

FR. W. NIETZSCHE SZEREPE AZ AXIOLÓGIA KIALAKULÁSÁBAN

TUBA IMRE

„Nem változtathatok a viszonyokon.
Tehát kiszolgálom őket. Ez minden.”

(Al Capone)

A filozófiatörténetírás tanúsága szerint mind a Nietzsche-irodalom, mind pedig az értékfilozófia keletkezését kutató művek kevés figyelmet fordítottak a modern irracionális atyjának értékelméleti munkásságára. Pedig ez a „minden értékek átértékelésének” programja alapján kézenfekvő lenne.

Szórványos utalások természetesen vannak. W. Burkamp 1938-ban Berlinben megjelent könyvében pl. ezt írja róla: „A teológikusan megalapozott értékvilág volt és maradt az ő szellemi világa.”¹ Ez a megállapítás *nem* azért figyelemre méltó, mert nem igaz, hanem mert a jelzett szempontból közelít a nietzschei életműhöz. Más kérdés, hogy maga W. Burkamp nem tudja „alkalmazni” saját felismerését, ezért kijelentése csupán deklaratív marad.

A marxista szerzők közül példaként utalunk itt O. G. Drobnyickij könyvére,² mint olyanra, amely egy sajátos vonatkozásban tisztázni igyekszik ezt a szerepet. Az axiológiai szempont elég egyértelmű elhanyagolása jellemző még Lukács György tanulmányaira is. (*Ennek ellenére* számos fogódzót nyújt ennek a szempontnak a tisztázásához.) Az pl., ahogy Lukács kijelöli Nietzsche helyét az ész kultuszától az ész „trónfosztásáig” vezető filozófiatörténeti folyamatban, nemcsak egy konkrét vonatkozásban rögzíti az „értékek átértékelésének” irányát (ti.: a racionalizmustól az irracionálizmushoz), hanem általánosabb tanulságokkal is szolgál. Ha ugyanis Nietzschevel jön létre „az imperialista korszak filozófiájának módszertani mintája”,³ akkor ez értékfilozófiai vonatkozásban azt *kell* jelentse, hogy a „minden értékek átértékelése” kijelöli vagy legalábbis implicite tartalmazza az értékprobléma felvetésének és megoldásának későbbi módzatait is.

Megítélésünk szerint pontosan erről van szó. Az ún. *indirekt apológia* pl. – mint e metodológia fundamentális elve – axiológiai eljárásként is jelentkezik és ugyanazt a kettős szerepet játssza, mint az ismeretelméletben és a szociológiában: lehetőséget ad a rendszer legitimált értékeinek kritikájára és az értékvédelem hatékonyabb (közvetett) formáinak megteremtésére is.

Úgy véljük azonban, hogy az értékfilozófiai epoché nietzschei „nyitánya” inkább *ideológiai*, semmint elmélettörténeti hatásában jelentős. A „minden értékek átértékelése” a polgári axiológia igen fontos előmunkálata, de elméleti teljesítményként tekintve meglehetősen inkonzekvens. Ez a sajátossága a legmesszebbmenőkig összefügg azzal, hogy

¹ W. Burkamp: *Wirklichkeit und Sinn*. Berlin 1938, 478. o.

² O. G. Drobnyickij: *A szellemi értékek világa*. Budapest 1970.

³ Lukács György: Nietzsche és a fasizmus. *MTA II. Oszt. Közlemények*, 1950/92.

Nietzsche számára nem az értékprobléma elméletileg korrekt kezelése a fontos, hanem kora értékválságának megoldása. A teóriát nem az elméleti koherencia, hanem a szociális-ideológiai funkció tartja össze. Ennek megfelelően az értékprobléma nem metafizikai, hanem „történetfilozófiai” szinten merül fel. „A dekadenciából egy kivezető út van – mondja maga Nietzsche –, az értékek megváltoztatása.”⁴

Az értékprobléma nietzschei kezelése nagyrészt magyarázatot ad az axiológiai szempont fent vázolt elhanyagolására, egyúttal jogossá teszi a kérdést: van-e értelme, „hozádeka” e szempont bevezetésének? Erre – végső soron – csak az értékelméleti analízis elvégzésével válaszolhatunk. De – röviden – már itt jelezni szeretnénk az elemzési módban rejlő lehetséges előnyöket.

Éppen abból fakadóan, hogy Nietzsche axiológiája történetfilozófiai indíttatású, adódik a lehetőség: a késő polgári filozófia axiológiai fordulata társadalmi alapjainak rekonstruálására. Mivel az értékfilozófia „feladatát” szociológiai funkciói határozzák meg (elméleti megállapításai egyben konkrét ideológiai állásfoglalások), árulkodóan felfedik az értékválság társadalmi hátterét.

A másik – ezzel szorosan összefüggő – lehetőség magának a nietzschei filozófiának „társadalmi megbízatását” (Lukács György) illetően adódik. Meggyőződésünk, hogy az értékelméleti analízis segíthet állást foglalni olyan máig *vitatott* kérdésekben, hogy „gondolkodásának társadalmi tartalma” egyértelműen megítélhető-e (Lukács szerint igen, Széll Zsuzsa ugyanakkor vitatja ezt⁵), hogy erkölcs-, tudomány-, filozófia-, művészet- és valláskritikájában milyen értékeket preferál és milyeneket utasít el.

Érzékeltessük ezt egy konkrét példával! Amikor Nietzsche az életértékek és morális értékek szembeállításából arra a következtetésre jut, hogy az előbbieknek prioritásuk van az utóbbiakkal szemben, akkor ezt *Márer Erzsébet* (látszatra helyesen) úgy értelmezi, hogy „a vitalitás nem amoralitást, hanem az élettől áthatott erkölcsiséget jelent”.⁶ Értékelméleti analízissel ki lehet mutatni ennek az értelmezésnek a tarthatatlanságát.

Harmadszor: az axiológiai szempont „bevezetése” teljesebbé teheti a Nietzsche-kritikát. Az értékelméleti állásfoglalások részét képezik annak a filozófiai „alapnak”, amelyre a szociológiai eszmék rendszere épül. E nézetek kritikája tehát az ideológiai „teljesítéseket” is érinti. Az értékelméleti „megalapozás” ellentmondásossága pl. újabb meg erősítését jelentheti a „szociális megbízatás” létezésébe vetett „hitünknek”. (Részletezés helyett hadd hivatkozzunk Lukács megkülönböztetésére a filozófiai tanítás tartalmi és formai összefüggésrendszere között⁷.) A formális összefüggések hiánya, a töredezett, aforisztikus gondolatmenetek, a logikai önellentmondások szinte kibogozhatatlan szövevénye – az értékfilozófiában is! – tartalmilag koherens világnézetet takar. A dolog paradox logikája éppen az, hogy a formális összefüggéstelenség – minél inkább megvan – annál világosabban és egyértelműbben utal a tartalmi összefüggés létezésére. Más út nincs, csak az, ha az életművet lényegileg értelmezhetetlennek tekintjük.

Negyedszer: az axiológiai szempont érvényesítése segítheti az eligazodásunkat Nietzsche változatos utóéletében. Annak megértését, hogy politikailag és ideológiailag

⁴ Idézi Boda László: *Nietzsche hagyatéka*. Budapest 1941, 4. o.

⁵ Fr. Nietzsche: *Válogatott írásai*. Bev. Budapest 1972, 36–37. o.

⁶ Márer Erzsébet: *Schiller és a fiatal Nietzsche szellemtörténeti kapcsolatai*. Budapest 1928, 48. o.

⁷ Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Budapest 1956, 250. o.

teljesen divergáló áramlatok miként kapcsolódhatnak ugyanahhoz a hagyományhoz. Ebben a vonatkozásban különös jelentőségre tesz szert egy olyan mozzanat, amit az értékek *virtuális védelmének* nevezhetünk (ez az eset az ún. személyiség-érték, az esztétikai érték, sőt még egyes morális értékek – bátorság, nagylelkűség stb. – védelmében is).

Végül egyáltalán nem lehet közömbös, hogy a „szociális megbízatás” *értékfilozófiai formát ölt*, hogy funkcióját adekvátan az átértékelés révén valósítja meg.

Megítélésünk szerint az axiológiai fordulat létrejöttében nagy jelentőségű a késő polgári ideológiai fejlődésnek az a mozzanata, amelyre *Lukács György* utal: a haladásnak valóságos (forradalmi) alapjáról való leszakítása és „természettudományos evolucionizmussal” való helyettesítése.⁸ Az értékeszmék sokszoros közvetítettsége, társadalmi „távol-sága” a közgazdasági alaptól különös lehetőséget jelent ennek az általános módszertannak a megvalósítására.

Ennek megfelelően az értékek történelmi evolúciójának ábrázolása lehetetlenné válik: az axiológiai törekvések – bármennyire eltérők legyenek is egyébként – egy pontban, az *értékvilág és a történelmi valóság szétszakításában* találkoznak.

Az értékelméleti abszolutizmus – *Windelbandtól Nicolai Hartmannig* – egy a reális létezésről minőségileg különböző létszférát (a *sollen*: a kellés vagy az érvényesség világát) rögzíti meg az értékek számára. E két világ között egyetlen közvetítés marad: az „*érték-teljesítő*” szubjektum tevékenysége.⁹ Ennek az irányzatnak másik, kevésbé ismert változata az a logikai apriorizmus, amely a formális logikai érvényességek metafizikáján alapszik. E két változat a legtöbb esetben természetesen összefonódik. Egyrészt azért, mert az etikai érték-abszolutizmusban is van arra való törekvés, hogy az értékek feltétlenségét a logikai érvényesség mintájára fogják fel (pl. *Hermann Lotze*): nem a realitás, hanem az érvényesség (posztulátum) formájában.¹⁰ Már a kanti moráleteológia istent mint erkölcsi posztulátumot tételezi.¹¹ Másrészt: az értékmetafizika metodikájában is affinitást mutat a formális megoldások iránt. Ebből a szempontból szimptomatikusnak tekintjük, ahogyan *Windelband* a köteleiséget mint morális érték-abszolutumot lényegében formális logikai módszerekkel „alapozza meg”.¹² Harmadrészt azért, mert maga a logikai apriorizmus is erős törekvést tanúsít a logikából az ontológiára való áttérésre. Végző soron – és számunkra itt most ez a lényeges – az irányzat (minden változatában) tipikus „*két világ-elmélet*”: a feltétlen értékek időtlen világa és a létező esetleges történelmi valósága (mint lényegileg különböző létszférák) között az emberi (morális) szubjektivitás *közvetít*.

A szubjektivisták értékelméletek viszont (emotivizmus stb.) pszichologizálják az értékeket, ami kettős eredménnyel jár: 1. az érték elveszti minden objektív létalapját, az értékelések a szubjektum inkognitójának rejtjeleiként funkcionálnak, 2. az érték elveszti történetiségét: egy lényegileg *standard* individuális pszichológia strukturáló elve lesz.

A szociológiai relativizmus értékszemlélete általában szintén pszichologizáló és történetetlen, az értékek a szociológiai „megértés” formái – akkor is, ha a cselekvés szub-

⁸ Uo. 452–453. o.

⁹ N. Hartmann: *Teleológiai gondolkodás*. Budapest 1970, 190–199. o.

¹⁰ Ányos István: A logika mint értéktudomány. *A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei*, XLII. és XLIII. 1912, 105–137. o.

¹¹ Pais István: *Ember és vallás*. Budapest 1974.

¹² W. Windelband: *Preludiumok*. Budapest 1911.

jektív és objektív „értelme” közötti diszkrpanciát elismerik, vagy ha az érték objektív feltételezettségét (az érték mint érdek-kifejezés vagy mint jelentés-típus) elismerik.¹³

— Az a lehetőség, amit Nietzsche reprezentál — az osztálytársadalom gyakorlati anti-humanizmusának elméleti általánosítása — végső soron már az értékek *likvidálására*, a társadalmi életfolyamatból való végleges kiiktatására tendál.

Az axiológia itt történetfilozófiai köntösben lép fel: mint a történetfilozófia rangjára, *helyettesítésére* hivatott teória. Az értékeknek a „tapasztalat” alapján való igazolása vagy elvetése épp a történetiség ignorálása révén játszódik le.

Az értékek életfilozófiai „megalapozása” lehetővé teszi a történetfilozófia *elhárítását*, de az életesség követelményének nyilvánvalóan értékfilozófiai előfeltevések nyitnak utat: az élet — mint legfőbb érték — lehet az a posztulátum, amelynek nevében a történelmet el lehet utasítani.

Ehhez azonban meg kell keresni az élet (a lét) *igazolhatóságának* feltételeit. Ez a kérdés (az életet „értelmessé” tevő eszmények, értékek igazolhatóságának kérdése) épp a burzsoá társadalom értékválságának talaján bontakozik ki.

