

A tanulmány publikált változata megjelent a következő kiadványban: Marcel van Ackern (szerk.), *Proceedings of the British Academy 214: Philosophy and the Historical Perspective* (Oxford: Oxford University press, 2018), pp. 185-199.

A FILOZÓFIA TÖRTÉNETE AZT MUTATJA, HOGY A "NAGY" A FILOZÓFIA ÁLCÁZOTT ERKÖLCSI ÉRDEKÉRVÉNYESÍTÉS: NIETZSCHEI ÉRVELÉS A SZÓKRATIKUS KÁNON ELLEN A FILOZÓFIÁBAN

Brian Leiter
bleiter@uchicago.edu

A legtöbb tudományos vita a filozófiatörténet értelméről vagy értékéről kétféle megközelítés közül az egyiket követi. Az *instrumentalisták* szerint a filozófia története ugyanolyan fontos a filozófia számára, mint a fizika története a fizika számára: ha a múltbeli filozófiai vagy fizikai elméletek igazak, vagy segítenek eljutni az igazsághoz, akkor tudnunk kell róluk, különben nem. A szkeptikus instrumentalizmus - amely általában nemleges választ feltételez az "Igazak vagy hasznosak ezek a régi filozófiai elméletek?" instrumentalista kérdésre - sok, magát "analitikusnak" nevező filozófus, valamint a logikai pozitivisták körében is gyakori, bár az utóbbiaknak, akiket Carnap példázott, szilárdabb elméleti alapja volt a szkepticismusnak. Az optimista instrumentalizmus - Annas (2004) és Garrett (2004) jó példák erre - a filozófiatörténet tanulmányozásának fontosságát védi, mert a történelmi alakoknak bizonyos kérdésekben fontos igazuk van (Annas), vagy mindenesetre nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy értékeljük "az alternatív válaszokat [a filozófiai kérdésekre] és azokat a módokat, amelyekkel ezek a válaszok megvédhetők" (Garrett 2004: 56), valamint hogy "különböző, mégis ésszerűen átfogó kereteket kínálnak" a problémák kezelésére (Garrett 2004: 56).

Az *antikvitások* ezzel szemben úgy gondolják, hogy a filozófiatörténet csak azért értékes, mert belső értéke van annak, hogy megértsük, mit gondoltak a múltban az emberek az állítólag örökérvényű kérdésekről (vagy másfajta külső értéket képvisel, például kielégíti a kíváncsiságot, esztétikailag kellemes és így tovább).

A komolyan vett antikvitás egyértelműen elhagyja a szókratészi kánonhoz kapcsolódó elképzelést a

A nyugati filozófia szerint a filozófia célja az igazság megismerése. Úgy tűnik, hogy az "esztörténet" jellemzője, amelyet a filozófusok jellemzően megvetnek, éppen azért, mert nem tesznek erőfeszítést arra, hogy dialektikus szondázással kiderítsék, mi az *igazság* abban, amit az antikvitás alakjai gondoltak.

Van azonban egy másik nézet is a filozófia történetéről, amely a tantárgy történetének azon alakjaihoz kapcsolódik, akiket gyakran "filozófiaellenes" szemléletűnek tartanak: Gondolok itt különösen Marxra, Nietzsche-re, Wittgensteinre és Quine-re. Itt Nietzsche esetére fogok összpontosítani, bár a vége felé némiképp figyelembe véve a többiekkel való különbségeit. A filozófiaellenes filozófusok szintén instrumentalisták, bár természetesen nem optimista szemléletűek - de nem is szkeptikusok, mert a szkeptikusok még mindig hisznek abban, hogy a filozófiának van valami feladata, van valami tudás, amit előállíthat, van valami igazság, amit felfedhet, és ezért a történelemmel szembeni kifogásuk éppen az, hogy a történelmi alakok nem mozdítják elő ezeket a megismerési célokat. A filozófiaellenes filozófusok szerint fel kellene hagynunk a filozófiával, ahogyan azt hagyományosan felfogták: a filozófiatörténet *igazi tanulsága*

hogy a filozófia "szemét" (a híres mondás szerint, amelyet Quine kollégájának, Burton Drebennek tulajdonítanak).¹

Egy olyan anti-filozófiai instrumentalista, mint például Nietzsche, úgy gondolja, hogy a filozófiatörténet *rendkívül tanulságos*, de *nem* azért, mert segít nekünk "filozófiát csinálni", ahogyan azt tették. A filozófiatörténet inkább azt mutatja meg, hogy a filozófia egy bizonyos paradigmája - amit én úgy fogok nevezni, Nietzsche nyomán "a szókratészi kánon" - kudarc, hogy a filozófia ebben a hagyományban nem termel tudást és nem fedez fel igazságokat, hanem csak egymással versengő rendszerek végtelen ismétlődése, amelyek nézeteltéréseinek feloldására nem állnak rendelkezésre kognitív kritériumok. Ez a kánon ennek megfelelően csak klinikai értékelést érdemel amiatt, amit a filozófusok hátsó erkölcsi céljairól (és végső soron pszichopatológiáiról [Berry hamarosan]) elárul. Röviden: a szókratészi filozófia története fontos,

¹Nem egyértelmű, hogy Quine eléggé ismerte a filozófiatörténetet ahhoz, hogy ezt a következtetést levonhassa, Carnap azonban igen, és Carnap hatása Quine-ra jelentős volt, bizonyos belső nézeteltérések ellenére. Dreben elképzeléséről, miszerint a filozófia szemét, lásd a 2005. májusi on-line vitát: <http://leiterreports.typepad.com/blog/2005/05/drebenized.html>.

mert feltárja, hogy a szókratészi filozófia valójában csak álcázott erkölcsi érdekérvényesítés: egyik érve sem jár sikerrel (mint mindenki tudja - a filozófia története a cáfolatok története), és egyik sem eredményez semmilyen meggyőződést az állításaival kapcsolatban a dogmatikus szektákon kívül, amelyek maguk is ismeretelméleti érdek nélküli pszichoszociális lelki műalkotások. A filozófia története, ahogyan azt valójában találjuk, az összeegyeztethetetlen állítások története, amelyek nem ismeretelméleti érdemeik miatt nyernek hűséget, hanem különböző szociológiai, pszichológiai és gazdasági tényezők miatt, amelyek megmagyarázzák az egyes álláspontok erkölcsi vonzerejét. A filozófia története tehát egy abduktív következtetésen keresztül bizonyítja, hogy nem létezik olyan, hogy filozófiai tudás vagy filozófiai ész, hogy az egész pálya, amelyen Szókratész elindította a nyugati gondolkodást, tévedés.² Amíg ezt a leckét meg nem tanuljuk, a filozófia története nélkülözhetetlen.

