

Vita femina

Szerelemfilozófia nietzsche-i alapokon

Vita femina

Philosophy of Love by Nietzsche's Funds

Kiss Endre DSc, Dr.phil., habil.
ORZSE, Budapest
andkiss@hu.inter.net

Initially submitted May 10, 2013; accepted for publication July 15, 2013

Abstract:

Nietzsche's philosophical Enlightenment relies upon broad and differentiated scientific and science-critical bases. Nietzsche was aware of all the challenges this turn in the world-historical meant. The importance of genealogy concerning love-philosophy is made up by the *taboo phenomenon*. Nietzsche also gives a genealogy of its own to the *taboo phenomenon*, which is very important concerning genealogy. At this place, obviously because of the suggestion of a concrete connection, a genealogical recall of taboos connected (also) to eroticism joins the new recognition of revealing psychology: it even explains attitudes acting against sensuality, purifying the world from sensuality, puritanic repentance, emotional live dissection, or Pascal's phenomenon *sacrificio dell'intelletto* by sensual motivation, by 'the perilous thrill of cruelty driven against ourselves'.

This most complex idea of modern social science (Max Weber's '*Entzauberung*' or disenchantment) comes up together with the 'Wahrheit-Weib' –complex, also in case of the right *Entzauberung*, which is the victory of the aspect of emancipation and rationality. The phenomenon of an unsuccessful *Entzauberung* might be, however, crucial not only concerning women; that's something that happens if someone doesn't recognize the real enchantment in herself and tries to get rid of something that would be attractive about her, even in the context of emancipation. *Thus evolves a situation paradox at first sight, as what Nietzsche considers positive in women in the era of accomplished emancipation is their nature, what he considers negative is the freshly taken emancipation-gloss.*

In love philosophy, this also shows Nietzsche's special sensitivity for accommodation to the characteristics of each objective/material sphere, in fact, although it should be once worked out to be a subject of a separate inquiry, this is the essence of philosophical perspectivism itself. This is exactly what all non-perspectivist philosophies lose.

The *Wahrheit-Weib* problem is especially suitable for showing the new coherence of Nietzsche's philosophy. Many, even some Nietzsche-scholars think, Nietzsche isn't really a coherent philosopher. But an inquiry like this shows exactly, that Nietzsche is not only

coherent, but super- and hyper-coherent. For instance, not only does also this problem reach out through all his life, but as our whole monography has continually shown, it reached deeply into the territories of epistemology, esthetics, anthropology or ethics. The epistemologically oriented Wahrheit-Weib view is a complex behavior which consists of complicated elements. Of course, now we don't want to put epistemology in the light of love-philosophical problems, but on the contrary, we'd like to make the problems of love-philosophy clearer by calling epistemology for help.

Everything that's deep, loves the mask – we can read at Nietzsche, and we surely don't consider this statement as a part of the extended Wahrheit-Weib analogy! But this statement should be paraphrased as follows: everything that's difficult to learn, i.e. everything that's worth learning, loves a mask, so it behaves towards the explorer like women do in love and love-philosophy. This is already a positive recommendation, an analogy which can be made concrete epistemologically. Only the Wahrheit-Weib strategy can help us unveil the 'masks' of objects (of course we're talking about scientific objects). In each science, this metaphor can be of course made concrete in utterly different ways.

As the central metaphor of object-constitution, we take here the mask –while noticing, that it's not exclusive, another metaphor could also be applied for this. According to this, a right object-constitutional hypothesis is, that every object is a mask, objects don't show their essences, so we can hypothetically imagine even the possibility of objects showing the opposite of what they are. Everything that's deep, not only decides itself to wear a mask (of decency, prudence, because of taboos), but the mask reproduces itself spontaneously around them, of misunderstandings, of false beliefs/consciousness, of mockery. Everything that's important, independent of its own will, therefore shows itself different from what is its real essence, *this kind of difference has therefore a social-ontological aspect*. From this follows of course the epistemological principle, that right object-constitution is only possible based on the following of the WW-logic; if we do so, we always make the right basic attitude real, even if we can't give an account of the right behavior on the whole, in the form of a complete description.

Keywords: Enlightenment, taboo, genealogy, eroticism, Entzauberung, emancipation, difference, Nietzsche, Schopenhauer, Plato, Jung

Kulcsszavak: felvilágosodás, tabu, genealógia, erotika, Entzauberung (varázstalanodás), emancipáció, differencia, Nietzsche, Schopenhauer, Plato, Jung

Mottó: „...az elcsodálkoztató 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 orrunknál fogva vezet bennünket...”

A nietzschei filozófia forradalmi sajátos erővel mutatkoznak meg a szerelemfilozófia tematikájában. A *kriticizmus új értelmezése*, a filozófiai *tárgyfogalom* újjaértelmezése vagy éppen a szélsőséges radikális filozófiai relativizálás alapzatán létrehozott új, pozitív világleírás egyként kivételesen termékenynek bizonyul a *szerelem* tematikájában, ahol (mint mottónk megfogalmazza:) az „egyszerű” és a „legkomplikáltabb” kauzalitások szüntelenül nemcsak követik egymást, de át is mennek egymásba, és ahol az imént a legegyszerűbb

kauzalitást véltük megpillantani, onnan immár a legkomplikáltabb mosolyog vissza ránk, és fordítva. Amely probléma komplexitása már-már a mitológia és különleges beavatottság sugallatainak kényszerét hívja életre, hirtelen, átmenet nélkül áttetsző és frappánsan megválaszolható felvetéssé változik. A szerelem, mint tárgy, ha távolról sem az egyetlen, de mindenképpen az egyik, kivételesen alkalmas témakör e filozófiai forradalom sajátos eszmeiségének és eszközrendszerének sikeres alkalmazására. Mindez azonban nemcsak a filozófiai racionalitás és értékmentesség (helyesebb lenne mindig „értékelés-mentességet” mondani) oldaláról van így, de a tárgy összemeri, kulturális és civilizációs jelentősége miatt is. Szándékosan nem „egzisztenciális”¹ vagy „boldogságfilozófiai” összetevőről beszélünk, mert ezek önmagukban még nem tennék ezt a tárgyat Nietzsche számára annyira fontossá – ami azzá teszi ezeket elsősorban a szerelemfilozófia „objektív” fontossága, az „ökumenikus” dimenzió.²

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 analitikus megfontolások után a *fogalmi keretek fellazulásához vezetnek*. A fogalmi keretek határainak elmosódása, új megközelítések kialakulása mind az addigi határok helyén, mind pedig egészen más összefüggésekben visszaigazolja 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 nem dekonstrukció, hanem új konstrukció*.

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 annak nyakába ugrik, 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 még annak tudatában, hány összefüggésben és hány egymástól eltérő szálon fog e felismerés döntővé válni az ő, nemcsak filozófiai, de személyes sorsának alakulásában is.

Az „asszony” („szerelem”) és az „igazság” („a megismerés”, adott esetekben a legegzaktabb és legkonkrétabb értelemben is) összehasonlítása, Schopenhauer teljes filozófiájának rekonstrukciójakor is szerepet játszik. Magánál Schopenhauernél ez a rekonstrukció érdekes irányokba indulhat el, mivel az igazságnak nyomban két eltérő értelme is lehet, annak megfelelően, hogy a *világ, mint „képzet”*, vagy a *világ, mint „akarat”* igazságfogalmát vetjük össze a „nő”-vel.³

¹ Ezzel érintjük azt a problémát is, hogy vajon miért *nem lehet Nietzsche filozófiáját az egzisztencialista filozófiák közé sorolni*. Ha ugyanis tartalmas definícióval kívánjuk meghatározni ezt a filozófiai családot, csak úgy járhatunk el, hogy abban az egzisztencia problémáját minden lényeges más vetülettől függetlenül és úgy állítjuk középpontba. Ez Nietzsche esetében már eleve nem lenne lehetséges (például éppen az ebben az összefüggésben is meghatározó *összemeri* dimenzió állandó és hangsúlyos jelenléte miatt).

Az ökumenikus dimenzió az egyes kérdéseknek az emberiségre, az emberiség egészének kilátásaira, fejlesztésére való vetítése, a klasszikus idealizmus egykori „nembeliség” fogalmiságának új megfogalmazása. Ezért például a boldogságfilozófia (és ezen belül a szerelem kérdésfeltevése) sem az egyén kizárólagos problémája, de az is „ökumenikus”.

Nagyobb távlatból már az is világossá válhat, hogy Nietzsche rekonstruálható szerelemfilozófiájában is nehezen formalizálható kapcsolatban elegendik az igazság, mint „képzet” és az igazság, mint „akarat” eleme, egyszerűbben kifejezve az egész metafora komplexitásában annak is része van, hogy elválaszthatatlanul egyesíti

Ugyanez a metafora Nietzschénél szövegösszefüggést és funkciót vált. A tézis alapérvényessége a teljes differenciáltságában ábrázolt, s mindenképpen a hatalmas törésvonalakkal meghatározható Schopenhauer-Nietzsche viszony egyik *legfolytonosabb* része, egyben Nietzsche filozófiájának is egyik állandó vonatkoztatási pontja.

Schopenhauer olyan metaforát szövegeztetett meg,⁴ amelynek heurisztikus értéke alig felbecsülhető. Az *igazság-asszony metafora nietzschei kibontása módszertanilag is minősített esettanulmánya lehet a metafora valóságos heurisztikus dimenzióiba való betekintésnek.*⁵

Schopenhauer szerelemfilozófiai paradigmájában a nemiség mögött ott áll a természet és a nemiség mögött közvetlenül ott áll a valóság, emiatt a nemiség mögött közvetlenül ott áll az igazság. A gondolatmenet eredetivé az a modern korban megfogalmazott *végző irányultság* teszi, amely szerint ennek a láncolatnak közvetlenül *episztemológiai* kifutása is lesz. Erotika és a megismerés, ha tetszik, *erotika és ismeretelmélet*, közös metszetet alkotnak egymással. Nem szabad elfelejteni azt a katartikus hatást sem, amit a történelmi kontextus csak még jobban felerősít, miszerint ez a tétel *látszólag* szembemegy a filozófia évszázados *dezanropomorfizáló* tendenciájával, amelynek sodrában az „igazság”, a megismerés az emberi („antropomorf”) dimenzióktól egyre távolabb kereste a maga megvalósulását. Az „igazság” látszólag tehát egyre távolabb került az embertől, a szerelem egyre romantikusabb és irracionálisabb lett (vagy éppen nem teljesen függetlenül a dezanropomorfizáló fő tendenciától, Marquis de Sade szerzői és előadói gondozásában gyakorlatilag teljes mértékben és deklarálta a „racionális” szféra részévé vált, de mindenféle episztemológiai dimenziójú igazságtartalom nélkül). Mindez azt jelenti, hogy a tézis már Schopenhauernél nyílt *paradoxonként* is megjelent, amely paradoxonnak az érvelésben már ő is meglepően újszerű és plauzibilis argumentációkkal volt képes alátámasztást adni.⁶

azt a két vetületet, amelyet Schopenhauer még ketté választ. A „képzet”-et követő megközelítéshez tartoznak a kognitív és racionális, az akaratot követő megközelítéshez az affektív és akarat hullámhosszak.

⁴ 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.” Niccoló 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.)

⁵ Gondolatmenetünkben érzékeltettük, hogy végül Schopenhauer maga is visszatáncol attól, hogy a *Wahrheit-Weib* metaforát megtegye filozófiája alapjául. Érdemileg Nietzsche az ellenkező módon járt el, a filozófiájának ez az analógia az egyik valóságos alapja. Schopenhauer e visszahátráló gesztusa azonban nem feledtetheti, hogy e gondolat egyértelmű tematizálása és számos következményének kidolgozása teljesítmény, sőt, bátor tett volt Schopenhauer részéről. Érdemes megjegyezni például, hogy az egyszerre anarchista és természettudós etikus, *Kropotkin*, 1923-ban megjelent, gondolataiban azonban a századforduló, sőt, azt megelőző évtizedek eredményeire alapozó *Etikájában* Pláton Érosz-ának csak olyan elemeire érzékeny, amelyek távol állnak a szerelemfilozófia érzékiségétől, ezt a társiasággal kezdi, amit az egymás iránti empátia (Mitempfinden) és szimpátia követ, hogy azután ugyanebben az Éroszban megpillantsa az önfenntartási ösztön, sőt az „evolúció” filozófiai alapjait is. – Schopenhauer vagy Nietzsche (vagy mások) szerelemfilozófiai értékeltető gondolatai közül egyet sem tárgyal. Ld. Peter Kropotkin, *Ethik*. Erster Band: Ursprung und Entwicklung der Sittlichkeit. Berlin, 1923. (Der Syndikalist). 75.

⁶ Itt jelenik meg először az a sajátos szemantikai probléma, ami a „boldogság”-gal kapcsolatos logikai és meghatározásbeli nehézségekkel függ össze, hiszen ezeket a fogalmakat nem lehet (semmiféle értelemben) dedikálni, empirikus referenciájuk ugyan lehetséges, de nem összehasonlítható. *A tiszta ész kritikájának* egy

A tézis egyben Schopenhauer egyik (ha éppen nem *a*) legmélyebb filozófiai, sőt, egzisztenciális dilemmájára is rávilágít. Annak a *rendszer egészére kivetítetten* pozitív elfogadása kényszerítő erővel *alakította volna át* ugyanis a schopenhaueri akarat-metafizika általunk ismert végleges formáját.⁷ Ha ugyanis a filozófus kitartott volna a metaforában egyszer már kimondott tézis mellett, *az abban rejlő öröm-elv egyszerűen logikailag nem tette volna lehetővé az akarat-metafizika ablak- és horizontnélküli világfájdalmát*. Ha Schopenhauer valóban a szerelemfilozófiai megalapozottságú boldogságfilozófiát választja evilági metafizikája pozitív tartalmának, semmiképpen sem juthatott volna el ugyanez az evilági metafizika *pesszimista, világfájdalmas* változatához, ahol a metafizikai princípiumként bennünk lévő akarat létmetafizikai szükségletként ítélt minket örök boldogtalanságra.⁸ Ha Schopenhauer a szerelemnek legalább egy légiens boldogságsugarát beereszti a létmetafizika vigasztalan fekete börtönébe, filozófiájának egésze átalakul.

A szerelemfilozófia, a nő és a boldogságfilozófia schopenhaueri összekapcsolásának van egy igen lényeges *Simmel* által pontosan megfogalmazott vetülete is. A modern nőmozgalmat úgy jellemzi, hogy az mindent jelentéktelennek ítél, ami az egyes személyek boldogságán, szabadságán és társadalmi lehetőségein kívül vagy azok fölött áll. Természetesen ez nem egyes személyekre vonatkozik, de minden nőre, akiket ki lehet fejezni akár a nők „összessége”-nek fogalmával is. Mégis mindig olyan személyes „javak”-ról van szó, amelyek semmiféle teret nem engednek a személyfölötti javaknak és értékeknek. Ez az észrevétel nagyon is megalapozza a boldogság relevanciáját, hiszen ott is mindennek az egyén köreiben kell megvalósulnia.⁹

kivételes helyén Kant „bitorolt” fogalomnak nevezi a boldogságot: „Wir bedienen uns einer Menge empirischer Begriffe ohne jemandes Widerrede und halten uns auch ohne Deduction berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebildete Bedeutung zuzueignen, weil wir jederzeit die Erfahrung bei der Hand haben, ihre objective Realität zu beweisen. Es gibt indessen auch usurpirte Begriffe (!), wie etwa Glück, Schicksal, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen...doch man alsdann wegen der Deduction derselben in nicht geringe Verlegenheit geräth, indem man keinen deutlichen Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugniß ihres Gebrauchs deutlich würde.” I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben und eingeleitet von August Messer. Berlin. é.n. (Th. Knaur Nachf). 99 - Kant művének számos helyén visszatér arra a filozófust már-már felbosszantó tényre, hogy a boldogság, szerelem és hasonló jelenségek fogalmát szinte lehetetlen analitikusan meghatározni. Erre újabb példákat ld. a 22. sz. lábjegyzetben. A nem túl nagyszámú, de igen markáns ilyen irányú megfogalmazásokhoz tegyük hozzá Hermann *Nohl* ugyancsak jellemző meghatározási kísérletét, amelyben a szerelmet „sajátos” és „eredeti” jelenségeként fogja fel, amit nem lehet más elvekből levezetni. Ld. H. Nohl, *Die sittlichen Grunderfahrungen*. Eine Einführung in die Ethik. 2. kiadás, Frankfurt am Main, 1947 (Schulte-Blumke), 62.

⁷ Bár Nietzsche esetében nem beszélhetünk a szó hagyományos értelmében „rendszer”-ről, az ő esetében elmondhatjuk, hogy filozófiájának egészében működik a szerelemfilozófiai alap-metafora, s talán még nyelvileg és statisztikailag is a leggyakoribb elem.

⁸ Schopenhauer szinte az egyetlen jelentős újkori filozófus, akinek filozófiája a szó legszorosabb értelmében *evilági metafizika*. Mindezen túl, rendelkezik 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. Erőteljesen demonstrálja az evilági metafizika iránt általában is megnyilvánuló szükségletet, hiszen mint gondolati szerkezet, sokak számára még egy olyan korszakban is plauzibilis, amikor annak feltételei már lehetetlenné váltak.

