

HALÁSZ HAJNALKA

ÉLVEZET ÉS ERŐSZAK A SZENVEDÉSBEN

A fájdalom keletkezéstörténete Nietzschénél

Az erőszak és a fájdalom nietzschei affirmációja alighanem a gondolkodás minden formája és történeti hagyománya számára kihívást jelent, amennyiben ez a gondolat lényegéből adódóan olyan ellenállásba – az *elszenvedésbe* mint az erőszak és a fájdalom *tapasztalatába* – ütközik, amelyet sohasem lehet maradéktalanul felszámolni. A „fájdalomban való általános gyakorlatlanság”¹ és a fájdalom ösztönző, stimuláló hatásának a hangoztatása a 19. század utolsó és a 20. század első évtizedeinek a kontextusában ugyanakkor egyáltalán nem szokatlan vagy hallatlan gesztus, sőt a természettudományos világnézettel szembehelyezkedő kultúrkritikai diskurzus egyik leggyakoribb toposza.² A gyors fejlődésnek induló orvostudomány vívmányai, a fájdalomcsillapító szerek és az anesztézia széles körű elterjedése a létértelmezés metafizikai jelentésrendjének felbomlásával párhuzamosan ekkor minden eddiginél nyomatékosabban vetette fel a fájdalomérzet „hasznának” és egyáltalán az érzetek (aiszthészis) jelentésének a kérdését.³ A fájdalom pozitív, kritikai funkciója, a saját lét egyediségének és felcserélhetlenségének a megtapasztalásában játszott szerepe, illetve a tapasztalat gazdagságát és intenzitását növelő hatása, amelyet ekkor az érzékelés mesterséges és teljes kioltásának a lehetősége fenyeget, a 18. század végi vitalista irányzatok és a német idealizmus hagyománya felől is megerősített nyerhetett, melyekben az inger (*Reiz*) értelmében vett fájdalom az élet alapvető és immanens mozgatórugójaként, az ember önformáló tevékenységének és erejének az ösztönzőjeként még a szellemi és kulturális folyamatok szerves részét képezte.⁴

A fájdalom ilyen értelmzéseit ugyanakkor nem lehet minden további nélkül összhangba hozni azzal, amit Nietzsche ebben az összefüggésben affirmációnak vagy

1 Friedrich NIETZSCHE, *A vidám tudomány*, ford. ÓVÁRI Csaba, Attraktor, Máriabesnyő, 2018, 65.

2 Ehhez lásd: Elisa PRIMAVERA-LÉVY, *Die Bewahrer der Schmerzen. Figurationen körperlichen Leids in der deutschen Literatur und Kultur von 1870-1945*, Kadmos, Berlin, 2012, 21–29.

3 Ennek egyik kordokumentuma Scheler 1916-os előadása: MAX SCHELER, *Vom Sinn des Leidens* = Uő., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Francke, Bern–München, 1963, 36–72.

4 A fájdalom ösztönző erejének az elsődlegességét az örömmézzel szemben már Kant *Antropológiája* is megállapítja: „Es sind kleine Hemmungen der Lebenskraft, mit dazwischen gemengten Beförderungen derselben [...] Der Schmerz ist der Stachel der Tätigkeit und in dieser fühlen wir allererst unser Leben; ohne diesen würde Leblosgkeit eintreten.” Immanuel KANT, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, II., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2013, 551. Ez a toposz Nietzsche egyik – későbbiekben még idézendő – jegyzetében látszólag hasonló formában, viszont épp ezeket az összefüggéseket megfordító kritikai gesztussal tér vissza.

igenlésnek nevez, hiszen ezek az értelmezések rendre valamilyen új, pozitív funkció- vagy jelentés-összefüggésbe helyezik az önmagában jelentéstelen érzeteket. Úgy tűnik, épp a funkcionalizálásnak és a szemantizációnak ezt a csapdáját küszöbölik ki később azok a filozófiai diskurzusok, amelyek az érzetek önmegvonó és jelentéstelenítő természetét veszik alapul, és amelyek – bizonyos értelemben szintén „affirmatív” álláspontot képviselve – az erőszak és a fájdalom negativitásának és ellenállásának a megszüntetethetlenségében ismerik fel a nyelv, a másikkhoz való viszony és a szociális kapocs eredendő, ugyanakkor hozzáférhetetlen és reprezentálhatatlan feltételét.⁵ Sem a nyelv vakon tételező, elkülönbötető ereje, „etika előtti erőszakja”,⁶ sem az ennek való eredendő kiszolgáltatottság vagy nyitottság egyszerre esélyt és veszélyt rejtő, törekény és „sérülékeny” differenciája nem tehető jelenlévővé az önmagát érzékelő tudat (és a „mindennapi” tapasztalat) számára. A nyelvnek ez az egyszerre tételező és semmítő, „önromboló”⁷ erőszakja, performatív és konstatív aspektusainak, illetve meggyőzésnek és tropológiának az egymást lehetővé tevő és „megbénító” viszonya,⁸ ahogy Paul de Man e témában alapvető tanulmányai nyomán azóta többen is rámutattak, Nietzschénél nemcsak a korai, retorikai írásokban, hanem a kései művekben, a „hatalom akarásának” az összefüggésében is kimutatható.⁹

Bár az erőszak afirmációját Nietzschénél a szakirodalom rendre a nyelv problémáinak a vezérfonalán tárgyalja, érdemes lehet azonban átmenetileg felfüggeszteni ezt a közel sem magától értetődő kérdezőhorizontot. Ehhez (is) jó útmutatással szolgálhat Gilles Deleuze 1962-ben megjelent Nietzsche-monográfiája, amely még nem támaszkodhatott Colli és Montinari kritikai kiadására, melynek megjelenését követően a hetvenes évektől többek között a nyelv témája került a recepció középpontjába. Deleuze könyvének elején több, első pillantásra nehezen szétszalazható nietzschei ellentétpár elhatárolására tesz kísérletet (az „aktív” és a „reaktív”, az igenlés és a tagadás, uralkodás és alávetettség, valamint az „előkelő” és az „alantas” ellentétei között),¹⁰ mely elhatárolások igazi jelentőségére a monográfia végén derül fény. Ezek többek között annak a kérdésnek a megértését készítik elő, amelyet Nietzsche *A morál genealógiájához* harmadik értekezésének

5 A fájdalom afirmációinak elméleteihez: Burkhard LIEBSCH, *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Die Graue, Zug, 2014.

6 Jacques DERRIDA, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas'* = Uő., *Die Schrift und die Differenz*, ford. Rodolphe GASCHÉ, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972, 195.

7 Paul DE MAN, *Rhetorik der Tropen. Nietzsche* = Uő., *Allegorien des Lesens*, ford. Werner HAMACHER – Peter KRUMME, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, 159.

8 Paul DE MAN, *Rhetorik der Persuasion. Nietzsche* = Uő., *Allegorien des Lesens*, 176.

9 Vö. pl. LIEBSCH, *I. m.*, 13–26.; Gerald POSSELT, *Nietzsche – Sprache, Rhetorik, Gewalt = Philosophien sprachlicher Gewalt*, szerk. Hannes KUCH – Steffen K. HERRMANN, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, 2012, 95–119.

10 Gilles DELEUZE, *Nietzsche und die Philosophie*, ford. Bernd SCHWIBS, EVA, Hamburg, 2002, 45–62.

a végén vet fel. A különféle elhatárolásokat és megkülönböztetéseket előhívó dilemma az emberi lét értelmét, illetve ezen értelem vagy „ideál” kizárólagosságának a kérdését érinti: Nietzsche szerint ugyanis ezt az értelmet eddig minden szempontból a fájdalom, pontosabban a szenvedés határozta meg. Az ember szenvedését, „betegségét” ugyanakkor nem maga a szenvedés, hanem a szenvedés *értelmetlensége*, a lét értelmének a hiánya okozza, melyet paradox módon épp maga a szenvedés, pontosabban ennek a különféle értelmezései pótoltak és tartottak fenn: az önmagától, önmaga értelmetlenségétől szenvedő ember eddigi egyetlen értelme az aszketikus ideál, az önnön szenvedésében értelmet és *örömet* lelő ember ideálja.¹¹ Hogy van-e, lehetséges-e ezen az ideálon, magán az értelen kívül más ideál, erre Deleuze szerint az öröm, pontosabban az élvezet (*Lust*) mint ennek az önmagára záruló folyamatnak a rejtett mozgatórugója, a hatalom, ez esetben a „semmi akarásának”¹² az eddig ismeretlen és szigorú értelemben megismerhetetlen, illetve épp az ismeretet vagy értelmet felemészítő, *pusztító* oldala adhatja meg a választ.¹³ A szenvedés élvezetbe fordításának feladatát Deleuze a passzív nihilizmus (a semmi értelmeinek vagy az értelem semmisségének) aktívvá, azaz *megsemmisítővé* válásának a lehetőségében ismeri fel. Az „aktív nihilizmusnak” ez a programja nemcsak a – nyelvi erőszak „affirmatív” elméletei által ritkán elemzett – „kegyetlenség gyönyöré”-nek,¹⁴ erőszak és élvezet nietzschei összekapcsolásának a megértéséhez vihet közelebb, hanem – s jelen összefüggésben ez lesz a fontosabb – egy olyan erőszak képzetét is felveti, amely túlhalad a nyelvi tételezés és semmítés önromboló erőszakján, amennyiben épp ezeket az önmaguk ellen forduló, aporetikus mintázatokat pusztítja el vagy használja fel, ezeknek az ellenálló erejét fordítja a maga oldalára.

11 „Az aszketikus ideált leszámítva, az embernek, az ember-állatnak semmi értelme nem volt eleddig. Létének nem volt célja a földön; »miért van egyáltalán ember?« – e kérdésre nem talált választ; a föld és az ember *akarata* hiányzott [...]. Az emberiségre nehezedő átok mind ez ideig *nem* maga a szenvedés volt, hanem a szenvedés értelmetlensége – és az *aszketikus ideál fölkinálta ezt az értelmet!* Eleddig ez volt az egyetlen értelem; bármilyen értelem jobb a semmilyen értelemnél”. Friedrich NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Holnap, Budapest, 1996, 195–196.

12 „az akarás, amely az aszketikus ideáltól kapta irányát [...], a *semmi akarását* jelenti, idegenkedést az élettől, lázadást az elemi életfeltételek ellen, de ez még mindig *akarát!*...” *Uo.*, 196.

13 DELEUZE, *I. m.*, 187–190.

14 Nietzsche, *Adalék a morál genealógiájához*, 74. Vagy vö. pl.: „Olybá tűnik, mintha a szelíd háziállat (vagyis a modern ember, azaz mi magunk) finomsága, jobban mondva képmutatása ellenére való volna elképzelnie, milyen mértékben volt a régi emberek öröme az ünnepekben megnyilvánuló *kegyetlenség*, amely alkotóelemként majdnem minden örömlükben ott lappangott [...]. Az éles szem talán még ma is éppen elég ehhez hasonló vonást észrevehetne az ember legrégebbi, legelembb ünnepi örömei között; »A jón és gonoszon túl«-ban (valamint már a »Hajnalpír«-ban) ujjammal óvatosan rámutattam a kegyetlenség egyre szellemibbé, egyre »istenibbé« válására, amely a magasabb kultúra teljes történetén végighúzóódik (sőt szigorúbb értelemben tekintve ki is meríti e kultúrát).” *Uo.*, 71.

Mivel tehát ez az affirmatív erőszak, illetve az affirmáció mint erőszak („a differencia mint differencia igenlése”,¹⁵ ahogy Deleuze nevezi) csak önmaga „másik” oldalán, a fájdalom és a szenvedés tapasztalatában vagy „ismeretében” mint a gondolkodás és a tapasztalat paradigmaticus példáiban nyilvánulhat meg vagy adhat hírt magáról, ezért a továbbiakban a fájdalom keletkezésének a *történetét* fogjuk nyomon követni. Ennek a történetnek Nietzschenél több, de legalább két egymástól elválaszthatatlan dimenziója van. 1. A „rég” vagy történelem előtti időkben, a Nietzsche által az ember képzésével (*Bildung*) szembeállított, illetve az ember ezt megelőző „kitenyésztésének” (*Zucht*) a folyamatában a fájdalom olyan „értékmérő”,¹⁶ értelmet és értéket tulajdonító és ilyen értelemben interpretáló eszköz szerepét tölti be, mely eszköz ennek a tevékenységnek a még nem „kész” vagy csak „félkész” alkotását, a szuverén individuumot szolgálja, és benne szünteti meg magát. 2. Ennél a történetnél lényegesen hosszabb elbeszélést igényel a fájdalom *érzésének* (és ezzel együtt a szenvedés tudatának, valamint a tudatnak mint büntudatnak) a keletkezése, amely a testi-fiziológiai példáktól vezet a lelki-morális jelenségekig, miközben ez a két dimenzió sem választható egymástól külön. Ez a keletkezéstörténet azért, hogy megszabadítja az erőszak fogalmát a fájdalmat alkotó „előítéletektől”,¹⁷ illetve a fájdalomnak attól a „rossz hírtől”,¹⁸ amely Nietzsche szerint a szenvedést okozza, a nyelvi tételezés erőszakját megelőző erőszak pozitív értelmére fog rávilágítani.

