

KICSÁK LÓRÁNT

EMBERTELEN TERMÉSZET – TERMÉSZETES EMBER

Nietzsche és a morál fiziológiája



*Mi emberek, mikor kezdetünk végre természetesek
lenni a tiszta, újra megtalált, újra megváltott
természet kebelén?*

FRIEDRICH NIETZSCHE: A VIDÁM TUDOMÁNY. 109.§

Bevezetés

■ Aligha van kényesebb területe a nietzschei gondolkodásnak, mint ahol a morális értékek értelmezését fiziológiai érvekre alapozza. Mert a mottónak választott látszólag jámbor óhajnak egyenes folytatása ez az európai humanista tradícióval szembeni provokatív kihívás: „Az ember-tenyészet eleddig végtelen lassan és módfelett ügyetlenül zajló természeti folyamatait például kezükbe vehetnék az emberek: és legalább a kísérletekben rövidebb időszakokra szűkíthetnék a fajok régi tahóságait, a faji háborúskodásokat, a nemzeti lázat és a személyes féltékenykedést. – *Egész vidékek a tudatos kísérletezésnek szentelhetnék magukat a Földön!*”¹

Mi másra épülhetne ugyanis az embertenyészet tudatos kísérlete, mint biológiai ismereteink hatékony alkalmazására és arra a meggyőződésünkre, hogy a morális értékeket fiziológiai folyamatok alapozzák meg, mert valójában az értékek nem mások, mint természeti erők megtestesülései? Ez az a terület, ahol szabad átjárás nyílik filozófia és fajelmélet, antropológia és rasszizmus, elméleti gondolkodás és politikai ideológia között. Ha pedig történeti tapasztalataink is bizonyítják, mennyire nem ártalmatlan spekuláció, amikor „az emberi szabadság kibontakozását” megpróbáljuk *természeti* determiná-

Az önátértelmezés
szakadatlan
folyamatban, folyton
változó metaforákban
testesül meg,
melyeknek azért sincs
végleges alakzatuk,
mert elemi egységük
sincs.

ciókkal vezérelni, kijelenthetjük-e nyugodt szívvel, hogy Nietzsche fiziológiai érveinek más volt a szerepe, mint hogy biológiai rasszelméletbe oltsák az embert felülmúló ember programját? És egy ilyen jóhiszemű interpretációval eltekinthetünk-e a „szőke bestia”, a „rabszolgamorál”, a „csandalaember” témáitól?²

Márpedig most szigorúan a filozófia(i hagyomány) kontextusában maradván amellet szeretnénk érvelni, hogy Nietzsche az európai gondolkodást és (az) életet zsákutcába juttató *test-lélek dualizmusnak a meghaladása* miatt fordult a fiziológia felé. Az életjelenségek tudományát tartotta hatékonyabbnak abban, hogy test és lélek (anyag és szellem) szétválaszthatóságát és szembeállítását, illetve a lélek testtel szembeni elsődlegességét megkérdőjelezve elkészítse morális értékeink genealógiáját, és előkészítse átértékelésüket, ami kivezethet a nihilizmusból, új viszonyt létesíthet az élethez és az élőhöz. S hogy a kritikai kérdés ne az eddigi hierarchia egyszerű megfordítását célozza, a két szféra viszonyát eleve *analogikusnak* tételezve rögtön gátat vetett annak a csábító tendenciának, hogy a szellemiként tekintett jelenségeket egyszerűen anyagi folyamatokra redukáljuk vagy ezekből dedukáljuk.

A feladat

■ Kiindulópontunk egy feljegyzés abból a korból, amikor Nietzsche a gondolatok gondolataként aposztrofált örök visszatérés tanának bekebelezésén dolgozott. Az 1880-as évek elején – Safranski szavait idézve – „portyázásnak indul olyan fiziológiai művekbe, amelyek a szellemi mozgásokat és érzelmi rezdüléseket az alapjukul szolgáló testi folyamatok tüneteiként írják le. [...] Nietzschének csak az számít, hogy az élő és érzőt minél közelebb hozza a holt és gépies, mindenestre a szellem nélküli világ zónájához.”³

Íme az idézet: „Feladatom: A természet elembertelenítése, majd az ember természetesítése, miután sikerült megalkotni a »természet« tiszta fogalmát.”⁴

Vagyis egy új identitás kidolgozása, hiszen nem önmaga és a természet közötti határvonás volt-e az európai ember identifikációs eljárásainak mindenkori alapvonása?