Nietzsche ebben is a *schopenhaueri* hagyományhoz kapcsolódik. A schopenhaueri kozmikus pesszimizmus — ebben a vonatkozásban — az értékválság tudomásul vétele és egyetemessé, időtlenné tágítása (ebben az álláspontban már mind a történelem, mind az értékek ignorálása benne van). Nietzsche álláspontja: az értékválság (dekadencia) tudomásul vétele — és *meghaladása*

„Schopenhauer azt mondta, hogy az élet értelmetlen — írja egy magyar szerző 1910-ben —, Nietzsche megfordította ezt a mondást és azt hirdette, hogy az értelem életellenes.”¹⁴

Míg *Schopenhauer* kozmikus pesszimizmusában a polgári életformát igazolni képes értékek eltűnése, devalválódása fejeződik ki, addig a nietzschei átértékelés (*az axiológiai indirekt apológia*) az élet (ha nem is a polgári lét a maga közvetlenségében) *önértékké* avatása.

Az élet értékének a többi (mindenekelőtt: morális) értékekhez való viszonya mindig is *valós* probléma, lényeges filozófiai kérdés. *Arisztotelész* pl. a *Nikomakhoszi etikában* úgy foglal állást, hogy — bár az élet kivételes értékét elismeri — bizonyos esetekben inkább az erkölcsi értéket (becsület) *kell* választanunk, semmint az életet.¹⁵ Nietzschénél már nem csak az életérték mindenható primátusáról van szó, de a többi érték *lefokozásáról*, devalválásáról is.

Természetesen az emberi élet *sohasem* mint egyszerű biológiai létezés igazolódik, hanem mint meghatározott társadalmi és egyéni életmód. Nietzschénél látszólag az emberi tartalmától (a humánus értékektől) megfosztott pusztá természeti létezés védelméről van szó, valójában azonban az osztálytársadalom *antihumánus létviszonyainak védelméről*. „Korszerűtlenségének” korszerűsége éppen abban rejlik, hogy olyan periódusban lép fel,

¹³ Az irányzatok részletesebb jellemzése helyett hadd utaljunk néhány tanulmányra és könyvre, amelyekben ezek megtalálhatók. A szociológiai értékfelfogáshoz: I. Sz. Kon: *A szociológiai pozitívizmus*. Budapest 1977; Lukács György: *Az ész trónfosztása* és E. L. Kolb: *Az értékfogalom jelentőségének változása. Modern polgári szociológia*. 4, 247–289, o.; Az újkantiánus értékfelfogáshoz. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1976/4.

¹⁴ *Kelet Népe*, 1910/610. o.

¹⁵ *Arisztotelész: Nikomakhoszi etika*. Budapest 1971, 53. o.

amikor a kapitalista társadalom *értékvesztése* is mind nyilvánvalóbbá válik. Ilyen értelemben élet-fogalma a dehumanizálódó polgári életforma általánosítása is: annak kifejeződése, hogy ebben az értékek fenntartása mindinkább lehetetlenné válik.

Amíg a burzsoázia forradalmi osztály volt – tehát egyetemes értékek képviselőjének tudhatta magát – nem volt szüksége arra, hogy saját valóságával szemben védelmezze ezeket az értékeket, vagy hogy a valóság nevében *érték-korrekción* hajtson végre. Értékek és tények diszkrepanciája akkor válik láthatóvá, amikor a már kifejlett burzsoá társadalom valósága diszkreditálja az értékeket. Ezt a folyamatot elsőként Engels figyelte meg és írta le a nagy francia forradalmat követő restaurációs időszakban.¹⁶ Az értékvesztés első nagy hatású propagátora pedig a „Nietzsche-ös” márkí *de Sade*.¹⁷

Az értékvédő irányzatokkal szemben ez a vonulat az *értékvesztés* ideológiáját dolgozza ki. Az „előtörténetnek” az a nagy paradoxona, hogy a nembeli lényegi erők az „elidegenedés bilincseiben” – tehát mint tárgyi és e tárgyi hatalmakat mozgató közösségi erők – képződnek ki, a természeti korlátoknak ez a „*természetadta*” feltételek között való visszaszorítása¹⁸ ez a nagy paradoxon a késő polgári filozófiai fejlődésben az értékvédő és értékromboló irányzatok szembenállásában is kifejeződik.

Az értékvédők védelmükbe veszik ezt a történetileg kiképződött humánumot – s vele együtt persze azt a *fogyatékos valóságot* is, amelyben – ha antogonizmusok szorításában is – de mégis létrejöttek. Az értékrombolók – Nietzsche is mint egyik fő képviselőjük – „*visszaveszik*” az antropológiai fejlődésnek ezeket az eredményeit.

Nietzsche szerint e humánus értékek *virtuálisak* (álértékek), olyan ideológikus (mesterséges) képződmények, amelyek nem felelnek meg az élet és természet törvényeinek. A „magasabbrendű nembeli objektivációk” (és a nekik megfelelő emberi képességek és szükségletek) számára az emberfaj *hanyaglásának* szimptomái. Ilyenek a morális értékek (jószág, emberség, igazságosság, szeretet, egyenlőség) és az igazságértékek (akár tudományos, akár esztétikai, akár hétköznapi igazságokról van szó).

Amilyen mértékben ellehetetlenülnek, devalválódnak ezek az értékek a tőkés társadalom hanyatlásának idején, amilyen mértékben deformálódnak az elidegenedés totálissá válása következtében, olyan mértékben *lehet* e társadalom mindennapi valóságának (az „életnek”) tényeit, tapasztalati anyagát *antihumánus módon* általánosítani. Ennek a gyakorlati antihumanizmusból táplálkozó (és egyúttal azt meg is erősítő) *elméleti antihumanizmusnak* egyik legfőbb képviselője Nietzsche.¹⁹

Az „álértékekkel” szemben tételezett „*igazi*” értékek ontológiai státusza egészen más: ezek életértékek, nem a személyes tudat teremtményei, hanem az „előkelő faj” tudatának olyan axiómái, amelyek a természet „rendjén” alapulnak. Kettős értelemben is objektívek tehát: 1. *tartalmukban* (mint az élet törvényei által meghatározottak), 2. *létmódjukban* (mint az uralkodó „faj” uralkodó eszméi). Ezek az értékek nemcsak posztulátumok (bár azok is), hanem egyúttal realitások: „élettények”, antropológiai adottságok. Közvetlenül ugyan az uralkodó osztály hatalmi akaratának realizációi, végső soron azonban a természeti valóság értékstruktúrájának tudati leképezései.

¹⁶ MEM 19, Kossuth, Budapest 1969, 186–187. o.

¹⁷ Almási Miklós: Sade márkí és szerencsétlen öröksége. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1971/5–6. és 1972/1.

¹⁸ J. Davidov: *Munka és szabadság*. Budapest 1965.

¹⁹ Hermann István: Az elsüllyesztett ember. *Kritika*, 1970/5.

Nietzsche „*feladata*” nem egy elméletileg koherens értékelmélet létrehozása, hanem kora értékválságának egyfajta megoldása. Már az értékek ontológiai státuszának kettősége (valódi értékek, álértékek) arra utal, hogy két – módszerében és teoretikus alapvetésében – gyökeresen különböző axiológiai törekvés *együttese* adja a „rendszer”.

Az értékrombolás (az „álértékek” bírálata) lényegében ezen értékek *szubjektivistarelativizáló* felfogásán nyugszik. Az értéktételezés – ezzel szemben – *objektivistá* (naturalista-abszolutisztikus) szemléletet feltételez. A két módszertan közös elméleti alapja: az értékek történeti-szociológiai kezelése helyett a „természettudományos”-kozmosz felfogás.

Szubjektivista alapon Nietzsche az értékeket lényegében *tudati jelenségeknek* tekinti, „jelentés-típusoknak”, ahogy modernebb kifejezéssel nevezhetnők. „Elég új neveket, értékeléseket, valószínűségeket teremteni, hogy hosszú időre új ’dolgot’ teremtsünk” – írja.²⁰

Természetesen nem önmagában hibás az az álláspont, amely az értékek „szubjektív értelmét”, logikai-érzelmi-akarati tartalmát vizsgálja, csupán akkor, ha ezt a jelentésmezőt elszakítja mind az értékelés tárgyának objektív sajátosságaitól, mind az értékelő alany ugyancsak objektíve meghatározott szükségleteitől, érdekeitől, s az értékeket csak szubjektív (*jelentés-tulajdonításként* felfogott) értékelések kikristályosodási pontjainak tekinti.

Az értékek ilyen szubjektívizálásának elsőrangú feltétele a *megismerési és értékelési* struktúrák elvi szétválasztása. Az egyik oldalon az értékmentes teoretikus ész, a másik oldalon az értékelő gyakorlati ész áll. A szubjektívizálásnak ezen az útján halad a pozitivistá szociológia, legjelentősebb elméleti alapvetésének, a M. Weber-i *értékmenteségi* tudománytannak a keletkezése óta.

Nietzsche azonban a történelemről való lemondást – a pozitívizmussal szemben – axiológiai szempontból épp ellenkező alapállásból hajítja végre: a teoretikus ész objektívításának elvitatásával, és egyáltalán minden *ténytudat* ignorálásával. A tények (történelem) épp az értékek (élet) nevében utasíthatnak el.

Ezen a ponton ütközik ki talán a legmarkánsabban a nietzschei rendszer *idealista* jellege. Számára tulajdonképp egy valóság van: az *ideológia valósága*. Ennek lényegét illetően pedig a „szellemi miliőteremtés önkényének” (*Almás Miklós*) abszolutizálásával a hamis tudat értékelméleti védelmét készíti elő. Ennek a hamis tudati valóságnak a legfontosabb építőkövei az értékek. „Kimondhatatlanul fontosabb az, hogy mi a tárgy neve – mondja – minthogy mi a tárgy maga... ami kezdetben látszat volt, végül lényeggé lesz és lényegként hat.”²¹ Csak ebben az értelemben fogadhatjuk el helytállóan *Babits Mihály* véleményét, hogy „mindig az emberiség szellemi műveire és szellemi történetére (amely a legtágabb értelemben vett filológia tárgya) alapítja ítéleteit és következtetéseit”.²²

²⁰ Fr. Nietzsche: *A vidám tudomány*. Budapest 1919, 23. o.

²¹ Uo.

²² Babits Mihály: Nietzsche mint filológus. *Nyugat*, 1911/2, 62. o.

Üttörő Nietzsche abban is, ahogyan a nyelv és gondolkodás dialektikájából adódó nehézségeket felhasználja az értékek jelentés-tartalmának szubjektívizálására. *E. Albrecht* így jellemzi ezt a modern lingvisztikai agnoszticizmust megelőlegező névumot: „A szemantikusok szerint a szavak csupán jelek, amelyeket az objektív valóságban nem illet meg érvény, azaz a szavakban és jelentésükben nincs objektív tartalom kifejezve. Ezzel a szemantika Nietzsche-vel kerül összhangba, aki szerint megismerésünk csupán jelző-készülék.”²³

Az értékek objektív jelentésének tagadásán alapuló *értéknominalizmus* olyan módszer-tani eljárással egészül ki, amelyet az értékek – egymással való relativizáló szembeállításán nyugvó – kioltásának, devalválásának nevezhetünk. Ez az eljárás egészen általános: erkölcs, művészet, tudomány, filozófia értékeinek sajátos *konfrontációja* számos esetben szolgál épp ezeknek az értékeknek a devalválására.

Amikor pl. a művészetet életigazoló látszatteremtésként (egyszerűbben: hazugságként) definiálja, tulajdonképp az igazság-érték és az esztétikai érték kerülnek nála ilyen sajátos egymást gyengítő, egymást kioldó viszonyba. Szélesebb értelemben itt *látszat és valóság* viszonyának, e viszony axiológiai meghatározásának problémájáról van szó, amely természetesen nemcsak Nietzsche, hanem az egész késő polgári gondolkodás számára alapvető jelentőségű.²⁴ Azzal, hogy az „élethazugságok”, illúziók, látszatok védelmét mint legfőbb esztétikai funkciót tételezi, az esztétikai elvet mint az igazság- és valóság-elvvel radikálisan szembenállót tünteti fel.

Ugyanílyen antinomikus viszonyba kerül az igazság-érték az életértékkel is. „Man geht zugrunde, wenn man zu den Gründen geht” – mondja szellemes szójátékkal.²⁵ Az igazság mint életellenes elv (álérték) áll szemben az „életföltételként” definiált hazugsággal.

Annak ellenére, hogy e koncepció elméletileg tarthatatlan, az eljárás mégis leleplező hatású. Az *élet* ui., amelynek nevében Nietzsche beszél: a burzsoá társadalom mindennapi valósága. Ennek szélsőséges tapasztalati általánosítása ez a teória: annak – amit Nietzsche cinikus nyíltsággal fejez ki –, hogy az uralkodó osztály kulturális hegemoniája elképzelhetetlen a *hamis tudat* léte és funkcionálása nélkül.²⁶ És elméleti kifejezése annak a folyamatnak is, amelynek során az egyének ebben a társadalomban elsajátítják a mindennapi létezésükhöz szükséges hamis tudati elemeket.²⁷

Am e felismerések – az érték szempont általános megfordítása révén – reakciók következtetések kiindulópontjaivá válnak. Az átértékelés szerkezeti sajátossága az, hogy a társadalomtörténeti folyamat dialektikáját kimerevíti; és az így kapott paradoxonokból a

²³ E. Albrecht: *Beiträge zur Erkenntnistheorie und das Verhältnis von Sprache und Denken*. Halle 1959, 135. o.

