

## NIETZSCHE NATURALIZMUSA ÚJRAGONDOLVA

Brian Leiter  
január 16,2009

Megjelenik: K. Gemes & J. Richardson (szerk.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*.

Egy nemrégiben megjelent tudós szerint "a legtöbb Nietzsche-kommentátor egyetért abban, hogy érett filozófiájában tág értelemben naturalista" (Janaway 2007: 34).

Ez meglepő lehet azok számára, akik többek között Martin Heideggert, Walter Kaufmannt, Paul DeMan-t, Sarah Kofmant és Alexander Nehamast tartják Nietzsche "kommentátorainak". Pedig valóban vannak egyértelmű jelei annak, hogy az elmúlt húsz évben, ahogy a Nietzsche-tanulmányok filozófiailag kifinomultabbá váltak, Nietzsche naturalista olvasata került előtérbe, minden bizonnyal az angol nyelvű tudományosságban.<sup>1</sup> A *Nietzsche on Morality* (Leiter 2002) című könyvemben Nietzsche mint filozófiai naturalista szisztematikus olvasatát vázoltam fel, amely jelentős kritikai észrevételeket váltott ki, többek között olyanoktól is, akik általában szimpatizálnak Nietzsche filozófiai naturalista olvasatával.<sup>2</sup> Szeretném itt újra megvizsgálni ezt az olvasatot, és ami még fontosabb, azt a kérdést, hogy Nietzsche a filozófiában naturalista-e, és ha igen, milyen értelemben.

### I. Nietzsche naturalizmusa

Christopher Janaway azt állítja, hogy a legtöbb Nietzsche-kutató ma már elfogadja, hogy Nietzsche naturalista, amit Janaway "tág értelemben" naturalistának nevez:

Ellenzi a transzcendens metafizikát, legyen az platóni, keresztény vagy schopenhaueri metafizika. Elutasítja az anyagtalan lélek, az abszolút szabad,

irányító akarat vagy az önmagát átlátszó tiszta értelem fogalmát, ehelyett a testet hangsúlyozza,

beszél az állati természet az emberi lények, és megpróbálja megmagyarázni számos

---

<sup>1</sup> Lásd pl. Bittner (2001), Clark (1990), Hussain (2004), Richardson (2004), Schacht (1988).

<sup>2</sup> Lásd pl. Gemes & Janway (2005); Acampora (2006); Janaway (2007).

jelenségeket azáltal, hogy a fizikai, testi létezésünkben elhelyezett ösztönökre, ösztönökre és affektusokra hivatkozik. Az emberi lényeket "vissza kell fordítani a természetbe", mivel ellenkező esetben meghamisítjuk történelmüket, pszichológiájukat és értékrendjük természetét - mindezekkel kapcsolatban meg kell ismernünk az igazságokat, mint a mindenre vonatkozó az értékek fontos átértékelése. Ez Nietzsche tág értelemben vett naturalizmusa, amelyet itt nem vitatunk. (Janway 2007: 34)

Ez azonban nem annyira a naturalizmus "tág értelemben vett" naturalizmusa, mint inkább a "szennyeslistás naturalizmus". Miért *kell* egy filozófiai naturalistának *ezeket a* nézeteket vallania? Mi az, ami miatt ezek egyáltalán egy filozófiai naturalista nézetei?<sup>3</sup>

A 2002-es könyvben az volt a célom, hogy filozófiai értelemben kifejtsem, miért tűnik úgy, hogy valami, mint Janaway "szennyeslista-naturalizmusa", valójában leírónak megfelel annak, amit Nietzsche naturalista szellemében mond. Azt sugalltam, hogy az ilyenfajta szennyeslista-naturalizmus mögött valójában egyfajta jól ismert "módszertani naturalizmus" (a továbbiakban "M-naturalizmus") áll, amely szerint "a filozófiai vizsgálatnak... folyamatosnak kell lennie a tudományok empirikus vizsgálatával" (2002: 3). Sok filozófus módszertani naturalista volt és van, de Nietzsche megértéséhez minden azon múlik, hogy pontosan *milyen* M-naturalizmusról van szó. Nietzsche M-naturalizmusának két elkötelezettségét emeltem ki. Először is, azt állítottam, hogy Nietzsche az, amit spekulatív M-naturalistának neveztem, vagyis olyan filozófus, aki Hume-hoz hasonlóan "olyan elméleteket akar konstruálni, amelyek a tudományok "mintájára" készültek... azáltal, hogy átveszik a tudománytól azt az elképzelést, hogy a természeti jelenségeknek determinisztikus okai vannak" (Leiter

---

<sup>3</sup> Janaway azt mondja nekem, hogy szerinte a "transzcendens metafizikával" szembeni ellenállás az, ami egyesíti a lista elemeit, bár nehéz belátni, hogy az ilyen metafizikával szembeni szkepticizmus

hogyan kötelez arra, hogy "az ösztönök, az ösztönök és az affektusok....a fizikai, testi létezésünkben" magyarázóan elsődlegesek. Még ha ez elegendő is lenne, akkor is csak egy szinttel hátrébb tolná a kérdést: miért a transzcendens metafizikával szembeni ellenállás a naturalizmus ismérve? Mi motiválja magát ezt az ellenkezést?

2002: 5). A spekulatív M-természettudósok természetesen nem hivatkoznak a tudományok által jól igazolt *tényleges* oksági mechanizmusokra: ha így lenne, nem kellene *spekulálniuk!* Inkább arról van szó, hogy az emberi természetről alkotott spekulatív elméleteiket a tudományok és a dolgok működéséről alkotott tudományos kép tájékoztatja. Itt van például Stroud nagy hatású megfogalmazása Hume spekulatív M-naturalizmusának:

[Hume] azt akarja tenni az emberi világgal, amit szerinte a természetfilozófia, különösen Newton személyében, tett a természet többi részével.

A newtoni elmélet teljesen általános magyarázatot adott arra, hogy a világ dolgai miért történnek úgy, ahogyan történnek. A különböző és bonyolult fizikai történéseket viszonylag kevés, rendkívül általános, talán egyetemes alapelvekkel magyarázza. Hasonlóképpen,

Hume egy teljesen általános elméletet akar az emberi természetről, amely megmagyarázza, hogy az emberi lények miért cselekszenek, gondolkodnak, érzékelnek és éreznek úgy, ahogyan cselekszenek.....

[Hume filozófiájának megértéséhez az a kulcs, ha úgy tekintünk rá, mint aki az emberi természet általános elméletét állítja fel, éppen úgy, mint mondjuk Freud vagy Marx. Mindannyian egyfajta általános magyarázatot keresnek az emberek gondolkodásának, cselekvésének, érzéseinek és életének különböző módjaira....

Mindháromuk célja teljesen általános - megpróbálnak alapot adni az emberi ügyekben *mindenre kiterjedő* magyarázathoz. És az általuk felállított elméletek nagyjából mind determinisztikusak. (Stroud 1977: 3, 4)

Hume tehát az emberi természetről szóló elméletét a newtoni tudomány mintájára alakítja

ki, és megpróbál meghatározni néhány olyan alapvető, általános elvet, amelyek az emberi jelenségek nagyjából determinisztikus magyarázatát adják, hasonlóan a newtoni mechanikához, amely a fizikai jelenségeket magyarázza. A hume-i elmélet mégis *spekulatív*, mert az emberi természetre vonatkozó állításai nem

nem igazolódna tudományosnak tűnő módon, és Hume korának egyetlen kortárs tudománya sem támogatja őket.

Nietzsche spekulatív M-naturalizmusa nyilvánvalóan különbözik Hume-étől néhány tekintetben: Nietzsche például a determinizmus szkeptikusának tűnik a természeti törvényekkel kapcsolatos (ha nem is teljesen meggyőző) szkepticizmusa alapján.<sup>4</sup> Mégis, Hume-hoz hasonlóan Nietzscht is tartósan érdekli annak magyarázata, hogy "az emberi lények miért cselekszenek, gondolkodnak, érzékelnek és éreznek" úgy, ahogyan cselekszenek, különösen a tág értelemben vett etikai területen. Hume-hoz hasonlóan Nietzsche is spekulatív pszichológiát kínál, bár ahogyan máshol már érveltem (Leiter 2007; Knobe & Leiter 2007), és amire az alábbiakban még visszatérek, a nietzschei spekulációk úgy tűnik, meglehetősen jól megállják a helyüket a tudományos pszichológia későbbi kutatásainak fényében. És úgy tűnik, hogy ez a spekulatív pszichológia (valamint az általa mellékesen felhozott alkalmi fiziológiai magyarázatok) kauzális magyarázatot ad különböző emberi jelenségekre, amelyek, még ha nem is törvényszerűek, determinisztikus jellegűnek tűnnek (vö. Leiter 2002: 5).

De hangsúlyoztam Nietzsche M-naturalizmusának egy másik aspektusát is. Mint megjegyeztem, *egyes* M-naturalisták egyfajta "eredmény-folytonosságot" követelnek a létező tudománnyal: A "filozófiai elméleteket" szerintük "a tudományok eredményeivel kell alátámasztani vagy igazolni" (Leiter 2002: 4). Azt állítottam azonban, hogy Nietzschnél csak egyfajta "eredmény-folytonosság" működik, mégpedig az az eredmény, amelyről a korabeli német materialisták úgy gondolták, hogy a fiziológia fejlődéséből következik, nevezetesen, hogy "az ember nem a "magasabb...[vagy] más eredetű", mint a természet többi része" (Leiter 2002: 7).<sup>5</sup> Vitathatóan,

<sup>4</sup> Lásd például BGE 21-22.

<sup>5</sup> Janaway (2007: 37) szerint: "ennek "eredményként" való státusza talán vitatható: nehéz megmondani, hogy az emberiség kizárólag empirikus jellege a tudományos következtetés vagy a tudományos vizsgálat a tizenkilencedik században vagy bármikor máskor." Ezt eléggé meglepőnek találom. Ha valaki felfedezi, hogy a tudatos élményeknek van neurofiziológiai magyarázata, vagy magyarázata a az agy biokémiája, nem mutatott-e be olyan bizonyítékokat, amelyek arra vonatkoznak, hogy az ember "magasabb vagy más eredetű", mint a természet többi része? Tudatosságunk és önreflexiós képességünk, a



Nietzsche *szubsztantív* naturalizmusának fő darabja - ami "azt az (ontológiai) nézetet jelenti, hogy az egyetlen létező dolog *természetes*" [Leiter 2002: 5] - ennek az "eredmények folytonosságának" a következménye. Talán érdemes megállnunk, hogy felidézzük, milyen mély hatást gyakoroltak Nietzschére a tudatos élményekre és attitűdökre gyakorolt fiziológiai hatásokról szóló felfedezések.

Az 1850-es évek befolyásos német materializmusa naturalista világgépet testesített meg, amelyet egyik vezető képviselője, Ludwig Büchner orvos 1855-ös bestsellerében (*Kraft und Stoff*) a következőképpen fogalmazott meg: "a modern kor kutatásai és felfedezései nem engedhetik meg többé, hogy kétségbe vonjuk, hogy az ember, mindazzal, amivel rendelkezik és amit birtokol, legyen az szellemi vagy testi, ugyanolyan *természeti termék*, mint minden más szerves lény" (1870: lxxviii). "Az ember a természet terméke - jelentette ki Büchner -, testben és lélekben egyaránt. Ezért nemcsak az, ami ő, hanem az is, amit tesz, akar, érez és gondol, ugyanattól a természeti szükségszerűségtől függ, mint a világ egész szerkezete" (1870: 239). A német materializmus Feuerbach 1830-as évek végén és az 1840-es évek elején írt műveiből indulhatott ki, de igazán az 1850-es években robbant be a szellemi életbe, a fiziológia virágzó tudományának az emberről tett megdöbbentő új felfedezései hatására.

Németországban 1830 után "az élettan... a modern tudományos orvoslás alapjává vált, és ez megerősítette azt az egész tizenkilencedik században azonosítható tendenciát, amely a humán- és természettudományok integrációjára irányult" (Schnädelbach 1983, 76. o.).

Feuerbach 1843-as *Jövő filozófiájában* írhatta, hogy "Az új filozófia az embert, a természettel mint az ember alapjával együtt, a filozófia egyetlen egyetemes és legmagasabb rendű tárgyává teszi: antropológiává,

---

a spiritualitás, a "bensőségesség" mind a "magasabb" vagy "más" természetünk bizonyítékaként, sőt talán

még egy anyagtalan "lélek" bepillantásaként is emlegetett tipikus jelenségek közé tartoznak. Ha ezek valójában a természet más részein működő folyamatokkal és mechanizmusokkal magyarázhatóak, akkor ez nem bizonyíték arra, hogy nem vagyunk "magasabb vagy más eredetűek", mint más természeti dolgok? Ha nem, akkor mi lenne az?

beleértve a fiziológiát is, egyetemes tudománnyá válik" (54. szakasz). Az 1850-es években az új tudományokra támaszkodó könyvek száma robbanásszerűen megnőtt, és a német materialisták naturalista nézeteit fogalmazták meg. Ahogy egy tudós írta: "[A] német materialisták... az 1850-es években viharral vették be a német szellemi világot" (Vitzthum 1995: 98). A materializmus egy 1856-ban író kritikusa így panaszkodott: "Egy új világnézet telepszik az emberek fejébe. Úgy terjed, mint egy vírus. A most élő nemzedék minden fiatal elméjét érinti" (idézi Gregory 1977: 10). Thomas Brobjer kutatásaiból (Brobjer 2008: 133-134, 123,) tudjuk, hogy Nietzsche fiatalemberként olvasta Feuerbachot, és rendszeres olvasója volt az *Anregung für Kunst, Leben und Wissenschaft* című folyóiratnak is, amely az 1860-as évek elején számos cikket közölt a materializmusról, többek között Büchnertől.