⁹ Georg Simmel, *Weibliche Kultur*. in: G.S. *Aufsätze und Abhandlungen* 1901 – 1908.

Band 1. Herausgegeben von Rüdiger Kramme és mások. Frankfurt am Main, 1995. 64.- Olvasóinknak feltűnhet, hogy ugyanezt a Simmel-tanulmányt dolgozatunk más helyén egy másik kiadásból idézzük, erre azért került sor, mert Simmel 1919-re erőteljesen átdolgozta eredetileg 1902-es szövegét, és könnyen kitalálhatjuk, hogy az átdolgozásnak erőteljes tartalmi hangsúlyai is vannak.

A metafora azonosító evidenciaként, az ehhez az eredményhez vezető analitikus argumentáció érdemi elhagyásával egymással azonossá teszi a megismerés és a szerelem diskurzusát. A schopenhaueri létmetafizika szabályai következtében a „megismerés”, az „igazság” egy esszencialista metafizika “megismerésé”-t jelenti, ugyanaz Nietzsche-nél a kritikai empirizmus modern és differenciált arzenáljának bevonását vonja bele a nagy megfelelésbe. E két egymástól erőteljesen eltérő szerelemfilozófia vizsgálatakor nem szabad elfeledkeznünk a kiindulás azonosságáról. Érdemileg ugyanis mindkettőben egybeesik a Lust-Prinzip és a Realitäts-Prinzip.

Kizárhatjuk, hogy Nietzsche ne találkozott volna Schopenhauer fő művének kitüntetett helyen megfogalmazott *tabutörő paradoxonjával*, amely ráadásul az ő egyik egyszerre filozófiai és egyszerre személyes problémáját is intonálta. Konkrétan és közvetlenül azonban nem utal erre a maga szövegeiben. Ezt érdemben meg tudjuk magyarázni, hiszen az első, egyes vonásokban, de nem meghatározóan még schopenhaueriánus korszakában ez a tematika még nem kerülhetett elő. A második és harmadik (Schopenhauert immár messze meghaladó) korszakaiban pedig mindig is igen áttételesen, majdnem kizárólagosan a meghaladott „metafizika” értelmezésére és illusztrálására említi Schopenhauert. *(A név elhallgatása egy-egy világosan értelmezett probléma bírálatakor Nietzsche emberi tapintatára, Schopenhauer iránt még mindig érzett személyes érzelmeire mehet vissza.¹⁰)* Ebben az összefüggésben nem szükségszerű, hogy a *Wahrheit-Weib* -metafora említésénél Schopenhauer nevét is felidézze, legfeljebb úgy, ahogy ez a *Túl jón és rosszon* című műben történik, hogy olyan – *egyértelmű utalásként felfogható* - többszörösen is hangsúlyos strukturális helyen szólaltatja meg ezt a metaforát (ugyancsak Schopenhauer nevének említése nélkül), amely már a maga helyi értékével is határozottan felidézi Schopenhauer fő művét.

Nietzsche szerelemfilozófiájának érett formája elképzelhetetlen az affektus-tannak azon átvétele nélkül, amelyet, mint a harmadik korszak alapvető meghatározását már bemutattunk.¹¹ Az affektus-tan a maga eredeti változatában nem “pszichológia”, de sajátos *egységes tudomány*, ami sajátos helyettesítő vagy kvázi-elmélet státuszára is szert tehet.

A *Wahrheit-Weib* -problémának az affektussal kapcsolatos filozófiai elképzelések középpontba való állításával Nietzsche azonban nemcsak az episztemológiában térhet vissza az egységes gondolkodás (egészen új) formáihoz, de az *esztétikában* és *etikában* is.¹² A metaforikára összpontosító megközelítés szempontjából ez egy újabb „*realizáció*” mintáját idézi fel. Ami Schopenhauernél pusztán (számos filozófiai intuícióval és tapasztalattal alátámasztott) kreatív metafora volt, Nietzsche számára (a spinoza-i affektustannal való találkozása után), *már mint metafora is teoretikus* (előzetesen már igazolt „igazság”-) tartalommal rendelkezik. *A metafora tehát már mint metafora is elméleti státuszt nyer,*

¹⁰ Ld. a szerzőtől: Friedrich Nietzsches reife philosophische Kritik an Schopenhauer. Elf Thesen über die Kritik der Metaphysik. in: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Schopenhauer-Studien, Band 4. Wien, 1991. 111-115. Itt egy teljes Schopenhauer-kritikát olvashatunk a név egyetlen említése nélkül.

¹¹ Ld. K.E. *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája*. Életreform és kriticizmus között. Budapest (Gondolat), 2005. 1-436. és Glück und Authentizität 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

¹² Az, hogy a nietzschei pozitív esztétika bőségesen felhasználja az *igazság-nő-logika* eredményeit, munkánk (*Friedrich Nietzsche evilági filozófiája*) erre vonatkozó fejezete talán kielégítően bizonyíthatja, pedig még a Wagner-kritikának azt a fordulátát, miszerint a “muzsika = nő” nem is építettük bele ebbe a gondolatmenetbe.

*továbbra is megőrzi azonban a metafora nyitottságából származó összes más heurisztikus esélyt.*¹³

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 „elvarázsoltt” értelmezése, amelyet a finomabb köznyelv egyszerűen „romantikus”-nak nevez). De mindez, e döntő és Nietzsche mélyen minősítő tanulságnak csak az egyik oldala. A másik oldal az, hogy Nietzsche itt egy releváns összefüggésben demonstrálja azt, ami végső soron *egész filozófiájának legmélyebb orientációját* is megjeleníti. Filozófiája ugyanis *kriticizmus* (foglaljuk e helyütt így össze a „varázstalanító” orientációt), de egyben az *új értékek meghirdetése* is (foglaljuk e helyütt így össze az új „varázssok” intencióját), amivel a varázsuktól éppen a kritika folyamán megfosztott értékek helyébe olyan új értékeket állít, amelyek képesek újra olyan mélyen összefonódni nembeli-humánus intenciókkal, hogy azok újabb nemzedékek számára akár már a régi értelemben vett, de még nem kompromittálódott és már új intenciókkal felruházott „varázs”-okként működhesse. A *Wahrheit-Weib*-metaforára alapított *szerelemfilozófia* *varázstalanítja a szerelmet, éppen ezzel az egybeeséssel (Wahrheit=Weib) azonban újfajta varázssal is látja el.*¹⁴

A *Wahrheit-Weib*-metaforika különlegesen alkalmas arra, hogy Nietzsche filozófiájának *újszerű koherenciáját* is megmutassa. Egy ilyen vizsgálódás pontosan láttatja, hogy Nietzsche nemcsak koherens, de *szuper- és hiperkoherens* is. Nemcsak egyes korszakain nyúlik át például ez a problematika (*Wahrheit-Weib*) is *Dionüosztól* a legkésőbbi Wagner-kritikáig, de mélyen belenyúlik az *ismeretelmélet*, az *esztétika*, az *antropológia* vagy éppen az *etika* territóriumába is. Ilyen sok és ilyen komplex aforizma hiperkoherenciáját nyilvánvalóan *lehetetlen tudatos írói stratégiával és számításokkal elérni*. Módszertanilag éppen az egyes motívumok *vándorlásának* (ahogy azt a régebbi irodalomtörténetben és műelemzés-elméletben kifejezték) teljes, *mindenre kiterjedő* vizsgálata képes *egyedül* felmutatni egy perspektivisztikus filozófia valóságos koherenciáját vagy annak hiányát, hiszen, mint említettük, az eredményként megjelenő koherencia már nyilvánvalóan független magának a szerzőnek erre irányuló intenciójától is, hiszen maga a szerző is képtelen óriás számítógépre emlékeztetően emlékeztetésben rögzíteni azt, hogy tézisei az egyes témakörökben mikor milyen irányba mutattak. Érdekes filozófiai *dialektika* ez – *a bizonytalanság fokozódása vezet a bizonyosság magasabb színvonalának verifikációjához.*¹⁵

Megismerés (tudomány) és nő azonosításának lehetségesen érdekes lélektani vetületére bukkanhatunk Georg Simmel *Goethe*-értelmezésében, ahol is a nő „ősképszerű”, szerves teljességével a specifikusan a férfiakra jellemző meghasonlottságokat („Zerspaltung”) állítja

¹³ Ezzel a *perspektivisztikus* filozófiai egy fontos sajátosságát is felmutatja, még pedig abban a vonatkozásban, hogy egy *végeredmény* mindenkor *új kiindulópont* is, s amíg a végeredmény *szinguláris*, az új kiindulópont lehet egyszerre *többszörös*, tehát *több irányú* is.

¹⁴ Csak metaforikusan (tehát nem a diskurzivitás igényével) idézzük fel ezen a helyen a *Zarathuszttra* következő helyét: „Es ist immer etwas Wahnsinn in der Liebe. Es ist aber immer auch etwas Vernunft im Wahnsinn.”

¹⁵ Persze ez csak a *valóban elméleti* helyzetekre és tézisekre vonatkozik. Számos aforizma – és ilyenek bőven vannak a szerelemfilozófia tárgykörében is – *egyszerűen csak jelenségeket rögzít*, azzal a hangsúllyal, hogy „*ilyen is van*”, ez a jelenség is létezik. Ezek a megállapítások természetesen nem állnak össze hiperkoherenciává, hiszen funkciójuk éppen a világ sokféleségének feltüntetése (egyébként legtöbbször éppen demonstratív szándékkal). Ebből adódik az a látszat, hogy Nietzsche mindenről mindent mond és annak az ellenkezőjét is. Egy valóban alapos vizsgálat azonban újra meg újra a hiperkoherencia megerősítéséhez vezet.

szembe, amellyel a férfi saját, (társadalmilag) erőteljesen differenciált tevékenységében egyre távolabb kerül saját „középpontját”-tól, saját „ösképe”-től.¹⁶ Ha ezt a metaforát alkalmazzuk a *Wahrheit=Weib*-metaforikára, azt mondhatjuk, hogy az olyan megismerés, amely a szerelemhez vezető helyes út elveit alkalmazza saját megismerő munkájában, egyben annak útja is, hogy *a férfi visszakerüljön saját „centrumá”-hoz, ahhoz, amelyet konkrét munkájában állandóan ki kell zárnia magából.*

A szerelemfilozófia szélesebb értelme végtelenül gazdag és differenciált filozófiai diskurzus a nőről, a szerelemtől és, mint az egy eudaimonista filozófusnál nem is lehet másként, a *boldogságról*. A most már szigorú értelemben vett episztemológiai tartalmú *Wahrheit=Weib*-metaforika első alapösszefüggése a helyes *alapszabályzat*, a helyes attitűd kérdése. Ez talán Nietzsche szerelemfilozófiájának legnagyobb horderejű felismerése is. Egyrészt az, hogy a tárgy (és az igazság!) megismeréséhez vezető helyes út nagyon is megfeleltethető a férfinak a nőhöz vezető helyes útjával, ezért a következő nagy analógia a megismerés és a szerelem között *maga a tárgykonstitúció*. A megismerést a megismerés tárgyához és a helyes megismerés eredményének kialakításához általánosságban hasonló viszony fűzi, mint a szerelme szerelme 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 ahhoz, hogy e magasságban a felhők egyszer elvonuljanak és föltáruljon előttünk a napsütötte 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, természetről legyen is szó, eddig 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 §)*¹⁷

A tárgykonstitúció a harmadik korszakban azonban szert tesz egy ennél jóval konkrétabb értelemre is, ez pedig a tárgy megjelenésének a kérdése, a *maszk*, a tárgy önkéntes vagy nem önkéntes elváltoztatása. Nietzsche a harmadik korszaknak a patológiától még nem igazán meghatározott idején, elcsodálkoztatóan következetes felépítésű és nagyszámú szövegben tér vissza erre a harmadik analógiára is: jól teszi a megismerő, ha abból indul ki, hogy a tárgy

¹⁶ Georg Simmel, *Goethe*. Dritte Auflage. Leipzig, 1918 (Klinkhard - Biermann), 193.

¹⁷ E helyütt ki kell térnünk Heideggernek az *alétheia* képzetére felépített igazságfogalmára is. Heideggerről minden alapunk megvan annak feltételezésére, hogy fel tudta mérni Nietzsche igazságfogalmának az ő felfogásához való közelségét. Az esetleges hatástörténeti kérdés felvetése sem lenne felesleges, bármilyen nehéz is lenne itt egyértelmű bizonyítékokat találni. A *Wahrheit-Weib*-tézis és a heideggeri *alétheia* között mégis *fundamentális* különbség áll fenn. Ez pedig az odavezető út kérdése, ami Nietzsche-nél a metafora lényege, Heideggernél gyakorlatilag kidolgozatlan. Ez már önmagában is hatalmas különbség, de ezt még fogalmilag és szisztematikusan is messzemenően tovább lehet fejleszteni.

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 is. 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 folytat.

A szerelemfilozófia, ha tetszik a *Wahrheit=Weib*-metaforika a mindent meghatározó episztemológiai dimenzió mellett még további kilenc átfogó kérdésfeltevést ölel fel. E kilenc alap-tematizálás egyrészt a *Wahrheit=Weib*-metaforára épül fel, de természetesen nem tekinthetők pontosan ugyanabban a mértékben Nietzsche „saját” szerelemfilozófiájának. Ebben az összefüggésben ugyanis érvénybe lép a perspektivikus filozofálás egyik alapsajátossága, az egyik (*aforisztikus rövidséggel kifejtett*) álláspont saját lényeglátásra törekvő pozíciója, a másik (*aforisztikus rövidséggel kifejtett*) álláspont filozófiai leírás, az „ilyen is van” kategóriája. Ez a kilenc szerelemfilozófia tehát Nietzsche saját szempontjából teljesen eltérő megítélés alá eshet. Ami összeköti őket, az a kiindulópontnak tekintett *Wahrheit=Weib*-metafora.

Ezek a típusok tehát a weiningeri¹⁸, a “platónikus”, az “általános differencia”¹⁹, a

¹⁸ Otto Weininger a századforduló és egyben Közép-Európa egykori legismertebb értelmiségi alakja a végsőig feszítette a férfi-nő ellentétet, a nő és a szerelemfilozófia elsősorban éppen Schopenhauernél és Nietzschénél kidolgozott új szemléletmódját. A női természetet alapvetően és kizárólagosan szexuálisnak tekintette, majd mindezt meghatározó és diskurzus-alapító összefüggésbe is hozta a kor szinte összes lényeges kérdésével, így az alkotás-zseni problémával vagy a zsidókérdéssel és az antiszemitizmussal. Fő műve (amelynek százait tartották polcaikon a budapesti antikváriumok még a hatvanas évek végéig (ahonnan sejtethetően az akkori „nyugati” turisták vásárolták ki azokat, akik előszeretettel látogatták akkoriban a számukra rendkívül olcsó és akkor még mindig igen gazdag anyaggal rendelkező könyvkereskedéseket): Weininger, Otto, *Geschlecht und Charakter: Eine prinzipielle Untersuchung*, Wien-Leipzig 1903. Elméletének összefoglaló elemzését ld. Kiss Endre, *A k.u.k. világrend halála Bécsben*. Budapest, 1978. (Magvető) és ennek német változatát *Der Tod der k.u.k. Weltordnung in Wien*. Wien-Graz-Köln. 1986. (Böhlau). Weininger szerelemfilozófiájára a lehetőség szerint tanulmányunkban még visszatérünk. Mindenesetre érdekes értelmiségtörténeti adalék, hogy 1913-ban éppen az a Gábor Andor fordította magyarra Weinigert (O.W., *Nem és jellem* - Elvi tanulmány /1913. Bp. Dick Manó kiadása.), aki 1950 és 1953 között a Lúdas Matyi főszerkesztője lett, és akinek emlékére Dérytől Lukácsig emberileg igen sok pozitív vélemény maradt fenn.

¹⁹ 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-lélekben, 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, 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 pátoasz, 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

“schopenhaueri”, a “kompromittáló felvilágosodás”, a “genealógiai”, a “módszertani”, a “pánszexuális reziduumok” és a “kereszténység” átfogó kérdéskörei. Ezek a perspektívák egymástól jelentősen különböznek, hiszen a metaforában megőrzött vetületek egymástól igen eltérő területeken realizálódnak. 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 alap-perspektívába 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, különösen is sajátos értelme van azonban az affektus-tan fényében. *A megismerő viszony itt, ebben a 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 nélkületek nem lenne meg, ti legbúsképűbb lovagok...”* A metafora vitalitására ez a szöveg alig felülmúlható relevanciájú példát szolgáltat, miközben a Don Quichotte-utalás önmagában is iskolát teremt szerelemfilozófiai szempontból, megnyitja az utat egy olyan értelmezés számára, amelyben a búsképű lovag történetének lényege nem a világról a lovagregények olvasása során kialakuló általánosan vett *tudati*, de attól ugyan nem független, de mégis *szerelemfilozófiai* motivációkon alapul. *Nem a hamis tudat, de a rosszul értelmezett szerelemfilozófia* lesz az a döntő mozzanat, amely következtében a lovagot a valósághoz fűző viszony megbomlik. Újabb fontos vetület a tudományban is releváns szembeállítás *képesség és tudás* között (JGB/253). Az alkotó természetesen inkább a *Können* embere. Annak a *Wissen*-nel való szembeállítása a *Wahrheit=Weib*-metaforika lényeges lehetséges alkalmazási területe.

