

A Genealógia helye Nietzsche életművében és életrajzában

Zur Genealogie der Moral (A morál genealógiájáról) című művét Nietzsche 1887 júliusában — mondhatni abnormális tempóban — húsz nap alatt írta meg, s még ugyanannak az évnek a novemberében meg is jelent. A mű alcíme *Eine Streitschrift — Dem letztveröffentlichten „Jenseits von Gut und Böse“ zur Ergänzung und Verdeutlichung beigegeben*. Ennek az alcímnek a kezdetét magyarul leginkább „vitairat”-nak lehetne fordítani, a német „Streit” főnév azonban élesebb és ropogósabb, mint a magyar „vita”, s elsődlegesen nem is „vitát”, hanem „harcot”, „gyűrközést”, „viadalt” jelent, illetve kifejezetten harcias, „ölre nenő” vitát, minimum „szópárbajt”.

Az alcím folytatása szerint ez az írás a *Jenseits von Gut und Böse* című „utoljára közzétett” nietzschei mű „kiegészítésére és magyarázatára” irányul; a *Jenseits*-et Tatár György 1995-ben kiadott fordításában és kommentárjában (némi magyar hagyományt is követve) „Túl jön és rosszon”-nak nevezte, ami a magyar nyelv zenéjének szempontjából helyes lépés volt, s végtére a könyv részletes tartalmát tekintve sem kifogásolható; a „Böse” azonban „gonoszt” jelent, s ez megint csak sokkal drámaibb mint a „rossz”.

A *Jenseits* egyes szövegei már a *Zarathustra* negyedik része írásának idejében (1884–85) jöttek létre, s az új könyvvel Nietzsche 1885 júniusában készült el; a kiadására csak egy évvel később, 1886-ban került sor. A fogadtatása indította Nietzschét a könyv folytatására, a *Genealogie* megírására, amit a náci Baeumler a *Jenseits* „finálé”-jának nevezett, mintegy zeneszerzői utasításként „allegro furioso”-nak titulálva.

A „finálét” illetően Baeumlernek nem egészen volt igaza, mert a *Jenseits* és a *Genealogie* egyenes tartalmi folytatása a *Der Antichrist*, amit Csejtei Dezső 1993-ban „Az Antikrisztus”-nak fordított (akárcsak Miklóssy Endre, a MAGYAR SZEMLE 1994/4. számában megjelent tanulmánya címével). Ez a trilógia koncentrikus körökhöz hasonlítható, amelyek lépésről-lépésre szűkülve visznek Nietzsche irritáltságának a magjához. Egy kis baj azonban a *Der Antichrist* Csejtei-Miklóssy-féle fordításával is van, mert az „Antichrist” németül nem csak „Antikrisztus”-t jelent, hanem „antikeresztény”-t („keresztény-ellenest”, a „kereszténység ellenfelét”) is, és Nietzsche nyilván inkább a második értelmet választotta volna, ha megkérdezik; az *Antichrist* megírásával elsősorban egy racionális elemzés végbevételét ambicionálta, s kevéssé valószínűsíthetően azt, hogy a *Jelenések Könyve* mitikus-apokaliptikus szörnyei- nek a sorába lépjen. Nem hiába mondta Ady Endre, hogy Nietzsche nem fordítható magyarra (ami persze nem jelenti azt, hogy körülírni sem lehet). Az *Antichrist* egy jó évvel a *Genealogie* megírása után, 1889 szeptember második és október első felében készült, alig három hónappal Nietzsche összeomlása előtt. Az *Antichrist*-et az összeomlás előtt már csak az önelemző és összegző *Ecce homo* követte. Az *Ecce homo* a *Jenseits*-et és a *Genealogie*-t külön-külön értékeli, az *Antichrist*-et *expressis verbis* nem, az *Ecce homo* vége azonban tulajdonképpen az *Antichrist* még további élezése és összefoglalása.

A *Genealogie* előszavában Nietzsche e művének a *Jenseits*-nél sokkal korábbi előzményeiről is beszél, s mindenekelőtt az mondja, hogy „morális előítéleteink e r e d e t é r e vonatkozó gondolataim... első, szűkszavú és ideiglenes megfogalmazása abban az aforizma-gyűjteményben található, amelynek *Menschliches Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* a címe” (Emberi, nagyönis emberi. Szabad szellemekhez szóló könyv). E mű első kötete 1878-ban, második kötete pedig 1880-ban jelent meg, vagyis a Genealógiában a véglegesség igényével kifejtett gondolatok Nietzschét már egy évtizede foglalkoztatták.

Az Előszó az előzményekre vonatkozó még konkrétabb utalása a következőképpen hangzik: „A morál eredetére vonatkozó hipotéziseim közléséhez az adta az első lökést, hogy kezembe került egy világos, tiszta és okos, aggszüzesen is okos könyvecske, amelyben először talákoztam határozottan a genealógiai hipotézisek szöge-

sen ellentétes, perverz, tulajdonképpen a n g o l változatával, ami vonzott — azzal a vonzerővel, ami minden ellentétesben, antipodikusban benne van. *A morális érzések eredete* volt a könyvecske címe, a szerzője Dr. Paul Rée, a megjelenés éve 1877. Talán sohasem olvastam valamit, amire ilyen mértékben — mondatról-mondatra, következtetésről-következtetésre — mondtam volna „nem”-et, mint erre a könyvre: egyáltalán nem szegte azonban a kedvemet, és nem tett türelmetlenné.”

Ismeretesen Paul Rée-nek két vonatkozásban is rendkívül fontos szerepe volt Nietzsche életében: egyrészt sokan főként az ő hatásának tulajdonítják Nietzsche (elég szerencsétlenül, inadekvát kifejezéssel) „pozitivistának” minősített periódusát, másrészt Rée volt a koronatanúja, sőt, bizonyos vonatkozásban még az ártó-ártatlan társokozója is Nietzsche végzetes erotikus frusztrációjának, amit a Lou Salomé-”affair” kimenetele vitt véghez benne. Tudott dolog, hogy ez az „affair” és ennek kimenetele teljesen elvadult antiszemizmust váltott ki Nietzsche hűgából és más családtagjaiból, s tudott dolog, hogy Nietzsche különleges vehemenciával utasította el annak a gondolatát, hogy a történeteket olcsó antiszemita sablonok felhasználásával igyekezzék magában feldolgozni, s hogy hosszú időre szakított a hűgával és a családjával. Nietzsche manifeszt életrajza azonban semmi támpontot sem ad annak a megismeréséhez, hogy ezt a frusztrációt miként dolgozta fel önmagában: csak a filozófiáját ismerjük, s ez arra a kérdésre vezet, hogy nem a filozófiája, vagy annak egyes motívumai végezték-e el ennek a frusztrációnak a feldolgozását (s hogy ez a feldolgozás miként értékelhető).

A Genealógia tartalmi áttekintése

A könyv Előszavának már két motívumát is kiemeltük: hivatkozását korábbi műve, az *Emberi, nagyonis emberi*, valamint Paul Rée „Könyvecskéjének” előzmény-karakterére. Van azonban az Előszónak egy harmadik motívuma is, amely feltétlenül említést érdemel, mégpedig a fogalmazásmódjának különlegesen mai csengése miatt.

Az Előszó 6. pontjának a végére gondolunk, amelyben azt a kérdést veti fel, hogy vajon a morálisan „jó” (ember) közkeletű elképzelésében nem egy olyan „hanyatlási szimptómával” van-e dolgunk, amely egyben „olyan veszélyt, csábítást, mérget, narkotikumot jelent, amellyel a jelen mintegy a jövő rovására él”? (Kiemelés Nietzschétől.)

A „jövő rovására élő jelen” gondolata a 20. sz. vége emberiségének nyomasztó víziója, amelynek gyökerében az a meggyőződés áll, hogy az emberiségnek az utolsó évtizedekben elszabadult „fejlődése” egy végzetes ökológiai, szociális és mindenféle értelemben vett katasztrófa felé sodorja nemcsak az emberi világot, hanem még annak otthonát, a Földet is. Ez a perspektíva életkérdésünké tette az un. *fenntartható fejlődés* vizsgálatát, amelynek — az 1992-ben megrendezett Riói Konferencián a világ összes kormánya által elfogadott — alapvető kritériuma az, hogy a *ma élő* generáció *ne az utána élő* generációk rovására éljen. A Genealógia Előszavának tanúsága szerint ezt a generációs történelmi létfeltételt Nietzsche már jó száz évvel ezelőtt világosan megnevezte, ha nem is ökológiai, hanem morális kontextusban; közismert azonban, hogy a fenntartható fejlődés morális feltételei mára kulcskérdéssé váltak, s érezhető, hogy ennek a vizsgálatában Nietzsche kiemelkedő fontosságú forrás, ha sokszorosan sokkoló módon is.

A Genealógia Előszavát három értekezés (Abhandlung) követi, a következő címekkel:

Első Értekezés: „Jó és gonosz”, „jó és rossz”

Második Értekezés: „Vétek”, „rossz lelkiismeret” és a rokonságuk

Harmadik Értekezés: Mit jelentenek az aszketikus ideálok?

Nézzük először, hogy miként foglalta össze az *Ecce Homo*-ban Nietzsche maga a Genealógia három értekezését:

„Az első értekezés a kereszténység igaz pszichológiája: a kereszténység születése a ressentiment lelkivilágából és nem a „Szent Lélek”-től, amint ezt persze hiszik — lényege szerint ellentétmozgalom, a nagy lázadás az előkelő értékek uralma ellen. A második értekezés a lelkiismeret pszichológiájával foglalkozik: ez nem „Isten szava emberben”, amint megint csak hiszik, — ez a kegyetlenség ösztöne, amely vissza, befelé fordul, miután kifelé már nem tud könnyíteni magán. A kegyetlenség egyike a kultúra legősibb és legnélkülözhetetlenebb alapjainak, ami először itt kerül napvilágra. A harmadik értekezés arra a kérdésre ad választ, hogy miből származik az aszketikus ideál, a papi ideál (Priester-Ideál) szörnyű hatalma, jöllehet ez maga a par excellence káros ideál, a vég akarata, a dekadencia ideálja. A válasz: nem azért, mert — mint hiszik — a papok mögött Isten tevé-

kenykedik, hanem — *faute de mieux* — mert eddig ez volt az egyetlen ideál, mert eddig nem volt konkurenciája. „Mert az ember még a semmit is inkább akarja, mint hogy semmit se akarjon”... Mindenekelőtt nem volt ellen-ideál-egészen Zarathustra fellépéséig. — Gondolom megértettek. Egy pszichológus három döntő előmunkálata minden érték átértékeléséhez. — Ebben található a papság első pszichológiája.”