A döntő pillanatot mégis az jelentette Nietzsche számára, hogy 1866-ban felfedezte Friedrich Lange nemrég megjelent *A materializmus története* című könyvét, amely megnyitotta előtte a filozófiai materializmus egész történetét a német materializmusig bezárólag, valamint megismertette a modern természettudományok, különösen a kémia és a fiziológia mélyreható fejlődésével (vö. Brobjer 2008: 32-36). Akárcsak Schopenhauer esetében, a fiatal Nietzsche gyakorolt hatás drámai volt. "Kant, Schopenhauer, Lange e könyve - nincs szükségem semmi másra" - írta 1866-ban (idézi Janz 1978, I. kötet: 198). A művet "kétségtelenül az utóbbi évtizedek legjelentősebb filozófiai művének" (*ibid.*) tekintette, és egy 1868-as levelében "igazi kincsésbányának" nevezte, megemlítve többek között Lange tárgyalását "korunk materialista mozgalmáról" (idézi Stack 1983: 13). Lange maga is egyike volt a materializmus számos "neokantiánus" kritikusának, akik először is úgy vélték, hogy a

modern fiziológia

a kantianizmust igazolta azzal, hogy kimutatta a tudásnak a sajátosan emberi érzékszervektől való függését (Lange 1950: 322 [az ismeretelmélet kritikai álláspontjának "tudományos oldalról való megerősítéséről"] és 3. sz. IV. fejezet ["Az érzékszervek fizioiogiája és a világ mint reprezentáció"]); és másodsor, hogy a materialisták naivak voltak, amikor azt hitték, hogy a tudomány a dologról önmagában, nem pedig a pusztán fenomenális világról ad ismereteket (vö. 84. o. ["Az érzékszervek fizioiogiája... döntő alapot szolgáltatott a materializmus [ismeretelméleti] cáfolatához"]; 277. o. és köv.; 329. o.). Lange általános szellemi szimpátiája azonban egyértelműen a materialisták mellett állt, szemben az idealistákkal, teológusokkal és másokkal, akik ellenálltak a világról és az emberről alkotott virágzó tudományos képnek. Így például Lange megjegyzi: "ha a materializmust csak a [kanti] ismeretelméleten alapuló kritikával lehet félretenni... a pozitív kérdések terén mindenütt igaza van...". (1950: 332).

Bár az 1870-es és 1880-as évekre a német materializmussal szembeni reakció megindult, Nietzsche mély és maradandó hatást gyakorolt a materialistákkal való ifjúkori kapcsolata. 1868 elején rövid ideig fontolgatta, hogy a filológiáról a kémiára vált, és az 1860-as évek végétől kezdve intenzíven olvasni kezdte a természettudományos munkákat (Brobjer 2008: 35), és ez az olvasás az 1880-as években is folytatódott (Janz 1978 II. kötet: 73-74). Saját bevallása szerint az 1870-es évek végén "igazán égető szomjúság fogott el: ezentúl tényleg nem űztem *mást*, mint fizioiogiát, orvostudományt és természettudományokat" (EH III:HAH-3). Ez a benyomás még az 1880-as évekbeli érett munkásságában is megmutatkozik. Az *Ecce Homo című* művében arról a "baklövésről" panaszkodik, hogy "filológus lett - miért nem lett legalább orvos vagy valami más, ami megnyitja az ember szemét"? (EH, II, 2). Még a *Genealógia* gyakran félreértett Harmadik esszében is - amelyben Nietzsche csak az igazság *értékét* támadja, nem pedig annak objektivitását vagy megismerési képességünket - Nietzsche utal arra, hogy

"annyi hasznos munkát kell végezni" a tudományban, és hozzáteszi a tudomány "becsületes munkásairól", hogy "gyönyörködöm a munkájukban" (GM III:23). Ahogy Clark megjegyzi, Nietzsche érett művei - a *Genealógia, A bálványok alkonya, Az Antikrisztus, Ecce Homo* - "a tények, az érzékek és a tudomány egységes és egyértelmű tiszteletét mutatják" (Clark 1990: 105).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Hussain (2004) érdekes és bonyolult érvet hoz fel, miszerint Nietzsche naturalizmusát Ernst Mach szemszögéből kell megértenünk, hogy megértsük, hogyan tudta Nietzsche "egyszerre elutasítani az önmagában való dolgot, elfogadni a falszifikációs tézist, és empirista lenni", aki ugyanakkor "tudománybarát" (2004: 327-28). Mach ugyanis e szerint olyan empirista, aki úgy véli, hogy "valóban közvetlen hozzáférésünk van az összes létező valóságához, nevezetesen az érzékszervi elemek világához", ugyanakkor úgy véli, hogy "minden olyan gondolati kísérlet, amely valamit reprezentál az érzékszervi elemek világról, az érzékszervi elemek világát használja az érzékszervi elemeket meghamisító fogalmak" (2004: 351-353). Mach mégis "tudománybarát", mivel úgy véli, hogy "a közönséges empirikus állítások annak ellenére, hogy szó szerint hamisak, mégis információt közvetíthetnek az érzékelések áramlásáról" (2004: 354).

Kissé rejtélyes azonban, hogy egy machiánus Nietzsche hogyan marad "barátságos" a tudományhoz abban az értelemben, ahogyan Clark (a szövegben) hangsúlyozza, és ahogyan Hussain nem vitatja. Hussain azt állítja, hogy egy machiánus Nietzsche szerint az oksági állítások "meghamisítják" a valóságot, noha "természetesen továbbra is hasznosak az érzékelések viszonylag stabil komplexumairól és azok viszonyairól szóló információk közlésére". De hogyan lehetnek "hamis" és "információt" közöl? A hazugság, ha annak ismerik fel, információt közöl, még akkor is, ha "szó szerint hamis", de ez a hazugság a hazug indítékaira és szándékaira vonatkozó következtetések miatt van, de ez ebben az esetben úgy tűnik, nem segít. A gondolat inkább az kell, hogy legyen, hogy az állítások, bár szó szerint hamisak, valamilyen értelemben *részben* igazak. De hogyan segít ez utóbbi javaslat Nietzsche esetében? Hiszen a "kauzális" állítások azok, amelyek "szó szerint hamisak", és Nietzsche éppen a kauzális állításokra van szüksége. *A ressentimentnek*, mondja a *Genealógiában* (hogy csak egy példát említsünk), van egy "tulajdonképpeni fiziológiai ok" (I:15): ha ez szó szerint hamis, akkor mi marad meg, ami igaz, és ami Nietzsche kauzális/magyarázó beszámolóját ajánlja az erkölcsi és vallási beszámolókkal szemben, amelyeket el akar szorítani?

A javasolt olvasat filozófiai nehézségei még sürgetőbbé válnak, ha figyelembe vesszük a felmerülő történelmi és szövegbeli kérdéseket. Valóban volt Machnak bármilyen hatása Nietzschére? Mach szóban forgó fő műve csak 1886, ugyanabban az évben jelent meg, mint a *Túl a jón és a rosszon*, amelyre állítólag hatással volt. Hussain elismeri, hogy a hatás egyértelmű bizonyítékait nehéz megtalálni. Ambiciózusabb értelmezői állítása az, hogy a machi Nietzsche segít értelmezni egy kései (1888-as) mű, *A bálványok alkonya* kulcsfontosságú részeit. Különösen azt hivatott megmagyarázni, hogy mit ért Nietzsche azon, amikor a "látszólagos" világról mint az *egyetlen* világról beszél. Hussain (2004: 345) Mach *Az érzékelések elemzése* (1886) című művének egy részletét idézi, amely szerinte Nietzsche nézeteit idézi a TI-ben, különösen a TI híres fejezetében: "Hogyan lett az "igaz világ" végül mesévé". Ezt a részt természetesen Clark, John Wilcox és mások úgy értelmezték, mintha Nietzsche a látszat/valóság megkülönböztetéséről való gondolkodásának saját pályáját írná le. Azon kívül azonban, hogy mind Nietzsche, mind Mach "fölsőlegesnek" írja le az önmagában való dolgot, nem látok semmilyen érdekes hasonlóságot e TI-szöveg és a Machtól származó, Hussain által figyelemre hívott passzus között. Sőt, az eltérések inkább lenyűgöző. A TI-szakaszban például semmi sem utal arra, hogy Nietzsche rokonságban állna a machiánus nézettel, miszerint "a világ" "az érzékelések *egyetlen* összefüggő tömege, amely csak az egóban még erősebben összefügg". Ráadásul a TI-szakaszban szereplő érvelés elég világosan azt látszik sugallni, hogy a "pozitivizmus" csak a

4<sup>th</sup>. szakasz Nietzsche gondolkodásában, amelyet a végső szakaszra 6<sup>th</sup> hagy maga mögött, amikor a "látszólagos" világot is eltörli (azzal az indokkal, hogy nincs ellentétes "igaz" világ).

Hussain machiánus olvasata talán valamivel jobban megállja a helyét a TI ""Az ész" a filozófiában" című részének *egyes* részeivel, bár még itt is aggódom, hogy a *tényleges* Nietzsche-i hivatkozási pontok a Hérakleitosz és Démokritosz, nem pedig kortársak, és hogy Nietzsche saját érvelésének összefoglalása (az 6""Értelem" a filozófiában" című fejezetben) nem tartalmaz felismerhető machiánus elemeket. Valójában ez utóbbi szakasz

Azzal, hogy Nietzsche naturalizmusát a naturalizmus fajtáinak tágabb tipológiájába illesztettem, úgy tűnik, zavart keltem néhány tudósban. Christopher Janaway közelmúltbeli kritikája naturalista olvasatomról szemléltető. Azt kifogásolja, hogy:

[N]em kapunk tudományos alátámasztást vagy igazolást - vagy könnyen elképzelhető - azokhoz a központi magyarázó hipotézisekhez, amelyeket Nietzsche erkölcsi meggyőződéseink és attitűdjeink eredetére vonatkozóan állít fel. Vegyük egy kiemelkedő tesztetnek Nietzsche hipotézisét a *Genealógia* első értekezésében, miszerint a nem egoista cselekvés, az alázat és az együttérzés "jónak" való megjelölése azért kezdődött, mert léteztek társadalmilag alsóbbrendű osztályok, amelyekben az urakkal szembeni *ressentiment* érzései új értékkülönbségek létrehozását motiválták. Ez a hipotézis az erkölcsi jelenségeket az okaikkal magyarázza, de nem világos, hogyan *igazolja* vagy *támasztja alá* valamilyen tudomány, sőt az sem, hogy mi lehet az ilyen igazolás vagy támasz. (2007: 37)

Ez a kihívás természetesen egyszerűen figyelmen kívül hagyja azt az állítást, hogy Nietzsche, Hume-hoz hasonlóan, *spekulatív* M-naturalista volt, ahogyan Nietzscheknek a pszichológia 19<sup>th</sup>. századi primitív állapotát tekintve annak kellett lennie. Egy spekulatív M-naturalista egyszerűen *nem* állítja, hogy a létező tudományos *eredmények* alátámasztják azokat a magyarázó mechanizmusokat, amelyek elengedhetetlenek az elméletéhez arról, hogy az emberek miért gondolkodnak és cselekszenek úgy, ahogyan cselekszenek. Az biztos, hogy amit Nietzsche tesz, az az, hogy pszichológiai mechanizmusokra hivatkozik - például a *ressentimentre* jellemző forrongó gyűlöletre -,



amelyekre úgy tűnik, hogy mind a hétköznapi, mind a történelmi tapasztalatban bőséges bizonyíték van, és olyan elbeszélést sző, amely megmutatja, hogy ezek az egyszerű mechanizmusok hogyan vezethetnek bizonyos emberi hiedelmekhez és attitűdökhöz. Ráadásul elég könnyű belátni, hogy mi az empirikus

---

(amit Hussain figyelmen kívül hagy), úgy gondolom, jobban illeszkedik Clark értelmezéséhez (1990: 106-108).

bizonyítékok is alátámasztanak ezt: pl. bizonyíték arra, hogy a *ressentimentként* hasznosan individuált pszichológiai állapot diagnosztikai vagy prediktív célokat szolgál. Nietzsche már a *Genealógia* első esszéjében is sokféle saját evidenciát csalogat elő a pszichológiai mechanizmus létezésének alátámasztására: például a "jó" és "rossz" kifejezések etimológiájára vonatkozó tényeket; azt az általános történelmi tény, hogy a kereszténység a Római Birodalomban az elnyomott osztályok körében vert gyökeret; és a korai egyházatyák retorikáját. Itt azt látjuk, hogy Nietzsche a következtetés egy jellegzetesen tudományos fajtája mellett érvel: nevezetesen, hogy egy bizonyos pszichológiai mechanizmus oksági szerepében hiszünk, amelyre bőséges független bizonyíték áll rendelkezésre, annak széles körű magyarázóereje alapján, azaz azon képessége alapján, hogy a legkülönbözőbb adatpontok sokaságát képes értelmezni.