1.

Arra a kérdésre, hogy miben áll a fájdalom *haszna* az emberiség számára, a rossz lelkiismeret és a bűn „belső”, „lelki” jelenségeinek, ezen jelenségek *érzésének*, illetve *tudatának* (az önmaga tudatában lévő és önmagát érzékelő tudatnak) a genealógiája adhatja meg a választ. Nietzsche szerint a lelkiismeret, illetve a léleknek ez az „ismerete”, amely az autonóm, szuverén individuumban éri el végső formáját, benne testesül meg, a „történelem előtti”¹⁹ időkbe visszanyúló történéseknek, egy bármikor megismétlődhető vagy visszatérhető eredetnek,²⁰ pontosabban egy ennek során végzett tevékenységnek, egyfajta tettnek vagy cselekedetnek az eredménye. A szabad akaratú, független, önrendelkező, csak önmagához hasonló és önmagával egyenlő individuum, amelyben a felelősség tudata mintegy ösztönné, más néven

15 DELEUZE, *I. m.*, 211.

16 NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 77.

17 Friedrich NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, I–XV., Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1980, XIII., 359.

18 NIETZSCHE, *A vidám tudomány*, 65.

19 NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 61.

20 „rég” idők mindig léteznek, és mindig ismételten lehetségesek” *Uo.*, 78.

lelkiismeretté vált, nem (reaktív) megértés vagy tapasztalat által alakult ki, hanem valamilyen *aktív* alkotómunka, szubjektum nélküli tett eredménye. A morál genealógiájának, e „történeti módszertan”-nak a „fő szempontja”²¹ minden fogalom, illetve mindenfajta életjelenség olyan átértékelése, amely ezekben a rendre reakcióként (például tapasztalatként, *elszenvedésként*, alapjukat tekintve semmisként és tautologikusként) elgondolt folyamatokban egyfajta *aktivitást*, akaratot, tettes nélküli tettet tár fel, illetve „a tetten kívül nincs semmi”²² értelmében egy „lényegileg” erőszakos,²³ alapvető életmegnyilvánulásra vezet vissza. Ennek a fajta erőszaknak a megvilágításához ezeket a fogalmakat mindenekelőtt a tudat és az érzékiség dimenziójától, a „belső világ” fenomenalizmusá”-tól²⁴ kell eloldani. Ezt a szemléletmódot a nyelv elkerülhetetlenül működésbe lépő megkülönböztető és megszemélyesítő munkája nehezíti, vagy ahogy Nietzsche fogalmaz: az „az észnek a nyelvben megcsontosodott alapvető tévedése”,²⁵ hogy az ész/nyelv cselekvő alanyt vetít, tételiz a cselekvésbe vagy a cselekvés mögé, oda vagy abba, amin „kívül” vagy ami mögött valójában nincs *semmi*. A morál eredetét, illetve keletkezését a genealogikus szemlélet ezért nem ezeknek a konstrukcióknak az ellentmondásos, semmis, önfelszámoló, a cselekvést felfüggesztő vagy szublimáló alapjaiban keresi (noha éppen ez a semmis alap teszi lehetővé önellentmondásainak kiélezésével a metafizikai fogalmak mindenkori destrukcióját, „elpusztítását”, mely pusztítás a genealógia szükségszerű feltétele és következménye),²⁶ hanem egy olyan tettben vagy aktivitásban,

21 „Annál is inkább hangsúlyozom e történeti módszertan fő szempontját, minthogy alapjában véve éppen szembe fordul az uralkodó ösztönnel és a divatos ízléssel, amelyek abszolút véletlenszerűen, sőt gépies abszurditással inkább minden eseményhez alkalmazkodnának, ahelyett hogy elfogadnák azt az elméletet, amely szerint minden eseményben a *hatalom akarása* nyilvánul meg. A demokratikus ellenérzés mindennel szemben, ami uralkodik és uralkodni akar, [...] máris uralja az egész fiziológiát és élettant és amint magától értetődik, ezen tudományok legnagyobb kárára, mivel eltüntette alapvető fontosságú fogalmukat, az *aktivitást*. Ezen erős ellenérzés, idegenkedés nyomására viszont az »alkalmazkodást« állítják előtérbe, vagyis ezt a másodlagos aktivitást vagy egyszerű reaktivitást, hiszen magát az életet egy, a külső körülményekhez való egyre célszerűbb belső alkalmazkodásként határozták meg (Herbert Sperecer). Ám ezzel az élet, a *hatalom akarása* lényegét félre is ismerték; szem elől tévesztették a spontán, agresszív, hódító erők elvi elsőbbségét, amelyek új interpretációkat, új irányt és új formákat képesek létrehozni, amelyek hatására az »alkalmazkodás« végbemegy”. *Uo.*, 87–88.

22 *Uo.*, 45.

23 „*önmagában* valamely sérelem, erőszak, kizsákmányolás, tönkretétel természetesen nem lehet »jogtalan«, hiszen maga az élet *lényegileg*, éppen alapvető funkcióit tekintve sérelem, erőszak, kizsákmányolás és tönkretétel, vagyis éppen ezek révén működik, és nélkülük egyenesen elképzelhetetlen.” *Uo.*, 84.

24 NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, XIII., 458.

25 NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 44.

26 Ezt a stratégiát fogalmazza meg Nietzsche az „aszketikus ideálok” elleni „harcban” is, mely ideálok lényege röviden abban áll, hogy ezek az életet, a létet és az embert önpusztító, önfelszámoló, önellentmondásos módon értelmezik, valamint kizárólagos módon határozzák meg a tapasztalat és a gondolkodás módját. Az aszketikus ideálok védelmezője, értelmezője és szószónoka az „aszketikus pap”, akinek az (élet)értékelésével a történet elbeszélője szerint nem szembehelezkedni kell; ha át akarjuk értékelni ezeket az amúgy is üres, a „semmin” alapuló értékeket, akkor ehhez sokkal inkább ezt a hangot kell szóhoz juttatni, engedni kell, hogy beszéljen, hogy védelmezze magát. Ugyanis „az aszketikus pap távolról sem ideáljának

amely nélkül sem a „lélek”, sem a „tudat”, sem ezek „ismerete” nem jöhetett volna létre. A szabad akarattal és lelki-, valamint önismerettel rendelkező, önmagán uralkodni tudó ember konstrukciója nem belső fejlődés vagy (ön)képzés, hanem ahogy Nietzsche fogalmaz: „szörnyű”, „kegyetlen”, „hatalmas munka”²⁷ eredménye. Ez az erőszakos és áldozatokat követelő munka az ember „kitenyésztésének” – a kultúra tulajdonképpeni, pozitív, a „képzés”-nél eredetibb²⁸ – tevékenysége, amelyet az úgyszólván *embertelen* (még *nem emberi, grausam*, azaz ’kegyetlen’, ’könyörtelen’, ’szánalmat, együttérzést és érzést még nem ismerő’) ember a történelem előtt időkben végzett önmagán, pontosabban a (még szintén nem emberi) ember-*állaton*. Ez az emberi történelem előtti és ilyen értelemben „embertelen” történet az ember önmegalkotásának, voltaképp önkínzásának, önnön leigázásának és önmagán való (el)uralkodásának a története. Az emberi képességek ilyen megteremtéséhez, tehát ahhoz, hogy az ember szabad akarattal rendelkezzen és egyáltalán *képes* legyen, lehessen valamire (például ígérni, felelősséget vállalni), *tettek* kellett: „az embert a közerkölcs, valamint a társadalmi kényszerubbony segítségével *tették* kiszámíthatóvá”, „az embert előbb bizonyos mértékig szükségszerűvé, egyformává, hasonlóvá a hasonlók között, szabályszerűvé és következésképpen kiszámíthatóvá kell *tenni*”,²⁹ hogy az ember ígérni, tenni tudjon, ígéretet tudjon tenni, felelősséget tudjon vállalni, az ígéretét pedig tettekre tudja váltani. Ennek az ön(ki)képző tetteknek az *eszköze* a mnemotechnika, az emlékeztetés értelmében vett emlékezés. Valaminek az emlékezetben maradását az emlékezés akarása, ezt pedig az emlékeztetés mint emlékezetbe *vésés*, maradandóvá *tétel* előzi meg:

legszerencésebb védelmezője [...]. Kézenfekvő tehát a belátás, hogy inkább segítenünk kellene neki, hogy olyan jól védje magát ellenünk, ahogyan csak tudja és nem attól kell tartanunk, hogy túlságosan könnyen megcáfol minket... Itt azért a gondolatért folyik a harc, hogy az aszketikus pap miképp értékeli életünket (meg mindenért, ami ezzel kapcsolatos, »természet«, »világ« meg a levés és a mulandóság egész területe): mindezeket ő egy egészen másfajta léttel kapcsolja egybe, amely oppozíció eredményeként e két lét kölcsönösen kizárja egymást, *ha ugyan* az előbbi nem fordul teljesen szembe önmagával, *megtagadva önmagát*”. *Uo.*, 139–140. Úgy is lehetne fogalmazni, hogy az aszketikus, metafizikus létértelmezés, mivel önfelszámoló önellentmondáson, illetve a pozitív értékek és az értelem hiányán alapul, saját maga semmisíti meg magát. Az értékek ártértékelése viszont, már ha nem akar maga is nihilizmusba fulladni, nem állhat meg a semmisség és tautologikusság, önellentmondásosság megállapításánál, hiszen ezekben az ideálokban is kell hogy legyen, működjön egy olyan aktív-pozitív erő, amely ezeket élteni, a makacs továbbélésüket lehetővé és valamiért szükségszerűvé teszi: „mert ő [az aszketikus pap] azt *követeli*, hogy vele menjenek, és ahol csak tudja, mindenkire rákényszeríti az ő *létértékelésének* módját. Mit jelent ez? A létértékelésnek ez a félelmetes módja nem kivétel és kuriózum az emberiség történetében [...]. Figyeljük csak meg, hogy az aszketikus pap mennyire állandóan és milyen szabályszerűen jelenik meg úgyszólván minden korszakban [...]. Mindenképpen valami elemi szükségszerűség követelheti, hogy ez a fajta, *az életnek ez az ellensége* éljen és virágozzék, minden bizonnyal *az élet érdeke*, hogy az ilyen önellentmondás ne pusztuljon ki. Mert az aszketikus élet nem egyéb önellentmondásnál.” *Uo.*, 140–141.

27 *Uo.*, 61.

28 NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, I., 160–163.

29 NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 61.

„Hogyan kell létrehozni az ember-állat emlékezetét? Hogyan lehet belepréselni, belenyomatni ebbe a tompa, buta, pillanatnyi tudatba valamit, hogy az meg is maradjon benne?...” Ezt az ősrégi problémát vélhetően nem a legfinomabb válaszokkal, nem a legfinomabb eszközökkel oldották meg; talán semmi sincs a földön, ami iszonyatosabb, borzalmasabb lenne az ember előtörténetében a *mnemotechnikánál*. „Tűzzel-vassal rögzítenek valamit, hogy az emlékezetben megmaradjon: az ember csak arra emlékezik, ami *tartós fájdalmat* okoz neki” – ez az emberi pszichológia legrégebbi (és sajnos leghosszabb életű) fő tétele.³⁰

Az emlékeztetésnek ez az erőszakos tette a fájdalmat is (amelyet ellenben nehéz másként, mint érzésként vagy érzetként elgondolni) idegen megvilágításba helyezi: bár úgy tűnik, az emlékezethez hasonlóan a fájdalomérzetet is csak passzív „képességként” vagy inkább valamire való „képtelenségként” lehet elgondolni, innen, az ismeret és a tapasztalat innenső vagy túloldala felől nézve azonban a fájdalom nem (el)szendevés, hanem a „szenvedés *előidézése*”,³¹ „*Leiden-machen*”,³² fájdalom-tett vagy -okozás. Amit tehát Nietzsche a történetnek vagy történelemnek ezen a szintjén „fájdalom” alatt ért, megelőzi (hiszen majd az alkotja meg) az érzékiség és a tapasztalat mezejét (ez a mozzanat most még szükségszerűen ellenállást kelt, és majd csak visszatekintve lesz világos, hogy miért van szükség erre a történetretegére is). A fájdalom *tette* vagy okozása (*Leiden-machen*) ebben az összefüggésben nem más, mint az ember (fogalmának) legelső és legalapvetőbb értelmezője, értékmérője, melyet Nietzsche történetileg a hitelező és az adós alapviszonyában ismer fel. Bár ez a viszony az, amely az ember és az idő kiszámíthatóságát, a (valaminek a hiányán vagy távollétén alapuló) cserét, a kiegyenlíthetőséget és egyenlőséget megteremti, a kárnak és a fájdalomnak ezt a *megfélelését* (a hitelezőt megkárosító adós fájdalmát mint „fizetőeszközt”) egy pozitív tényező, a fájdalom-tett *többletértéke*, a többlet mint élvezet vagy „gyönyör”³³ hozza létre. A tettnek és az élvezetnek ezt az összekapcsolását a második pont példái, a fájdalom érzésének a keletkezéstörténete világíthatja meg közelebbről. A következő keletkezéstörténettel szemben a jelen történet nem folyamatos és nem folytatható tovább, hiszen ennek az önkiképző vagy önleigázó folyamatnak a végeredménye, az önmagán és önmegalkotásának *eszközein*, a fájdalomon, majd a közerkölcsön, a köz törvényein, a „közönségességen” felülemelkedő,

30 „Amikor az ember szükségesnek tartotta, hogy emlékezetet alkosson önmagának, akkor ez vér, mártírok és áldozatok nélkül sohasem ment; a legszörnyűbb áldozatoknak (például az elsőszülött föláldozásának), a legvisszataszítóbb csonkításoknak (például a kasztrációnak), minden vallási kultusz legkegyetlenebb rituális formáinak abban az ösztönben volt a gyökere, amely a fájdalomban találta meg az emlékezés leghatalmasabb segédeszközét.” *Uo.*, 63–64.

