

# tanulmány

---

LÓRINCZ CSONGOR

## *Előkelő ígéretek*

PERFORMATIVITÁS ÉS FIZIOLÓGIA NIETZSCHÉNÉL

Friedrich Nietzsche az ember humánvá-válásának, humanizációjának folyamatát a *Zur Genealogie der Moral* című munkájában ismeretesen az ígélet kultúrtörténeteként, az ember ígélettevésre való képességének függvényében beszélte el és elemezte. Ez a kultúrtörténet az ember olyasfajta „kitenyésztésére” irányul, amely annak antropológiai identitását alapozza meg. A *morál genealógiájának* második értekezésében az „ember” olyan „állat”-ként jelenik meg, „amelynek *szabad ígéletet tennie*” („das Thier, das versprechen darf”).<sup>1</sup> Az ember humanizációja ezen ígérés feltételrendszerében mehet végbe, egyfajta természettörténetként, amennyiben maga a természet tűzte ki „paradox feladatául” ennek az ígérő állatnak a „kitenyésztését” („heranzüchten”, uo.). Ez a humanizálódás mint egyfajta domesztikáció mármost – így Nietzsche meglehetősen radikális tézise – egy bizonyos nyelvi cselekvés vagy beszédaktus függvénye, az ígéleté, ennek kellene szavatolnia az ekképp kitenyésztett „állat” kezességét. Röviden szólva ez az „állat” kezekedni fog saját ígéréteiért, sőt saját ígélettevési *képességéért*, mondhatni ez utóbbival fog egybeesni, mint egyfajta várhatósági struktúrával az ígéleti diszpozíció fennállására nézve. Ezt a diszpozíciót vagy képességet mármost Nietzsche szerint elő kell állítani különböző technikák és konvenciók útján, tulajdonképpen az ígélet performatív értékének stabilizálása is konvencionizálásként megy végbe. Ezek a technikák a fejezet érvelése szerint markáns biohatalmi vagy biopolitikai funkcióval bírnak.

Az ígérés vagy ígélet előállítása elsősorban „emlékezet” létrehozásának, illetve – ismét – „kitenyésztésének” („anzüchten”) a függvénye, amely emlékezet valamiféle eredendő „feledékenységgel” legalábbis részleges visszafordításában érdekelt. Egyfajta „mnemotechnika” ez, amely kifejezés pár lappal később maga is felbukkan a szövegben. Ez az emlékezet azokra az „esetekre” vonatkozik, amikor „ígéletet kell tenni” („versprochen werden soll”), vagyis elsődlegesen nem (vagy nem pusztán) a konkrét ígélettevésre mint aktusra referál, hanem mintegy az ígélet időzítésének, az ígérés körülményei azonosíthatóságának diszpozitívumát jelenti. Itt nem pusztán az ígélet mint konkrét beszédaktus identifikációja, meghatározása a kérdés, hanem az ígélethez, az ígéréshez való viszonyé, magának az ígélet akarásának a kérdése: „Épp ez a szükségképpen feledékeny állat, akiben a felejtés az erőt, a *robustus* [starken] egészség egy formáját jeleníti meg, ám egy ellenképességet fejlesztett ki magában, az emlékezetet, amelynek segítségével bizonyos esetekre ki-kapcsolja a feledékenységet, – azokra az esetekre tudniillik, amikor ígéletet kell

tenni: ez hát semmi esetre sem csupán valami passzív nem-tudni-újra-szabadulni az egyszer bevésődött benyomástól, nem csupán az egyszer adott szó lerázhatatlan kötelme okozta emésztési zavar, hanem aktív nem-*akarni*-többé-szabadulni és az egyszer akartat tovább-és-tovább-akarni – ez az *akarat* voltaképpen *emlékezte*: úgyhogy az eredeti 'akarom', a 'meg fogom tenni' és az akarat tulajdonképpen kisülése, az *aktusa* közé aggály nélkül közbeiktatható az új, idegen dolgok, körülmények, mi több, akaratok világa, anélkül hogy az akarat eme hosszú lánc megszakadna.<sup>2</sup> Az „eredeti 'akarom', a 'meg fogom tenni'” itt mintegy asszertív jellegű, ugyanakkor promisszív vonással is bír (ahogy az eskü kultúrtörténetében ezek eredetileg nem voltak szétválaszthatók), az „emlékezet” közbeiktatásával ezek szétválnak (asszertív és igazmondó, veridikciós, obligatív részre, amely utóbbi a szubjektum konstitúcióját foganatosítja).<sup>3</sup> Az ígéret tulajdonképpen maga az emlékezet, az akarat emlékezte, amely annak folytonosságát biztosítja, a kapcsolatot a múltbeli és jövőbeli akarat(ok) között.<sup>4</sup> Az akarat emlékezte alapvetően aktív viszonyt (nem passzív tárolást vagy pusztá lehívást) jelöl, az egyszer akartnak a további akarását. Sőt, az akarat maga önreflexív lesz, magának az akaratnak az akarását jelenti, ennek az akaratnak a performatív struktúráját, amennyiben nem-adott, csak parancsolt vagy megígért impulzusról van szó.<sup>5</sup> Ez az önreflexív szerkezet csak az emlékezet implementálása révén jöhet létre, amennyiben az az önmagát akaró akarat mint törvény(adás) beírását, az ebben a beírásban vagy beírásként konstituálódó törvényt jelenti. Az ígéret ilyenképpen nem pusztán autonóm aktusra referál, hanem az akarat akarásának diktátumára.<sup>6</sup> Csak az akarat akarásának „auto-teologikus instanciája”<sup>7</sup> biztosíthatja a tartozás (Schuld) értelmében vett felelősség tételezését, amelyet újfent az emlékezet beírása garantál. Ez az autotelikus viszonylat pedig – lehetne továbbfűzni – magának a reflexív tudatnak a genealógiáját világítja meg Nietzsche számára: a tudat (ön)reflexivitásának lehetőségét az akarat illetően megkettőződése, önreferens mozzanata hozza létre. A reflexív tudat ekképpen nem valamilyen kognitív szubsztancia alapján, még csak nem is önnön tevékenységének reflektálása síkján jön létre, hanem az akarat önmagát akaró vonásának függvényében. Ahhoz, hogy a tudat tételezhető legyen, az ígéret rögzítésére, a rá telepített emlékezet etablírozására van szükség (erről később).

Az akarat akarása lesz a döntő mozzanat az akarat emlékezetének létesítésében mint az ember humanizálásának történetét megnyitó tételezésben – ahogy az ígéret is az ígérés (képességének) ígéretként nyilvánult meg. Ez az emlékezet nem pusztán individuális emlékezetet jelent, hanem mondhatni a faj emlékezetét, de legalábbis hosszú folyamatnak az eredményét, amely az ember illetően determinálásához vezet, amit Nietzsche a „szuverén individuum” fogalmában foglal össze, amely a társadalom és az erkölcsiség kialakulásának hosszú folyamatát mint annak „legérettebb gyümölcse” emblematizálja. A szöveg ironiája szembetűnő (?), mind strukturális-tematikus, mind modális szinten: a „szuverén individuum” létesülése hosszú történelmi folyamat, „az ember önmagán való voltaképpen munkálkodásának”, sőt „roppant [„ungeheuer”, azaz „szörnyű” is] munkájának” eredménye,<sup>8</sup> azaz éppen nem-szuverenitását tárja elő. Azt lehet mondani, a „szuverén individuum” tulajdonképpen maga is felejt, ezt a hosszú történelmi munkálkodást felejt el önmaga szuverenitásának és individualitásának posztulálásában és fenntartásában.

Vagyis a mnemotechnikai biohatalmi kulturalizáció által létrehozott perszonális-individuális szuverenitásnak magának is felejténie kell ahhoz, hogy fenntarthassa, operatívává tehesse ezt a szuverén funkciót. Ezzel az „aktív feledékenység” fundamentális jelentőségének hangsúlyozása a fejezet elején itt indirekt módon is igazolódik.

Különösnek tűnhet ugyanis, hogy a szöveg szó szerint sehol nem az „embert” mint olyant teszi meg az ígértevéés alanyává, cselekvőjévé. Az ember többnyire az az „állat” a szövegben, „amelynek szabad ígéretet tennie”, sosem maga az „ember” az a szubjektum, amelyhez predikátumként rendelődne oda az ígértevéés mint cselekvés. Azon gondolkodó számára, aki szerint a grammatika pusztán népi előítélet,<sup>9</sup> alany és állítmány kapcsolata pedig olyan struktúra, amely pl. a keletkezés történéstől idegen, önkényes impozíció, ez a dekonstrukciója az ígérő alanyt az ígértevééhez láncoló „előítélet” által determinált szintaktikának fölöttébb következetesnek mondható. Valóban, nem az „ember” tesz ígéretet, hanem „az ígéretet tevő állat”, illetve maga az említett „akarat”. A „szuverén individuomot” bemutató központi jelentőségű mondatban az „ígérés” alanya mind „a saját, független és tartós akarat embere”, mind ezen „akarat” lehet.<sup>10</sup> Tulajdonképpen maga az akarat ígér itt, nem pedig a konkrét „ember” mint alany (amely amúgy is mint nevezett akarat alanya jön szóba), ez az akarat beszél az emberben vagy emberből és nem annak valamilyen saját antropológiai-szubjektív minősége. Mint kiderült, ez az akarat nem pusztán afféle voluntarisztikus-szubjektív attitűdként létezik, hanem az „emlékezet”, önnön emlékezetének függvényében, amely megelőzi az akarat konkrét aktusát, kinyilvánítását. Az emlékezet az akaratot mintegy a testben implementálja, legalábbis testi indexet kölcsönöz neki, ekként írja be. Nem meglepő így, hogy az imént idézett mondat – továbbfűzve az alany-pozíció hordozóinak sorát ezúttal a „tudat” mozzanatával – így folytatódik: „– s benne [mind az „ember”-ben, mind az „akarat”-ban] a büszke, minden izomrostban ott remegő tudatra, annak tudatára, hogy *mi* is az, ami itt végül kiharcoltatott és testet öltött benne [leibhaft geworden ist], a hatalom és a szabadság voltaképpeni tudatára, egyáltalán az ember beteljesülésének érzetére.”<sup>11</sup> Ez a tudat tesz tehát itt ígéretet, újólág nem az önmagában vett „ember”, és teszi ezt olyképpen, hogy „minden izomrostban ott remeg”, benne „ölt testet” a hatalom és a szabadság voltaképpeni tudata. Így az emberből vagy emberben beszélő akarat, illetve tudat mintegy testi, fiziológiai emlékezetként szólal meg, a „hatalom” itt ebben az értelemben szó szerint „biohatalom” is, legalábbis eredetstruktúrája ilyen vetülettel is rendelkezik. A szöveg még rá is lícitál erre a vonatkozásra, a számozott passzus végére „a *felelősség* privilégiumáról való büszke tudomás, a tudata ennek a ritka szabadságnak, ennek a hatalomnak önmaga és a sors felett lelke legmélyebb rétegeibe hatolt és ösztönné lett, domináns ösztönné” – amely ösztönt a „szuverén ember” „*lelkiismeretének* nevezi majd...”<sup>12</sup> A „lelkiismeret” ekképp második természeté válik az ember „*kiszámít-hatóvá, szabályossá, szükségszerűvé*” válásának folyamatában, mondhatni egyfajta, testies jellemzőket sem nélkülöző ösztönné, amely, ahogy mondani szokás, ott *beszél* az emberben. Ezzel „a szubjektum önprezenciája a lelkiismeretben”<sup>13</sup> alapozódik meg, ezen túl viszont szuverén funkcióját is létesítve (a veridikció, az igazmondás módján). A lelkiismeret „hangja” tehát kölcsönösen összekapcsolódik az ígértevéés kezeskedésével (a „*jövőért*”), mintegy előtte is beszél („ígéretet kell ten-

ned”, pontosabban: „szabad vagy ígéretet tenni”), és utána is („tartanod kell magad az ígéretedhez”, hiszen ez mutatja, hogy hatalmad van „önmaga[d] és a sors felett”). A „szuverén ember” szuverenitása erre a kettős (?) hangra van ráutalva, ezek alapozzák meg: az ígérettevés és a lelkiismeret hangja.