Nietzsche és a szókratészi kánon

Szókratész régóta a nyugati filozófia védőszentje, a kánon meghatározó alakja, elsősorban azért, mert két, a filozófiára széles körben jellemzőnek tartott tézis mellett kötelezte el magát. Ez a két tézis nem *szó szerint olyan* állítások, amelyeket maga Szókratész véd (bár nagyon közel állnak a különböző platóni dialógusokban megfogalmazott kifejezett tanokhoz), de megragadják a nyugati filozófiában a fő örökségét. A következőképpen jellemezhetjük őket:

1. *Igazságtézis*: A filozófia, mint a "bölcesség szeretete", az időtlen és nem empirikus igazságok megismerésére törekszik, beleértve a jó és a helyes igazságait is. Az igazság ismerete a filozófia legfőbb értéke, és elengedhetetlen a jó élethez.
2. *Indoklás Tézis*: A filozófiai ismereteket az *a priori* képességként értelmezett értelem gyakorlásával szerzik meg.

²Maga Nietzsche nem gondolja, hogy *a hamisságok* feltétlenül kifogásolhatóak, de azok, amelyek a filozófiatörténetet jellemzik, igen, mert olyan erkölcsi nézetek mellé sorakoztak fel, amelyek károsak: vö. Leiter (2015: 129-130).

Az igazságtézis szerint a filozófusok az igazságot (vagy bölcsességet) keresik, és az igazság ismerete jobb életet tesz lehetővé. Az Értelem tézis szerint létezik egy racionális képesség, amely lehetővé teszi az igazság tézis megvalósítását - sőt, az igazság szolgálatában működik. Ennél is fontosabb, hogy ez a képesség nem egyszerűen a tudományok empirikus bizonyítékainak van alárendelve, bár az utóbbiakat hasznosnak találhatja.

A filozófiatörténet legtöbb "nagyja" boldogan támogatja a filozófiának ezt a szókratészi látásmódját (bár néhányukat talán kevésbé érdekli az igazság megismerése és a jó élet közötti kapcsolat). Néhány radikális empirista talán kételkedik abban, hogy az ész képes igazságokat szolgáltatni nekünk a jóról és a helyesről, de egyébként támogatják a szókratészi projektet. Szókratész azért olyan központi helyet foglal el a filozófiai kánonban, mert hitt az igazságban, az igazság értékében a jó élethez, valamint a filozófiai ész és a racionális kutatás erejében, amely az empirikus tudományok által szolgáltatott igazságokon túlmutató igazságok felfedezésében rejlik, és mindezek több mint kétezer évvel később meghatározó jellemzői a filozófia tudományágának.³

Nietzsche mind az Igazság, mind az Értelem téziseit tagadja. A nagy filozófusokat elsősorban nem az igazság érdekli, hanem az igazság felfedezésének álcázott erkölcsi érdekérvényesítés. És az *a priori* "ész" reifikációjuk ennek a megtévesztésnek a szolgálatában áll. Nietzsche elutasítása az Igazságtézis - amely döntően egy pszichológiai tézis a filozófusok motívumairól (pl. "a filozófusok szeretik a bölcsességet és keresik az igazságot") - olyan pszichológiai állításokon alapul, amelyek a filozófia történetéből nyernek támogatást, amely a következtetések alátámasztására szolgáló sikertelen (gyakran borzalmas) érvek története, melyek

³Ahogy egy Szókratész-kutató fogalmaz: "A nyugati filozófiai hagyomány mélyen adós Szókratész alakjának. A "Hogyan éljünk?" kérdést joggal nevezik "szókratészi kérdésnek". Szókratész módszerét, amellyel keresztkérdéseket tesz fel beszélgetőtársainak, gyakran a filozófiai vizsgálódás paradigmatis formájának tekintik, saját életét pedig a filozófiai élet megtestesítőjének" (Segvic 2009: 171). Mégis szókratészi intellektualizmust gyakran "kiábrándítónak" találták: "Azt vallja, hogy a jó életet élni egy bizonyos fajta tudásnak megfelelően kell élni. Mivel a tudás az értelem teljesítménye, a szókratészi felfogás bizonyos értelemben intellektualista, vagy talán még inkább racionalista". *Id.* 173. o. A híres szókratészi diktum szerint "a meg nem vizsgált életet nem érdemes élni az embernek" (Platón, *Apológia* 38a).

filozófusok erkölcsileg vonzóknak találták. Az ész tézisének elutasítása szintén a filozófiatörténetből levont induktív következtetésen alapul, amely az *a priori* érvelést teljesen megbízhatatlannak mutatja (pl. egyetlen *a priori* érvelésre vonatkozó állítás sem élte túl az ellenkezőjét bizonyító *a posteriori* felfedezéseket). Ez utóbbi fajta kritika önmagában nem kifogásolható szókratészi állítás, mivel az induktív következtetés nem a filozófia sajátja. Mind az induktív, mind az abduktív következtetés a tudományok sikeres *a posteriori* gyakorlatának központi része, és az Ok-tézisre alkalmazva azt a következtetést eredményezik, hogy az is hamis.

Ha Szókratész a hagyományos kánon védőszentje, akkor Nietzsche - nem meglepő módon - az antiszókratikus kánon védőszentje, amely elutasítja az Igazság és az Értelme téziseit. Nietzsche számára legalábbis a "nagy" filozófusok *valódi* célja az erkölcsi érdekérvényesítés, nem pedig az igazság megismerése; sőt, nincsenek időtlen, nem empirikus igazságok (kivéve talán a logikában), és egyáltalán nincsenek igazságok az értékek terén. Sőt, Nietzsche tagadja, hogy az igazság ismerete szükségszerűen értékkel bírna, hiszen az illúzió az élet szükségszerű feltétele - ez utóbbi állítás maga is inkább empirikus, pszichológiai általánosítás, mint *a priori* metafizika állítása. Végül Nietzsche radikális empiristaként teljesen tagadja az Értelme tézisének: az igazság mindig a világ által szolgáltatott *a posteriori* inputok túsza, és minden érvelés, beleértve a feltételezett *a priori* is, a psziché nem racionális vagy affektív részeinek van alárendelve, azoknak, amelyek a nagy filozófusokat éltető erkölcsi előítéleteket magyarázzák.

Nietzsche, bevallottan, bizonyos vonzalmat érez Szókratész iránt, az uralkodó véleménnyel szembeni "légyott" szerepéért. Ez az alkalmi vonzalom azonban meghazudtolja Nietzsche sokkal mélyebb ellenségességét mindazzal szemben, amit Szókratész képvisel. Nietzsche első művétől, *A tragédia születésétől* kezdve, a "szókratészi racionalizmus" elleni polémijával, egészen egyik utolsó művéig, *A bálványok alkonyáig*, ahol Nietzsche egy egész fejezetet szentel "Szókratész problémájának", Nietzsche egész filozófiafelfogása - mind tartalmában, mind pedig, mint mindenki tudja, stílusában - teljes mértékben szemben áll a szókratésziével.