Nem kétséges, hogy az *Ecce homo*-ban található szöveg a *Genealógia* nagyszerű tömörségű, releváns összefoglalása, de azt hiszem, mégis meg lehet állapítani, hogy nem mindenben éri el a mű értekezési színvonalának magasságát, s egy sajátságos ön-cenzúra is érvényesül benne. „Ön-cenzúrárt” konstatálva itt arra gondolunk; hogy a kereszténység eredetéről beszélve az *Ecce homo*-ban Nietzsche nem említi meg, hogy a *Genealógia* a kereszténységet a zsidó ressentimentből eredeztette. Az összeomlást közvetlenül megelőző hetekben írt *Ecce homo*-ban már működhetett Nietzschében az a radikális antiszemitizmus-ellenesség, ami összeomlásakor eluralkodott rajta, s a szóban forgó ön-cenzúrárt már ez eredményezhette. Az alábbiakban rá fogunk mutatni, hogy hasonló jellegű, de azonos tárgyú öncenzúra a Nietzschével foglalkozó irodalom több hírességénél is található. Kísérreljük meg a mű valamivel részletesebb bemutatását az *Ecce homo*-ban lévő summázás némi kiegészítésével és értékelésével.

1.

Az első értekezés gondolatmenetének leglényegesebb része két fogalom-pár szembeállításával indul: a „jó és gonosz” fogalom-párjának Nietzsche a „jó és rossz” fogalom-párját szegezi szembe. Az első fogalom-pár a félresikerültek, az alulmaradottak, a szolgaságba kényszerültek, a tehetetlenné váltak szüleménye; akik gyűlölik és „gonosz”-nak látják a fölébük került, a rajtuk uralkodó, a nekik sokszor kegyetlenül parancsoló jólsikerülteket, tehetségeseket és kiváltságosokat; „jó”-nak önmagukat, a szerencsétleneket, a tehetetleneket, a megkínzottakat tartják, s abban reménykednek, hogy a „jó”, ők maguk, valamikor megszabadulnak a fölöttük álló „gonoszok” uralmától.

A gyűlölködésnek azt a lelki jelenségét, amely az alulmaradokban a felülkerekedővel szemben jön létre, Nietzsche *ressentiment-*

nak nevezi, s kulcsszerepet tulajdonít neki az alulmaradók moráljának kialakulásában.

A „jó és rossz” (schlecht) fogalompár — éppen ellenkezőleg — a jólsikerültek, a tehetségesek, a kiváltságosok világképét tükrözi, akik diadalmas önmagukat, önmaguk diadalmasságát tekintik „jó-nak”, az alattuk állókat, a mintegy lenézetteket pedig „rossz”-nak, „schlecht”-nek, vagyis közönségesnek, hitványnak, semmirekellőnek tartják.

Ez a két fogalompár két különböző morált karakterizál : az egyik az „urak”, a másik a „szolgák”, a rabszolgák értékrendje, vagyis itt arisztokratikus, patríciusi és plebejus, demokratikus értékrendek ütköznek.

Ezek a kifejezések minden további nélkül az antik (görög és római) társadalmak szerkezetére és belső politikai feszültségeire emlékeztetnek, amit Nietzsche ki is használ morálgenetikai meglátásának, elméletének illusztrálására és igazolására. Ennek keretében nem marad meg azonban a görög és a római példánál, hanem indiai motívumokat is bekapcsol; ez arra készteti, hogy elkezdjen beszélni az áriják szerepéről, ezzel azonban nem marad meg az indiai kontextusban, hanem átviszi az egész eurázsiai régió történelmi kezdeteire, s így pl. hangsúlyozza, hogy a dórok is áriják voltak. Közismert módon a hatalom Indiában is, Görögországban is az áriják kezébe került, s mintegy ettől impresszionálva Nietzsche a „Herrenmoral”-t — az uralmon lévők morálját — elkezdi az áriják moráljaként emlegetni. (Tudott dolog, hogy a nietzschei gondolatmenetnek ezt a motívumát a náciuk igyekeztek a legagresszívebben kiaknázni.)

A gondolatmenetnek ezen a pontján veszi Nietzsche szemügyre a zsidó nép antik szituációját, pontosabban azt a fordulatot, hogy a zsidók római uralom alá kerültek. És — a nietzschei gondolatmenet ezen a ponton gyűjtja lángra szenvedélyének legemésztőbb tüzet. Halljuk:

„Minden, amit a Földön eddig „az előkelők”, „a hatalmasok” ; „az urak”, „a hatalom birtokosai” ellen tettek, szóra sem érdemes azzal összehasonlítani, amit a z s i d ó k tettek ellenük: a zsidók, a papi nép, amely ellenségein és leigázóin végül csak azok értékeinek radikális átértékelése útján, vagyis a l e g s z e l l e m i b b b o s s z ú révén tudott elégtételt venni... A zsidók voltak azok, akik az értékek arisztokratikus egyenletét (jó = előkelő = hatal-

mas = szép = boldog = akit Isten szeret) félelmet keltő következetességgel merték felforgatni, s a legmélyeségsőbb (a tehetetlenségből származó) gyűlölet fogainak szorításával birtokba véve azt merték mondani, hogy „csak a nyomorultak a jók, csak a szegények, a tehetetlenek, az alacsonyan állók a jók, csak a szenvedők, a nélkülözők, a betegek, a rútak jámborok, egyedül ők vágyakoznak Istenre, és csak ők üdvözülnek, — ti viszont, ti előkelők és hatalmasok, mindörökké ti vagytok a gonoszok, a kegyetlenek, a kéjelgők, a ki-elégíthetetlenek, az istentelenek, s örökké ti lesztek a boldogtalanok, az átkozottak és a kárhozottak!”

A *Túl jó és rosszon*-ból idézi mindennek a summáját, hogy tudniillik „a zsidókkal kezdődik a rabszolgalázadás a morálban: az a lázadás, amelynek már kétezer éves története van; s ami csak azért tűnt el a szemünk elől, mert — győzött...” A *Genealógia* lapjain található kiegészítés szerint „a rabszolgalázadás azzal veszi kezdetét a morálban, hogy maga a *ressentiment* válik kreatív- és értékeket szül.”

„És. — mondja — tudjuk, hogy ki teljesítette be ennek a zsidó értékelésnek az örökségét... Ez a Názáreti Jézus, mint a szeretet megtestesült evangéliuma, ez a szegényeknek, a betegeknek, a bűnösöknek az üdvözülést és a győzelmet hozó „megváltó” — vajon nem ő volt-e maga a csábítás, annak leginkább félelmet keltő és legellenállhatatlanabb formájában, a csábítás és a kerülő út az éppen említett zsidó értékekhez és eszményűjitásokhoz. Vajon Izrael nem éppen e „megváltó” kerülő útján, Izrael látszólagos ellenlábasának és felbomlasztójának a révén érte-e el szublimált bosszúvágyának végső célját? Vajon nem tartozik-e a bosszú valóban a gyszabású politikájának titkos fekete mágiájába, egy megszire látó, földalatti, lassan nyomuló és jó előre számító bosszú fegyvertárába, hogy Izrael maga ország-világ előtt halálos ellenségként megtagadja és keresztre feszítse bosszújának tulajdonképpeni eszközét, hogy az „egész világ”, nevezetesen Izrael minden ellensége gyanútlanul bekapja éppen ezt a csalétket? Másrészt, elképzelhető-e, hogy e szellemnek akár minden rafinériájával is ki lehessen találni ennél veszélyesebb csalétket? Valamit ami csábítóbb, mámorítóbb, süketítőbb, pusztítóbb erővel rendelkezve felvehetné a versenyt a „szent kereszt”-nek ezzel a szimbólumával, a „keresztben függő Isten” borzasztó paradoxijával, azzal a misztériummal, amely az ember üdvére fordítja Isten elképzelhetetlen ke-

gyetlenségét és önmagának a keresztre-feszítését? Az mindenesetre biztos, hogy — sub hoc signo — Izrael a bosszújával és a minden érték átértékelésével eddig minden más, minden előkelőbb ideál felett újból és újból győzedelmeskedett!”

A jelenlegi szituációt talán a *Genealógia* következő mondata írja le a feldúlt és rémült vízió elvakultságának legfelső fokán: „Az emberi nem „megváltása” (mármint „az uraktól”) a legjobb úton halad: minden elzsidósodik, minden el-keresztényesedik, minden elcsőcselékesedik (mit számítanak a szavak!).”

Az Első Értekezésben még egy motívum található, amely a Nietzschevel foglalkozó irodalom és a pejoratív értelemben vett nietzscheanizmus egyik központi témája lett: „a szőke bestia”.