²⁴ A magyar irodalom számára majd Kosztolányi Dezső világirodalmi rangú művei (*Pacsirta, Esti Kornél, Néró*) „fedezik fel” ezt a viszonyt mint a polgári létezés egyik centrális problémáját (Lásd Heller Ágnes: *Az erkölcsi normák felbomlása*. Budapest 1957). Nietzsche idejében az ibseni dráma emeli be ezt a kérdést a világirodalmi tudatba: az ún. élethazugságok lelepleződésének tragikus konfliktusáiként. Közismert – és szimptomatikus –, hogy Nietzsche őszintén gyűlölte a norvég drámaíró.

²⁵ Idézi Földes–Papp: *A megismerés tragikuma*. Budapest 1941, 148. o.

²⁶ Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán*. Budapest 1907, 50. o.

²⁷ K. Kosik: *A konkrét dialektikája*. Budapest 1967, 9–18. és 55–62. o.

haladás-értékek általános „leírása” jön létre. Így pl. a tömegek kulturális kifosztását nem a társadalmi struktúrából magyarázza, hanem a kultúrára való képtelenségükből, s magát az uralkodó osztályt csak abban marasztalja el, hogy ezt a kulturális kifosztást *nem eléggé radikálisan, nem eléggé következetesen* hajtja végre. (Lukács György idézi: „Ha rabszolgákat akarunk, akkor bolondok vagyunk, ha urakká neveljük őket.”²⁸)

Általában elmondhatjuk, hogy az értékek devalválásában Nietzsche okosan aknázza ki kora értékválságának és hipokrizisének (az értékek és a valóság között levő ellentmondásnak) a nehézségeit: a *normalizálásnak és értékvesztésnek* mindama tüneteit, amelyeket a polgári szociológia később majd feltár és „megért”.

Az értékvesztésnek ez az elméleti „elismerése” azonban kettős feladatot lát el: nem csak a „hagyományos” értékekbe vetett hit lerombolását, hanem „új” értékek igazolásának szükségességét is. Tehát nem az érték-relativizmus az elmélet végső szava: a „dekadens” értékek bírálatából (relativizmus, nihilizmus) egy új értékrendszerhez vezet az út.²⁹

A *haladás-értékek „leírása”* – ebben egyet kell érteni Lukács Györggyel – a társadalom előtt álló demokratikus vagy szocialista alternatívák ellen irányul. Nietzsche legfőbb törekvése ebben a vonatkozásban az, hogy ezeket az alternatívákat szubjektív és hamis érték-választások eredményének tüntesse föl. Épp az értékek relativizálhatóságának „könnyűsége” magyarázza, hogy a reakciós utópizmus miért ölt axiológiai formát. A történelem logikáját absztraháló marxista elmélet tudományos megalapozottságát úgy lehet a legkönnyebben „eltüntetni”, ha mindenféle objektív tartalomtól elszakított pusztán érték-választásnak tekintik. Viszonylag könnyen igazolható (ebben a formában) a reakciós alternatíva is.

Az „új” értékek megalapozásának módszere is kifejezetten történetietlen, sőt történelemellenes. Nietzsche nem ismeri a valóságos történelmet: számára a történelem értelme – ha van egyáltalán értelme – az eredeti emberi természet, az „egészség” ösztönök elfajulása. Az értékek megalapozása *naturalista: kozmikus-biológiai*. Az értékek a természet „rendjébe” vannak lehorgonyozva: lényegileg egybeesnek a kozmosz törvényeivel, alapmeghatározásaival. Ez az értékvilág nem elvont-fogalmi struktúrájának plaszticitásával tűnik ki, hanem az *életesség* álkonkrét és diffúz követelményrendszerével. Az életesség nietzschei meghatározásában azonban a reakciós társadalmi eszmények normativitása jelenti az axiológia tartalmi elemét.

A naturalista módszertan – véleményünk szerint – szerves összefüggésben van a nietzschei rendszer *utópizmusával*. (Ezt az összefüggést Plehanov – az utópista szocializmussal kapcsolatban – erősen hangsúlyozza³⁰.) Az utópia éppen azért dolgozik redukcionista logikával, mert a valóság és az eszmény között *történeti* logikával *nem tudja* megteremtteni a kapcsolatot. (Ebből a szempontból lényegtelen, hogy reakciós vagy haladó utópiáról van-e szó.)

A biológizmus ez esetben a megálmodott új rabszolgarend társadalmi ideáljai (az életértékek) igazolásának szükségletéből fakad. Ebben (és egyúttal a haladás „hitével” való leszámolásban) van alapvető szerepe az ún. *örök visszatérésnek*, a keleti gondolatnak.

²⁸ Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Jelzett kiad., 261. o.

²⁹ Nem osztjuk tehát azt a marxista irodalomban is eléggé elterjedt álláspontot, amely szerint Nietzsche az ismeretelméleti vagy erkölcsi relativizmus képviselője. Ennek egyik legfrissebb példáját lásd L. V. Konovalova *Morál i poznányije* (Moszkva 1975) c. művében, 23. és 90. o.

³⁰ Plehanov: *A monista történelemfelfogás kérdéséhez*. Budapest 1950, 73. o.

Sokkal lényegesebb azonban a „belső” természetre, vagyis az *antropológiára* való hivatkozás. Ez négy nevezetes (egymással szorosan összefüggő) „teóriában” valósul meg: 1. az Übermensch-elméletben, 2. a fajelméletben, 3. a hatalmi akaratról és 4. az ösztönökről szóló elméletekben.

Az antropológiai „értékmező” jelentés-tartalmainak feltárása szempontjából az Übermensch-elméletnek van kiemelkedő szerepe. Halász Előd hangsúlyozza, hogy Nietzsche „nem szellemi arisztokráciáról beszél, hanem vérségi kapcsolatokról, genealógiáról, generációkon át fejlődött s nemzedékről nemzedékre szálló, élő nemességről”.³¹ Az atavizmusnak – erre is igen kevesen figyeltek fel – igen jelentős szerepe van itt. Pedig valóban „szinte démoni erővel hisz a vérben, az őseiben, az irracionális múltban”.³² Felfogása szerint az egyén genealógiai sugarak metszéspontja, amelyek nemcsak személyiségét, hanem annak *szociális minőségét* is meghatározzák. Ezért a leghatározottabban szembenáll mindenféle szociáldarwinizmussal (szelekcióval): a társadalom nem a létért, hanem a *hatalomért való harc*, és nem az elvontan egyenlő egyének, hanem az osztályok (fajok) küzdelmének színtere.³³ Nem a „természetes” kiválasztódás, hanem az arisztokrácia tervszerű és szervezett védelmének propagátora.³⁴ Ezért utasítja el a miliő-elméletet is: H. Spencert azért bírálja, mert nem az aktivitást, hanem a reaktivitást teszi meg az élet alapelvének, s „ekként teljesen félreérti az élet lényegét, a hatalom akarását”.³⁵

Az Übermensch „az ember ősi típusa”, „a szakállas szatír, aki istenéhez ujjong”, „a nemes ember, aki nem vétkezik”³⁶ – minden társadalom végső célja és igazolása. Az atavizmus *predesztinálja* az uralkodásra. Előkelősége, könnyedsége, felszabadultsága, mozgásának eleganciája stb.: társadalmi szerepének rekvizitumai.

Az Übermensch büntudat nélküli és amorális. Homo naturalis, *ösztönember*. (Azt, hogy az ember természeti lény is, a marxizmus sem tagadja, sőt az ember lényegéhez tartozónak tekinti – ám ennek semmiféle ösztön- vagy természetiség-kultuszhoz nincs köze.³⁷) Ellenkezőleg: a „természeti korlátok visszaszorítása” – *mint ösztönleépülés is* – a történelmi fejlődés vitathatatlan alaptendenciája.

Az ösztönök dicsőítését Nietzsche (mint az atavizmust és az aktivitást is) a morális értékek „leírásával” kapcsolja össze: az erkölcsöt a félelem, passzivitás, gyengeség, konzervativizmus megnyilvánulásának tekinti. Ezesetben az aktivitás szükségképp amorális. Az átértékelés paradox logikája az erkölcsöt az ösztönszintre szállítja le, az ösztönöket pedig a moralitás szférájába emeli. A jósággal szemben a nagyság, keménység, nemesség, nagylelkűség – mint morális értékkritériumok – válnak egy antihumánus, ösztönalapú magatartás mércéivé.

³¹ Halász Előd: *Nietzsche és Ady*. Budapest 1942, 172. o.

³² Uo. 8. o.

³³ W. Wundt tehát alaposan félreérti Nietzschét, amikor a szociáldarwinistákhoz sorolja. (Lásd W. Wundt: *Ethik*. II, Stuttgart 1912, 281. o.)

³⁴ Kecskés Pál valószínűleg erre gondol, amikor azt írja, hogy „lehet, hogy eszméjét a darwinizmus adta, Nietzsche azonban kultúretikai fogalomná értékelte át”. (Kecskés Pál: *A bölcsélet története főbb vonásaiban*. Budapest 1933, 491. o.)

³⁵ Idézi G. Palante: *A szociológia vázlatja*. Budapest 1920, 66. o.

³⁶ Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete*. Budapest 1910, 178. és 184. o.

³⁷ Hogy az ösztönelméleteknek van-e tudományos értéke, az mindig is kétséges volt. Álláspontunk kifejtése helyett hadd hivatkozzunk itt egy olyan műre, mint amellyel e kérdésben lényegében egyetértünk. Lásd Heller Ágnes: *Az ösztönök, az érzelmek elmélete*. Budapest 1978, I. rész.

A Nietzsche „antropológiai” álláspontjának megfelelő másik „természettudományos” módszer: a *pszichológizálás*. Ez és a biologizálás a legtöbb esetben szervesen összetartoznak (lévén a pszichikum biológiai-fiziológiai mechanizmusainak működése által is meghatározott). Így pl. a hatalom-akarás egyszer mint biológiai ösztön, máskor mint pszichológiai törvény jelenik meg.³⁸ Nietzsche itt is „előrejelez”: a századfordulót követő, modernebb, pszichologizáló irányzatok készülődésére. A pszichologizálás mind az értékek megalapozásának, mind pedig az ad hominem általánosításnak (és érvelésnek) elsőrangú módszere. Márer Erzsébet is ezt hangsúlyozza: „Nietzsche a pszichológiai megfigyelések gazdagságából érkezik: az ő útja a pszichológián keresztül vezet általános emberi értékek felé.”³⁹ K. Jaspers szerint is egy ún. *megértő pszichológiával* állunk szemben. Am Jaspers ezt írja: „Ezt pszichológiai világnézetnek lehetne nevezni, ha a pszichikust, ami egyedül közölhető objektív, általánosan érvényes formában, végül is nem tekintené lényegtelennek.”⁴⁰ Ami azt jelenti, hogy Nietzsche számára a pszichológiának csak *módszertani* értéke van, s ezt Jaspers észreveszi.

Ebben a pszichikus közegben játszódik le az „atomista forradalom”, az antropológiai átalakulás, a dekadencia önlegyőzésének, az erkölcs „magaelhagyásának” nietzschei drámája. Ez az értékrombolás és értékteremtés sui generis szférája: az utópia *pszichológiai valószínűséggel* igazolja magát. Ez magyarázza az utópia „lírai formáját”, a rendszeresség hiányát, az aforisztikus és szimbólikus kifejezőmódot. Az utópia szükségképpen olyan – fogalmi és esztétikai gondolkodás határmezsgyéjén álló – teljesítmény, amely az „emberi természet” *átalakíthatóságának* hitére épül.

Végző soron a nietzschei átértékelés reakciós lényege: az antropológiai vívmányok visszametszése és a kizsákmányolás özönvízelőtti formáihoz – mint természetes viszonyokhoz – való visszatérés. Annak a kérdésnek az eldöntése azonban, hogy itt reakciós utópiáról vagy pedig a faszizmus elméleti anticipációjáról van-e szó – már egy másik tanulmány dolga.

A MORÁLIS „ÁLÉRTÉKEKTŐL” A „REÁLIS” ÉLETÉRTÉKEKIG

Az értékprobléma *adekvát formájában* általában mint etikai kérdés jelenik meg (Nietzschénél is). Nem nehéz belátni, miért épp az erkölcs az átértékelés kitüntetett területe. Az erkölcs az a tudatforma, amelyben az értékelő-normatív mozzanatok fundamentális szerepet játszanak.⁴¹ Egyrészt: épp az erkölcsi értékek a „tisztá” értékek,

³⁸ Ez az álláspont természetesen teljesen tudománytalan. Az ösztönösség épp az állat alkalmazkodó magatartását jellemzi, míg az ember aktív viselkedésmódjára az ösztön szint leépülése a jellemző (lásd i. m., valamint A Gehlen: *Az ember*. Budapest 1976). Nem kevésbé hamis a hatalmi harcnak ösztön-tevékenységként való felfogása sem. Egyetértünk Hermann Istvánnal: „A hatalom akarása, ez a Nietzschétől kölcsönzött kategória, természetesen, amennyiben létezik, szintén társadalmi.” (Hermann István: *Sigmund Freud, avagy a pszichológia kalandja*. Budapest 1964, 265. o.)

³⁹ Márer Erzsébet, i. m. 26. o.

⁴⁰ K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin 1925, 255. o.