31 *Uo.*, 70.

32 NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, V., 300.

33 NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 69.

saját béklyóitól megszabaduló szabad, szuverén individuum még nincs „kész”, csak ígéri önmagát („mennyire tudnia kellett mindezt önmagáról, hogy végül, mint az ígéret embere, megfelelhessen tulajdon *jövőképe*nek!”),³⁴ s ennek az ígéletnek a beváltása még korántsem biztos, hogy sikeres lesz, illetve az embernek ez az ideálja talán eleve félresikerült, eleve kudarcra van ítélve.³⁵

2.

Erőszak és élvezet kapcsolatának a megvilágításához érdemes először néhány úgymond könnyebben emészthető, fiziológiai példát idézni. A kulturális folyamatokhoz hasonlóan Nietzsche-nél az emberi képességek vagy tulajdonságok nem a megszokott értelemben, nem valamilyen adottságként, hanem aktív cselekedetként, rendre ilyen összefüggésben kerülnek elő, s ez elkerülhetetlenül idegen megvilágításba helyezi a mindennapi életfunkciókat is. E perspektíva-váltás számára a legnagyobb kihívást azok a példák jelentik, amelyeket úgy tűnik, szinte lehetetlen elgondolni másként, mint egy külső ingerre, benyomásra, tehát valamilyen feltételezett okra történő reakcióként, vagy az ingerek passzív, az ellenállás vagy védelem hiánya által lehetővé tett befogadásaként. Bár az aktív képességek a keletkezéstörténet folyamán elkerülhetetlenül reaktívvá, végül pedig passzívvá válnak, ezeknek az *eredetét* (mely eredet nem azonos a reaktív hasznukkal, céljukkal vagy értelmükkel) mégis vagy éppen ezért valamilyen *aktivitás*ban kell keresni. Ilyen a „feledékenység”, amely Nietzsche szerint eredetileg nem az emlékezet gyengesége, zavara vagy *hiányossága*, nem valamire való képtelenség vagy tehetetlenség, hanem „aktív és a legszigorúbb értelemben pozitív gátlóképeség”,³⁶ a tapasztalatok „bekebelezésének” és „megemésztésének” a képessége. A lelki (tulajdonképpen fiziológiai) folyamatok leggyakoribb értelmezője Nietzsche-nél az emésztés, illetve a táplálkozás, melynek a feladata ugyancsak nem egy belső hiány pótlása, a test fiziológiai folyamatai nem egy középponti vagy lényegi hiány által motivált cserefolyamatok. A táplálkozás oka, *még ha így érezzük is*, nem az éhség, nem a táplálék

34 *Uo.*, 61.

35 A „fölmagasló” (*höher*) ember, azaz a szuverén individuum Zarathustra általi ambivalens megítélésére Deleuze szerint az a magyarázat, hogy ez a „kép” egyszerre reprezentálja a reaktív, azaz „alantas” erők történelmi győzelmét és a kultúra pozitív, történelmen túli tevékenységének a végeredményét. Deleuze, *I. m.*, 179–181. Zarathustra így teszi fel a munka végeredményének sikerére vonatkozó kérdést: „Minél fölmagaslóbb fajtából való, annál ritkábban sikerül minden. Ti itt, ti fölmagasló emberek, vajon nem mind egy szálig – félre-sikerültek vagytok-e? No de csüggedni semmi ok, oda se neki! Mi minden lehet még! Tanuljatok meg nevetni saját magatokon, úgy, ahogy nevetni kell! Hisz nem csoda, hogy félre-sikerültek és félig-sikerültek vagytok, ti félig-összetörtek! Avagy nem az ember *jövője* rúgkapál-e bennetek?” Friedrich NIETZSCHE, *Így szólott Zarathustra*, ford. KURDI Imre, Helikon, Budapest, 2016, 390.

36 NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 59.

vagy az erő hiányának az érzete, feladata pedig nem az önfenntartás, hanem egy ellenállás leküzdésének, valamint az erősödésnek és a gyarapodásnak a cselekedete. Nietzsche egyik hagyatékából előkerült jegyzetében az életnek mint a hatalom akarásának a jó és rossz vagy hasznos és káros érzetekkel (*Lust* és *Unlust*) szembeni elsőbbségére a táplálkozás aktív-pozitív cselekedetét hozza példaként: „Vegyük a legegyszerűbb példát, a primitív táplálkozást: a protoplazma kinyújtja a pszeudopódiáit, hogy keressen valamit, ami ellenáll neki – nem éhségből, hanem a hatalom akarásából. Ezután ugyanezt megpróbálja legyőzni, elsajátítani, bekebelezni: – az, amit »táplálkozásnak« neveznek, pusztá következmény, az erősebbé válás eredeti akaratának a gyakorlata”.³⁷ Innen nézve az éhségből történő táplálkozás csak utólagos effektus, de nem a táplálék hiányának, hanem az élet (a „hatalom akarása”) gyengeségének a kísérőjelensége. Az, ami az éhség esetében rossz, kellemetlen vagy akár „üres” érzésként (*Unlust*) jelentkezik, eredetileg nem negatív, hanem pozitív „érzés”, pontosabban egyfajta ellenállás, „stimulus”, amely a gyarapodás, a növekedés, azaz az „életigenlés” szerves része, és amely ilyenként, már amíg nem tudatosul, nem visszafogja (például veszélyre figyelmezteti vagy kimerültté teszi), hanem stimulálja, aktiválja a cselekedetet (a „bekebelezést”). Míg az „Unlust” az előbbi nézőpontból valamilyen hiányt jelez, addig az utóbbi, „aktív” perspektívából maga az „Unlust” az, ami ellenáll, és az „Unlust” ilyenként „kihívás”, ösztönző erő.³⁸ Az „Unlust”, amíg nem (rossz) érzésként, hanem ellenállásként jelentkezik, addig sokkal inkább az élvezetet (*Lust*), a „hatalom akarását” szolgálja. Az élvezet ebből a szempontból a hatalom egyfajta „többlet-érzése” („ein Plus-Gefühl von Macht”),³⁹ az élvezet mint többlet, a „több” élvezete. Míg az ellenállás (*Widerstand*), azaz valamilyen ellenerő legyőzése többlet, gyarapodáshoz, erősödéshez, azaz további differenciá(k)hoz vezet (legyőzése és bekebelezése által az ellenállás differenciája nem törlődik, nem kevesebb, hanem több lesz, meg többszöröződik), addig fájdalomként, káros hatásként, ilyen formában már ellenfélként, *ellentétként* rögzülve gyengíti, kimeríti vagy lemeríti az erőt. Mint látható, az élvezet és a fájdalom ezen az eredeti, „legfelsőbb”, „magasabb” szinten még nem ellentétek, nem egyenrangúak, azaz nem ugyanaz az értékük (*ilyen értelemben* nem egyenrangú egymással az „úr” és a „szolga” vagy az „előkelő” és az „alantas” sem – előbbihez Nietzsche rendre az élvezetet, utóbbihoz pedig a szenvedést kapcsolja). Az „Unlust” az aktivitás („magasabb”) perspektívájából nem ugyanaz, mint az ennek következtében, reflexió által létrejövő (el) szenvedő, tapasztaló, megfigyelő, reflektáló (alacsonyabb, „alantas”) nézőpontjából, amely az ellenállást egy kettős tagadás által már fájdalomként érzékeli, élvezetet vagy örömet pedig ebből következően csak egy dialektikus többletként, azaz tünékeny és törékeny látszatként képes csak érezni.

37 NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, XIII., 360.

38 *Uo.*, 361.

39 *Uo.*, 358.

Bár az ellenállás vagy „gát”, „gátlás” (*Hemmung*) legyőzésének és a „hatalomérzés” ezáltal növekedésének a testben mint „oligarchikus”,⁴⁰ hatalmi szervezetben lejátszódó folyamatai, az erők vagy ösztönök „játéka és ellenhatása” a tudat régiói elől elzárva zajlanak, „számuk, erejük, apályuk és dagályuk” teljességgel ismeretlen, megismerhetetlen és megnevezhetetlen marad,⁴¹ e történeteket Nietzsche gyakran egész testközeli példákban viszi színre. Hogy az élvezet és a fájdalom nem ellentétesek és nem egyenrangúak egymással, nem ugyanazon a szinten állnak, Nietzsche szerint azokban az esetekben is igazolást nyer, melyekben „kisebb fájdalomérzetek [*Unlust-Reize*] ritmikus egymásutánja”⁴² és ezek leküzdése, „ellenállás és győzelem játéka” kelti fel az élvezet gyors fokozódását, mint például a „szexuális vágy” (*geschlechtlicher Kitzel*) esetében, melyben tehát a fájdalom eredetileg szintén nem negatív érzetként (*Unlust*), hanem stimulusként jelentkezik. Élvezet és fájdalom viszonya ebben az esetben sem ellentétes vagy szimmetrikus, hiszen a példa fordítottja, állapítja meg Nietzsche, nem állja meg a helyét, az örömrzést ismétlődése semmilyen esetben sem fokozza a fájdalomérzetet.⁴³ Ez a példa ugyanakkor a legkevésbé sem nevezhető testinek vagy érzékinek (s ezért el is különbözik az első pillantásra hasonlóknak tűnő kanti és schopenhaueri példáktól), nem az érzéki tapasztalatot szemlélteti, hiszen a stimulus vagy ellenállás esetében még nem lehet fájdalomérzetről beszélni, az érzetek és az érzések ennek a – még igencsak hosszú – történetnek csak egy későbbi szakaszában alakulnak ki. Hogy mennyire távoli és ismeretlen ez a testközelinek tűnő élvezet, amelyről itt szó van, Zarathustra egy megjegyzése is szemléltetheti, mely szerint a dionüszoszi kultúra „orgiasztikus”⁴⁴ igenlését, a nevetést, a táncot és a könnyedséget még annak a „magasabb”, *talán* sikerrel „kitenyésztett” embernek is tanulnia kell,⁴⁵ aki elvileg kívül kerül vagy túl van a lényegénél fogva „beteg”, szenvedő, csak (el)szenvedni (csak tapasztalni, nem cselekedni) képes ember, *az* ember horizontján.

Ha a fájdalom érzésének a keletkezését a morál genealógiájának a három tanulmányán követjük nyomon, jól láthatóvá válhatnak azok az ismételt és az eredeti jelenséget szinte felismerhetetlenné tevő változások, melyeket ez a történet egyes stádiumai vagy eseményei során úgymond elszenved. Az első tanulmányban, a „jó és hitvány” összefüggésében a fájdalmat az eddigi példák értelmében egyfajta ellenállásként, és ennyiben nem a „magasabb”, hanem az „alacsonyabb” szférában, a reaktív, az aktívakat „szolgáló” erők oldalán

40 NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 59.

41 NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, III., 111.

42 NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, XIII., 358.

43 *Uo.*, 358–359.