A morálban végbement történelmi rabszolgázadás elemzése után a *Genealógia* első értekezése visszakanyarodik a „jó és gonosz”, a „jó és rossz” szociológiájára, s azokat az uralkodó embertípusokat kezdi vizsgálni, amelyek az elnyomottak szemében „gonosz”-nak látszottak. Történelmi példák következnek: „a római, az arab, a germán, a japán nemesség, a homéroszi hősök és a skandináv vikingek.” A „nemes” vonások hosszú sora következik, pl. az, hogy ezek a pompás emberpéldányok olyan ellenségeket kívánnak maguknak, akiket tisztelhetnek, s akiknek ezt a tiszteletet meg is adják, mintegy bemutatva a „szeressétek ellenségeiteket” követelményének arisztokratikus értelmezését. Olyan elemzésekre is sor kerül azonban, amelyek olyan tulajdonságokat vesznek szemügyre, amelyeket a „szolgák” érthető módon „gonosz”-nak látnak. A példák vizsgálata után a *Genealógia* a következőképpen summáz: „Mindezeken az előkelő fajoknak az alapján nem lehet bennük nem felismerni a vadállatot (Raubtier), a pompás, zsákmányra és győzelemre éhes mivoltát fitogtató szőke bestiát.” Ennek sorsán elmélkedve azonban a *Genealógia* a következőket mondja: „Ha feltételezzük, hogy igaz, amit ma minden esetre az „igazságnak” tartanak, ha tudniillik minden kultúrának az az értelme, hogy a vadállat „ember”-ből kezes és civilizált állatot, háziállatot tenyésztenek ki, akkor a kultúra legsajátabb eszközeinek kellene tekinteni mindazokat a reakció és ressentiment-ösztönöket, amelyek segítségével az előkelő nemet ideáljaival együtt meggyalázták és leigázták.” Csakhogy — mondja Nietzsche — „ennek az ellenkezője nem csupán valószínű, hanem ma már tisztán látható! Az elnyomott és elégtételre áhító ösztönöknek ezek a hordo-

zói, az európai és Európán kívüli rabszolgáknak, kiváltképp minden, az árják előtti népességnek az utódai — ezek az emberiség visszafejlődését mutatják!... Jogos lehet, hogy az előkelő fajok ismeretében féljünk és óvakodjunk a szőke bestiától; de ki ne félne százszor szívesebben, ha ugyanakkor csodálhat is valamit, mint hogy ne féljen, de soha többé ne tudjon megszabadulni a torzszülöttek, a félresikerültek, az eltörpültek, a lelki nyomorékok és agyonmérgezetek undorító látványától?”

(Érdekes, tény, s erre a Nietzsche-kutatásnak hihetőleg érdemes lenne felfigyelnie, hogy a „szőke bestia” víziója nem a *Genealógiában* jelenik meg először Nietzsche életművében, hanem egészen más kontextusban, s némileg eltérő fogalmazásban a *Zarathustra* negyedik részének *A sivatag lányai* című epizódjában. Ismeretes, hogy ez az epizód azzal a — Heidegger által megrendítően elemzett — sorral fejeződik be, hogy: „Nő a sivatag: jaj annak, aki magában sivatagot rejteget!”

Ez az epizód valószínűleg egy arábiai díszletezésű bordély-jelenet parafrázisa, s van benne egy rész, ahol az egyik „sivatagi” balett-tündér féllábon spiccel, s a néző (Nietzsche) azon csodálkozik, hogy hová tűnt a („drága”) másik láb? Aztán — a néző — azt kérdezi magától, hogy vajon nem egy bőszült, szőkefürtű oroszlán-szörnytől (Löven-Untier) való félelemből rejtették-e el? Nem lehetetlen, hogy itt egy motívum sajátos vándorlásával állunk szemben, amely először egy erotikus környezetben tűnik fel — „szőkefürtű Untier”-ként —, majd karsztpatakként évekig a föld alatt vándorolt, hogy aztán egyszer csak egy világtörténelmi kontextusban „szőke Raubtier”-ként, „szőke bestia”-ként lépjen újra színre.

Ismét egészen más módon jelent meg azután „a szőke bestia” a nácik elborzasztó fantáziájában.)

2.

A Második Rész — sokasítva az első résznek az állatvilágból vett metaforáit — a következő kérdéssel indul:

„Kitenyészteni egy olyan állatot amely ígéretet tehet — vajon nem éppen ez-e a paradox feladat, amelyet a természet az ember tekintetében maga elé állított? Az embert illetően nem ez-e vajon a tulajdonképpeni probléma?

Az első rész morál-geneológiai elemzései elsősorban az indiai, görög, római és zsidó antikvitás kontextusába vitték az olvasót; a második rész ezzel szemben a — mondhatni — őstörténeti kezdetekbe visz, az emberi társadalom létrejövésének elemeihez nyúl. Ebben a lépésben azonban az a sajátos fejlemény, hogy végbe, hogy az ember-és-ember közötti *legmaibb* kapcsolatot, a hitelező (Gläubiger) és az adós (Schuldner) viszonyát fedezi fel a prehistorikus társadalomban, illetve ezt — a legmodernebb kapitalizmusban elsődleges — emberi viszonyt vetíti vissza az emberi társadalom fejlődésének legprimitívebb fázisába, kijelentve, hogy a legrégebb és legeredetibb személyes kapcsolat („das älteste und ursprünglichste Personen-Verhältnis) a vevő (Käufer) és az eladó (Verkäufer) kapcsolata. A piaci társadalom Nietzsche-re gyakorolt szélsőségesen igazító hatását itt (a *Genealógia* második részében) olyan megfogalmazások is mutatják, mint az hogy „minden dolognak ára van, minden leszámolható” (jeder Ding hat seinen Preis, alles kann abgezahlt werden) vagy az, hogy „az árképzés, értékmérés, az egyenértékűségek kigondolása és cseréje olyan mértékben foglalta le az ember legelső gondolatait, hogy bizonyos értelemben maga ez az emberi gondolkodás” (Preise machen, Werte abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen — das hat in einem solchen Maasse das allererste Denken des Menschen präokkupiert, dass es in einem gewissen Sinne das Denken ist); ezek klúja az a tézis, hogy „az ember maga a becslést végző állat” (das abschätzende Tier an sich).

A modern kapitalista piacgazdaságtól hipnotizált Nietzsche ennek a háttérével lát hozzá a „bűn”, a „rossz lelkiismeret” és a *morál* más alapfogalmainak az értelmezéséhez.

Nem használja a „bűn” szó legpontosabb német megfelelőjét, a „Sünde” főnevet. Fejtegetéseinek első célpontja a „Schuld” amelynek magyarul elsősorban a „vétek” szó felel meg. A német „Schuld” azonban nemcsak „vétket”, „bűnt” jelent, hanem „adósság”-ot is, és ez a kettős-értelműség egy olyan kvázi-egyenlet felírására indít, amely szerint vétek és (rendezetlen) adósság, vétkesség és (meg-nem-adott) tartozás lényegében azonos. A nietzschei morálgenealógia második, a *ressentiment-vízió* mellé csatlakozó axiómája az a *vétek-felfogás*, amely vétek és adósság közé beírja az imént említett egyenlőséget. Persze Nietzsche vétek-, Nietzsche bűn-teóriája nem merül ki ennek az etimológiai apropónak a kiak-

názásában hanem az emberi társadalom kialakulásának egy olyan alapvető koncepciójára épül, amely az ember és ember közötti szerződés-szerű kapcsolatokban látja az emberi társadalom primer kritériumát. Ez a szemlélet a primitív társadalmakat uraló ős-munkamegosztástól kezdve a modern társadalmak hitelezési megállapodásainak rendjéig menően átfogja az emberiség egész történelmét, s a vállalt (vagy rákényszerített) kötelezettségek teljesítését látja az ember kulcsfeladatának, amit az emberi társadalmak történelmük során a kegyetlenségek elképesztő választékával vertek a tagjaik fejébe. A morál ennek a dresszúrának a terméke és sikerének az a tetőfoka, mikor a kezelésbe vettekől már a legsajátabb, az énjükkel már teljesen azonos *lelkiismeretük* követeli ki az önként vállalt, vagy az erőszakkal beléjük vert kötelezettségek teljesítését.

3.

A Harmadik Rész az *aszketikus ideálok* eredetét, forrását keresi.

Az aszketikus ideálok három díz-szólama (Prunkworte) — a *Genealógia* harmadik értekezésének eléggé az eleje szerint: a szegénység, az alázat és a „Keuschheit” (aminek nincs közvetlen magyar megfelelője s a leginkább „tisztaság”-gal, „nemi megtartóztatás”-sal, „szüzesség”-gel írható körül). Az értekezés sok irányban keres magyarázatot arra, hogy ezek az ideálok miként válhatnak elfogadottá, s legpozitívabb példái közé tartoznak az alkotó szellemek bizonyos csoportjai, típusai, amelyek az alkotás legkedvezőbb feltételeit látják bennük, amiket a legkevésbé tudnak nélkülözni: „mentességet mindenféle kényszertől, zavarástól, lármától, teendő-től, kötelezettségtől, gondtól; tiszta fejet; a gondolatok táncos, ugrásra kész, szárnyaló karakterét; jó levegőt, ami ritka, tiszta, száraz, mint amilyen a magas hegyek levegője, ahol egész animális létünk szellemibbé válik és szárnyakat kap; nyugalmat minden alagsorunkban; szépen leláncolt kutyákat; semmi ellenségeskedő ugatást, semmi szívóskodó rögeszmét (zottelige Ranküne); teljes mentességet a sértett becsvágy titkon rágó férgeitől; szerény és kezes beletet, a malmok szorgalmával, de a távolban; a szívünket mint egy földöntúli, jövőbeli, vagy poszthumusz idegent- vagyis, mindent egybevéve, aszketikus ideálon egy istenien szárnyalóvá vált állat derűs aszketizmusát értik, amely inkább csapong mint nyugszik az életen.”