Kezdjük a stílussal, mert ebből kiderül valami fontos arról, hogy Nietzsche hogyan képzei el a filozófiát. Nietzsche írásai lehetnek viccesek, szarkasztikusak, gorombák, gonoszak, tudósak, sértőek, okosak és fanyalgók. Ír aforisztikusan, polemikusan, líraian és mindig nagyon személyesen. Általában kerül a filozófiai írások tipikus diszkurzív formáját: szinte soha nem próbál a racionális érvelés és a dialektika erejével meggyőzni (bár érvek bőven vannak nála, de a retorikai forma, amelyben előadja őket, mindig dominál a diszkurzív forma fölött). Ha valaki Spinozát vagy Kantot, majd Nietzschét olvassa, meglepődve tapasztalhatja, hogy egyetlen műfajba tartoznak, amelyet "filozófiának" neveznek, noha a tárgyi átfedések jelentősek. Mégis, a filozófiai témák vizsgálata során Nietzsche történelmi, fiziológiai, pszichológiai, filológiai vagy antropológiai állításokra hivatkozik, és szinte soha nem hivatkozik intuícióra vagy *a priori* tudás egy darabjára, nemhogy szillogizmust állítana fel.

Nietzsche filozófiai stílusa nem véletlen; ez pontosan az a megközelítés, amelyet a személyekről alkotott naturalista felfogása alapján elvárnánk tőle. Nietzsche ugyanis, akire Schopenhauer és az 1850-es és 1860-as évek német materialista mozgalma volt hatással, úgy gondolja, hogy az emberek tudatos és racionális képességei viszonylag kis szerepet játszanak abban, amit tesznek, hisznek és értékelnek; sokkal fontosabb a tudattalan és tudatalatti affektív és ösztönös életük. És szerinte ez különösen igaz a filozófusokra! Ahogy Nietzsche a *Túl a jó és a rosszon* című művének elején megfogalmazza, hogy ami inspirálja a filozófusok "bizalmatlanságát és gúnyolódását",

Mindannyian úgy tesznek, mintha valódi meggyőződésüket egy hideg, tiszta, isteni közömbösségű dialektika önfejlesztése révén fedezték volna fel és jutottak volna el hozzá... miközben valójában az történik, hogy vesznek egy sejtést, egy szeszélyt, egy "ihletet", vagy, ami még jellemzőbb, vesznek egy lelkes kívánságot, amelyet átvizsgáltak és megfelelően elvontak - és utólag racionalizációkkal védik meg. Ők mind olyan szószólók, akik nem akarják, hogy ilyeneknek lássák őket..... (BGE 5)

A szókratészi kánon látszatával ellentétben a filozófiai rendszerek nem önzetlen racionális kutatásból erednek; a filozófusok által rájuk gyártott dialektikus igazolások később jönnek, és olyan következtetések igazolására irányulnak, amelyeket a filozófusok pszichológiai szükségleteik miatt már erkölcsileg vonzóknak találnak. A filozófusok, ahogy Nietzsche mondja, valójában mindannyian ügyvédek, akik egy ügy mellett foglalnak állást - bár a valódi ügyvédekkel ellentétben, akik felismerik az ügyet, amelynek képviselőjére felkérték őket, a filozófusok gyakran csak félig vannak tudatában az érdekérvényesítésüknek. Ahogy Nietzsche kifejti, "minden filozófiában az erkölcsi (vagy erkölcstelen) szándékok alkotják azt a valódi csírt, amelyből az egész növény [pl. a metafizikai rendszer] mindig is kinőtt", és így "a filozófusban egyáltalán nincs semmi személytelen", mert erkölcsi (és erkölcstelen) szándékai "határozott és döntő tanúságot tesznek arról, hogy ki ő - vagyis, hogy természetének legbensőbb készletései milyen rangsorban állnak egymáshoz képest" (BGE 6). Maga Nietzsche nem vesz részt ebben a színjátékban, hogy utólagos racionalizációkat kínáljon metafizikai tézisekhez, amelyek egyszerűen értékítéleteit tükrözik, amelyek viszont a pszichológiai tényeket tükrözik arról, hogy ki is ő valójában. Ha a pszichológia határozza meg az értékeket, az értékek pedig a metafizikát, akkor ahhoz, hogy megváltoztassuk az emberek értékelő és metafizikai nézeteit, befolyásolnunk kell a pszichológiájukat, pontosabban a készletéseiket (a készletések bizonyos affektív vagy érzelmi reakciókra való hajlamot jelentenek [Katsafanas 2013]). A nem racionális készletéseket azonban Nietzsche szerint nem racionális eszközökkel lehet befolyásolni, beleértve a fentebb említett összes stilisztikai eszközt: ha provokáljuk, szórakoztatjuk és bosszantjuk az olvasót, akkor ezáltal felkelthetjük az affektusait, és így megváltoztathatjuk az olvasó értékelő attitűdjeit. A legtöbb filozófia racionálisan diszkurzív módja ezzel szemben általában tehetetlennek bizonyul, amikor a nem racionális psziché átorientálásáról van szó - de Nietzsche számára legalábbis olvasói egy részének affektusai és értékrendje átorientálása elsődleges fontosságú.⁴

Még ha a legtöbb filozófiára jellemző racionális diszkurzivitás gyakorlatilag hatástalan is, az igazság megértéséhez mégis nélkülözhetetlen lehet, amit még Nietzsche is megenged, hogy néha hasznos. De a

⁴Nietzsche valóban úgy gondolja, hogy a szókratészi dialektika némileg hatékony volt abban a sajátos történelmi eposzban, amelyben keletkezett, egyfajta freudi reakcióképződményként.

itt kerül előtérbe Nietzsche *érdemi* vitája a szókratészi kánonnal. Először is, Nietzsche tagadja, hogy létezik a gyakorlati észnek olyan képessége, amely képes erkölcsi igazságok felfedezésére, arra hivatkozva, hogy a morálfilozófia kétezer év alatt képtelen volt bármilyen eredményre jutni (vö. Leiter 2014). A szofisták, mondja *Nachlass* című művének egy híres passzusában,

az erkölcs [Morál] első kritikája, az erkölcs első belátása felé hatolnak:--szembeállítják az erkölcsi érték sokféleségét (földrajzi viszonylagosságát)-közvetítik, hogy minden erkölcs [Morál] dialektikusan igazolható; azaz, istenítik, hogy minden kísérlet, amely az erkölcsöt meg akarja indokolni, szükségszerűen szofisztikus - ez a tétel később nagyszabásúan bebizonyosodott az ókori filozófusok által, Platónról kezdve (Kantig);- posztulálják az első igazságot, hogy nem létezik "erkölcs önmagában" [eine Moral an sich], "jó önmagában", hogy csalás az, hogy "igazságról" beszélni ezen a területen. (WP:428).

Nietzsche a *Túl a jó és a rosszon* című művében gúnyosan utal Kant erkölcsfilozófiájára, mint "[a]z öreg Kant... merev és díszes tatárkodása, ahogyan a "kategorikus imperatívuszához" vezető dialektikus kerülőutakon csalogat bennünket - valóban tévútra vezet és elcsábít" (BGE: 5). Kant "Tartufferiája" és Spinoza "matematikai formájú hókuszpókuszai" az *Etikában* egyszerűen - mondja Nietzsche - "a régi moralisták és erkölcsprédikátorok finom trükkjei [*feinen Tücken*]". Rámutatva Schopenhauer kísérletére, hogy egy olyan az erkölcs racionális megalapozását, Nietzsche szerint "levonhatjuk a következtetéseinket arra vonatkozóan, hogy mennyire tudományos egy lehet a "tudomány", ha végső mesterei még mindig úgy beszélnek, mint a gyerekek" (BGE 186). A valódi jelentősége az erkölcsfilozófusok állításait az, "amit azok azokról árulnak el, akik ezeket teszik", mert ezek "az affektusok jelnyelve" (BGE 187), elárulnak dolgokat azok pszichológiai szükségleteiről és állapotáról, akik ezeket teszik. A "gyakorlati észről" való beszédet, mondja Nietzsche, "pontosan azok számára találták ki, akik olyan esetekben, amikor az észnek semmi köze hozzá" (A:12).