Janaway, érdemes megjegyezni, valójában támogatja az én olvasatom gyengébb változatát Nietzschéről mint M-naturalistáról, bár a gyengítés úgy tűnik, hogy az ő gyengítéséből ered.

az "eredmények folytonossága" szerepének félreértése Nietzsche M-naturalizmusának értelmezésében. Azt írja, hogy "Nietzsche annyiban naturalista, amennyiben az elméletalkotás olyan fajtája mellett kötelezi el magát, amely *X-et* úgy magyarázza, hogy *Y-t* és *Z-t* mint annak okait keresi, ahol azt, hogy *Y* és *Z* *X* oka, legjobb tudományunk nem hamisítja meg" (2007: 38). Janaway ezt a beszámolót részesíti előnyben, mivel kétségei vannak azzal kapcsolatban, hogy vannak-e tényleges tudományos *eredmények*, amelyek Nietzsche tényleges oksági magyarázatait alátámasztják. Mivel azonban az én olvasatomban Nietzsche naturalizmusa *spekulatív* jellegét hangsúlyoztam, Janaway megfogalmazása inkább arra szolgálhat, hogy a *spekulatív* magyarázatokra vonatkozó egyik lényeges korlátot fogalmazza meg: nevezetesen, hogy ne hivatkozzanak olyan

entításokra vagy mechanizmusokra, amelyeket a tudomány kizárt. De még így is szükségtelenül gyenge kritériumnak tűnhet: miért ne várhatnánk el ehelyett, hogy egy jó spekulatív naturalista olyan magyarázó mechanizmusokra támaszkodjon, amelyek élveznek némi előnyt?

bizonyítékokkal alátámasztott, vagy széles magyarázó hatókörrel rendelkező, olyan jellegű magyarázatok, mint amilyeneket a valódi magyarázatoktól elvárunk a tudományokban? Nem hiszem, hogy van olyan szöveg Nietzschénél, amely ezt a kérdést eldöntené, ezért itt inkább arról van szó, hogy az ő tényleges magyarázati gyakorlatának filozófiailag legvonzóbb rekonstrukcióját adjuk meg. Erre a gyakorlatra a következő részben térünk vissza.

## II. Két Nietzsches: Nietzsche: Hume-i és terápiás

Nietzsche filozófiai naturalistaként való olvasatában két olyan szempontot emeltem ki, amelyekben a naturalizmus vagy háttérbe szorult, vagy kiszorult más filozófiai törekvésekkel szemben. Még ha, ahogyan érveltem, "Nietzsche filozófiai tevékenységének nagy részét e naturalista projekt variációinak szenteli" (Leiter 2002: 11) - vagyis annak, hogy az erkölcsöt naturalisztikusan tiszteletreméltó módon magyarázza -, ugyanilyen világos, hogy Nietzsche "naturalizmusa az "összes érték átértékelésének" szolgálatába áll", vagyis annak a projektnek a szolgálatába, amely megpróbálja "megszabadítani ... a születő magasabb típusokat "hamis tudatuktól", vagyis attól a hamis meggyőződésüktől, hogy az uralkodó erkölcs valójában *jó az embereknek*".

*őket*" (Leiter 2002: 26, 28; vö. 283). Ez természetesen azt jelenti, hogy még akkor is, amikor Nietzsche szövegeit az ő M-naturalizmusa tájékoztatja, fontos okai vannak arra, hogy különféle retorikai eszközöket alkalmazzon, amelyek célja az olvasók kizökkentése meglévő erkölcsi elkötelezettségükből.

Amellett, hogy Nietzsche M-naturalizmusa eszköz az értékek átértékelésének szolgálatában, fontos szempont az is, hogy a "filozófus" kifejezést valójában megtisztelő jelzőként használja azok megnevezésére, akik "értékeket teremtenek" (Leiter 2002: 11)

Ez a tevékenység *nem* része a naturalista projektnek, kivéve abban a nagyon gyenge értelemben, hogy talán betartja a "kell, hogy lehet" szigorát, azaz nem szabadna

felértékelni minden olyan képességet és teljesítményt, amely valójában meghaladja a hozzánk hasonló teremtmények képességeit.<sup>7</sup>

Nevezük "humei Nietzschek" azt a Nietzscht, aki a moralitás naturalista magyarázatára törekszik (a már tárgyalt értelemben), és állítsuk szembe azzal a filozófussal, akit "terápiás Nietzschek" fogunk nevezni, aki arra akarja rávenni a kiválasztott olvasókat, hogy dobják le a moralitás béklyóit (vagy MPS-nek, ahogy én neveztem [2002: 78-79]). Az "átértékelés értékek" a humei Nietzsche bevonását jelenti a terápiás Nietzsche céljaira, bár a terápiás Nietzschek (ahogy Leiter [2002: 159, 176] írásában érveltem) számos más retorikai eszköz áll rendelkezésére a humei Nietzsche erkölcsértelmezésén túl: Például a genetikai tévedés kihasználásával (arra készítve olvasóit, hogy azt higgyék, valami baj van az erkölcsükkel, mert az illetlen eredetű) vagy az igazságra való akaratuk kihasználásával (megmutatva, hogy a cselekvés metafizikája, amelyen az erkölcsük alapul, hamis). Az, hogy a Terápiás Nietzsche ilyen nem racionális eszközökhöz folyamodik, aligha meglepő, sőt, a humeista Nietzsche személyfelfogásából következik. Amint azt Leiter (2002: 155) tanulmányában megjegyeztem:

Nietzsche naturalizmusa és az a kiemelkedő szerep, amelyet a nem-tudatos ösztönöknek és típus tényeknek tulajdonít, arra készíteti, hogy szkeptikusan viszonyuljon az okok és érvek hatékonyságához. De a racionális meggyőzés hatékonyságával kapcsolatos szkeptikus nagyon is jól dönthet a más retorikai eszközökkel való meggyőzés mellett.

És Nietzsche pontosan ezt teszi, újra és újra, a *Genealógiában* és másutt. Ahogy írtam: mivel "a *Genealógia* végső célja... az, hogy megszabadítsa a születő magasabb rendű emberi lényeket az MPS-ről alkotott hamis tudatuktól... Nietzschek nincs oka

megtadni a

---

<sup>7</sup> Meg kell jegyezni, hogy az örök visszatérés tanát etikai tanításnak tekintem, tehát az új értékek "megteremtésének" projektjének részének, és így csak érintőlegesen kapcsolódik Nietzsche naturalizmusához.

téves érvelési formák [mint például a genetikai tévedés], amíg retorikailag hatékonyak" (2002: 176).

Janaway (2007) nemrégiben nagy hangsúlyt fektetett a terápiás Nietzsche-re, és hihető módon azt állítja, hogy Nietzsche érzelmileg vagy "affektíven" akarta elkötelezni olvasóit, mert ez az elkötelezettség szükséges előfeltétele annak, hogy az olvasó megváltoztassa az értékelő kérdésekről alkotott nézeteit. Ahogy Janaway fogalmaz: "a retorikai provokációk nélkül, annak feltárása nélkül, amit borzalmasnak, szégyenletesnek, kínosnak, vigasztalónak és szívmengetőnek találunk, nem értenénk meg és nem lennénk képesek átértékelni jelenlegi értékeinket" (2007: 4; vö. 96-98).

Janaway azonban ebből azt a következtetést akarja levonni, hogy helytelen a "stílust" - vagyis a Nietzsche terápiás céljai szempontjából központi retorikai eszközöket - "puszta előadásmódként kezelni, amelyek elvileg elválaszthatók a tételek valamely megfoghatatlan halmazától, amelyekről filozófiája úgy gondolható, hogy azokból áll", mivel ha így teszünk, "akkor kihagyjuk a "stílus" nagy részét. Nietzsche valódi jelentősége a filozófia számára" (2007: 4). "Nietzsche írásmódja" - magyarázza Janaway - "az affektusainkat, érzéseinket vagy érzelmeinket szólítja meg. Olyan szimpátiákat, antipátiákat és ambivalenciákat vált ki, amelyek a modern pszichében a racionális döntés és a személytelen érvelés szintje alatt rejlenek". Ez, mondja Janaway, "nem valami felesleges "stílusgyakorlat", amelyet ki lehetne szerkeszteni Nietzsche gondolataiból" (2007: 4).

Úgy <sup>8</sup>tűnik, hogy ezek és a Janaway könyvében található hasonló részek összemoszák a humei és a terápiás Nietzsche-t. Nem lehet kétséges, hogy Nietzsche gyakorlati célja, hogy átalakítsa olvasói (legalábbis egy részének) önelégült tudatát a

---

<sup>8</sup> Lásd különösen a 212. oldalt, ahol Janaway minden alátámasztás nélkül azt állítja, hogy "nem



kérdéses, hogy Nietzsche úgy tekint a *Genealógiára*, mint ami nagyobb *tudást* [kiemelés hozzáadva] nyújt az erkölcsről, mint amit a hagyományos *tudományok* bármely kombinációja segítség nélkül elérhetett volna", ami csak akkor lenne igaz, ha a terápiás célokat összemossuk Nietzsche erkölcsről szóló filozófiai téziseivel.

erkölcsöt, és ugyanilyen világosnak tűnik, hogy szerinte ennek egyetlen módja az, hogy érzelmileg bevonja őket. Pedig az a tétel, hogy az olvasók csak akkor változtatják meg legalapvetőbb erkölcsi elkötelezettségeiket, ha a mögöttes affektív állapotukat felkelti és megváltoztatja, önmagában is olyan filozófiai álláspont, amely érzelemmentesen is kimondható. Amit Janaway elmulaszt megállapítani, az az, hogy valójában nem lehet elválasztani a humeista Nietzsche filozófiai álláspontjait (az ágenciáról, a motivációról, az erkölcs eredetéről stb.) attól az előadásmódtól, amely a terápiás Nietzsche céljai szempontjából lényeges.

Vegyük a freudi pszichoanalízis analóg esetét. Nietzschével ellentétben Freud könyveinek természetesen nem volt terápiás célja: a terápia a pszichoanalitikus rendelőjében zajlott. Freud könyvei ezzel szemben filozófiai vagy elméleti álláspontjainak kognitív tartalmát fejezték ki: az elme szerkezetéről, az álmok értelmezéséről, az emberi pszichés fejlődés menetéről és - ami a mi céljaink szempontjából a legfontosabb - az átvitel mechanizmusának központi szerepéről a terápiás siker szempontjából. Az átvitel helyes elméleti leírása azonban nem helyettesítheti a páciensnek a terápiás környezetben az átvitel tényleges *megtapasztalását*, amikor az analitikusra vetíti ki azokat az eddig elfojtott érzéseket, amelyek szenvedésének forrását jelentették, és így lehetővé teszi a páciens számára, hogy végre felismerje ezen érzések valóságát.

Feltételezem, senki sem tagadja, hogy az átvitel mint terápiás mechanizmus elméleti bemutatása elválasztható a pszichoanalízis által történő gyógyulás tényleges tapasztalatától, amely (többé-kevésbé) az átvitel pillanatában csúcsosodik ki. Nietzsche sok mindenben különbözik Freudtól, de csak egy dolog számít ebben az összefüggésben: könyveiben egyszerre fejezi ki az elméleti álláspontot és a terápiás

módszert. A humeista Nietzsche elméleti álláspontjai - például, hogy szerinte mi magyarázza a genezis geneziséét

jelenlegi erkölcsiségünket, hogyan értelmezi az emberi pszichológia mechanizmusait, mit tart az erkölcsi meggyőződések oksági következményeinek és így tovább - explicit és implicit módon egyaránt jelen van egy olyan szövegben, amely egyben terápiás hatást is kíván kifejteni bizonyos olvasókra, azaz megszabadítani őket az uralkodó erkölcsiséggel kapcsolatos hamis tudatuktól. Ahogyan a sikeres terápiás transzferhez az szükséges, hogy a páciens átélje az elfojtott, az analitikusra irányuló érzéseket, úgy az értékek sikeres átértékelése is megköveteli, hogy az olvasót szub-tudatosan, affektív szinten vonja be, hogy undort, undort és szégyent érezzen meglévő erkölcsi meggyőződéseivel kapcsolatban. Mindebből azonban nem következik, hogy nem választhatjuk el a filozófiai vagy kognitív tartalmat a terápiás technikától, hogy nem választhatjuk el a humei és a terápiás Nietzschét.