A több világvallás révén világtörténelmileg uralkodóvá vált (kiváltképp a keresztény és buddhista) aszketikus ideálokban viszont egészen más erők nyomasztó súlyát, hegemoniáját látja a *Genealógia*. A mű szerint ezek térhódításában az életbe vetett hit társadalmi méreteket öltő hanyatlásáról, felbomlásáról, dekadenciájáról, nihilizmusáról van szó, ami azzal jár, hogy e folyamatok áldozatai — egyének, népek, rétegek — egyre inkább érdektelenné válnak az étellel szemben, egyre inkább félnek tőle, míg végül — valamilyen formában — az élet ellenségeivé válnak. Ezek között a körülmények között jelenik meg azután az aszketikus ideálok apostola, az *aszketikus pap* (Priester), aki — valamilyen sajátos szerepben — a tömeges dekadencia élére áll. „Mérlegeljük csak” — mondja Nietzsche — „hogy az aszketikus prédikátor mennyire szabályszerűen, mennyire általánosan jelenik meg, szinte minden korban; nem tartozik speciálisan semmiféle fajhoz; mindenütt virágzik; a társadalmi rend minden rétegéből kinő. Elsőrangú szükségességnek kell lennie, amelynek hatására ez az életellenes fajta mindenütt kinő és virul, — magának az életnek kell érdekében állnia, hogy az önellentmondásnak ez a típusa nem hal ki. Mert az aszketikus élet önellentmondás: itt egy példa nélküli ressentiment uralkodik, egy kielégületlen ösztönből és hatalomra törő akarattól táplálkozó ressentiment, amely úrrá akarna válni, nem valami fölött az életben, hanem úr az élet fölött magán, annak legmélyebb, legerősebb, legalul lévő feltételei fölött; itt arra tesznek kísérletet, hogy erővel eltömjék az erő forrásait; itt a sárga irigység veti tekintetét a fiziológiai virulásra magára, különösen annak kifejeződéseire, a szépségre, az öröme; miközben jóleső tetszést éreznek és keresnek a félresikerülésben, a lelombozódásban, a fájdalomban, a szerencsétlenségben, a rútságban. Mindez a legnagyobb mértékben paradox: itt olyan meghasonlottsággal állunk szemben, amely a kárja a meghasonlást, amely ebben a szenvedésben élvezi önmagát, és éppen olyan mértékben lesz egyre magabiztosabb és egyre diadalmasabb, amilyen mértékben saját létfeltétele, a saját fiziológiai életképessége lepusztul.”

Az értekezés elemzéseinek summázó karakterű állításai szerint az aszketikus ideál sikerének az a titka, hogy „a degenerálódó élet védelmet és üdvöt kereső ösztöneiből származik;” az aszketikus prédikátor a hatalmát ezeknek az ösztönöknek köszönheti; hatal-

mával a félresikerültek hordáját összefogja, és „pásztorként előttük járva” az élet „egészen nagyszabású konzerváló erői közé tartozik.”

Úgy foghatjuk fel, hogy a *Genealógia* egészének — a ressentiment- és a vétek-konceptió magjai után ez a degenerációs aszkézis-tézis a harmadik axiómája.

Ennek magaslátáról körbepillantva a harmadik értekezés még igen sok mélyre hatoló pszichológiai, szociológiai, judaisztikai és egyéb tekintetben további részleteket nyújtva jellemzi a feltárt jelenséget; majd ezek végeztével egy újabb, konkludáló csúcsra emelkedik. Ezen azt az újabb tézisszerű állítást teszi, hogy az aszketikus ideálok végső fokon a *Semmit akarják*, az európai történelem végével fenyegető *nihilizmust*. *Ellen-ideálra* van szükség — mondja — és utal arra, hogy ennek céljával egy további mű megírását készíti elő, amelynek *A hatalom akarása* (Wille zur Macht) lesz a címe, *Kísérlet minden érték átértékelésére* alcímmel. Ismeretes, hogy az Antichrist a *Minden érték átértékelése* „Első Könyve”-ként jelent meg.

Utalások a Genealógiával foglalkozó irodalom néhány fontos motívumára

Az összeomlása óta eltelt több mint száz, s a halála óta eltelt majdnem száz év alatt óriásira nőtt Nietzsche-irodalom jelentős része a *Genealógiát* tartja az életmű csúcsának, s csupán kis hányada az, amely nem tulajdonít neki különösebb jelentőséget. Azt lehet mondani, hogy mintha Heidegger is az utóbbiak közé tartoznék, hiszen Nietzsche-vel foglalkozó kétkötetes nagy monográfiája szerint az életmű öt súlypontjának (a nihilizmusproblémának, a minden érték átértékelésének; a hatalom akarásának, az örök visszatérésnek, az embert felülmúló ember gondolatának a sorában a *Genealógia* egyik főmotívuma (a jó és a gonosz, a ressentiment, a vétek-és-lelkiismeret-kérdés, s az aszketikus ideálok jelentése) sem szerepel a saját nevén, hanem csak mintegy másodlagosan. A Nietzsche-vel kapcsolatos „vonzások és választások” különbözőségét mi sem mutatja jobban, mint az a Bevezetés, amelyet Walter Kaufmann írt a *Genealógia* 1969-ben kiadott amerikai fordításához, s amelyben azt írja, hogy „legalább is formailag a *Genealógia* esik a legközelebb az angol-amerikai filozófiához: három vizsgálódást tartalmaz, mindegyik megáll önmagában is, és mégis összetartoznak. ... Ráadásul,

mind a három esszé a moralitással foglalkozik, egy olyan témával, amely nagyon közel áll a brit és az amerikai filozófia szívéhez, s Nietzsche előadásmódja itt sokkal józanabb és sokkal kevésbé ambivalens, mint szokása szerint." A fegyelmezetten értekező stílusnak ettől az angolszász preferálásától láthatóan eltér Heidegger ízlése, aki előszeretettel hangsúlyozta Nietzsche mitikus — költői motívumait. Kaufmann és Heidegger különbsége abban is szembeszökő, hogy Nietzschevel kapcsolatban Kaufmann nagy hangsúlylyal foglalkozott az antiszemitizmus problémájával, Heidegger viszont mintha csak egy sajtóságosan cenzúrázott Nietzschét lett volna hajlandó a látókörébe engedni, kizárva mindent, ami Nietzscheben a zsidó nép és szellemiség történelmi és aktuális értékelésére irányul. Ez a cenzúra természetesen annullálta a *Genealógiát*, hiszen annak döntő fontosságú motívuma, az ókori zsidó ressentiment világtörténelmi jelentőségének elemzése és értékelése. (Ez a sajtóságos cenzúra különben Jaspersnél is elképesztő következetességgel érvényesült, ami persze érthető, ha meggondoljuk, hogy Jaspers nagy Nietzsche-monográfiája a hitleri Németországban jelent meg, s Heidegger is abban a környezetben tartotta a monográfiájában feldolgozott Nietzsche előadásokat. Kevésbé érthető, hogy ezt az öncenzúrát Jaspers és Heidegger 1945 után is fenntartotta, jöllehet mindkettőjüknek bőven lett volna ideje e cenzúra szükség esetén jól körülbástyázott feloldására.)

A jelen utószó természetesen nem mélyedhet el a Genealógiával foglalkozó igen széles irodalomban, az 1945 utáni értékelések három gőcpontjának megemléztését azonban elengedhetetlennek érezzük. Ezek: az újabb amerikai Nietzsche-recepcióban kulcsszerepet játszó (imént említett) Kaufmann-féle elemzés, Gilles Deleuze-nek az újabb francia recepcióból kiemelkedő Nietzsche-könyve és Ernst Nolte Nietzsche-monográfiája, amely viszont a legújabb német fejlemények közül tartható különösen fontosnak. Elsősorban azt szeretnénk röviden bemutatni, hogy ezekben a munkákban miként jelennek meg azok a motívumok, amelyeket a *Genealógia* fent közölt tartalmi összefoglalásában kiemeltünk.

Kaufmann

Kaufmann mindenekelőtt azt tartotta feladatának, hogy megpróbálja eloszlatni azokat az előítéleteket, amelyek az angolszász közzvéle-

ményben Nietzsche vonatkozóan nagyon is általánosak voltak. „Sok szempontból is úgy látszik” — írta — „hogy Nietzsche egyike volt minden idők legnagyobb bűnbakjainak. Brit értelmiségiek az első világháború idején megfelelőnek tartották, hogy azzal járuljanak hozzá a háborús erőfeszítésekhez, hogy nyilvánosan, nyomtatásban becsméreljenek egy nagy formátumú német gondolkodót, anélkül, hogy sok időt pazarolnának az olvasására — és Nietzsche sok kellemetlen dolgot mondott e britekről. Így Nietzsche már megbélyegzett ember volt, s a második világháború megint csak részt vett e becstelenítő irodalom felfuttatásában... Végére látni kell, hogy Nietzsche sokkal több és sokkal súlyosabban gonosz dolgot mondott a németekről, mint a britekről.” Hasonló módon tiltakozott Kaufmann az ellen, hogy Nietzsche antiszemitának próbálják beállítani, s hangsúlyozta, hogy Nietzsche az írásaiban számos megjegyzést tett az antiszemitizmusra, s ezek kivétel nélkül élesen elítélőek.

Kaufmann fontosnak tartotta, hogy védje Nietzsche az úr és a rabszolga moralitására vonatkozó nézeteit: „A *Genealógia* célja a *Túl jön és rosszon* kiegészítése és magyarázata. Az utóbbi cím arra indít, hogy megkíséreljünk fölébe emelkedni a rabszolgamorálnak, amely szembeállítja a jót a gonosszal. Csakhogy Nietzsche ugyanabban a műben igen nagy offenzívát indít az „ellentétes értékekbe vetett hit” ellen. A *Genealógiával* Nietzsche határozottan nem arra törekszik, hogy az urak morálját jónak, a rabszolgamorált pedig rossznak minősítse; nem akar meggyőzni bennünket arról, hogy a rossz lelkiismeret és az aszketikus ideálok elvetendőek, míg az ezeket a jelenségeket megelőző vademberi állapotok jók. Természetesen az a szándéka, hogy új perspektívákat nyisson, s hogy nem várt, minden eddigetől eltérő módon lássuk, amit elemez. Ha hajlunk olyan kifejezések használatára, mint a jó és a rossz, azt mondhatjuk, hogy ő — többek között — azt akarja megmutatni, hogy morális értékeléseknek, jelenségeknek és ideáloknak, amelyeket általában nem találunk kérdésesnek, rossz, sötét oldaluk is van. Rendszerint csak azt látjuk, ami az előtérben van; Nietzsche igyekszik nekünk megmutatni a hátteret.”