„Az ember beteljesülésének érzete” – ezt a megfogalmazást vélhetőleg nem a már valamiképpen kész ember további beteljesüléseként kell érteni, hanem magának az embernek az emberré válásaként. Így az akarat birtoklása – és ezzel összefüggésben alkalmasint az ígérettevés maga – lesz az a mérce vagy „értékmérő” („Werthmass”), amely ember és állat megkülönböztetését fogatosítja, bevezeti az antropológiai differenciát. Ez a mérce különbözteti meg az ígérettevőt a „megbízhatatlan fráterek”-től (az eredetiben: „Windhunde”, vagyis szó szerint „szeles kutyák”) és a „hazug”-tól, az exklúzió módján (uo.). Ez a különbségtétel azonban csak egyik funkciója ama mércének – a másik, vele komplementer, sejtetően nem csak morális, de politikai effektusa az ígérettevővel egyenértékű alanyok meghatározására szolgál, az inklúzió értelmében: „a hozzá hasonlóakat tiszteli, az erőseket és megbízhatóakat (azokat, akiknek *szabad* ígéretet tenniük)”. A „tartós és törhetetlen akarat” birtoklása (amely maga is már ökonómiai fogalom) „értékmérő”, vagyis egyrészt a kizárt, „megbízhatatlan fráterek” értékbeli aszimmetriáját, másrészt a belefoglalt alanyok ekvivalenciáját méri. Ez a mérce ugyanakkor magának az ígéretnek mint ígéretnek a performatív értékét is méri vagy azonosítja, a szövegben már elterjedt jelentéstanai síkon a számolás, kiszámíthatóvá tétel értelmében. Az „ember” antropológiai, sőt politikai antropológiai identifikációja az ígéret performatív értékének determinálása útján mehet végbe. Egyszerűbben fogalmazva: az ember mint szubjektum az ígéret avagy ígérettevés effektusának bizonyul.

Az akarat (nem pedig valamilyen materiális állomány) ilyen emlékezete, testes-ösztönszerű implementációja és transzpozíciója a „lelkiismeret” módusában fogatosítja tehát magának az embernek mint ígérő ágensnek, ugyanakkor mint az ígérés szubjektumának (alávetettjének, akár foglyának, legalábbis obligációs alanyának) a determinálását: „Hogy a jövővel ily módon előre rendelkezék, mennyire meg kellett az embernek először tanulnia, hogy a szükségszerű történet elválassza a véletlenszerűtől, hogy kauzálisan gondolkodjék, hogy a távolit jelenvalónak lássa és megelőlegezze, hogy biztonsággal szabja meg, mi a cél és mi elérésének eszköze, hogy egyáltalán számolni, kiszámítani tudjon, – magának az embernek először is mennyire *kiszámíthatóvá, szabályossá, szükségszerűvé* kellett lennie, még önmagáról alkotott elképzelésében is, hogy végül olyképpen, ahogyan azt egy ígéretet tevő teszi, mint *jövőért* kezeskedhessen önmagáért!”<sup>14</sup> Az ígérés mnemotechnikája szubjektum- és időtechnika is egyúttal (a szubjektum kiszámíthatóvá tétele a jövő kiszámítását fogatosítja, tulajdonképpen az idővel vagy történelemmel szembeni ellenállás formáját ölti magára), sőt ezek interiorizált formáin alapszik. Ugyanakkor konvencióként rögzítve vagy rögzülve morális instanciává lesz, magává a moralitás mint „felelősség” („Verantwortlichkeit”) alapjává. A moralitás (genealógiája) Nietzsche értelmezésében nem valamiféle absztrakt szabályrendszer jelent, hanem egyfajta bio-, idő- és szubjektumtechnikát, a „szabályossá” és következőképpen „kiszámíthatóvá” tevésnek, vagyis létrehozásnak a gyakorlatát, pontosabban folyamatát, keletkezését, ennek végbemenését („geworden sein”).

Ez az előfeltétele vagy még inkább előírása annak, hogy az ember „ígérő”-ként „mint *jövőért* kezeskedhessen önmagáért”. Az ember humanizálása és ígértevéő képességének megképzése, pontosabban: implementálása az antropológiai „hordozón” egymást feltételezik. Ez a kölcsönös feltételezettség és történelem viszont erőszak függvénye, amely éppen az ígéretet (az ígértevéést) mint olyant annak emlékezetében létesíti ökonómiai, ugyanakkor jogi-politikai logika alapján. Ahhoz, hogy egy beszédaktust, ebben az esetben az ígéretet etablirozzák, idevágó erőszakeffektusokra van szükség, amelyek az ígértevéés performativitását ugyanakkor konvencionalizálják is, amennyiben bevezetik egy ökonómiai-jogi modellbe (alapvetően az emlékezet létesítésének révén).<sup>15</sup> A morál genealógiáját Nietzsche az ökonómiai és *a fortiori* jogi keret erőszakos implementálásában látja, amely mintegy ellenőrzése alá veszi a nyelv(i) performativitás(á)t, bizonyos értelemben létesítve is ezt.

Mire is irányul azonban az akarat emlékezete, mihez képest szituálja, írja be magát emlékezetként? Mi áll az ígérés eme genealógiájának háttérében vagy alapjánál mint annak lehetetlen alapja? Éppenséggel nem valamilyen tranzitív cselekvési összefüggés, hiszen ezt létre kell hozni a gondolatmenet szerint. Hanem a „feledékenység” („Vergesslichkeit”) az értekezés első oldalának értelmében, maga az ígérés (és ennek szabadsága) erre a feledékenységre történő vagy válaszoló ellenreakció, „ellenképesség”. Az ígérésre való szabadság eszerint mint visszahatás nyilvánul meg „az ellene ható erőre”, „a *feledékenység* erejére”. Vagyis a felejtésnek vagy feledékenységnek ereje van a szöveg szerint, míg az ígértevéést az aktív akarat, továbbá a „szabadnak lenni valamire” képességi struktúrájával definiálja. Feledékenység és ígértevéés között ebben az értelemben antagonizmus, de legalábbis feszültség képződik meg, egyfajta agonális viszony, amelyet nehéz lenne figyelmen kívül hagyni.<sup>16</sup> De mi is a feledékenység, miben áll a jelentősége? A következőben: „A feledékenység nem csupán vis inertiae [tethetlenségi erő], ahogy a feülletes gondolkodásúak hiszik, hanem sokkal inkább a gátlásnak aktív, a legszigorúbb értelemben vett pozitív képessége, amelynek javára írható, hogy amit csak megélünk, megtapasztalunk, magunkba fogadunk, éppoly kevésbé lép a tudatunkba a megemésztés (nevezhetnénk ’lelki bekebelezésnek’ is) állapotában, mint amennyire az az egész ezerszeresen sokrétű folyamat, amellyel testi táplálkozásunk, az úgynevezett ’bekebelezés’ [Einverleibung] zajlik.” A felejtés tehát – húzza alá többször a szöveg – aktív, sőt pozitív képesség, „az erős egészség formája”, amennyiben a tág értelemben vett testi-szomatikus folyamatok tudattalan megtörténtét segíti, azért, hogy „ismét tér nyíljon valami újnak, mindenekelett az előkelőbb funkcióknak és funkcionáriusoknak, a kormányzásnak, előrelátásnak, előre elrendelésnek (mert szervezetünk oligarchikus rendre épül)...”<sup>17</sup> Ez a feledékenység bizonyos értelemben azon folyamatok funkciója, ugyanakkor mégsem rendelhető azok alá, mivel az aktív feledékenység az organizmus „előkelőbb funkcióit és funkcionáriusait”, mondhatni a szuverenitás aktusait segíti, és ezen a ponton a szöveg politikai-reprezentációs nyelvi regiszterbe és szemantikába megy át, vagyis itt már túlhalad a fiziológia vagy szomatika síkján (az „aktív feledékenység” mint „kapuőr” „a lelki rend, nyugalom, etikett őrzője”). A feledékenység eszerint nem egyszerűen a testi dimenzió elfelejtése valamilyen lélek-elvű szublimáció érdekében, hanem