⁴¹ Makai Mária: *Az erkölcsi tudat dialektikájához*. Budapest 1966.

másrészt: olyan értékek, amelyek a legszorosabb, legközvetlenebb kapcsolatban vannak az emberek *mindennapi életével*, társadalmi cselekvésükkel és magatartásukkal.⁴²

Különösen az olyan aktivista filozófiákra vonatkozik ez, mint a Nietzsche is, amelyek az emberi cselekvés új lehetőségeit kutatják és igyekeznek ezeket elméletileg is megalapozni.

A nietzschei etika mármost, megítélésünk szerint – a polgári immoralizmus klasszikus vonulatába tartozik. Noha általában elismerjük Révai József – éppen Nietzschevel kapcsolatos – tételét az „elvi immoralizmus” lehetetlenségéről: azt, hogy „a morállal kapcsolatos elvi állásfoglalás – akár állítás, akár tagadás – szükségképpen moralizmus.”⁴³ De épp ezen az alapon nem zárható ki egy negatív moralizmus, egy *elvileg erkölcsellenes* álláspont, amely valóban moralista, csakhogy negatív értelemben az. „Világnézetek küzdelmében – érvel Révai – nem erkölcsösek és erkölcstelenek állnak szemben, hanem különböző erkölcsűek.”⁴⁴ Csakhogy ez az álláspont relativista: tagadja, hogy léteznének olyan objektív (tudományos) kritériumok, amik alapján „a morállal kapcsolatos különböző állásfoglalásokat” össze lehetne mérni. Ezért aztán a nietzschei „etikát” is tévesen értelmezi: a „nyárspolgári megnyugvással” szembeni individuális programként.

Persze, hogy az immoralizmus moralizmus is (ez már az elnevezésben is benne rejlik), de a szavakkal való játékon túl is, lényeges tartalmi azonosságuk, hogy egyikük sem képes meghaladni „a bűn és büntelenség hamis elképzelését”.⁴⁵ Csakhogy az immoralizmus (a moralizmussal szemben) *éppen a bűnt* etizálja.

Az immoralizmus egyik markáns megnyilatkozása az az etikai *nihilizmus*, amellyel Nietzsche az erkölcs mindenféle objektivitását tagadja. Így summázza véleményét: „A morális értékeket megalkotják, és az értékmentes jelenségekbe belemagyarázzák, morális jelenségek egyáltalán nem léteznek, hanem csak morális magyarázat.”⁴⁶

Mire alapozza ebbeli véleményét? Szinte lehetetlen számba venni az érveknek azt a gazdagságát, amely az erkölcs detronizálására szolgál. Álláspontja szerint az erkölcs merőben önkényes, mesterséges konstrukció, amely természet- és észellenes, konvencionális és egyéniségellenes, az emberi nem kifáradásának és kollektív tévedésének eredménye, a jelenségek félremagyarázása, hazuság és a „balfogás naivitása”, lényegében irracionális és konzervatív. Összefoglalóan: ember- és életellenes.

Természetesen Nietzsche nem kerülheti meg azt a nehéz kérdést, hogy – ha mindez igaz – *hogyan* keletkezett és maradt fenn az erkölcs mint „mindenki hite”. Az okok, amelyeket megnevez, nem kevésbé diszkriminálóak az erkölcsre nézve: egyrészt az erkölcs állati eredetét bizonygatja (az erkölcs maga is ösztönalapú: az ösztönök – képmutatóan – mint erkölcsi elvek, érzelmek, normák jelennek meg), másrészt a közösségnek az egyén

⁴² Az erkölcs tehát mindennapi tudatforma. Szemben a művészettel és a tudománnyal, amelyek ugyan szintén a mindennapiságból nőnek ki és mindvégig termékeny kölcsönhatásban maradnak is vele, ám a mindennapi élethez való viszonyuk közvetett és ez a közvetítettség társadalmi funkciójuk teljesítéséhez lényegileg hozzá is tartozik. (Lásd Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. I, Budapest 1965. és Hermann István: *A giccs*. Budapest 1971.)

⁴³ Révai József: Immoralizmus. *Athenaeum* 1945–46/23. o.

⁴⁴ Uo. 19–25. o.

⁴⁵ Lukács György: *Marx és Engels irodalomelmélete*. Budapest 1949, 21. o.

⁴⁶ Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán*. Jelzett kiad., 109. o.

feletti uralmából (és az egyén „nyájösztönéből), valamint a kereskedelmi szellemből (árucseréből!) eredezteti.⁴⁷

Az alaptétel tehát az, hogy a morális értékek *álértékek*, s ezek helyett olyan értékekre van szükség, amelyek felszabadítják az embert, nem korlátozzák cselekvésében, mert „jón, rosszon” túl vannak. Nietzsche nem ismeri az erkölcs pozitív (motiváló) szerepét, *csak negatív* (korlátozó, fékező, tiltó) funkcióját.

Erkölcskritikájának elméleti alapvetése sok esetben már az ún. *leleplező lélektan* (mindenekelőtt a freudizmust) előlegezi.⁴⁸ A morális én lényegileg már mint felettes én funkcionál nála: mint az ösztöntörekvéseket, tudattalan vágyakat elfojtó racionális mechanizmus. De az elméleti pozíció hasonlósága axiológiai tekintetben egyáltalán nem áll fenn: míg pl. Freud szerint *az elfojtás* (és a szublimáció) alapvetően pozitív szerepet játszanak a civilizáció és kultúra létrejöttében, Nietzsche ebben a folyamatban csak antropológiai hanyatlást lát. A „természeti korlátok visszazoritásának”, a humanizációnak radikálisan különböző axiológiai „megértéséről” van itt szó – csaknem azonos elméleti alapokon.

Nietzsche erkölcskritikájának döntő vonása ez esetben is a „*demokratikus tartalmak*” elleni támadás. Amikor pl. kora polgári erkölcsének hipokrizisét és konformizmusát bírálja, valójában nemcsak ennek uniformizáló, egyéniség-ellenes vonásait, hanem *társadalmi általánosságát* is elutasítja. Szerinte általános, mindenki számára érvényes erkölcs nem lehetséges. „Ember és ember között rangsor van, tehát erkölcs és erkölcs között is”⁴⁹ – mondja. Erkölcs tehát nincs, *csupán erkölcsök vannak*. Nem az a baj, hogy az erkölcs parancsol, hanem hogy mindenkinek egyformán parancsol.

Az általános (közérdeket hordozó) erkölcs *fikció*. Az erkölcsi értékelésnek egyetlen kritériuma az osztályérdek (az ún. fajfenntartás) lehet.⁵⁰ Az általános erkölcs valójában csak „nyájerkölcs” (többségi erkölcs, tömegekörölcs) – a rendkívüli kevesek, az „előkelő faj” rovására.

Az erkölcs általánossága (és lehetősége) ellen lép fel a felelősség kérdésében is. Álláspontja szerint a felelősség olyan illúzió, amely az akaratszabadság tévhitéből ered: az erkölcs története voltaképp egy tévedés története. Pedig a szabadakarat „mitológia”, a valóságban csak „gyöngé és erős akaratok vannak”.⁵¹

A szabadság (és ezzel a felelősség) hiánya a rabszolgák amorálisának éppoly szükség-szerű alapja, mint ahogy a másik oldalon a teljes szabadság, az önkény szabadsága (és vele a felelőtlenység) az „urak” amorálisának alapja. „Lent” nincs szabadság, tehát nincs morál. „Fent” csak szabadság van és ezért nincs morál.⁵² (Nietzsche szemmel láthatóan hétköznapi szabadságfogalommal dolgozik.) A fentiekből világosan kitűnik, hogy nem csak az erkölcs társadalmi általánosságát tagadja, de az általa feltételezett osztályetikából is következetesen kiszűri a felelősség (és ezzel a moralitás) mozzanatát.

⁴⁷ Hogy eközben Nietzsche ellentmondások szövevényébe bonyolódik, az logikus és annyira közismert, hogy erre külön felesleges kitérni. Az ellentmondásosság értelmezhetőségének kulcsa itt is egy rendezőelv, egy ideológiai funkció, és ez épp az „elvi immoralizmus”.

⁴⁸ A leleplező lélektan kategóriáját lásd A. Hauser: *A művészet és az irodalom társadalomtörténete*. II, Budapest 1969, 350–352. o.

⁴⁹ Fr. Nietzsche: *Jó, rosszon túl*. 188. o.

⁵⁰ Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete*. Fülep Lajos bevezetése. Jelzett kiad., 38. o.

⁵¹ Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán*. Jelzett kiad., 67. o.

⁵² *Történelmi materializmus* (Esti egyetemi tankönyv, Budapest 1968–69). 303. o.

Az erkölcs „magaelhagyásának”, „önmegszüntetésének” nietzschei programja éppen ebben, a moralitás felbomlásztásában kulminál. Innen ered az individualista etikai nihilizmus *látszata*. Tény, hogy Nietzsche nagy hangsúlyt helyez az erkölcs egyén-ellenességére. Lényegében így értelmezi álláspontját G. Palante, M. Kemmerich és M. Scheler is.⁵³ Utóbbi bírálja Nietzsche szubjektivizmusát, de „azt a hamis biológiai alapot” is, „amelyet egész etikájához keresett”.⁵⁴ M. Scheler nem veszi észre, hogy ebben ellentmondás van; hiszen biológiánkban sokkal inkább „kollektívek” vagyunk, mint moralitásunkban.

Ugyancsak az individualizmus szellemében „liberalizálja” Nietzsche felfogását Ortega y Gasset is.⁵⁵ A polgári radiális mozgalmak pedig – különösen a kelet-közép-európai irodalmakban – egyértelműen ennek egyéniség-felszabadító hatását aknázzák ki. (Nálunk pl. mindenekelőtt a Nyugat első nemzedékére hatott.)⁵⁶ Ez a hatástörténet – Lukács felfogásával szemben – ismét csak a „kritikai” elemek jelentőségére figyelmeztet.

Akkor is, ha nem értünk egyet azzal, hogy az erkölcs kérdésében Nietzsche – végső soron – individualista álláspontot foglal el. Fülep Lajos több tanulmányt szentel annak, hogy e következtelen individualizmus korlátait megállapítsa és megfejtse e korlátozó tényezők értelmét. Ezt a „korlátozó értelmet” az egoizmussal szemben az arisztokratizmusban találja meg („az egoizmushoz is csak a kiválasztottaknak van joguk”).⁵⁷ Az egyéni önzés mellett (vele szemben) tehát ott állnak az *osztályönzés* (és osztály-szolidaritás) előbbi korlátozó elvei.

Ezzel elérkezünk a nietzschei erkölcskritika egy további lényeges mozzanatához: a morális jelenségek és az érdekek összefüggésének „leleplező” megállapításához. Ez a „leleplezés” ismét nem az erkölcs és az érdekszféra reális összefüggéseinek megállapítására szolgál, hanem az erkölcsi értékek devalválására. Tösgyökeres idealizmus nyilatkozik meg ebben. A materialista állásponttal szemben (ha az eszme elszakad az érdektől, megszegyenül – mondja Marx a Grundrissében)⁵⁸ Nietzsche az eszme „megszegyenülését” épp az érdektől való el nem szakadásában látja. Felfogása szerint az erkölcsi elvek tömegérdeket (és nem közérdeket, mert az illúzió) fogalmaznak meg. „A hatalom ősrégi akarását árulja el nékem az, mit a nép jónak és gonoszknak hiszen.”⁵⁹

Nem csak arról van szó, hogy az érdekekkel való házassága eleve „megszegyeníti” a morált, de arról is, hogy ezek az érdekek már ab ovo „tisztátalanok: a „nyáj”, a „csöcselék” érdekei – ily módon szöges ellentétben állnak az emberiség „valóságos” érdekeivel. Ezért lesz az erkölcs „az élet megtagadására való törekvés” legfőbb formája.⁶⁰

⁵³ G. Palante: *A szociológia vázlata*. Jelzett kiad.; M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle 1927. és M. Kemmerich: *Das Kausalgesetz der Weltgeschichte*. München 1914.

⁵⁴ M. Scheler, i. m. 540. o.

⁵⁵ Ortega y Gasset: *A tömegek lázadása*. Budapest 1938.

⁵⁶ Fenyő Miksa: Nietzsche-irodalom. *Nyugat*, 1909/327. o. A hatástörténetben ez a mozzanat persze igen jelentős: így pl. a magyar irodalom- és művelődéstörténetben is: Kiss Józseftől a *Nyugat* nagy első nemzedékén át Bálint Györgyig. (A kérdéshez lásd Halász Előd, i. m., valamint Zolnai Béla Kosztolányi, Nietzsche, Juhász c. tanulmányát. *Irodalomtörténet*, 1958. évf.)

⁵⁷ Fülep Lajos: *A művészet forradalmától a nagy forradalomig*, II, Budapest 1974, 425–601. o.

⁵⁸ Marx: Alapvonalak. *MEM* 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 81. o.

⁵⁹ Fr. Nietzsche: *Imígyen szóla Zarathustra*. Budapest 1908, 154. o.

⁶⁰ Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete*. Jelzett kiad., 143. o.