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 erkölcstelen antagonizmus ne legyen folyton szem előtt. Mert a szerelem, mint egész, nagy, átgondolt érzés, maga a természet és a természet öröktől fogva, örökön-örökké valami =erkölcstelen=. – Következésképpen a *hűség* a *nő* szerelmében foglaltatik, ennek definíciójából következik, a férfinél *lehet* szerelmének következménye, hála vagy ízlése idioszinkráziája, esetleg kifinomult választás folyamánya, 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, csak hogy 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)

“Minden ami mély, szereti a maszkot...” olvassuk Nietzschénél (többek között: JGB/40). Minden, amit nehéz megismerni, azaz minden, amit igazán érdemes megismerni, úgy viselkedik tehát a megismerővel szemben, mint a nő Nietzsche szerelemfilozófiájában. Ez immár *tárgyi formát* öltő pozitív ajánlás, *episztemológiailag konkretizálható analógia*. A *Wahrheit=Weib*-stratégia segít abban, hogy felfejtsük a tárgyak “maszk”-jait (a *tudományos és filozófiai tárgyak maszkjait* is). Az egyes tudományokban ez a metafora, a tárgyi különbségek miatt természetesen eltérően konkretizálható.

A megismerés definíciójában benne van, hogy potenciálisan mindig új tárgyra irányul, még ekkor is ez lehet a helyzet, ha éppen „rutin” vezeti, hiszen még a megismerés rutinja is vezethet váratlan esetekben új eredményekhez. A megismerés az egyes konkrét alkalmazások végkimenetelétől függetlenül is mindig önmagában rejti tehát az *új tárgy*, az ismert tárgy *új vetületei* megismerési lehetőségét, amint az új tárgyban rejlő felismert vagy akár a megismerés pillanatában még fel sem ismert *tabu* megtörését is.

Visszatérve Nietzsche metaforájához, minden megismerés (legalábbis potenciálisan) új tárgyra irányul, (legalábbis potenciálisan) *tabutörő*, és ezért esélye van arra, hogy a „maszk” mögé tekintszen (amelyet minden visel, ami „mély”, tehát amelynek megismerése valóban igazi kihívás és igazi új eredményeket ígér). Minden megismerés ezért átalakítja a fennálló *status quot*, addigi viszonyokat, identitásokat változtat meg. Mint attitűdváltoztatás, szükségszerűen ellenállást vált ki. A “maszk” egyben a *látszat* egy módja is, a megismerés tehát a lényeg és a látszat kettősségének felmutatása és az igazság megismerése.

A „maszk” képzele testesíti meg a *Wahrheit-Weib*-metafora tárgyi megjelenítését. A helyes tárgykonstitutív hipotézis eszerint, hogy a megismerés minden tárgya eredendően „maszk”, a tárgyak nem mutatják meg lényegüket. Feltevészerűen még azt is el kell tudnunk képzelni, hogy a tárgyak egyenesen az ellenkezőjét mutatják annak, amik. Minden, ami mély, nemcsak maga dönti el, hogy maszkot visel-e (finomságból, szeméremből, tabuk miatt vagy más okokból), de a maszk spontán módon minden nap létrejön körülöttük, félreértésekből, hamis tudatokból, látszatokból, módszertani hibákból, a megismerés eszköztárának gyarlóságából, hamis megismerő stratégiákból következően. Minden, ami fontos, tehát önmaga akaratától függetlenül is másnak mutatja magát, mint ami igazi lényege. Ez a differencia a „maszk” meghatározó általánossága és általános érvényűsége miatt ezért már *társadalomontológiai* vonatkozású is.

A szerelem további típusát a rosszul végrehajtott emancipáció jelensége határozza meg, ami visszamenően “*kompromittálja a felvilágosodás*”-t magát is. A *kompromittáló felvilágosodás* ugyancsak társadalomontológiai telitalálat. Az emancipáció értékek jegyében konstituálódik, polarizál, kirobbantja a forradalmat és győz. Az emancipáció társadalomontológiájához azonban az a jelenség is hozzátartozik, hogy az újonnan emancipált győztesek azokat kezdik utánozni, akik eddig fölöttük voltak. Mindez azt 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 jön létre az az első pillanatra paradox helyzet, hogy *amit ebben a perspektívában Nietzsche immár pozitívnak lát a nőkben, az éppen természetük, amit pedig negatívnak lát, az a frissen felvett emancipációs máz*. Nietzsche eközben olyan tökéletesen

írja le minden emancipáció modelljét, hogy már majdnem sportszerűtlen ezt a nőkre leszűkíteni.²⁰

A másik (az inkább *genealógiai*) szempont a kompromittáló felvilágosodás jelenségében, amikor a férfiaknak kell megváltoztatniuk azt a rosszul orientált magatartásukat, amely szerint még mindig „elvarázsolt”-nak tekintik a nőket, azaz az emancipáció után már *a férfiaknak is fel kellene hagyniuk a romantikus nő-felfogás ápolásával*, hiszen azzal maguk is részesei lesznek a restaurációs folyamatnak.²¹

A *Wahrheit=Weib*-problematika, a szerelemfilozófia új felületet nyit a *kereszténység* értelmezésében is. Az *első* korszak kereszténység-szemléletét mindenekelőtt annak nagy alternatívája, *Dionüosz* határozta meg, annak összes újszerűségével és forradalmi mivoltával együtt, 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 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 ezért már a *Wahrheit-Weib*-problematika, azaz a szerelemfilozófiai kiindulópont határozza meg. *Nietzsche a kereszténységet, mint az emberi primér -impulzusok elleni élet gondolkodásmódját, azaz, mint evilági aszkézist értelmezi.*

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.

²⁰ Nagy tudományelméleti tanulság, hogy a modern társadalomelmélet e legkomplexebb fogalma a *Wahrheit=Weib*-komplexummal együtt jön fel, mind a helyes *Entzauberung* esetében, ami az emancipáció és a racionalitás szempontjának győzelme, de nemcsak a nők esetében lehet döntő a rossz *Entzauberung* jelensége, amikor valaki nem veszi észre, mi benne az igazi varázs és attól igyekszik megszabadulni, ami benne az emancipáció összefüggésében is vonzó lenne.

²¹ „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 elsuhanni 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 leghangosabb hullámverés is halálos csönddé csitul és maga az élet álom lesz az életről. És mégis! Mégis! Túlűtött lelkű barátom, a legszebb vitorlás hajókon is annyi a láрма és a zaj és sajnos annyi a kicsinyes, szálnalmas láрма!” (Fr.W. II/60.) –Továbbá: „Az urak úrnői: Amikor erőteljes alt 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.) -

Az akarat megtagadásával járó “szentség” (das Heilige) volt az a kérdés, idézi fel (JGB/47), ami Schopenhauerből filozófust csinált, következetes dolog volt tehát, hogy nagy tanítványa, Richard Wagner éppen itt fejezte be a pályáját. 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, ez differencia-gondolkodásának alapjává lesz, emlékezhetünk például az *Emberi, nagyon is emberinek* arra a kérdésére, miként jön létre valami a maga ellentétéből. Ez azt is jelenti, hogy Nietzsche önmagát kutató- és alkotó-pszichológusnak is tartja. S ez a pszichológus a szerelemfilozófia kereszténység-vonatkozását így foglalja össze (JGB/168): “A kereszténység mérget adott inni az Érosznak – az ugyan nem halt bele, de elfajzott miatta...”²²

A szerelem és szerelemfilozófia tárgyát tovább differenciáló *tabuizáció* jelenségének is megadja Nietzsche a maga genealógiáját (JGB/229). Nietzsche rendkívül tájékozott és kiegyensúlyozott genealógusnak mondható. A genealógia meghatározhatja akár a *jelen* vizsgálatának súlypontjait is (pl. civilizáció és barbárság), s ez kombinálódhat még a filozófiák kulturális különbségeivel is.

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 élveboncolás vagy a pascal-i *sacrificio dell'intelletto* jelenségét is *érzéki* motivációval magyarázza, az “ömagunk-ellen-irányított kegyetlenség veszélyes borzongásá”-val. Mivel a valláserkölc tabuizálta a szexualitást, 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 (a tabuizálás megszüntetését követő) kivételes heurisztikus termékenységét, hiszen mindaddig a tabuizálás „fagyasztja be”, teszi artikulálhatatlanná a metaforában benne rejlő megismerő potenciált.* Minél erősebb a tabuizálás, minél középpontibb szerepet játszik egy-egy mozzanat a tabuizálás kiterjedt rendszerében, annál több megismerő lehetőség marad kibontatlanul, illetve annál több ilyen lehetőség válik hirtelen realizálhatóvá a tabu megtörése, a tabuizálás alól való felszabadulás pillanatában. *A szellemi bátorság, a tabuk elleni fellépés új és konkrét tartalmat nyer itt, a heurisztikus lehetőségek kiszabadulása gyakorlati folyamatának képében jelenik meg. A szellemi hősiesség a maga konkrét munkájában jelenik meg előttünk.*

Mivel a valláserkölc a szexualitást tabuizálta, azért a szexualitás a tabuizált objektumok legfontosabb gyűjtőfogalma és emblémája lett (ld. ehhez Schopenhauer híres megjegyzését, miszerint mindennek, aminek nem szabad eszünkbe jutnia, erotikus tartalma van). A tabu e széles fogalmára felülmúlhatatlan példa Sigmund Freud *A mindennapok pszichopatológiája* című műve, az állandóan folyamatban lévő tabuizálás általánosan személyes okainak felfedezése, hatalmas önmegfigyelési eredmény, ami egész későbbi módszertanok alapjait előre vetíti.

²² Nietzsche egy helyen a keresztény morált a „filozófusok Circéjé”-nek nevezi, amely hasonlatban érdekes, talán reflektálatlan többértelműség rejlik. Az első szinten disznóvá változó filozófusok esetében nem világos, hogy a keresztény morál teszi szexuális természetüket a disznókéval hasonlatossá, vagy csak általában válnak azokká.

A megismerés és a szerelemfilozófia összetalálkozása a filozófia addig elért komplexitásának meghaladása (ami egyenesen vezet a *nietzsche-marxizmus*, *freudo-marxizmus*, *hegel-marxizmus* irányába is), ismeretelmélet és tudásszociológia sajátos szimbiózisa, a két mozzanat mellérendelését jelenti (miközben mindkét oldalról mindenkor kiindulhat a hegemonia vágya).

Ugyancsak egy új fogalmi kísérlet, amikor a *Wahrheit=Weib*-metaforika egész népek "zseni"-jét határozza meg. Történelmi kultúrnépek szellemiségének és alkotóképességének meghatározásakor a szerelemfilozófiai alapmeghatározás szinte határtalan *hiperbolizálás*on megy át (JGB/248). A kultúrák experimentális tipológiája ez, amelynek a krízis-irodalomban, a kulturkritikában és a szellemtörténetben még nagy jövője is 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 módján alkot. Ahogy ekkor Nietzsche kifejezi magát, *vannak a népek között olyanok, akiknek a női szerep jutott osztályrészül...* S hogy mennyire tudatos az alaphasonlatnak ez a parttalanul hiperbolizáló kiterjesztése, mutatja, hogy már magán ezen a kiterjesztésen belül is tudatosítja a hasonlat differenciaperspektíváját: "A zsenik két fajtája keresi egymást, mint férfi és nő; de félre is értik egymást – mint férfi és nő"...Felmerül a kérdés, hogy magát ezt a széles szerelemfilozófiai valóságot, annak perspektívagazdagságát lehetséges lenne-e ugyancsak szintézisre hozni. Ha közelebbről szemügyre vesszük ezeket a perspektívákat, szituatív, helyzethez kötött, alkalmi, öntudatlan, szokás jellegű, kulturálisan beidegzett jelenségeket láthatunk, *amelyeket úgy tűnik, nem lehet diskurzív egészbe foglalni*.

A nietzschei szerelemfilozófia-felfogás összes konkretizálása (a teljesség igénye nélkül fentebb *10-féle szerelemfilozófiai kapcsolatot* különböztettünk meg) egy irányba mutat (a *Wahrheit=Weib*-metaforika), ettől azonban mégsem beszélhetünk tehát minden értelemben egységes szerelemfilozófiai elméletről Nietzschénél. A szerelemfilozófia körébe tartozó jelenségek affektuózusak is (más lehetséges összetevőik mellett), ezért ezeket, akár mint „külön” affektusokat lehetetlen tipologizálni. Tanulságosan igazolja ezt Spinoza nagy műve, az *Etika*, amelyik az affektus-tan részletes kifejtésének számít, de amelyben érdemben nem találunk utalást a szerelem és az affektusok kapcsolatáról, jóllehet *értelemszerűen a szerelem itt sem lehet független az affektusok lététől és valamilyen értelmezésétől*.

Nietzschénél magánál, évszázadokkal később is kérdéses marad a harmadik korszakban átfogó módon átvett affektus-tan²³ érdemileg kidolgozatlan integrálása a szerelem-filozófiába (átmeneti és semmire sem kötelező magyarázatunk legfeljebb az lehet, hogy Nietzsche gondolati univerzumában az affektusok a *negatív*, a szerelemfilozófia pedig az elsöprően *pozitív* személyiségeneretikai térfélen jelennek meg. De még ennél is titokzatosabb maga Spinoza, aki az *Etikában* az affektus-tan legteljesebb kifejtését adja a szerelemre való *egyetlen meghatározó vonatkozás nélkül*, miközben Isten intellektuális szerelme filozófiájának további szerves összetevője. Annyi hasonlóság van kettejük között az affektus-tan és a szerelemproblematika *egymással való össze nem kapcsolásában*, hogy Spinozánál az affektusok kategorizációja és szisztematizációja *elkerüli* a szerelem jelenségét, miközben a szerelem jelenségének egyes komponensei feltűnnek a kategorizációban és

²³ Az eddigi utalásokon kívül ld. erről a szerzőtől: Glück und Authentizität 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.

szisztematizációban önálló jelenséggént kitüntetett tárgyakban. *Mutatis mutandis* ez mondható el Nietzsche eljárásáról is.

Ami Spinozát illeti, vagy akaratlagosan elhatározta, hogy kihagyja elemzéséből a szerelem jelenségkörét, vagy (amivel érdemileg számolnunk kell, az a felismerhetetlenségig felolvadt és redukálódott az affektus-tanban, tehát gyakorlatilag a várakozásokkal ellentétben nem lehet Nietzsche szerelemfilozófiáját Spinoza gondolkodásának horizontja előtt vizsgálni. Az egyik helyen Spinoza olyan gyönyör- vagy örömmérzetnek tekinti a szerelmet, amely egy külső ok eszméjével kapcsolódik össze (Et. III. 13.) , ezt már nagy művével csak annyiban egészíti ki, hogy a külső ok eszméjével kapcsolatos gyönyörérzést egy fajta „csiklandozás”-ként írja le (titillatio) (IV, 44).

Az affektus-tan elfogadásából következő szemléletmód nehézségek nélkül simul bele abba a nietzschei filozófiát alapjaiban konstituáló, korszakalkotó *perspektivizmus*ba, 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 mélységes szakadékot, s más tényezők mellett különlegesen is megnehezítette a nietzschei filozófia e hatalmas váltásának érzékelését. Mint a filozófiai recepció valóságos története mutatja, sikeresen volt képes eltakarni a két korszak semmihez sem hasonlítható filozófiai különbségeit. Akár legitim, akár nem, az *affektus-tannak új igazság-elméletként való elfogadása egyben a filozófiai perspektivizmus betetőzése*, a filozófiai perspektivizmus legmagasabb foka is, hiszen igazságtartalmától függetlenül is jól leképezi a perspektivizmus legmagasabb fokát. A nietzschei filozófia történetének iróniája, hogy a harmadik korszak affektusokra felépített perspektivizmusa egyben könnyen kiépíthető út a pozitivista elméletképzéshez is, miközben a realizált pozitivista elméletképzés már a kritikai pozitívizmusból is minden további nélkül lehetséges lett volna.

Az akaratú aktusok elemzésében Nietzsche az érzelm és a gondolkodás mellett kifejtett formában is felveszi az *affektusok parancsszavának* tényezőjét (JGB, 19 §), amelynek a filozófiai rendszerezés szempontjából új problémákat is felvető módon meghatározó szerepe lesz a szabad akarat nietzschei értelmezésében. A lehető legáltalánosabb definíció ebben a szövegösszefüggésben jön létre („*L’effet c’est moi*”, ugyancsak JGB, 19§), amely kielégítően demonstrálhatja (immár az affektus-probléma további általános értelmezése nélkül is) miért lehetséges az, hogy például a gyűlölet -jelenség a harmadik korszakra való átváltás után már nem közvetlenül jelenik meg, de a korszakot meghatározó affektus-elmélet szövegösszefüggésében, ami azután a maga kiterjedt és átfogó mivoltában az akarat egy összefoglaló fogalmába integrálódik.²⁴ Érdemileg ez jellemző a szerelemfilozófiára is, ami igen különleges helyzetet eredményez.

Az affektus-tan feltételezése nélkül is összeállhat tehát a nietzschei szerelemfilozófia rekonstrukciója, e már kiharcolt rekonstrukció, egy tételes, elméletyszerű összefoglalás azonban a harmadik korszakban Nietzsche számára (*s ezt értelmezhetjük eredménynek is, de már hanyatlásnak is*) már csak az affektus-tanon át lehetséges. A szerelem ugyanis (a gyűlölethez hasonlóan) nemhogy – a rendszer szintjén – nem tud önállóan megjelenni az

²⁴ „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.