Talán elég nyilvánvalóan Kaufmann azzal próbál utat nyitni Nietzsche nézeteinek, hogy — bizonyos értelemben véve — kihúzza a méregfogukat; kérdéses azonban, hogy ez a méregtelenítés még ezen az elemi szinten is elégségesen átfogónak tekinthető-e.

Kételyünkkel elsősorban az antiszemitizmus-problémára gondolunk; kétségtelen, hogy Nietzsche „kivétel nélküli” határozottsággal, sőt sokszor rendkívül nyersen lökte felre az útszéli antiszemitizmus mindenféle megnyilvánulását, ennek megemlítése azonban aligha kielégítő reagálás Nietzsche vonatkozó felfogására egy olyan műhöz írott bevezetésben, amelyben Nietzsche a legnagyobb részletességgel és a legnagyobb szenvedéllyel beszél a zsidó ressentiment (az *Antichrist*-ben „végzetes”-nek minősített) történelemformáló erejéről, élesnél élesebb kijelentések tömegét produkálva, mint pl. azt, hogy „a názáreti Jézussal Izrael elérte... bosszúvágyának végső célját”, olyan „csalétket” tolva „az egész világ”, „tudniillik Izrael minden ellensége” elé, amire azok „ráharapva”, egy „kétezer éves történelem” „elszédítettjeivé” váltak (lásd A Genealógia első értekezése 7. és 8. pontját, amelyekből a fenti tartalmi összefoglalás részére egy hosszabb részt lefordítottam és a szövegembe építettem).

A fordításhoz adott jegyzetek megfelelő helyén Kaufmann Arthur Danto *Nietzsche as philosopher* című könyvére (1965) is hivatkozva igen elegánsan utasította el azokat a vulgáris kísérleteket, amelyek Nietzsche „szőke bestia” (die blonde Bestie) kifejezését prenáci értelemben próbálták értelmezni, mint pl. Francis Golfling, aki ezt a kifejezést egyenesen „szőke teuton bestiá”-nak fordította. Kaufmann itt saját Nietzsche-könyvét idézve leszögezte, hogy „a „szőke bestia” nem rasszista fogalom, s nem az „északi faj”-ra vonatkozik, amit a nácik később olyan sokra használtak. Nietzsche speciálisan arabokra és japánokra is hivatkozik... — s a „szőkeség” feltehetően a vadállat oroszlánra céloz.” (Ezt fentebb a Zarathustrapasszus idézésével úgy vélem sikerült igazolnom.) Danto odáig ment a Nietzsche-t prenácivá faragók kifigurázásában, hogy szerinte Nietzsche fekete párducra is gondolhatott volna, s akkor a „fekete bestia” kifejezést úgy értelmezhetnénk, hogy Nietzsche a négereket propagálta s így fekete rasszista volt.

Mindezek mellett és egészen más szempontból meghökentően érdekesnek tartható, hogy Kaufmann nem tesz megjegyzést vétek és adósság, a *Genealógia* második részében megejtett azonosításáról. Az *ész trónfosztása* Nietzsche-részében Lukács György azzal vádolta Kaufmannt, hogy Nietzsche-t „nácitlanítva” használhatóvá akarja tenni „az amerikai „imperializmus” számára. Az „amerikai imperializmus” sztálinista víziója persze ma már külö-

nösen komikusnak és gusztustalannak érezhető Lukács fejtegetésébe szötte, az azonban persze természetes, hogy Kaufmann első sorban az amerikai közönséget akarta elérni Nietzsche-könyvével és fordításával. Az amerikai közönséget pedig valószínűleg nagyon érdekelné, hogy Nietzsche a modern pénzvilág hitel- és visszafizetés-fegyelmi rigorozitását miért vetíti vissza a morál keletkezése általa brutális kegyetlenségűnek képzelt őstörténetébe, kiváltképp egy olyan mű második részébe építve, amelynek első és harmadik része elsősorban morál és vallás kapcsolatával foglalkozik. Ezzel az összkontextussal Nietzsche rendkívül közel kerül vallás, kapitalizmus és a zsidó nép történetének ahhoz a kontextusához amit explicit módon Marx állított a figyelem központjába *Zur Judenfrage* című korai írásával. Igazán Lukácsnak való feladat lett volna, hogy Marxot és Nietzschét ezen a ponton egybevesse; ezzel viszont semmit sem foglalkozott, aminek két fő oka lehetett. Az egyik ok az lehetett, hogy az antiszemitizmus-problémák Lukács Nietzsche-kritikájából éppen úgy ki vannak cenzúrázva, mint Jaspers és Heidegger hasonló Nietzsche-munkáiból.

A másik ok az lehetett, hogy Lukács Nietzschét a modern gazdaság problémáinak tekintetében teljesen tájékozatlan kreténnek tartotta, aki fiatal korában osztott ugyan valamiféle „romantikus kapitalizmusellenességet”, a modern gazdaság problémáiból és törvényszerűségeiből azonban „semmit sem értett meg”. Mivel Lukács sem nagyon jeleskedett közgazdasági ismeretekkel, itt főként arra lehet gondolni, hogy Lukács (joggal) hiányolta Nietzschéből a marxista meggyőződést a proletárforradalom győzelmének gazdasági szükségszerűségéről. A baj az, hogy ez a hiányérzet inkább Lukácsot mutatja gazdasági szempontból félretájékozott naivának, mint Nietzschét. Éppen ellenkezőleg: a *Genealógia* második értekezése a teljesen kudarcot vallott marxista prognózisokkal ellentétben tökéletes előrelátásnak bizonyult, mikor az árképzési és tőzdespekulációs becsléseket érezte a nagy kezdőbetűs (jövő) Gondolkodás csúcának, előrelátva, hogy a 20. sz. végének legnagyobb gondolkodói Milton Friedman és Soros György lesznek és nem csepűrágó „posztmodern” filozófia-professzorok. Na de; minden viccet félretéve: a *Genealógia* második része imént érintett motívumainak adekvát feldolgozása minden bizonnyal fontos feladata lenne a jövő Nietzsche-kutatásának.

Deleuze

A *Genealógia* amerikai fordításához írt előszavában Kaufmann az érdeklődők széles köréhez mért könnyebb olvasmányt nyújtott. Ezzel ellentétes igényeket szolgált Deleuze *Nietzsche és a filozófia* című, 1962-ben megjelent könyve, amelyet csak a beavatottak képesek követni, elsősorban azért, mert Deleuze a nietzschei valláskritika mérlegére állítja a metafizika kanti kritikáját, s ugyanezt teszi Hegel dialektikájával is, amelyet Nietzsche dialektika-ellenességének a szemszögéből értékel. A könyv Nietzsche egész életművével foglalkozik, elemzéseinek súlypontjába azonban a *Genealógia* kerül, különösen az öt részből álló mű negyedik részével, amelynek címe *A ressentiment és a rossz lelkiismeret*. Ez a rész nem csupán igen alapos és eredeti elemzést adja a *Genealógia* egészének, hanem határozottan értékeli is, sőt, modellszerű egzaktásra törekedve igyekszik feldolgozni az aktív (úr) és a velük szemben álló reaktív (rabszolga) erők struktúráját és működési mechanizmusát. Ennek révén nem csupán adaptálja a nietzschei ressentiment-elméletet, hanem rendszerezve tovább is fejleszti azt. A Kaufmann, Jaspers, Heidegger és Lukács Nietzsche-képéből kicenzúrázott kérdéskör — a speciálisan *zsidó* ressentiment világtörténelmi szerepe és ennek értékelése — Deleuze Nietzsche-könyvében e kérdéskör eredeti nietzschei súlyával van jelen, s meghatározó eleme annak a sajátos kultúrfilozófiának, amelyet Deleuze ebben a könyvében Nietzscheből kiindulva kifejleszt. Ebben Deleuze a kultúrát három szemszögéből vizsgálja; amelyeket ő prehisztorikus, poszthisztorikus és hisztorikus nézőpontnak nevez, s amelyekkel végül az emberiség *jelenlegi* problémáinak élére állításához jut el. Itt elsősorban az a kérdés szorongatja, hogy vajon igaza van-e Nietzsche-nek, mikor a kultúra (és az emberi nem) mindmáig végbemenő történelmi degenerálódásáról beszél, és mik a kilátásai annak, hogy ezt a folyamatot megállítsuk és megfordítsuk.

Erre a kérdésre ebben a könyvében (IV. rész 13. pont) igen meghökkentő választ ad: „Valljuk be becsületesen: számos olyan kérdéssel van dolgunk, amelyek megválaszolását el kell napolnunk... Pillanatnyilag meg kell elégednünk azzal, hogy rögzítjük Nietzsche állításainak állagát, s jelentőségük elemzését későbbre halasztjuk.” Könyve összefoglalásában Deleuze csak az ellen tiltakozik, ami korunk filozófiájában végbemegy, nevezetesen olyan

„bizarr kotyvalékok” produkálása, amelyekben „egy kis keresztény spiritualizmus, egy kis hegeli dialektika, egy kis fenomenológiai skolasztika, s egy kis nietzschei tűzijáték” különböző arányokban történő zagyválása segítségével össze akarják békíteni Marxot és Nietzsche-t a metafizika „felülmúlása” érdekében. Ebből a játékból Nietzsche kilépne, különböző voltát hangsúlyozva. Deleuze tiltakozik a *differenciákról* adott hamis képek ellen. Ezek közül a legveszélyesebbet kiemelve azt állítja, hogy „Hegel és Nietzsche között semmiféle kompromisszum sem lehetséges.” Nietzsche eredeti impulzusainak torzítatlan és gyengítetlen képviselőjére van szükség, s egy átfogó differencia-elmélet kifejlesztésére és képviselőjére (amit Deleuze meg is alkotott).

Milyen választ adott Deleuze később a Nietzsche-könyvében elnapolt kérdésekre?