De még az elméleti ész területén sem áll sokkal jobban a filozófia, mivel az elméleti ész, különösen a metafizikai spekuláció álcájában, szintén az értékeknek van alárendelve.

Nietzsche a természet sztoikus metafizikájára utalva megjegyzi, hogy "büszkeségük diktálni akar és

erkölcsüket és eszményeiket a természethez csatolják" (BGE 9), de ezzel csak példázzák a filozófusok általános tendenciája, hogy olyan metafizikát találjanak ki, amely igazolja a filozófus értékeit. Ahogy Nietzsche írja: "ami akkoriban a sztoikusokkal történt, az ma is megtörténik, amint a filozófia elkezd hinni önmagában. Mindig a saját képére teremti a világot, nem tudja megtenni másképp; a filozófia maga ez a zsarnoki készletelés, a leglelkiasabb hatalomvágy, a "világ teremtése"" (BGE 9). A valóságról szóló metafizikai beszámolók - Platón és Kant tagadásától kezdve azon, hogy az empirikus vagy fenomenális világ megfelel a valóságos vagy noumenális világnak, amelyben az erkölcsiség igazolást talál; Hume állításáig, miszerint az ember természeténél fogva alapvetően szimpatikus vagy erkölcsi érzésekkel rendelkezik; G. E. Moore gondolatára, miszerint az emberek (vagy legalábbis a Bloomsbury-i barátai) szerencsés módon fel vannak ruházva azzal a képességgel, hogy felismerjék az értékelő igazságokat odakint a világban - mindezek egyszerűen kivetítések, kísérletek arra, hogy a filozófus értékeinek legitimitását a világ alapvető természetéből kiolvassa igazolják. Az elméleti filozófia, minden igényességétől függetlenül, csupán szolgálóleánya az értékek törvényhozásának, ami minden nagy filozófia tényleges célja, Platontól Nietzschéig, bár Nietzsche nem leplezi, hogy mit tesz.

Nietzsche azt is tagadja, hogy az igazság ismerete elengedhetetlen a jó élethez - sőt, éppen ellenkezőleg, hiszen a hamisság és az illúzió az élet alapvető feltételei. Természetesen ez az állítás, a Nietzsche által általában kedvelt drámai formában, némi minősítést igényel. Nyilvánvalóan tudnunk kell néhány *hétköznapi igazságot*, például, hogy biztonságos-e átmenni az úton, vagy hogy ehető-e, amit eszünk! De ezekkel Nietzsche nem foglalkozik, ahogy a filozófiai kánon nagy része sem. Nietzsche állítása az emberi helyzettel kapcsolatos mélyebb és egzisztenciálisabb igazságokra irányul, mint például a halál és a szenvedés elkerülhetetlensége, az a tény, hogy a világról alkotott legtöbb hiedelmünk szigorúan véve hamis, és hogy az élet nagy részét erkölcstelennek kellene ítélni azon normák alapján, amelyek mellett elkötelezettségünket valljuk (vö. Leiter, hamarosan). Nietzsche szerint *ezek* azok a szörnyű igazságok, amelyeket a filozófusoknak el kellene ismerniük, ha nem motiválnák őket hátsó erkölcsi célok, összeegyeztethetetlenek a jó étellel.

Nietzsche, Szókratész, Carnap

Nietzsche általános ellenállása a Szókratész által inspirált filozófiai kánonnal szemben egyik kései művében, *A bálványok alkonya* című művében kap markáns megfogalmazást. Az *Alkonyat* első fejezete, "Szókratész problémája" az ész szókratészi felemelését támadja az ösztönök fölé, de elsősorban úgy, hogy azt diagnózist igénylő tünetként kezeli: az ész szókratészi imádatát különbözőképpen "a degeneráció tünetének[]" (TI I:2), "dekadencia", amely "az [ösztönök] kicsapongását és anarchiáját" foglalja magában, amely aztán a logikai képesség "hipertrófiáját [*Superfötation*]" követelte meg, hogy megfékezze azt (TI I: 4); és a "dialektika" diadalával "a csőcselék felemelkedésének" esete (TI I: 5). "Az ember csak a dialektikát választja ha az embernek nincs más eszköze" - jelenti ki Nietzsche, mert "[a]z ember tudja, hogy bizalmatlanságot kelt vele, hogy nem túl meggyőző" (TI I:6). Nietzsche hozzáteszi: "Semmit sem könnyebb eltörölni [*leichter wegzuwischen*] mint dialektikus hatás" (TI I:6), ami tükrözi általános szkepticizmusát az ész hatékonyságát illetően a hit és az episztemikus elkötelezettség rögzítésében. De ha a dialektika gyenge fegyver, akkor az a hogy Szókratész helyesen érzékelte, hogy a görög kultúrára általánosabban is szükség van, hiszen "a régi Athén a végéhez közeledik...[e]lyütt az ösztönök anarchiában voltak" (TI I:9). "A fanatizmus, amellyel minden görög reflexió a racionalitásra veti magát" - mondja Nietzsche - "elárulja a kétségbeesett helyzetet" (TI I:10). Ahogy Nietzsche összefoglalja:

Értelem-erény-boldogság, ez csupán annyit jelent, hogy Szókratészt kell utánozni, és a sötét étvágycsok ellen állandó nappali fényt kell teremteni - az értelem nappali fényét. Okosnak, világosnak, világosnak kell lenni mindenáron: az ösztönöknek, a tudattalanoknak tett bármilyen engedmény *lefelé vezet*....

Szókratész félreértés volt; *az egész javuló erkölcs, beleértve a keresztényt is, félreértés volt. A legvakítóbb nappali fény; racionalitás minden áron; élet, világos, hideg, óvatos, tudatos, ösztönök nélküli, az ösztönökkel szemben álló élet - mindez is csak egy egyszerű*

*betegség....Az ösztönök ellen küzdeni - ez a dekadencia képlete; amíg az élet
felemelkedő, a boldogság egyenlő az ösztönnel. (TI I:10-11)*

Amellett, hogy azt állítja, hogy a dialektika nem hatékony a meggyőződések felülvizsgálatának elérésében, vegye észre, hogy

Nietzsche "kritikája" inkább *diagnózis*, mint érv - ami persze nem meglepő, tekintve a dialektikáról alkotott nézetét. Vagyis Nietzsche azt állítja, hogy a racionális képességek túlértékelése - freudi terminológiával élve - egyfajta reakcióképződés, védekező mechanizmus a psziché nem racionális részeivel szemben, amelyeket fenyegetőnekél meg. Nem indokolja, hogy a racionális képességek valójában miért nem érdemlik meg azt, hogy olyan magasra értékeljük őket, mint Szókratész, azon kívül, hogy Nietzsche megjegyzi, hogy a gyakorlatban nem hatékonyak.