Nietzsche álláspontja – elméletileg – itt is hallatlanul ambivalens. Amennyire „meggyanúsítja” az erkölcsöt az érdekekkel, legalább annyira tagad is köztük minden lehetséges közvetítést, sőt határozottan szembeállítja őket egymással. A teoretikusan ellentétes állásfoglalások célja azonban közös: ez a *moralitás felbomlasztása*, utat nyitás az egyén morális önküresítése felé. Ezt szolgálja – többek között – az ismeretelméleti szkepticizmus (sőt nihilizmus is). Az az elv, hogy „semmisem igaz, mindent szabad”⁶¹ – a legközvetlenebb módon kapcsolja össze a hazugság-„értéket” az amorális „értékével”.

Az ellentmondás látszólagossága itt már szembeszökő. Az erkölcs mint „alantas” érdekek kifejeződése diametrálisan szembenáll a társadalom és az egyének igazi érdekeivel. Itt is lezajlik a polgárság haladó etikai tradícióival való leszámolás.

A feltörekvő polgárság erkölcsfelfogását még optimizmus és harmónia-hit uralta: az erényes és a boldog (sőt: hasznos) élet azonosságának hite.

Ha ez a „racionális” utilitarizmus látszat volt is, mindenestre *objektív látszat*, amely a polgári viszonyok fejletlenségéből fakadt. *W. Benjamin* – hogy klasszikus példát idézzünk – még hihette azt, hogy az erényes és a boldog (siker) élet lényegében azonos.⁶² Hogy mindenki – önértékét követve, bár az ésszerű önkorlátozással – az általános érdek megvalósulását mozdítja elő: etikusok és közigazdászok közös alapmeggyőződése.

Bartók György szerint ez az egység Kantnál (és nyomában Schopenhauernél) bomlik fel először: ők már a boldogság-tan és az erénytan szétválasztására alapozzák etikájukat.⁶³

Formálisan tekintve Nietzsche a maga etikájában *visszaállítja* ezt a harmóniát (érdekek és erkölcs egységét), csakhogy a racionalista etikai hagyománnyal szögesen ellentétes módon. Nála nem az erények gyakorlása a boldog élet forrása, hanem fordítva: a boldogság az etikus. De a boldogság nem más, mint az „ösztönök” szabad kiélése, az emberállat „kellemes, bátor és találékony” természetének etikus megvalósítása. Tehát nem erény és boldogság (érdekek) újraegyesítésének elméleti modellje ez, hanem ellenkezőleg: bűn és boldogság azonosságának teóriája. Lukács György úgy látja, hogy itt „a rossz ösztönök imperialista dicsőítéséről van szó”, arról, hogy „a barbár ösztönöket megfelelő csatornákon terelve, rájuk mint alapra építsék fel a nagy kultúrát”.⁶⁴ Hogy a barbárság etikai védelme, az elméleti antihumanizmus fenti megfogalmazása ilyen módon aktualizálható, az nem lehet kétséges.

Az ártértékelés következtében tehát egy nagyon is konzekvensen *immoralista „etika”* jön létre, amelyet bátran nevezhetünk elvinek.

Moralizmus ez, amennyiben – Lukács kifejezésével élve – itt is az individuális szándékok (ösztönök) és tettek etizálásáról, „fichtésítéséről” van szó.⁶⁵ De negatív moralizmus (*Nagy József* találó kifejezésével: „*fordított platonizmus*”)⁶⁶, mert lényegileg aetikus jelenségeket etizál. Mert bár „kétségtelen, hogy az erkölcsnek mint specifikusan társadalmi jelenségnek vannak természeti feltételei”, de a lényeges az, hogy „az erkölcs kialakulásának oly mértékben teremtődtek meg a szubjektív feltételei, amilyen mértékben

⁶¹ Fr. Nietzsche: *Imigyen szóla Zarathustra*. Jelzett kiad., 367. o.

⁶² W. Benjamin: *Számadása életéről*. Budapest 1961.

⁶³ Bartók György: *Kant etikája*. Budapest 1932, 323. o.

⁶⁴ Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Jelzett kiad., 253. o.

⁶⁵ Lukács György: *Marx és Engels irodalomelmélete*. Jelzett kiad., 68. o.

⁶⁶ Nagy József: *A mai filozófia fő irányai*. Budapest 1923, 38. o.

az ember felülemelkedett az ösztöncselekvés szintjén”.⁶⁷ Erkölcsi normák, értékek, elvek, szabályok eredetükben visszanyúlhatnak természetes szükségletekhez – akkor is, ha az egyének (és közösségek) számára is az eredeti összefüggés régen veszendőbe ment. (Antigoné valószínűleg mit sem tud már arról, hogy a halottak eltemetésének „parancsa” milyen mágikus hiedelmekből és reális megfigyelésekből született – mint ahogy környezetének tagjai sem. Ő már „csak” egy erkölcsi parancsot követ.) De – hangsúlyozzuk – Nietzschénél korántsem az etikában „megszüntetve-megőrzött” természeti szükségéről van szó: nem a nyers biológiai szükséglet tartalmáról, hanem éppenséggel *a szükséglet nyers biológiai formájáról*. Itt valóban ez a jelszó: Vissza a természethez! Már a tragédia eredetében megjelenik „az ember ősi típusa”, aki „elfújta a kultúra illúzióját”, aki mellett „hazug karikatúrává zsugorodott a kultúremlék”.⁶⁸

A humánus értékeknek ez a „visszavonása” (amit Adrián Leverkühn a Doktor Faustus-ban a IX. Szimfónia „visszavételével” szimbolikusan majd megismétel) természetesen korántsem légbőlkapott: ez a tőkés társadalom (és a megelőző osztálytársadalmak) *gyakorlati antihumanizmusának elméleti általánosítása* és megerősítése is egyben. Nietzsche „realizmusa”, hogy e gyakorlat tapasztalati titkait nyíltan kibeszéli („Hazugságból és hamispénz-verésből élünk – mondja az Ecce homo-ban –, az uralkodó rendek mindenkor hazudtak”)⁶⁹, kibeszéli, hogy az ösztönök humanizációja az „elidegenedés bilincseiben” nem sikerülhet, szükségképp újratermelődik az embertelenség, az „állati természet”. De Nietzsche nem protestál, hanem jóváhagyólag bólint: elméletileg is „visszavonva” ember-réválásunk eredményeit.

Az etikában ez abban az alapvető törekvésében fejeződik ki, hogy a morális „álértékeket” az „élet” reális értékeivel helyettesítse. Élet és morál – ennek megfelelően – nemcsak mint a sein és sollen világa állnak szemben egymással, hanem mint érték (posztulátum) és tény is.⁷⁰ Az életértékek nem csupán létező valóságok, de a fennállóval (pl. az erkölccsel) szembeni *követelmények* is. Ily módon maguk az „életértékek” *etizálódnak*: ebben az értelemben igaz, hogy Nietzsche is moralista, aki végső soron éppúgy felépíti „az erkölcs fejedelmi épületét”, mint az általa bírált morálfilozófiák. „Mi van Nietzsche 'Jenseits von Gut und Böse'-je mögött? Új 'Gut und Böse'” – írja *Fülep Lajos*.⁷¹

Az élet- és morálértékek jelzett ellentéte természetesen nemcsak elméleti, hanem egyúttal a legfontosabb módszertani elv is. Relativizáló szembeállítások egész sora szolgálja az „értéképítés” és „értékrombolás” kettős feladatát. Az értékek egymás ellen való „kijátszása” az átértékelés alapvető „módszertani mintája”.

Az erkölcs felbomlasztásában alapvető szerepet a jó és a rossz relativizálása és „érték-kiegyenlítése” játszik. Nietzsche a „jó”-nak három sajátosságát domborítja ki: 1. konzervatív, 2. életellenes, 3. kollektív. Ezzel szemben a „rossz”: forradalmi, természetes („fajfenntartó”), individuális. A morális vonatkoztatási rendszernek ez a megfordítása eredményezi azt az *antietikát*, amelyben az érték-kritériumok helyet cserélnek. „Életünk

⁶⁷ Huszár Tibor: *Erkölc és társadalom*. Budapest 1965, 68. és 91. o.

⁶⁸ Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete*. Jelzett kiad., 178. o.

⁶⁹ Fr. Nietzsche: *Ecce homo*. Budapest 1923, 211. o.

⁷⁰ Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán*. Jelzett kiad., 110. o.

⁷¹ Fülep Lajos, i. m. 431. o.

nagy korszakai ott rejlenek – mondja –, mikor azt, ami magunkban leggonoszabb, bátran „legjobbnak”-kereszteljük.”⁷²

Az életértékek prioritásának igazolódása is nagyrészt a morálértékekkel való szembeállítás vonalán halad. (Természetesen már az elnevezés – életérték – roppant ideológikus.) A környezet és a hideg ráció elleni érzelmi lázadás pátosza, az egyén természetességigényének hangsúlyozása, önérvényesítésének szüksége: mindez a romantikára oly jellemző beállítottság jellemző az életesség követelményével fellépő Nietzschére is. B. Croce erre figyel, amikor „a romantika utolsó ragyogó képviselőjét” látja benne.⁷³ Csakhogy a „romantika őstojásából” (Hermann István) itt irracionalizmus és antihumanizmus bújik ki. A Zarathustra-lázadásban nem az ember kiteljesedését, többletének megvalósítását szükségelő erők munkálnak, hanem a természetesség ama másik igénye: az ember joga „természetének” kiélésére.

Eppen itt van óriási szerepük az életértékek etizálódásának: bennük az eljövendő új barbárok magatartásának normatív alapjai rajzolódnak ki. Az átértékelés által konstituált új etika – a hagyományos erkölccsel szemben – nem a „jószág”, hanem a „nemesség” érték-kritériumára épül.

Ennek az etikának egyik alapvető sajátossága – mint már az érdekérvényesítés és moralitás összefüggésénél láttuk – az önzés apológiája. De nem az önzés általában, hanem a polgári egyén magánönzésével szemben, a hatalmi elit (arisztokrácia) osztályönzéséé. Ez az önzés az uralkodásra hivatott elit osztálymagatartása. Halász Előd írja, hogy Nietzschénél a „romantikus múltbamerengés” . . . „jellegzetesen arisztokratikus világszemléletből folyik”.⁷⁴ Ez áll az etikára is.

A burzsoá önzéssel (utilitarizmussal) szemben Nietzschének alapvető kifogásai vannak: 1. túlságosan demokratikus (elvileg mindenki önző mint magánszemély) 2. túlságosan gazdaságcentrikus. Itt egyúttal azt is megkísérli, hogy az erkölcsi értéket (a jót) egy alacsonyabb értékszintre (a hasznos) szállítsa le: naiv és történetietlen magyarázattal az erkölcsi értékeket a csereértékből eredezteti. De az indirekt apológiának ez az axiológiai „alkalmazása” lehetővé teszi számára, hogy levonja a „burzsoá valósághoz való utilitárius viszonyának végső következtetéseit”.⁷⁵ Amikor azt mondja, hogy: „ha értékekről beszélünk, ma már csak árakat értünk”,⁷⁶ a haszonelvű burzsoá magatartás egyik szimptomáját írja le: az erkölcsi értékek „kiárusítását”. (A kapitalista szellemnek a „jövedelmező” erkölcs iránti affinitása már W. Benjamin idézett autobiográfiájában cinikus nyíltsággal jelentkezik.)⁷⁷

Amit Nietzsche ezzel az önzéssel szembeállít, az az önzés közvettebb és szubtilisebb formája, egyúttal teljesebb és hangsúlyosan osztályjellegű. Ez az önzés a „fajt” szolgálja: haszna egyetemes antropológiai „haszon” – a burzsoá gazdaságcentrikus és privát utilitarizmussal szemben. Ebben az értelemben igaz A. Fouillée megállapítása („lényegében a

⁷² Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világn.* Jelzett kiad., 110. o.

⁷³ B. Croce: *Esztétika.* Budapest é. n., 411–412. o.

⁷⁴ Halász Előd, i. m. 98. o.

⁷⁵ O. G. Drobnyickij, i. m. 79–84. o.

⁷⁶ Idézi Kornis Gyula: *A kultúra válsága.* Budapest 1934, 4. o.

⁷⁷ Lásd erről M. Weber elemzését (*Gazdaság és társadalom.* Budapest 1967).

többi nagy moralistákkal együtt az erényben azonosítva látja a legfelsőbb érdeket és a legfelsőbb érdektelenséget”).⁷⁸

Valójában persze korántsem mindenki érdekéről vagy mindenki önzéséről van szó, habár mindenesetre kollektív önzésről, az elitnek arról az önkényéről, amellyel „ki-mondják és zsarnoki erővel keresztül is viszik ízlésük és utálatuk ítéletét”.⁷⁹

Ezzel kapcsolatban kell kitérni arra, amit *Heller Ágnes* (találón) *személyiség-értéknek* nevez. Teljesen lehetetlen azonban egyetérteni Hellelrel abban, hogy Nietzschében e személyiség-érték elsősorú védelmezőjét látja.⁸⁰ A személyiség-érték ugyanis egyrészt (a morális értékekkel való szembeállításában) eszköz-jellegű (ez utóbbiak devalválására szolgál), másrészt a „*véletlen egyén*” értéke. Nietzsche ugyanis az „én szuverenitásának faji jelleget ad”, s ezzel maga a szuverenitás esik el: „a szuverén én faji emberré válik”.⁸¹ Mindazok az erények (becsületesség, bátorság, nagylelkűség, udvariasság), amelyek még az „úri morál” elveiként és értékeiként is számba jöhetnek,⁸² *nem az egyén személyes morális teljesítményét, hanem osztálymagatartását* jellemzik és irányítják.