44 A dionüszoszi „orgiasztikus” kultúra, valamint a görög tragédia lényegét Nietzsche szerint ugyancsak a hatásával, céljával vagy következményével keverték össze, hiszen itt a fájdalom szintén nem negatív érzés, amelytől a lelket meg kellene tisztítani, hanem olyan „túláradó erő- és életérzés” része, „amelyen belül még maga a fájdalom is stimulusként hat”. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, VI., 160. A fájdalomhoz hasonlóan a művészet sem más, mint „az élet nagy ösztönzője” (*Stimulans*). *Uo.*, 127.

45 NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, I., 22.

lehetne elhelyezni. Talán felesleges újra hangsúlyozni, ugyanakkor mégis kell, illetve ahogy korábban már szóba került, az „úr” és a „szolga” vagy az „előkelő” és az „alantas”, illetve uralkodás és engedelmeskedés viszonya nem valamilyen eleve adott, hanem az erők összjátékának a függvényében alakuló, dinamikus szembenállást jelent. Ezek a sem fogalomnak, sem metaforának (vagy egyszerre mindkettőnek) (nem) nevezhető „típusok” (a hatalom akarásának a típusai) aktív és reaktív erők dinamikáját, össz- és ellenhatását viszik színre, olyan komplex összefüggéseket jelenítenek meg, amelyeket egy tisztán fogalmi nyelvezet minden bizonnyal csak tautologikusan tudna leírni. Ezek a nevek vagy típusok a morális kategóriák (öntudat, lélek, megismerés, lelkiismeret stb.) *keletkezésének az átmeneti*, csak absztrakció útján rögzíthető mozzanatai, egymáshoz való viszonyukat pedig az erők aktívvá és reaktívvá *válása* határozza meg. A „jó” és a „rossz” látszólag nyelvtől független, morális értékítéleten, egy bizonyos nyelvi-morális értéken alapuló szembeállítása például ennek a keletkezéstörténetnek már csak a megkövült, megszilárdult végeredménye, amelyeket Nietzsche (az ellenálló, reaktív erőkhöz hasonlóan) etimológiai úton, nyelvi eredetük felől „semmisít meg”, amennyiben azt mutatja meg, 1. hogyan karikírozza és fordítja el, fordítja meg a „jó” eredeti értékelését, perspektíváját, önmegnevezését az „alantas” reflexív, azaz megkülönböztető, megfordító és ellentételező megnevezése; 2. hogyan szilárdul meg ennek a megnevezésnek a közönséges („rossz”) értelme a maguk ellen forduló erők „nyájának” intézményes organizációjával; 3. hogyan válik egy eredetileg politikai (bizonyos értelemben cselekvő és erős) megnevezés belső, lelki, morális és mint ilyen, „üres” fogalommá. Ez az alakulástörténet, tehát az aktív erők reaktívvá válása, a reaktív, „szolgáló” erők „lázasága” és előbbieken való győzelme, majd pedig intézményesülése ugyanakkor nem pusztán egy pozitív eredet szublimációját, belsővé, lelkivé válását jelenti (ez a visszafordíthatatlan folyamat a „világtörténelem”-ben zajlik le), amennyiben már az eredeti, politikai rangviszony sem független, hanem mintegy kontaminációs viszonyban áll a lélek ugyancsak hatalmi-politikai szerveződésével (ez utóbbiak kontaminációját jelenítik meg a „rég”, „történelem előtti” idők, amelyek „mindig léteznek, és mindig ismételten lehetségesek”).⁴⁶ Bár aktív-*cselekvő erővel* csak a „rég idők” típusa bír, a történelem folyamán mégis a gyengülők, elerőtlenedők, reaktívvá válók győzedelmeskednek és uralkodnak el az előbbieken. A nem eldönthető,

46 NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 78. A „világtörténelem” és a „rég idők” viszonyában hasonló kontamináció figyelhető meg: míg a világtörténelemhez Nietzsche rendre a pillanatnyiség, átmenetiség, ugyanakkor a folytonosság, fokozatosság jellemzőit kapcsolja (vö. pl.: „A számtalan villódzó naprendszerbe szétporciózott Világmindenség egyik félreeső szegletében volt egyszer egy égitest, amelyen bizonyos okos állatok kitalálták a megismerést. Ez volt a legelbizakodottabb és leghazugabb pillanata a »világtörténelemnek«: de éppenséggel nem volt több egy pillanatnál.” Friedrich NIETZSCHE, *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*, ford. TATÁR György, Athaeneum, 1992/3., 3.), addig a történelem előtti idők véletlen- és eseményszerű ismétlődése, örök visszatérése „hosszú”, „hatalmas” időszakot ölel fel. Ez a világtörténelmet megelőző történet ugyanakkor nem kevésbé valós, sőt ez az a „fő, tulajdonképpeni és döntő történelem, amely meghatározta az emberiség karakterét”. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, III., 32.

ugyanakkor mégis döntő kérdés, ahogy Deleuze megfogalmazta, ezt illetően éppen az, hogy van-e a reaktívvá váláson (Reaktiv-*werden*), e történelmen vagy történeten kívül más, aktív „Werden”, és ha igen, akkor hogyan juthat érvényre az utóbbi az előbbi elkerülhetetlennek látszó győzelmével szemben.⁴⁷ Hogyan lehet az erők reaktívvá *válását* aktívvá *tenni*? Ez a dilemma a későbbiekben a fájdalom két, pozitív és negatív vagy aktív és passzív értelmének a kettősségében fog megmutatkozni. A kérdés erre vonatkozólag úgy is feltehető, hogy vajon érvényre juthatnak, megnyilatkozhatnak-e az aktív (erőszakos) erők másként, mint fájdalomként és szenvedésként; vajon az ember lényegéhez tartozik-e a szenvedés, illetve az, hogy – ahogy Nietzsche egy helyen minden kétséget kizáróan megállapítja – ő „a beteg állat”⁴⁸ Vagy történelmi-intézményes távlatból: vajon mennyiben lehetséges ma és mennyivel válik majd egyre nehezebbé morális, azaz metafizikai, azaz konvencionális (mint látni fogjuk, erőszakos indulatok által győzedelmeskedő) ítéletek nélkül „elgondolni” azt a fajta cselekvést vagy történetet, amely Nietzsche szerint, még ha meg is szelídítik és el is maszkírozzák, szükségszerűen erőszakos marad? Minden bizonnyal nem véletlen, illetve több okból is kontraproduktív lenne elfedni vagy semlegesíteni azt a „tényt”, hogy a Nietzsche-szövegek retorikai *hangneme* a „hatalom akarásának” a – visszatérő, tulajdonképpen folytonos, persze nem folyamatosan kifejezett – igenlése által alighanem minden olvasóban *ellenállást* kelt, ami egyrészt erősítheti, másrészt (ha a tapasztalat, illetve el-*szenvedés* ellentéteibe rögzítjük) gyengítheti is az aktivitást, a szöveg mondanivalójának a „győzelmét”. Azt is meg kell persze jegyezni, hogy a meggyőzésnek ez a típusú retorikája veszélyes, mert kétélű fegyver, amely a szöveget könnyen az egyoldalú érdekérvényesítés kezére játszhatja, és ezzel olyan ellenőrizhetetlen hatásmechanizmusokat válthat ki, amelytől adott esetben magát a szöveget is meg kell védeni.⁴⁹

47 DELEUZE, *I. m.*, 71–73. Ezt a dilemmát fogalmazza meg Markus Wirtz is a nihilizmus nietzschei „diagnózisának” vonatkozásában: Markus WIRTZ, *Geschichten des Nichts. Hegel, Nietzsche, Heidegger und das Problem der philosophischen Pluralität*, Karl Alber, Freiburg–München, 2006, 271, 279. Vagy Nietzsche idézve: „Eine solche Gesamt-Abirrung der Menschheit von ihren Grundinstinkten, eine solche Gesamt-Décadence der Werthurtheils ist das Fragezeichen par excellence, das eigentliche Räthsel, das das Thier ‚Mensch‘ dem Philosophen aufgibt”. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, XIII., 89.

48 „az ember betegebb, bizonytalanabb, változóbb, meghatározatlanabb, mint bármelyik más állat, ez minden kétséget kizáróan így van – az ember a beteg állat”. NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 145.

49 Ahogy Derrida egyik előadássszövegében Heidegger Nietzsche-monográfiájáról megjegyzi, a történelmi és politikai kontextus kétség kívül szükségessé teszi ezt a védelmező gesztust, Nietzsche műveinek és gondolkodásának az „élet” és a „szerző” pszichológizáló, biologizáló vagy empirikus-genetikus, reduktív és leegyszerűsítő félreértelmezéseitől való megóvását, mely gesztus viszont könnyen abba a csapdába eshet bele, hogy maga is leegyszerűsíti az „élet” és a „szerző” nietzschei felfogását. Ehhez lásd Jacques DERRIDA, *Két kérdés aláírásokat értelmezve. Nietzsche/Heidegger*, ford. Szűcs Tamás – Somlyó Bálint, Literatura, 1991/4., 327. Derrida az ehhez hasonló védelmező gesztusokkal, amelyek vagy a gondolkodás egységességére, vagy a szerző intenciójára („Nietzsche ezzel nem értett volna egyet”), vagy valamilyen szövegben kívüli instanciára kénytelenek hivatkozni, egy másik írásában a név – szigorú értelemben vett – politikáját szegezi szembe. Derrida az *Ecce homo* önprezentációs gesztusainak az elemzésével azt mutatja

Először azonban az értelmező nyelv tropológiai viszonyaihoz kell visszatérni, melyeknek a differenciáltsága és összetettsége az aktivitás visszanyerésének az elengedhetetlen feltétele. A természetes és konvencionális viszonyokat észrevétlenül kontamináló példákban a test fiziológiai és a társadalom szerződéses viszonyai, a test/állam–szervezet/organizmus nem ellentétesek egymással, de nem is pusztán áttételes közöttük a viszony. Eszerint például már maga a test is „oligarchikus rendszerként”,⁵⁰ „sok lélek társadalmi építménye”-ként, parancsolók és szolgák dinamikájából épül fel,⁵¹ a szabad akarat már önmagában is parancs és engedelmesség feszültségét és emiatt az önmagunkon tett erőszakot feltételezi.⁵² A morál belső, lelki, a külső-társadalmi meghatározottságtól látszólag független dimenziója tulajdonképpen olyan politikai, azaz „uralmi viszonyok tana”, „melyek által az »élet« jelensége létrejön”.⁵³ Ezek az összefüggések Sarah Kofmant követve akár metaforikus – Nietzsche metaforafogalmának értelmében: közvetítés vagy hasonlóság nélküli – áthelyezéseként is leírhatók (mely leírás ugyanakkor, mint látni fogjuk, mégsem elegendő a megfogalmazott kérdések pontosabb artikulációjához): „A pszichológiai fogalom a politikai fogalom metaforája, amely pedig egy ösztönök által írt pretextus metaforája, egy olyan ösztön hatalmi pozíciójának a metaforája, amely másokon zsarnokoskodik: a politikai hierarchia csak egy a »lélek« belsejében létesített hierarchia metaforikus kifejezése.”⁵⁴

meg, miként válik az örök visszatérés gondolatának az (egyáltalán nem biztos, hogy lehetséges, talán lehetséges) igenlése a feltételévé annak, hogy feltegyük a kérdést, *ki* volt Nietzsche, pontosabban annak, hogy egyáltalán meghalljuk vagy elgondoljuk ezt a tulajdonnevet. Jacques DERRIDA, *Otobiographien. Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennamens*, ford. Friedrich KITTLER = Jacques DERRIDA – Friedrich KITTLER, *Nietzsche. Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht*, Merve, Berlin, 32–33. A szövegértelmezés innen nézve már nem Nietzsche filozófiájának a félreértelmezésektől való megmentését szolgálja, az etikai imperatívusz nem az egyoldalú kisajátításoktól való „megmentésben” rejlik, hanem – hiszen egy szövegnek az „igazságon” kívül vagy ezen túl is vannak effektusai –, annak a magyarázatával tartozik, lesz mindig adós, hogy a Nietzsche-szövegek milyen komponense vagy „maradék” az, amely lehetővé tette és megkönnyítette filozófiájának a náci ideológia általi kisajátítását, mely effektus minden bizonnyal nem a pusztá véletlenen műve volt. *Uo.*, 53.

50 NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 59.

51 NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, V., 33.

52 Vö. pl.: „önmagunkhoz fűződő kapcsolatunkat ugyancsak a hübrisz jellemzi, mert úgy kísérletezünk önmagunkkal, ahogy egyetlen állattal sem mernénk, vidáman és kíváncsiságból élve boncoljuk lelkünket [...]. Mi magunk erőszakoljuk meg önmagunkat, kétség kívül, mi, a lélek diótörői, mi kérdezők és mi kérdéses lények, mintha az élet semmi egyéb nem lenne, mint diótörés; éppen ezért napról napra kérdésesebbek leszünk önmagunknak”. NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 135. Ugyanez a mozzanat az aszketikus, az önsanyargatásban örömet lelő ideálok előtti, eredeti, önigenlő aktivitásban is jelen van: „Az *Én legmagasabb szeretete*, ha heroizmusként nyilvánul meg, az ön-pusztulás élvezetét is tartalmazza, tehát kegyetlenséget, ön-megerőszakolást”. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, X., 29.