Szókratészi szellemben feltehetnénk a kérdést, hogy miért is érdekelne minket ez a diagnózis, ha helyes lenne? Úgy vélem, Nietzsche stratégiája itt osztozik valamiben a marxi ideológiakritikával. A marxi esetben a gondolat az, hogy egy meggyőződés bizonyos fajta etiológiája meghiúsítja a meggyőződés létjogosultságát. Ha elhiszem a termodinamika második törvényét, *mert álmomban jutott eszembe*, akkor ez a tény az etiológiájával kapcsolatban ok arra, hogy ne tekintsük magunkat igazoltnak ebben a hitben (bár ez nem dönti el a hit igazságának kérdését). *Ha azért hiszek az ész erejében, mert ez az eszközöm arra, hogy megvédjem magam a féktelen vágyakkal szemben*, akkor ez az etiológiájára vonatkozó tény nem ad okot arra, hogy az ész és a dialektika episztemikusan megbízhatónak tartsuk (bármennyire is hatékonyak az önfegyelem mechanizmusaként). Nehéznek tűnhet persze komolyan venni Nietzsche néhány diagnózisát - honnan tudja például, hogy a görögök félni kezdtek "sötét étvágyuktól"? De ha Nietzschének igaza van abban, hogy általában a dialektikus hatások könnyen eltüntethetők (bizonyára így van), akkor a szókratészi dialektika diadala a görög történelem egy adott pillanatában valóban valamiféle nem racionalizáló magyarázatért kiált.

Az Alkonyat második fejezetében Nietzsche támadja a filozófia "Vernunft" (*Vernunft*) iránti tiszteletét, azt a képességet, amelynek segítségével állítólag olyan igazságokat fedezünk fel, amelyek sem történelmileg, sem időben nem kontingensek, amelyek túl vannak azon, amit az érzékszervi tapasztalat taníthat nekünk (TI II:1). Nietzsche támadása tehát egyértelműen nem azok ellen irányul (mint Hérakleitosz), akik nem, ahogy Nietzsche fogalmaz,

"utasítsuk el az érzékek tanúságtételét" (TI II:2). Csak a filozófiai "ész" az, amely "hazugságokat vezet be", mint például "az egység... a dologi lét... a szubsztancia... az állandóság hazugsága[i]" (TI II:2). Ezzel szemben Nietzsche azt mondja,

[W]e rendelkezünk tudománnyal [*Wissenschaft*] pontosan annyiban, amennyiben úgy döntöttünk, hogy *elfogadjuk* az érzékek tanúságtételét - amennyiben tovább élesítjük, felfegyverkezünk, és megtanultuk végiggondolni őket. A többi tévtan és nem-tudomány - más szóval metafizika, teológia, pszichológia, ismeretelmélet - vagy formális tudomány, a jelekről szóló tan [*Zeichen-lehre*], mint például a logika és az az alkalmazott logika, amelyet matematikának nevezünk. Ezekben a valósággal egyáltalán nem találkozunk..... (TI II:3)

Feltehetően az ilyen retorika vezette a modern radikális empiristákat, mint Rudolf Carnap, hogy elismeréssel olvassák Nietzschét, hiszen ő nemcsak empirista stílusú kételyeket fogalmaz meg a metafizikával kapcsolatban, hanem úgy tűnik, hogy a logikát *a* nem empirikus igazságok *a priori* tartományaként ismeri el. Nietzsche még azt is sugallja, hogy mivel az "ész kategóriái" - amelyek "arra kényszerítenek[] minket, hogy egységet, azonosságot, állandóságot, szubsztanciát tételezzünk, ok, dolgság, lét" - "nem vezethető le semmiféle empirikusból", a filozófusok metafizikai spekulációjának legjobb magyarázata egyfajta nyelvi csábítás: ahogy Nietzsche híres megfogalmazása szerint: "Attól tartok, nem szabadultunk meg Istentől, mert még mindig hiszünk a grammatikában" (TI II,5).

Amire Nietzsche itt felhívja a figyelmet, az az, amit ugyanebben a fejezetben korábban "a nyelv metafizikájának alapvető előfeltevései"-nek nevez, amelyek, mint mondja, "a nyelv metafizikájának előfeltevései".

ész" (TI II:5): a metafizikai elméletalkotást, röviden, a szintaxis bizonyos aspektusainak újrafogalmazása alakítja. Erre rögtön példát is hoz: "Mindenütt [vagyis a nyelv és a metafizikai ész] cselekvőnek és cselekvőnek látja; hisz az akaratban mint *okban*; hisz az énben, az énben mint létben, az énben mint szubsztanciában, és ezt az én-szubsztanciába vetíti ki minden dologra" (TI II:5). Amire Nietzsche gondolhatott, az az összes indogermán nyelvnek az a jellegzetes szintaktikai sajátossága, hogy az aktív

igék

a közvetlen tárgyakkal - kivéve a felszólító módúakat - alanyoknak kell lenniük, akik végrehajtják a cselekvést. "Én írom a könyvet" vagy "Ich schreibe das Buch" nyelvtanilag helyes, de hagyjuk el az "én"-t vagy az "Ich"-t, és

a mondatnak nincs értelme, hacsak nem alakítjuk át imperatívuszba. Nietzsche azt állítja, hogy a metafizikai filozófusok a szintaktikai szerkezetet úgy kezelik, mint ami a világi valóságot tükrözi, vagyis hogy a nyelvtan által megkövetelt "I" és "Ich" valami olyan entitásra kell, hogy utaljon, amely az írást okozza vagy végzi. (És így, mivel a bibliai hagyomány szerint "Isten teremtette a világot", ezért a mondat alanyának is kell lennie egy tényleges referensének!) Nietzsche a karteziánus cogito kritikájában ugyanerre a megállapításra jut, amikor megjegyzi, hogy,

a gondolat akkor jön, amikor "ez" akarja, és nem akkor, amikor "én" akarom, tehát meghamisítja a valóságot, ha azt mondjuk, hogy az "én" alany a "gondolni" predikátum feltétele. "Ez" gondolkodik: de ez az "ez" éppen az a régi híres "én", hogy finoman fogalmazzak, csak feltételezés, állítás, mindenekelőtt nem "közvetlen bizonyosság"...[E]z az "ez" a folyamat értelmezését tartalmazza, és nem része magának a folyamatnak. (BGE 17)

Bizonyossággal tudhatjuk, hogy van *gondolkodás*, de azt nem tudjuk bizonyossággal, hogy van egy szubjektum, amely *gondolkodik*, kivéve persze, ha egyszerűen a szintaktikai formát metafizikailag megbízhatónak tekintjük.