egyfajta, nem feltétlenül „belső” attitűd szolgálatában áll (az „etikett” nyilvánvalóan külső-reprezentációs szokásrendet, szerepet vagy jelrendszert jelent). Ezután pedig rögtön a passzus talán legnagyobb horderejű kitétele fogalmazódik meg: „amiből rögtön láthatjuk, hogy boldogság, derű, remény, büszkeség és *jelen* miért nem létezhetne feledékenység nélkül.” A jelenlét effektusait eszerint a feledékenység alapozza meg vagy legalábbis feltételezi. „Aktív” feledékenység nélkül nincs tehát „jelen” mint a lét formája a keletkezéssel szemben – Nietzsche itt a második „korszerűtlen elmélkedés”, *A történelem hasznáról és káráról* című írásának nyitógondolataihoz nyúl vissza, ahol a „felejténi-tudás” szintén mint „erő”, mint „plasztikus erő” nyert meghatározást. Ez közelebbről azt jelenti, hogy „a felejtés ereje” nélkül az ember elveszne a keletkezés és alakulás (Werden) áramlatában: „az ilyen ember nem hisz többé tulajdon létében, nem hisz önmagában, mindent eliramló pontokká lát szertefolyni, s maga is belevész az alakulásoknak ebbe az özönébe.”<sup>18</sup> Továbbá nem tud cselekedni, még kevésbé végrehajtani a „kormányzás, előrelátás, előre elrendelés” műveleteit, lehetne hozzátenni, hiszen „minden cselekvéshez felejtés is tartozik”. Valamilyen mértékű felejtés nélkül, a változástól vagy keletkezéstől való eltekintés nélkül nem tapasztalható meg a jelen, amely „mint játéktér” (amelyre „rá kell hagyatkozni”), illetve „horizont”<sup>19</sup> a „saját lét” („eigenes Sein”) megélésének garanciája. Még a saját létben is hinni kell eszerint, az nincs referenciális módon adva, ami viszont „nem azt jelenti, hogy valamit, ami nincs, létezőnek tartunk. Inkább bizalmat jelent ez – olyan tapasztalatot, amelyet úgy szerzünk meg, amennyiben a cselekvésben ráhagyatkozunk a saját cselekvésre és – az eltekintésben odatekintve – végbeviszük.”<sup>20</sup> Eszerint a saját lét nem valamiféle tárgyilag jellemzőit hordja magán, hanem keletkezéssel átitatott dimenziót jelent, amelyet azonban csak a „történetietlenség” révén lehet úgy megtapasztalni, hogy „ne csak a másat lássuk a saját életben, de másak is legyünk, amelyet máshonnan látunk.”<sup>21</sup> A „történetietlenség” funkciója pedig ebben áll Nietzsche szövege szerint: „a történetietlenség egyfajta védelmező légkörre [„umhüllende Atmosphäre”, vagyis „beburkoló atmoszféra”] hasonlít, amelyben az élet egyedül képes önmaga nemzésére [„in der sich Leben allein erzeugt”, 1. „egyedül amelyben” is fordítható volna, 2. az „erzeugt” nem „nemzés”, „zeugen”, hanem „létrehozás, teremtés, előállítás”], hogy e légburok megsemmisültével ismét nyoma vesszen.”<sup>22</sup> Az „élet” tehát nem pusztán fennáll, nem csak létet jelent, hanem önmaga létrehozását a történetietlenség védelmező atmoszférájának feltételrendszerében. Így a felejtés plasztikus ereje valóban erőnek bizonyul, az élet önmagát létrehozó nem-tetikus, nem egyszerűen voluntarisztikus erejének. Amely ugyanakkor perspektivikus jellegű is: *A morál genealógiájának* harmadik értekezése (*Mit jelentenek az aszkétikus eszmények?*) tematizálja a „perspektivikus látás” fogalmát,<sup>23</sup> korábban Nietzsche a „perspektíva” kifejezésében sűrítette össze ezt a komplexumot, ekképpen feltételezhető, hogy a felejtés (ereje) a perspektivizmus egyik formája, aspektusa avagy szinonimája. „Új végtelenünk”<sup>24</sup> Nietzsche szerint a perspektívák és interpretációk potenciális végtelenségét jelenti, nem valamiféle szintagmatikus térbeliséget, vagyis a felejtés más potenciális interpretációk virtuális jelenlétét intenzifikálhatja.

Már ez a korai szöveg is az emberi és az állati megkülönböztetésével operált, és ennek kapcsán akár felmerülhet, hogy a feledékenység alapvetően animális vo-

nás lenne az emberben, vagy legalábbis ahhoz közelítené. Nietzsche azonban pontosan fogalmaz, hiszen itt a „felejtés”, főleg pedig a „felejtési-tudás” nem az „emlékezet” pusztán nemlétét jelenti: „Lehetséges tehát csaknem emlékezet nélkül élni, sőt boldogan élni, ahogy az állat tanúsítja; az azonban teljességgel lehetetlen, hogy felejtés nélkül egyáltalán *éljünk*.”<sup>25</sup> Maga az „élet” antropológiai értelemben tehát a felejtés (nem egyszerűen az emlékezet privációjának) függvénye. Csak az a lény tud tönkremenni a felejtés nemléte miatt, amelyik emlékezni képes, antropológiai létmódja kulturális értelemben ettől függ, sőt ezenfelül excesszív módon gyakorolja az emlékezést, a „történelmi érzék” abszolutizálásában. Az emlékezés eme excesszusa vélhetőleg kultúrtechnikák és lejegyzőrendszerek, tárolómédiumok függvénye is, noha Nietzsche ezen a ponton nem utal ezek szerepére, bár később pl. a „kóbor enciklopédiák”<sup>26</sup> metaforája áttételesen jelzi az emlékezet hordozóinak jelentőségét.

A mértéktelen emlékezés, a történelmi érzék excesszív „foka” magát az életet kezdi ki („minden eleven lényt károsít”), erre a veszélyeztetettségre Nietzsche a következő ellenstratégiát javallja: „Ahhoz, hogy ezt a fokot s általa aztán azt a határt megállapíthassuk, amelynél a múltat el kell felejtetni, hogy ne váljék a jelen sírásójává, pontosan tudnunk kellene, mekkora is egy ember, egy nép, egy kultúra *plasztikus ereje*; arra az erőre gondolok, amivel valami sajátosan növekszik magától és magából, ami elmúltat és idegent átformál és bekebelez [einzuverleiben], sebeket begyógyít, elveszettet pótol, széttört formákat önmagából formál újra.” (uo.) Ez az erő tehát mintegy az emlékezés ellenében hathat, pontosabban nem az emlékezés mint olyan, hanem annak egy bizonyos foka ellenében, vagyis differenciális viszonylatról van szó, az erő intenzitásáról, erősségéről, nem valamilyen önmagában ható erőről. Nietzsche itt is kései korszakának egyik fontos témakomplexumát előlegezi meg, az erők differenciális játéka összefüggésrendszerének gondolatát.<sup>27</sup> A második korszakú elmélkedésben a „plasztikus erő” nem maga az élet vagy a keletkezés, hanem annak intenzitásfoka, amely emlékezés és felejtés differenciális, sosem pusztán szimmetrikus viszonyában adódik.

A „feledékenység” tematizálása *A morál genealógiájában* valószínűsíthetően ezt a gondolati háttérrel is előhívja vagy erre is támaszkodik. Feltételezhető, hogy a „feledékenység” ottani explikációja az „erő” síkján ezzel a plasztikus erővel áll kapcsolatban.<sup>28</sup> Az „előkelőbb funkciók” csak ezen plasztikus erő mint nem-reflexív attitűd alapján működhetnek,<sup>29</sup> amely el tud szabadulni „az egyszer bevésődött benyomástól”, fel tudja függeszteni ezek jogszerűsített formáinak érvényét. Ez pedig az „egyszer adott szó” vonatkozásában is fennáll, pontosabban az ehhez ragaszkodó „akarat emlékezetét” helyezheti mintegy hatályon vagy használaton kívül. A felejtés mint erő („az *erős* egészség egy formája”) ezen túl azonban az ígérettevés mintegy origináris (Nietzsche szavával „eredeti”), asszertív, „afformatív” dimenziójára utal, „az eredeti ‘akarom’, ‘meg fogom tenni’” értelmében.<sup>30</sup> Noha a feledékenység mondhatni felszabadítja a tudatot mindaz alól, amit „csak megélünk, megtapasztalunk, magunkba fogadunk”, ennyiben a tudat a felejtéstől függ – mégsem jelenti ez „az előkelőbb funkciók” transzcendálását a testi dimenzió „ezerszeresen sokrétű folyamatán” túlra, ahogy arról Nietzsche megfogalmazása árulkodik („mert szervezetünk oligarchikus rendre épül”).

Az ígéret mint azonosítható illokutív értékkel felruházható nyelvi aktus csak az emlékezetnek magára a feledékenységre való implementálásával jön létre. Ez az emlékezet mnemotechnika, beírás korrelátuma („az egyszer bevésődött benyomás” értelmében). Az emlékezet tehát aktivitást, sőt erőszakot vált ki a felejtésre nézve, mégpedig az ígértevében vagy ígértevésként. Ez az emlékezet mindig is meg fogja előzni az ígértevé „aktusát”, determinálni fogja emezt. Vagyis az emlékezet mégis az eredendő(en „aktív”) feledékenységből táplálkozik – hogy „elzalogosíthassa” az egyszer adott szót, mintegy magának az ígéretnek az ígérését lehetővé téve. Ez az emlékezet végső soron nem más, mint a nyelv, legalábbis a fenomenális módon identifikálható nyelv, amely aztán abba a helyzetbe kerül, hogy létrehozza az ígéretet és az ígértevé szubjektumát, hogy ez „mint *jövőért* kezekedhessen önmagáért!”

Mi is történt ezen a két oldalon Nietzsche szövegében? A nyelv jövőindexének fogalma bizonyos értelemben megkettőződött: egyrészt eredendő performatív, asszertív vagy inkább affirmatív dimenziót jelöl (az „előrelátás, előre elrendelés”, illetve „az eredeti ‘akarom’, ‘meg fogom tenni’” értelmében), amelyet a feledékenység tett lehetővé (noha ez legalábbis fordítva is fennáll, az összefüggés így is megfogalmazható: az „affermatív” aktivizálja a feledékenységet).<sup>31</sup> Másrészt az a fogalom a szűkebb értelemben vett ígéretet nevezi meg: azon promisszív, veridikciós „aktust”, amely mint olyan determinálhatóvá lesz, amelyhez emlékezetre van szükség, együtt a beírás mnemotechnikájával (amely viszont erőszakot implikál). Az ellenállás a feledékenységgel szemben tehát lehetővé teszi az ígértevést, sőt: determinálja annak aktusát (mintegy előállítja ezt) és beleírja abba annak illokutív értékét, hogy aztán ezen az alapvetésen az ígértevé szubjektumstátuszát és morális-jogi-politikai tulajdonságait (az obligáció alanyát) meghatározza, etablirozza, autorizálja. Mindenekelőtt maga a tudat is mint az ígéret rögzítésének eredménye fogható fel. Ez a viszonylat pedig figyelemreméltó következménnyel bír: olybá tűnik ugyanis, mintha az affirmatív a reflexív tudat, „a legszegényesebb és legtöbb hibát ejtő szerv”<sup>32</sup> nélkül – az ígéret intézményesített performatív értékének tudása nélkül –, az erre alapozott autorizáció nélkül is megtörténhetne. Az affirmatív ekképp a feledékenységet mozdítja elő, ám mintegy a jövő megnyitásának útján a „kormányzás, előrelátás, előre elrendelés” értelmében (amely nem az akarat akarásának – mint a reflexív tudat kialakításának – paradigmáját követi).