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 epifenoménjének tekinti.

Az affektus-problémával való összetevés a nietzschei filozófia belső, holisztikus viszonyaiból következik, az affektus-probléma értelmezésének kiterjedtsége már önmagában akadály a szerelemfilozófia egyre tovább érő kiterjesztésének. A (helyes) kiindulópont a szerelemfilozófiai egy perspektívájának teljes kidolgozásához vezet (*Wahrheit = Weib*). A paradigma holizmusa és átütő ereje páratlan, ennek ellenére világos, hogy az egészret reprezentáló, a szerelemfilozófia teljességét kitevő jellegét nem elsősorban pozitív tartalmának bátor zsenialitásából nyeri, de történelmi és civilizatórikus értelemben vett hatalmas *polemikus* erejéből, egy világtörténelmi lázadás *negativitásából*, évszázadok pozitív szerelmi ajánlásaival szemben. Nagyon óvatosan kell fogalmaznunk: tézisünk tehát az, hogy a *Wahrheit=Weib*-paradigma hatalmas pozitív alkotás, a szerelemfilozófiában elnyert holisztikus jellegét azonban *nem csupán* pozitív tartalmának, de ugyancsak gigantikus *negatív, forradalmi* karakterének is köszönheti. Minden bizonnyal az emberi történelem és emberi kultúra legalapvetőbb, az emberi civilizációt és az emberi természetet, a másik oldalról: az emberi ösztönöket és a kultúrában magas szinten kibontakozott, második természetté vált és ezért analitikusan a civilizációban megszerzett tudásoktól és tapasztalatoktól már el nem választható ösztönéletet nagyvonalúan összekapcsoló meghatározásról van szó, ami a maga fogalmi és szemantikai kiinduló *differenciájából* (*Wahrheit* és *Weib*) éppen a civilizáció és a kultúra második természetében teremt *azonosságot* (*Wahrheit* egyenlő *Weib*), s így nyilván a modern ember alapvető szerelemfogalmát alapozza meg.

A *Wahrheit* egyenlő *Weib* filozófiája tehát az eddigi legalapvetőbb, legmélyebb pozitív szerelemfilozófiai koncepció. Nyilvánvalóan nem lehetne a szó explicit értelmében *teljes* szerelemfilozófia, ahhoz a szerelem jelenségvilága jelenben és a történelem egészében túlságosan is kiterjedt. Ennek ellenére nem tudunk elképzelni egy másik (harmadik, stb.) olyan alap gondolatot vagy alapperspektívát, amelynek heurisztikus „hordereje” e tézisével felérhetne.

A tézis filozófiai hordereje a *differencia-mozzanat* nem spekulatív, de többszörösen is pozitív módon való *azonossággá* való átfordítása. A logikai azonosság nyilván a végeredmény, s e pozitív, empirikus azonosság a tárgyi szférában alapozódik meg. De itt világossá válik, hogy a tárgyi szféra pozitív megalapozása minden, csak nem „normáltudományos”. Végső emberi tapasztalatok keverednek benne az analitikus gondolkodás és a racionális vizsgálódás összes eredményével, irracionális keveredik racionálissal, tudatos keveredik tudattalannal és tudat nélkülivel. Ez már önmagában is fantasztikus *azonossá tevő folyamata a kiinduló és pozitívan mindvégig igazolódó differenciának*. Ez az új azonosság azonban rendelkezik még egy kivételes vonással, a tézis igazsága sohasem logikailag, racionálisan vagy kognitíven igazolódik, de az életfolyamat pszichológiai, fiziológiai és eudaimonikus dimenzióiban.

Létrejön egy meghatározó és alapvetőnek gondolt *differenciaviszonyból* egy különlegesen komplex *azonosság(szintézis)*, amelynek „igazsága” csak egy önmagában ismét nem interszjektíven ellenőrizhető élet-térben mutathatja csak meg önmagát. Miközben ezt a fantasztikus azonossá válási folyamatot értelmezzük, összes erőfeszítésünket mintegy ironikus

fintorral szemléli maga a „valóság”, ahol a filozófiailag alig szétszálazható *szélsőséges komplexitás* a mindennapok *egészséges evidenciájaként* naponta kerülhet szemünk elé.

Az affektuózus és a boldogsággal (gyönyörrel, örömmel) kapcsolatos eudaimónikus tárgyiasságok nemcsak az analitikus eljárás során mutatnak fel kivételes szintű komplexitásokat (amelyek mélyen behatolnak a *tudattalan*, analitikusan nem, vagy, mint jól tudjuk, csak kivételes erőfeszítésekkel napvilágra hozható tárgyi összefüggésekbe is), de az „élet”, a valóságos „boldogság” működésében. A működésben e komplex tartalmak ismét messze kerülnek az analitikus szférától. Narratív módon ezt úgy is fogalmazhatnánk, hogy „A puding próbája (nem az értelmezés és analízis, de) az evés.” Mindezeket a különleges nehézségeket oldja meg Nietzsche a *Wahrheit=Weib*-metaforával, s ezért neveztük ezt a legtermékenyebb, bár nem az egyetlen lehetséges és nem holisztikus filozófiai megalapozásnak.²⁵

A *Wahrheit=Weib*-megközelítés a szerelmet a maga manifesztációjában ragadja meg, de más alapösszefüggéseken kívül nem kérdezi azt sem, miért éppen abba személybe vagyunk szerelmesek, akibe. Mindezzel az éppen most *azonossággá* változott *differentia* (*Wahrheit = Weib*) látszólag a szintézis komplex racionalitásából ismét az irracionalitás irányába mozdul el. Ezt csak úgy lehet ellensúlyozni, hogy a szerelem „érzésébe” magába gondoljuk bele a racionalitás és az eudaimónia/affektus testet öltött egységét és szintézisét...

A szerelemfilozófia (természetszerűen) mind Schopenhauer-nél, mint Nietzsche-nél általánosságban vonatkozik a minden előjel nélküli szexualitás alapjelenségeire is (Schopenhauer ebben a felfogásban tematizálja például a „pederasztia”-t,²⁶ vagy Nietzsche ebben a keretben értelmezi a nemi aktust a feltolult, kisülésükben azonban mindaddig megakadályozott energiák gátszakadásának²⁷). Mégis meglepő, hogy a *Wahrheit-Weib*-logika korántsem tematizálja magát a Weibet, jóllehet közvetetten természetesen nagyon fontos számára a szerelem tárgyának személye.²⁸ Emiatt a fiatal *Lukács* és körének kedvenc szállóigéje látszik igazolódni („Szeretlek, mi közöd hozzá...”²⁹). Hamarosan azonban az is

²⁵ Ezen a ponton újra aktualizálódna az 5. lábjegyzetben jelzett sajátos fogalmi-szemantikai, azaz *fogalomalkotási* problémák a boldogság témakörével kapcsolatban. Ismét Kantnál: a gyönyör (Lust) és ellentéte (Unlust) meghatározása alapvetően problematikus, mert mindkettő a képzeletünkhöz viszonyított szubjektívként képes csak megjelenni, nem pedig olyan tárgyként, amit „használhatunk” az objektum megismerésére (316), ugyanez a Lust és ellentéte (Unlust) nem szolgáltat semmi „objektívet”, csak a „szubjektumhoz” fűződő viszonyát (316), minden, amit az élet örömeiről a priori mondhatunk vagy tautologikus vagy alaptalan (grundlos), hiszen csak a „tapasztalat tanítja meg”, mi okoz nekünk örömet (320). Ld. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe, Band VIII. Herausgegeben Wilhelm Wechedel. Frankfurt am Main, 1968. (Suhrkamp)

²⁶ Schopenhauernek ez a leírása mai megítélésünk szerint is a *megértőek közé tartozik*: „Überhaupt aber ist durch diese Darstellung eine bisher verborgene Wahrheit zu Tage gebracht, welche bei aller ihrer Seltsamkeit, doch neues Licht auf das innere Wesen, den Geist und das Teilen der Natur wirft. Demgemaess hat es sich dabei nicht um moralische Verwarnung gegen das Laster, sondern um das Verstaendnis des Wesens der Sache gehandelt” (WW, II. 650-651.)

²⁷ Gondolatmenetünknek ezen a pontján is hangsúlyoznunk kell, hogy Nietzsche számára a *Wahrheit-Weib*-logikán kívül eső érzékiség a legjobb esetben is csak értékmentes tudományos értékelés tárgya, de például a Zarathusztra egyes pontjain kimondottan durva utalások célpontja, így a „Szüzességről” szóló fejezetben az „üzekedni vágyó nő” (brünstig) a kultúra ellensége, aki kezébe kerülni veszély a férfi számára.

²⁸ Ld. erről a *Zarathusztra* fontos fejezeit.

²⁹ Goethe *Wilhelm Meister*-ének Philine-alakja fogalmazza ezt meg, amit mind a fiatal Lukács személyes kijelentéseiben és kritikai munkásságában, mind az önéletrajzi írások és interjúk nagy részében is

világossá válik, hogy innentől *ismét* pontosan az előző helyzetbe kerültünk vissza (éppen az analitikusan szokványos értelemben felderíthetetlen szerelmi érzésbe kell belegondolnunk az összes tudás-, tapasztalati - és filozófiai elemet, amelyek a *Wahrheit – Weib* – tézis érvényben tartásához szükségesek). Ez diskurzívan, azaz filozófiailag *ismét* nem lesz lehetséges, viszont éppen a kultúra és a civilizáció mindent kifinomultan belsővé változtató, képességgé, hajlammá, intuícióvá változtató láthatatlan munkája miatt mégis *ismét* lehetséges, de ha *ismét* lehetséges lett, ha tehát szerelmi intuícióink ismét célba találnak (az odavezető filozófiai út rekonstruálásának képessége nélkül), ez pedig valóságos működésének ténylegessége ellenére *ismét* nem lesz bizonyítható.³⁰

Különleges perspektívából mutatkozik meg ebben a vonatkozásban Platón Érosa. *Ő ki tudja tölteni ezt a heurisztikus űrt*, mégpedig az általa irányított cselekvésekkel, ha tetszik, a tettek logikájával és a *tettek hatalmának jogán*. Kicsit ironikusan azt mondhatnánk, hogy mai szemmel sokat ront ezen a kiváló filozófiai megoldáson, hogy azzal, hogy Éroszt Platón megteszi démonnak, csak tovább tolja a problémát egy lépéssel. Egy különleges aktor, aki *démon*, cselekvéseinek tényszerűségével rendjével magyarázza azt, ami Nietzsche szerelemfilozófiájából hiányzik, ezzel pedig számos szerelemfilozófiai meg gondolást és következményt végső soron a mitológia vagy a démoni meghatározottság spontán irracionálisának körébe utal.

Platón mindezekén túl azonban kettős meglepetésben is részesít bennünket. Az ideális alkotásokra és ezen át az örökkévalóságra alapozódó, *második*, szerelemfilozófiai kezdeményezés (amely paradox módon már az eredeti megfogalmazásban is emlékeztet a „plátói” szerelem köznyelvben élő jelentésére) kívül esik a közvetlen nietzsche-i indíttatás körén, ezért nem szükséges tárgyalnunk.³¹

Érosz alapjának jellemzése azonban, s ennek áttételesen már hatalmas jelentősége van, mintha nem a szerelem későbbi idealizálója beszélne a szerzőből (s még azt is hozzá kell gondolnunk, hogy ezt mindvégig dialógus formában tárgyalják, tehát még az egyes „beszélők” kommunikatív szerepe is fontos lehet). Éroszt, a szerelem „éppíglété”-nek valóságos megalapozóját az *ideális*, a *reális* és a *brutális* elemek olyan erőteljes elegyeként mutatja be, hogy azt lehetetlen valamilyen mértékben nem átvinnünk a szerelemfilozófiai értelmezés területére is és egyben lehetetlen nem értékelnünk részben már a nietzschei perspektíva irányából is.

Lássuk a „valóságos”-ként megismert Éroszt, a démon, Platón reprezentatív ábrázolásában: „Hosszadalmas volna elmesélni, mégis elmondom neked. Mikor Aphrodité megszületett,

megtalálhatunk. Érdekes adalék, hogy Mészáros István 1955-ös a hetvenéves születésnapot köszöntő tanulmányában is előfordul.

Ld. http://epa.oszk.hu/00000/00001/00195/pdf/ITK_EPA00001_1955_02_141-154.pdf

³⁰ 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 egy 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.

³¹ A teljesség kedvéért jegyezzük meg, hogy ez a már a *Lakomában* körvonalazódó „plátó”-i szerelem az, ami Nietzsche felfogásának nemcsak konkrét ellentéte, de ellenfele is. Nietzsche antiplatonizmusa szinte közhellyé vált, a szerelemnek ez a fogalma ebbe mindenképpen beleesik. Ezen az alapon azt is mondhatnánk, hogy az első plátói szerelemfilozófia, ha nem is beleillik, de érintkezik a nietzschei paradigmával, a második (ami felbukkan már a *Lakomában* is) a nietzschei paradigma diametrális ellenpólusa.

lakomát ültek az istenek, és köztük Pórosz, Métisz fia. Mikor már eltöltek, odaálkodott Penia, hogy mint szokta a nagy lakomákon, kéregeessen. Ott okvetetlenkedett a kapuban. Pórosz a nektártól megkótyagosultan, mert bor akkor még nem volt, kiment Zeusz kertjébe, és bódult fejjel elszunnyadt. Penia nagy ínségében abban sántikált, hogy gyermeket nyer Pórosztól: odafeküdt melléje, és foganta Erósz. Ezért lett Erósz Aphrodité szolgája és fullajtárja, mivel az ő lakomáján fogantatott, és természeténél fogva a szépség szerelmese, hiszen Aphrodité aztán igazán gyönyörű! Mint Pórosz és Penia gyermeke, Erósznak ez lett a sorsa. *Először is örökösen ínséges, és minden, csak nem szép és zsenge, ahogy általában képzelik, hanem faragatlan, piszkos, sarutlan, hajléktalan, mindig a földön, takaró nélkül alvó, kapualjakban, úton-útfélen, szabad ég alatt éjszakázó, örökölvén az anyja természetét, örökös ínséggel cimborázó. Apja nyomán azonban a jóság és szépség körül forgolódo, vitéz, rátarti és heves, remek vadász, mindig valamiben mesterkedő, belátásra sóvárgó, szellemes, egész életében bölcsességszerető, iszonyú varázsló, méregkeverő és szemfényvesztő, se nem halhatatlan, se nem halandó, hanem még ugyanaznap, ha jól megy a sora, virul és csupa élet, ám rögtön meghal, és föltámad az apja természete szerint.* Bősége minduntalan szétfolyik, így Erósz nem nyomorog, és nem bővelkedik. Bölcsességben is, tudatlanságban is középúton jár.³² (Kiemelés nem az eredetiben – K.E.) Platón stratégiája, ha az évezredek távolából tökéletesen nem is fejthető fel, tendenciájában mégis jól érzékelhető. Egyrészt már Erósz alakján keresztül *egységes* jelenségben kívánja ábrázolni a szerelem teljes jelenségvilágát. Másrészt egy a szerelmet valóságosan működtető *démon* alakjában *perszifikálja* is ezt az egész jelenségvilágot. Ezzel számos problémát old meg (miközben stratégiáinak teljes összetevőrendszerét nem tudhatjuk napjainkban adekvát módon felidézni), a perszifikáció kétségtelenül képes megoldani azt, amire a fogalmi elemzés nem lett volna képes. A szerelem jelenségvilágának hihetetlenül gazdag és egymástól elképzelhetetlenül eltérő tulajdonságai egy mitológiai alak (sőt, egy démon!) öntörvényű karakterében sokkal jobban összeférnek, mint bármely diskurzív gondolatmenetben. *A nagy győzelem, mint annyiszor, természetesen egyben nagy vereség is.* Erosz tulajdonságai mindent megmagyaráznak, ami Erosz nélkül megmarad magyarázat híján valónak. *Erosszal minden világos, ami Erosz nélkül nem az.*

Ezen a ponton C. G. Jung az, aki a nietzschei nyomvonalon messzebbre jut Nietzsche-nél, az *anima-animus*-elmélet megválaszolja ezt a problémát, és szelleme Nietzsche-től egyáltalán nem idegen.

Jung egyszerre *többszörösen transzformálja* a *Wahrheit-Weib*-konceptiót. A pszichológus Nietzsche-vel foglalkozásának nagyságrendje gigantikus, ezért a Nietzsche-vel való *hatástörténeti* kapcsolat tárgyalásának nem is kezdhünk neki, bármelyik releváns és okadatolható mozzanatot emelnénk is ki.

Jung megszilárdítja a *Wahrheit-Weib*-felfogást, hiszen az anima a szerelem helyzetében valóban maga az Igazság. *Másrészt* szociológiailag és társadalmilag egyszerre *általánosítja* és egyszerre *partikulárisítja, személyessé* is teszi azt. A jung-i anima nietzsche-i értelemben maga az „igazság”, az anima szerepében lévő személy magától értetődően hordozza ezt az attribútumot. A másik oldalon azonban a jung-i anima nem vezet a differenciát az azonosságig elvezető egyenes úton az igazsághoz abban az episztemológiai értelemben, amelynek ismertetése eredményeképpen az előzőekben érdemi azonosságjelet tehetünk a *Wahrheit-Weib* nietzschei metaforájánál a szerelem és a megismerés között.