Ehhez mindenekelőtt Félix Guattarival közösen írt *Kapitalizmus és szkizofrénia* című kétkötetes munkájához kell nyúlni, amelynek első kötete *Anti-Ödipusz*, második kötete pedig *Ezer plato* címmel látott napvilágot 1972-ben, illetőleg 1980-ban. (Deleuze és Guattari-nak erről a kettős vállalkozásáról részletes elemzést írtam a NAPPALI HÁZ 1994/3. számába *Szkizoanalízis és nomadológia* címmel, amelyet *A bagyomány jövője* c. tanulmánykötetembe (1995) is felvettem; erre az elemzésre itt, a *Genealógia* irodalmáról beszélve is támaszkodom.)

Már az 1972-ben megjelent első kötet is abból a helyzetképből és meggyőződésből indult ki, hogy a második világháborút követő hidegháborús rendszercsatából a kapitalizmus kerül ki győztesen. Ez a győzelem a 80-as évek végén és a 90-es évek legelején vált minden szempontból tárgyiasult valósággá, s ez a fejlemény sokakat indított arra, hogy dicshimnuszokat írjanak a kapitalizmusról, pontosabban kapitalizmus és demokrácia győzelmes szövetségéről. Ez a Deleuze és Guattari által már 1972-ben világosan előrelátott győzelem őket viszont nem dicshimnuszok írására ösztönözte, hanem a híperproduktív kapitalizmus kegyetlen, sötét oldalainak a legújabb helyzetet figyelembevevő elemzésére.

Úgy látom, hogy ezzel a vállalkozással Deleuze és Guattari — a lényegyet tekintve — a *Genealógia* második értekezésének a vizsgálódásait folytatta. A „vétek”-kel és a „rossz lelkiismeret”-tel foglalkozó második rész alapkérdése volt, hogy a társadalom milyen kegyetlen módon és kegyetlen eszközökkel „írja bele” („inszkribálja”)

követelményeit tagjainak a lelkébe — agyába, s több vonatkozásból: is felhívtuk a figyelmet arra, hogy a *Genealógia* ezeknek a vizsgálódásoknak a során milyen sajátos, ide-oda villódzó módon közlekedik az emberiség őstörténete és legmaibb funkcionálásának mechanizmusai között.

Az *Anti-Ödipusz* ezt a vizsgálódást hallatlan mértékben kiszélesíti és elmélyíti. Három, történelmileg konkretizált társadalmat választ ki, s ezekben külön-külön vizsgálja az inskripciók folyamatokat és technikákat. A kiválasztott három társadalom: 1. az ősi, primitív társadalmak; 2. a koraantik despotikus birodalmak; 3. a kapitalizmus (a „vad”, a „barbár” és a „civilizált” ember társadalmi). Az inskripcióról, az emlékezetbe-vésés mnemotechnikájáról beszélve példálózva idézik Kafka *A fegyenctelepen* (In der Strafkolonie) című novelláját, amelyben egy erre a célra konstruált gépezet óriástűk sorával képzett boronája szó szerint, mélyen „beírja” az elítélt mezeten, vérző testébe azt a parancsot, amit megszegett. (Aligha lehetne szuggesztívebb irodalmi illusztrációt találni a Genealógia második részében elmondottakra.) Az *Anti-Ödipusz* azt is vizsgálja, hogy milyen pszichopatologikus torzulásokat váltanak ki az elemzett társadalmi mechanizmusok, s kijelenti, hogy a kapitalizmus tipikus lelki torzulása a szkizofrénia. Ez a pszichopatológiai érdeklődés is szembeszökő jellemzője a *Genealógiának*.

Bármennyire termékeny lenne is, hogy kövessük itt az *Anti-Ödipusz* vizsgálódásait, s keressük ezek relevanciáját a *Genealógia* problematikájának szempontjából — itt nem tehetjük. Meg kell néznünk azonban, hogy milyen konkrét formában utal a *Kapitalizmus és szkizofrénia* Nietzschére, a milyen módon látja Nietzschében a megoldást, a követendő utat. Ez, röviden: a könyv Nietzschére hivatkozó *nomadizmusa* és *nomadológiája*.

A „nomád” szót először Nietzsche használta az általa képviselt és követelt szellemi magatartás jellemzésére az *Emberi, túlságosan is emberi* (Menschliches, Allzumenschliches) második kötetének 211. sz. passzusában: „mi a szabadságot szellemünk legerősebb ösztönének érezzük, s a megkötözött és földbe gyökerezett intellektusokkal ellentétben ideálunkat mondhatni a *szellemi nomádságban* látjuk.” Deleuze értelmezése szerint ez a *nomádság* egyben az állammal szemben teljesen elzárkózó sőt ellenséges nietzschei magatartást is jelenti, azt a pontot, amelyen konkrétan kizárt a kompromisszum Hegel és Nietzsche között. (Ennek lehetetlenségét

Deleuze már Nietzsche-könyvében is deklarálta — amint ezt idéztük.) Ezek szerint a Deleuze és Guattari által ajánlott recept a teljes elzárkózás és az eltökélten kritikai attitűd az állammal — általánosítva: az establishment minden formájával szemben. Nem kétséges, hogy ennek a magatartásnak a nietzschei eredetét számtalan Nietzsche-idézettel lehetne dokumentálni, azt viszont kétségbe kell vonni, hogy az *Ezer plató*-ban kifejtett *nomadológiát* egészében is vissza lehetne vezetni Nietzschére. Itt elsősorban az a problematikus, ahogy Deleuze és Guattari a *nomád népeket* s ezek *hadigépezetét* és *vallását* is szerepeltetik a nomadológiájukban. A nomád népek hadviseléséről beszélve az *Ezer plató* a mongolokkal és Dzsingisz kánnal foglalkozik részletesen, de a hunok és Attila is szóba kerülnek. A nomád vallásokat érintve az *Ezer plato* a sivatagban vándorló zsidókat és arabokat, Mózeset és Mohammedet említi, de erről az ötletről egyébként semmit sem mond. Nem állítom, hogy ezekben az asszociációkban semmiféle termékeny lehetőség sincsen, de a mongol hadigépezet szimpatizánsaiként Deleuze és Guattari hasonló bajokba keveredhetnek, mint Nietzsche a „szőke bestiával”

A *Genealógia* első és harmadik értekezéséről a *Kapitalizmus és szkizofrénia* nem tesz említést, s a zsidókeresztény hagyomány sem kerül szóba. Ebben a tekintetben talán a harmadik értekezés „feltétlen becsületes ateizmust” követelő 27. pontja határozta meg Deleuze és Guattari sírig konzekvens magatartását. Koruk „establishment”-jével sem alkudtak meg, a francia filozófiai establishment-tel (s Párizs különösen látványos nemzetközi filozófiai intézetével) sem. Guattari korán halt meg, Deleuze pedig (feltehetően gyógyíthatatlan betegsége miatt) öngyilkos lett.

Nolte

Ernst Nolte történész — amint ezt a Pannon Panteon *Nietzsche-tár* című szöveggyűjteménye bevezetésében már valamivel részletesebben is leírtam, — *Az európai polgárháború 1917 és 1945 között* című művével (1987) került a németországi ún. „történészvita”, s vele a közérdeklődés középpontjába. Ebben Nolte amellet érvelt, hogy a második világháború után a nácizmusról elsősorban a szövetségesek által gerjesztett „negatív mítosz” felülvizsgálatra szorul, s ki kell váltani egy történelmileg realizistikusabb nácizmusképpel.

Ezt a propozíciót a Jürgen Habermas köré csoportosult ellentábor nem tartotta időszerűnek, s bár a nagy szenvedélyeket mozgósító vitát bemerevedése miatt abbahagyták, lezártnak nem tekinthető.

Nolte már 1963-ban megjelent *A fasizmus mint transzpolitikai jelenség* című könyvében is behatóan foglalkozott Nietzschével, a történészvita után azonban terjedelmes monográfiát írt róla, amely *Nietzsche és a nietzscheanizmus* címmel jelent meg 1990-ben. Ezek a munkák ugyan Nietzsche egész életművével (és annak hatásával) foglalkoznak, a *Genealógiában* kifejtett morálfilozófiai nézetek azonban olyan mértékben állnak az előterükben, hogy a bemutatásuk — úgy vélem — ide tartozik, már csak Németországban játszott fontos szerepük miatt is.

A második világháborút követően számos olyan írás jelent meg világszerte, amelyek Nietzschét ilyen-vagy-olyan mértékben felelőssé tették a fasizmus létrejöttéért. Ezek közül — az elmarasztalás élessége miatt is — kiemelkedik Lukács György *Nietzsche és a fasizmus* című könyve, amit rövid idő múlva követett Lukács *Az ész trónfosztása* címmel írott nagyszabású munkája, benne a terjedelmes *Nietzsche mint az imperialista korszak irracionáliságának* megalapítója című résszel. Ez még a *Nietzsche és a fasizmus* eltökélten ellenséges elemzésein is túlsz Nietzsche diffamálásában, s azt lehetett volna gondolni, hogy az elriasztásnak ez a mértéke már nem fokozható. Nolte érdeme annak bebizonyítása, hogy az elszörnyesztésnek olyan magaslati is lehetségesek; amelyekről lenézve Lukács kirohanásai szinte csak diáklányosan bátortalan konformizmusoknak látszanak. Arra ugyanis még Lukács sem gondolt, hogy a náci haláltáborok (Vernichtungslager) létrejöttét is Nietzschére vezesse vissza, s idézetek tömegével dokumentálja, hogy Nietzsche elvégezte ezek komplett ideológiai alapvetését. Ez az, amit megtett Nolte, vázlatosan már 1963-ban megjelent könyvében is. (Tulajdonképpen el lehet csodálkozni azon, hogy miért nem tette meg ezt Lukács, aki olyan jól ismerte Nietzschét, hogy a Nolte által egybeválogatott passzusok aligha kerülhették el a figyelmét. Plauzibilis hipotézis annak feltételezése, hogy mindennek exponálását Lukács sztálinista környezete könnyen” az Auschwitz-kérdés túlfuttatásának” minősíthette volna, s Lukács óvakodott ettől a konfliktustól.)

Nolte Lukáccsal teljesen megegyezően 63-as könyvében úgy látta, hogy a nietzschei filozófia lényege a harc a marxizmus ellen.