Nietzsche genealógiája az ember kulturalizációjáról és humanizációjáról a morál jegyében egyúttal az ígéret és a tudat létrejöttét is – az akarat emlékezetének közvetítése útján – elbeszéli vagy feltárja. Ez a genealógia mintegy természettörténetként is olvasható (az „állat” „kitenyésztése”, „amelynek ígérnie szabad” – „vajon ez nem épp az a paradox feladat-e, amelyet a természet szabott magának az emberrel illetően?”, hangzott az értekezés első mondata, pontosabban *kérdése*), amelyben a nyelv(i) ökonomizálásaként artikulálódik, és így vissza is hat magára a nyelvre mint az emberi elengedhetetlen korrelátumára. Ha a nyelv már mindig is az emberi konstituense (konkrét fiziológiai szinten is, pl. a beszédszervek és a hangképzés determinálásával), azaz nem lehetséges visszahátrálni a nyelv előtti „emberi” tulajdonságokhoz, absztrahálni a nyelv nélküli antropologikumot, akkor az ember mindenfajta viszonya önmagához egyúttal a nyelv(é)hez való viszonya is



lesz. Jelen összefüggésben az ígérettevéshez és az ígérethez fűződő kapcsolata, amely nyelvi diszpozitívumok és aktusok a nyelvet már mindig is meghatározzák, sőt konstituálják is. Ebben a nézetben felmerül az a gyanú, hogy Nietzsche tulajdonképpen nem egy adott „állat”-nak második lépésben történő nyelvvel való el-látásáról vagy felruházásáról beszél (egyfajta adaptív mozzanat gyanánt), hanem ez az „állat”, „amelynek ígérnie szabad”, lényegében az ígérettevés távlatából, ennyiben a nyelv szempontjából minősül állatnak. Az ember a nyelv állata, a nyelv által vagy a nyelvben kitenyésztett állat. Vagyis az embernek mintegy a nyelv(é)hez is adaptálódnia kell, nem egyszerűen valamely természeti környezethez. Talán innen érthető a „paradox” kifejezés is Nietzsche szóhasználatában. Mindez azonban azt is implikálja, hogy nincsen ártatlan, kezdeti, érintetlen nyelv, amely feltételezné a neki megfelelő ember(i)t, hanem jóval inkább azt, hogy a nyelv már mindig is különböző kultúrtechnikák által determinált, amelyek pl. az ígéret(tevés) mnemotechnikáját igyekeznek implementálni a nyelvi magatartás antropológiai szintjén. Ennyiben nem „a” nyelvhez kell adaptálódnia az ember(i)nek – és ezáltal mintegy létrejönni –, hanem a nyelvben implementált többek között performatív technikákhoz. Az ígéret mint mnemotechnika („az akarat tulajdonképpeni *emlékezete*”) ebben az értelemben tartható biotechnikának, egyfajta biotechnikai programnak, amely „az eredeti ‘akarom’, ‘meg fogom tenni’” és az akarat tulajdonképpeni kisülése, az *aktusa*” között dolgozik vagy közvetít. Az emlékezet ezen etablozóása mint kommunikatív gyakorlatok konvencionalizálása és normativizálása éppúgy létrehozza a múltat és a jövőt, ahogy konstituálja is a szociális interakciókat egy csoporton belül. Ekképp adaptív funkcióval bír, szelekciós nyomásként hat, növeli és differenciálja az adaptív komplexitást különböző szinteken. Az ígéret ugyanis par excellence mint „megosztott”, sőt „közös intencionalitás” fogható fel, amely szociális cselekvési szkripteket lehetővé tesz, illetve ezekben működik.<sup>33</sup> Az ígérettevés összefüggésrendszere a „kommunikatív önmegfigyelés” („a moralitás normáinak elődje”) internalizációját serkenti, egészen a „normatív önmegfigyelés”-ig.<sup>34</sup> Ekképpen szól tehát „az emberi gondolkodás természettörténetének” megnyerő narratívája Tomasellónál, amelyből Nietzsche felől tekintve feltűnően hiányzik az erőszak bármilyen explicit tematizálása, ami azt a képzetet kelti, mintha az „ember” lényege, az állatokhoz képest megkülönböztető jegye a kooperáció és a közös intencionalitás formái, a bennük lecsapódó, illetve kialakuló kognitív kompetenciák volnának.<sup>35</sup> Az „ember” itt nem-tematizált módon mint már szubjektum kerül a tekintetbe, mint ezen kooperáció és kommunikáció alanya, amely szubjektumstátuszt Tomasello lényegében pragmatikai távlatban magyaráz: „Nem, a megosztott intencionalitás képességei nem egyszerűen velünk születettek vagy érési folyamatok termékei; ezek biológiai alkalmazkodások, amelyek akkor keletkeznek, amikor az egyedfejlődés alatt használják őket, hogy másokkal együtt dolgozzanak és kommunikáljanak.”<sup>36</sup> (Mint láttuk, Nietzschét inkább a törzsfjlődés folyamatai érdekelték, mintegy lamarcki nézetben, „az akarat eme hosszú lánc”, amely végül a „szuverén individuum” kialakulásához vezetett.)<sup>37</sup> Ez a narratíva lényegében a konvencionalizálás folyamatait elemzi, illetve ezekben látja az emberi kultúra kialakulásának logikáját, lényegében a (pre)kulturális gyakorlatok szintjén: „Az emberi kultúra és nyelv egyszerűen csak létező szociális interakciók konven-

cionalizálásai, és ahhoz, hogy megfelelő nyersanyagot állítsanak rendelkezésre, ezeknek az interakcióknak már magas szinten kooperatívoknak kellett lenniük.”<sup>38</sup> Vagyis mégis filogenetikus síkon kellett kialakulniuk, lehetne tehát mondani – ekképp az emberi gondolkodás természettörténésze és a morál genealógusa résszint mégis közös motivációval bírnak. Míg azonban Tomasello csupán „nyersanyag”-ról beszél (árulkodva ezáltal végső soron instrumentális és teleológiai axiomatikájáról), addig Nietzsche „erő”-ről. Az a kérdés tehát, milyen módon játszhat közre az afformatív plasztikus ereje – egyúttal mint egyfajta szomatikus dimenzió – a nyelvi performativitás aktusainak létrejöttében és destruálódásában, legalábbis deformálódásában, rendelkezhetetlenségükben konvencionális eszközök révén? Meg kell még jegyezni, hogy Tomasello könyve éppen a nyelv és a morál problémáinak „nyitott kérdés”-eivel zárul, pontosabban nem zárul, mivel éppen a zárlat kénytelen ezekkel kapcsolatban „magyarázati hézagokra” utalni. A „moralitás eldologiasításának [...] tendenciája – tudja meg az olvasó a könyv végén – sehol sem olyan erős, mint a nyelvben, ahol mindenki hajlamos arra, hogy – ami ugyan korrigálható, ám csak nagy erőfeszítéssel – eldologiasítsa azokat a fogalmiságokat, amelyek saját természetes nyelvünkben vannak kodifikálva. Mindezen dolgok kapcsán olyanok vagyunk, mint a kisgyerek, aki azt mondja, hogy még akkor is, ha hosszú idővel ezelőtt mindenki megegyezett volna abban, hogy a csíkozott nagymacska előttünk ’fecsegő’-nek hívják, az mégsem helyes, hiszen, nos, ’az egy tigris.’” Mintha az emberi gondolkodás természettörténetének narratívája a nyelv és a moralitás kapcsán végül az infantilizmus fázisába érkezne... A válasz erre a nehézségre a morál státuszának megerősítése, méghozzá az ontogenezis ideje előtti szekvenciák autoritásával: „A mi nézetünk az, hogy ilyen objektíváló tendenciák csak az aktórsemleges, csoportorientált perspektívából származhatnak [...] szociális és intézményes valóságok világának kontextusában, amely valóságok saját létezésünk előtt fennállnak és olyan autoritással szólnak, amely nagyobb nálunk. Ez a parancsoló hang, amely az általánosító nyelvi fordulatok használata mögött áll, normák foganatosítása (’Ez nem helyénvaló’) és a tanítás közben (’Ez így működik’), és nagymértékben meghatározza azt, amit valóságosnak tartunk. De erre a pontra nézvést is értelmes emberek különböző véleményen lehetnek.”<sup>39</sup> A moralitás performatív retorikája kiiktathatlannak tűnik, ugyanakkor a kognitív-konstatív távlatot is fent szeretné tartani a diskurzus („értelmes”, „vélemény”).<sup>40</sup>

Visszatérve Nietzsche-hez: ami az ő számára különösen fontos, az az erőszak jelenléte mindezen konvencionalizálások végbemenésében: „Csakhogy minden cél, minden hasznosság csupán a *jelle* annak, hogy a hatalom akarása úrrá lett valami kevésbé hatalmason, és önnönmagából kiindulva véste rá valamely funkció értelmét; s ilyképp valamely ’dolog’, szerv, szokás egész története folytonosan új interpretációk és hozzáidomítások [„Zurechtmachungen”, „hozzáigazítás”, a kifejezés a „Recht”, „jog” szót is tartalmazza, és a fejezet pontosan a „jogállapotok”-ról szól] szakadatlan jel-láncolata lehet, amelyek okainak még egymással sem kell összefüggésben állniuk, hanem, adott esetben, inkább csak véletlenszerűen követik és váltják egymást.”<sup>41</sup> Ez a „hozzáigazítás”, illetve – a szöveg szellemétől nem is annyira távoli – „hozzáidomítás” (a fordítás mint a szöveg hozzá-idomítása, lehetne szinte mondani) akár a „nyelv” nevű szervre is vonatkozhat, a fentebb kifejtettek értel-

mében. Az ígértevének kultúrtechnikája determinálja mind a nyelv potenciális performatív funkcióját, mind az ígértevének ezáltal előállított szubjektumát. Ezek a nem-kauzális és nem-teleologikus „legyőzési folyamatok” („Überwältigungsprozesse”) nem értelmezhetők kielégítően az „alkalmazkodás” („Anpassung”) fogalmával, ezt Nietzsche vehemensen elutasítja, ugyanis „ezzel magában az organizmusban is eltagadják azoknak a legfőbb funkcionáriusoknak az uralkodó szerepét, amelyekben az életakarát aktív és formaadó módon jelenik meg.”<sup>42</sup> A szöveg itt megismétli az organizmus oligarchikus vonásáról mondottakat az első fejezetből, aláhúzva, hogy „ama elvi elsőbbséget”, „amivel azok a spontán, támadó, expanzív, újra-értelmező, újra-rendező [neu-richtenden] és -alakító erők bírnak”, nem lehet az adaptáció szükségességére vagy szelekcióra visszavezetni.<sup>43</sup> Mindez Nietzsche életművének azzal a központi tételével áll kapcsolatban, mely szerint az élő sosem csak önmaga fenntartásában érdekelt, nem pusztán önfenntartási ösztön jellemző rá,<sup>44</sup> hanem hatalomra törő akarat működik benne, amelynek az önfenntartás csupán egyik effektusa. Az élő nem pusztán lét, önmagára nem mint létre irányul, hanem mint keletkezőre vagy keletkezésre – azaz a felejtés mint a keletkezéssel szembeni ingervédelem (*A történelem hasznáról és káráról* idézett okfejtése szerint) tulajdonképpen a létként rögzült vagy stabilizált alakzatok és formák elfelejtését is jelentheti, vagyis éppen a keletkezés tulajdonképpenibb megtapasztalásának – mint a „plasztikus erő” stimulációjának – lehetőségét. Ezt biztosítja a „feledékenység” *A morál genealógiájának* második értekezésében, amely lehetővé tette „a legfőbb funkcionáriusok” ténykedését, amely szereplők a fentebb idézett központi jelentőségű szöveghelyen újra megjelennek. A feledékenységet, úgy látszik, nehéz elfelejtetni. Ezzel vissza kell térni az értekezés obliuológiai rétegéhez.