53 NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, V., 34.

54 Sarah KOFMAN, *Nietzsche und die Metapher*, ford. Florian SCHERÜBL, Wolff, Berlin, 2014, 134. Ez a metaforikus viszony csak a „régidők” folyamatait jellemzi, az elkerülhetetlen reaktív válság okainak, pontosabban ezeken a tropológiai viszonyokon túlmutató hatásmechanizmusoknak a megragadásához viszont már nem a legpontosabb „mérőeszköz”.

Ha tehát a fájdalomérzet keletkezésének a történetét, illetve ennek átalakulási eseményeit akarjuk nyomon követni, akkor elsőként azt a mozzanatot kell közelebbről megvizsgálni, hogyan válik az „ellenállás” (vagy stimulus, fájdalomérzet előtti fájdalom) ellentétté, ellenfélle, egy pusztá feszültségből, erők egymásnak feszüléséből valamivé, amiről úgy tűnik, már nemcsak ellenáll, hanem egyenesen ellenünk irányul. A kezdeti ellenállást Nietzsche több helyen is úgy jellemzi, mint olyan „fiziológiai zavar”-t,⁵⁵ „fiziológiai gátlás érzése”-t,⁵⁶ amelyet nemcsak a test történései („a szervek összjátékának mindenféle gátlása, nyomása, feszültsége, növekedése”⁵⁷ vagy „a vér betegségei”),⁵⁸ hanem a legkülönfélébb okok (pl. kedvezőtlen éghajlati viszonyok vagy diéta, osztályok kereszteződése) válhatnak ki. Ez az akár a testben, akár a kultúrában fellépő „rossz közérzet”⁵⁹ az „ok ösztönét” (*Ursachentrieb*)⁶⁰ kelti fel. Ez utóbbi felől úgy tűnik, hogy az eredeti stimulusnak nem is annyira a kellemetlensége, hanem sokkal inkább a fenyegető ismeretlensége az, ami a rossz közérzetet okozza, ugyanis „az ok-ösztön feltétele és kiváltója a félelemérzés”.⁶¹ „Valami ismeretlent valami ismertre visszavezetni, megkönnyebbülést hoz, megnyugtat, ezen kívül pedig a hatalom érzését adja. Az ismeretlennel adva van a veszély, a nyugtalanság, az aggodalom – az első ösztön arra irányul, hogy megszabaduljunk ezektől a kellemetlen állapotoktól. Első alaptétel: bármilyen magyarázat jobb a semminél.”⁶² Még mielőtt felmerülhetne a „miért?” kérdése,⁶³ az ismeretlentől való félelmet az ok ösztöne mint egyfajta öröm-ösztön („az első elképzelés, mellyel az ismeretlen ismertként lel magyarázatra, annyira jót tesz, hogy »igaznak tartjuk«”)⁶⁴ számolja fel. A tételezett, megtalált vagy kitalált ok teljesen önkényes, semmilyen kapcsolatban nem áll az eredeti kiváltó okkal (hogyan is állhatna, hiszen ez utóbbi maga is egy tárgyaltan, tartalmatlan, nyugtalanító valami, *egyszerre valami és mégis semmi*).

A morál genealógiája harmadik tanulmánya, amely a fiziológiai fájdalom lelki kinná, majd „aszketikus ideállá” válását beszéli el, lényegében ugyanezt a folyamatot írja le: a rossz

55 NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 155.

56 *Uo.*, 158.

57 NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, VI., 92.

58 NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 158.

59 *Uo.*

60 NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, VI., 92, 93.

61 *Uo.*, 93.

62 *Uo.*

63 Vagy úgy is lehetne fogalmazni, hogy a fiziológiai fájdalom vagy ellenállás kérdését a lelki fájdalom értelmezése dönti vagy törli el: „maga a »lelki fájdalom« sem tényálladék az én szememben, hanem tényálladékok értelmezése csupán (oksági értelmezése), amelyeket mindeddig nem fogalmaztak meg kellő egyértelműséggel: tehát egyelőre valami teljesen bizonytalan dolog és tudományosan semmire sem kötelez – vagyis csak egy nagy kövér szó egy meglehetősen halvány kérdőjel helyén.” NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 156.

64 NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, VI., 93.

érzéstől „az első legjobb kifogás” (*erste[r] beste[r] Vorwand*),⁶⁵ valamilyen magyarázat tételezése szabadít meg. Vagy még pontosabban: az ellenállást mint „egy gyötrő, titkos, elviselhetetlenné váló fájdalmat” nem lehet eloszlatni, felszámolni, hanem csak „valami heves érzélem újtan csillapítani”,⁶⁶ azaz *az érzést egy még erősebb érzéssel érzésteleníteni*. Bár ez az aktus – az aktív, cselekvő, „előkelő” típusal ellentétben – *nem még erősebb cselekvéssel* válaszol egy gyengébb cselekvésre, hanem a fenyegető kérdésre mint valamire reagál, egy bizonyos, másodlagos értelemben még mindig cselekvés. Ez az immár nem pusztító-teremtő, hanem *értelmet alkotó*, vakon tételező cselekvés élvezetet okoz, amennyiben megkönnyebbülést hoz, „jót tesz”, és nemcsak azért tesz jót, mert érzéstelenít, hanem azért is, mert – s itt visszaköszön a cselekvés eredeti karaktere – kegyetlenül, azaz *tekintet nélkül* a következményekre, és ezek ismerete nélkül, nem a feltételezett következményekből vagy hatásból kiindulva *cselekedni jó*. A megtalált vagy akár kitalált, mindenesetre ismerős, megszokott magyarázat eredetileg az indulatok levezetésének az eszköze, az indulatnak véletlenül az útjába kerülő, első keze ügyébe akadó tárgya, ürügye. Ez az ürügy, ok vagy magyarázat ebből kifolyólag maga is mint valami *élő* jelenik meg (élő, mert *ellenáll*): „[m]inden szenvedő ösztönösen keresi szenvedésének okát; pontosabban szólva tettetst keres, még pontosabban, a szenvedésért felelős *bűnös* tettetst – szóval valamely élőlényt, akin indulatait a valóságban vagy *in effigie* bármilyen kifogással levezetheti, dühét kitöltheti”.⁶⁷ A szenvedő tettetst keres ott, ahol nincs *semmi*, de mégis van, ellenáll valami. A legfontosabb különbség az „előkelő”, „nemes” cselekvése, azaz az aktív típus (ez is lehet „szenvedő”) *ellenállásra való reakciója* és a „bosszú emberének” dühös, tehetetlen reakciója között az, hogy míg az előbbi nem imaginárius, hanem „valóságban” (ami nyilván nem a fenomenális valóságot jelenti) történő cselekedet, addig az utóbbit a „bosszú embere” csak képzeletben hajtja végre:

A rabszolgázadás a morálban azzal kezdődik, hogy maga a *ressentiment* [’neheztlés’, ’bosszúvágy’, ’a tehetetlenség által táplált bosszúszomj’] szintén alkotóvá lesz, és értékeket hoz létre: olyan lények *ressentimentje ez*, akiknek az igazi reakció, a tettek reakciója tilos, akik csak a képzeletbeli bosszúval képesek kárpótolni magukat. Míg minden előkelő morál egy önmagára való diadalmas igent mondásból sarjad ki, a rabszolgamorál eleve nemet mond a „külvilágra”, mindenre, ami „más”, ami nem „ő maga”: és pontosan *ez* a Nem az alkotói cselekedete. Az értékalkotó tekintetnek ez a megfordítása – a *szükségyszerű* kifelé irányulás a visszafordulás, befelé irányulás helyett – pontosan a *ressentimentre* jellemző: a rabszolgamorálnak, hogy létrejöhessen,

65 NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, V., 374.

66 „ehhez van szükség indulatra, egy meglehetősen vad indulatra és valami jó kifogásra ezen indulat kiváltásához.” NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 153.

67 *Uo.*, 153.

először is és minden esetben ellenségre, ellenséges külvilágra van szüksége, fiziológiailag szólva külső ingerekre szorul, hogy hatni legyen képes, akciója voltaképpen mindenkor reakció. Fordított a helyzet az előkelő értékelési mód esetében: ez utóbbi spontán módon cselekszik és gyarapodik, csak azért keres magának ellenfelet, hogy még nagyobb örömmel, még hálásabban mondhasson igent önmagára – negatív fogalma, a „közönséges”, az „alacsony sorú”, a „hitvány” csak utólag született, fakó kontrasztkép az étellel és szendevéllyel átítatott „mi előkelők, jók, szépek és boldogok” alapfogalmához képest.⁶⁸

Az eredeti értelemben vett „rossz”, azaz a „közönséges”, az „alacsony sorú”, a „hitvány” ember bosszúja, a külvilágra való nemet mondása a morális értelemben vett rossz mint bűnös, gonosz, kegyetlenül cselekvő (egyúttal büntetendő, gyűlölendő, elpusztítandó bűnbak)⁶⁹ tételezésének az aktusa, és egyben az eredeti „jó”, az eredeti, aktív cselekedet elmaszkírozása, hiszen ez a nézőpont cselekvőt tételez a cselekvés mögött, a cselekvést pedig erre a tételezett cselekvőre nézve érti meg/félre. Az így értett cselekvés, mivel egy „bűnös tettes” követi el, „rossz”, sőt innen nézve *minden* cselekvés (inger) rossz, gonosz, amit az az előítélet is megtámogat, hogy a cselekvő cselekedhet másként, vagy dönthet úgy, hogy nem cselekszik, hogy *lehet nem cselekedni*, illetve hogy a cselekvés ilyen felfüggesztésének semmilyen következménye nincs.

Csakhogy épp ennek az ítéletnek lesznek messzemenő következményei. A cselekvő cselekvéstől való megkülönböztetése minden jelenséget egy olyan alany, szubjektum vagy kiinduló ok (bűn/bűnös) gyámsága alá helyez, aki *tud, képes* cselekedni vagy nem cselekedni, „[n]em csoda hát, ha a bosszú és a gyűlölet elfojtott, ám parázsló érzése kihasználja ezt a hitet, sőt nem is él benne másféle hit, csak ez, mármint hogy *az erősnek szabad*

68 *Uo.*, 33–34.

69 A morál genealógiájának második tanulmánya a bűnös feltalálásának és kegyetlen megbüntetésének, megkínzásának és elpusztításának ezt a megkönnyebbülést, pontosabban ekkor még élvezetet okozó mozzanatát, a „kegyetlenség örömnépeit” még a felelősség és a lelkiismeret kialakulása előtti stádiumban vizsgálja meg: „Az emberiség történelmének legnagyobb része folyamán egyáltalán *nem* azért büntettek, mert a gonosztevőt felelősnek tartották tetteért, tehát *nem* azzal az előfeltétellel, hogy a bűnöst büntetni kell –, hanem ahogy szülők szokták büntetni a gyermekeiket, haragból az elszenvedett károkozásért, kitöltve haragjukat a károkozón”. *Uo.*, 67. Az erőszak „elszenvedője” pedig még az ezt követő, az igazságszolgáltatásból történő büntetés bevezetése utáni stádiumban sem „szenvedő”, azaz nem valamilyen bűnben vagy gonosz tettesben keresi/találja meg a fájdalom okát: „azoknak az embereknek a tudatában, akik a történelem folyamán nagyon sokáig ítélkeztek és büntettek, még csak fel sem merült a gondolat, hogy »bűnössek« van dolguk. Ők ezt az embert károkozónak, a sorsszerűség felelőtlen képviselőjének tekintették. És az, akire aztán lesújtott a büntetés, a sorsszerűség e másik eleme, az semminemű »belső gyötrelmet« nem érzett, mindössze úgy érezte, mintha kiszámíthatatlan, szörnyű természeti csapás sújtott volna le rá, akár valami magasból lezúduló, mindent szétlapító sziklatömb, amely ellen nincs védekezés.” *Uo.*, 93.