A természet felszámolásra váró antropomorf jegyeit *A vidám tudomány* jól ismert 109. aforizmája⁵ veszi sorra, miközben összegzi a 19. századi tudományos világkép alakulásának dilemmáit is. A világ és az élet kialakulásának korabeli tudományos magyarázataiban a transzcendens teremtő erőt tételező *vitalista*, az immanens, szükségszerű anyagi törvényekre hivatkozó *mechanikus* és a teleologikus determináció mellett érvelő *organikus* világkoncepció küzdött egymással, melyektől Nietzsche egyformán elhatárolódik. Óvakodjunk! – hangzik a címadó figyelmeztetés, mely különösnek hathat éppen annak tollából, aki minden lét perspektivikus voltáról elmélkedik. Óvakodni azonban éppen a perspektivizmust felszámoló *totalis* vagy *totalizáló* értelmezési tendenciáktól kell, melyek csak transzcendens perspektívából garantálhatók.

Ezért kell, noha egymással ellentétes gondolatok, egyformán óvakodnunk attól, hogy a világot élő szervezetnek vagy holt gépezetnek tekintsük. Mindkét elgondolás formái tökéletességet és rendet feltételez a világban, melyet egy transzcendens értelmes lényre vezet vissza, esztétikai kategóriákkal ír le, sőt morális rendként azonosít be. Ebből a szempontból még a tudományos tényítéletek is tévesek: a természetben „[n]incs önfenntartási ösztön és egyáltalán semmiféle ösztön vagy készletettség; törvényeket nem ismer. [...] a természetben [...] csak szükségszerűségek vannak. [...] az anyag éppen olyan tévedés, mint az eleaták istene”.

Elemberteleníteni a természetet ennek fényében annyit tesz, mint kívülről vezérelt, célirányos kibontakozás és fejlődés helyett *kaotikus és cél nélküli, ön-magára záruló és magát ismétlő alakulásként tekinteni a létet*. Elérvényteleníteni minden emberi esztétikai és morális ítéletet, mely rendet visz a káoszba, formát ad a formátlanak, szépséget, bölcsességet és tökéletességet tulajdonít a „sokkalta nyersebb és ellentmondásosabb mozgásformáknak”, és törvényeket tételez ott, ahol az esetlegesség és a véletlenszerűség uralkodik, ahol „a szerencsétlen kockavetések a szabályok, a kivételek pedig távolról sem valamiféle titkos célra irányulnak és az egész játékszerkezet vég nélkül ismétli önmagát”.

Az antropomorfizmus azonban önmagában alaptalan lenne. Isten és ember változatos szereposztásban, de kölcsönösen egymásra támaszkodó munkatársak a természet megrendszabályozásában. Ezért a természet elembertelenítése egyben a természet megváltása Istentől is. Mert a halott Isten árnyékai még sokáig kísér(te)nek, és „sötétbe borítanak minket”, akár a tudományok előfeltevéseiben is. „Mikor fosztjuk meg a természetet végérvényesen istentől?” – kérdezi végül Nietzsche –, hogy „az újra megváltott természet kebelén” magunk is megváltást találjunk a természetes létben.

Antropocentrizmus és teocentrizmus összefüggését gondolja el a Nietzsche által nemegyszer megvetésbe hajló szigorúsággal kritizált Ernst Haeckel is.⁶ A kritika ellenére közös a szándékuk: a metafizikát szülő dualista világszemlélet felszámolására törekcsenek. A világrejtély monisztikus megfejtésén dolgozó Haeckel értelmezésében is az ember a maga képére teremtett Istentől nyeri az Istenhez való hasonlóságát. Három *antropisztikus dogma* uralma akadályozza a természet helyes értelmezését: a) az *antropocentrikus dogma* szerint az ember minden földi élet középpontja és végcélja, Isten akaratából a teremtés valódi értelme; b) az *antropomorfikus dogma* szerint Isten az emberi cselekedetek szerkezetéhez igazodva eszes technikusként vagy gépészmérnökként teremtette meg, tartja fenn és kormányozza a világot; c) az *antropolatrikus dogma* szerint az ember és Isten lelki-szellemi működése mivoltában nem, csak hatókörében különbözik egymástól; ebből adódik az emberi lélek halhatatlansága s ezzel a halandó test és a halhatatlan lélek dualizmusa. A tudományos felfedezések és kozmológiai következményeik azonban arra kényszerítenek bennünket, hangzik Haeckel végkövetkeztetése, hogy hagyjunk fel az „uralkodó antropisztikus nagyzási hóborttal”.⁷

A pszichikum monista magyarázata

■ És a 19. századi természettudósok gondolkodását és kutatásait vezérlő problémák megválaszolása során egyre inkább érvényesültek a monisztikus értelmezési tendenciák, melyek kiiktatták a világmodellből a transzcendens erőket, s velük azt a gondolatot, hogy a világ egy eleve elrendelt terv szerint, abszolút kezdet és vég között lineárisan és teleologikusan fejlődik. Ezzel összhangban születtek meg a korabeli tudományosság legjelentősebb „felfedezései”, melyekre hivatkozik Nietzsche is: az anyag- és energiamegmaradás törvénye az univerzum egységességére, zártságára és célnélküliségére utal, a biológiai és fiziológiai monizmus modelljeiben a lelki jelenségek besorolódnak a testi életjelenségek közé, az evolúcióelmélet pedig az élet spontán megszerveződésének elvét nemcsak a testi formákra, de a pszichikumra is kiterjeszti (a biogenetika alaptörvényét éppen Haeckelnek köszönhetjük).