És valóban, az emlékezet mint „ellenképesség” felállítása nem pusztán a reális, szociális, ökonómiai vagy akár kommunikatív környezet kihívásaira válaszol, hanem legalábbis ugyanannyira a „feledékenység”-re, az obliuonális mátrixra mint az afformatív dimenziójára. Ezzel az emlékezeti diszpozitívummal éppen „az előkelőbb funkciók és funkcionáriusok” kell, hogy ellenőrzés alá kerüljenek, „magának az embernek” kell „*kiszámíthatóvá, szabályossá, szükségszerűvé*” válnia, talán csak így, ebben az értelemben hozva létre őt mint embert. Ahogy szó volt róla, az ígértevének és emlékezet „mnemotechnikája” azok a kultúrtechnikák vagy akár médiumok, amelyek antropotechnikák is, amennyiben az embert, az ember fogalmát morális-ökonómiai-jogi módon határozzák meg. Nietzsche számára elsődleges fontosságú ezen implementálás erőszakjellege, amely felől (a „megosztott intencionális és „kooperáció” jegyében artikulálódó) „gondolkodás természetétörténetének” bizonyosan kényelmetlen kérdéseket lehetne feltenni. Ami viszont el is távolítja Nietzsche szövegét egy puszta ideológia- vagy akár hatalomkritikától, de vélhetőleg a Foucault-féle fegyelmezéstörténetől is, az a homályos összefüggés közvetítő szerepének, medialitásának kiemelése az így implementált ígértevének (tevés) erőszakos aspektusa és az „‘akarom’, ‘meg fogom tenni’” eredendő erőszaka között. Úgy tűnik, mintha még az intézményesített erőszak is reiterált formában ama eredendő erőszakból részesedne, belőle táplálkozna, de legalábbis mintegy megismételné azt, természetesen immár konvencionalizált formában. Csak így nem „szakad”-hat meg „az akarat eme hosszú lánc”. Ez az összefüggés vagy vonatkozás nem

egyszerűen merő erőszakot, még kevésbé ennek vélelmezett intencionális formáját jelenti, hanem fiziológiai háttérét „az eredeti ‘akarom’, ‘meg fogom tenni’ mozzanatának, az „előrelátás, eleve elrendelés” ekképp testies-szomatikus dimenzióra enged következtetni mint azon nem-reflexív aktusok feltételrendszerére. Ez a dimenzió impregnálja az ígéret mint egyfajta eskütétel effektusát is, amennyiben „életünk során életre-halálra”<sup>45</sup> ígérünk, ez a nyelvi fordulat is arra utalhat indirekt módon, hogy az ígértevéés eredeténél a felejtés afformatívjának, emez pozitív fiziológiájának kell aktivizálódnia. Mint szó esett róla, Nietzsche a „feledékenységg” és az „ígérnie szabad” közötti disszimmetrikus viszonylatot a fiziológia szférájából vett kifejezésekkel jellemzi. Hipotetikusán megfogalmazva az így kirajzolódó összefüggést: az „akarom”<sup>46</sup> eredendő performativitása a nyelv és fiziológia közötti érintkezésből táplálkozik, a nyelviség fiziológiai alapjaiból, kettős módon, a fiziológiai dimenzió nyelvi afficiálásának mint a nyelviség hatáseffektusának és dimenziójának együttes értelmében. Vagyis az afformatív, közelebről a nyelv fiziológiai impregnálásának és a fiziológia nyelvi intenzifikálásának kiazmusát jelenti. Ha ez így van, akkor az intézményesített, emlékezettel ellátott ígértevéés végső soron nem más ígér, mint azt, hogy ezt a kiazmust az „ember” mint „szuverén individuum” koncepciójának szolgálatába állítja (utóbbi éppen ekként állítva elő), bizonyos értelemben semlegesíti az akarat akarásának önreflexív képletében. Az „ember” ily módon humanizálódik, ezáltal „uralkodó ösztönt”, „a *lelkiismeretét*” elsajátítja.<sup>46</sup> Természetesen az ígéret(tevés) emlékezetének kultúr- és antropotechnikái is igényt tartanak a test(iség)re, annak bizonyos optimalizációjára, ám a fölötté gyakorolt uralom értelmében, amely éppen a mnemotechnika beírásainak fájdalomkalkulusában manifesztálódik, azon technikák erőszakos, a testet hatalmuk alá kerítő biotechnikai, biopolitikai tendenciájában.<sup>47</sup>

Strukturális értelemben ez a kiazmus ugyanakkor egyfajta aszimmetriát is fémjeléz, „az eredeti ‘akarom’, ‘meg fogom tenni’” és „az akarat tulajdonképpeni kisülése (Entladung), az *aktusa*” közötti potenciális törésre utalván. Az afformatív mint „pre-performatívum”, mint „excentrikus pozíció” (amelyben az akarat „még nem az akarat akarata”), az akarat „prehistorikus premisszái”<sup>48</sup> sosem manifesztálódhatnak teljesen, maradéktalanul az akarat kisülésében, aktusában. De nem pusztán a „véletlen”-nek betudhatóan, mint Hamacher feltételezi,<sup>49</sup> mivel az afformatív kvázi-prehistorikus dimenziója per definitionem nem csak akarat lehet, nem transzponálható teljességgel az akarat halmazállapotába.<sup>50</sup> Ezért vélhetőleg nem elégséges az ígérés pre-performatívumát „excentrikus pozíció”-ként jellemezni (sejthetőleg Helmuth Plessner nyomán),<sup>51</sup> mint ahogy a feledékenység aktív természetét, sőt „erejét” sem lehet figyelmen kívül hagyni ebben az összefüggésben. A feledékenység sokkal inkább eksztatikus egységet feltételez „a megértés időbeliségéről” értekező Heideggerrel szólva,<sup>52</sup> aki a „nem-tulajdonképpeni *meg-jelenítés*”-t (pl. a jövőre irányuló „várás”, nem pedig „előlegzést”)<sup>53</sup> a „pillanat” fogalmával állítja szembe: ez az „elhatározottság előlegzése”-vel korreláló „tulajdonképpeni jelen”, „amelynek megfelelően valamely döntés a situációt feltárja”. Miként jellemezhető az „előlegző elhatározottság” egzisztenciális dimenziója és temporális végbemenelete? „Az előlegző elhatározottság tulajdonképpeni önmagához-eljövetele egyszerűen visszajövetel a maga egyediségébe vetett legsajátabb Önmagunkhoz.” Vagy-

is az előrefutás (Vorlaufen) a halál felé való létben nem annak várását, ennyiben az ontikus-empirikus jövőre való fixálódást jelenti, hanem az ittlét „legsajátabb Önmagára” való visszatérését mint a megértés jövőből való történését. Ez a „legsajátabb Önmaga” viszont nem valamely adottságot mutat, amelyhez csak vissza kellene térni, hanem ez csak ezen visszajövetelben adódik mint tulajdonképpeni önmagához-eljövetelben, melynek módusza az ismétlés: „Az előlegzésben a jelenvalólét *ismét* legsajátabb lenni-tudására *hozza* [ismétli] magát (*holt sich vor*).” Az *előlegzés* megismétli a jelenvalólétet, és ebben az ismétlésben a jelenvalólétet annak saját lenni-tudása *elé* hozza – így mutat tehát ez a sajátos időbeli minta, amely szerint az ismétlés megvalósulhat az eljövetel mint visszajövetel eksztázisában. Mármost a jelenvalólét a belevetett legsajátabb lenni-tudásában felejt el magát, nem pedig ilyen vagy olyan adottságok mennek ki a fejéből, vagyis ez nem csak az emlékezet hiánya, „hanem a voltságoknak egy saját ’pozitív’ eksztatikus módusza: „A felejtés eksztázisára (elmozdulására) az jellemző, hogy önmagától elzárkózva elfordul legsajátabb voltja *elől*, mégpedig úgy, hogy ez a valami elől elfordulás eksztatikusan elzárja az elől-t, s ezzel együtt önmagát.” Csakis eme felejtésnek köszönhetően képes a jelenvalólét emlékezni, „*megtartani* valamit” a „gondoskodó, váró megjelenítés” módján. Így lesz a felejtés elsődlegesebb az emlékezésnél: „Ahogy az elvárás csak a várás alapján lehetséges, úgy az *emlékezés* is csak a felejtés alapján, *nem pedig megfordítva*; mert a voltság a felejtés móduszában ’tárja fel’ elsődlegesen azt a horizontot, amelyen belül a gondoskodás tárgyának ’külsőlegességébe’ belevezett jelenvalólét emlékezni képes.” Vagyis Nietzsche embere, aki „arra ítéltetett”, „hogy mindenütt keletkezést és alakulást lásson” és ne higgyen „többé tulajdon létében”, „önmagában”, „mindent eliramló pontokká” lásson „szertefolyt”, s maga is belevessen „az alakulásoknak ebbe az özönébe” – nos, ez az ember is felejt, sőt ő felejt a leginkább, mégpedig önmaga legsajátabb lenni-tudását Heidegger szerint, hogy aztán ennek alapján űzhesse az emlékezés excesszusait. Mi következik mindebből az ígérettevésre nézve? Feltételezhetően az, hogy az afformatívum, „az eredeti ’akarom’, ’meg fogom tenni’” elfelejtése, helyettesítése a közbeiktatott „akaratok világá”-val vezet a mnemotechnikai effektusokhoz, az ígérettevés beíródásához annak (ekképp konstituált) szubjektumába, magához a konvencióhoz mint az ekképp tételezett ígéret emlékezeti indexéhez, ezzel az ígéret iterrálhatóságához. Illetve maga a mnemotechnika, az ekképp létesített konvenció törli ki az afformatívumot és helyettesíti az intencionalitás kategóriáival. Ebben az összefüggésben a felejtésről ugyanazt lehet mondani, mint a hangulatról (a *Lét és idő* következő alfejezete „a diszpozíció időbeliségé”-ről szól), hogy abban „a belevettség mégis sokkal eredendőbben feltárul”,<sup>54</sup> mint az emlékezésben. Mármost a vázolt előrefutás mint eljövő visszajövetel ismétlésként végbemenve a maga részéről tulajdonképpen nem is fogható fel a „meg-jelenítő megtartás” válfajaként, nem is nevezhető emlékezésnek (ahogy „a pillanat fenoménjét *alapvetően nem* lehet a *most-ból* megvilágítani”, szögezte le Heidegger), sokkal inkább az ilyen emlékezés (és annak konvenciói) – igen, elfelejtésének. Átkapcsolva mindezt a feledékenység nietzschei problematikájára: az afformatív feledékenység a maga részéről az ígérettevés konvencióit és az eme konvenciók által meghatározott, determinált, definiált ígéret pragmatikáját, retorikáját és alaktanát érintheti, ezeket kell elfelejte-