³² <http://mek.oszk.hu/06100/06151/06151.htm#19> (Jánosy István fordítása)

Az általánosítás eleme önmagában Nietzsche-től sem állt távol, ő sem zárt ki senkit, semmilyen indokkal a *Wahrheit-Weib* szerelmi realitásaiban való részvételből. Magas ihletettségű költői megfogalmazásai azonban mintegy természetes *szemléleti akadályaként* jelennek meg annak, hogy a szerelmi alapviszonyt abban a statisztikailag is érvényes általánosságban kellene értelmezni, mint ahogy Jung ezt tételesen hangoztatja (az már az olvasó dolga, hogy elfogadja-e az *anima-animus* elméletet a statisztikai általánosság szintjén is igaznak³³). *Harmadrészt* Jung továbbmegy Nietzsche-nél abban, hogy az *anima-animus*-elméletet a terápia, legalábbis az eseteleírás hétköznapi helyzeteiben is alkalmazza. Emlékeztünk szerint Nietzsche ezt egyszer sem teszi meg (nem jellemez konkrét személyeket vagy élethelyzeteket a *Wahrheit-Weib*-magyarázattal), miközben nyíltan vagy bűvópatakszerűen, a *Wahrheit-Weib*-metafora a maga millió változatában gondolkodói apparátusának elidegeníthetetlen része - mint önállóan azonosítható motívum talán *abszolút értelemben is a leggyakoribb*. *Negyedrész*t a jung-i transzformációnak van egy olyan negatív oldala is, ami váratlanul ismét Nietzsche-t hozza ki győztesnek. Mint láttuk, Nietzsche kimondja, felismeri, felismerteti, ha tetszik, tanítja a *Wahrheit-Weib*-metaforát, nem alkalmazza, de *nem is bizonyítja*. Az ő esetében a bizonyítás azt jelentené, hogy legalábbis utalásokban megpróbál megismerő gesztusokat tenni *Wahrheit-Weib*-ben rejlő differencia azonossá válásának okaira. Ami a bizonyítást illeti, Jung ebben elég sajátosan áll előttünk. *Kész* elméletként használja az *anima-animus*-konceptiót, de ennek bizonyításáról a szó szokványos értelmében, ahogy egy bizonyítási folyamatot elképzelnénk, eltekint. A feltevés csak a leírásokban és a magyarázatokban bekövetkező állandó *áttételes, másodlagos* igazolódásként kerül bizonyításra, bekerül a magyarázó elvek közé, ott sikeres, de mint önálló, teoretikus konceptus önmagában megmarad bizonyítatlannak. Mindez Nietzsche-t igazolja, aki következetesen képviseli a felismerés katartikus evidenciáját, mindig azonosító felismerésekben alkalmazza azt, de nem választja további önálló leírások vagy értelmezések kiindulópontjává. Az *igazság-nő*-metafora nietzsche-i megvalósulása sajátos gyakorlat. Ha példát keresünk erre, alighanem Nietzsche kedvenc operája, a *Carmen* igazíthat el minket a legjobban. Az opera zenéje Nietzsche zenei ideáljának megtestesítője, azt a szerepet játssza életművében, amit Mozart *Don Juan*-ja Kierkegaard zenefilozófiai munkásságában. Nietzsche olyan magasra értékeli a *Carmen*-t (mind zenei bátorsága, mind tabutörő pszichológiai igazsága okán), hogy késői írásaiban Richard Wagner operaművészete fölé is emeli. Nietzsche nem értekezik az igazság=nő-metafora igazságáról, de elemzi a *Carmen*-t, *ha ennek az elemzésnek hitelt adunk, el is fogadjuk Nietzsche elméletét, mint elméletet is*.

A *Wahrheit-Weib*-metafora új, *kvalitatív* heurisztikus igénnyel lép fel, a szerelem konkrét és személyes oldalaira is választ akar találni, *meg akarja indokolni a szerelmi választás logikáját*. Ennek kivételes mivoltát csak akkor láthatjuk (s ezt gondolatmenetünk más pontjain részlegesen is fel szeretnénk mutatni), ha nyilvánvalóvá válik, hogy a legtöbb alternatív szerelemfilozófiai megoldás valamilyen módon *reduktív* (így voltaképpen a spinoza-i vagy akár még erőteljesebben Wilhelm Reich freudomarxizmusa), azaz éppen a kérdésben rejlő *kvalitatív* mozzanat megválaszolását kívánják kikerülni.³⁴

³³ Ez alapvetően verifikálhatatlan összefüggés, miközben az egyes élettények valamelyes rendben és logikával oly mértékben mégis igazolják Jung elméletét, hogy annak nagy magyarázó erőt tulajdoníthatunk. A *verifikálhatatlan verifikációja ezen a módon meg végbe*.

³⁴ Spinoza redukcionizmusáról e tanulmány más helyén már szoltunk, Reich-nél ugyanezt ld. Wilhelm Reich, *Die sexuelle Revolution*, Zur charakterlichen Selbststeuerung des Menschen. Frankfurt, 1971. (Fischer) – Azon pedig elgondolkozhatunk, hogy értelmezhetette magát ez a freudomarxizmus emancipatív áramlatnak, ha

A kvalitatív mozzanat bizonyításának kérdésében Nietzsche és Jung tehát különlegesen viszonyban állnak egymással *szemben* és egymás *mellett*. Nietzsche megoldását foglaljuk össze úgy, hogy nem tesz kísérletet arra, hogy megválaszolja magának a *Wahrheit-Weib*-felfogásnak ezt a kvalitatív elemét, jóllehet az átvett schopenhaueri alapmetaforából („nem könnyű lány”), a meghatározó érvényű *Carmen*-példából, a *Zarathusztrá*ból vagy – ugyancsak teljesen legitim módon – a *Lou Salome*-történetből nyerhetünk *másodlagosan* és *visszahatóan érvényesíthető* meghatározásokat arra nézve, milyen elemekkel gondol(hat)ta Nietzsche meghatározhatónak a szerelemfilozófia e kvalitatív oldalát.

Jung, mint imént utaltunk már erre, a maga konkrét feltételei között az *anima-animus*-elmélettel pozitív választ ad erre a kérdésre. A konkrét pozitív válasz azonban ugyancsak nem tartalmazza ön maga meghatározásának alapjait. Látszólag ez nem így van, hiszen az *anima-animus*-elmélet transzparens módon épül Jung *archetípus*-elméletére, ami e pszichológus-gondolkodó *legátfogóbb elméleti státuszban* megjelenő innovációja. Az archetípusok szintjén azonban érdemileg *újratermelődik* mindaz a tudományelméleti probléma, ami az *anima-animus*-szinten már egyszer megjelent. Mindkettő olyan *leíró jellegű* elméleti koncepció, amely plauzibilis, mind Jung, mind az olvasó más úton szerzett tapasztalataival széles felületen egybecseng, mint modell és minta segíthet nekünk a továbbiakban a valóság értelmezésében, *de minősített módon bizonyítottan nem tekinthető*.

Nietzsche és Jung szembenállása ezen a ponton válik igazán tanulságossá. Jung pozitív választ akar adni a szerelmi választás logikájára, de kétszeres megközelítésben sem tudja valóban megadni azt (miközben még azt is feltételezhetjük, hogy már az archetípusok vizsgálata is részben szerelemfilozófiai indíttatású is). Nietzsche meg sem kísérel diskurzív pozitív választ adni a szerelmi választás logikájára, amivel sokak szemében bizonyosan kibővíti saját kiindulópontjának relevanciáját, a differencia fentebb elemzett azonosságba fordításának virtuóz bátorságát, választása azonban feltétlenül adekvát és ezt mi sem láttathatja jobban, mint inkább a Jung törekvéseivel való szembeállítás.

Mindezek ellenére megkísérelhetünk választ adni arra, egyáltalán *rekonstruálható-e* valamiféle módszeres eljárás Nietzschénél a szerelmi választás logikájára, azaz a *Wahrheit-Weib*-metafora konkrét személyére nézve. Ahogy a megismerést, úgy a szerelmet is Nietzsche mindenekelőtt *hosszú útként* jellemezte. A szerelmi választás is hosszú út, kétoldalú, egymásra vonatkoztatott *work in progress*, dialógus, kommunikáció. A véletlen és kontingens események sorából hirtelen kiélesedik egy szerelmi kommunikáció lehetősége vagy már annak kezdete is. A *work in progress* kezdetét veszi, s ekkor lép életbe azoknak a meghatározásoknak a túlnyomó része, amelyeket már ismertethettünk: az a magatartás és kommunikáció, amely analógiájává válik az episztemológiának, a *maszk feltárásának*, a *tabutörő bátorságnak*. A *work in progress* kétoldalú, bár (igen stílszerűen, sőt nagyon bátran is) Nietzsche ebben a kétoldalú kommunikációban a férfit tartja hátrányosabb és a nőt előnyösebb helyzetűnek, hiszen (ez derül ki a szövegekből) mind az ösztönstruktúrákat, mind pedig az ebben a kommunikációs folyamatban szükséges intellektuális képességeket tekintve a nők az erősebbek. A szerelmi választás tehát *kommunikatív cselekvés* eredménye, amely ha

szexuálfilozófiájából teljesen kimaradt a kvalitatív mozzanat, azaz a szerelem. Nyilván ezért eshetett meg, hogy a szexualitás valamelyes felszabadítása tökéletesen értékmentessé vált, és működik a baloldal visszaszorulása után a politikai térfél másik oldalán is.

minden optimálisan alakul, leírható a már említett pozitív visszacsatolás sémájával is, ami pedig szükségszerűen elvezet a szerelem ismert *felszabadító* hatásának megvalósulásához. Nietzschek nem kell tehát szégyenkeznie még egy Junggal szemben sem a szerelemfilozófia egy ilyen lényeges összetevőjének kidolgozásakor.

A szerelemfilozófiában különlegesen is megmutatkozik Nietzsche érzékenysége az egyes tárgyi szférák sajátosságához való gondolati alkalmazkodásban, ez *általában is a filozófiai perspektivizmus lényege*. Ez az, amit a *nem-perspektivisztikus* filozófia a maga periférikus területein elveszít. Nagy és talán történeti érvényű példánk ennek igazolására Nietzsche lehetséges és közeli megfelelője, Ludwig *Feuerbach*, aki a maga a Nietzscheéhez sokban már igen közeli filozófiai alapkoncepcióját nem *perspektivisztikus*, hanem ugyan szintén pozitív és evilági, de még hagyományosan *monoperspektivisztikus* szerkezetben valósította meg. Éppen az új és az egyre komplexebb, a kezdetekben talán még egészében fel sem tárt tárgyi szférákhoz való eleve *fokuszált* és strukturált, ugyanakkor előre *korlátozott* hozzáférés az, ami a *monoperspektivisztikus* szemléletre természetes adottságainál fogva jellemző. Nietzsche-nél viszont a *perspektivizmus* a szerelemfilozófiai tárgyiasság lényeges perspektíváit elviekben korlátozottság nélkül teszi artikulálhatóvá.

A *Wahrheit=Weib*-metafora nemcsak alapvetően határozza meg a szerelemfilozófia alapjait, de kisugárzik az ezzel összekapcsolt tárgyakra is. Új kérdésekhez vezet, korábban tárgyalt kérdéseket új megvilágításba helyez. Utalnánk igen fontos példaként a *test* problémájára (*Leib*), hiszen a *test* (ami a „nagy igazság” a *Zarathustra* nyelvénél költői és lényeglátó leegyszerűsítése szerint) nyilvánvalóan *az átértékelt szerelem szélesebb körű tematikájának közvetítésével keresztül kerül ilyen középponti helyzetbe Nietzsche filozófiájában*. A kitágulás, a kisugárzás mozzanata is nyilvánvaló, hiszen még a *Leib* megsemmisülése is a *Leib* titkos akaratának végzése.

A későbbi korok filozófiatörténetének mindig nagy gondot okozott, hogyan helyezték el Schopenhauert és Nietzsche-t a filozófia széles történeti folyamatában, hiszen a közvetlen utókor, a művek megjelenését és értékelését megtestesítő kritika, a szinte mérhetetlen irodalmi és művészi áttétel hozzászoktatta őket ahhoz, hogy e két filozófiát mint „pesszimista”, illetve mint „optimista” irányzatot foglalják össze, e két magatartást az élet „értelmé”-re, „értéké”-re, „élni való képessége”-re összpontosították. Témánk megköveteli, hogy jelezzük, e két akkori „végső” értékelés nemcsak nem független a *Wahrheit=Weib* metafora kölesönös, kétoldalú pozitív visszacsatoltságától, de egyenesen e két metafora meghosszabbításának és hiperbolizáló általánosításának tekinthetőek.

A *Wahrheit=Weib*-stratégiát, immár mint *holisztikus ismeretelméleti ajánlást* is, mindezek alapján a következő négy szempont alapján foglalhatjuk össze:

- a) motiváció
- b) alapattitűd
- c) tárgykonstitúció
- d) nyelvi artikuláció annak minden problémájával, de elsősorban magával a nyelviséggel együtt

A szerelemfilozófia szemünkben legfontosabb dimenziója és perspektívája az *episztemológiai*, tehát az, amelyik a szerelem jelenségét meghatározóan egy olyan

vonzalommal azonosítja, amelyekben különleges transzparencia és egyértelműség jelenik meg (mindezek sajátos pszichikai funkciók kereszteződési pontján helyezkednek el, s ebben az alapvetően vonzalomnak tekinthető jelenségben a szerelmi egyértelműség egyben *kizáró funkciót* is ellát, hiszen az „igazság”-nak megfelelő szerelem és szeretett személy egyértelműsége azt is jelenti, hogy más iránt nemcsak ugyanazt, de még ahhoz nem is hasonló vonzalmat sem érezhetünk). A megközelítésnek ezen a szintjén a szerelem különleges *fixáció*, amely a maga igazságával a tárgy „igaz”-ságát igazolja, miközben a tárgy „igaz”-sága *visszahatóan* az eljárás, azaz konkrétan ebben az összefüggésben a *vonzalom* igazságát alapozza meg. A szerelem tehát *tárgyi formát öltő közvetítés, állandó híd*, amelyben a vonzalom ténye és a tárgy egymást kölcsönösen legitimálják, és különlegesen pozitív egymást-legitimálásuk eredménye más lehetséges kapcsolatok természetes kizárása is. Ez a megközelítés a maga viszonylagosan önálló irányából ismételtelen igazolja a szerelemfilozófia kvalitatív meghatározásainak legitimációs eltéréseit Jung és Nietzsche között. Egyben tudományelméleti szempontból eldönti – a látszólag egzaktan meghatározott jung-i *anima-animus*-elmélet és a látszólag kaotikus nietzschei *work in progress*-felfogás eltérését – Nietzsche javára.

Az igazság elérését a tárgyhoz vezető út igazsága és igazolhatósága teszi lehetővé, miközben *a szerelemmel is fennáll az analógia*: a helyes úton elért igaz eredmény igazolja utólag a használt módszert, s ezzel az igazságkeresés absztrakt ideális vágyát is. E rejtett összefüggésnek a felmutatása különösen is nagy értéke Nietzsche szerelemfilozófiájának. Az *általánosan személyes* motiváció abban áll, hogy a bármiképpen tabuizált dolog megismerésére összehasonlíthatatlanul erősebb megismerési motiváció és ezáltal *megismerési érdekelttség* (Erkenntnisinteresse) vonatkozik. Innentől fogva minden filozófiát az minősít, hogy mennyire él benne együtt az ismeretelmélet és tudásszociológia, s ez az új kritérium általános, függetleníthető az egyes iskolák eredeti irányától (pl. pozitivizmus, pragmatizmus, etc.).

A *Wahrheit=Weib*-metafora nem egyszerűen felvillantja, de az azonosítás két pólusának megnevezésével meg is valósítja ismeretelmélet és tudásszociológia (*episztemológia* és *léthezkötöttség*) új kapcsolatát. Ezzel egy önálló átfogó kérdéskörhöz talál átmenetet, igaz, ezt a nyilvánvaló összefüggést valamilyen mértékig összezavarja a szerelemfilozófiai teljesen *szinguláris* tematikája. Létezett természetesen eddig is *elő-tudásszociológia*, de az ismeretelmélettel való kapcsolata kiforratlan maradt. *Kant* még a felvilágosodás-fogalomban rejlő tudásszociológiai lehetőséget is kihagyja, amikor a kiskorúsággal vagy az emberi természettel kapcsolatos téziseiben oldja fel egy lehetséges ismeretelméletileg is releváns tudásszociológia körvonalait. A másik lehetséges kiindulópont *Hegel*. Ez ugyan egy igen tág értelemben tudásszociológiai kiindulópont, ennek viszont nincs ismeretelmélete, így az analógia itt sem áll meg, a filozófia Nietzsche utáni új helyzetének tétele érvényre jut. A két legnagyobb filozófus egyben meg is testesíti a filozófia eddigi átfogó többségben megjelenő álláspontját: a tudásszociológia teljes kizárásával kialakított *ismeretelméletet* és az ismeretelmélet teljes feloldását egy addig ismeretlen dimenziójú és saját értelmezése kritériumait megadni képtelen *tudásszociológiában*.