Anyag és szellem dualizmusának felszámolásában az igazi kihívást azonban nem a kozmológiai megoldások jelentik, hanem az élőlények, s itt is az ember pszicho-fiziológiai dualizmusának megszüntetése. Kidolgozható-e olyan pszichológia, mely a lelki jelenségek magyarázatában is igazodik az anorganikus-organikus folytonosságához? Azzal a nehézséggel szembesülünk itt, hogy az élő anyag mozgásának törvényei részben különböznek az élettelen anyag mozgástörvényeitől. Az „anyagforgalom” jelenségei: a keringés és az anyagcsere folyamatai lehetővé teszik a fizikai (mechanikai) és a kémiai értelmezést, mivel maguk is ilyen hatásokra adott direkt reakciókként tekinthetők. Az „energiaforgalom” jelenségei viszont az élő anyag aktivitására utalnak; nem csupán a külső hatásokra adott reakciók, hanem a szervezet interpretációjából eredő válaszok, melyek sem mértéküket, sem lefolyásukat, sem pedig természetüket illetően nincsenek arányban az őket kiváltó külső hatással. Ezért is tételezték fel, hogy az élő anyag külső eredetű erőforrással, az életerővel rendelkezik. S mivel ezzel a feltevéssel áll elő maga a fiziológiai dualizmus, a monisztikus megoldás csak az lehet, ha sikerül anyagi alapra helyezni az életerőt és fiziológiai folyamatokra visszavezetni a lelki életet. Így lesz a „lélek” elemi fiziológiai folyamatok komplex szerveződésének neve, akárcsak a „nemzés” vagy a „táplálkozás”, a pszichológia pedig a fiziológia része.

A sejtből az összes életjelenséget produkáló, minimális anyagi komplexum egy „fehérjeszerű szénegyesülés”, a plazmatest vagy protoplazma. Mivel a pszichikai jelenségek ugyanennek az élő anyagnak a jelenségei – fel kell tételezni, mondja Häckel, hogy létezik ún. *pszichoplazma* is, mely mechanizmusában azonos a protoplazmával, funkciójában azonban különbözik tőle. A környezethez való alkalmazkodás dönt arról, hogy az ősplazma hogyan differenciálódik az életfenntartást biztosító funkciók függvényében, de a funkcióra való alkalmasság megkívánta eltérő működést végső soron kémiai és fizikai törvények vezérlik.

Ily módon a legkezdetlegesebb organizmusoknak is tulajdoníthatunk pszichikumot. Az alsóbb lelki élet folyamatai – az ingerlékenység, a reflexmozgások, az érzékenység, az önfenntartásért való küzdelem – tudatosság nélkül valók, és a sejtek plazmájában végbemenő fiziológiai folyamatoktól függenek. A pszichikai élet komplexitását az organizmus bonyolultságával kialakuló idegrendszeri szerveződés és a tudatosság ezzel analogikus fokozatai (tudat, öntudat, én) jelzik, melyek filogenetikusan az elemibb pszichikai folyamatokból fejlődnek ki, és „az integráció vagy a centralizáció magasabb szintű funkcióit jelzik, mely az asszimiláció és az egyesülés magasabb foka miatt jön létre”.⁸ Ez teszi lehetővé, hogy az organizmus a tudattalanul zajló objektív folyamatait szubjektív módon visszatükrözze.

Nietzsche és a fiziológia

■ Nietzsche nem egyszerűen kapcsolódik a tudományokhoz, hanem kidolgozza a *maga* fiziológiai elméletét, mely a morális értékek értelmezéséhez is alapot biztosít, mivel megállapításait – és ezt a legkomolyabban kell vennünk – saját tapasztalataival igazolja. A nagy kigyógyulásakor a schopenhaueri akaratot mint hatalomra törő életakaratot olyan benső erőként fedezte föl és *élte meg*, melyet „nem egykönnyen ízelhetnek meg mások – az egészség, az *élet* akarására építettem föl filozófiámat... Mert ne felejtjük, hogy a leggyengébb vitalitás éveiben hagytam föl a *pszessimista* léttel: az öngyógyítás ösztöne *megtiltotta*, hogy a sze-

génység és a csüggedés filozófiáját hirdessem.”⁹ Életjelenségekként a morális értékek az önmaga megsokszorozására törő életerőnek a megtestesülései – ez lesz a morál fiziológiájának alapvetése.

Mivel az önmaga hatalmát akaró életakaratot a korabeli tudományos fiziológia elvét, Nietzsche ambivalensen viszonyul hozzá. Azzal egyetért, hogy minden életjelenséget immanens fizikai és kémiai törvények szerint zajló folyamatok fokozatbeli differenciálódásaként lehet és kell értelmeznünk. Azzal viszont már nem ért egyet, *ahogyan* a tudományos fiziológia az élet alapmozgásait és ezek eredőjét meghatározza, és emiatt elhanyagolja az organizmus „fejlődésében” az új formákat teremtő ugrásokat és töréseket.