Végző soron azt mondhatjuk, hogy a nietzschei erkölcskritika szociológiai jelentőségét az erkölcs formájában elutasított humánus és az „élet” formájában posztulált (többnyire) antihumánus „értékek” egymásra vonatkozása határozza meg. Ez utóbbi – mint *kvázi-erkölcs* – a „behelyettesítés” (átértékelés) révén etizálódott értékek rendszere. Ez az új „etika” tehát nem más, mint az életértékek primátusára épülő kódex, pontosabban szólva: *a hatalmi akarat morális meghosszabbítása*. Csak amennyiben azonosul a hatalmi akarral (ti. az erkölcs), „csak annyiban tölti be szerepét: motiválja az ember tevékenységét”.⁸³

Ha „az erkölcsöt életként kell felfogni, mint az egyén és a faj fennmaradásának egy feltételét megragadni”,⁸⁴ akkor az erkölcs tartalmának értelmezésében az „életből” kell kiindulni. Márpedig az élet „legalábbis kizsákmányolás”. Az erkölcs, amely megfelel az élet követelményeinek, nem más, mint az uralkodó osztály hatalmi önkényének kodifikációja. „Zu einen Imperativ gehört ein Imperator” – mondja Nietzsche.⁸⁵ Az élet tehát egy primitív szociológiai modell, amelynek alapszerkezetét a feltétlen uralom és alávetettség viszonyában álló osztályok kapcsolatrendszere adja ki. Dologi függőségi viszonyok helyett *a személyes függőségen alapuló uralom*. E társadalom erkölcsének funkciója a „rabszolgarend” morális megerősítése: az osztályönzés és osztályszolidaritás etikái révén.

⁷⁸ A Fouillé: Nietzsche vallása. *Husadik Század*, 1903/871.

⁷⁹ Idézi Bubulus (Kovács Géza): *Egolátria*. Budapest 1941, 10. o.

⁸⁰ Heller Ágnes: Hipotézis egy marxista értékelmélethez. II, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1970/6. 1050. o.

⁸¹ Szilárd Ödön: Stirner és Nietzsche. *Husadik Század*, 1909/379.

⁸² Fr. Nietzsche: *Válogatott írásai*. Jelzett kiad., 144. o.

⁸³ Sallay Gergely: *A metafizika szerepe Kant és Nietzsche etikájában*. Budapest 1943, 30. o.

⁸⁴ Idézi W. Jerusalem: *Einleitung in die Philosophie*. Bécs–Lipcse 1903, 180. o.

⁸⁵ Idézi Révai József: *Az erkölcs dialektikája*. Budapest 1940, 84. o.

Nietzsche filozófiai működésének első korszakát, az Emberi, nagyon is emberi megjelenésével záruló időszakot szokás romantikus (vagy esztétikai) korszaknak is nevezni. Bizonyos értelemben ez az elnevezés értékelméleti szempontból is helytálló. Mindenekelőtt azért, mert az esztétikai érték (elsősorban maga a művészet mint érték) védelme kiemelkedő jelentőségű ebben a periódusban.

Bizonyos értelemben, mondjuk, mert ez a kiemelkedő szerep nem azt jelenti, hogy az esztétikum a legfőbb érték, hanem csak ezt: *az esztétikum ennek a legfőbb értéknek a megjelenési formája, burka*. Bizonyos értelemben azért is, mert az átértékelésnek ez az időben első területe mindvégig jelentős szerepet játszik gondolatrendszerében.

Az a legfőbb érték, amelynek visszfényeként a művészet megjelenik, maga az élet. „Akit az a veszély fenyeget – írja már A tragédia eredetében –, hogy az akarat buddhiztikus megtagadását kívánja meg, a művészet menti meg s a művészet révén megtartja őt magának az élet.”⁸⁶ A művészet tehát csupán az az ideológiai forma, amelyben a lét igazolhatóvá válik: értéke származékos, másodlagos, s ez is – mint látni fogjuk – csak annyiban illeti meg, amennyiben a végső értékek, az életértékek elsőszámú fenntartójának szerepét betölti.

Ez természetesen a művészet lényegének fölöttébb sajátos, ám mindvégig jellemző értelmezése. Már első jelentősebb művében, A tragédia eredetében, ahol látszólag még a schopenhaueri hagyomány folytatója, igen radikális fordulatot hajt végre a művészet lényegének és funkciójának schopenhaueri értelmezéséhez képest. Míg ugyanis ez utóbbiban a művészet nem tevékenység, hanem passzív befogadás (az ún. *objektív néző* szemlélete), Nietzschénél olyan aktív tevékenység, amely – *Puskin* kifejezésével élve – a „felemelő tévedés” megteremtésére szolgál. A művészet életigazoló látszatteremtéssé, nietzschei értelemben vett ideológiai formává „értékelődik” át. A tudományhoz és az erkölshöz hasonlóan a művészetet is „az élet prizmájával nézi”, mint az élet egy feltételét ragadja meg.

Tehát csupán annyiban jogosult itt esztétikai stádiumról beszélni, amennyiben *az esztétika az életfilozófia legfőbb tartópillére*. Nietzsche álláspontja kifejezetten tudományellenes, a későbbi művekre oly jellemző morál-problematika pedig jóformán még alig van jelen.

Az értékkrangsor megállapításában egyébként később is, mindvégig következetesen fölébe helyezi a művészetet a tudománynak (és az erkölcsnek is). Az természetesen, hogy a művészetnek ez a prioritása valójában milyen értékek preferálását jelenti, vitatott és vitatható. Meggyőződésünk azonban, hogy az értékelméleti analízis komoly segítséget nyújthat a fenti kérdés eldöntésében.

Mindenekelőtt azt kell világosan látni, hogy Nietzsche álláspontja nemcsak tudományellenes, hanem kimondottan antiracionalista. A művészet felfogásában is. *Az esztétikai kultúrát a mítoszban horgonyozza le*. Már a tragédia eredetében „kifejti elméletét az eredendő tragikus élményről mint a kulturális értékek (a görög tragédiák) forrásáról, és a tudományos, a szokratészi analitikus szellemről mint minden kultúra ellenségéről”.⁸⁷ A

⁸⁶ Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete*. Jelzett kiad., 176. o.

⁸⁷ Fr. Nietzsche: *Válogatott írásai*. Széll Zsuzsa bevezetése, Jelzett kiad., 12. o.

művészet sem úgy jelenik meg itt, mint a valóság másmilyen (a tudománytól különböző) esztétikai reprodukciója, hanem mint mítosz, látszatteremtés, a valóságot lényegileg meghamisító „esztétikai látomás”, a „szellemi miliőteremtés önkényének” (*Almás Miklós* kategóriája) szélsőséges megvalósítása. *Illúzióteremtés* – ez marad ennek az esztétikának mindvégig egyik alapelve. (Cipolla figuráját Thomas Mann mintha Nietzsche „megrendelésére” alkotta volna meg.) Mert ha „a művészet azért van, hogy ne vesszünk el az igazság által”⁸⁸ – magától értetődik, hogy nemcsak a tudomány, hanem a művészet igazsága által sem. Egy döntő területen, az esztétikában megtörténik a leszámolás a racionalista hagyománnyal, a felvilágosítók „igazsághítével”.

A következő lépést majd a Korszerűtlen elmélekedésekben teszi meg, amikor a történelem (mint tudomány) életidegenségének, ellehetetlenülésének gondolatával a történelem műalkotássá formálásának lehetőségét párosítja. „Csak ha a történelem kibírja, hogy műalkotássá formálják – írja – akkor talán fenntarthat, talán ébreszthet is ösztönöket.”⁸⁹ A művészetnek mint „életre ösztönzésnek” az életellenes tudománnyal (megismeréssel) való szembeállítása és az utóbbi fölé helyezése olyan alapgondolat, amit mindvégig megőriz és érvényesnek tekint. Akkor is, ha később differenciálja álláspontját és magán a művészetben belül is megkülönböztet *dekadens és klasszikus esztétikát*. Vagyis (pontosabban fogalmazva): romantikus pesszimizmuson alapuló dekadens művészetet és dionüszoszi pesszimizmuson alapuló klasszikus művészetet.⁹⁰ Értéke csak ez utóbbinak van, az előbbi éppúgy a hanyatlás, betegség tünete mint a tudomány. (Ide tartozik mindenekelőtt a színpadi művészet, amely eleve a tömegnek szól, tehát éppoly demokratikus, mint a tudomány, a logika.) Wagnerben Nietzsche nemcsak a „katolikus”, a romantikus rajongót támadja, hanem – esztétikai szempontból elsősorban – a színművészt, az „eszményi majmot”, aki tömeghatásra törekszik.

És ez az esztétikai értékvédelem másik jelentős mozzanata: a művészet demokratizmusával szemben az *esztétikai arisztokratizmus* melletti állásfoglalás. Zarathustra így beszél: „Oh, a szellemet is nemegyszer meguntam, mikor a csöcseléket is szellemesnek találok.”⁹¹ Végeredményben ezen a „tengelyen” helyezi el *J. Davidov* a nietzschei esztétikát: az elitáriánus művészetfelfogás szélsőséges (mert következetes) megfogalmazását látva benne.

Ez a nietzschei művészetfelfogás talán legnehezebben tisztázható kérdése. *Lukács György* úgy látja, hogy itt a kapitalizmus kultúra-ellenes fejlődésének elméleti igazolásáról van szó. Szerinte Nietzsche álláspontja az, hogy „az ember művészetével kapcsolatos magatartásának alapja a dionüszoszi mámor”, amivel az imperialista korszak emberének „erős ingerek utáni vágyát” helyezi az esztétika középpontjába.⁹² Másutt árnyaltabban fogalmaz, elismervén, hogy Nietzsche ugyanakkor mélységesen szemben is áll ezzel a fejlődéssel (a dekadencia kibontakozásával és elmélyülésével). Ezt mondja: „Flaubert, és Baudelaire, Zola, sőt még Nietzsche is szenvednek az életnek ettől a fejlődésétől . . . e

⁸⁸ Idézi Gilber–Kuhn: *Az esztétika története*. Budapest 1966, 415. o.

⁸⁹ Fr. Nietzsche: *Korszerűtlen elmélekedések*. Budapest 1921, 94. o.

⁹⁰ Fr. Nietzsche: *Válogatott írásai*. Jelzett kiad., 365. o.

⁹¹ Fr. Nietzsche: *Imígyen szóla Zarathustra*. Jelzett kiad., 130. o.

⁹² Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. I, Jelzett kiad., 480. o.

fejlődés ádáz ellenfelei, közben azonban ellenzékiségük módja arra hajtja őket, hogy az élet kapitalista elembertelenedését irodalmilag még fokozzák.”⁹³

Ha Lukács álláspontjára helyezkedünk, akkor ebből J. Davidov (és mások) véleményének teljesen ellentmondó következtetésekre kell jutnunk: mindenekelőtt arra, hogy Nietzsche művészetfelfogása egyáltalán nem esztétikai, hanem kifejezetten művészet- és kultúraellenes. Hogy a valóság lényegi struktúráját rekonstruáló művészetrel szemben ő – minden finnyás esztétikai arisztokratizmusa ellenére – *a hazugságszükségleten alapuló alkultúrának és álművészetnek nyújt ideológiai védelmet.*

Az elmondottak alapján mindez nagyon is valószínű. Ha ti. az életet nietzschei meghatározottságában fogjuk fel (vagyis mint olyan létezést, amelynek illúziókra van szüksége, hogy egyáltalán elviselhető legyen), akkor ebben értelemszerűen a kapitalizmus kultúra- és művészetellenes viszonyaiba béklyózott ember mindennapi hazugságszükségletét kielégítő és igazoló alkultúra modellje jelenik meg. *Németh G. Béla* – Nietzsche tragikum-felfogását elemezvén – végső soron ugyancsak illuzórikusnak tekinti ama hitét, hogy legalább a kevesek (a tragédiára alkalmasak) számára fenntartotta volna a humanitás teljesség-igényét, hiszen – mint írja – „a humanizmustól elválaszthatatlan demokratizmust” valójában megtagadja.⁹⁴ Ha ehhez hozzávesszük még az esztétikai értékvédelem két további lényeges elemét – az elméleti antihumanizmus és a hamis tudat művészet-elméleti formuláit –, akkor valóban *az imperialista korszak kulturális elidegenedését lényegileg igazoló művészetfelfogás áll előttünk.*

Mégis azt hisszük, hogy a „bayreuthi eszme” (a művészeti elit) és az esztétizmus is centrális szerepet játszanak. Hogy a dionüszoszi kultúra nem azonos az imperialista korszak kultúrájával. (Még ha el is fogadjuk *Brandenstein Béla* véleményét, hogy Nietzsche szerint minden nagy kultúra imperiális.)⁹⁵ Mert az antihumánus tendenciák megelőlegezése korántsem egyenlő ezek egyszerű elméleti visszaigazolásával (Lukács is csak azt mondja, hogy végső soron). Mint ahogy a kapitalista „szatócskultúra” kritikájában sem csak „a tömegek határtalan, kórosan őszinte megvetése”,⁹⁶ a demokrácia elleni támadás a lényeges, hanem a kulturális elidegenedés retrográd vonásainak elutasítása is.