A szerelemfilozófiai vonatkozásban *aktuális tabu*-probléma teljesen nyilvánvaló, a Nietzschénél filozófiailag megjelenő szerelem-fogalom magába foglalja a szerelem jelenségének összes vonatkozását, beleértve a tabuizált és szociálisan megszabályozott szexualitást is. Nem ennyire transzparens azonban már az, ami Nietzsche egész filozófiájára

kiterjedően meghatározó, és ami zseniális filozófiai felismeréseinek abba a körébe tartozik, amit szövegeiben ő maga nem tesz igazán kifejtetté.

Éppen a *Wahrheit=Weib*-metafora mutatja meg ugyanis, hogy az „igazságkeresés”, *minden* „igazságkeresés”, különösen a kor (Nietzsche korára gondolunk) szintjén álló, amit (az *Emberi, nagyon is emberi* első fejezeteinek megfogalmazása szerint a „tudomány szelleme” hat át), már eleve tabut tör. Az analógia két iránya folytonosan erősíti egymást, folytonosan pozitívan csatolódik vissza egymásra. Látszólag inkább a szerelem/szexualitás tabujának középpontba állítása jelenti a mélyebb és jelentősebb, a méltányosság kedvéért még azt is hozzá kellene tennünk, a bátrabb kérdésfeltevést, hogy azután az egymást követő perspektívák és vetületek kényszerítő erővel mutassák fel, hogy az igazság keresése is (ugyanúgy) tabukat tör, minden új igazság megtöri az addigi uralkodó tudás tabuját, az addig uralkodó tudás képviselőinek hatalmi tabuját és az addig uralkodó tudásra épülő filozófiai, világnézeti és politikai hatalmának tabuját. Bármilyen váratlanul hathat tehát a tézis, a szerelemfilozófiai tabutörés kinyitja szemünket, élesebbé teszi érzékelésmódunkat az addig teljesen problémátlannak tekintett, a tudományos rutin szürke egyértelműségébe belesüppedni látszó megismerés eredetileg minden korban forradalmi karakterére nézve.

A *Wahrheit=Weib*-metafora egyik legmesszebbható szisztematikus alapja a nietzsche-i ismeretelmélet sajátos felépítése önmagában.

Ez az ismeretelmélet ugyanis sem előzetes tételeken nem alapul, de az eredmények valamiféle előzetes elvárásán sem. A nietzsche-i ismeretelméletnek tehát *sem* tételes kiindulópontja nem meghatározó, *sem* tételes végeredménye nem az. Ez az ismeretelmélet a filozófiai tárgykonstitúció helyes mivoltának képzetét és előírását tartalmazza, egyszerre igen erőteljesen pozitív (így például a verifikáció) és egyben erőteljesen negatív (kritikai) aktivitásokkal (tudásszociológia, nyelvkritika, stb.). Ez a fő irányultság újabb oldalról teremti közös metszetet az igazságkeresés és a szerelem, az ismeretelmélet és a szerelemfilozófia között.

A helyes alapattitűd nem egy szabály teoretikusan megfogalmazott tételszerű formájában realizálódik, hanem magában a helyesen végrehajtott tárgykonstitúcióban. Ha helyesen végezzük el a tárgykonstitúciót, a helyes attitűdöt realizáljuk, még akkor is, ha előzetesen nem tudjuk felmutatni magát az attitűdöt önmagában. Ez egyben az igazi nietzschei etika, a helyes életvezetés és, ha tetszik, az általánosított életreform analógiája is. Az igazi nietzschei etikát egyébként ezért sem lehet formalizálni, hiszen az is a helyes magatartás, a helyes lépések összessége.

A tárgykonstitúció középponti metaforájának gondolatmenetünkben a maszkot választjuk – megjegyezve, hogy más metaforát is lehetne ennek demonstrálására alkalmazni. A helyes tárgykonstituáló hipotézis az, hogy a tárgyak nem mutatják meg a lényegüket, még azt is el kell tudnunk képzelni, hogy a tárgyak akár az ellenkezőjét is mutathatják annak, amik. Minden, ami mély, nemcsak maga dönti el, hogy maszkot visel-e (finomságból, szeméremből, tabuk miatt), de a maszk még „spontán módon” is termelődik körülöttük, a félreértésekből, a hamis tudatokból, a látszatokból, a mindennapiság „rejtett dimenzió”-ból. Minden, ami fontos („mély”), tehát saját akaratától függetlenül is másnak mutathatja magát, mint ami igazi lényege, ez a típusú differencia ezért társadalomontológiai vonatkozású is lehet.

Az affektus-tan eluralkodása (érdemileg talán ezt lehetne tekinteni a második és a harmadik korszak közötti határvonalnak, bár még ez sem nevezhető kimerítő kritériumnak) látszólag nem teszi kérdésessé az addigi filozófiai perspektivizmus további érvényesülését sem. Az affektus-tan természetes módon felerősít mindent, ahol az affektusoknak szerepük van, így a szerelem-filozófiát különösen is. Ez azt jelenti, hogy ugyan a perspektívák gazdagsága és a perspektivisztikus filozofálás előnyei továbbra is jellemzőek maradnak Nietzschére, az egyes perspektívák egyre gyakrabban összpontosulnak (és redukálódnak) az affektus-tanból következő lényeglátó típusú felismerésekre, amelyek - a dolgok természetéből következően - egyre gyakrabban indulatosan „leleplező” jellegűek is.

Az affektus-tan, ezen az útvonalon, az analógia közvetítésén át diffundál be az ismeretelméletbe is, ahol elsősorban a tudósok megismerő tevékenységének „valódi” motívumait kezdi meg leleplezni, ahonnan azután a harmadik korszak annyi félreértést keltő *látszólag* a tudományt első szándékból relativizáló kijelentései kisarjadnak (amelyek mintha még a második korszak tudomány-központúságát is visszavonnák), miközben érdemileg nincs szó másról, mint éppen *az affektus-tannak a tudomány háttérértelmezéseként való megjelenéséről*.

Schopenhauernek a középpont felé összezáródó „metafizikájá”-ban a szerelem végső magyarázó elvvé válik, de egy *zárt rendszer* végső magyarázó elvévé.³⁵ A zárt rendszerek kategóriáján belül a szerelem, mint egy evilági metafizika pozitív elve, természetesen az igencsak „nyitott” elvek és mozzanatok közé tartozik, egyetlen alapelv nyitottsága nem teszi azonban nyitottá a szisztematikájában zártásra ítélt rendszert. Nietzsche perspektivista kritizmusa – ezzel szemben - a *végletekig nyitott szisztematizáció*. *Schopenhauernél minden út visszazárul az akarat-metafizika középpontjában vegetáló kék virágra, Nietzschénél a szerelemfilozófia döntő pozícióiból indul ki. mindenfelé nyílik út.*

A szerelem és a megismerés diskurzusának egyesítése számos konkrét tárgyi összefüggésben, immár önálló heurisztikus értékkel (sok esetben pedig már önállóan, az eredeti azonosítás burkából is kiszabadulva) jelenik meg. Ahogy például a „Lust” (gyönyör) egyként érvényes az igazság és az asszony összefüggésében, ugyanúgy a „Macht” (hatalom) is értelmezhető egyszerre, egyként a két tárgyi szféra mindegyikében (de akár egyidejűleg is).

A szerelem és a megismerés diskurzusának ezen egyesítése azonban nemcsak e két szféra egymásba való többszörös és mély áthatásának alapzata, amely áthatások, mint erre utaltunk, kölcsönös varázstalanításokat (Entzauberung) is jelentenek, de meghatározóan értékeli át a többi „alrendszer”-t is. Nyilvánvaló például, hogy a Wahrheit-Weib-metafora elfogadása után

³⁵ Az egyénről, mint a „világ” középpontjáról ld.: „Jedes Individuum, indem es nach Innen blickt, erkennt in seinem Wesen, welches sein Wille ist, das Ding an sich, daher das überall allein Reale. Demnach erfasst es sich als den Kern und Mittelpunkt der Welt, und findet sich unendlich wichtig.” (WW, II. 689.) Saját filozófiájáról, mint ami egy középpont köré szerveződik: „Alle Gedanken, welche ich aufgeschrieben, sind auf aussern Anlass, meistens auf einen anschaulichen Eindruck, entstanden und vom Objektiven ausgehend niedergeschrieben, unbekümmert, wohin sie führen würden: aber sie gleichen Radien, die von einer Peripherie ausgehend, alle auf ein Zentrum laufen, welches die Grundgedanken meiner Lehre sind: zu diesen führen sie von den verschiedenen Seiten und Auffassungen aus.” (A kéziratok hagyatékából idézi: Arthur Hübscher, *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild*. Leipzig, 1938. S. 53.). Az akaratról, ami „varázsszóként (!) minden dolog legbensőbb lényegét feltárja” (WW, I. 133.)

a materiális típusú etikának³⁶ teljesen át kell alakulnia, miközben e metafora következményeit minden lehetséges formális etikának is fel kell dolgoznia. A Wahrheit-Weib-metafora újraépíti az emberi lét dimenzióit, új normákat és célképzeteket teremt, amelyeknek meg kell találniuk a maguk társadalmi kitörési pontjait. A Wahrheit-Weib-metafora az ideális lét kereteit teremt meg tökéletesen evilági környezetben (természetesen mindenkor korrigálni kell a mindennapi tudat és a közkeletű képzetek ismétléseiből fakadó egyoldalúságokat is, például úgy, hogy ne csak a szerelemfilozófia, de az igazságkeresés tabuját is le kell dönteni, nemcsak az „igazság” gyújt új lámpást a szerelem értelmezésében, de fordítva is, a „szerelem” új értelmezése is új megvilágításba helyezheti a megismerés teljes problémáját).³⁷

Távolabbi, azt is mondhatnánk, *áttételes* értelmezése szerelem és gondolkodás azonosulásának sorában (amelyben egyébként Nietzsche ismét osztozik Schopenhauerrel) a *principium individuationis* középpontba állítása Schopenhauernél és annak felragadása Nietzsche első korszakában. Schopenhauer egyik megfogalmazása szerint minden alaptévedésünk lényege, hogy egymás számára *nem-én* vagyunk. Mivel ez (már Schopenhauer szerint is) mindenképpen a *hamis tudat* eredménye és egyben már annak oka is, a *principium individuationis* áttörése a hamis tudat megszüntetése, s ha éppen a szerelem a *principium individuationis* áttörése, akkor a szerelem gyakorlatilag maga a helyes tudat és annak médiuma. Ráadásul nemcsak a szerelem képes a *principium individuationis* áttörésére, de a megismerés is, ami immár a másik irányból realizálja szerelem és megismerés diskurzusának egyesítését.

Az *individu(aliz)áció* (Nietzschénél „Individuation”) kérdése Nietzsche szemében a kor és egyben a civilizáció legfontosabb kérdése. Az individuáció jelensége és folyamata *par excellence* olyan jelenség és folyamat, amelyben a *tudatos* (racionális, diskurzív, felvilágosodott) és a *tudattalan* (affektuális, stb.) mozzanatok gyakorlatilag elválaszthatatlanul fonódnak össze. Az individuáció az *egyén előtt álló fejlődési feladat, ugrás és életcél, amely nélkül nem lehet a civilizáció egyidejű polgára*. Az individuáció azonban – csak látszólag paradox módon – nemcsak egyéni, de *társadalmi*, sőt, *össztársadalmi* feladat is, még pedig azon a megfogható alapon, hogy a modern emancipációra épülő civilizáció sorsa és léte függ attól, hogy polgárainak mekkora hányada ment át az individuáció valóságos folyamatán, *mekkora hányaduk vált történeti, emancipációs és nembeli szempontból valóban felnőtte*. A civilizációs magaslatot el nem érő egyén a civilizáció ellensége lesz, a *ressentiment ellenállhatatlan* szenvedése keríti hatalmába. Ez nem is lehet másként egy ilyen univerzális nagyságrendű *kirekesztettség* elszenvédekésekor. A nietzschei *élet*-fogalom középponti tartalma éppen ezért nem naturalizáló vagy biologisztikus, de a „megnőtt”, emancipálódó élet és a sikeres individuáció alapértelmezése. Az *individuáció jelen értelme nem azonos a helyes szerelemfilozófiai magatartással, de a két fogalom Nietzsche szerint (de általában is) annyira áthatja egymást, hogy egymás nélkül gyakorlatilag elképzelhetetlenek is*. Ebben a koncepcióban elképzelhetetlen a helyes szerelemfilozófiai attitűd individuáció nélkül, miközben a sikeres individuáció ugyanúgy elképzelhetetlen a sikeres szerelem nélkül.

³⁶ Mivel a materiális típusú etikának nyilvánosan meghirdetett értékorientációkkal nyilvánosan értelmezhető „értékjavak” realizációjára kell irányulniuk, az *igazság*=*nő*-felismerésnek meg kell találnia a maga helyét a materiális értékek világában.

³⁷ Nagyon is jellemző, hogy *Nietzschével ellentétben* Schopenhauer nem hisz abban, hogy az etika vagy a szerelemfilozófia új magatartásokat lenne képes létrehozni, ez nemcsak a morális valóság hiányos értelmezésének értelmezhető, de mint terápiás nihilizmus is „gyanús”, hiszen felmerül bennünk, hogy nem arra szolgál-e, hogy igazolja a világfájdalom filozófiáját.

A sikeres individuációhoz vezető „semmi”-be való ugrás sajátos *egzisztenciális bátorság*. Enélkül az individuáció lehetetlen, hiszen az egyén ekkor megmarad örökölt értékvilágában. Az egzisztenciális bátorság motívumából megtett „semmibe való ugrás” könnyen összekeverhető a siker és a hatalom eléréséhez ugyancsak nélkülözhetetlenül szükséges „semmibe való ugrás”-sal, ami ugyancsak jelent kockázatot, anélkül természetesen, hogy ezt attól filozófiai értelemben „egzisztenciális”-nak lehetne nevezni.³⁸

A sikeres individuációhoz elengedhetetlen alapattitűdök pozitívítása szervesen egészíti ki a helyes és a hamis tudat megkülönböztetésére építő felvilágosodás-modellt, hiszen ez az egzisztenciális bátorság, még ha a helyes tudaton alapul is, sohasem csupán kognitív vagy ideológiai természetű jelenség. A helyes és hamis tudat tudásszociológiai és ideológiakritikai szintje a sikeres individuáció valóságán keresztül vezet a pszichológia, a pragmatika és az antropológia (azaz az individuáció) felé, miközben, a másik oldalról, az individuáció megalapozó fogalmaira épülő emberkép is elvezet a helyes és a hamis tudat szféráival való kompatibilitáshoz.

Az *egyén* oldaláról az individuáció kvalitatív, nembeli és a történelmi pillanat mindenkori kivételességéhez méretezett *kötelesség*, a valóban felnőtt élet, a kanti *nagykorúság* (Mündigkeit) kiindulópontja. A modern civilizáció *társadalma* szempontjából az individuáció ugyancsak alapfeltétel és követelmény. Az individuáció *bevezet* a társadalomba, hiszen az *individuumok társadalma is társadalom*, csak más, mint az individuáció *előtt* álló egyének társadalma. A modern társadalom ugyancsak nem lehet meg a sikeres individuáció hegemoniája nélkül. Mindezzel együtt az individuáció mégsem találta meg a jelentőségének megfelelő fogalmi beágyazódást. Így sokak előtt máig nem világos, hogy az emancipáló individuáció *nem önzés*, az individuáció jegyében megcélzott önmegvalósítás *nem bestializáció*, a legnagyobb eszmények képviselőjének, sőt, továbbfejlesztésének szándéka *nem sznobság* vagy *eltúlzott ambíció*, a szellemi heroizmus nem az egyes társadalmakba valamilyen úton-módon bejuttatott *idegen eredetű kulturális eszmény követése*. A gyűlölet ebben az összefüggésben *a szinte kategorizálhatatlanul komplex individuáció másik oldala*. A gyűlölet a legnagyobb veszély az egyén intellektuális, kognitív és pszichikai egészségére, miközben egyben szokványos társadalmi szerep is. A gyűlölet mindent el akar pusztítani a sikertelen individuáció gyógyíthatatlan sebének lázában, a gyűlölet gyűlölői mindent meg akarnak menteni, amit a gyűlölet el akar pusztítani.

A harmadik korszak homogén filozófiai meggyőződését fejezi ki a következő tézis, ami egyben a szerelemfilozófia *megalapozása*, sőt, már születésének pillanatában is a *felértékelése*: „A pszichológia most ismét az alapproblémákhoz vezető úttá vált” (JGB, 23 §). Nietzsche az érzelem és a gondolkodás mellett kifejtett formában is felveszi az *affektusok parancsszavának* tényezőjét (JGB, 19 §), amelynek a filozófiai rendszerezés szempontjából is új problémákat is felvető módon lesz szerepe a szabad akarat nietzschei értelmezésében. A lehető legáltalánosabb és egyben legtöbbet mondó 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,

³⁸ Annyi persze érvényes ebből a tévedésből, jegyezhetnénk meg nem minden cinizmus nélkül, hogy akár még a siker és hatalom magaslatainak elérése érdekében is jóval nagyobb eséllyel „ugrik” valaki, ha túl van már a sikeres individuáción. Mindenesetre *ez a mozzanat majdnem érintetlenül átkerül a minősített egzisztencializmus filozófiájába*.

hogy a gyűlölet-jelenség a harmadik korszakra való átváltás után már nem közvetlenül jelenik meg, de a korszakot meghatározó affektus-elmélet szövegösszefüggésében.