nie. Heidegger zsargonjában megfogalmazva: az affirmatívumhoz való visszavétel vagy az ezzel való szembesítés mint a feledékenység diszpozíciójában konstituáldó voltság specifikus eksztatikus módusza jelentkezik. Kardinális különbség áll fenn tehát egyfelől a mnemotechnikai-konvenciófüggő azonosítások, az akarat emlékezete, másfelől az affirmatívum nem-időbeli eksztázisa között. Így a nyelv mint emlékezet vagy emlékezés inkább atmoszférát, hangoltságot, diszpozicionális mátrixot, mintsem készletet fog jelenteni (e mozzanatra és implikációira később kell visszatérni). Ugyanakkor ez az oblivionális mátrix az affirmatívum kisülésének, aktusstruktúrájának összefüggésében még mélyebb szinten is hathat: ha figyelembe vesszük a „pillanat” heideggeri meghatározását a *Lét és idő* korábbi fejezetében, amelyre a „valamely döntés a szituációt feltárja” kitétele visszautalt. A 62. paragrafusban (*A jelenvalólét egzisztens tulajdonképpeni egész-lenni-tudása mint előlegző elhatározottság*) olvasható: „A szituáció nem számítható ki előre, és nincs előre adva mint valami kéznéllevő, mely arra vár, hogy megragadjuk [...] A bizonyosságnak abban kell tartózkodnia, ami a döntés által feltárult. Ez azonban azt jelenti: a bizonyosság épphogy nem *ragaszkodik* a szituációhoz, hanem meg kell értenie, hogy a döntést, feltáró értelmének megfelelően szabadon és *nyitva* kell *tartani* a mindenkori faktikus lehetőségek számára. A döntés bizonyossága azt jelenti: *készen állunk arra*, hogy amennyiben ez faktikusan szükséges, *visszavonjuk*.”<sup>55</sup> Az elhatározottság „bizonyos-lét”-ben mint „igaznak-tartásban” (ez „az egzisztencia igazságát” jelenti) manifesztálódó módusza ezért az affirmatívumban realizálódó döntést (nem csupán az intenció konvencionális feltételrendszerének való megfelelést) is visszavonhatja, vagyis: elfelejtethi. Ez azonban ismét csak nem pusztán az emlékezetből való kihullással azonos, mivel „ez az igaznak-tartás mint elhatározott készenállásunk a visszavonásra nem más, *mint a tulajdonképpeni elhatározottság az elhatározás megismétlésére*.”<sup>56</sup> Az ismétlést tehát a visszavonás mint felejtés teszi lehetővé. Mivel itt alapvetően a szabadság a tét („Az elhatározottsághoz hozzátartozó igaznak tartás értelme szerint arra törekszik, hogy magát *állandóan*, azaz a jelenvalólét egész-lenni-tudása számára szabadnak tartsa.”), nem vagyunk távol morálfilozófiai kontextusoktól. Amennyiben Kant számára a kategorikus imperatívusz meg alapozó törvényhozó adottság éppen a szabadságban gyökerezik, úgy Heidegger gondolatmenete távolról annak kanti regulatív eszméjére hajaz. Természetesen nem annyira szintagmatikus-kiterjesztő módon („*cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratod révén általános természettörvényvé kellene válnia*”), mint inkább temporális értelemben, az ismétlés módjában, amely jelentős különbségeket is magával hoz pl. a „mintha” („als ob”) státuszát tekintve: a döntést úgy kell meghozni, hogy egyúttal vissza is vonjuk – méghozzá megismétlése (nem valamilyen kognitív keretezés) révén. Noha Heidegger ezen gondolatának háttérében elsődlegesen Kierkegaard hatása feltételezhető, elképzelhető ebben egy nietzschei filiáció is, legalábbis ha Georg Simmelnek az „örök visszatérés” és az „elökelőség morál”-ja közötti összefüggésről adott értelmezését követjük. Simmel szerint az örök visszatérés tana által hangsúlyozott megismételhetősége minden cselekedetnek Kant kategorikus imperatívuszát fordítja át temporális síkra,<sup>57</sup> leépítve ugyanakkor a tartozás, a bűn, a rossz lelkiismeret alakzatait „a keletkezés ártatlanságában” érdekelt Nietzsche számára, illetve eleve a tettben (Tat)

„közvetlenül megszólított létét a szubjektumnak” állítva előtérbe (míg Kantot inkább „a tett következményei” érdekelték, ezért meghatározó nála a törvény problematikája).<sup>58</sup> Vagyis a szubjektum léte tette „hangsúly” mint gondolkodástörténeti fordulat itt mintegy előlegezi – persze nem identikus módon – a jelenvalólét létének módszertani elsőbbségét Heideggernél. Az „előkelő” szubjektum Nietzsche-nél nem is annyira a tetteiért (egy külső törvénnyel szemben), mint inkább önmagáért felelős,<sup>59</sup> ennyiben az örök visszatérésben implikált „mintha” (élj úgy, hogy minden tettetted kész légy megismételni) nem az etabliozott emlékezet felől értelmezhető, amely a normativitás alapja vagy lehetőségfeltétele, hanem elkülönböződést jelent, a keletkezésjellegű plaszticitás vagy virtualitás (ezáltal ártatlanság) látszólag paradox megőrzését („Tengerbe, magunkba, vissza!” – mondhatnánk Szabó Lőrinc imperatívuszával).<sup>60</sup> A lét keletkezésbe való átfordítása jelen összefüggésben pedig éppenséggel a „feledékenység” teljesítményének vagy effektusának minősülhet, vagyis a keletkezésjellegű virtualizáció a tárgyalt oblivionális mátrix függvénye.

Az eddigiek alapján megállapítható az emlékezet, az akarat emlékezetének funkciója: ennek az emlékezetnek közvetítő elemként alapvetően az afformatív dimenzió és a performatív aktus közötti törést kell áthidalnia. Csak ezen differenciának köszönhetően létesülhet az emlékezet mint olyan, nem valamely múltbeli tartalmak tárolása, rekollekciója, visszahozása céljából. Az emlékezet motivációja eredendően kevésbé időbeli, mint inkább nyelvi-performatív jellegű. Eszerint az emlékezet csak az afformatív iterációjából, az akaratból származhat, ennek az erőnek a függvénye, úgy azonban, hogy ez mint „ellenképesség” nem létezhetne a feledékenység ereje nélkül. Csakis ezért képes az emlékezet medialitása („új idegen dolgok, körülmények, mi több akaratú aktusok világa”) tulajdonképpen saját maga létrehozni a nevezett törést „az eredeti 'akarom', 'meg fogom tenni' és az akarat tulajdonképpeni kisülése, az *aktusa*” között. Miután az emlékezet létesült, maga fogja ezt a törést úgy is mint távolságot generálni. Vagyis az emlékezet akarása, az akarat emlékezetete egyrészt részesedik a kezdeti afformatívumból (de az akarat akarásának iterált-önreferens képletében), másrészt létrejötte már önmagában el is választja az afformatívumot annak kisülésétől, az aktustól. Vagyis ez a közvetítő médium vagy program maga teremti meg az említett szétválást. Sőt, az emlékezet mnemotechnikai létesítése ekképp vissza is hat az afformatívum elgondolhatóságára, és azt lényegében az (önmagát akaró) akarat vagy intenció képzetével helyettesíti. Így az emlékezet éppen a „Schuld”, a bűn (és „tartozás”), a „(rossz) lelkiismeret” hordozója vagy médiuma lesz.

A „rossz lelkiismeret eredetéről” szóló (17.) fejezet fejt ki az afformatívumok mint „aktív erő” komplexumainak tulajdonságait, pl. azt, hogy ezek sem „szerződés”-es, sem ökonómiai alapon nem szerveződnek („Nem tudják ők, ezek a született szervezők, mi a bűn [Schuld], a felelősség valami iránt”).<sup>61</sup> Tevékenységük viszont éppen erőszaktól nem mentes jellegének következtében latenciákat, valamiféle maradékot termel (felejtést, feledékenységet nyilvánít meg?): „ha kalapácsütéseik, művész-erőszakosságuk súlya alatt nem üzetett volna ki roppant szabadságkvantum a világból, vagy legalábbis nem tétetett volna láthatatlanná s mintegy *lappangóvá*. Ez az erőszakkal lappangóvá tett *szabadságöszton* – most már világos –,

ez a visszafojtott, visszataposott, a benső világ tömlőcébe vetett s végül magát már csak önmagán levezető és kitomboló [entladende und auslassende] szabadságösz-tön: ez és csakis ez kezdetben a *rossz lelkiismeret*.<sup>62</sup> Ahogy az akarat önmaga akarása volt, úgy a latenssé vált szabadságmennyiség vagy szabadságösz-tön (emlék-szünk, hogy az ígértevéis is „szabad”-lét függvénye volt) is önmagán (azaz nem az afformatív, nem-értékelvű, nem-ökonómiai tételezésben) vezeti le magát, vagyis a „kisülés” (itt is „entladen”) nem az „eredeti 'akarom', 'meg fogom tenni'” kisülése, hanem inkább a „közbeiktatott” „új idegen dolgok, körülmények, mi több akarati aktusok világá”-nak, de legalábbis ezeknek is a lecsapódása, lehetne mondani. Ami viszont itt a lényeges pont: „*ugyanaz* az aktív erő” dolgozik a rossz lelkiismeretben, mint „a szabadság ösztöne” („az én szóhasználatomban: a hatalom akarása”) esetében (az, ami „azokban az erőszak-művészekben és szervezőkben grandiózusabb keretek között munkál és alkot államokat”, itt „visszafelé irányulóan [...] megteremti magának a rossz lelkiismeretet és negatív eszményeket alkot...”).<sup>63</sup> Ez a folyamat vette kezdetét már az akarat akarásának képletében, a tudat reflexív mintájának kibontakozásában mint az ígértevének mint ekképp képződő szubjektumnak az ígérési képességéhez való odaláncolásában, az ígélet ezen mnemotechnikájában, amely egyúttal az ígéletet intencionális beszédtevéként, az önmagára visszahajló erőszaktevéis élvezeti ökonómiájának értékeként determinálja.<sup>64</sup>