Vegyük ismét a Wagner-bírálatot! Mit támad Nietzsche Wagnerben? A mértéktelenséget, a túlzást, a dekorativitást, a pesszimizmust, a közönségességet, az „érzések quasi vallásos jellegét és a megváltásra való romantikus vágyakozást”⁹⁷ – egyszerűen: a dekadenciát, amelynek legtisztább megnyilvánulását épp az „ipari kultúrában” látja.

Nietzsche álláspontja tehát hallatlanul ambivalens (*Szell Zsuzsa* kifejezésével: manipulálható). Véleményünk szerint tertium datur-ra van szükség: ebben a felfogásban a szocializmus- és demokrácia-ellenesség éppoly lényeges, mint az utópikus esztétikai (és nem csak esztétikai) arisztokratizmus és a kapitalizmus ebből eredő kultúra-kritikája is.

Az esztétikai értékvédelem talán legfontosabb ideológiai funkciója: *a hamis tudat és a manipuláció apológiája.* A hazugság védelme természetesen ismeretelméleti (és nem esztétikai) program: ebben az általánosabb formában fogalmazza meg Nietzsche is. „Az élet

⁹³ Lukács György: *Világirodalom*. II, Budapest 1970, 97. o.

⁹⁴ Németh G. Béla: *Tragikum és történelemfelfogás*. Budapest 1971, 62. o.

⁹⁵ Brandenstein Béla: *Nietzsche kultúra kritikája és kultúránk jövő alakulása*. Budapest 1933, 21. o.

⁹⁶ A. Kloskowska: *Tömegkultúra*. Budapest 1971, 180. o.

⁹⁷ A. Hauser, i. m. 260–261. o.

alapja – mondja – a perspektívának és tévedésnek szüksége.”⁹⁸ Mégis, az esztétikát kivételes helyzetbe hozza azzal, hogy a művészet „értékhitelét” használja fel mint elsőrangú argumentumot.

Az „esztétikai tünemény” tehát nemcsak irracionális, hanem hamis is. „Egy tárgyat szépnak észlelni annyi, mint hamisan észlelni”⁹⁹ – mondja. És hogy „az objektum az esztétikai szemléletben tökéletesen meg van hamisítva.”¹⁰⁰ Ennek visszájaként a realizmusra való törekvést – *Flaubert* kapcsán pl. – „modern félreértésnek” minősíti.¹⁰¹ Kései műveiben még határozottabban „elmélyíti” ezt a gondolatot: már nem egyszerűen „esztétikai tüneményről” beszél a művészettel kapcsolatban, hanem „a hazugság szentesítéséről.”¹⁰² Amit tehát Nietzsche ez esetben a művészet címszava alatt védelmez, az a tévedéshez és tévesztéshez való jog: a hazugság-„érték” védelme. Jogosan írja róla Davidov, hogy „az etikai illúziót esztétikai illúzióval váltja fel.”¹⁰³ *Az esztétikum virtuális védelme mögött valójában a hamis tudat axiológiai védelme áll.*

Tudomány és művészet érték szempontú szembeállításának következő rétege: tudatosság és ösztönösség ellentétpárja. Nietzsche álláspontja ebben a kérdésben is mindvégig antiracionális: a tudat csak az ember egyik szerve, „kis esze” a „nagy eszéhez”, a testéhez képest, s ráadásul még e testi szervek között is „a legszegényebb és legtöbbet hibázó szerv.”¹⁰⁴ Az ember tudatos megnyilvánulásai (gondolatai, eszméi) csupán ösztön-tevékenységének satnya kifejezései, „érzeteinek árnyékai”, amelyek „mindig homályosabbak, üresebbek, egyszerűbbek amazoknál.”¹⁰⁵

Az esztétikai értékvédelem egy további sarkalatos pontja tehát az ösztönösség (és ösztönök) apoteózisa. Ezek közül is elsősorban a kegyetlenségé. („A kegyetlenség kifinomodása a művészet forrásai közé tartozik” – írja.)¹⁰⁶ Még egyértelműbb azonban a következő megfogalmazás: „Szinte minden „magasabb kultúra” a kegyetlenség szellemi fokozásán alapul.”¹⁰⁵ A kegyetlenség „esztétikai jelentősége” azért is ugrik ki nagyon élesen, mert más „kulturálap” Nietzschénél nem is szerepel. *Mérimée*-t pl. azért értékeli nagyra, mert „bűnőkből a legragyogóbb ékszert kovácsolja.”¹⁰⁸ Még az általa oly kevésre becsült színpadról is elismerően szól, ha a szenvedélyt dicsőíti, nem a morált. Az esztétikai értékelés kritériumai – különösen késői műveiben – alapvetően biológiaiak. A rossz művészet a betegség, hanyatlás, elfajzottság, romantikus mélabú, erőtlenség, passzivitás esztétikai megjelenése – a jó művészet pedig az egészségé, bősége, aktivitásé, igenlése, erőfölöslegé. Végeredményben az egész esztétikai kultúra az ösztön, „a hatalomra törő akarat kifolyása.”¹⁰⁹ Igaza van *J. Davidov*nak: itt „az esztétika nem egyéb . . .

⁹⁸ Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete*. Jelzett kiad., 143. o.

⁹⁹ Idézi Gilber–Kuhn, i. m. 414. o.

¹⁰⁰ Fr. Nietzsche: *Ecce homo*. Jelzett kiad., 159. o.

¹⁰¹ Uo. 202. o.

¹⁰² Fr. Nietzsche: *Válogatott írásai*. Jelzett kiad., 356. o.

¹⁰³ J. Davidov: *A művészet és az elit*. Budapest 1975, 258. o.

¹⁰⁴ Fr. Nietzsche: *Válogatott írásai*. Jelzett kiad., 343. o.

¹⁰⁵ Fr. Nietzsche: *A vidám tudomány*. Jelzett kiad., 63. o.

¹⁰⁶ Fr. Nietzsche: *Ecce homo*. Jelzett kiad., 157. o.

¹⁰⁷ Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán*. Jelzett kiad., 167. o.

¹⁰⁸ Fr. Nietzsche: *Ecce homo*. Jelzett kiad., 198. o.

¹⁰⁹ Szlávik Máttyás: Nietzsche világnézete. *Athenaeum* 1896/568.

mint alkalmazott fiziológia!”¹¹⁰ Az esztétikum mint az ösztönök kiélésének formája védelmezendő.

Az esztétikai értékmező „antropológiai” tartalommal töltődik fel (a szép az ember, a csúnya az elfajzott ember). De ez az antropológia zoológia: hiszen az ember valójában nem más, mint a „legkegyetlenebb állat”, és csak mint ilyen esztétikus. Ami nem más, mint az elméleti antihumanizmus esztétikai formulája.

Végezetül van ennek az esztétikai értékmezőnek egy szociológiai jelentősége is. J. Davidov ezt a következőképpen foglalja össze: a tragikus dionüszoszi kultúra „szociológiai lényege az emberek egyenlőtlenségének elve”, szemben az alexandriai kultúrával, amely az emberek egyenlőségének elvén alapszik.¹¹¹

A művészet szociális és ideológiai funkciói természetesen konkrétan és részletesebben is kirajzolódnak, és itt világosan kitűnik, hogy Nietzsche arisztokratizmusa legalább annyira társadalmi-politikai, mint esztétikai. A görög kultúraeszmény – elsősorban az antik tragédia és zene esztétikája – nagyrészt arra szolgál, hogy a kultúra osztályuralomhoz kötöttségét igazolja. Értelemszerűen ezt fejezi ki az a nevezetes tétele, hogy „tragikum csak a hatalom akarásának talaján lehetséges”.¹¹² Ezzel párhuzamos az a törekvése, hogy az esztétikai kultúrát eloldozza népi talajáról: ez fejeződik ki mind a tragikus kórus politikai magyarázatának, mind a naiv (homéroszi) eposz kollektív alkotás-ként való felfogásának elutasításában. A kultúra tehát nem egyszerűen az életet, hanem az életnek „rabszolgarendként” való igazolását szolgálja.

A szociológiai jelentésmező meghatározásának másik módszere: az esztétikai értékek (illetve: álértékek) erkölcsi és politikai ekvivalenseinek megkeresése. Itt ismét csak a Wagner-bírálat a legtanulságosabb, amelyben – mint ezt legtöbb méltatója elismeri – sok a jogos és helytálló mozzanat¹¹³ (találón bírálja Wagner dekadenciáját), de itt is (akárcsak az antik tragédia esztétikájában) a művészeti dekadenciát közvetlenül összeköti a dekadencia politikai és morális megnyilvánulásaival (helyesebben: azzal, amit annak vél). Mi más lenne ez, mint az „individuum szabadsága” és az „egyenlő jogok mindenki számára”. Ily módon – mint erre Zoltai Dénes rámutat – a dekadencia címszó alatt a forradalmi munkásmozgalmat és a realizmust éppúgy diszkreditálni akarja, mint a polgári látszatdemokráciát és a tényleges művészeti dekadenciát.¹¹⁴

Az esztétikai értékvédelem analízise végül is azt mutatja, hogy azok az „értékek”, amelyek Nietzsche a művészet és kultúra „burkában” védelmez (irracionalizmus, hamis tudat, manipuláció, naturalizmus, rabszolgaság) egy reakció, *arisztokratikus utópizmus összetartozó kultúrfilozófiai elemei*.

A VALLÁSOS ÉRTÉKMEZŐ

Nietzschének a valláshoz (vagyis tulajdonképpen a kereszténységhez) való viszonyában első pillantásra szintén annyi az ambivalencia, hogy az értelmezés szinte lehetetlennek látszik. Ezt tanúsítják az interpretációk is: ateistának éppúgy tartották őt, mint új

¹¹⁰ J. Davidov, i. m. 298. o.

¹¹¹ Uo. 260. o.

¹¹² Idézi J. Volkelt: *Kunstphilosophie und Metaphysik der Aesthetik*. II, München 1914, 900. o.

¹¹³ Lásd pl. G. Steiner: *A tragédia halála*. Budapest 1971, 259. o.

¹¹⁴ Zoltai Dénes: *Az esztétika rövid története*. Budapest 1972, 264. o.

vallásalapítónak. A két szélsőség között közvetíteni igyekvő álláspontok valamiféle új reformációt láttak Nietzsche művében. *Gesztelyi Nagy László* protestáns teológus pl. ezt írja róla: „Morálja nem teljesen a keresztény erkölcsiség elleni polémia, hanem egyszerűsággal reformáció is akar lenni.”¹¹⁵

Az idézet elsősorban arról árulkodik, hogy Nietzsche a kereszténységben nem annyira a vallási, mint inkább az erkölcsi elemet támadja. Nem a hitet és a hit vallásos formáját, hanem a hozzájuk kapcsolódó moralitást. *Lukács* szerint a vallás elleni polémia alap-tendenciája a vallásban levő *demokratikus elemek* elleni támadás.

Egy másik teológus, *Sebestyén Jenő* szerint Nietzsche álláspontja az, hogy a „kereszténységnek kétszer kell tönkremennie: először mint dogmának, másodszer mint morálnak”.¹¹⁶

Ami az elsőt, a vallási dogmatikát illeti, úgy tűnik, hogy Nietzsche már egyáltalán nem érdekli. Mintha az lenne a meggyőződése, hogy a kereszténység *mint dogma már tönkrement*. Ami még hátra van, az a keresztény erkölcsiség felbomlasztása. Az ő számára, láthatólag, a vallásosságnak már az a modern formája érvényes, amely szakít minden tételességgel, a vallásos élményt „elbensőiesíti”: isten létére nem a látható világból, hanem az egyén közölhetetlen (vagy alig közölhető) élményéből nyer bizonyítékokat. Tehát a vallásosság *Lukács* által vallásos ateizmusnak nevezett formája, ennek a formának a létezése számára már befejezett tény. A vallásosságnak ez a modern formája, amely *Pascaltól* és a *janzenistáktól* eredően – *L. Goldmann* találó kifejezésével – „fogadást tesz” az elrejtőzött isten (és vele: az erkölcsi világrend) létezésére.¹¹⁷

Nietzsche mindvégig az etikus vallásosságnak ez ellen a modern és legmagasabb formája ellen küzd. A vallásos világkép (sőt a vallásos érzelem és a vallásos szükséglet) kritikájára egyáltalán nem fordít gondot. A hírhedtté vált „*Isten meghalt*” formula ezért, véleményünk szerint, egyáltalán nem azonos a kijelentéssel, hogy isten nincs.

Figyeljük meg, hogyan „cáfolja” az istenhitet! „Ha volnának istenek, miképpen viselném el, hogy én ne legyek isten! Tehát nincsenek istenek.”¹¹⁸ Ugyanakkor azonban azt is mondja, hogy: „Hát nem az-e az isteni, hogy istenek vannak, de isten nincs?”¹¹⁹ A két kijelentés közötti ellentmondás, véleményünk szerint, csupán látszólagos: mindkettő ugyanazt a törekvést fejezi ki: a „hagyományos” istenvallás „behelyettesítését” az istenember (*Übermensch*) kultuszával.