Ezzel kapcsolatban emlékeztetnünk kell magunkat arra, hogy mennyire elterjedt a humei Nietzsche-projekt - nemcsak a *Genealógiában*, hanem a *Hajnalban*, a *Túl a Jó és a Rosszon* (legnyilvánvalóbban "Az erkölcs természetrajza" című fejezetben), *A bálványok alkonyában* és másutt is. Könyvem egyik lábjegyzetében (Leiter 2002: 6 n. 10), amelyre Janaway többször is hivatkozik, úgy jellemezem Nietzsche M-naturalizmusát, mint ami "Nietzsche tényleges filozófiai gyakorlatát tükrözi, vagyis azt, amivel a legtöbb időt tölti könyveiben". Erre Janaway azt kifogásolja, hogy "Nietzsche módszereit, annak tanúsága szerint, hogy "mivel tölti a legtöbb idejét a könyveiben", művészi eszközök, retorika, az affektusok provokálása és az olvasó személyes reakcióinak feltárása jellemzi, és kevésbé törődik olyan módszerekkel, amelyeket informatív módon tudományosnak lehetne nevezni (2007: 52). Ez a kritika azonban éppen azt mutatja, hogy Janaway összemosza a humei és a terápiás Nietzschét. A terápiás Nietzsche valóban "művészi eszközökre, retorikára, az affektusok provokálására és az

olvasó személyes reakcióinak feltárására" támaszkodik, és a korpusz nagy része a "művészi eszközökre, retorikára, az affektusok provokálására és az olvasó személyes reakcióinak feltárására" támaszkodik.

a terápiás projektnek van átadva; ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy a terápiás projektet a humei Nietzsche személy- és erkölcsképeinek keretein belül követik, és ez a humei Nietzsche személy- és erkölcsképe által informált, a korpuszt is áthatja. Ez utóbbi felismerhetően naturalista felfogás, amely tulajdonképpen megmagyarázza, hogy a racionális diszkurzivitás - szemben a Janaway által hangsúlyozott stilisztikai eszközökkel - miért hatástalan terápiás technika.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Janaway ugyanazt a kritikai irányvonalat követi, amely ugyanazt a keveredést vonja maga után a hume-i és Therapeutic Nietzsche "s, másképp is. Azt sugallja, hogy Nietzsche azért nem lehetett M-naturalista, mert elutasítja a tudományos kutató "önzetlen, személytelen és affektívan távolságtartó" magatartását: Nietzsche "a kutatás irodalmi, személyes, affektívan elkötelezett stílusát képviseli, amely szándékosan szemben áll a tudománnyal, ahogyan az hajlamos elképzelni magát: mint érdektelen, személytelen, és affektívan távolságtartó" (2007: [a cikk 340. része]). Ennek bizonyítéka az az állítása, hogy Nietzsche "legalapvetőbb" kifogása barátja, Paul Ree "eredményeivel és módszereivel" szemben az, hogy Ree feltételezi, hogy "az önzetlenség... az erkölcsiség konstitutív eleme", hogy "az önzetlenségnek pozitív értéke van" (2007: [342 a cikkben]). Ez minden bizonnyal Nietzsche *érdemi* ellenvetése Ree álláspontjával szemben, de nem látok semmilyen bizonyíték arra, hogy ez Nietzsche kifogása Ree *módszertanával* szemben. A GM I:1 azzal kezdődik, hogy az "angol pszichológusok" (akiknek Ree a példaképe) indítékait firtatja, de aztán a GM I:2 áttér egy valódi módszertani ellenvetésre, nevezetesen arra, hogy valaminek a jelenlegi használatát vagy jelentését úgy kezeljük, mint ami megalapozza a származására vonatkozó következtetést (lásd Leiter 2002: 198-199). Hogy kapcsolatot teremtsen Nietzsche az altruizmus mint erkölcsi eszmény ellenzése és az episztemikusan megbízható vizsgálati módszerekről vallott nézetei között, Janaway (2007: [a cikk 342-343. o.]) a GS-re hivatkozik<sup>345</sup>, amelyben Nietzsche azt mondja, hogy "Önzetlenségnek" nincs értéke sem a mennyben, sem a földön; minden nagy probléma nagy szeretetet követel." Pedig ez a szakasz valójában egyáltalán nem mond semmit a kutatás módszereiről, bár Janaway a következőképpen glosszázza: "Az erkölcsnek az önzetlenségként való felfogásához való ragaszkodás akaratlanul is egy steril vizsgálati mód csapdájába ejtette Ree-t. amely csak filozófiai kudarcot hozhat" (2007: [cikk 343. oldal]). Ha valóban erről lenne szó, akkor elvárhatnánk GM-től néhány szöveges bizonyítékot, amely kifejezi ezt az aggodalmat. De egy eldobott soron kívül, amelyben N. az angol pszichológusokat "vén, hideg, unalmas békáknak" (GM I:1) nevezi az indítékaik megkérdőjelezésével összefüggésben, az egyetlen nyilvánvaló GM-bizonyíték, amelyet Janaway fel tud hozni, ez:

[I]n a GM III. epigrammájában a bölcsesség egy olyan nő, aki csak egy "gondtalan, gúnyos, erőszakos" valakit szeret, a [GS 345-ben leírt típus] ellentétét. Ez az epigramma vezeti be Nietzsche esszéjét az aszketikus eszmény jelentéséről, és mutat előre az esszé csúcspontját jelentő állításhoz.  
hogy a mai objektív, tudományos módszer... nem más, mint az eredetileg keresztény, metafizikai hit egy másik változata, amely az aszketikus önmegtagadásban hisz valami abszolút és kvázi isteni dolog, nevezetesen az igazság előtt. (2007: [343. cikk])

Janaway nem idéz egyetlen szöveget sem a GM III-ból, és az ottani érvelés jellemzése pontatlannak tűnik, különösen abban a tekintetben, hogy Nietzsche ellenvetését az "objektív, tudományos módszerrel" szembeni ellenvetésként jellemzi, szemben a tudomány igazságának túlértékelésével (vö. Leiter 2002: 265 ff.). A tudomány lehet, ahogy Janaway állítja, hogy "elkötelezte magát egy olyan vízió mellett, amelyben önmagát affektusmentesnek, érdektelennek és személytelennek látja", de néhány óraszerű tudóstól

eltekintve Nietzsche tagadja, hogy a *Wissenschaft* valóban ilyen lenne - még az angol pszichológusoknak is vannak rejtett indítékai, ahogyan azt a GM I:1-ben mondja! Az, hogy a tudomány, mint majdnem minden más kutatás, nem igazán önzetlen, nem érinti a tudomány módszertani erényeit, amelyekkel kapcsolatban Nietzsche egyértelmű.

Összefoglalva, úgy tűnik, Janaway összekeveri a tudományok művelésének indítékait a tudományok *módszereivel*. Lehet, hogy valaki *mélyen* törődik a vizsgáldás tárgyával (mint például Nietzsche), és gondolhatja, hogy az oksági összefüggések

### III. Kultúra, ok-okozati összefüggések és a hatalomra való törekvés

Még ha egyetértünk is azzal, hogy a humeista Nietzsche M-naturalista, és hogy az ő M-naturalizmusa megmagyarázza, hogy miért tűnik a Janaway-féle szennyeslista-naturalizmus Nietzsche kifejezett nézeteinek helyes leírásának, akkor is három további akadály marad annak, hogy Nietzschét filozófiai naturalistaként olvassuk: Másodszor, hogyan kell érteni az okság fogalmát, amely az én M-naturalista olvasatomban központi szerepet játszik, és hogy Nietzsche egyáltalán jogosult-e egy ilyen fogalomhoz hozzásegíteni magát; harmadszor pedig, ami talán a legaggasztóbb, hogy Nietzsche hatalomra törekvésről szóló tanítása valóban összeegyeztethető-e azzal az elképzeléssel, hogy a humeista Nietzsche úgy véli, hogy "együtt dolgozik" az empirikus tudományokkal, nem pedig kiszorítja és átalakítja azokat. Ebben a fejezetben sorra vesszük az egyes kérdéseket.

#### A. A kultúra szerepe a naturalista magyarázatokban

Az én olvasatomban a humeista Nietzsche célja, hogy olyan elméleteket kínáljon, amelyek különböző fontos emberi jelenségeket (különösen az erkölcs jelenségét) magyarázzák, és mindezt olyan módon teszik, amely egyrészt támaszkodik a tényleges tudományos eredményekre, vagy legalábbis azok által korlátozott, de elsősorban a tudományra *épül abban* az értelemben, hogy e jelenségek oksági meghatározóit igyekszik feltárni, jellemzően a személyekre vonatkozó különböző fiziológiai és pszichológiai tényekben. Pontosabban, amellet érveltem, hogy Nietzsche egy olyan nézetet vall, amelyet én a "típusok doktrínájának" nevezek, amely szerint:

Minden embernek van egy rögzített pszichofizikai konstitúciója, amely egy bizonyos embertípusként határozza meg őt.

---

magyarázat és a naturalisztikusan elfogadható ok-okozati mechanizmusok a helyes út a világ valódi



működésének megértéséhez.

A vonatkozó pszichofizikai tényeket "típus-tényeknek" nevezem. A típustények viszont az emberi cselekvések és meggyőződések (beleértve az erkölcsről való meggyőződéseket is) magyarázatában szerepelnek. Nietzsche egyik központi vállalkozása tehát az, hogy meghatározza azokat a típustényeket - a pszichológiai és fiziológiai tényeket -, amelyek megmagyarázzák, hogyan és miért tudott egy alapvetően aszketikus vagy "életmegtagadó" erkölcs az elmúlt két évezredben oly sok ember körében érvényesülni.

Nietzsche számára központi jelentőséggel bír egy bizonyos típus-tény: amit ő "hatalomra való akarásnak" nevez. Ennek központi magyarázó szerepe a *Genealógiában* a következőképpen artikulálódik:

Minden állat... ösztönösen [*instinktiv*] törekszik a kedvező körülmények optimumára, amelyben teljes mértékben felszabadíthatja erejét [vagy erejét; *Kraft*], és elérheti maximális erőérzetét; minden állat ugyanilyen ösztönösen, "minden észnél magasabb" éles szaglással irtózik mindenféle zavartól és akadálytól, amely elzárja vagy elzárhatja az  
.....optimumhoz vezető útját. ....(GM III:7)

Ha a hozzánk hasonló lényekkel kapcsolatban természetes tény, hogy "ösztönösen" maximalizáljuk az erőnket vagy hatalmunkat, akkor ennek a ténynek, más típus-tényekkel és a körülményekkel kapcsolatos tényekkel együtt, szerepelnie kell annak magyarázatában, amit teszünk és hiszünk. Így például azok, akik alapvetően gyengék vagy impotensek (pl. a GM I rabszolgái), a hatalomra való akaratukat az érdekeiknek kedvező értékek *megteremtésével* fejezik ki; akik ezzel szemben *erősek*, azok hatalmukat fizikai cselekvéssel fejezik ki, és így tovább.

Christopher Janaway ezt kifogásolta,

Ha Nietzsche erkölcsi értékeinkre vonatkozó kauzális magyarázatai naturalisztikusak,

akkor olyan értelemben naturalisztikusak, hogy a "természetes" fogalmába nem csupán annak az egyénnek a pszichofizikai konstitúciója tartozik bele, akinek az értékeit magyarázni akarjuk, hanem számos összetett kulturális jelenség, valamint a múltbeli egyének és az előrevetített egyéntípusok pszichofizikai állapotai is (2007: 53).

Pontosabban, Janaway, a *Daybreak* néhány részletére támaszkodva (lásd Janaway 2007: 45-47), hangsúlyozni akarja Nietzsche érdeklődését a "hajlamok és ellenszenvek" szerepe iránt az ágens erkölcsi ítéleteiben, ahol, ahogy Janaway fogalmaz, "a hajlamaim és ellenszenveim olyan szerzett szokások, amelyeket a konkrét kultúra, amelyben találom magam, nevel be", és "ez a kultúra éppen ezeket a szokásokat neveli be, mert van egy irányító struktúrája.

értékhiedelmek, és... az értékhiedelmeknek ez a struktúrája a korábbi kulturális szakaszokban az egyének bizonyos affektív szükségleteinek kielégítése révén vált dominánssá" (2007: 47). Ahogy Janaway egy lábjegyzetben megjegyzi (2007: 47 n. 24), az M-naturalizmusról szóló beszámolómnak nincs oka arra, hogy mindezt "tagadja".