Ha az emlékezet implementálása mnemotechnikai módon az afformatívum és a tényleges aktus közötti aszimmetriát, differenciát, törést próbálja áthidalni, ugyanakkor elő is idézi azt (ennek a paradox képletnek a neve „az akarat akarása”), úgy az is feltételezhető, hogy ezzel összefüggésben ugyanezen emlékezet beíródása, a nyelv ezáltal „hozzáigazítása” az ígértevéis paradigmájához reakcióként is felfogható az emlékezet fiziológiai hollétének felderíthetlenségére. Nincs itt lehetőségünk rekonstruálni a kései Nietzsche emlékezetfogalmának összetettségét, amire utalni kell, az az emlékezet egyfajta fiziológiai örökségként, ennyiben elevenségként való konceptualizációja, pl. kiterjesztése az idegrendszer egészére. Egy jellemző feljegyzés a hagyatékából így hangzik: „Nem létezik saját szerve az 'emlékezetnek' [Gedächtnis]: minden ideg, pl. a lábban, emlékezik korábbi tapasztalatokra. Minden szó, minden szám testi [physisch] folyamat eredménye és rögzült [festgeworden] valahol az idegekben. Minden, ami hozzászervült az idegekhez, továbbél ezekben. Vannak a felindulás [Erregung] hullámhegyei, amikor ez az élet belép a *tudatba*, amikor emlékezünk [erinnern].”<sup>65</sup> Az emlékezet ilyen látványos fiziológizációja vagy antropologizációja azt radikálisan elválasztja nemcsak a tudat reflexív képességeitől, de egyáltalán a tudatiság dimenziójától, és az affektusokat, illetve a hangoltságot mint fiziológiai örökség emlékezetét értelmezi. Egy másik feljegyzés pedig „az individuum az egész eddigi élet egy vonalban és nem annak eredménye” híres nietzschei tételére hajaz, azt a jelen kontextus, a vitalitás összefüggésében megfogalmazva: „– az emlékezet [Gedächtnis]: minden, amit megéltünk, él: feldolgoztatik, összerendeztetik, bekebeleztetik.”<sup>66</sup> „Él”, azaz *nem* készletként gondolható el, hanem inkább a keletkezés (Werden) lehetetlen örökségként. Az emlékezet kérdése az organikus mint olyan problémájává lesz: „Az emlékezet keletkezése az organikus problémája. Hogyan lehetséges az emlékezet? Az affektusok az emlékezetanyag formációjának tünetei – szakadatlan továbbélés és összeműködés.”<sup>67</sup>



Komplex kérdés lehet, miként alkalmazható ez a vitalizált emlékezetfogalom a nyelv szomatikus háttérének vonatkozásában, közelebbről annak performatív funkcióit tekintve. Erre nézvést a továbbiakban csak jelzésekre szorítkozhatunk, utalva legelőbb arra a már Humboldt-nál markánsan tematizált összefüggésre, hogy a nyelv mint beszéd, mint „energeia” emlékezeti dimenziója nem a memória tartalmazottsági képzete alapján gondolható el. Az *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* egyik fontos kitétele így hangzik: „Egy nyelv szókészlete semmiféleképpen nem tekinthető egy készen ott heverő tömegnek [...] A mindenkor szükségeszerű szó eltéveszthetetlen jelenléte [Gegenwart] biztosan nem pusztán az emlékezet műve. Semmilyen emberi emlékezet nem lenne elegendő erre, ha a lélek nem hordaná magában ösztönszerűen a maguk a szavak képzéséhez szükséges kulcsot.”<sup>68</sup>

Az intencionális emlékezés reflexivitásának relativizálása láthatóan elsődleges fontosságú a nyelvelméleti megközelítésben. Összefügg ez ugyanis magának a nyelvi cselekvésnek, a nyelvvel való cselekvésnek, a beszédettnek a problémájával, ezen aktusok (performatív funkcióinak és értékeinek) identifikálhatóságával. Az általában vett „tett” (Tun) ilyen determinálhatóságának kritikája Nietzsche-nél tudvalevőleg „a test vezérfonalán” is zajlik.<sup>69</sup> Ebben az összefüggésben a tudat szerepének viszonylagosítása éppen az emlékezet hagyományos fogalmának átértését vonja maga után: „léteznek analógiák, például az emlékezetünk és egy másik emlékezet között, utóbbi a formák öröklésében és fejlődésében véteti észre magát [...] Az, amit 'tudat'-nak nevezünk, fenntartásunk és növekedésünk minden lényeges folyamatában ártatlan; és egyetlen koponya sem lehetne olyan finom, hogy többet lenne képes konstruálni egy gépnél – amin minden organikus folyamat messze túl van.”<sup>70</sup> A nietzschei elgondolásban a „szándékok nélkül végbemenő történés”-ről („Geschehen”) ez a gondolati szubsztrátum is ott munkál, úgy is, mint az önfenntartás axiómáját kísérő apóriák néven nevezése. Itt jobban érthetővé válik az emlékezet vitális létmódjának jelentősége, ezt ugyanis az akarat és a szándék mint az eleven kizárólagos hatótendenciáinak gondolatán gyakorolt kritika hozza játékba: „Ami számunkra a kauzalitásba vetett hit rendkívüli biztosságát adja, az *nem* a folyamatok egymásutánosságának nagy megszokása, hanem az arra való *képtelenségünk*, hogy egy történetet másképp tudjunk *interpretálni*, mint egy *szándékokból* következő történetet. Ez nem más, mint a *hit* az eleven és gondolkodó szubsztanciában [das Lebendige und das Denkende] mint az egyedül *hatást kifejtőben* [Wirkende] – az akaratban, a szándékban –, hogy minden történés tett, hogy minden tett tettest előfeltételez, ez a 'szubjektumba' vetett hit.”<sup>71</sup> Ezt a hitet a különböző cselekvőkben leginkább a nyelvi történés tudja megbontani, valószínűleg ezért nehéz összetett nyelvelméletet művelni, hiszen ehhez ilyen fundamentális előfeltevéseket kellene feladni avagy újragondolni. És ezért adódik oly sok magyarázó képlet, sőt autoritás a nyelv mibenlétének, kulturalizáló funkciójának, az antropogenezisben játszott szerepének valami másban való példázására, mint ami a nyelv (a szellemtől a szociális intelligenciáig), amelyek vélhetőleg nem alakultak volna ki a nyelv nélkül.<sup>72</sup>

Milyen nyelvfenomenológiai adalékokkal szolgál azonban Nietzsche a „szándékok nélküli történés” nyelvi végbemeneteleire? A továbbiakban két példát kell röviden tárgyalni Nietzsche két könyvéből. Az *Emberi, túlságosan is emberi* egyik

aforizmája így írja le a saját hang materiális viselkedése által előidézett hirtelen, tervezhetetlen affekciót: „**Veszélyérzet a hangban.** – Valakivel beszélgetve néha a saját hangunk csengése hoz minket zavarba, és ezért mondunk olyan dolgokat, amelyeknek semmi közük nézeteinkhez.”<sup>73</sup> Ebben az önkéntelen nyelvi történetben hallás (érzékelés) és mondás kapcsolódnak össze diszruptív módon, lehetetlen beszédaktust engedve megtörténni. Itt kettős megszakítás megy végbe: előbb a saját hang eltérő érzékelése okoz cezúrát a beszélőnek saját magához való viszonyában, egyfajta szégyenhez vezetve („verlegen”), aztán ez a megszakítás olyan „kijelentések”-et mondat vagy beszéltet a beszélővel, „amelyek egyáltalán nem felelnek meg a vélemény”-ének. Érdeemes utalni éppen „a hang csengésére” Nietzsche aforizmájában: a „verlegen” és „verleiten” fonikus hasonlósága önmagáért beszél, szégyen és machinális beszéd megkülönböztethetlenségét, ennek nyelvi eredetét mutatva fel (a „verleiten” a feltételezett *saját*, „eigene” hangtól térít el, szó szerint „megvezeti” a beszélőt). A saját hang csengése által okozott előreláthatatlan, kiszámíthatatlan affekció, az így keletkező szégyen mintegy machinális effektusként impregnálja a beszélő alany nyelvét, akár ellentétbe is kerülve mentális és intencionális állapotával. Előbb a saját hang csengésének a beszélő szubjektum önmagához való viszonyába, feltételezett bensőségességébe, önmagát hallva beszélésébe való beékelődéseként, aztán pedig az így keletkező közlésként, amely éppen ezen tervezhetetlenségének következtében nem-intencionált performatív értéket vehet fel (aminek háttérben az áll, hogy csak az a lény képes akarata ellenére ígérni, amelyik képes valamiképp ígéreteket tenni). Ugyanakkor ez a véletlenszerű közlés maga is hatványozhatja a „zavart” effektusát, vagyis saját hangjának csengése éppen azon közlésben vagy megnyilatkozásban is megzavarhatja a beszélőt. Ama zavar talán ebben a kvázi-gépies megszólalásban vagy mondásban bukkan fel igazából a maga megszakító érvényében, és éppen a mentális vagy intencionális diszpozíciótól való eltávolodásában. Az igazi „zavart” ez jelentheti, a feltételezett saját intencionálnak a tényleges megszólalás általi felülírása, ekképpen a saját hang csengésének szégyent előidéző mozzanata ebből az utólagosságból nyilvánulhat meg. A hang akusztikus törésének, ezáltal testi módusának megszakító előállása nem pusztán materiális-jelenlétszerű effektus, hanem igazán zavaróvá éppen a szubjektum beszéltetésével, diktátumával, egyfajta citációjával válik, amely törést okoz a megnyilatkozás intencionális szerkezetében, magának az alanynak a kommunikatív önviszonyában (Tomasello „kommunikatív önmegfigyelésében”). A saját hang mint idegen általi affekció tulajdonképpen hipnotizálja a beszélőt,<sup>74</sup> így készítetve nem-intencionált beszédaktusok (fenyegetés, parancs, eskü, ígéret) végrehajtására.<sup>75</sup> A nyelv ilyenén működése többek között arra figyelmeztethet, amit a „szociális intelligenciát” a nyelv kialakulásáért felelőssé tévő kutatók nem vesznek tekintetbe, hogy a „megosztott intencionalitás” aszimmetriája mindig reális eshetőség, ekképpen akár az „ellenség” generálásának színtere is lehet (akár abban az értelemben is, hogy saját hangja válik a szubjektum ellenségévé). A morál genealógiájának vonatkozásában pedig a morális autoritás vagy konvenció lesz az, amely „parancsoló hang”-gal beszél, és a nem-intencionált beszédaktust performatív értékkel látja el, mnemotechnikai módon beírva a „Schuld” szükséges-ségét – éppen a „hipnotizálás” útján: „egypár eszmét kiolthatatlanná [unaus-

lösslich, „kitörölhetetlen”), mindenütt jelenvalóvá, feledhetetlenné, 'fix'-szé kell tenni, mindezt pedig abból a célból, hogy az idegrendszer és az intellektuális rendszer egészét ezekkel a 'fixa ideákkal' hipnotizálni lehessen...<sup>76</sup> A tudat tulajdonképpen hipnózis (eredménye) és ennyiben – Paul de Man szerint – szükségszerűen „mindig büntudat”,<sup>77</sup> amivel persze a (morális) tudat felszínyszerűségét is megerősítjük.<sup>78</sup>