Lukácsnak magyarázkodnia kellett, hogy ez miként állítható, ha Nietzsche nem ismerte Marxot. Nolte nagy gonddal utánament ennek a kérdésnek, s feltárta, hogy milyen áttételekkel kapott Nietzsche mégis képet a marxizmusról. Ezután könyvében felvázolja Nietzsche egész gondolkodói pályafutását, s az *Ecce homo* következő részénél köt ki:

„Vessünk egy pillantást egy évszázaddal előre, és tegyük fel, hogy sikerül a merényletem a természet eltorzításának és az ember megbecstelenítésének két évezrede ellen. Az életnek az az új pártja, amely kézbe veszi majd a lehető legnagyobb feladatot: az emberiség magasabb-és-magasabb szintre tenyésztését — beleértve ebbe minden elfajzó és minden élősködő kíméletlen megsemmisítését — ez a párt újból lehetővé teszi majd a Földön az életnek azt a túláradó gazdagságát, amelyből a dionysosi állapotnak újból ki kell nőnie; tragikus kort ígérek: az életigenlés legmagasabb művésze, a tragédia újjászületik, ha az emberiség maga mögött tudja majd a legkeményebb, de legszükségesebb háborúkat, a nélkül, hogy szenvedne az emléküktől.”

Nolte szerint „már ennél a pontnál is evidens, hogy mennyiben kell a megsemmisítés gondolatának Nietzsche késői filozófiája centrumába kerülnie.” Mintegy Nietzschehét idézve azt mondja, hogy nem a „rothadt uralkodó rendek”, hanem a Föld jövőjének urai, „a testi és szellemi arisztokraták legátfogóbb lelkű uralkodó kaszt”-ja tudja, hogy miképpen kell megváltoztatni a világot, beleértve ebbe az elkerülhetetlen megsemmisítést. Ehhez Nolte hozzáidézi a következő nietzschei maximákat:

„A „Ne ölj!” bibliai parancsa naivitás az élet komolyságának a *décadent*-okkal szembeni parancsához képest: Nem szabad nemzenetek!”

„A gyöngékeknek és félresikerülteknek tönkre kell menniük: ez a mi emberszeretetünk első tétele. És ebben még segíteni is kell őket.”

(A rangsorban legfelül álló) „... ilyen embernek képesnek kell lennie arra, hogy maga okozzon élvezettel fájdalmat; két kézzel (s nem pusztán szellemileg) kell borzalmasnak lennie.”

Az *Ecce homo* egy másik helyén Nietzsche ezt mondja magáról: „Én vagyok az első immoralista; ezzel én vagyok a par excellence megsemmisítő” (Vernichter).

Nolte vizsgálódásait azzal összegezi, hogy „a megsemmisítési szándék e gondolkodás legbensőbb magjának negatív aspektusa... Nietzsche nem valamifajta banális értelemben a fasizmus atyja, ám... olyan szellemi ősképet alkotott, amelyhez (német provincia- lizmusa miatt) maga Hitler sohasem tudott fölnőni.”

Nolte már ebben az írásában is érezte, hogy állításai nem állnak meg bizonyos precizírozó korrekciók nélkül. Ezért idézte Nietzschének őrülete kitörésekor Jacob Burckhardthoz írott leveléből azt a kitételt, hogy: „Senkivel sem szóba állni, akinek köze van a fajelméleti svindlihez.” Tudott dolog, hogy ebben az őrült levélben jelentette be Nietzsche azt is, hogy „minden antiszemitát kizsuppoltam.” Ezeket a kitételeket azonban Nolte ebben az írásában csak Nietzsche „meghasonlottságával” magyarázta.

Egy jó negyedszázaddal később írt könyvében Nolte sokkal többrétűbben és árnyaltabban dolgozza fel Nietzschét, s a megsemmisítés-gondolatnak már nincsen benne akkora súlya, mint fiatalkori, lényegesen rövidebb vázlatában. Attól a felfogásától azonban nem tért el, hogy a megsemmisítés-gondolatnak mégis rendkívüli szerepe van Nietzsche fejlődésében és főként — a sorsában. Azt írja, hogy Nietzsche sokrétegűségéből következően kedvenc kifejezése, a „jó európai” gondolatköre révén pl. éppen olyan könnyen lehet belőle a mai, egyesült európai törekvések atyját faragni, mint amennyire lehetséges a nemzeti-szocializmus előfutáraként kezelni. „Azonban — folytatja Nolte — „véltetően helyesebb azt mondani, hogy a nemzeti-szocializmus messze elmaradt Nietzsche gondolkodásának egyik tendenciájától, s hogy fordítva nézve Nietzsche maga ezt a tendenciát csak közvetlenül az összeomlása előtt gondolta teljesen végig, úgy hogy nem lehet eleve tévesnek tekinteni azt a sejtést, hogy ezen a gondolaton és ettől a gondolattól tört össze.” Innen már csak egy lépés annak állítása, hogy Nietzsche lát-noki erejével egyszercsak meglátta, hogy megsemmisítési ideájának logikája elkerülhetetlenül egészen Auschwitzig és Majdanekig visz, s ebbe beleőrült. Megkapó feltételezés, mellette szól, hogy Nietzsche annak a látványától roppant össze, hogy egy kocsis brutálisan veri a lovát, ő meg sírva a ló nyakába borult. Ilyen heves szá-nalom igazán nem illik egy olyan gondolkodóhoz, aki egész életén át a részvét emócióját ostorozta, s kis idővel előbb még „a n a g y s á g n a k” arról „a z e n e r g i á j á r ó l” ábrándozott, amely „a félresikerültek millióinak megsemmisítésével fogja alakítani a jövő

emberét és nem megytönkre attól a szenvedéstől, amit okoz és amihez hasonló még soha sem létezett.” Mindazonáltal, feltevése elfogadtatására Nolténak könyvtárnyi irodalmat kellene falzifikálnia, amely Nietzsche összeomlásának okait egészen más dolgokban látta, s ennek a falzifikálásnak nem valami nagyok az esélyei.

Nietzschével foglalkozó említett ifjúkori írása a hidegháború különösen kritikus évében jelent meg, s az akkori küzdelmet Nolte Marx és Nietzsche gigászi küzdelmének látta, akárcsak a borsevismus és a nácizmus korábbi élet-halál-harcát. Nolte nagy könyve azonban már 1990-ben jelent meg, a berlini fal lebontása és a Szovjetunió összeomlása időszakában. Létrejött a liberális demokrácia világhegemóniája, amelynek Nietzsche és Marx már nem lehetnek „vezető figurái” — mondta új könyvében Nolte — de „segítségünkre lehetnek a jövőben, ha társgondolkodóikká válunk.”

Rorty

Befejezésül ismét egy amerikai gondolkodóhoz nyúlunk, aki — ha nem is éppen „társgondolkodói” ambíciókkal, de — határozottan igyekszik megbirkózni Nietzschével, egy aktuális amerikai kulcsprobléma megoldásában. Richard Rortyra gondolunk, s erőfeszítéseire, hogy a posztmodern filozófiai hullámmal szemben megvédjen bizonyos alapvető amerikai értékeket. A probléma lényege a következő:

Ahogy Jean-François Lyotard, a „posztmodern” gondolkodás mondhatni névadója szuggesztíven kifejtette, a „posztmodern szituáció” döntő jellemzője az, hogy a „nagy narratívák” — kissé vulgárisan kifejezve a „nagy mesék” ideje lejárt, többé nem lehet őket tartani.

A többé nem tartható „nagy narratívák” komplett listáját még senki sem adta meg, de a posztmodern hullám kifejlődésekor szinte mindenki gondolt a szocializmus üdvözítő perspektívájának meséjére, vagy arra a mesére, hogy a tudomány minden problémánkat megoldja. Mármost, amerikai, de európai szempontból is különösen kellemetlenné válhat az a — posztmodern agyakból többé-kevésbé már kis is pattant — kérdés, hogy vajon nem tartozik-e a „nagy narratívák” közé a liberális demokrácia is?

Ennek a veszélynek az elhárítására mozgósította magát Richard Rorty, aki mondhatni minden alkalmat megragadott, hogy deklarál-

ja liberális elkötelezettségét és szándékát a liberalizmus megvédésére. Mintegy hangsúlyozandó, hogy ezt az elkötelezettséget már a szülői — sőt, mindkét oldalról még a nagyszülői — házból is hozta, oeuvre-jéből kiemelkedő *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* című művét — nem kis pátosszal” Hat liberális, szüleim és nagyszüleim emlékére” ajánlotta.

Morális identitás és privát autonómia: Foucault esete című írásának egyik bekezdését a „Mi, liberálisok az Egyesült Államokban” királyi többessel kezdi, az *Esetlegesség* Bevezetésében azt írja, hogy „Ebben a könyvben egyik célom, hogy egy liberális utópia lehetőségét javasoljam”, ugyancsak e mű 3. fejezetének elején pedig azt jelzi, hogy „a következőkben kísérletet teszek a liberális társadalom reményeinek újrafogalmazására” (to reformulate the hopes of liberal society).

Arról, hogy ez az „újrafogalmazás” életkérdés, az újabb francia filozófiával (recent French thought) — elsősorban Michel Foucault és Jean-François Lyotard gondolkodásával történt találkozásának a — mondhatni: traumája győzte meg. Az előbb idézett „Mi, liberálisok az Egyesült Államokban” kezdetű mondat például azzal folytatódik, hogy „szerettük volna, ha Foucault, legalább egyetlen-egyszer, képes lett volna arra, aminek... mindig ellenállt, hogy valami kis jót mondjon a liberális államról.” Rorty elismeri, hogy Foucault „az európai társadalmi intézményekben az utolsó háromszáz év során bekövetkezett változások” elemzése alapján „élesen rávilágított egy csomó, a demokratikus társadalmakat fenyegető újfajta veszélyre. Jól szolgálta a társadalmakat azzal, hogy beszélt azokról a tendenciákról és modellekről, amikre oda kell figyelnünk.” Azt viszont nagyon nehezményezi, hogy „a hatalom Foucaultnál csak mint pejoratív vagy üres terminus jelenik meg”, s hogy Foucault művei alapján nem gondolnánk, hogy az általa vizsgált háromszáz évben „jelentősen csökkent a szenvedés és jelentősen megnőtt az emberek esélye saját életstílusuk megválasztására.”