Először is, az M-naturalizmus egyik fontos erénye, hogy nem kíván *a priori* eldönteni ontológiai kérdéseket, ehelyett arra hagyatkozik, ami a tudományok magyarázó gyakorlatában működik. Szembetűnő például, hogy a morálpszichológia legjobb legújabb naturalista munkája - különösen Prinz *The Emotional Construction of Morals* (2007) című munkájára gondolok, amely a genealógia nietzschei projektjének aktualizálására tesz kísérletet - explicit módon beépíti a kulturális tényezőket, az antropológián keresztül, mint a releváns kognitív tudomány központi részét, amelynek az erkölcs megértésében szerepet kell játszania. Másodszor azonban a naturalista filozófus számára fontos elméleti desiderátum az, hogy - ahogyan Stroud fogalmaz Hume nézetének magyarázatában - "általános, talán egyetemes elveken" keresztül magyarázzon. A természettudományok nem a partikulumok, azaz a tokenek hangsúlyozásával magyaráznak, hanem a partikulumok *típusok* alá rendelésével. Ezek a *típusok*, mint Prinz mutatja, kulturális jellegűnek bizonyulhatnak, de Janaway példájában nem világos, hogy az erkölcsi meggyőződések magyarázatában a kulturális *típusok*

szerepelnek-e, vagy a kulturális tényezők egyszerűen rögzítik a pszichofizikai típusok által magyarázott jelenségek partikuláris tartalmát. Végül is kétlem, hogy nagyon sok minden fordul meg ezen. Nincs okunk tagadni, hogy

A naturalista Nietzsche a kultúra érdeklő, de ez nem vezethet minket ahhoz, hogy szem elől té vesszük a pszichofizikai okok szerepét az általa kínált erkölcs magyarázatában.

### *B. Az ok-okozati összefüggés problémái*

Az én olvasatomban az M-naturalizmusban a humeista Nietzsche a tudomány módszereit utánozza, amikor megpróbál kauzális magyarázatokat konstruálni az emberi lények erkölcsi meggyőződésére és gyakorlatára. Még Janaway (gyengébb) Nietzsche naturalizmusáról szóló beszámolójában is központi szerepet kap az oksági összefüggés. Ahogy ő fogalmaz: Nietzsche "elkötelezte magát az elméletalkotás egy olyan fajtája mellett, amely *X-et* úgy magyarázza, hogy *Y-t* és *Z-t* mint annak okait keresi, ahol azt, hogy *Y* és *Z* *X* oka, legjobb tudományunk nem cáfolja" (2007: 38).

Jól tesszük, ha nem felejtjük el, milyen fontos az oksági magyarázat Nietzsche filozófiai projektje számára. Amikor például a *Hajnalban azt* mondja, hogy "[O]m erkölcsi ítéleteink és értékeléseink... csak képek és fantáziák, amelyek egy számunkra ismeretlen fiziológiai folyamaton alapulnak" (D 119), így "mindig szükséges előhívni... az erkölcsi hajlamok és előítéletek mögötti *fiziológiai* jelenséget" (D 542), akkor kauzális állítást tesz, azaz: "[a] azt az állítást, hogy bizonyos fiziológiai folyamatok *okozzák az* erkölcsi ítéleteket valamilyen feltehetően bonyolult folyamat révén, amely azokat "képekként" és "fantáziákként" hozza létre, amelyeket ezek az okok idéznek elő. Amikor a *Genealógiában* azt mondja, hogy a *ressentimentnek* és a belőle kinövő erkölcsnek "tényleges fiziológiai oka [*Ursache*]" van (GM I:15), akkor természetesen félreérthetetlen az értelme. Amikor *A bálványok alkonyának* egy egész fejezetét annak szenteli, amit "a négy nagy tévedésnek" nevez, olyan tévedéseknek, amelyek szinte teljes egészében az ok-okozati összefüggésekre vonatkoznak - "ok és okozat összekeverése", a "hamis ok-okozati összefüggések tévedése", a "képzelt okok

tévedése", ahogy ő nevezi őket -, egyértelmű, hogy meg akarja különböztetni a *valódi* *oksági összefüggéseket* azoktól a téves összefüggésektől, amelyek megfertőzik a vallási és a

erkölcsi gondolkodás. Amikor *Az Antikrisztusban* visszatér ugyanerre a témára, ismét elítéli a kereszténységet, amiért "képzeletbeli okokkal" kereskedik, és mert "képzeletbeli természettudományt" hirdet, amely antropocentrikus fogalmaktól függ, és amelyből - ahogy Nietzsche fogalmaz - hiányzik "a természetes ok minden fogalma" (A 15; vö. A 25) - a tudomány szerinte "az ok és okozat egészséges fogalmaiból" (A 49) áll. Az okozat és az oksági magyarázat Nietzsche naturalizmusában központi helyet foglal el, ahogyan az elmúlt harminc évben ismét központi helyet kapott a tudományfilozófiában (vö. Cartwright 2004). Az okság valamilyen fogalmába vetett hit nélkül nehéz belátni, hogy a Nietzschétől származó bármelyik passzusnak van értelme.

Két különböző típusú ellenvetést szeretnék megvizsgálni azzal szemben, hogy az okozatiságot Nietzsche M-naturalizmusának középpontjába helyezzük. Az első fajta ellenvetés nem az oksággal kapcsolatos szkepticizmust foglalja magában, hanem azt az aggodalmat, hogy az "okság" és az a munka, amit Nietzsche M-naturalizmusában végez, ahogyan én leírom, nem alkalmas egy érdekes elméleti pozíció meghatározására. A második fajta ellenvetés magával Nietzsche kauzalitásba vetett hitével foglalkozik. A második ellenvetés, mondanom sem kell, hogy az eddig elhangzott bizonyítékok fényében a radikálisabb.

Ken Gemes és Christopher Janaway (2005) a könyvemről szóló kritikai tanulmányukban az első fajta ellenvetést fogalmazták meg. Három kulcsfontosságú ellenvetést fogalmaznak meg az M-naturalizmusról szóló beszámolómmal szemben: először is, hogy "a tudományban sok olyan dolog van, amely nem tartalmaz kauzális magyarázatokat, mint például Kepler három bolygómozgási törvénye" (2005: 731); másodsor, hogy az oksági magyarázatok keresése nem elég ahhoz, hogy a módszerek folytonosságát megállapítsuk a tudományokkal - ahogy ők fogalmaznak: "Csak mert az



asztrológia kauzális magyarázatokat akar adni, még nem mondhatjuk, hogy osztozik a módszerek folytonosságában a tudományokkal" (2005: 731); és harmadszor,

az a tényleges oksági szerep, amelyet állítólag Nietzsche a "típus-tényeknek" tulajdonít - a személyekkel kapcsolatos alapvető psicho-fizikai tényeknek, amelyekre Nietzsche az erkölcsi meggyőződések és attitűdök magyarázatában hivatkozik -, túl gyenge ahhoz, hogy érdekes naturalista tézist fogalmazzunk meg.

Az első ellenvetést gyorsan eloszlathatjuk. Eléggé igaz, hogy sok minden, ami a tudományos gyakorlatra és módszertanra jellemző, egyáltalán nem az ok-okozati összefüggésekre vonatkozik, bár még Kepler három bolygómozgási törvénye - amelyek a bolygók mozgásának matematikai *leírásai* - is levezethető a newtoni mozgás- és gravitációs törvényekből, és így az e törvények által leírt ok-okozati hatású erők miatt igazak. De a tét az az állítás, hogy mind az én jellemzésemben, mind pedig a Nietzsche naturalizmusa, vagy akár Hume Stroud jellemzése, *nem azt* jelentette, hogy a tudomány kimerül az oksági magyarázatok iránti érdeklődésében, hanem azt, hogy a tudomány *egyik* jellemző vonása, hogy néhány általános elvre vagy mechanizmusra hivatkozva igyekszik a jelenségek valódi, általános oksági vagy determinisztikus magyarázatát adni. Ez nyilvánvalóan összhangban van azzal, hogy e tudományos vállalkozás egyes részei tisztán leíró jellegűek.

Gemes és Janaway azonban aggódik amiatt, hogy a módszerek folytonosságához nem elég, ha "ok-okozati magyarázatokat próbálunk adni". Végül is az asztrológusok és (tegyük hozzá) az intelligens tervezés teoretikusai is állíthatják, hogy *kauzális* magyarázatokat kínálnak, de ez aligha teszi őket M-természettudósokká. Természetesen az én számításom szerint a determinisztikus okok keresése csak az M-naturalizmus egyik jellemzője volt; Nietzsche, mint megjegyeztem, elfogad néhány S-naturalista korlátozást az életképes oksági mechanizmusokra vonatkozóan, bár véleményem szerint ezeket az érdemi korlátozásokat maga is a tudományos eredményekből következőnek tekinti. Az

asztrológusokkal és az intelligens tervezés teoretikusaival az a probléma, hogy az ő elképzeléseik arról, hogy mi mit okozhat, ütköznek a következőkkel.

maguknak a tudományoknak az érdemi megállapításai (pl. nincs empirikus bizonyíték a természetfeletti beavatkozásra a természeti jelenségekbe, vagy a bolygóknak az emberi ügyekre gyakorolt ok-okozati hatalmára).

Szerintem sokkal érdekesebb az az ellenvetés, amelyet Gemes és Janaway a naturalista nézettel szemben fogalmaz meg, amelyet én "kauzális esszencializmusnak" nevezek, és amelyet Nietzsche-nek tulajdonítok. E nézet szerint, ahogy Gemes és Janaway megjegyzi (2005: 733), "bármely egyedi szubsztancia esetében... az adott szubsztancia "esszenciális" tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek kauzálisan elsődlegesek az adott szubsztancia jövőbeli története szempontjából, azaz nem triviálisan meghatározzák az adott szubsztancia lehetséges pályáinak terét" (Leiter 2002: 83). Ezt követően írják:

A természetes tényeknek [Leiter] az a fényezése, hogy azok valamilyen hatás tekintetében kauzálisan elsődlegesek, az, hogy ezek a tények szükségesek, de esetleg nem elégségesek a vonatkozó hatáshoz. Ez azonban rendkívül gyenge glossza; az, hogy van fejünk, szükséges, de nem elégséges feltétele annak, hogy filozófussá váljunk, de nem szeretnénk azt mondani, hogy az, hogy van fejünk, kauzálisan elsődleges a filozófussá válásunkhoz képest. És bár Leiter a "lényeges" szót idézőjelbe teszi, az ember attól tart, hogy amennyiben a lényeges tulajdonságokat jellemzően megváltoztathatatlanak tekintjük, ez olyan nézetet állít Nietzsche elé, amely a természet kauzális szerepét meglehetősen súlyosan súlyozza a nevelésével szemben. (2005: 733)

Könyvemben dokumentálom azt a sok helyet, ahol Nietzsche valójában elfogadja a "megváltoztathatatlan" vagy "esszenciális" természet gondolatát,<sup>10</sup> de a fontos pont itt az, hogy egy M-

---

<sup>10</sup> Nietzsche arra szólít fel bennünket, hogy "fejezzük be a természet de-defikációját... [és] "naturalizáljuk" az emberiséget egy tiszta, újonnan felfedezett, újonnan megváltott természet értelmében" (GS 256). Ami még feltűnőbb, hogy gyakorta tesz állításokat az *esszenciákról*: például "annak a *lényegéről* [*Wesen*], ami él" (BGE, 259), "az élet lényegéről [*Wesen*]" (GM II:12) vagy "a gyengék gyengeségéről...--- azaz [ő] *lényegükre* [*Wesen*] gondolok" (GM I:13). A legtöbb antiesszencialista Nietzsche-olvasat hibája, hogy összemossa Nietzsche nem-empirikus vagy nem-naturalista állításokkal szembeni ellenállását (amelyeket ő valóban elutasít) a dolog lényegére vagy természetére vonatkozó mindenféle állítással szembeni ellenállással. Ez utóbbi állítások azonban egy naturalista keretben (például Quine-éban) meglehetősen színezhetőek, amennyiben a világról alkotott legjobb elméletünkől kiindulva *empirikus* vagy *naturalista* állításként értelmezzük őket.