Most már világosan látjuk, hogy Carnap mit talált vonzónak Nietzschében, olyannyira, hogy 1932-es híres támadásában a metafizika - és különösen Hegel és Heidegger - ellen csak Nietzschét emeli ki dicséretre az előző 150 év német filozófusai közül. Emlékezhetünk rá, hogy Carnap úgy vélte, hogy a metafizikai kijelentések kétféleképpen lehetnek értelmetlenek, vagyis jelentés nélküliek: vagy azért, mert egy adott szóról "tévesen azt hiszik, hogy jelentése van" (Carnap 1932: 61), vagy azért, mert az értelmes szavakat olyan szintaktikai formában használják, amely értelmetlenné teszi az így kapott kijelentést. Így például Carnap - Heideggerrel *ellentétben* - azt állítja, hogy a hétköznapi nyelv megtéveszt bennünket azzal, hogy a "semmi" alanyi főnév lehet (mint például a "A semmi semmiség..." vagy "A semmi csak azért létezik, mert..."), holott a nyelv logikai elemzése azt mutatja, hogy a "semmi" szó csupán "logikai részecske, amely arra szolgál, hogy a(z) egy negatív egzisztenciális állítás megfogalmazása" (1932: 71). Érdekes, és ritkábban megjegyzett

alapján Carnap a karteziánus cogitóban ("Gondolkodom, tehát vagyok") Nietzsche-hez

hasonló hibát talál. Carnap szerint a karteziánus cogito,

megsérti... azt a logikai szabályt, hogy a létezés csak predikátummal együtt mondható ki, névvel (alany, tulajdonnév) együtt nem. Egy egzisztenciális kijelentés nem a "a létezik" formájú (mint az "én vagyok", azaz "létezem"), hanem a "létezik valami ilyen és olyan fajta." A második hiba a "gondolkodom" és a "létezem" közötti átmenetben rejlik. Ha a "P(a)" ("a rendelkezik a P tulajdonsággal") kijelentésből egy egzisztenciális kijelentést akarunk levezetni, akkor ez utóbbi csak a P predikátumra vonatkoztatva állíthatja a létezést, a premissza a alanyára vonatkoztatva nem. Ami az "európai vagyok" mondatból következik, az nem az, hogy "létezem", hanem az, hogy "egy európai existens". A "gondolkodom" mondatból nem az következik, hogy "vagyok", hanem az, hogy "létezik valami, ami gondolkodik". (1932: 74)

Carnap és Nietzsche itt nem egészen értenek egyet, mivel Carnap megengedi, hogy az "én gondolkodom" igazolja egy szubjektum - egy "valami" - hozzárendelését, amely a gondolkodást végzi, és ezzel megmutatja Carnap saját elkötelezettségét még a logikai szintaktika metafizikája iránt is. Mégis, Carnap és Nietzsche egyetértenek a grammatika félrevezető jellegével kapcsolatos általános kérdésben.

Carnap, Nietzsche-hez hasonlóan, minden metafizikát technikailag értelmetlennek tart, mert "olyanfajta tudást próbál felfedezni és megfogalmazni, amely az empirikus tudomány számára nem hozzáférhető" (1932: 76), de Nietzsche-hez hasonlóan Carnap is úgy értelmezi a metafizikát, hogy van *jelentése*, de nem logikai vagy referenciális, hanem kifejező értelemben. Carnap írja: "A metafizika (ál)kijelentései nem a *dolgok állapotainak leírására szolgálnak...Az embernek az élethez való általános hozzáállásának kifejezésére szolgálnak*" (1932: 78). Természetesen pontosan ez volt Nietzsche korábban jegyzett diagnózisa a sztoikus metafizikáról, és általánosabb diagnózisa "minden nagy filozófiáról" mint "egyfajta önkéntelen és öntudatlan emlékezetéről", amely elárulja "az erkölcsi (vagy erkölcstelen) a filozófusban működő "szándékok". Carnap számára, emlékezzünk vissza, minden értékelmélet -

beleértve tehát az ész, az erény és a boldogság szókratészi egyenletét is - a "metafizika" körébe tartozik,
és így Carnapnak mint

Nietzschéhez hasonlóan sok oka van arra, hogy a metafizikai rendszerek és erkölcsi filozófiák *diagnosztikus* megközelítését alkalmazzuk, vagyis olyan megközelítést, amely megpróbálja kideríteni, hogy milyen életszemléletet fejeznek ki, és hogy ez a szemlélet mit árul el azokról, akik azt kifejezik. Ez a megközelítés ellentétben áll azzal, amelyik az érvek meggyőző voltát próbálja megvizsgálni. Itt megint Carnap áll előttünk:

Az [M]etafizika... abból az igényből fakad, hogy kifejezze az ember élethez való viszonyát, érzelmi és akarati reakcióját a környezetre, a társadalomra, a feladatokra, amelyeknek szenteli magát, a szerencsétlenségekre, amelyek érik. Ez az attitűd - általában öntudatlanul - a következőkben nyilvánul meg minden, amit az ember tesz vagy mond....[A]rt egy adekvát, a metafizika egy inadekvát eszköz az alapállás kifejezésére...[M]etafizika [a művészettel ellentétben]... műveinek formája révén... úgy tesz, mintha valami olyasmi lenne, ami nem az. A szóban forgó forma olyan állítások rendszere, amelyek látszólag premisszák és következtetések formájában kapcsolódnak egymáshoz, vagyis egy elmélet formája....A metafizikus úgy véli, hogy olyan területen mozog, ahol az igazság és a hamisság a tét. A valóságban azonban nem állít semmit, csak kifejez valamit, mint egy művész. (1932: 79)

Itt van tehát egy logikai pozitívista oka annak, hogy átvegye Nietzsche megközelítését, és inkább *diagnosztizálja* a metafizikus filozófusokat, mintsem vitatkozzon velük: amit mondanak, az szigorúan véve nonszensz, egyetlen jelentősége az, amit az élethez való "hozzáállásukról" kifejez. És éppen az a stratégiája Nietzschének az *Alkonyat* eddig tárgyalt részeiben, hogy ennek megfelelően kezeli őket.

Carnap híres metafizika elleni támadását azzal fejezi be, hogy a "legmagasabb fokú művészi tehetséggel rendelkező" (1932: 80) Nietzschét emeli ki kivételként a német metafizika siralmas történetében, mint az egyetlen német filozófust, aki "szinte teljesen elkerülte" az elmélet (kognitív tartalommal bíró kijelentésekkel kifejezett) és az attitűd (kognitív tartalommal nem bíró kijelentésekkel kifejezett) keveredését, Carnap kifejezésével élve. Carnap megjegyzi (*Id,*)

[Nietzsche] munkásságának nagy része túlnyomórészt empirikus tartalmú. Találunk benne például konkrét művészeti jelenségek történeti elemzését vagy az erkölcs történeti-pszichológiai elemzését. Abban a művében azonban, amelyben a legerőteljesebben fejezi ki azt, amit mások a metafizika vagy az etika révén fejeznek ki, az *Így szólt Zarathustra-ban*, nem a félrevezető elméleti formát választja, hanem nyíltan a művészet, a költészet formáját.