A *morál genealógiájában* így fogalmazza meg a legfőbb ellenvetését: „A demokratikus ellenérzés mindennel szemben, ami uralkodik és uralkodni akar [...] máris uralja az egész fiziológiát és élettant [...] ezen tudományok legnagyobb kárára, mivel eltüntette alapvető fontosságú fogalmukat, az *aktivitást*. [...] az »alkalmazkodást« állítják előtérbe, vagyis ezt a másodlagos aktivitást vagy egyszerű reaktivitást. [...] Am ezzel az élet, a *hatalom akarása* lényegét félre is ismerték; szem elől tévesztették a spontán, agresszív, hódító erők elvi elsőbbségét, amelyek új interpretációkat, új irányt és új formákat képesek létrehozni, amelyek hatására az »alkalmazkodás« végbemegy; félreismerték a szervezet legfőbb funkcióit, amelyek között az élet akarása aktív és formateremtő szerepet játszik.”¹⁰

Az akarat mint a hatalom akarása maga az élet, tiszta aktivitás. A fiziológia számára ez az aktív teremtő erő egész egyszerűen nem válhat tapasztalattá, mert mindig csak reaktív erővel találkozik, hiszen az életjelenségek tanulmányozására végzett kísérletek során az élő anyag ingerekre adott reakcióit vizsgálja. Ráadásul minden életjelenséget, még megértése előtt, ok-okozati sémába helyez, vagyis az élet közvetlen manifesztációját másodlagos aktivitásként, *reaktív okozatként* értelmezi. Ezzel viszont egyenes utat nyitunk ahhoz, hogy „*magát az életet egy, a külső körülményekhez való egyre célszerűbb belső alkalmazkodásként határoz[zuk] meg*”, elvértve, hogy az élet eredendőbben azoknak a formáknak a teremtése, melyek hatására és amelyekben az alkalmazkodás végbemehet.

Az életerő hatásában és eme hatásként van, miközben nyilvánvaló, differenciális korreláció áll fenn köztük. Az élet akarása egyszerű kibontakozásában is – teremtő el-különböződés, „*aktív és formateremtő szerepet játszik*”. Valahogy eképpen: „A legősbibb organizmusok: lassú vegyi folyamatok, bezárva még sokkal lassabbakba, mint valami buborékba; ezek aztán időről időre fölrobbannak, és hirtelen kiterjeszkedve új élelmet vesznek magukhoz.”¹¹

Ezek a vegyi folyamatok nem az organizmus keletkezésének és működésének végső alapjai, mert létmódjukat tekintve nem entitások, hanem „dinamikus mennyiségek”. Amit a tudomány (kémia vagy fizika) objektumoknak tekint, maguk is *dinamikus mennyiségek feszültséggel teli viszonyában* jönnek létre, mint az önmagának formát adó erő manifesztációi. A tiszta teremtő aktivitásként tekintett élet a dinamikus mennyiségek erőterében tériesül, és önmagát megformálva megtestesül. Az akarat formateremtő megtestesülése révén kiterjeszti hatalmát a térben, így minden esetben új testi formában jut érvényre. „Küszöböljük ki e hozzávalókat (szubjektum, számfogalom entitás,), akkor nem maradnak dolgok, hanem dinamikus mennyiségek, amelyek feszültségi viszonyban vannak egyéb dinamikus mennyiségekkel: lényegük a többi mennyiséggel való viszonyukban van, a rájuk gyakorolt »hatásukban«. Mert a hatalom akarása nem

lét, nem is levés, hanem *pátosz* – a legelemibb tény, amelyből majd levés, valamivé válás és hatás áll elő.¹²

Mínthogy a legelemibb tény a hatalom akarása, Nietzsche az alapvetőnek tartott életjelenségeket – mint a táplálkozás és a nemzés – már levezetetteknek, a pátosz formáinak tartja. Az előbbi „a bekebelezés általános vágyának” tárgya-sulása, az utóbbi pedig az organizmus egységének uralására, tehát az organizációra irányuló akarat „folytatása”. Amikor valamely organizáció az eredeti központból már uralhatatlanná válik, robbanásszerű erőkiáradással, egy uralmi központ megszállásával új forma, új organizáció, egyszerűbben: új létező keletkezik. „A »táplálék« – csak levezetett; az eredeti jelenség; a bekebelezés általános vágya. »Nemzés« – csak levezetett; eredetileg, ahol egy akarat nem elegendő az összes kisajátított szervezésére, ott ellenakarat lép föl, amely a szétválasztást kézbe veszi; új szerveződés-központ alakul, az eredeti akarral folytatott küzdelem után...”¹³