Egyáltalán nem a vallásos-kultikus formát támadja, csupán ennek egy meghatározott tartalmát (típusát): a világ erkölcsi rendjén örökdő, „jutalmazó és büntető” istenbe vetett hitet. A „reformáció” lényege ez: *a vallási kultusz átalakítása politikai kultusszá*: istenszeretet helyett az „emberfölötti ember” szeretete. Új vallás jön itt létre, amelynek tartalma az eljövendő új „istenekbe” vetett hit. „Az emberi létet, mivel ők maguk is élők (kiemelés tőlem – *T. I.*), így szentesítik az istenek – ez az egyetlen kielégítő teo-

¹¹⁵ *Gesztelyi Nagy László*: Nietzsche a vallásról és a kereszténységről. *Protestáns Szemle*, 1913/570.

¹¹⁶ *Sebestyén Jenő*: Nietzsche és Kálvin. *Protestáns Szemle*, 1917/280.

¹¹⁷ *L. Goldmann*: *A rejtőzködő isten*. Budapest 1977.

¹¹⁸ *Fr. Nietzsche*: *Imigyen szóla Zarathustra*. Jelzett kiad., 114. o.

¹¹⁹ *Uo.* 246. o.

dicea!”¹²⁰ – írja már A tragédia eredetében. Ez a vallás tehát radikálisan evilági, még pontosabban: politikai hitvallás.

Az értékelméleti analízis megkönnyítheti annak a kérdésnek az eldöntését, hogy itt vallási értékek detronizálásáról vagy kiigazításáról van-e szó, vagy pedig a vallásban meglévő „demokratikus elemek” elleni támadásról. Álláspontunk szerint az „isten meghalt” formula a legteljesebb mértékig értékfilozófiai tétel. Isten éppenséggel mint „bíró”, mint „jutalmazó és fizető”, mint egyetemes erkölcsi értékek fenntartója van halálra ítélve. A kereszténységben nem a vallást, a hit lényegét támadja, hanem azokat a másodlagos erkölcsi-politikai elemeket, amelyek – bármekkora ideológiai torzulással is jelennek meg a vallási fölfogásban – humanitárius értékekkel állnak kapcsolatban.

Álláspontját ezért a legkevésbé sem lehet antropológiának tekinteni. A Riehl igen alaposan téved abban, hogy „a világegyetem egészét az emberre vonatkoztatja”.¹²¹ Nietzsche számára nem az ember és nem az ő istenei a fontosak, az *Übermensch* a végső cél és végső értelem. Az új barbárnak ez a szimbolikus figurája viszont pontosan „negatív lenyomata” az embernek, azoknak az antropológiai (erkölcsi, politikai stb.) értékeknek, amelyeket az emberiség történelmi fejlődése során felhalmozott. „Isten meghalt” – ez az elméleti antihumanizmus formulája s egyáltalán nem véletlen, hogy az új nietzscheanizmus épp ezen a ponton kapcsolódik az alapítói hagyományhoz.¹²²

Nietzsche antropológiai panteizmusa csak látszólagos (a *virtuális értékvédelem* egyik esetéről van szó). Amikor arra szólít fel, hogy merjünk önmagunk lenni, tulajdonképp azt mondja, hogy merjük vállalni az embertelenséget. A schopenhaueri metafizikai akarat hatalmi akarattá változtatása sem az antropomorfizáció, ellenkezőleg a dezantropomorfizáció eljárása. A hatalomra törő akarat nem egy antropológiai sajátosság extrapolációja, hanem épp fordítva: mint kozmikus összefüggés érvényes az antropológiában is. Nietzsche végeredményben a kereszténységet mint „a megfordított értékek imádatát”, a „zsidó erkölcsi rabszolgazás” kiterjesztését fogja fel és utasítja el.¹²³ A vallásokat azért támadja, mert „minden értéket a feje tetejére állítottak”, vagyis: „A földhöz és a földi uralomhoz való nagy szerelmet a föld iránti gyűlöletté fordították!”¹²⁴

Nem a vallásos érzület és világnézet, nem az irracionális hit ellen küzd, hanem a vallási formában illuzórikus módon fenntartott humánus (mindenekelőtt: etikus) mozzanatok ellen. Az archaikus görög vallás pl., amely felfogása szerint „egy büntudat nélküli világ” kultusza, egyáltalán nem ellenszenves neki.¹²⁵ Általában az a gyanunk, hogy az egész erőszakolt zsidó–görög ellentét az említett erkölcsi értékekhez való – feltételezett – kapcsolat alapján alakul ki nála. (Félreértések elkerülése végett itt meg kell jegyeznünk, hogy Nietzsche nem volt antiszemita. Sőt!)

Az értékek természetesen – mint J. Hochfeld kifejti – mindig meghatározott érdekekhez kapcsolódnak, egyének és csoportok törekvéseinek, szükségleteinek kifejeződései. Tartalmilag tehát mindig „túlnyúlnak” az ideológiai szférán (jelen esetben az erkölcsiség határain).

¹²⁰ Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete*. Jelzett kiad., 160. o.

¹²¹ A. Riehl: *Bevezetés a jelenkor filozófiájába*. Budapest é. n. 186. o.

¹²² Erről bővebben Hermann István *Az elsüllyesztett ember c. tanulmányában*. *Kritika*, 1970/5.

¹²³ Fr. Nietzsche: *Ecce homo*. Jelzett kiad., 12. o.

¹²⁴ Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán*. Jelzett kiad., 103. o.

¹²⁵ Fr. Nietzsche: *A vidám tudomány*. Jelzett kiad., 57. o.

Az ilyen típusú értékvonatkozások rajzolják ki az értékfilozófia szociális indítékait, szociológiai jelentés-mezőjét. Itt a nietschei valláskritika két olyan értékvonatkozását szeretnénk érinteni, amelyek a szociológiai jelentés-mezőre utalnak.

Az egyik mozzanat, amelyet Nietzsche a zsidó-keresztény vallásokban „felfedez”: a *ressentiment*. Ennek jelentőségét *M. Weber* méltatja igen részletesen. „A megváltást hirdető zsidó etikai vallásosság talaján nagy jelentőségre tesz szert egy olyan mozzanat – írja –, amely, mint Nietzsche elsőnek figyelte meg, teljesen hiányzik mindennemű mágikus és animisztikus kaszt-vallásosságból: a *ressentiment*. Ez Nietzsche értelmezésében a kiváltság nélküliek vallásos etikája kísérőjelensége akkor, amikor ezek a régi hittel homlokegyenest ellenkező módon azzal vigasztalódnak, hogy a földi javak egyenlőtlen elosztása a kiváltságosak bűnén és igazságtalanságán alapul, úgy, hogy a kiváltságosak ezzel előbb vagy utóbb magukra vonják isten bosszúját. A kiváltság nélküliek e *theodiceá-jának* (istenigazolásának) alakjában azután a moralizmus szolgál eszközül a tudatos vagy tudattalan bosszúszomj legitimálására.”¹²⁶ A hosszú idézetet nyilván csak az menti, hogy igen jól foglalja össze a nietschei felfogás lényegét. Ugyanakkor *M. Weber* egyáltalán nem tér ki arra, hogy mennyire felel meg ez a felfogás a valóságos helyzetnek.

A keresztény vallás történeti fejlődése során ugyanis fokozatosan megszüntette a megváltásnak ezt a kollektív (népi vagy osztály-) jellegét (a legnagyobb jelentőségű itt a zsidóellenes „páli fordulat”), és az *egyéni* megváltás (üdvözülés) gondolatát állította a helyébe. Az evangéliumok szelleme ebben a vonatkozásban gyökeresen eltér a zsoltárok szellemétől. De már a Jób könyve is, a zsidó etikai vallásosságnak ez a csúcsteljesítménye teljes mértékig a személyes érdek és bűnök elképzelésén alapszik. Az ún. viszonzásos elképzelések – amelyek az evilági érdek és bűnök illuzórikus (másvilági) kompenzálásával (jutalmazásával, ill. megtorlásával) különös jelentőségűek az erkölcsi világrend „helyreállítás”, az *igazságosság* érvényesülése szempontjából – itt már nem a nép (a zsidóság) és isten, hanem teljes mértékig Jób és az isten személyes viszonyán alapulnak.

A megváltás (viszonzás) kollektív jellege, az elnyomottak osztálygyűlöletének legitimálása tehát korántsem oly lényeges és mindig jelenlevő eleme a keresztény vallási fejlődésnek, mint ahogyan *M. Weber* – Nietzsche nyomán – feltételezi. Bizonyos „demokratikus elemeket” persze mindig megőriz (mint pl. az isten előtti egyenlőség, az üdvözülés személyes, a társadalmi helyzettől független, kizárólag az egyén vallási teljesítményén alapuló jellege), de ez lényegileg más, mint az osztálygyűlöletet legitimáló *ressentiment*.

A másik – az előzővel szorosan összefüggő – etikai mozzanat: a felebaráti szeretet, a *caritas* parancsa. Ezzel a keresztény etika lehetőséget teremt arra, hogy ne csak az isteni „igazságszolgáltatás” (a másvilági viszonzás), hanem maga – a kivételes vallási vagy etikai teljesítményt nyújtó – egyén az evilágon bizonyos korrekciót hajtson végre. A viszonzásnak ez az evilági magatartásformája: a keresztényi irgalom és felebaráti szeretet gyakorlása a szenvedőkkel, elesettekkel, szegényekkel, szűkölködőkkel szemben. Nemcsak arról van szó, hogy a *caritas* teljesítése az egyén személyes üdvözülését segíti elő (miként *N. Hartmann* látja),¹²⁷ hanem arról is, hogy a hit és az üdvözülés vágya az egyént etikus magatartásra készíti.

¹²⁶ *M. Weber: Gazdaság és társadalom. Jelzett kiad., 164–165. o.*

¹²⁷ *N. Hartmann: Teleológiai gondolkodás. Jelzett kiad., 190–199. o.*

A caritas, a részvét a keresztény etikának az a másik eleme – az igazságot „szolgáltató” ressentiment mellett –, amelyet Nietzsche a leghatározottabban elutasít, s meghirdeti vele szemben az „arisztokrata erkölcs” keménységét.

A valláserkölcs itt vázolt szociológiai értékvonatkozásai is Lukács véleményének helyességét támasztják alá: Nietzsche a vallásban valójában *nem a vallást, hanem a vallásnak* olyan *etikai mozzanatait bírálja*, amelyek az elnyomott osztályok érdekeivel állnak kapcsolatban.

A valláskritika tehát csupán az erkölcskritika egyik nyúlványa, elágazása. „Isten meghalt” – ez nem ateista, hanem erkölcsfilozófiai tétel: az etikai értékek és normák garantáltságának felszámolása utat nyit a „végső felszabadításhoz”: az ösztönök és gonosz tettek jó lelkiismerettel való megvalósításához.

RESÜME

Imre Tuba: Die Rolle von Fr. W. Nietzsche in der Entstehung der Axiologie

Die Philosophie von Fr. W. Nietzsche ist bis zu dieser Zeit sehr wenig werttheoretisch analysiert worden. Aber die Erkenntnis, dass die Lehre des „die Umwertung aller Werte” fordernden Philosophen auch eine axiologische Bedeutung hat, ist von Anfang in den Nietzsche- Interpretationen anwesend.

Die Manifestierung des Widerspruchs zwischen der bürgerlichen Wahrheit und den bürgerlichen Werten – die der äusserste gesellschaftliche Grund der Entstehung und der Entwicklung der Axiologie ist – bringt sich zum sehr wirksamen Ausdruck gerade in der Theorie von Fr. W. Nietzsche. Die Lösung Nietzsches gehört zu der lebensphilosophischen Strömung, die im Namen des Lebens (also: im Namen des Alltags der bürgerlichen Gesellschaft) die Werte ablehnt, und damit drückt sie den praktischen Antihumanismus dieser Gesellschaft als den theoretischen Antihumanismus aus.

Eine andere Eigenart dieses Systems ist ferner, daß es – mindestens aus erstem Blick – ein eklektisches Gemisch der verschiedenen werttheoretischen Strömungen ist, es hat aber auch

einen zentralen Kern: es ist eine Abfassung und eine „Lösung” der Wertkrise der spätbürgerlichen Gesellschaft. Diese „Lösung” ist ein „Zurücknehmen” der in den Objektivationen der Menschengattung, in den ethischen, politischen, wissenschaftlichen und ästhetischen Inhalten, in den gesellschaftlichen Institutionen und Verhältnissen sich ausdrückenden Vorschriftswerte. Die höchste axiologische Bestrebung Nietzsches ist, die Grundlosigkeit dieser Werte zu beweisen, sie zu devaluieren, und damit die Natürlichkeit und zur gleichen Zeit die Wertung der wertlosen Entwicklung des praktischen Lebens zu bestätigen. Das ist der richtige Inhalt der „Umwertung aller Werte.”

In unserem Aufsatz versuchten wir zum Ausdruck zu bringen, zu beweisen, daß der Hauptgehalt der axiologischen Strömungen von Fr. W. Nietzsche auf den zahlreichen Gebieten der Philosophie (Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik, Religionskritik) ist eben das Obenerwähnte, und gleichzeitig möchten wir darauf Antwort geben, warum diese reaktionäre Wendung der philosophischen Gesinnung eben in der Form der Axiologie ihren gesellschaftlichen Auftrag besorgt.