Tekintettel Nietzsche korpuszának számos torzítására, amely ezt követően következett be - különösen Németországban és Heidegger keze által -, valóban figyelemre méltó, hogy Carnap mennyire találóan értékelte 1932 a

Nietzsche: helyesen érzékeli, hogy Nietzsche naturalista vagy empirikus beszámolót nyújt az emberi gyakorlatokról, például az erkölcsről, és azt is helyesen érti, hogy Nietzsche miért alkalmazta azt a stílust, amelyet alkalmazott, és nemcsak, de talán leginkább az *Így szólt Zarathustra* című művében: nevezetesen azért, hogy világossá tegye (ahogy Nietzsche fogalmaz), hogy "a filozófusban egyáltalán nincs semmi személytelen" (BGE 6), hogy más szóval Nietzsche az, aki kifejezi a készletét, az élethez való viszonyát.

Nem szabad elfelejteni, hogy még Nietzsche is megengedi, hogy vannak tudósok (*Gelehrten*), "igazán tudósok", akik számára "valóban létezik valami olyan, mint a megismerés hajtása, valami független kis óramű [*Uhrwerk*], amely, ha egyszer jól felhúzták, bátran ketyeg, *anélkül, hogy* lényegében a tudós többi hajtását is bekapcsolná" (BGE 6). Ezeknek a pusztán "tudományos embereknek" vagy

"filozófiai munkások", ahogy később nevezi őket (BGE 211), "szinte közömbös, hogy ez a kis motor a kutatásnak ezen vagy azon a területén áll-e munkába, és hogy az "ígéretes" fiatal munkásból filológus, gombaszakértő [*Pilzkenner*] vagy vegyész lesz-e" (BGE 6). Az ilyen "óraműves" tudósok munkája nagyrészt affektusmentes, erkölcsileg és érzelmileg nagyrészt nem érdekelt az eredményben (az érdeklődésük máshol, például a családban van). Mit mondana akkor Nietzsche Carnapról: "nagy" filozófus-e, aki saját értékelő látásmódját erőlteti rá a világra, vagy csupán filozófiai munkás, akit az igazság iránti érdeklődés hajt? Azt hiszem, a válasz az kell, hogy legyen, hogy Carnap filozófiai munkás,

ahogyan azt a politikájával kapcsolatos ismert tények is sugallják: szocialista és náciellenes volt.

olyan képet védett arról, hogy milyen volt a világ, amely nem nyújtott vigaszt vagy támogatást ezeknek az értékeknek. És ebben a tekintetben csodálatra méltóan őszinte volt, ellentétben néhány kortárs filozófussal, akik osztoznak bizonyos erkölcsi szimpátiáiban, de nem Carnap integritásában, akár óramű pontosságú, akár nem.

Nietzsche és más "filozófiaellenes" filozófusok

Nietzsche filozófiai kánonnal szembeni ellenállása *sui generis a* filozófia történetében, még akkor is, ha vannak más "filozófiaellenes" filozófusok, olyan filozófusok, akik a kánoni hagyomány számos aspektusát elutasítják, és osztják Nietzsche kétségeit az Igazság és az Ok téziseivel kapcsolatban. Nézzük a legfontosabb és legkomolyabb példákat, nevezetesen Marxot és Quine-t, valamint a későbbi Wittgensteint.

Marx és Quine a tudományokat helyezi előtérbe a metafizikával szemben, akárcsak Nietzsche (Carnapról nem is beszélve). Sajnos Marx és Quine is bizonyos helyi előítéletek túsza azzal kapcsolatban, hogy mi számít episztemikusan megalapozott tudományos megközelítésnek. Marx szerint a "dialektikus" ész a tudományos megértés kiváltságos formája, szemben a hegeli metafizika bizarr előítéletével - bár legalább Marx, Quine-nal ellentétben, elismeri a természettudományok területén kívüli *Wissenschaften* episztemikus kiváltságát. Quine számára a parochializmus abban áll, hogy az 1930-as évek tudományos programját - a pszichológia viselkedéseméletét és azt a feltételezést, hogy minden speciális tudomány visszavezethető a fizikára - a naturalista szemlélet lényegének tekinti, noha a következő fél évszázad tudománya (amelyet Quine megélt!) mindkettőt aláásta. Természetesen Nietzsche-nek is megvoltak a maga furcsa tudományos előítéletei, az epe magyarázó szerepe iránti érdeklődésétől kezdve a lengyel fizikus Bosovich antiatomista metafizikájába vetett bizalmáig. Ami tehát Nietzsche-t igazán megkülönbözteti Marxtól és Quine-től, az nem az a sajátos mód, ahogyan az ő anti-metafizikai naturalizmusuk a szerencsétlenkedő

nézetei a sikeres tudományról, hanem inkább az, hogy Nietzsche az *értékteremtést* tekinti a filozófia központi elemének, és hogy nem nyugszik bele az igazság megismerésének magasra értékelésébe, ami kifejezetten Marxnál (aki szerint a történelmi változás törvényeinek tudományos megismerése felszabadító lesz) és implicite Quine-nál (akit szűkebb morális horizontja arra készítetett, hogy egyszerűen feltételezze, hogy ha egy fizikalista szemlélet helyes, akkor tudnunk kell róla). Nietzsche szintén az emberi psziché nem racionális jellegére helyezi a fő hangsúlyt, míg Marx nem szentelt érdemi figyelmet az individuális pszichológiának, Quine-nak pedig egyáltalán nem volt érdekes pszichológiája, tekintettel a behaviorizmus iránti dogmatikus elkötelezettségére.

Marxnál és Quine-nál sokkal távolabb áll azonban Nietzsche-től a későbbi Wittgenstein "filozófiaellenes" álláspontja (amelyet bizonyos értelemben Heidegger is visszhangoz). Wittgenstein az úgynevezett "hétköznapi" emberek perspektíváját részesítette előnyben: azt, ahogyan a nyelvet használják, ahogyan gyakorlatilag kapcsolatba kerülnek az őket körülvevő világgal. A két szempont természetesen összefügg: a naturalista felfogás a világ a tudományos forradalom óta ellentétes a "józan ésszel", vagyis a világ értelmezésének és kezelésének hétköznapi módjaival, és így aligha meglepő, hogy a természetellenes gondolkodók a beszéd, a gondolkodás és a cselekvés "hétköznapi" módjait részesítik előnyben. De egy ilyen álláspont természeténél fogva konzervatív, Nietzsche (és Marx) számára is anatómia. A gondolkodás és a cselekvés hétköznapi módjai tévedésekkel és gyakran ideológiai illúziókkal vannak átítatva, és mivel a tudományos forradalom óta eltelt több száz év alatt a "népi" magyarázatok szinte mindenre episztemikusan gyengének bizonyultak, a wittgensteini (és ezzel összefüggésben a heideggeri) rajongás a hétköznapi iránt egyszerre tűnik perverznek és ellentétesnek egy olyan ember radikális törekvéseivel, mint Nietzsche. Természetesen a későbbi Wittgenstein osztozik Nietzsche-vel egyfajta szkepticizmusban a filozófusok elméleti tudásra való igényével kapcsolatban, de Wittgenstein számára ez a szkepticizmus, úgy tűnik, elsősorban abból a gyanúból fakad, hogy a filozófus távolságtartó álláspontja elhomályosítja annak a személynek a magabiztos gyakorlati kompetenciáját, aki nem lép hátra, és nem tesz fel távolságtartó filozófiai kérdéseket. Ez a fajta szkepticizmus nem talál szövetségesre Nietzsche-ben.