Ha ugyanis az önfenntartást vagy a szaporodást primer fiziológiai folyamatnak tekintenénk, akkor a bennük ható törekvést egyben az organizmus céljának is tarthatnánk. De sem az egyes fiziológiai folyamatoknak, sem magának az organizmusnak vagy az organikus életnek nincs önmagán túli célja, törekvő mozgásuk nem cél felé tart, hanem újabb uralmi központok megszállását végzi el. „Egy élőlény elsősorban igyekszik érvényt szerezni erejének: az »önfenntartás« ennek egyik következménye csupán. – Csak óvatosan bánjunk a fölösleges teleológiai elvekkel! És ide tartozik az »önfenntartás ösztönének« teljes fogalma.”¹⁴ Még azt az organizmust, amelyik képes terveket kovácsolni és megvalósítani, amelyik tud célokat maga elé tűzni, sem valamilyen cél elérése hajtja, hanem eredendőbben a benne munkáló akarat hatalomvágya: „Tehát nem a boldogság végett vagy a haszon végett cselekszik az ember, még csak nem is azért, hogy sívárságát elűzze: hanem felszínre tör egy bizonyos erőtömeg, megragad valamit, amin kitombolhatja magát. Az, amit »célnek«, »célirányosságnak« mondanak, valójában eszköze ennek az önkéntelen robbanás-folyamatnak.”¹⁵

Mivel az erő önmegformálása interpretáció, minden jelenség a hatalom akarásának *értelmes* objektívációja. A formateremtő öninterpretációjában megképződő értelem az akarat hatalmát jelzi. A céltalanul működő univerzumban nem a végcél, hanem a pillanatnyi erőviszonyok döntenek arról, hogy miből mi lesz. Ha minden erőmegnyilvánulás, és az erőknek nem az iránya, hanem a nagysága a mérvadó, akkor minden létező a benne testet öltött interpretatív erő révén már pusztán létében is a hierarchiában elfoglalt helyéről tanúskodik. A létezés kisajátítás, önérvényesítés, hódítás. „A hatalom akarása *interpretál* [...]. Pusztán hatalmi különbségek még nem érezhetik ilyennek magukat: növekedni-akaró Valaminek kell jelen lennie, amely minden egyéb növekedni-akaró Valamit értéke szerint interpretál. Ebben egyenlő – valójában azonban az *interpretáció valami más leigázásának eszköze*. (Az *organikus folyamat feltételezi az állandó interpretálást*).”¹⁶

A hatalomkitörések új uralmi centrumokat megszállva *egy csapásra* valami újat teremtenek. A hatalom kiáradása, az interpretatív létértelem felbukkanása, az uralmi központ megszállása és az új létforma keletkezése az organikus szerveződés folyamatszerűségét ugrásszerűen megtöri.¹⁷ Ennek dinamizmusát mennyiségi-minőségi átcsapásként jellemezhetjük, feltéve, hogy mennyiség és minőség viszonyát helyesen értjük meg, hiszen „[m]inden minőségnek mennyi-

ségre való redukálása ostobaság; ami adódik az az, hogy egyik és másik analógi-
szerűen áll egymás mellett”.¹⁸

A világerzékelés fiziológiája mint metaforológia

■ Mennyiség (anyag, test, fizikai világ, erő) és minőség (szellem, lélek, szellemi világ, forma) analogikus viszonyának pontos *szerkezetét* Nietzsche korai, programadó írása segíthet megérteni. A *nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról*¹⁹ című esszé fő témája a világeszlelés reprezentacionalista modelljeinek kritikája, melynek gyújtópontjában az észlelés fiziológiai megközelítésével újrafogalmazza a szofisták álláspontját a nyelv és a „valóság” viszonyáról:

„Mi is az a szó? Egy idegi inger hangokká való leképzése.”²⁰ Pontosabban kétszeres *megképzése*, hiszen a fizikai inger az érzékelő apparátusban átalakul: előbb ingerületté, majd szellemi képpé. Az érzékelés fiziológiai folyamatai hozzák létre bennünk az érzetet – mondhatnánk, a primer, póre fizikumot *átalakítva*, valójában *először megképezve* –, aminek következtében a szellemi *kép(zet)* és minden pszichikai – metafora. Ezt a képet, képzetet látjuk el aztán egy önkényes hangszorral, ami maga a szó. A második metafora maga is kép (hangkép), és azt a képet idézi meg a lélekben, mely a „primer” fizikai ingerek hatására keletkezett.