Még drámaiban és élesebben látszik Rorty és az „új franciák” konfrontációja egy vitából, amely közte és Lyotard között zajlott le. Ebben Lyotard többek között a következőket mondja riposztozva Rortyval: „Valóban meg kell kérdőjeleznünk a demokráciát — nem a szó általában használatos értelmében, vagyis nem abban az értelemben, hogy szemben áll a despotizmussal. Abban az értelemben kell megkérdőjeleznünk a demokráciát, amennyiben *nem áll szem-*

ben a despotizmussal. Emlékeztetek arra, hogy Kant a politika problémájának kidolgozásakor éles különbséget tett a *batalom formái* és a *kormányzás formái* között. Nos, a demokrácia a kormányzás egyik formája, éppúgy, mint a monarchia. Ami viszont a hatalom formáit illeti, azokból mindössze kettő van: a köztársaság és a despotizmus. Kant ehhez még hozzátesz valamit, amire nem szoktak eléggé odafigyelni: magától értetődik, mondja, hogy a demokrácia szükségképpen despotikus. Nem is megyek itt tovább, de arra kérem Richard Rortyt, hogy vizsgálja felül azt a túlzottan nagy bizalmat, amelyet a demokrácia iránt táplál, még akkor is, ha liberális demokráciáról van szó.”

Nem tartozik ide az egyfelől Rorty, másfelől Foucault és Lyotard között lefolyt viták részletekbe menő felvázolása, csak idézzük Rorty egy mondatát *Heidegger, Kundera és Dickens* című írásából, amelyben különösen plasztikus módon foglalja össze szembenállásának okát a Lyotard-i és egyéb posztmodern gondolkodással: „E pesszimizmus, mely olykor „posztmodernizmusnak” nevezi magát, egy olyan meggyőződést eredményezett, hogy a nagyobb szabadságba és egyenlőségbe vetett remény, mely a Nyugat jelenlegi történetét jellemzi, valamiképpen mélységes öncsalás volt.”

Ez az a pont, ahonnan különösen jól ragadható meg, hogy miként jutott el Rorty Nietzschéhez (és Heideggerhez), s hogy miként próbálta meg Nietzschét (és Heideggert) feldolgozni. Világossá vált számára ugyanis, hogy az „új franciákat” igen bensőséges és erős szálak fűzik Heideggerhez és Nietzschéhez, s ezért nem lehet sikeres egy olyan, a franciák ellen indított szellemi hadművelet, amely nem tesz kísérletet német hátterük felszámolására is.

Nem kétséges, hogy Rorty nagyon széles fronton fogott hozzá Nietzsche feldolgozásához, s az *Esetlegesség* periódusára már a legtöbbet hivatkozott szerzőjévé vált. (A könyv oldalainak kb. 40%-án fordul elő Nietzsche neve és/vagy nézete; Heidegger esetében ez a szám kb. 30%, Platonnál kb. 20%; a legtöbbet hivatkozott amerikai szerző, Nabokov közel 30 %-kal, Bloom és Davidson 10-10%, Dewey már csak 5%). Nietzsche szerepe nem csak az *Esetlegesség*-ben nagy, hanem Rorty más írásaiban is. Nietzsche-hivatkozásaiból bő válogatást közölt Farkas Zsolt, az EX-SYMPOSION 1994 évi Nietzsche különszámában. (E nagyfokú preferáltság ellenére az olvasóban az az érzés támad, hogy Rorty Nietzschét magát elég kevésbé olvasta, s ismereteit elsősorban az amerikai Nietzsche-recep-

cióból merítette, főként Kaufmann, Danto és Nehamas monográfiáiból.)

Rorty Nietzschére vonatkozó nézeteinek az áttekintésére itt természetesen nincsen mód, csak egyetlen motívumot emelünk ki, a szubjektum, az „én” szubsztancia-szerű létezésének nietzschei tagadását, s ezzel összefüggésben az újkori, a modern és a posztmodern szubjektivitás-filozófia problémáját.

Nem kétséges, hogy ennek a kérdésnek a liberális társadalomelmélet szempontjából döntő jelentősége van. A liberális társadalomelmélet ugyanis kizárólag az individuumokat tekinti a szó szigorú értelmében vett realitásnak, minden egyéb csak az individuumok relációja; Rorty maga több írásában is úgy fogja fel a társadalmat, mint az autonóm individuumok között kötött kompromisszumot, nem pedig mint valami emberhez hasonló élőlényt, ahogy ezt pl. Platon képzelte. Rorty kiindulásában úgy látta, hogy ennek a valamilyen értelemben élőlényként, önálló létezőként felfogott társadalomnak a fejlődéséről, fejlesztéséről beszélni hallatlanul veszélyes dolog, ami kevés számú lépésben Hitler, Sztálin és Mao útjára visz. Az (unalomig ismételt) ortodox liberalizmus értelmében csak annak a követelménynek van létjogosultsága, hogy az individuum szabadsága minél nagyobb legyen, s (amint tudjuk) ennek egyetlen korlátja lehet, az, hogy ne menjen más individuumok szabadságának a rovására.

Mármost: ennek a teóriának a szemszögéből nézve halálos veszély, ha a szubjektumot Nietzsche nyomán: csupán fikciónak fogjuk fel, ami más realitásokhoz viszonyítva csupán másodlagos, azoknak csupán esetleges, variábilis terméke. Ebben az esetben ugyanis meg kellene nevezni ezeket a *más realitásokat*, s féltő, hogy így a realitásnak' valami olyan rajzához; jutnánk, amit semmiképp sem lehet összehozni az ortodox liberális társadalomelmélettel. Mentési kísérlet lehetne azt mondani, hogy a szubjektum ugyan valóban fikciónak, de ez a fikció mégis a más szubjektumok hatókörzetében produkálódik. Csak, ha a többi szubjektumot is fikciónak fogjuk fel, akkor a társadalmat *fikciók kölcsönhatásának* kellene felfognunk, ami a vonzóan szimpla ortodox liberális társadalomelmélet szemszögéből nézve elfogadhatatlan körmönfontásnak tűnhet.

Lássuk ezek után, hogy végül miként fogalmazódott a szubjektivitásprobléma Rorty gondolkodásában, s milyen kiutat talált a

Nietzsche és Heidegger nyomán Foucault és Lyotard által feloldhatatlannak minősített nehézségekből; vagyis: mire jutott „a liberális társadalom reményeinek újrafogalmazásában?”

Itt egy háromlépcsős Rorty-féle választ, illetve propozíciót kell exponálni. Ezek, saját megfogalmazásomban, a következők:

1. Az ateizmushoz optálva el kell vetni az abszolút szubjektumot, az Istent;
2. el kell vetni az emberi szubjektum, az. „én” divinálizálását is, és ugyanakkor ki kell zárni minden olyan társadalomformálási szenvedélyt, ami több, mint a teljesen szabad véleménycsere a társadalomban;
3. minden egyetemességre törő (neo-vallási, neoforradalmi, stb.) impulzust privát poézissé transzformálva vissza kell szorítani a magán-szférába, megadva ott a totalizáció lehetőségét.

Ez a hármas válasz Nietzsche egyértelmű akceptálása az isteni és az emberi szubjektum dekomponálása tekintetében, ugyanakkor Nietzsche teljes kasztrálása is az elit-hatalom létrehozására irányuló impulzusok magán-delíriumma transzformálása révén.

Hozzá kell tenni, hogy Rorty a szenvedésmentes jólétben adja meg az általa újrafogalmazott liberális reményt, nem beszélve azokról a gazdasági és hatalmi struktúrákról, amelyekről e remény teljesülése várható. Az utóbbi hiány miatt számítani lehet rá, hogy pl. a Marxon és Nietzschen iskolázott francia gondolkodás ezt az újrafogalmazást ugyancsak könnyűnek fogja találni. E francia gondolkodás részéről különben egy további heves támadás is érte a Rorty által képviselt amerikai liberális öntudatot, Derrida *Marx kísértetei* című könyvével (1993; magyar kiadás: 1995). Ebben Derrida igen élesen bírálta azt a korlátolt (s egyben cinikus) önelégültséget, amellyel 1989 után amerikai környezetben sokan „elkezdték zengen a kapitalizmus vagy a gazdasági és politikai liberalizmus diadalának dicshimnuszát” erre reagálva Derrida rögtön belevágott a legfejlettebb nyugati demokráciák akut belső problémáinak felsorolásába, s végül megadott egy 10-pontos, kommentált listát a világ legfenyegetőbb problémáiról. Ezek adekvát lereagálása majdnem kilátástalan feladat egy Rorty-típusú optimizmus számára, de semmiképp sem nélkülözheti azoknak a Rorty által pesszimistának minő-

sített perspektíváknak a feldolgozását, amelyeket ő — végső forrásként Nietzsche-re vezetett vissza.

Mindenesetre, ezek a — Derrida Marx-könyvében drámaian listázott — problémák már a 21. századéi, s feltehető a kérdés, hogy a megoldásukban mi lehet a szerepe egy 19. századi gondolkodónak. Nietzsche azonban azt állította magáról, hogy *a következő két évszázad* előreláthatóan katasztrófikus történetét mondja el a nihilizmussal foglalkozó írásaiban. Ha jól becsülte meg gondolkodása történelmi hatósugarának méretét, akkor várható relevanciájának még csak a félidejében vagyunk, s minden okunk megvan rá, hogy a szempontjait újra-és-újra vizsgálódásaink kiinduló pontjává tegyük. Sok szó esik egy ideje a világ, s benne Magyarország súlyos *erkölcsi válságáról*; érdemes lenne feltenni a kérdést, hogy milyen fényt vet erre a válságra *A morál genealógiája* és szerzője.

Balatonszárszó, 1996 október

Kunszt György



ifj. Borbély Béla: Gyűjtemény V.