Nietzsche osztja Marx-szal azt a nézetet, hogy a "hétköznapi" életet masszív

félreértések és illúziók, bármi legyen is a magyarázat rájuk. Nietzsche aggodalma az elméleti filozófiával kapcsolatban az, hogy az csak poszt-hoc racionalizációk a nem racionális erkölcsi elkötelezettségekre, és hogy a metafizikai filozófia esetében is értelmetlen, valami Carnap-féle értelemben.

Következtetés

Két kortárs filozófiaprofesszor online felmérést készített az angolszász tőkés országokban élő kortárs akadémiai filozófusok véleményéről.⁵ Ebből kiderül, hogy ezek a filozófusok demográfiai homogenitásuk ellenére nem tudnak egyetérteni abban, hogy az igazság abszolút vagy relatív; hogy lehetséges-e a tudás, vagy a szkepticizmus a helyes; hogy léteznek-e univerzálék, vagy csak partikulárisak; hogy van-e szabad akaratunk vagy nincs; hogy létezik-e Isten vagy sem; hogy erkölcsileg helyes-e a jót maximalizálni, vagy úgy cselekedni, hogy tiszteletben tartjuk a cselekvés nem következményes korlátait; hogy a jelentés a diskurzusban reprezentációs tartalom vagy következtetési szerep kérdése-e; hogy ahhoz, hogy tudjunk valamit, tudatában kell-e lennünk annak, hogy tudjuk, vagy sem; és így tovább. Röviden, semmiben sem értenek egyet. Az biztos, hogy minden kutatási területen vannak viták, de legalábbis azokon a területeken, amelyek a tudás paradigmájaként szolgálnak, mint például a természettudományok és a matematika, nem találunk semmi olyasmit, mint az összeegyeztethetetlen álláspontok abszurd elburjánzása, ami a filozófia több mint kétezer éves történetét jellemzi. A közgazdaságtan talán a legközelebbi analógia, ami azért figyelemre méltó, mert a filozófia nagy részéhez hasonlóan ez is úgy tesz, mintha egy olyan kognitív diszciplína lenne, amely igazságokat állít elő, nem pedig álcázott gyakorlati programokat.

A filozófia intellektuális ambíciói természetesen birodalmiak: a filozófia lejárására tett minden kísérlet maga is ki van téve annak a vádnak, hogy filozófiai érv. Az abduktív következtetés azonban nem a filozófia sajátja, inkább a hétköznapi és a tudományos vizsgálódási módok egyik alapeleme, és

⁵ <http://philpapers.org/surveys/results.pl>

Nietzsche stratégiája egyszerűen az abduktív következtetés stratégiája a bukott filozófiai rendszerek és a megoldhatatlan filozófiai nézeteltérések történelmében keresztül. Nietzsche, a legtöbb filozófussal ellentétben, élesen értékelte a hamisság értékét, így még ha a szókratészi kánon a filozófiában kudarc és csalás is - erkölcsi pártolását az igazság önzetlen kereséseként tüntette fel -, akkor is lehet értéke, például egyfajta diszkurzív higiéniként, és a diszkurzív higiénia néha számít (vö. Leiter 2016).

Kit Fine, egy kortárs metafizikus filozófus nemrég megjegyezte:

A filozófia a legkülönösebb tantárgy: szigorúságra törekszik, de mégsem tud eredményeket felmutatni; a legmélyebb kérdésekkel próbál foglalkozni, de állandóan a nyelvi triviális dolgokkal van elfoglalva; és azt állítja, hogy nagy jelentőséggel bír a racionális kutatás és életvitelünk szempontjából, mégis szinte teljesen figyelmen kívül hagyják. De ami talán a legfurcsább mind közül, az a szenvedély és az intenzitás, amellyel azok, akik a fogságába estek, ezt a témát űzik. (Pyke 2011: 56)

Nietzsche, aki a filozófiát pszichopatológiaként diagnosztizálta, bizonyára egyetértett volna ezzel az értékeléssel. Valóban furcsa, hogy a felnőttek ennyire belebolondulnak egy olyan "szubjektumba", amely rendelkezik a Fine által pontosan leírt tulajdonságokkal. A legközelebbi párhuzam a teológia lenne, amely szintén fiktív triviális dolgokkal foglalkozik, és a szekták közötti megoldhatatlan nézeteltérésekbe van zárva, bár a teológiának a filozófiával ellentétben óriási befolyása van, és a vágykielégítéssel és más pszichológiai szükségletekkel való kapcsolata sokkal nyilvánvalóbb. De amíg a filozófiatörténet nem tanítja meg, hogy mi is a filozófia valójában, és mi is volt a filozófia, addig központi jelentőségű marad.

Hivatkozások

A szövegben a Nietzschére való hivatkozások rövidítéssel szerepelnek: *Túl a jó és a rosszon* (BGE); *A bálványok alkonya* (TI); *Az Antikrisztus* (A); *A hatalom akarása* (WP). Az arab számok a szakaszokra utalnak, a római számok pedig

számok a fejezetekhez. Walter Kaufmann fordításaiából indultam ki, bár több helyen változtattam rajta.

Annas, J. (2004), "Ancient Philosophy for the Twenty-First Century", in Leiter (2004), 25-43.

Berry, J. (megjelenés előtt), "Nietzsche on Philosophy as Psychopathology", in P. Katsafanas (szerk.),

Routledge Philosophy Minds: Nietzsche (London: Routledge).

Carnap, R. (1932), "A metafizika megszüntetése a nyelv logikai elemzésével", ford.

A. Pap in A. J. Ayer (szerk.), *Logical Positivism* (Glencoe: Free Press, 1959).

Garrett, D. (2004), "Filozófia és történelem a modern filozófia történetében", in Leiter (2004), 44-73.

Katsafanas, P. (2013), "Nietzsche filozófiai pszichológiája", in K. Gemes & J. Richardson (szerk.),

The Oxford Handbook of Nietzsche (Oxford: Oxford University Press), 727-755.

Leiter, B. (szerk.) (2004), *The Future for Philosophy* (Oxford: Clarendon Press).

Leiter, B. (2014), "Moral Skepticism and Moral Disagreement in Nietzsche", *Oxford Studies in Metaethics* 9: 126-151.

Leiter, B. (2015), *Nietzsche on Morality*, kiadás2nd (London: Routledge).

Leiter, B. (2016), "The Paradoxes of Public Philosophy", *Indian Journal of Legal Theory* 1: 51-64.

Leiter, B. (megjelenés alatt), "The Truth is Terrible", in D. Came (szerk.), *Nietzsche on Morality and the Value of Life* (Oxford: Oxford University Press).

Pyke, S. (2011), *Philosophers* (Oxford: Oxford University Press).

Segvic, H. (2009), "Senki sem téved önként: In: S. Ahbel- Rappe & R. Kamtekar (szerk.), *A Companion to Socrates* (Oxford: Wiley-Blackwell), 171-185.