A fizikai ingerek tehát modifikálódnak az érzékelő apparátusban, és előbb képpé, majd pedig szóvá *lényegülnek* át. Az erő és a hatása közti viszonyt jellemző differenciális korreláció átöröklődik az inger és a képzet, majd a képzet és a szó kapcsolatára is: megkülönböztethetők, ám szétválaszthatatlanok egymástól, kapcsolatukat a szükségszerűség, önkényesség és a motiválatlanság jellemzi. „Egy idegi inger, először képpé átalakítva! Első metafora. Majd hangokkal adjuk vissza a képet! Második metafora. S mindmegannyiszor teljes átugrása ama szféra határának, amelyben az imént tartózkodtunk, egy teljesen új és más szféra kellős közepébe.”²¹

A szférák átjárása akadálymentes, ettől olyan kevésbé feltűnő, hogy az észlelésben egymásba játszanak, és amit közönségesen anyagnak és szellemnek nevezünk, nem csupán hatnak egymásra, de egy még közelebbről meghatározandó viszonyban, különbözőségüket megtartva eggyé is válnak. Ha ténylegesen el akarnánk választani egyiket a másiktól, nem tudnánk megvonni a határukat. A fizikai inger sehogy másképpen nem létezik, mint abban az érzetben, ami a fiziológiai apparátusom közvetítésével a lélekben megképződik, s viszont, ha egy ilyen érzet fizikai megfelelőjét keressük, vagyis az ingert mint *okot*, semmi más nem találunk, mint magát az inger *hatását*: „mintha a »keménység«-et máshonnan is ismernénk, s nem csupán teljességgel szubjektív ingerként”. Emiatt a fizikai világot csak kikövetkeztetjük, pontosabban feltételezzük, mint ami oka az ingereinknek és az ezek nyomán létrejött kép(zet)jeinknek. „Ámde egy idegi ingerből valamely rajtunk kívüli okozóra következtetni, ez már téves és jogosulatlan alkalmazása az ok elvének.”²²

De a fizikai érintkezése, egybejátszása a szellemivel nem azt jelenti, hogy az életjelenségek fizikai és kémiai erők *következményei*. Ezek az erők magukat formálják meg és át, magukat metaforizálják az élőben. A metaforák is fokozatokba rendezhetők: élükön a tudat által alkotott *metaforikus kép(zet)* áll, amennyiben ebben nemcsak megnyilvánítják, hanem maguk számára meg is jelenítik önmagukat. Egyik metafora sem lehet olyan, mint egy másik, mert nemcsak a fizikai

ingerek, hanem az egyén fiziológiai apparátusának is függvényei, az egyén ingerlékenysége és vele a benne munkáló életerő is megképződik bennük.

Ezért az igazság adequatioelmélete teoretikus vakságról árulkodik, mellyel a *Logoszt*, félreismerve lényegét, arra korlátozzuk, hogy a létezőt re-prezentálja, s még csak nem is a „képviselőt”, hanem a helyettesítés értelmében. A gondolatok és a szavak azonban, ha egyáltalán, akkor a lét magánvaló igazságát nem azáltal ragadják meg, hogy többé-kevésbé hüien *leképezik*. Bennük és általuk jut a lét a maga igazságába, a *megjelenésbe*. A *logosz* a világhoz való, eredendően esztétikai viszonyunk objektivált formáit adja, melyek fiziológiai erők metaforikus megtestesülései. S eredendőbben: a hatalom akarásaként, teremtő aktivitásként és interpretációként magát megformáló élet minden szinten önmaga metaforája. *A metafora a par excellence interpretatív, autopoétikus életerő; erő árad belőle, az interpretáló életerejé.*

A morál fiziológiája mint szemiológia

■ Az 1880-as évek eleji fiziológiai kalandozások előmunkálatok *A morál genealógiájához*, melynek Nietzsche a korabeli jegyzetekben „a morál fiziológiája”²³ elnevezést adta. A végső műben aztán több helyen ki is fejtí, milyen lényegi szerepet szán a fiziológiának a filozófiában és ezen belül is a morál jelenségének megértésében: „Valójában minden értéktáblázatot és minden föltétlen érvényű erkölcsi parancsot a történelemben a fiziológia fényében és interpretációjában kell megvizsgálni a pszichológia előtt; sőt mindezen fogalmak igénylik az orvostudományi vizsgáldás kritikáját.”²⁴

Mivel élő szervezetként egész létünk fizikai adottságok metaforikus interpretációjával szellemi világot képez, a morális értékeiknek éppúgy van fizikája vagy fiziológiája, ahogyan bármely életjelenségnek. Természeti-fizikai beágyazottságuk tényleges anyagi realitást kölcsönöz nekik, szétoszlata azt a ködképet, hogy csupán képzelgések, illúziók lennének. Eredetük és szerepük, létrejöttük és működésük benne tartja őket az élet anyagi dimenziójában, mert nem mások, mint ennek az életnek a metaforikus-anyagi objektívációi.