A naturalistáknak, akár Nietzsche, akár Hume, a természet oksági szerepét kellene hangsúlyozniuk a neveléssel szemben, pontosan azért, hogy - ahogy Stroud fogalmaz Hume nézetének leírásában - "a különböző és bonyolult... történéseket viszonylag kevés, rendkívül általános, talán egyetemes elvek alapján magyarázzák" (Stroud 1977: 3). Ezért keresi Hume "az emberi természet teljesen általános elméletét", hiszen az egyik jellemzője, amely a tudományosra törekvő elméletet jellemzi, éppen az *általánossága*, nevezetesen az, hogy megpróbál túllépni a valós és eleven kulturális partikulárisokon, hogy meglássa, mi a közös ezekben a különböző kulturális műalkotásokban, nevezetesen, hogy az emberi természetben gyökerező tendenciákból eredeztethető genezisük.<sup>11</sup>

Gemes és Janaway kritikájának másik része - amely annak szükséges, de nem elégséges jellemzésének "gyengeségére" vonatkozik, hogy mit jelent az, hogy egy explanans "kauzálisan elsődleges" - egyszerűen kihasználja az okság empirista elemzésekkel kapcsolatos, Hume-tól Mackie-ig ismert problémát: nevezetesen, hogy megfeneklenek azon a problémán, hogy kiválasszák azokat a szabályos "korrelációkat", amelyek az ok-okozati összefüggés szempontjából számítanak, vagy - Mackie esetében - azoknak a feltételeknek a meghatározásában, amelyek pusztán nem oksági "háttérfeltételek", amikor egy esemény INUS okát választjuk ki (ahol az INUS ok "egy szükségtelen, de elégséges feltétel elégtelen, de szükséges része" az esemény bekövetkezésének). Az, hogy valakinek van feje, nem okozza, hogy filozófus legyen (még akkor sem, ha ez szükséges feltétel), de az, hogy rendelkezik a paradicsom genetikai felépítésével, bizonyára kulcsfontosságú része annak a legjobb kauzális magyarázatnak, hogy egy adott magból miért nő ki paradicsompalánta. Meglepő lenne - vagy egyszerűen durva anakronizmus - azt hinni, hogy Nietzschének van jó magyarázata arra, hogyan jelöljük meg ezt a különbséget, különösen akkor, amikor oly sok filozófus,

aki szisztematikusan gondolkodott a problémán, nem. De ez nem változtat azon a tényen, hogy a közönséges

---

<sup>11</sup> Ha meg tudnánk határozni azokat a "nevelési típusokat", amelyek magyarázó szerepet játszottak, akkor talán más lenne a helyzet - de Nietzsche, amennyire én látom, nem teszi ezt.

és a tudományos gyakorlat elismeri a különbséget. Valóban, Nietzsche minden jelét adja annak, hogy e tekintetben értelmes M-természettudós, és nem hitvány metafizikus, amikor a "tudományt" egyszerűen "az ok és okozat egészséges fogalmainak" (A 49) nevezi. Hagyjuk, hogy a tudomány és a tudományos módszerek alkalmazása döntse el, mi az ok és mi nem az; aztán segíthetünk magunknak, hogy milyen okok működnek. Legalábbis biztosak lehetünk abban, hogy a filozófusok fejjel való magyarázata körül nem fog érdekes elmélet születni, míg a paradicsomot növesztő növények *minden* értelmes tudományos magyarázata a paradicsomnövény magjainak genetikai felépítésére fog hivatkozni. Ha Nietzschének igaza van (erre a kérdésre még visszatérünk), akkor ugyanez igaz lesz az erkölcsi meggyőződések és attitűdök helyes naturalista magyarázatára is.<sup>12</sup>

Gemes és Janaway mind a könyvemmel kapcsolatos kritikájukban, mind az egyéni tudományukban megbarátkoznak azzal a gondolattal, hogy Nietzsche hisz az oksági kapcsolatokban, bárhogyan is értelmezzük azokat. Nietzsche M-naturalizmusának bemutatásával kapcsolatos kritikáim közül azonban néhányan szkeptikusnak mutatkoznak e tekintetben. Christa Acampora (2006) közelmúltbeli kritikáját tekintem reprezentatívnak.

Könyvemben (2002: 22-23) megjegyeztem, hogy Nietzsche néhány korábbi művében kauzalitással kapcsolatos neokantiánus szkepticizmussal kacérkodott, mint például a *Túl a Jó és a Rosszon inneni* részleteiben:

Az "önmagában" [*An-sich*] nincs semmi "ok-okozati összefüggés", "szükségszerűség" vagy "szükségszerűség".

az ok. Egyedül *mi* vagyunk azok, akik kitaláltuk az okot, a sorrendet, az egymásért valót,

---

<sup>12</sup>Talán finomíthatunk a nehézségen, ha hangsúlyozzuk, hogy a típus-tények *magyarázó szempontból* elsődlegesek, és így az állítás státusát a metafizikai területről az episztemikus területre



helyezzük át. Az állítás más szóval az lenne, hogy pl. a rabszolgalázadás erkölcsi *magyarázatához* a rabszolgatípusokra vonatkozó típus-tények - pl. a *ressentimentre* való hajlamuk - kauzális szerepe szükséges, de nem elégséges az esemény magyarázatához. Ez megengedi annak lehetőségét, hogy más oksági tényezők - például a társadalmi környezet, amelyben a rabszolgatípusok találják magukat - fontosak. De ebből a szempontból a rabszolgalázadásnak egyetlen olyan magyarázata sem lenne episztemikusan adekvát, amely nem hivatkozna a "rabszolgák" pszicho-fizikai típusára. Ez azonban gyengítheti az állítást azon túl, amire Nietzsche, úgy tűnik, gondolt.

relativitás, kényszer, szám, törvény, szabadság, indíték és cél; és amikor ezt a szimbólumvilágot úgy vetítjük ki és keverjük bele a dolgokba, mintha "önmagában" létezne, ismét úgy cselekszünk, ahogy mindig is cselekedtünk - mitologikusan. (BGE )

Ez a fajta kritika ismerős lehetett Nietzschének a neokantiánus Friedrich Lange-tól, aki éppen azért bírálta a tudósokat, mert tévhitük szerint a tudomány a noumenális világról ad ismereteket, holott a tudomány valójában csak a jelenségvilággal foglalkozik. Az "ok" és az "okozat" "tisztá fogalmak", mondja Nietzsche ugyanebben a szövegben (nyilvánvalóan a kanti nyelvezetet visszahangozva), amelyeket az emberi elme vetett rá egy olyan világra, amely önmagában "semmit sem tartalmaz "oksági összefüggésekből" és hasonlókból. Vegyük észre persze, hogy ez a pont még a kantiánus szemléletben *sem* ássa alá az okokra vonatkozó állítások objektivitását; egyszerűen csak objektív igazságukat a számunkra megjelenő világra korlátozza. Mivel azonban, ahogy Clark a legszisztematikusabban érvelt (1990: 103-105), Nietzsche végső soron elutasítja a noumenális/jelenséges megkülönböztetés értelmezhetőségét, nem meglepő, hogy érett műveiben nem mutatkozik semmi az oksággal kapcsolatos neokantiánus szkepszisből.

Acampora azonban azt állítja, hogy ez "egyszerűen tévedés" (2006: 329 n. 5), hogy az ok-okozati összefüggésekkel kapcsolatos szkepticizmus az érett műveket is megfertőzi. Véleményem szerint itt van kritikájának lényege, amely - megjegyzendő - hatalmas engedményt tesz Nietzsche M-naturalistaként való olvasatának, amelyet én is védelmeztem:

Nietzsche egyértelműen naturalista, mivel a világ és a világban elfoglalt helyünk megértéséhez a természetes, megfigyelhető jelenségekre kíván összpontosítani. Az empirikus tudományt Nietzsche azért csodálja, mert szigorú módszerrel dolgozik, és igyekszik megszabadulni a természetfeletti és mitológiai előfeltevésektől. Ez utóbbi motiváció egyfajta mentális higiéniát tükröz, amelyet a filozófiában már régóta fontosnak tartanak, de ritkán valósul meg, nevezetesen a rejtett vagy indokolatlan

feltételezések használatának elkerülését. Nietzsche számára az a probléma a tudománnyal, hogy elég gyakran becsúszik a

olyan elvek vagy hitcikkelyek, amelyek éppen azokra a metafizikai és teológiai felfogásokra emlékeztetnek, amelyeket le akar győzni. Két ilyen, a korabeli tudomány számára döntő jelentőségű elképzelés, amelyek közül az egyik ma is a tudományos vizsgálódás alapköve, a természet teleologikus felfogása és az okság fogalma. (2006: 316-317)

Az első pontot zárójelbe tehetjük, és nem csak azért, mert a teleológia a tudományos forradalomnak az arisztotelianizmus felett aratott diadalával néhány évszázaddal korábban kiesett a tudományos gyakorlatból. A kérdés az, hogy Nietzsche valóban úgy gondolja-e, hogy az ok-okozati összefüggés magában foglalja a "metafizikai és teológiai elképzeléseket", amelyeket Nietzsche elutasít.

Acampora röviden idézi (2006: 319) az egyik neokantiánus passzust a *Beyond Good and Evil*-ből, amellyel már foglalkoztunk, így ezt félretehetjük. Sajnos, ő is a *The Gay Science* (GS 112) egy passzusára támaszkodik, amely vitathatóan ugyanazt a neokantiánus szkepticizmust tükrözi, és semmiképpen sem Nietzsche "érett" műveinek egy passzusa, az a terület, ahol azt állítja, hogy "egyszerűen téves" az a nézetem, miszerint Nietzsche már nem szkeptikus az oksággal kapcsolatban. A valóban döntő fontosságú passzus - az egyetlen Nietzsche érett műveiből, amelyet idéz - *A bálványok alkonya* "A négy nagy tévedés" című fejezetéből való, a "hamis kauzalitás tévedéséről" szóló rész, amely szerint tévesen azt hisszük, hogy tudatos mentális állapotaink *okozzák* cselekedeteinket. Acampora céljai szempontjából azonban e szakasz döntő része a következtetés (többet idézek, mint amennyit ő idéz):

Egyáltalán nincsenek mentális [*geistegen*] okok!...[W]e tényleg elszúrtuk ezt a "empirizmus" - arra használtuk, hogy a világot az okok, akaratok és elmék világaként *teremtjük meg*. A legrégebbi és legmaradandóbb pszichológia működött itt, amely egyáltalán nem tett mást, mint ezt: minden eseményt tettnek, minden tettet egy akarat eredményének tekintett, a világ tettesek sokaságává vált, egy tettes ("szubjektum") toladott minden esemény alá. Az emberek kivetítették önmagukból a világra a három "belső tény" - azokat a tényeket, amelyekben a legbuzgóbban hittek: az

akaratot, az elmét és az Én-t. A lét fogalmát az Én fogalmából vették, a "dolgot" a saját képmásuk szerint, az Én mint okozó fogalma alapján állították be. Csoda-e, hogy amit ők

amit később újra felfedeztek a dolgokban, az csak *az, amit először is beléjük tettek?*-  
Még a "dolog", hogy még egyszer mondjam, a dolog fogalma is csak reflexe az Én-  
be mint okba vetett hitnek... és még az ön atomja is, kedves Mechanikus és Fizikus  
úr, mennyi hiba, mennyi kezdetleges pszichológia maradt az atomjában! Arról nem is  
beszélve.

a "dolog önmagában" ....! Az a tévedés, hogy az elme okozta a valóságot! És a valóság  
mércejévé tenni! És *Istennek* nevezni!

Az, hogy tévedünk, amikor azt gondoljuk, hogy a tudatos akarat *kauzális a*  
cselekvésben - ami, ahogy máshol már érveltem, Nietzsche nézete (Leiter 2007) -,  
nyilvánvalóan nem vonja maga után az okság valóságával kapcsolatos szkepticizmust,  
ami állítólag Acampora kritikája szerint a Nietzsche M-naturalizmusának olvasatával  
szemben a kérdés. Amit ebből a passzusból az oksággal kapcsolatos szkepticizmust  
kellene motiválnia, azt Acampora a következőképpen glosszázza: "A tudós empirikus  
világát egy sereg "szellem-szobjektum népesíti be a  
"tettesek" vagy ügynökök. Ez az a keret, amelyben az okság fogalma működik" (2006:  
320). Tegyük fel, hogy igaz, hogy az "atomokba" vetett hitünk abból a (hamis)  
meggyőződésünkéből fakadt, hogy akaratunk kauzális. Hogyan vezet ez a *kauzalitással*  
kapcsolatos szkepticizmushoz? Lehet, hogy a fizika atomisztikus metafizikájával  
kapcsolatos szkepticizmust indokolná, de a kauzalitás érintetlennek tűnik. Valóban, az  
*Alkonyat* legközelebbi szakaszában Nietzsche gyorsan visszatér a *valós és a képzelt* okok  
magabiztos megkülönböztetéséhez, ami összhangban van e fejezet egész hangnemével.

Acampora maga is nyilvánvalóan felismeri, hogy van egy probléma az  
olvasatával, mert - furcsa módon egy lábjegyzetben elrejtve - elismeri: "Ez nem azt  
jelenti, hogy Nietzsche teljesen elutasítja az ok-okozati összefüggéseket, csak azt,

hogy a jelenlegi felfogásunkat akadályozza a

ezek a más fogalmi előfeltevések vagy "tévedések", ahogy [Nietzsche] nevezi őket" (2006: 330

n. 8), majd megjegyzi, hogy az *Alkonyat azon* passzusai, amelyek a kauzalitás "hamis" vagy "képzeletbeli" fogalmainak kritikájával foglalkoznak, "azt sugallják[], hogy Nietzsche valamiféle kauzalitást támogat", de elutasítja a "különböző metafizikai absztrakciók, például a szubjektumok és a cselekvők köré szerveződő keretet" (*id.*). Úgy veszem tehát, hogy Acampora saját bevallása szerint Nietzsche valójában hisz az okozatiságban, de egyszerűen tagadja, hogy egyes állítólagos okok - például a "szubjektumok" vagy a tudatos akarat - valójában okozatosak lennének. Ez azonban soha nem volt kérdéses Nietzsche naturalizmusának olvasatában, amely jelentős időt töltött pontosan e kritikájának vizsgálatával (Leiter 2002: 87-101). Amit a Acampora megígérte, de nem teljesítette, van-e bármilyen bizonyíték arra, hogy "egyszerűen tévedés" rámutatni arra, hogy Nietzsche érett műveiben hisz az ok-okozati összefüggésekben. Ahelyett, hogy "tévedés" lenne, Acampora a lábjegyzetében elismeri, hogy ez helyes!