akaratában áll, hogy gyöngé legyen”.⁷⁰ A morális értelemben vett „jó” tehát saját kezdeti, érzéstelenítő tételezésének, a „rossznak”, „gonosznak” az ellentétéként érti meg, (ellen) tételezi önmagát: a tételezett „rossz” ellentéte a „jó”, az, aki önként lemond a (már mindig is „rossz”) cselekvésről (valójában mert képtelen cselekedni). A szabad akarat és szabad választás hitének hátterében a morális „jó” tehetetlensége áll, aki maga fosztja meg magát a valós cselekedet lehetőségétől, amennyiben magát mint alanyt leválasztja róla, és amelyet ilyenként már csak imagináriusan, lélemben, egy szintén imaginárius ellenséggel szemben, re-akcióként, nem tulajdonképpen cselekvésként hajt végre. A fájdalom tehát a kezdeti, ismeretlen, szorongató *ellenállásból* a „ressentiment” aktusa által olyan külső ingerré, külvilággá, bűnbakká, gonosszá, gyűlöletes ellenséggé, *szembenálló ellentété*, kivetített és önmagából kivetett képpé válik, amely bár torz és hamis,⁷¹ de ettől még nem tűnik kevésbé valóságosnak, sőt éppen ez a kép lesz a lét és a valóság alapja. Bár a külvilág, a másik, az egyszerre tételezett és tagadott „Nem” a „nemesek”-nek, „jók”-nak csak a karikatúrája, meghamisított képe, fikciója, ennek a fikciónak azonban nem kevésbé valóság, érezhetőek a fenomenális világban való következményei – ilyen értelemben válik igazzá az ész nyelvben megcsontosodott tévedése: a fájdalmat valóban az ok okozza, azaz a fájdalom akkor válik érezhetővé, ha megvan a magyarázata. Az értékalkotó vagy értelmező tekintet megfordításával tehát megváltozik a fájdalom értelme és a hozzá való viszony. Pontosabban a fájdalom csak e megfordítás által kap egyáltalán értelmet, okot, magyarázatot. Vagy még pontosabban: a fájdalom ebben a stádiumban nem más, mint az az indulat, harag által tételezett „Nem”, a külvilág, minden, ami „más”, amellyel a szenvedő a feszültséget felszámolja, illetve amin a haragját mint bűnbakon kitölti, indulatát levezeti. Csak ettől kezdve lehet egyáltalán a fájdalomhoz való viszonyról beszélni, mely viszony, akárcsak a „ressentiment” világhoz való viszonya, a „gyűlölet”, a *tagadás általi létesítés és a létesített tagadása*, az ellenszenv „alkotói cselekedete”. A fájdalom/ellenállás a „ressentiment” képzeletbeli tételező aktusa után tulajdonképpen az „alantas”, azaz reflexív, „szenvedő” beteg *saját* eltávolított és gyűlöletes *másikává* válik, egy olyan gonosszá, szörnnyé karikírozott képpé, amelyet a „bosszú embere” nemcsak félreismer, de amelyet – az eredeti, „jó” cselekvéshez képest szintén más értelemben – *le is akar győzni*.

70 *Uo.*, 45.

71 Bár mind az „előkelő”, mind az „alacsony sorú” típus félreismeri, meghamisítja a másikat, ez a meghamisítás mindkét esetben más, ugyanis az előbbi esetében ez a kép nem rögzül olyan ellentété, melyet aztán ellenfélnek lehet tekinteni: „előfordul, hogy [az előkelő értékelési mód] félreismeri az általa lenézett területet, amely az alacsony sorú ember terepe; másrészt pedig azt a tényt se tévesszük szem elől, hogy a megvetés, a lenézés, a felülről való lepillantás érzése, feltéve hogy *meghamisítja* a megvetés tárgyának képét, messze elmarad a mögött a hamisítás mögött, amellyel a visszafojtott gyűlölet, a tehetetlen ember bosszúja – persze *képletesen* – támad ellenfelének. Valójában a megvetésben túlságosan sok hanyagság, könnyelműség, elnézés és türelmetlenség, sőt nagyon sok vidámság van ahhoz, hogy képes legyen tárgyából igazi karikatúrát vagy szörnyet faragni.” *Uo.*, 34–35.

A folyamat következő, az előzőtől megint csak nem tisztán elkülöníthető stádiuma a tételzett ok, azaz a gyűlölt, bűnös tettes belsővé, lelkivé, és ezáltal (ártó szellemből)⁷² végképp szellemivé, megfoghatatlan bűnné válása, mint a bűn eredendővé válásának az eredete. Ez a belsővé tevő elsajátítás szintén nem magától, „önkéntesen”, hanem valamilyen tett által, pontosabban a tett kettős értelmében történik. A bűn és vele a (rossz) lelkiismeret megalkotását Nietzsche egyrészt egy történelem előtti, pozitív, erőszakos, államalapító tethez,⁷³ másrészt pedig egy világtörténelmi eseményhez és ennek uralkodó típusához, a kereszténység szellemét hirdető és intézményesítő „aszketikus pap” tevékenységéhez köti. Az aszketikus pap tevékenysége az államalapító tett „villámcsapás”-szerű, észrevétlen, „szörnyű” és „gyors”,⁷⁴ eredeti teremtő cselekedetének úgyszólván csak a gyengébb, de végül mégis győzedelmeskedő és egyeduralomra jutó másolata:⁷⁵ feladata bár ugyanúgy a társadalmi formát vagy szervezetet veszélyeztető ellenszenvnek, az erőszakos indulatoknak a megfékezése, eszköze pedig ugyancsak a fájdalomokozásban rejlt élvezet, csak épp ennek az ember ellen irányuló, szellemi formája – „a pap a ressentiment *irányának megváltoztatója*”.⁷⁶ A „rossz közérzetben” szenvedő beteg vádja a tekintetnek ezzel az újbóli megfordításával önváddá, a gyűlölet öngyűlöletté, a hibáztatás önhibáztatássá, rossz lelkiismeretté válik: „a betegeket bizonyos mértékig *ártalmatlanná* kellett tenni, [...] minden szenvedő gonosz ösztönét ekképp *használni ki* az önnevelés, önmegfigyelés, önlelküzdés céljaira.”⁷⁷ Az aszketikus pap így a vádló és védelmező, megsebző és gyógyító kettős szerepét veszi magára, aki „lecsillapítja a seb fájdalmát, ám *ugyanakkor el is mérgezi, megfertözi a sebet*”,⁷⁸ ahogy a „beteg”, azaz az ember is egyszerre válik tettessé és áldozattá, aki önmagát élve boncolva kutatja, illetve találja ki a lényegénél fogva fellelhetetlen, semmis és

72 Ezt a stádiumot Nietzsche egyik hagyatékából előkerült verse („Yorick als Zigeuner”) is szemléltetheti, melynek akasztásra váró beszélője (a *Hamlet* egy figurája, Yorick, az udvari bolond [koponyája], aki név szerint Laurence Sterne – Nietzsche által nagyra tartott – regényeiben is felbukkan) a refrénben visszhangként, egyfajta szellemként szól kivégzőihez: „Auch nach hundert Todesgängen / Bin ich Athem, Dunst und Licht – / Unnütz, unnütz, mich zu hängen! / Sterben? Sterben kann ich nicht!” NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, XI., 327–328.

73 „A rossz lelkiismeret eredetének hipotézise elsősorban azt föltételezi, hogy ez a változás nem volt sem fokozatos, sem önkéntes, és nem jelentett szerves átmenetet az új körülmények közé, hanem inkább egyfajta szakadás, ugrás, kényszer nyomán következett be, elkerülhetetlen végzetként, amely ellen nem lehetett harcolni, még a ressentiment útján sem. Másodsorban föltételezi, hogy egy mind ez ideig stabil kereteket és korlátokat nem ismerő népesség beilleszkedése egy megállapodott társadalmi formába, ahogy csak erőszak útján vehette kezdetét, nem kevésbé ugyancsak erőszakkal mehetett végbe az idők során, és hogy a legrégebbi »állam« ennek megfelelően iszonyatosan zsarnoki volt”. NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 98.

74 *Uo.*, 98–99.

75 „bizonyos esetekben neki [az aszketikus papnak] magának is szinte amolyan új típusú ragadozó vaddá kell változnia, vagy legalábbis ennek *jelentését* kénytelen magára venni”. *Uo.*, 152.

76 *Uo.*, 153.

77 *Uo.*, 155.

78 *Uo.*, 152.

ezért egyre mélyebbé és súlyosabbá váló bünt, azaz létének mint szenvedésének az okát vagy értelmét. Azután, hogy a minden egyes stádiumban ugyanannyira, viszont más-más módon erőszakos élet ön maga ellen fordult, megszüntethetetlen, önfenntartó, önmagát reprodukáló ellentmondássá, önkínzássá, aszketikussá vált, az erőszak/fájdalom (maga az élet) már csak *az élet csillapításával csillapítható*, a fájdalom csak az élet(erő) csökkentésével csökkenthető. Ennek a gyengülési folyamatnak a stádiumait világtörténelmi szinten Nietzsche a lélek üressé és érzéketlenné válásának a tüneteiben, olyan jellegzetes korbetegségekben azonosítja, mint a kimerültség, a fáradtság és a depresszió,⁷⁹ melyek tehát narkotikum gyanánt egyrészt már maguk is a rossz lelkiismerettől, a „visszajára fordított kegyetlenség”-től⁸⁰ védenek, melyeket viszont másrészt, mint az élet, a továbbélés és az önfenntartás ellenfeleit, szintén le kell leküzdeni. Mivel a csaknem élettelen érzéketlenségre megint csak a fájdalom érzése vagy stimulusa a gyógyszer, és mert a fájdalom(ozás) így is élvezettel jár, ezért ekkor az emberek „már nem panaszkodtak a fájdalom miatt, hanem *sóvárogtak* utána, az emberek *szenvedni akartak, szenvedni, szenvedni*”.⁸¹

Bár a kezdeti ellenállás/fájdalom a (nyelvi) történések folyamán szinte azonosíthatatlanná, meghatározhatatlanná és felismerhetetlenné válik,⁸² *A vidám tudomány* egyik aforizmája szerint mégis (vagy éppen ezért) a fájdalom vagy „szükség” – minden bizonnyal nem egykönnyen elsajátítható, sőt talán elsajátíthatatlan – ismerete az, ami által az egyes „korokat” vagy „embereket” meg lehetne *ítélni*: „Talán semmi sem választja majd el annyira az embereket és a korokat, mint a szükség ismeretének bennük meglevő különböző foka: a lélek szükségéé, miként a testéé is. Ez utóbbi tekintetében mi mostaniak talán mindannyian, minden fogyatékoságunk és törekenységünk ellenére is, a bőséges öntapasztalat hiánya

79 A fájdalom önfelszámolódása az aszketikus, nihilista ideálokban, a „semmi akarásában” olyan üres, szinte élettelen, erőtlen, az életfunkciókat épphogy csak fenntartó lelkiállapothoz vezet, melyet a fájdalom intézményes értelmezője, a keresztény értékeket hirdető „aszketikus pap” ellentmondásos eszközökkel tart fenn: „Különösen a kereszténység tekinthető a vigasztalás legfinomabb eszközei kimeríthetetlen kincseskamrájának, ha meggondoljuk, mennyi különféle vigaszt, gyógyírt, narkotikumot volt képes fölhalmozni, a legveszedelmesebb és legerősebb szereket alkalmazta finoman, ravaszul, szinte mediterrán ravaszúsággal és nagy kockázattal stimulánsként, hogy a fiziológiailag hátramaradtak mély depresszióját, az ólmos fáradtságot, a tömény szomorúságot legalább ideig-óráig le tudja győzni. Mert általában szólva minden nagy vallás fő feladata, hogy meg kellett küzdenie bizonyos ragályossá váló fáradtsággal és nehézkességgel. Majdhogynem valószínűsíthetjük, hogy időről időre a föld bizonyos pontjain, majdnem szükségképpen széles tömegeken lesz úrrá a *fiziológiai gátlás érzése*”. *Uo.*, 157–158.

80 *Uo.*, 170.

81 *Uo.*, 172.