Noha hajlamosak lennének szójátéknak gondolni, a következő idézetekből világosabban kitűnik, hogy a „morál fiziológiája” kifejezés a fiziológia szót a legkonkrétabb jelentésében használja. „A temperamentumkülönbségeket talán minden másnál jobban meghatározza a szervesetlen sók különböző eloszlása és mennyisége. Az epés emberekben túlságosan kevés a kénsavas nátrium, a melankolikus emberből hiányzik a kén- és foszforsav káli; a flegmatikusokban túlságosan kevés a foszforsavas mész. A bátor természetekben fölös mennyiségben található foszforsavas vas.”²⁵ „Mennyire idegenként és milyen fensőbbiségesen bánunk mindennel, ami holt, ami szervesetlen, pedig háromnegyed részben magunk is vízoszlopok vagyunk, testünkben olyan szervesetlen sókkal, amelyek talán jobban meghatározzák sorsunk alakulását, mint az egész élő társadalom.”²⁶ „Teljességgel meghatároz bennünket a szervesetlen anyag: a víz, a levegő, a talaj, a talajszerkezet, az elektromosság stb. Növények vagyunk ilyen föltételek között.”²⁷

Ennek ellenére mindannyian érezzük, hogy a moralitás nem egy a többi életjelenség között, a morális értékek pedig nem egyszerűen életfunkciók metaforikus produktumai. Morális lényként abban a létszférában tartózkodunk, ahol nem a determinációk, hanem a *szabad* törvényalkotó cselekedetek érvényesül-

nek. Nietzsche innen visszarántja az embert, de nem azért, hogy a szabad akaratot tagadja, hanem azért, hogy *törvényalkotó erejében* az egyetemes akarathoz rendelje, az értékeket pedig a maguk helyi értékén tegye értékelhetővé mint az élet önértelmezésének formáit. Ezzel kontextust teremthet esetleges átértékelésükhöz, melynek legfőbb elve az lesz, hogy mennyiben támogatják vagy gátolják az élet kibontakozását.

Amikor szakít a reprezentációelmélettel, és a logoszban megjelenő világot metaforaként értelmezi, Nietzsche a fizikai és a szellemi szféra viszonyát valójában a *jel* szerkezeti viszonyára írja át. A jelszerkezet miatt nemcsak a redukció vagy a dedukció lehetetlen köztük, de az is, hogy bármiféle jelen kívülit tételezzünk: minden jelölt jelölő és minden jelölő egyben jelölt is. A fiziológiára támaszkodó filozófia akkor érti meg helyesen a feladatát, ha minden életjelenséget jelnek, tünetnek tekint, és szemiológiává, szimptomatológiává alakul át. Nem az a lényegi kérdés tehát, hogy az élőknek milyen élettelen *okai* vannak, hanem hogy amit élőknek nevezünk, az milyen – az élettelen világban is ható – erőnek a sajátos megképződése, jele, tünete. Így értelmezi ezt Deleuze is: „Egy jelenség nem látszat, még csak nem is megmutatkozás, hanem jel, szimptóma, amely egy aktuális erőben nyer értelmet. A filozófia a maga egészében szimptomatológia és szemiológia. A tudományok szimptomatológiai és szemiológiai rendszerek. Nietzsche a látszat-lényeg metafizikai kettősségét csakúgy, mint az ok-okozatiság tudományos kapcsolatát, az értelem-jelenség korrelációval helyettesíti.”²⁸

Mert a moralitás és a fiziológiai folyamatok szükségszerű és valóságos kölcsönhatása kétségtelen: a morális értékek és ítéletek szimptomatikus kifejezései fiziológiai tényeknek, miközben maguk is visszahatnak rájuk, átalakítják, adott esetben, méregként hatva, eltorzítják a fiziológiai karaktert. Ezért van szükség a morális értékek kritikája során „a feltételek és körülmények ismeretére, amelyekből kinőttek, amelyek között fejlődtek és eltorzultak”.²⁹ A morális értékek anyagi beágyazottságuk okán nem „lelki” vagy „szellemi” tekintetben alakítják az embert, a viselkedésének szabályozásával testi változásokat visznek végbe benne. Ezért a filozófusnak át kell nevelődnie a fő értékelésben, hogy képes legyen „[a] test jelbeszédéként megragadni a szellemet”,³⁰ és viszont.

S amikor ezt a gondolatot a maga *radikalitásában* elismétli, és az embert fölülmúló ember elnyeri valódi értelmét és helyét a megváltott természetben, akkor nyer maga is *megváltást* az élet önformáló játékában: „a szellem egész fejlődése a *testről* szól talán: annak *érezhetővé váló története* ez, hogy *magasabb rendű test van kialakulóban*. Az organikusság még magasabb fokozatokra hág. Hogy a természet megismerésére sóvárgunk, az a test öntökéletesítésének eszköze. Vagy még inkább: százezrével zajlanak a kísérletek, hogy megváltoztassuk a test táplálását, lakáskörülményeit, életmódját: a benne lakozó tudat meg az értékítéletek, a gyönyör meg a sivárság összes fajtája *jele ezeknek a változásoknak és kísérleteknek*. *Végtére is korántsem az emberről van szó: az embert felül kell múlni.*”³¹