Acampora zavaros kritikája mindazonáltal felvet egy fontos kérdést: nevezetesen, hogy Nietzsche nem szkeptikus-e azzal kapcsolatban, amit a modern tudomány mögöttes *metafizikájának* tart? És ha ez igaz, akkor hogyan lehetne ő naturalista, aki komolyan veszi a tudományt? Ennek az aggasztóbb kritikának egy változatához fordulunk most.

### C. *A hatalomra való akarat metafizikája*

Janaway ismét a vonatkozó kihívás éles változatát veti fel. Azt írja: Nietzsche elkötelezettségét az eredmények tudományokkal való folytonossága mellett némileg kétségbe vonják a hatalomra való akarás alapvető magyarázó fogalmáról tett néhány kijelentése, amelyek lényegében a hatalom és az értelmezés fogalmait importálhatják a biológiai birodalomba. (2007: 52)



Valójában Nietzsche néhány, a hatalomra való akarattal kapcsolatos vitája - különösen a GM II:12-ben - még az M-naturalizmus Nietzsche-nek való tulajdonításával kapcsolatban is kétségeket ébreszt. Ahogy Janaway írja:

A probléma az, hogy Nietzsche a hatalomra való akaratot a tudományban uralkodó paradigmának tekintett "demokratikus idioszinkrázia ellenpontjaként mutatja be, amely minden ellenében ami uralkodik és uralkodni akar", a módszerrel kapcsolatos előítélet, amely "az egész fiziológia és az életről szóló tan urává vált - annak kárára[...] azáltal, hogy ügyeskedéssel eltávolította egyik alapfogalmát, az igazi *tevékenység* fogalmát" (GM II:12).

Nietzsche szerint az organizmusok viselkedésének a környezethez való reaktív alkalmazkodással történő tudományos magyarázatát el kell vetni annak a nézetnek a javára, hogy az organikus világ minden szintjén spontaneitás, aktív kisajátítás, értelmezés, a forma és a jelentés ráerőltetése van jelen..... (2007: 38)

*A Genealógia* második esszéjének 12. szakasza valóban nagyon furcsa szakasznak tűnik egy filozófiai naturalista számára, azokból az okokból, amelyekre Janaway felhívja a figyelmet. Hogyan egyeztethető össze Nietzsche M-naturalistaként való olvasatával, amelyet a szövegek egyébként oly jól alátámasztanak?

Maudemarie Clark - részben Walter Kaufmant követve - erőteljes érveket hozott fel amellet, hogy "a hatalomra törekvés elmélete a különböző emberi viselkedések magyarázatára tett kísérletekből ered" (1990: 210), és minden bizonnyal a *Genealógiában* betöltött legkiemelkedőbb szerepe a következő a GM III:7-ben megfogalmazott pszichológiai elv révén, amely szerint "minden állat...ösztönösen törekszik...a hatalom maximális érzésére", ami aztán, ahogyan azt már kifejtettem, Nietzsche magyarázatában szerepel az aszketikus ideálok vonzerejének magyarázatában (Leiter 2002: 255-263).<sup>13</sup> Ahogy Clark is kimutatta (1990: 212-218), a közzétett érvek a

<sup>13</sup> Nem értek azonban egyet Clark kritikájával, amely a hatalomra való törekvést a pszichológiai hedonizmussal egyenrangú empirikus hipotézisként értékeli (Clark 1990: 210-211). Természetesen igaz, hogy ha a hatalomvágy érzése magyarázóan megvilágító erejű akar lenni, akkor szükségünk van ennek az érzésnek egy olyan magyarázatára, amely egyszerre konkrét és *fogalmilag is* elkülönül más érzésektől, amelyekről azt gondolhatjuk, hogy motivációs szerepet játszanak (pl. öröm). A fogalmi elkülönültség és megkülönböztethetőség szükségessége azonban összeegyeztethető azzal az empirikus tézissel, hogy más látszólagos motivációk valójában a hatalom érzése iránti vágy motivációjának esetei. Ettől függetlenül az a tézis, hogy *minden* viselkedést a hatalom érzése iránti vágy motivál, éppoly valószínűtlen, mint a

a hatalom akarásáról szóló tan ambiciózusabb és metafizikusabb változatai - miszerint minden anyag, vagy legalábbis minden szerves anyag "hatalom akarása" - olyan előfeltevéseken alapulnak (pl. az akarat kauzalitásán), amelyeket Nietzsche meglehetősen határozottan elutasít, így nem gondolhatja őket komoly vagy meggyőző érveknek. Sőt, a rossz érvek, amelyeket Nietzsche a hatalomra való akarás metafizikai tanítása mellett hoz, Clark szerint (a BGE 5., 6. és 9. fejezetére támaszkodva), ironikusan illusztrálják a filozófusok azon tendenciáját, amelyet Nietzsche oly gyakran bírál, nevezetesen azt, hogy metafizikai tanításaikat racionális felfedezésekként mutatják be, nem pedig "kísérletként arra, hogy a világot vagy a világról alkotott képet a filozófus értékrendje szerint konstruálják meg" (1990: 221).

Ennek fényében emlékeztetnünk kell arra, hogy a GM II:12 - az a szakasz, amelyre Janaway fókuszál - valódi középpontjában a *genealógia* helyes módja áll, például a büntetés *genealógiájának* elkészítése. Nietzsche amellet érvel (vö. Leiter 2002. 5. fejezet), hogy a genealógiának különbséget kell tennie "egy dolog keletkezésének oka és végső hasznossága" között, mivel az előbbi nem indokol semmilyen megbízható következtetést az utóbbira vonatkozóan. Nietzsche azt írja, hogy ő,

a történeti módszertan e kulcsfontosságú pontját annál is inkább hangsúlyozza, mert alapvetően szembemegy a kor jelenleg uralkodó ösztöneivel és ízlésével, amely inkább tanulna meg együtt élni minden történés abszolút véletlenszerűségével, sőt mechanisztikus értelmetlenségével, mint a minden történésben önmagát játszó *hatalmi akarat* elméletével.

Ez tükrözi, mondja Nietzsche, "a demokratikus idioszinkráziát mindazzal szemben, ami uralkodik és uralkodni akar" (GM II:12), és ezt követi a rövid polémia ez ellen az idioszinkrázia ellen, amely azzal zárul, hogy azt állítja, hogy "az élet lényege" az

*"akarata, hogy a*

pszichológiai hedonizmus, de ez összeegyeztethető azzal a fontos tézissel, hogy a hatalom érzése jelentős motiváció az emberek számára, és az emberi cselekvés és értékek központi aspektusainak legjobb magyarázatában szerepel.

*hatalom*", amely lényegében "spontán, támadó, jogsértő, átértelmező, átrendező és formáló erőkkkel" (GM II:12) jár. A következő szakasz így kezdődik: "Visszatérve témánkhoz" - nevezetesen a genealógia gyakorlatához, amelyet a büntetés esettanulmányán keresztül szemléltetünk -, és a könyvben egy további szó sem esik a hatalomra való akarás metafizikájáról, szemben a hatalomra való akarással mint pszichológiai hipotézissel.

Vegyük tehát észre, hogy Nietzsche látszólagos metafizikája a hatalomra való akaratról *csak azért* jelenik meg, hogy a helyes történeti módszertanról szóló, a metafizika igazságától teljesen független állítást érvényesítse: más szóval, pontosan úgy néz ki, mint egy kísérlet arra, hogy metafizikai állításokat retorikai célokra használjon fel, azaz, hogy meggyőzze olvasóit a genealógia megközelítésének helyességéről azáltal, hogy egy másik, "nemesebb" értékrendhez kapcsolja azt. És miután itt betöltötte retorikai célját, a metafizika ezután eltűnik a könyvből, a GM III:7-ben kifejtett tanítás pszichológiai változata javára. E kontextus és mindazok alapján, amit Clark a hatalomra való akarás szerepéről a megjelent művekben kimutatott, csábító a következtetés, hogy a GM II:12-t egyáltalán nem szabad túl komolyan venni.

Ebben az összefüggésben talán érdemes felidézni, hogy maga Nietzsche végül is mennyire jelentéktelennek tartja a hatalomra való akarás eszméjét. A nietzschei korpusz két fő önreflexív mozzanatában - az *Ecce Homo*, amelyben Nietzsche áttekinti és értékeli életét és munkásságát, beleértve konkrétan minden korábbi könyvét, valamint az új, szinoptikus előszavainak sorozatában, amelyet 1886-ban írt az *Így szólt Zarathustra* előtt megjelent összes könyvéhez - Nietzsche *egy szót sem* szól a "hatalomra való akaratról". Nietzsche saját filozófiájának értékelése fényében különösen félrevezetőnek tűnik, ha az olyan passzusokat, mint a GM II:12, túlságosan szó szerint olvassuk.

Az értelmezési módszerrel kapcsolatos kérdésekről azonban itt talán helyénvaló lenne egy záró gondolatmenet. A saját érdeklődésem Nietzsche iránt nem egyszerűen antikvitás, és a Nietzschehez hasonló filozófiai naturalisták iránti további érdeklődésnek legalábbis részben annak függvénye kell lennie, hogy mennyire érti meg a természetet és a tényeket, és ezáltal milyen fontos dolgokat tanít nekünk. Ha kiderül, hogy Nietzsche, az ember, valóban elkötelezett abban, amit a leglaposabb szó szerintiség látszik magával vonni egy puszta maroknyi közzétett "a hatalom akarása" passzusról (mint például a GM II:12), akkor annál rosszabb Nietzsche-nek, mondhatnánk. Szívességet tehetünk azonban a *filozófus* Nietzsche-nek, ha humei projektjét olyan fogalmakkal rekonstruáljuk, amelyek jelentős részben felismerhetően az övéi, ugyanakkor a ugyanakkor sokkal hihetőbb, ha a hatalomra való akarás őrült metafizikáját (miszerint minden szerves anyag "hatalomra való akarás") kiiktatjuk. Hajlok Clark reményteljes nézetére, miszerint az őrült metafizika valójában ironikus szellemben jelenik meg, és hogy Nietzsche, az egyébként egészséges naturalista, jobban tudta. Az a tény, hogy tényleges morálpszichológiája egy része sem függ a crackpot-metafizikától, és hogy saját korpuszának értékelésében nem tulajdonít jelentőséget a crackpot-metafizikának, további okot ad arra, hogy e tekintetben reménykedjünk. De Nietzsche ugyanolyan egyszerű halandó volt, mint mi mindannyian, és még zseninek lenni sem ellensúlyozhatja azokat a veszélyeket, amelyekkel az ember sok mindenben autodidakta módon szembesül. Talán Nietzsche tényleg azt hitte, hogy mélyen belelátott a természet helyes metafizikájába, amit az empirikus tudományok elmulasztottak. Ha volt ilyen gondolata - amely teljesen ellentmond naturalizmusának többi részével -, annál rosszabb neki. Nekünk, akik több mint egy évszázaddal később olvassuk őt, a gyümölcsöző gondolataira

kellene koncentrálnunk, nem pedig az ostobaságokra, különösen, ha azok nem központi szerepet játszanak a morálpszichológia terén végzett fontos munkájában.



#### IV. Sikeres naturalista-e Nietzsche... és hogyan lehetett az?

A filozófiai naturalistáknak olyan bizonyítási terhet kell viselniük, amelyet a legtöbb filozófusnak nem: állításaiknak a szisztematikus empirikus vizsgálat során kibontakozó tényekre kell válaszolniuk. A kantianusok a morálszichológiájukat a szenteskedő

fotelekbe, és csak az erkölcsi motiváció "fogalma" vagy "lehetősége" iránt érdeklődnek, de a naturalistákat valójában az érdekli, hogyan működik az ember *valójában*. Hume persze nem áll ilyen jól ezzel a szigorúbb bizonyítási mércével, mivel az emberi természetről szóló spekulációinak egy része mintha vágyálmokat tartalmazna.

az emberi erkölcsi hajlamokról. Nietzsche bizonyára nem hajlamos a vágyálmokra, de vajon tényleg jobban teljesít? Hogyan fest az ő spekulatív M-naturalizmusa több mint egy évszázaddal később?