82 Ha a fájdalom keletkezése nyelvi folyamat, illetve a fájdalom keletkezése elválaszthatatlan a nyelv keletkezésétől vagy valamivé válásától (*Werden*), a fájdalom a nyelvtől, akkor ez arra is magyarázattal szolgálhat, miért szétartóak és egységesíthetetlenek a fájdalom irodalmi és antropológiai diskurzusai, illetve hogy az ellentétes törekvések miért képtelenek arra, „hogy a fájdalom sokszorosán szabadt tapasztalatát egységbe formálják.” KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *Fájdalom*, Alföld, 2019/11., 95.

miatt, egyszerre vagyunk kontárok és fantaszták”.⁸³ Mivel a mai ember a test szükségét, a fájdalmat már egyáltalán nem, illetve csak fantáziája által, imaginárius, szublimált formában, azaz mint lelki fájdalmat ismeri, ezért ami

a lélek szükségét illeti, most minden embert aszerint veszek szemügyre, vajon tapasztalatból vagy leírásból ismeri-e ezt; vajon mégis szükségesnek tartja-e megjátszani ennek ismeretét, mintegy a finomabb műveltség jeleként, vagy vajon lelke mélyén egyáltalán nem is hisz a nagy lelki fájdalmakban, s ezek említésekor hasonló tapasztalata van, mint amikor nagy testi szenvedéseket emlegetnek: ilyenkor fog- és gyomorfájdalmi jutnak az eszébe. De nekem úgy tűnik, így fest a dolog most a legtöbb ember esetében.⁸⁴

Bár látszólag ez a leírás is a mindennapi tapasztalatból vett példákra hivatkozik, ugyanakkor az is szembeűnő lehet, hogy miközben a megkülönböztetések megtöbbszöröződnek, aközben test és lélek, valamint tapasztalat és hit ellentétei szétszálazhatatlanná válnak, s végül éppen a fizikai fájdalom mindenki számára jól ismert, ismerős tapasztalata válik az ismeretlen lelki fájdalom torzító hasonlatává. A „fejlődéstörténet” tehát az elbeszélés eszközeivel ellentétesen halad, amennyiben felszámolja a különbségeket: a mai ember a fájdalmat már csak lelkiként, de ezt sem tapasztalatból, hanem csak leírásból ismeri. Sőt ezt az ismeretet is megjátssza, hiszi, hogy ismeri, miközben már a lelke sem hisz a lelki fájdalomban: a fájdalom érzéki-fenomenális, ismerős tapasztalata így végső soron nem más, mint a fájdalom lélekben való maradéktalan felszámolása, kiüresítése, *üres fogalom*má válása, azaz – s itt test és lélek már csak puszta ellentétek – az ismeretlen lelki fájdalomnak az ismerős testi fájdalom lesz a magyarázata. A fájdalom tagadása és szublimálása viszont nem szünteti meg, hanem fenntartja, sőt fokozza a rossz közérzetet: a mai emberek „már a fájdalom *puszta gondolatának* létezését is alig tartják elviselhetőnek, s lelkiismereti kérdésként és szemrehányásként róják fel az egész létezésnek”, amiből pedig azt a következtetést vonják le, hogy „A létezés gonosz valami”.⁸⁵ A fájdalom meghatározhatatlanná válása után, s ez akár még a jelen kor „betegségére” is igaz lehet, végső soron lehetetlen meghatározni, mi is az pontosan, amit az önmaga ellen forduló élet *akar*: érezni vagy érzéketlenné válni.

Az önmaga értelmetlenségében, illetve az értelem hiányában és e hiány hasztalan pótlásában szenvedő élet egyszerre gyógyítja és mérgezi, sebezve gyógyítja önmagát,⁸⁶ s erre

83 NIETZSCHE, *A vidám tudomány*, 64.

84 *Uo.*, 64–65.

85 *Uo.*, 65.

86 „Az ember torkig van önmagával [...], ám éppen ez az undor, ez a fáradság, ez az elfordulás önmagától csordul ki belőle olyan erővel, hogy az tüstént új kötelemeket jelent. Az a Nem, amelyet az életre mond,

Nietzschénél többek között a modern természettudomány „fejlődése” a példa. Az érzéstelenítő szerek széles körű elterjedése a 19. század végén⁸⁷ például csak látszólag vagy átmenetileg küszöbölte ki a betegségeket és a fájdalmat, valójában azonban új, mélyebb, „lelkibb” és ismeretlenebb betegségeket hozott napvilágra. „Tudomány és aszketikus ideál közös talajon áll”,⁸⁸ a modern (nem csak szó szerinti értelemben vett) „orvoslás”, akárcsak az „aszketikus pap”, „[cs]ak a fájdalommal, a beteg rossz közérzetével harcol, *nem* az okokkal, *nem* a betegség mibenlétével”⁸⁹ (a lét értelmének a hiányával), ugyanis mindkettő megkérdőjelezhetetlen alapja az értelem keresése és „alkotó” tételezése, illetve az igazság értékében való feltétlen hit. A tudomány még mindig a – végső soron semmis – értelmet, és nem az életet igentli, akarja, azaz nem teremt, cselekszik, hanem értelmet tételez, és ennyiben neki is a nemet mondás, a „Nem” az „alkotói cselekedete”. A kérdés ezért, s ezzel visszatértünk a korábban megfogalmazott dilemmához, az, hogy van-e ezen kívül más ideál, vagy ahogy Nietzsche fogalmaz: „Ne beszéljeteek nekem a tudományról, amikor az aszketikus ideál természetes ellenlábását keresem, amikor a következő kérdést teszem föl: »Hol van az az ellentétes akarat, amelyben az *ellentétes ideál* fejeződik ki?»”⁹⁰

A morál genealógiájának utolsó tanulmánya erre a kérdésre nézve két, inkább csak jelzésértékű útmutatással szolgál: az aszketikus ideál eddigi egyetlen ellenfelei egyrészt ennek az ideálnak a „bizalmatlanságot” keltő, azaz az ideálokba vetett hitet és bizalmat fenyegető „komédiásai”,⁹¹ másrészt pedig, ettől nem függetlenül, a művészet, „amelyben a *megettévesztés akarása* a jó lelkiismeretet tudhatja maga mellett”, és amely emiatt „sokkal eredendőbb módon áll szemben az aszketikus ideállal, mint a tudomány”.⁹² Ezen szembenállás alátámasztására jelen összefüggésben a művészet „gyógyító” és a tudomány „megbetegítő” hatásának az ellentétét lehetne kiemelni, illetve a művészetnek, valamint a megettévesztés akarásának és ezen akarat különféle megnyilvánulásainak azt a Nietzsche által legfőképp a korai írásokban hangsúlyozott tulajdonságát, hogy ez úgy mond természeténél fogva gyógyítja önmagát, olyan önregeneráló potenciállal rendelkezik, amely nem a „rossz” ingerekkel vagy közérzettel, a fájdalommal harcol, hanem ennek mintegy elébe megy azzal, hogy az ellenállás fájdalomérzetté, betegséggé válását akadályozza meg. Ahhoz, hogy az erőszak által éltető, *erőszakosan életre serkentő* munkának megmutatkozzon az eredeti,

mintegy varázsűtésre töméntelen Igent hoz napvilágra; igen, ha a rombolásnak, az önpusztításnak ez a mestere *megsebzí önmagát* – akkor pontosan ez a sebesülés kényszeríti őt *az életre...*” NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 145.

87 Ennek kultúrtörténeti háttéréhez lásd PRIMAVERA-LÉVY, *I. m.*, 16–29.

88 NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 185.

89 *Uo.*, 157.

90 *Uo.*, 185.

91 *Uo.*, 193.

92 *Uo.*, 186.

„egészséges”, torzítatlan működés módja, tulajdonképpen csak a keletkezéstörténet kezdetéhez kell visszatérni. Az az ellenállás, gát vagy gátlás ugyanis, melynek az eredeti életfolyamatból való kikülönülésével és önállósulásával, illetve többszörös átalakulásával az emberi létezés végül tartós fájdalomként, szenvedésként, betegséggént nyert meghatározást, eredeti értelme szerint olyan szolgáló, védelmező, regeneráló, érzékeny egyensúlyt fenntartó, pozitív re-akció, amely nem gyengíti, visszafogja az életerőt, amennyiben szembefordul vele, hanem éppen az *ellenállóképesség* által stimulálja, szolgálja a cselekvést. Ilyen a művészet apollóni oldala, amely a szép látszat megteremtéséért, a művészi álomvilág plasztikus megképzéséért felelős, melynek illúzióteremtő munkája elviselhetővé teszi a létezés, életben tart, és életre ösztönöz, és amelynek a feladataihoz tartozik a „lét sebének” gyógyítása is, a dionüszoszi mámor mértéktelenségéből való kigyógyulás és regeneráció.⁹³ A morál genealógiájának második tanulmányában, a test–lélek hatalmi szervezetében ezt a szolgálatot a „feledékenység” mint „aktív és a legszigorúbb értelemben pozitív gátlóképesség” végzi, „amelynek az a feladata, hogy mindaz, amit csak megélünk, tapasztalunk, mintegy magunkba fogadunk, az az emésztés állapotában (»bekebelezésről« is beszélhetnénk [*Einverseelung*]) éppen olyan kevésbé tudatosuljon, mint a test asszimilációjának sokrétű folyamatában a fizikai táplálék megemésztése [*Einverleibung*],⁹⁴ haszna pedig az, hogy „a lelki rendet, a nyugalmat, az etikettet mintegy ajtónállóként, felügyelőként vigyázza”.⁹⁵ Az ellenállás pozitív képességének az „egészséges”, kiegyensúlyozott, egyensúlyt őrző működése tehát többek között a fájdalom tapasztalatát (és egyáltalán a tapasztalatot, az élmények tudatossá válását) „kebelezi be”, attól óv, hogy az ellenállás reakciója érzéssé, érezhetővé váljon, illetve hogy a benyomás mintegy „belepréselődjön” vagy „belenyomódjon” a tudatba. Ugyanilyen képességként, egyfajta ellenálló erőként kellene szolgálnia a történeti „érezknek” is az életet, amely a múlt táplálékát, az álom és az emésztés munkájához hasonlóan, az „élet éléséhez”⁹⁶ dolgozza fel, hogy ezzel épp azt az eddigiekben jellemzett, patológikus folyamatot akadályozza meg,

93 NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, I., 115.

94 NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 59.

95 *Uo.*, 60. A „feledékenység”-nek mint az ígélet-cselekedet „lehetetlen alapja”-nak a nyelvi aktusokban játszott szerepéhez, illetve ennek a nyelv „performatív” és „afformatív” felfogásaira való lehetséges következményeihez lásd LŐRINCZ Csongor, *Előkelő ígéretetek. Performativitás és fiziológia Nietzschénél*, Alföld, 2018/9., 76–104. Ahogy a tanulmány rámutat, a feledékenység *aktív* (azaz itt még „egészségesen” működő), egy bizonyos pontig „afformatív” tevékenysége az ígélet intézményes feltételein túl vagy még ezen feltételek előtt teszi „lehetővé” az ígélet („jó”, „előkelő” és még nem reflexív) cselekedetét, mely lehetővé tételt bár lehetetlen tudásként, ismeretként, materiális eszközként vagy technikaként rögzíteni, ez a nem tételező tett mégsem független egyfajta testi-fiziológiai értelemben vett materialitástól, ösztöntől. Ennek a tevékenységnek az „eredendő erőszaka” (*Uo.*, 86.) eszerint egyszerre létesíti és számolja fel az ígélet, valamint a humanizáció, az emberré válás intézményes erőszakának a konvencióit és kultúrtechnikáit, és bár a tudat, az érzékek és a nyelv számára nem hozzáférhető, ezekből vagy ezekkel szemben mégis pozitív (ellen-)hatásokat vált ki.

96 Friedrich NIETZSCHE, *A történelem hasznáról és káráról*, ford. TATÁR György, Akadémiai, Budapest, 1989, 33.

hogy önnön szerves része, ellenálló, reaktív ereje ellentétté, ellenfélle, *saját szervezetének ellenségévé* váljon, és végül eluralkodjon az életen, megemészthetetlen történeti súlyként, büntudatként, egyáltalán tudatként és értelemként nehezeden rá, melyek, mint láthattuk, önmagukat belülről emészti fel.

A *történelem előtti, régi időkben* tehát az ellenállás mint ellenállóképesség nem válik a tett akadályává, gátjává, ellentétévé, ellenfelévé, ugyanakkor viszont, legalábbis Nietzsche kései írásai szerint, *mindig ezé válik*, az ellenállás elkerülhetetlenül érzékelhetővé lesz. Az ellenállás fájdalommal, szenvedéssel, majd önmérsztő betegséggé válása az aszketikus ideálok eluralkodásával gyógyíthatatlan, visszafordíthatatlan, elkerülhetetlen, és ennyiben szinte már nem is betegség: (a rossz lelkiismeret) „kétségkívül betegség, ám olyanképpen betegség, ahogyan betegség a terhesség is.”⁹⁷ Az ellenállás „egészséges”, jótékony tevékenységének, amely a történet egy pontján, a valami és a semmi érzékeny határán gyanakvásba, fenyegetettségbe, majd félelembe fordult át, az életet és az aktivitást vakon, lelkiismeret, tudat, morál, igazság, azaz *feltétel nélkül*, feltétlen, önfeláldozó vagy akár önpusztító módon *kellene* szolgálnia.⁹⁸ A cselekvés ugyanakkor nem is mehetne végbe másként, mint akadályainak, ellenálló ellenfeleinek, azaz *saját feltételeinek az elpusztításaként*. Ha „az igenlésnek a tagadás és a *pusztítás* a föltétele”,⁹⁹ akkor az igenlésnek saját feltételét is igenelni kell, azaz a tagadásra is igent kell mondania és ezzel pusztítássá változtatnia.