Az embert felülmúló embernek ez az elgondolása a lehető legtávolabb áll mindenféle biológiai alapú rasszizmustól. Elsősorban azért, mert az önmagát meghaladni akaró élet kísérletező öninterpretációja előtt semmilyen végleges forma, így semmilyen rassz sem áll meg. Az önátértelmezés szakadatlan folyamatban, folyton változó metaforákban testesül meg, melyeknek azért sincs végleges alakzatuk, mert *elemi egységük* sincs. Ahogyan behatárolt léptékei sincse-

nek: az ember individuális fizikai teste éppúgy részét képezi egy nagyobb léptékű szerveződésnek, mint ahogyan az ezt a testet alkotó sejtek, szövetek, szervek, szervrendszerek. „Egyed”, „faj”, „nép”, „rassz”, ahogyan „előkelő”, „silány”, „morális lény”, „bűnöző” folytonosan alakuló, képlékeny és változékony alakzatai egy *nem teleologikus* elven működő önszerveződésnek, amit életnek hívunk.

■ JEGYZETEK

1. Friedrich Nietzsche: „Az új felvilágosodás” – Jegyzetfüzetek az *Így szólott Zarathusztra* keletkezésének idejéből. (Ford. Kurdi Imre) Osiris, Bp., 2001. 1 [276], 100. (A továbbiakban Nietzsche: *ÚF*)
2. Jól példázza ezt a 90-es évek végén, Sloterdijk előadása nyomán fellángoló vita, melyet nem annyira maguk az érvek és a gondolatok generáltak, mint inkább az a gondolkodói attitűd, ami ártatlannak, értelmetlennak, megfontolhatónak tekinti a téma mégoly jó szándékú kezelését. Lásd Peter Sloterdijk: *Az emberkert szabályai*. Vulgo 2000. 3–4–5. sz. 438–482, valamint a vitát *Vulgo* 2000. 1–2. sz. 2000. 308–322.
3. Rüdiger Safranski: *Nietzsche. Szellemi életrajz*. (Ford. Györffy Miklós) Európa, Bp., 2002. 210.
4. Nietzsche: *ÚF*. 1 [211], 81.
5. Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. (Ford. Romhányi Török Gábor) Holnap Kiadó, Bp., 1997. 137–138. (A továbbiakban Nietzsche: *VT*)
6. Ernst Haeckel: *Világproblémák – Népszerű tanulmányok a monisztikus filozófiáról*. (Ford. Iván Imre és Szabó Sándor) Vass József Könyvkiadóhivatala, Bp., 1905. (A továbbiakban Haeckel: *VP*) Nietzsche Häckelre és más fiziológusokra vonatkozó megjegyzését lásd Nietzsche: *ÚF*. 1[299].
7. Häckel: *VP*
8. Häckel: *VP*
9. Friedrich Nietzsche: *Ecce homo* (Ford. Horváth Géza) Göncöl Kiadó, Bp., 1997. 17. (A továbbiakban Nietzsche: *EH*.)
10. Uő: *Adalékok a morál genealógiájához*. (Ford. Romhányi Török Gábor) Holnap Kiadó, Bp., 1996. II/12. 88. (A továbbiakban Nietzsche: *MG*.)
11. Nietzsche: *ÚF*. 1 [316]
12. Uő: *A hatalom akarása*. (Ford. Romhányi Török Gábor) Cartaphilus Kiadó, Bp., 2002. 635. 275. (A továbbiakban Nietzsche: *HA*.)
13. Nietzsche: *HA*. 657. 282.
14. Nietzsche: *HA*. 650. 280.
15. Nietzsche: *ÚF*. 5[77], 191.
16. Nietzsche: *HA*. 643. 278.
17. *A morál genealógiájában* a rossz lelkiismeret kialakulását többször is mint ugrást és szakadást interpretálja: „ez a változás nem volt sem fokozatos, sem önkéntes, és nem jelentett szerves átmenetet az új körülmények közé, hanem inkább egyfajta szakadás, ugrás, kényszer nyomán következett be.” Nietzsche: *MG*/II/17, 98.
18. Nietzsche: *HA*. 564. 248.
19. Uő: *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról*. (Ford. Tatár Sándor) Athenaeum 1992. 3. füzet. *A francia Nietzsche-recepció*. (A továbbiakban Nietzsche: *NMIH*.)
20. Nietzsche: *NMIH*.
21. Uo.
22. Nietzsche: *NMIH*.
23. Nietzsche: *ÚF*. 7[37]
24. Nietzsche: *MG*. I / Megjegyzés 57.
25. Nietzsche: *ÚF*. 1[244].
26. Nietzsche: *ÚF*. 1[207].
27. Nietzsche: *ÚF*. 1[210].
28. Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. (Ford. Moldvay Tamás, Kovács András Bálint fordításának felhasználásával) Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó, Bp., 1999. 16.
29. Nietzsche: *MG*., I/6. 14.
30. Nietzsche: *ÚF*. 5[125], 5[126].
31. Nietzsche: *ÚF*. 6[16].