Amint azt a közelmúltban megjelent munkáimban (Leiter 2007; Knobe & Leiter 2007) kifejtettem, az egyik fontos ok, amiért a filozófusoknak komolyan kellene venniük Nietzscht, az az, hogy úgy tűnik, hogy - legalábbis nagy vonalakban - számos, az emberi morálszichológiára vonatkozó ponton *igaza van*. Gondoljunk csak bele:

(1) Nietzsche úgy véli, hogy az örökletes típus-tények, ahogy én nevezem őket, a személyiség és az erkölcsileg jelentős viselkedés központi meghatározói, és ezt az állítást a viselkedésgenetika széles körű empirikus eredményei is jól alátámasztják (Knobe & Leiter 2007).

(2) Nietzsche azt állítja, hogy a tudat "felszín", és hogy "a tudatos gondolkodás legnagyobb részét még mindig az [nem tudatos] ösztönös tevékenységnek kell tulajdonítani" (BGE 3), tézisek, amelyeket a pszichológusok által a tudattalan

szerepével foglalkozó legújabb munkák (pl. Wilson 2002), valamint a filozófusok által alkotott

a pszichológia és az idegtudományok tudatossággal kapcsolatos munkáinak szintetikus metaanalízisei (pl. Rosenthal 2008).

(3) Nietzsche azt állítja, hogy az erkölcsi ítéletek az érzések utólagos racionalizálása, amelyeknek van egy előzményforrásuk, és így nem racionális reflexió vagy diszkurzivitás eredménye, ami szinkronban van a Jonathan Haidt (2001) és mások által az empirikus erkölcsi pszichológiában felemelkedett "szociális intuicionizmus" megállapításaival.

(4) Nietzsche azt állítja (Leiter 2007), hogy a szabad akarat "illúzió", hogy az akarás tudatos tapasztalata maga is nem-tudatos erők oksági terméke, ezt a nézetet nemrég Daniel Wegner pszichológus (2002) védte meg, aki viszont az empirikus irodalom nagy részét szintetizálja, beleértve a Benjamin Libet által gyűjtött híres neurofizikai adatokat az "akarásról".

Ha Nietzschét szélesebb körben olvasnák az akadémiai pszichológusok - sajnos úgy tűnik, hogy a heideggeri és derridai félreértelmezések túl sok éve távol tartják őket Nietzschétől -, akkor az empirikus pszichológia történetének valóban előrelátó alakjaként ismernék el.

A természettudósok, az biztos, hogy az empirikus szerencse túsza, és Nietzsche figyelemre méltó eredményei ötven vagy száz év múlva talán kevésbé lesznek lenyűgözőek. De az empirikus tudományokkal kapcsolatos próféciák nem érdekelnek itt. Nietzsche figyelemre méltó pszichológiai meglátása ugyanis egy új és másfajta rejtélyt vet fel azzal az M-naturalizmussal kapcsolatban, amelyet neki tulajdonítottam, és amelyet itt megvédtem különböző kritikusokkal szemben. Egyszerűen fogalmazva: Nietzschének úgy tűnik, hogy az emberi erkölcsi pszichológia nagy részében *igaza* volt, annak ellenére, hogy nem alkalmazta az empirikus *módszerek* egyikét sem.

pszichológia, amely sok munkáját megerősítette. Milyen *módszertani* naturalizmus az?

Scott Jenkins ennek az ellenvetésnek egy tömör változatát fogalmazza meg, amikor kommentálja azokat az empirikus bizonyítékokat, amelyeket Joshua Knobe és én Nietzsche morálpszichológiájának alátámasztására hozunk fel. Jenkins azt írja (2008):

Knobe és Leiter pszichológiai tanulmányok széles skáláját vizsgálja (beleértve az ikek viselkedésének vizsgálatát, a gyermeknevelési gyakorlatok személyiségre gyakorolt hatását, valamint az erkölcsi viselkedés és az erkölcsi attitűdökről szóló jelentések közötti kapcsolatot), és azt állítják, hogy egy személy viselkedése erkölcsi kontextusban elsősorban az örökletes "típus-tényekre" való hivatkozással magyarázható, míg az erkölcsi nevelés (az arisztotelészi nézet) és a tudatos döntéshozatal (a kanti nézet) meglepő módon szinte semmilyen szerepet nem játszanak az ilyen esetekben.

magyarázatok. Ezek az empirikus bizonyítékok - érvelnek - azt mutatják, hogy Nietzsche elmélete a különböző pszichológiai típusokról, azok jellegzetes erkölcsi és elméleti elkötelezettségével együtt, legalábbis komoly figyelmet érdemel a morálpszichológia iránt érdeklődő filozófusok részéről. Knobe és Leiter nagyon jó munkát végeznek, és munkájuk felvet egy érdekes kérdést Nietzsche munkásságával kapcsolatban -- pontosan hogyan jutott el egy olyan elmülethez, amelyet a legújabb empirikus vizsgálatok megerősítenek, ha nem az elméletet alátámasztó adatok figyelembevételével?

Ebben az összefüggésben különbséget kell tennünk aközött, ami egy elmélet *megerősítésének* számít, és aközött, ami egy olyan zsenit, mint Nietzsche, arra

készíthetett, hogy felismerjen egy lehetséges igazságot az emberi erkölcsi pszichológiáról. Az empirikus pszichológia olyan módszereket fejlesztett ki a hipotézisek tesztelésére és megerősítésére, amelyeket a 19<sup>th</sup>. században még nem használtak - ezért volt szükség arra, hogy egy Nietzschéhez hasonló naturalista gondolkodású filozófus *spekuláljon*. De ugyanezzel a jelzővel élve,

nem mintha Nietzsche nem rendelkezett volna olyan *bizonyítékokkal*, amelyekre spekulatív erkölcsi pszichológiáját alapozhatta volna. Úgy tűnik, hogy bizonyítékai elsősorban háromfélék voltak: először is, saját megfigyelései, mind önmaga, mind mások viselkedése tekintetében; másodsor, a mások által hosszú időn keresztül, történelmi, irodalmi és filozófiai szövegek széles skáláján rögzített személyes megfigyelések, amelyek bizonyos tekintetben hajlamosak voltak egymást erősíteni (lásd pl, az emberi motivációk realizmusát, amelyet az ókorban Thuküdidész, a modern korban pedig La Rochefoucauld aforizmaiban részletezett, mindkét szerző, akit Nietzsche csodált); és harmadszor, a kortárs tudományos fejleményekről szóló olvasmányait, amelyek többsége - még ha mai mércével mérve amatőr vagy egyszerűen téves is - szisztematikus kísérletet jelentett arra, hogy a tudományos módszereket az ember tanulmányozására alkalmazzák, és amelyeket a későbbi fejlemények nagy vonalakban igazoltak. A humán tudományok mai módszereinek mércéjével mérve nem tartanánk jól megerősítettnek az ilyen bizonyítékok alapján nyert felismeréseket, de ez természetesen nem jelenti azt, hogy egy olyan zseni, mint Nietzsche kezében ez nem elégséges olyan felismerésekhez, amelyek túlélnek a mai módszereinkkel való vizsgálatot. Pontosan ez az egyik oka annak, hogy Nietzsche a filozófiatörténet nagy *spekulatív* M-természettudósa: nem szisztematikus adatokkal és módszerekkel mégis el tudott jutni olyan hipotézisekhez, amelyekről kiderül, hogy szisztematikusabb adatok és módszerek által alátámasztottak. Persze kortárs társadalomtudósainkkal ellentétben Nietzsche nem egyszerűen humeista, hanem terapeuta, és így ezeket a hipotéziseket egy erőteljes kritikai projektbe szövi, amelynek célja az erkölcsről szóló tudat átalakítása. A morálpszichológia néhány kortárs természettudósának (pl. Prinz [2007] és Haidt [2001]) talán hasonló céljai vannak, de semmi

mint Nietzsche retorikai tehetsége, vagy félelmet nem ismerő készsége a hagyományos bölcsesség elhagyására.

az erkölcsről. A kortárs kognitív tudománynak arra kellene készítenie bennünket, hogy újra megbecsüljük Nietzsche spekulatív M-naturalizmusának átható éleslátását, de a kognitív tudomány nem ér fel a terápiás Nietzsche retorikai erejével, aki nemcsak azt látja, hogyan működik az ember valójában, hanem azt is, hogyan lehet ezeket a tényeket úgy kihasználni, hogy felborítsa egyes olvasói önelégült erkölcsi tudatát.<sup>14</sup>

## Hivatkozások

Acampora, Christa Davis. 2006. "Naturalism and Nietzsche "s Moral Psychology", in K.

Ansell-Pearson (szerk.), *A Companion to Nietzsche* (Oxford: Blackwell).

Bittner, Rüdiger. 2003. "Bevezetés," to Nietzsche "s *Writings from the Last Notebooks* (Nietzsche *írásai az utolsó füzetekből*).

(Cambridge: Cambridge University Press).

Brobjer, Thomas. 2008. *Nietzsche filozófiai kontextusa: Nietzsche: Egy intellektuális életrajz*

(Urbana: University of Illinois Press).

Büchner, Ludwig. 1870. *Erő és anyag*, ford. J. G. Collingwood. London: London:

Trubner. Cartwright, Nancy. 2004. "Az okozattól a magyarázatig és vissza", in: B.

Leiter (szerk.), *The Future for Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).

Clark, Maudemarie. 1990. *Nietzsche az igazságról és a filozófiáról*. Cambridge:

Cambridge University Press.

Gemes, Ken és Christopher Janaway. 2005. "Naturalizmus és érték Nietzschénél,"

*Philosophy & Phenomenological Research* 71: 729-740.

---

<sup>14</sup> Az Austin-i Texasi Egyetemen 2008 tavaszán a "Nietzsche, naturalizmus és morálpszichológia" című szemináriumon részt vevő hallgatókkal folytatott beszélgetés rendkívül hasznos volt számomra a dolgozat elkészítésében; különösen hálás vagyok Christopher Raymondnak számos fontos meglátásáért. Segítségemre volt továbbá a Southamptoni Egyetemen 2008 júliusában a "Nietzsche, naturalizmus és normativitás" címmel rendezett konferencián folytatott vita; különösen hasznos megjegyzésekre vagy kérdésekre emlékszem Ken Gemes, Christopher Janaway, Peter Kail és David Owen részéről. Szeretnék köszönetet mondani a Nietzsche-



blogomon ([www.brianleiternietzsche.blogspot.com](http://www.brianleiternietzsche.blogspot.com)) a tanulmányhoz fűzött kommentelőknek is számos hasznos észrevételért.

Gregory, Frederick. 1977. *Tudományos materializmus a tizenkilencedik századi Németországban.*

Dordrech: Reidel.

Haidt, Jonathan. 2001. "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment," *Psychological Review* 108: 814-834.

Hussain, Nadeem. 2004. "Nietzsche pozitivizmusa", *European Journal of Philosophy* 12: 326-368.

Janaway, Christopher. 2007. *Az önzetlenségen túl: Reading Nietzsche's Genealogy.* Oxford: Oxford University Press.

Janz, Curt P. *Friedrich* 1978. *Nietzsche: Nietzsche: Biographie* (3 kötet). München: Hanser.

Jenkins, Scott. 2008. Kritikája a Leiter & Sinhababu (2007), *Notre Dame Philosophical*

*Vélemények* 01:03.

Knobe, Joshua és Brian Leiter. 2007. "The Case for Nietzschean Moral Psychology", in Leiter & Sinhababu (2007).

Lange, Friedrich. 1950. *A materializmus története*, 2<sup>nd</sup> könyv, ford. E. C. Thomas. New York: Humanities Press. Org. megjelent németül 1865.

Leiter, Brian. 2002. *Nietzsche az erkölcsről.* London: London: Routledge.

----- . 2007. "Nietzsche "s Theory of the Will," *Philosopher's Imprint* (2007. 7szeptember): 1-15.

----- és Neil Sinhababu (szerk.). 2007. *Nietzsche és az erkölcs.* Oxford: Oxford University Press.

Prinz, Jesse. 2007. *Az erkölcs érzelmi konstrukciója.* Oxford: Oxford University Press.

Richardson, John. 2004. *Nietzsche új darwinizmusa.* Oxford: Oxford University

Sajtó.

Rosenthal, David. 2008. "Consciousness and Its Function," *Neuropsychologia* 46: 829-840.

Schacht, Richard. 1988. "Nietzsche "s *Gay Science*, or, How to Naturalize Cheerfully", in R.C. Solomon & K.M. Higgins (szerk.), *Reading Nietzsche* (New York: Oxford University Press).

Schnändelbach, Herbert. 1983. *Filozófia Németországban: 1831-1933*, ford. E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.

Stack, George. 1983. *Lange és Nietzsche*. Berlin: de Gruyter.

Stroud, Barry. 1977. *Hume*. London: Routledge.

Vitzthum, Richard C. *Materializmus:1995. A materializmus: Egy afirmatív történelem*. Amherst, NY: Prometheus Books.

Wegner, Daniel. 2002. *A tudatos akarat illúziója*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Wilson, Timothy. 2002. *Idegenek önmagunktól: Discovering the Adaptive Eseménytelen*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.