A szerelemfilozófia (*Wahrheit=Weib*) kifejtésekor Nietzsche kikerüli a szerelem- és az affektus-problematika egymásra vonatkoztatását. Ez annyiban érthető, mert a gyűlölet affektus-eredete jóval nyilvánvalóbb. A szerelemfilozófiában a *Wahrheit=Weib*-metafora háttérbe szorítja, voltaképpen el is fojtja affektus-problémát. A kérdésben rejlő hiány nem is abban van, hogy a *Wahrheit=Weib*-metafora korrekt érvényesüléséhez szükség lenne az affektus-tanra. Az azonban – a másik oldalról – ugyanolyan egyértelmű, hogy „valamilyen” köze az affektus-tannak mindenképpen van a szerelemfilozófiához. Mivel a *Wahrheit=Weib*-metafora tárgyilag a szerelem tárgyához vezető helyes út kölcsönösen és mindkét oldalról tabukat döntő módszertana, az affektus-tannak is ebben a kölcsönösen egymáshoz vezető útnak kellene bennefoglaltatnia. Eközben az a gyanú is felmerülhet, hogy az eddigi legszabadabb és legfelszabadítóbb szerelemfilozófiában is történhet elfojtás – annak az útnak az elemzése során, amely helyes magatartással vezet a szerelem tárgya felé, az affektus-tan érdemileg nem tematikus.

Lehet, hogy csak vakfolt, lehet figyelmetlenség, lehet rejtett szemérem vagy gátlás (Nietzsche értékelhette úgy Spinoza kivételesen kis számú reflexióját az affektustan szerelmi alkalmazhatóságáról reduktívan közönségesnek a *Wahrheit=Weib*-metafora tükrében, de hiányozhatott az erre a kapcsolatra konkrétan vonatkozó tudás vagy ismeret is). A *Wahrheit=Weib*=koncepció természetesen *meg is haladja* az affektus-tan kizárólagos vagy releváns részesedésének nagyságrendjét a szerelem jelenségének értelmezésében.

Az azonban, hogy (teljes joggal) meghaladja az affektus-tant, azaz annál differenciáltabb, civilizáltabb és komplexebb emberi viszonyt ábrázolja a szerelmet, amelynek *titkos módszertana* van (el, egészen az ismeretelmélettel való analógiáig), nem jelenti azt, hogy az affektus elemei hiányoznának belőle. Miközben tehát tudományelméletileg az átvett affektus-elmélet a harmadik korszakban egyenesen akadályozza a gyűlölet vagy más jelenségek konkrét és differenciáltabb elemzését, a szerelemfilozófiában azért nem tud szisztematikusan is megjeleníteni, mert a ráépülő differenciáltabb emberi viszony (ami ettől még egyáltalán nem kevésbé komplex, sőt!) nem engedi betölteni helyét az elméleti építményben.

A *Wahrheit=Weib*-metaforán felépülő, egyszerre szerelemfilozófiailag és ismeretelméletileg helyes magatartás, mint általánosságban már utaltunk erre, két részre osztja a lehetséges etikai magatartásokat is. A szerelemfilozófiailag helyes magatartás sohasem esik bele a cselekvésirányító etikák azok csoportjának hibáiba, amelyek a „társadalmi” elvárások oldaláról Nietzsche számára elfogadhatatlan magatartásokat szuggerálnának (ld. *következmény, szimptóma, álarc, tartüfféria, betegség, félreértés, ok, gyógyszer, stimuláns, gátlás, méreg*), a *szerellemfilozófiai (és ismeretelméleti) alapelv tehát biztos iránytű az etikai magatartás számára*. De ez nem csak a *negatív* lehetőségek elkerülésével és elutasításával van így. Ha a szerelem és a boldogság fogalmilag jól ismert nehezen feltárható komplexitása miatt ez nem is formulázható nyelvileg nehézségek nélkül, nyilvánvaló, hogy a *Wahrheit=Weib*-metaforán felépülő, egyszerre szerelemfilozófiailag és ismeretelméletileg helyes magatartás maga adott mivoltában etikailag *pozitív* is helyes magatartás, amivel Nietzsche immár erről az oldalról kerül közel a klasszikus antik *eudaimonista* etikai felfogásokhoz is.

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

Ha azt vizsgáljuk, ki mit, illetve kit gyűlöl, érdekes irányokban írhatjuk tovább Nietzsche elemzését. Arra következtethetünk, hogy a gyűlölet *az ember határa*, egyéni határ, de társadalmi vonatkozású. Ebben a határ-jellegében *transzformálható* (egyéni gyűlöletet társadalomra vetítünk, társadalom iránt érzett gyűlöletet egyénre). *A gyűlölet az ember határokba ütközése és a határok meghaladhatatlanságának meggyőződése*. Legvégső határunk meghaladhatatlanságnak érzete, az akadály elhárításának lehetetlensége (például, mert az *tabuizált*). *Negatív elismerés-mozzanat*, az elismerésért vívott harc elvesztése. A gyűlölő az új szolga (Hegel *Fenomenológiájának* értelmében), aki vereségét nem képes munkában feldolgozni és ezen a módon tárgyiasítani azt. *A szerelem ennek éppen az ellentéte*. A szerelem az ember saját határainak kitágítása, viszonylagos, vagy akár abszolút értelemben is. A megismeréssel fennálló analógiát igénybe véve: ahogy a megismerő megismeri az igazságot, azzal ő is gyarapodik, a *szerelm is növekedés-jelenség*, saját határainak kitágítása. Ezen a ponton mintegy *funkcionális* magyarázatot is kaphatunk a nietzschei *Wahrheit=Weib*-metaforára, mint analógiára.

Az életreform-mozgalmak számos szálon kötődnek Nietzschéhez is, elegendő csupán arra gondolnunk, hogy számos törekvés nem csupán erőteljesen hivatkozott a *Zarathusztrára*, de számos életreformer (számos országban és nyelven) maga is megírta a maga *Zarathusztráját*, azt a filozófiai költeményt, amelyben jött egy prófétává stilizált modern értelmiségi és életreformer, meghirdette az új értékeket, többnyire a régi értékek halálát is, és költői, mimetikus és más narratív médiumban felvázolta a helyes élet színtereit és alapelveit. A magyar szellemi életben például Nagy Sándor, Boér Jenő, Fényes Samu és Oláh Gábor ilyen *Zarathusztra*-változatáról tudunk és a lista feltehetőleg nem is teljes. Jóllehet az életreform-mozgalomnak számos más őse is van, nem lehet kétséges, hogy mélyén a *Wahrheit-Weib*-logika is meghúzódik, bizonyos értelemben e logikának immár az egyéni túlmutató, a szó szoros értelemben *csoportképző* felhasználódásáról van szó, amely közben az ezen elv alapján szerveződő csoport önmagát egy későbbi *egész társadalom* jelenben megjelenő nukleuszának tekinti. Nagyon is logikus az „élet” fogalom és terminus ilyen középponti szerepe, ez az élet az „igazság” jegyében áll, és a szerelem „igazsága”-nak jegyében is. Lehetetlen elképzelnünk az életreform mozgalmakra akár csak távolról is emlékeztető alakulatokat a szerelem olyan értelmű szabadsága nélkül, amit éppen a „*Wahrheit-Weib*”-logika teremt meg. Az élet teljes „igazsága” szervesen összeépül a „szerelem szabadsága”-val, a csoport alapító elveinek a szintjén éppen azzal a kölcsönös és egyszerre *kétirányú, egymást-legitimáló* dinamikával, mint ami Nietzsche-Schopenhauer alapvető tézisében a „*Wahrheit*” és a „*Weib*” között fennállt, és amely kétirányú legitimációátadás egyben egy helyes gyakorlat és magatartás alaprajzolatát is megteremtette.

A *Wahrheit-Weib*-tézist kibontakoztató életreform szerves része a *szekularizáció*, a *modernizáció* és a *varázstalanítás* folyamatainak, miközben éppen sajátos tartalma vezet oda, hogy a túlvilági értékek evilágivá változtatásának tevékenységével (amelyhez a hétköznapiak szakralizálása és esztétizálása is egyenes következményeként hozzá tartoznak) már maga is

beépüljön ebbe a folyamatba és megpróbálja alakítani is azt (innen – többek között - a *pedagógiával* való szerves és magától értetődő kapcsolat). Új típusú szimbiózis ez, hiszen az életreform maga is részese a varázstalanodásnak, amikor is mint a civilizációs csúcspont háttere előtt definiált emancipáció a maga szabadsága alapján hozzá kezd egy teljesen más alaphoz a hétköznapiak, az értelmes és konstruktív emberi tevékenység elvárásolásának. Ezzel most az életreform szintjén termelődik újjá a szerelemfilozófiai kivételes minősége: a *Wahrheit=Weib*-logika minden korábbi érülethez és vélekedéshez képest „varázstalanítás” (Entzauberung), mert ha ugyan a maga végtelen komplexitásában is, de mégis a szerelem *valóságát* fogalmazza meg. Eközben éppen ezzel a sikeres konceptussal (és annak diskurzív hiányaival, üres tereivel és az üres terek betöltésére és áthidalására egyedül képes helyes elvek kijelölésével) ez a szerelemfilozófia a szó szoros értelmében új „varázs” is. Mindez a belső mozgás teljes mértékben érvényes az életreform legmélyebb célkitűzéseire is.

Az emancipáció az *evilági* gondolatrendszer *univerzalizmusa*, az, aminek univerzálissá kell válnia.³⁹ Ez tehát azt is jelenti, hogy a közvetítő kapocs a túlvilági és az evilági gondolatrendszer között éppen az emancipáció, amely, mint láttuk, az életreform minden lényeges mozzanata mögött ott áll. Strukturális-funkcionális szempontból is kimondható, hogy ez az univerzalizmus dinamikus és mozgalom-jellegű. Az emancipáció tehát az univerzalizmus korszerű és koradekvát formája.

Az életreformnak ez az emancipatív sokrétű korszerűsége részes abban is, hogy az életreform nem zárt rendszer és zárt filozófia, hiszen a *par excellence* modern jelenségek mostantól fogva rendre kettős

alakban jelennek meg, még pedig *emancipációs* és *emancipáció nélküli* alakváltozatban, példák százait látjuk erre a mindennapi diszkusszióban mondjuk egy „emancipatív” és egy „nem-emancipatív” villamosfeljáró vagy telefonfülke között. Nemcsak az életreform „rendszere” nem jön azonban létre, de maga az emancipáció, mint evilági univerzalizmus sem jelenik meg önálló formában, olyan filozófia, műalkotás vagy más műfaji realizációban, amelynek *kizárólagos tárgya önmagában az emancipáció lett volna*. Az emancipáció társul más minőségekhez vagy jelenségekhez, van emancipatív racionalitás és nem-emancipatív, emancipatív esztétizmus és nem emancipatív, az emancipáció minősége olyan univerzalizmus, *ami képes arra, hogy univerzálissá tegyen mindent, amihez társul*.

Az életreform a mindennapok, az élet (az élet definíciója nagyon is tág, minden az „élet”⁴⁰) *esztétizálása és szakralizációja* az összeméri emancipáció átfogó éterében. Minden életreform átfogó evilági gondolatrendszer része, amivel az életreform meghatározó hosszú távú (hosszúhullámú) történetfilozófiai összefüggését mutatja, túlvilágiság és evilágiság új típusú találkozását. Ugyanezek a meghatározások érvényesek a *Wahrheit=Weib*-logika alapján megszülető szerelemre, ami maga is *a mindennapok szakralizálódása és esztétizálása*, a testet öltött élő emancipáció, a személyiség kitágulása, túlvilágiság és evilágiság találkozása.

Az életreform az emancipált egyént állítja középpontba. Ez az alaptörékvés azonban önmagában véve azonban nemcsak nem elégséges, hanem még csalóka is. Az életreform

³⁹ Ennek hangsúlyozása azért is különlegesen fontos, mert az univerzalizmushoz történeti alapokon rendre a „túlvilági” gondolkodás változatait sorolják.

⁴⁰ Példaszerű erre a fogalomhasználatra, hogy a fiatal Lukács például tudatos opposícióba állítja „az élet”-et és „az élet”-et.

valódi törekvése ugyanis nem az egyén, de a közösség, a társadalom együttes emancipálása, mégpedig olyan alapon, hogy az a közösség az individualizált egyének társadalma. Az egyén emancipációja ugyan cél, de könnyen elérhető és az egyes egyéneknek átengedendő cél. Magának az életreformnak a célja azonban mindig a nagy közösség emancipálása, innen egyrészt a nagy történeti utalások és hivatkozások sora (a görögség, reneszánsz, *Ruskin* Velencéje, a preraffaeliták Középkora). Ezt figyelembe véve (azaz az egyéni emancipációt nem kiiktatva, azt azonban némiképpen mindig magától értetődőnek is tekintve) definíciókat úgy is módosíthatjuk, hogy az életreform a *közösségi emancipáció filozófiája*.

Az erotika és a szexualitás „felfelé” való, tartalmilag *emancipatív* jellegű integrálódása a helyes civilizáció, kultúra és életformák dimenziójába új és filozófiai természetű differenciákat teremt mind a szerelem ilyen integrációra alkalmatlan változataival, de nem kevésbé a szerelem eddigi társadalmi megítélése és szokásrendjeivel szembeállítva is. Így új vonatkoztatási pont lesz a „brünstiges Weib”, vagy az „érzékiség-kutya”, mindezek rögtön már olyan pszichológiai magatartásokkal és „hatalmi” gesztusokkal összekapcsolva, mint a *ressentiment*, vagy mindaz, amit később mások mellett a *Frankfurti Iskola* filozófiai szótárában, mint „szexuális irigység”-et fogalmaznak meg.

A teljes szerelem-jelenségkör e filozófiai felértékelődése egy sor elemben új tudatosságot követel meg, az azóta eltelt korszak ismét Nietzschét igazolja, meghatározó szociológiai és társadalmi differenciálódási folyamatokat indít meg pusztán az is, hogy melyik egyén és melyik csoport mennyire tudatosan éli át a szerelem ezek szerint „új” jelenségvilágát.⁴¹ Mindennek társadalmi oldalához kell sorolnunk még azt az egyáltalán nem szokványos elemet is, hogy a *Wahrheit-Weib*-logika már *önmagában is* kísérletező és már önmagában is nem kevés bátorságot követel (ami reprodukálódik a metafora ismeretelméleti térfelén is), ehhez társul még az is, hogy a filozófiai szerelemfelfogás a valóságban feltehetően szembe fog menni az elfogadott társadalmi elvárásokkal és előítéletekkel. Akárhogy is nézzük, ez kétszeres erőfeszítést és motivációt igényel a filozófiai szerelem megvalósításához, azaz konfliktusba ütköző átértékelő magatartást jelent.⁴² Megismétlődik itt a „kompromittálódó felvilágosodás” alapképlete: megfogalmazódik a helyes szerelemfilozófia eszménye Nietzschénél, miközben az a sajátos és első pillanatra meglepő helyzet alakul ki, hogy a tudatos emancipáció nélkül létrejövő féltudatos alkalmazkodás a vélt jövő kihívásaihoz ugyanúgy *kevesebbet ér* Nietzsche szemében, mint a teljes „ártatlanság”. Abban az esetben az *eredeti* női természet jóval vonzóbb Nietzsche szemében, mint a kompromittálódó felvilágosodás, ebben az esetben az „érzések ártatlansága” értékesebb lehet, mint a tudatos emancipáció és általában minden tudatosság nélküli „érzékiség”, amely - s ez ismét Nietzsche különleges látásmódjának eredménye -, *rendezetlen helyzetét kompenzálandó*, nyomban problematikus, (mai szóval) *aggresszívan* negatív pszichológiai impulzusok kiindulópontjává válik.

Nemcsak a „gyűlölet”, de a *barátság* filozófiája is igen közel áll a nietzschei szerelemfilozófia *Wahrheit-Weib*-modelljéhez. Teljes joggal képviselhetjük azt az álláspontot, hogy éppen a szerelemfilozófia analógiájára alapítsunk egy *barátságfilozófia* elnevezésű diszciplínát is. Minden változtatás mellett sajátos *Wahrheit-Weib*-modell is megjelenik itt, ahol a barátság létrejövételének folyamata ugyanúgy komplex igazságtartalmak megjelenéséhez van kötve, miközben a barátságban rejlő meghaladhatatlan versengés- és

⁴¹ Ezzel immár sokadik ponton lép működésbe az ismeretelmélettel való analógia.

⁴² Ld. az előző lábjegyzet tartalmát.

elismerés-mozzanat miatt a barátság létrehozása nem egy vonatkozásban nehezebb is, mint a szerelemé. S ami a létrejövetelre vonatkozik, érvényes a barátság megtartásához is, hiszen ellentétben a szerelemmel, a barátságnak nincs végső betetőzése, egy idő után már védeni kell az egymástól eltérő személyiségfejlődések divergáló erejétől.⁴³

A barátság esetében Nietzsche egy lépéssel messzebb is elmegy a személyiség belső szerkezete felvillantásának útján, mint azt a szerelemfilozófia területén tette. Kifejtett módon hangsúlyozza, hogy a barát a „harmadik”, egy dinamikus, herakleitikus személyiség *belső* párbeszédének „harmadik”-ja, aki pusztán megjelenésével alakítja ezt a párbeszédet és annak belső harcait (egyben ez természetesen valamilyen válasz is már arra, miért választjuk azt a barátot, akit éppen választunk). A barát viszonylata két igen jelentős filozófiai döntésben is katalizáló erejű Nietzsche személyiségfejlődési filozófiájára, tágabban antropológiájára és etikájára nézve.