Ezáltal viszont nemcsak az élvezet és a fájdalom, hanem szeretet és gyűlölet (tett és beszéd vagy tétélező nyelv) ellentétei is átrendeződnek, olyan konstellációt alkotva, amely az élet erőszakosságát meglepő módon pozitív megvilágításba állítja. Ugyanis míg a tétélező, imaginárius cselekedetnek, a „Nem” „alkotói cselekedeté”-nek „ellenségre, ellenséges külvilágra van szüksége”, és ezért csak gyűlöletből¹⁰⁰ történhet (a gyűlölet mint tagadás mindig

97 NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 101. Ezért hirdeti Zarathustra a „beteljesítő halált”, „mely az élőknek ösztönzője és ünnepélyes fogadalma lészen”. NIETZSCHE, *Így szólott Zarathustra*, 93. A beteljesedésnek, bevégeződésnek (*sich vollenden*) ez az *akarása* a teremtés, nemzés, cselekedet feltétele: „Így vagyok immár művemnek közepén, útban gyermekeimhez, s hátat is fordítva nékik: gyermekei végett kell Zarathustrának beteljesednie. Mert igazából csak saját gyermekét és saját művét szereti az ember; ahol pedig nagy az önszeretet, igaz jele az a viselősségnek: így találtam én.” *Uo.*, 218.

98 Vö. pl.: „minden történés egyetlen feltétel[e], a cselekvő lelkében lakozó vakság[] és igaztalanság[]” NIETZSCHE, *A történelem hasznáról és káráról*, 34.

99 Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo. Hogyan lesz az ember azzá, ami*, ford. HORVÁTH Géza, Göncöl, Budapest, 2003, 126.

100 A „jó” morális fogalmához hasonlóan Nietzsche a keresztényi szeretet eszméjét is a „rossz” eredeti, azaz a magának „ressentiment”, ellenszenv, gyűlölet által ellenséget alkotó másodlagos, képzeletbeli cselekedetére vezeti vissza: „Szerintem Dante durván melléfogott, amikor pokla fölé félelmetes találékonyssággal a következő feliratot tette: »Engem is az örök szeretet alkotott«. A keresztény Paradicsom kapuja fölött pedig: az »Örök üdvözülés« felirata helyett inkább a következő felirat lett volna helyes: »Engem is az örök gyűlölet alkotott« – föltéve, hogy a hazugság kapuja fölött igaz fölirat is díszelgehet!” NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 49.

valamire való irányulás), addig az eredeti, jón és rosszon túli, igenlésből „szeretetből”¹⁰¹ történő cselekvés nem tételez semmit, hanem csak pusztít, de nem valami tőle különböző dolgot vagy „mást”, nem valami élőt vagy az életet pusztítja el, hanem a neki ellenszegülő, kővé szilárdult, kőbe vésett és ennyiben már mindig is halott feltételeit. Az élet tehát (az önmaga ellen forduló „aszketikus” élettel szemben) *nem* az életet, hanem azt pusztítja el vagy „kebelezi be”, ami ellenszegül neki, és így mint mértéken felüli, mérhetetlen többlet él tovább. A szeretetnek vagy a cselekvésnek, a szeretetből történő cselekvésnek ezért nincs vagy önmaga a tárgya, „egy önmagára való diadalmas igent mondásból sarjad ki”, vagy úgy is lehetne fogalmazni, hogy a tettet ahhoz, hogy megtörténjen, illetve hogy *jó* legyen, feltétlenül, mértéktelenül kell szeretni: „A cselekvés minden embere végtelenül jobban szereti ily módon tettét, mint amennyire az megérdemli: s a legjobb tettek a szeretetnek egy olyan túláradásában történnek meg, hogy erre a szeretetre okvetlenül méltatlannak kell lenniük, ha értékük mégoly felmérhetetlen is.”¹⁰²

A történetnek ezen a pontján, a korábbi lépéseket figyelembe véve, melyek mint „feltételek” ugyanakkor elengedhetetlenek ezekhez a következtetésekhez, akár már felesleges is lehet újra hangsúlyozni, hogy ez a szeretetből vagy élvezetből történő cselekvés a lehető legtávolabb áll attól, amit akár a (köz)nyelv, akár a filozófiai hagyomány szeretetnek nevez. Hogy akkor mit is jelent ebben az esetben a „szeretet”, ezt többek között Derridának az az írása világíthatja meg, amelyben a francia filozófus éppen ebben, a „barátságból” történő, illetve a „barátság” nietzschei fogalmából értett szeretetben fedezi fel a szigorú értelemben vett *politikai* kapocs, egyfajta „közösség nélküli közösség” lehetetlen, mert feltétel nélküli lehetőségét, nem bizonyos, nem bizonyítható vagy biztosítható, „talán” lehetőségességét.¹⁰³ Innen nézve válhat érthetővé Nietzschének az a szintén könnyen félreérthető és köztudottan félre is értelmezett követelése is, hogy a „betegeket” az érintkezés minden módját kizárva el kell választani az „egészségesektől”. Az eddigiekből világosan láthatóvá kellett válnia, hogy ez a követelés a fájdalom kettős, egyrészt stimuláló, másrészt szenvedést okozó típusának

101 „Was aus Liebe gehtan wird, geschieht immer jenseits von Gut und Böse.” NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, V., 99.

102 NIETZSCHE, *A történelem hasznáról és káráról*, 33.

103 Ez a fajta politika vagy barátság, a „barátság politikája” sem a görög *philiának*, sem a felebaráti szeretet keresztény eszményének, sem pedig a szeretet vagy a barátság másfajta elképzelésének és hagyományának nem feleltethető meg (még ha elkerülhetetlenül párhuzamos is velük), hiszen, akárcsak az igazságosság nietzschei felfogása, éppen a szimmetria, a kölcsönösség, én és másik felcserélhetőségének a feltételeit töri meg, egy olyan *talán* lehetséges, „egyetlen, első és utolsó alkalommal történő” (Jacques DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, ford. Stefan LORENZER, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 41.) viszonyt mint eseményt körvonalazva, amelynek, idézi Derrida Nietzsche *Mi mindent neveznek szeretetnek* című aforizmáját, „[i]gazi neve úgy szól: *barátság*”. NIETZSCHE, *A vidám tudomány*, 44. „Ez a barátság egyfajta szeretet lenne, de olyan szeretet, amely jobban szeret, mint a szeretet. Ezért ha következetesek akarunk maradni, minden ilyen nevet meg kellene változtatni” – írja erről Derrida. DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, 100.

a megkülönböztetésére,¹⁰⁴ azaz a „gátlás” vagy „ellenállás” mint egyfajta differenciális és vakon, mégis végtelenül pontosan ítélő vagy döntő érzék „egészséges” és „beteg” működésének, gyógyító és megbetegítő, *nem-morális* értelemben vett jó és rossz hatásának az elválasztására irányul, vagy absztraktabb nyelven kifejezve: az érzékeny és (önmagát is) őrző *differencia* és az önmagával szembeforduló és magához hasonító *ellentét* az a két oldal, melyeknek nem szabadna egymással keveredniük. Ugyancsak Derrida értelmezése felől válhat érzékelhetővé Nietzsche ezt megfogalmazó retorikájának az összetettsége és egyértelműsítésnek való ellenállása, melyben a beszélő mint egy közösség nélküli, még nem létező (még egészséges?) közösség képviselőjeként szólítja fel „barátait”¹⁰⁵ a betegek magához hasonító pillantásától, azaz az *ellentételezés* hatásától való óvakodásra: „a beteget az egészségesektől *el kell különíteni!* Óvakodjanak még a betegek látásától is, nehogy összekeveredjenek velük.”¹⁰⁶ A két oldalt nyilván azért *kell*, mert semmilyen eszközzel, tudással, ismerettel vagy módszerrel nem lehet elkülöníteni,¹⁰⁷ mert az érzékelés folyamatát

104 A fájdalomnak ez a kettős meghatározása ezért nem a gondolatmenet ellentmondása vagy következetlensége, nem két egymástól független koncepció, melyeket Nietzsche nem tudott volna „egymással sikeresen összekötni”, ahogy Primavera-Lévy feltételezi: PRIMAVERA-LÉVY, *I. m.*, 90.

105 „a distancia pátosztát örök időkre meg *kell* őrizni a feladatokban is! [...] Mert mi, barátaim, legalábbis egy időre szeretnénk megvédeni magunkat a sorvadás két legrosszabb fajtájától: *az embertől érzett undortól és az emberrel való együttérzéstől!*...” NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, 150. Ebben a megfogalmazásban nemcsak a „kell” sürgetése, hanem „örök idők” és az „egy időre” különbsége is jelentéses lehet.

106 *Uo.* Már önmagában is sokatmondó és beszédes a szónok ezt követő, a maga „mélységében” talán megérthetetlen és végrehajthatatlan követelése (itt a pontosság kedvéért érdemesebb az eredeti szöveget idézni): „Hat man in aller Tiefe begriffen – und ich verlange, dass man hier gerade *tief greift*, tief begreift – inwiefern es schlechterdings nicht die Aufgabe der Gesunden sein kann, Kranke zu warten, Kranke gesund zu machen, so ist auch eine Nothwendigkeit mehr begriffen, – die Nothwendigkeit von Ärzten und Krankenwärtern, *die selber krank sind*”. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, V., 372.

107 Az ellenállóképesség hatásának ez a kettőssége már Nietzsche korai műveiben is kimutatható, ehhez lásd: KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *A nyelv zenéje. Főlöslég és hiány A tragédia születésében = Uő., Tetten érhetetlen szavak. Nyelv és történelem Paul de Mannál*, Ráció, Budapest, 2007, 8–40. Kulcsár-Szabó de Man tropológiai elemzésével szemben mutatja ki az apollóni látszat kettősségét, az önmaga látszat voltáról tudó és ezt a tudást végzetesen, visszafordíthatatlanul elfelejtő jelenségvilág vagy referencia kétféle értelmét, „mely komplementer viszony olyannyira meghatározza az apollóni művész és a szókratészi »teoretikus ember« viszonyát, hogy alig lehet közöttük különbséget tenni.” *Uo.*, 38. A dionüszoszi, tulajdonképpeni jelentés üres vagy hiányzó helyét elfoglaló apollóni, érzéki-fenomenális oldal e kettősségére a monográfia ezt követő tanulmányának utolsó része először Nietzsche retorikafelfogásában mutat rá (az üressé vált szó vagy a fémdarabbá vált pénzérme Nietzsche hasonlatában hitre és hitelesítő aktusokra szorul), ezután pedig a *Werden* – de Man által az értelmet egyszerre tételező és megsemmisítő tropológiai mozgásként értett – fogalmát helyezi előtérbe, amelynek nyelvileg leírhatatlan, modellálhatatlan és ellenőrizhetetlen mozgása vagy cselekvése a nyelvben csak negatív lenyomatokat hagyhat hátra. KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *A nyelv(észet)i gazdaságtan bírálatához. Nietzsche és Paul de Man = Uő., Tetten érhetetlen szavak*, 72–73. A művészet kettős, egymástól elkülöníthetetlen hatása ugyanakkor az (aktív/passzív) *Werden* fogalmában is benne rejlik, amennyiben ez a kései írásokban már nemcsak a trópus, hanem a referencia alakzata is lehet, az ellenállás reaktívvá, majd passzívvá *válása*, referencializál(ód)ása és a referenciális, szó szerinti, *ideologikus* jelentés intézményes győzelme a „világtörténelmi” folyamatokban. Hogy Nietzsche filozófiájának a fogalmi („Herrenmoral”, „Sklavenaufstand”, „Übermensch”, stb.) a recepció egy bizonyos *történetében*

nem lehet visszafordítani. Ennek a szétválasztásnak, azaz továbbélésnek, az élet érvényre jutásának minden szervezet cselekvésében és a szervezet minden életjelenségében újra és újra meg kell történnie, ezek a történések viszont csak addig működnek zavartalanul, amíg nem válnak reflexívvé, hiszen ekkor az élet/erőszak elkerülhetetlenül önmaga ellen fordul, saját kimerülését, fokozatos elhalását okozva.

(a „világtörténelemben”) újra és újra ugyanezt az életutat járták és járják be (az értelmük kiüresedik, elhal vagy önmaga ellen fordul, és így gyűlöletkeltő és ellenségképeket gyártó ideológiák, „aszketikus papok” eszközüvé *alacsonyul*), nem szorul külön bizonyításra. Ezeket a fogalmakat ugyanakkor csak szövegközeli, retorikai olvasatok kelthetik úgymond életre, differenciálhatják tovább.