Az *egyik* az, hogy az *Übermensch*, azaz az *ember önmeghaladása* részben azért is szükségszerű, mert a barátság viszonylatában jelentkező *verseny*, a *diagonális elem elő is írja* az önmeghaladást. Ha ez nem lenne lehetséges, az ember a maga feloldhatatlan elismerésre vágyásában saját barátaival kerülne szembe életre-halálra.

A *másik* döntő mozzanat az, hogy a szerelemfilozófia maga is döntő elemmel gazdagodik a barátságfilozófiában. A „nő még nem képes a barátságra”-tétel⁴⁴ *nem vonja vissza a Wahrheit-Weib*-kiindulópontot, és a nő abban realizálódó kétségtelen és egyértelmű felértékelését. Nietzsche érzékelteti, hogy ez egyrészt az összemberi genealógia kérdése, de jelzi azt is, hogy épp azok miatt az alapadottságai miatt nem képes a finoman körvonalazott „barátság”-ra, amelyek a *Wahrheit-Weib*-logikában a nő igazságát kiteszik!⁴⁵

Úgy gondoljuk, a *barátság-problematika visszacsatolódása a szerelemfilozófiába* magyarázatot adhat arra is, miért marad a konkrét nő, a konkrét szerelmes alakja magában a szerelem filozófiában némiképp megvilágítatlanul. Ami ott kifejtetlenül marad, annak kiegészítése jelenik meg a szerelemből a barátsághoz vezető út körvonalainak kijelölésével. Értelmezésünk tehát a barátság-filozófiát teszi meg a szerelem-filozófia valóságos zárókövének, ami tartalmi választ ad a szerelem-filozófia nyitott kérdéseire (azokra a nyitott kérdésekre, amelyekre például Platón és Jung megadták a maguk válaszait, amelyek azonban valamivel közelebbről megismerve mégsem voltak képesek megoldani az, amit maga Nietzsche nyitva hagyott).

A filozófiai legmagasabbrendű megoldás az a *Wahrheit=Weib*-logika, amely a maga valóságos fejlődésvonalán *el tud jutni a férfi és nő közötti barátságig*. A *Wahrheit=Weib*-logikában szereplő nő természetesen a barátság-filozófia fényében sem válik visszamenően és

⁴³ Egy szempontból azonban már történeti különbséget is bejelenthetünk Nietzsche koncepciójához képest. Amilyen magától értetődőnek tűnt az imént, hogy a szerelemben ne lássunk versengést, amíg a barátságban igen, korunkban ezt már határozottan nem lehetséges kijelenteni, egy mai nietzschei szerelemfilozófiának ezt a mozzanatot is fel kellene magába vennie.

⁴⁴ Ld. *Zarathustra*, A barátságról szóló fejezet. („A nő még nem képes a barátságra: csak a szerelmet ismeri.”)

⁴⁵ A gondolat kifejtése után Nietzsche például a férfiakat arról kérdezi, vajon öközlük ki (lenne) képes a barátságra.

utólagosan természeti „ösztönlény”-nyé, mint ahogy az például a weningeri vagy éppen, hogy ne hagyjuk ezt sem említetlenül, a *Kreutzer-szonáta* Lev Tolsztoj-i modelljében oly nagy természetességgel, mint új felismerés létrejövetele, megtörténik. Éppen ellenkezőleg, a *Wahrheit=Weib*-logikán belül is a nő képviseli a „magasabb” logikát, az „igazság” nagyobb mértékét.

A nők társadalmi felfogásával ellentétben Nietzsche a felszabadító mozzanatot, a valódi szabadságot a nő természetében látja (ami lehet a férfi számára is tragikus, és amelynek felismerése és tudatosítása nem lehetett kis sokk és megrázkódtatás a gondolkodó férfiak társadalmában). Nietzscheben ki is fejeződik, hogy a férfi elismeri a nő jogát arra, hogy ő legyen az „igazság”, akkor is, ha az ő álláspontja vagy az ő személye ellen dönt, akkor is, ha ezzel olyan szabadságot fogadtat el, amit ő már nem tud kontrollálni és erkölcsileg (az „új” erkölcs szerint) belátja azt is, hogy nem is kontrollálhatja.

Nem felesleges ezen a ponton visszaillesztanunk arra, hogy a nietzschei életfelfogás amúgy is „*héralkeitoszi*”, tehát a viszonyok, kihívások állandó mozgásának feltételezéséből indul ki. Gondoljuk ehhez hozzá a „veszélyes élet” nietzsche-i felszólításának erre vonatkozatható konzekvenciáit is. A szerelemnek és a barátságnak ki kell tehát bírniuk a herakleitizmus kihívásait és megpróbáltatásait.

A szerelemfilozófia egyszerre *megalapozza* a nietzsche-i tabutörő filozófia más eredményeit, de maga *épül is azokra*. Az „A test egy nagy értelem” („Der Leib ist eine grosse Vernunft”), mint cím, például tézisként foglalja össze ezeket a felismeréseket, amelyek részint a lelki, részint az intellektuális jelenségeknek a fiziológiába lemenő geneziséét fogalmazzák meg. Ezen a ponton ismét hangsúlyoznunk kell: a hagyományos filozófia vagy tudomány diszciplínáinak, diskurzusainak nietzschei kitágítása, amelynek egyik fő iránya éppen a fiziológia, *korántsem jelent redukcionizmust*.

Nietzsche kettős ellentámadást indít a „test megvetői” ellen. Egyrészt kimutatja, hogy a test „nagy értelem” tehát az „Én”-nel (Ich) szembeállított „Magam” (Selbst) hozza meg mindazokat a döntéseket, amiket általában a „lélek”-nek vagy a tudatnak szoktunk tulajdonítani. Nemcsak felmutatja azonban ezzel az új, dinamikus személyiségképpel a „test” valóságos szerepét, hanem - s ez egyben *második* jelentős lépése - határozottan igenli és a helyes tudat kialakításának útján az egyedüli lehetőségének is kikiáltja azt. Nem csak nagy vonalakban előlegezi ezzel a pszichoanalízist, de nem egyszer szinte szó szerint leírja azokat a jelenségeket, amit Freud az *A hétköznapiak pszichoanalízisében* megfogalmaz. Nietzsche még azoknál a cselekvéseknél is kimutatja a test e meghatározó jelentőségét, amelyek a test *ellen* (!) irányulnak. Még abban is a „test” dönt, ha valaki elutasítja a „test”-et, szemléltetésül utalhatunk azokra a betegségekre, amelyeknek pszichológikus eredete kézenfekvő, s amelyeket mint a „test” ellen a „test” által meghozott ítéletet értelmezhetünk. A test ilyen értelmezése, mint említettünk, egyszerre *háttere és eredménye* a *Wahrheit-Weib*-logikának, mindenesetre nem lehet elégséges erővel hangsúlyoznunk, mennyire *tehermentesíti* ez a felfogás a *Wahrheit-Weib*-logika egészében valamilyen okból benneragadó irracionális-gyanút, de az egyes konkrét összefüggésekre vonatkozó diskurzív magyarázatok hiányát is.

A címében lefordíthatatlan szójátékot tartalmazó „Von den Freuden- und Leidenschaften” (kb. „Az örömről és szenvedélyekről”) fejezet a test megvetőinek címzett szózat tárgyi részleteit fejleszti tovább és vonja be azokat nem is annyira magának az új embernek nevelési

folyamatába, mint annak *öneshmélésébe*, amely így, azaz közvetett úton szolgálja az optimálisnak tartott attitűd kialakítását. Nietzsche provokáló, ha éppen nem sokkoló módon tudatosítja erényfogalmának individuális jellegét: „ha van egy erényed és az a te erényed, akkor az senkivel sem közös” - e kijelentés mintegy destruálja a mindennapi tudatban mélyen benne élő erre vonatkozó evidenciát.

Azt hihetjük, hogy az „Írj vérrel!” felszólításnál általánosabb, egyenesen banálisabb szóképet nehezen találhatna bárki is. Nietzsche azonban hirtelen e szókép mögé helyezi a „test”-ről addig mondottakat, amivel a szókép egy sor háttérdimenzióval gazdagodik, sőt, egyenesen még nembeli magaslatoakra is emelkedik. Érzékelteti továbbá, hogy saját betegsége szinte őt is kényszeríti arra, hogy „vérrel” írjon, minden gondolatért a szó legkonkrétabb értelmében megszenvedjen. A „nem könnyű megérteni, amit idegen vérrel írtak” - kijelentés már a *harmadik* vetülete az eredeti triviális szókép nietzschei kreatív továbbfejlesztésének, ami már újfent a kommunikáció, a valóban érdemes mondanivalók egymást-megértésének problémáját idézi. A vérrel írt mondásokat ezért nem is olvasni kell, hanem „kívülről megtanulni”, ez lehet az útja annak, hogy a „csúcstól a csúcsig” vezető olyannyira Nietzschére jellemző lépéseket meg lehessen tenni. *E mozzanat elsődleges jelentősége a szerelemfilozófia számára az, hogy egy olyan egységes emberkép nevében fogalmazódik meg, ami a szerelemfilozófia tárgykörében is működik és érvényben van, a test, az érzelmek, az akarát, a tudatos, a tudattalan, az intellektus és az affektusok belső, egyelőre még mindig láthatatlan összekapcsolódásán alapul.* Nietzsche, miközben szakadatlanul próbálja az életnek ezt a „kromoszóma”-láncát összeilleszteni, kritikai fegyverként is használja ezt az egységet más olyan felfogásokkal szemben, amelyek szétszakítják ezeket az elemeket, és önálló entitásként próbálják azokat megérteni.

Az életellenesség alapvető paradigmája itt is valamilyen keresztény-típusú attitűd, de figyelemreméltó, hogy számos ettől típusosan eltérő attitűdöt is feldolgoz, köztük olyanokat is, amelyeknek kiemelkedő filozófiai-problématörténeti jelentősége van. Így kiemelkedő fontosságú a nietzschei Übermensch-felfogás értelmezésében például az, hogy Nietzsche a *Zarathustra* e helyén az „élet ellenzői” közé sorolja azokat a „Rettenetes”-eket, akik „önmagukban hordozzák a vadállatot” és akik csak gyönyöreik (Lüste) és önmaguk elpusztítása (Selbsterfleischung) között választhatnak.

Nietzsche ezen *egységes emberképének*, amelybe egyforma joggal és egyformán harmonikusan illeszkedik bele a *Wahrheit-Weib*-logika, a „test”, mint nagy értelem vagy mondjuk az „Írj vérrel!”-felszólítás, talán legnagyobb érdeme, hogy *tárgyi, valóságos, vitális kapcsolatokat tételez fel ott, ahol az addigiakban, ha egyáltalán, legfeljebb gondolati kapcsolatokat tételeztek fel.* Ezzel már nyomban számos eredményt és előremutató hipotézist tudott megfogalmazni, de még ennél is fontosabb, hogy pontosan arra az útra lépett, amelyen a későbbi tudományosság, sokszor inkább nem-akarva, mint akarva, járt.

Ez az egységesülés irányába mutató új emberkép, amit átmenetileg „korrespondencia”-felfogásnak is nevezhetnénk, hiszen lépten-nyomon tárgyi, okszerű, genealógiai és kauzális magyarázatokkal tör be olyan területekre, amelyek addig a bármilyen előjelű filozófiai vagy etikai spekuláció területét alkották,⁴⁶ visszamenőleg fényesen megmutatja, hogy a *Wahrheit-*

⁴⁶ Egy sor, egymást erősítő áttértékelő megjegyzéssel építi ki Nietzsche az új emberképet megalapozó teljes „materiális” közvetítési láncot. Így „Az úgynevezett lélek” (MR, V/1.228), „Az úgynevezett 'én'”

Weib-metaphora nem előzetesen elfogadott dedukció volt, de nem is egy hosszas gondolkodási folyamat immár megváltoztathatatlan végeredménye, hanem olyan közvető pont, ahová sok, egymástól eltérő irányból is befolytak az új eredmények és igazságok. A metafora egymástól eltérő új felismeréseket váratlan koherenciába állít (p. Leib), nemcsak állandóan kisugárzik, de a visszareflektálódó impulzusoktól állandóan új oldalokról igazolódik.

Nietzsche szerelemfilozófiájának végső eredménye az igazság=nő-azonosítás, és annak összes következménye. Ez a filozófia önállóan megáll az affektus-tan átvétele után is, igaz, az affektus-tan megszűntet számos olyan finomabb és kvalitatívabb gondolati perspektívát, amelyek a szerelemfilozófiai további kibontakoztatásához szükségesek lettek volna. A szerelemfilozófia az emancipált férfi felismerésének dokumentuma a szerelem valóságáról. A barátságfilozófia egy lépéssel még a szerelemfilozófia elé is mutat. A nő új életformáját mutatja fel, amelynek minden szempontból természetes előzménye az igazság-nő logika tényének elfogadása. A két filozófia közötti fokozatra érdemileg ráillik *Simmel* tézise, amelyben immár a nőemancipáció jelenségén belül különbséget tesz aközött, hogy a nő elsajátítja a civilizáció teljes eszköztárából azt, amit eddig nem tudott művelni és aközött, hogy létrehoz-e (nyilván nem önmagában, hanem éppen a *Wahrheit=Weib*-logika további kibontása során) valamilyen teljesen új civilizációs minőséget. Az emancipáció első szakaszában tehát arról van szó, hogy a már meglévő, ám a nőktől addig megtagadott kulturjavakban való személyes részesedés létrejön. Az értékek „hányszortöbb”-je kerül így előtérbe, nem az „objektívan új” értékek létrehozása.

Ebből a mozgalmából azonban kvalitatívan új értékek is létrejöhetnek. Ilyen minőségileg új értéknek tekintjük a Nietzsche barátságfilozófiájában jelzett új lépést. Elsősorban nem tartalmi, hanem strukturális okokból. Nem abban akarunk tehát 2013-ban állást foglalni, hogy nietzschei értelemben a nő képes-e a barátságra van sem. Azt a pillanatot akarjuk rögzíteni, amikor Nietzschénél a *Wahrheit=Weib*-logika érvényesítése után megszületnek a minőségileg új alkotás lehetőségének körvonalai.⁴⁷

IRODALOM:

- DÜHRING, Eugen: *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*. Berlin 1969.
- FISCHER, Kuno, *Geschichte der neuern Philosophie I.2. Descartes' Schule. Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Heidelberg 1965.
- FUHRMANS, Horst, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*. Düsseldorf 1954.
- KISS, Endre, *Friedrich Nietzsche filozófiája*. Budapest 1993.
- KISS, Endre, Gibt es ein Projekt der Aufklärung und wenn ja, wie viele? (Aufklärung vor dem Horizont der Postmoderne). in: Sven-Eric Liedman (ed.), *The Postmodernist Critique of the Project of Enlightenment*, Amsterdam - Atlanta 1997. 89-104.
- KISS, Endre: Zur Bestimmung der wahren politischen Philosophie Friedrich Nietzsches. in: Endre Kiss (ed.), *Friedrich Nietzsche und die globalen Probleme unserer Zeit*, Cuxhaven - Dartford 1997. 249-263.

(MR/V/1/105), „A 'szubjektum' ismeretlen világa” (MR/2/116), „A motívumok állítólagos harca” (MR/V/1/116),

⁴⁷ Georg Simmel, Weibliche Kultur. in: G.S. *Philosophische Kultur*. Leipzig, 1919 (Kröner) 255.

NIETZSCHE, Friedrich: *Briefwechsel*. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, Erster Band. Friedrich Nietzsche, Briefe. Januar 1880 - Dezember 1884. Berlin - New York 1981.

NIETZSCHE, Friedrich: *Saemtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Baenden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin - New York 1967-1977.

SCHELER, Max: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. Vierte, durchgesehene Auflage. Herausgegeben von Maria Scheler. Bern 1955.

SCHELER, Max: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Zweite, durchgesehene Auflage mit Zusaetzen. Herausgegeben von Maria Scheler. Bern und München 1960.

Seidel, George J.: *Activity and Ground*. Fichte, Schelling and Hegel. Hidelshiem - New York 1976.

SPINOZA: *Ethik*. Herausgegeben von Helmut Seidel. Leipzig 1975.

Staude, John Raphael: *Max Scheler. 1827-1928. An Intellectual Portrait*. New York - London 1967.

YOVEL, Yirmiyahu: *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*. Aus dem Englischen von Brigitte Flickinger. Göttingen 1996.

A rövidítések feloldása:

AC = Anti-Christ (Ellen-Krisztus) in: KSA, 6. kötet

Et. = Spinoza: Ethik. Herausgegeben von Helmut Seidel. Leipzig 1975. (Reclam)

FW = Fröhliche Wissenschaft (A vidám tudomány). in: KSA, 3. kötet

JGB = Jenseits von Gut und Böse (Túl jön és rosszon). in: KSA, 5. kötet

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

MR = Morgenröte (Hajnalpír). in: KSA, 2. kötet

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.