Nietzsche ugyanakkor konkrét történeti példát hoz fel a (bűn)tudat világgképének elvi ellenparadigmájaként: a görög isteneket, az ókori görögöknek az istenekhez fűződő viszonyát. Példa ez arra, hogy „vannak *előkelőbb* fajtái az isten-kitaláció [Erdichtung von Göttern, „az istenek megköltése”] hasznosításának, mint az ember eme önmegfeszítése és önmeggyalázása...”<sup>79</sup> A görögök istenei éppen a „rossz lelkiismeret' elhessegetésének” szerepét töltötték be, „az előkelő és önakarató [selbstherrliche] emberek tükörképei”-ként, akikben – és ez a funkció különösen beszédes – „az emberben lakozó *állat* megistenültnek érezte és *nem* szedte ízekre magát, *nem* dühöngött önmaga ellen!” Ez az „állat” („melynek szabad ígéretet tennie”) nem más, mint az ígéret mnemotechnikai és ezek implikációi (a tartozás, a bűn, a rossz lelkiismeret stb.) által „kitenyészített” ember, ezen kultúrtechnikák és konvenciók által mintegy animalizált ember, amely ugyanakkor éppen önmaga animális-természeti másika ellen fordul ugyanezen kitenyészítés erőszakos, a „fájdalmat” kalkuláló operativitásában. Ezzel ellentétben a görögök rossz vagy gonosz cselekedeteiket nemes („előkelő”?) egyszerűséggel az istenek nyakába varrták, nekik tulajdonították, ezáltal – mondhatni – *elfelejtették* ama cselekedeteket, talán nem távol a „feledékenységtől” azon értelmétől, amelyből az „előkelő” jelentésmozzanata sem hiányzott a morál-traktátus második értekezésének felütése szerint. Nem akárki, mint maga a homéroszi Zeusz panaszkodik erről (és érdekes, hogy Nietzsche diskurzusa éppen itt irodalmi szöveget, tanúságtételt idéz, alkalmasint az egyetlen helyen az egész könyvben, az *Odüsszeia* I. 32–34 sorait): „Jaj, csak örökön az isteneket vádolja az ember: / azt mondják, a csapás mind tőlünk jön, de bizony hogy / ostoba vétkeikért szenvednek a végzetten is túl;”<sup>80</sup> De Zeusz mégsem orrol meg ezért különösebb módon az emberekre Nietzsche szerint, inkább csak „mily *bolondosok*”-nak tartja őket, vagyis a szöveg modális szemantikája nem valamely büntetéselvű magatartást sugall a főisten részéről. Pontosan ezt, a „'balgaságot', 'oktalanságot', egy kis zavart [Störung] a fejben” („balgaságot, *nem* pedig vétke! értitek?”) „*engedték meg* [zugelassen] magukban sok komisz és végzetes dolog okaként” „a legerősebb és legbátrabb idők görögjei”. Minden „olyan számára érthetetlen borzadály és galádság láttán, amellyel valaki bemocskolta magát a magafajtájúak közül” „az előkelő görög” a következőt „mondta végül magában, fejét csóválva”: „Bizonyára valami *isten* zavarta meg a fejét”. Ezáltal éppen a rosszban vagy a rossz alól mentik fel az embert, nem pedig animalitásával büntetik, az animalizációval mint büntetéssel (még minden konkrét büntetési aktus előtt). Nietzsche így foglalja össze a görög példa jelentőségét a fejezet végén: „Ilyenformán az istenek akkoriban arra szolgáltak, hogy az embert bizonyos fokig a rosszban is igazolják [rechtfertigen], a Gonosz okaiul szolgáltak – azokban az időkben az istenek nem a büntetést vették magukra, hanem, ahogy az *előkelőbb*, a bűnt [Schuld]...” – Ez az „igazolás” lehet tehát a válasz az önkéntelen, pl. „a saját

hang csengése” által kiváltott, beszéltetett performatívumok problémájára: az isteni instancia magára veszi vagy magára vállalja ezen performatívumokat mint tetteket, mint „hipnotizálási” effektusokat, felmentve vagy felszabadítva ezáltal az ígérő ágenst az ígértevéés, illetve az emezt determináló (morális, jogi, politikai) konvenciók súlya alól. A szöveg másik fontos témája ismeretesen a szabadság volt, amelynek „roppant kvantuma” „befelé” fordul, az ember ellen támad és az említett animalizációs tüneteket váltja ki.

Ugyanezen összefüggés egy másik változata rajzolódott ki a második értekezés 10. fejezetében, ahol a büntetés felfüggesztése, a szuverén, ismét az előkelő”, sőt „előkelőbb” szóval jellemzett kegyelemadás a téma. E politikai teológiai kontextusban előbb azon „akarat”-ról esik szó, amely „minden vétket valamilyen értelemben megfizethetőnek [„abzählbar”, „kiegyenlíthető”] tekint”, azzal, hogy „izolálja egymástól a bűnözőt és tettét”.<sup>81</sup> Nem azért, hogy felmentse, mint a görög istenek intervenciójának értelmében, hanem éppen, hogy büntesse a tettet. A büntetés tehát ökonómiai struktúra alapján szerveződik, így határozza meg, autorizálja, legitimálja, pontosabban: legalizálja önmagát (amennyiben ez a jog mint ekvivalencia-rendszer eredete is). Ez az ökonómiai „igazságosság” egy adott ponton viszont „önmaga megszüntetésével” is „végződ”-het, ennek a „neve”: „kegyelem – a legáltalmasabb előjoga vagy még inkább jogon túlisága marad, ahogy ez magától is értendő.” Itt a „túliság” (Jenseits) alkalmasint nem mentes némi teológiai jelentéstartalomtól. Ez a kegyelem itt ugyanannak az „aktív feledékenység”-nek, felejtésnek az esete vagy megvalósulási módja, amelyről az értekezés kezdetén esett szó, „az előkelőbb funkciók és funkcionáriusok” kapcsán. A következő fejezet aztán össze is köti ezt a problematikát az „élet” kérdésével, azzal, hogy a jogi konvencióknak vissza kell lépni az „életakarát”-tal szemközt (tehát nem „az akarat akarása” előtt, hiszen ez volt a jogszerűsítéshez vezető tendencia): „jogállapotok – legmagasabb biológiai nézőpontból tekintve – mindig csak *kivételes állapotok* lehetnek, mint annak a voltaképpeni életakarathoz a részleges restriktív, amely hatalomra tör, és amely akarat összcéljainak eme jogállapotok egyedi eszközként [Einzelmitteln, vagyis: „egyes eszközként”] rendelődnek alá: tudniillik eszközként *nagyobb* hatalomegységek létrehozására.”<sup>82</sup>

Visszatérve a „saját hang csengése” által előidézett önkéntelen performatívumok kérdéséhez, különös analógiát fedezhetünk fel. A cselekvés és a cselekvő determinálásának ilyen ökonómiai struktúrája a „Schuld” (tartozás és büntetés) jegyében Nietzsche számára az említett „hipnotizálás” effektusában ragadható meg, amelynek kétféle olvasata – a „tipikusság” vs. a „kivétel” jegyében – lehetséges cselekvés és (feltételezett) cselekvő kapcsolatát vagy inkább viszonyíthatóságot illetően, nem utolsósorban szubjektumelméleti tételekkel is bírva. Érdekes, hogy egyik esetben sem megfeleltethetőség, hanem aszimmetria áll fenn, azaz cselekvő és cselekvés értékeinek összehangolhatósága, közös nevezőre hozatala, legkisebb közös többszörösének kiszámítása önkényesnek bizonyul. A „Schuld” tételezése lényegében a kétfajta érték azonosíthatóságának kalkulusa alapján szerveződik, ezáltal mind a cselekvést, mind a hozzárendelt (és fordítva) szubjektumot determinálva, ellenőrzés alatt tartva. Ez a szerkezet magának a cselekvésnek bizonyos kognitív, prekalkulatív uralhatatlanságából (a cselekvő felől) ered (aminek a „szel-

lemi zavar” a tünete vagy effektusa), egy eredendő motiválatlanságból, ezt transzponálva a „Schuld” (és ennek implikátumai: a „megbánás, „megbocsátás”, „bűnhődés”) tételezésének önkényességébe. Az egyik kései feljegyzésben olvasható:

„Ezen szellemi zavar, a hipnotizálás egy formája ellen kell mindenekelőtt küzdeni: egyetlen tett, legyen ez bármilyen, mégiscsak *nulla* mindazzal összehasonlítva, amit az ember tett, és elhagyható [weggerechnet], anélkül, hogy a számítás [Rechnung] hibás volna. A méltányos [billig, „olcsó”, „ócska” is] érdeknek, amellyel a társadalom bírhat, hogy egész egzisztenciánkat csak egyetlen irányba ellenőrizze/számoljon utána [nachzurechnen], magát a tetteket nem kellene megfertőznie: ez sajnos majdnem állandóan így történik. Ez onnan ered, hogy minden szokatlan következményekkel járó tettet szellemi zavar követ: függetlenül attól [gleichgültig], hogy ezek a következmények jók avagy rosszak. Nézzünk csak meg egy szerelmezt, akinek ígéretet tettek [dem ein Versprechen zu Theil geworden], egy költőt, akinek a színház tapsol: ami a torpor intellectualist illeti, nem különböznek semmiben egy anarchistától, akire házkutatási paranccsal rontanak rá. – Vannak cselekvések [Handlungen], amelyek *nem méltók* [unwürdig] hozzánk: olyan cselekvések, amelyeket ha tipikusnak veszünk, bennünket egy alacsonyabb nembe taszítanak le. Itt viszont csak ezt a hibát kell elkerülni, *hogy* tipikusnak vesszük őket. Vannak a fordított jellegű cselekvések, amelyekhez *mi* nem vagyunk méltók: kivételek, a boldogság és egészség különös bőségéből születve, legmagasabb dagályhullámaink, amelyeket egy vihar, egy véletlen egyszer oly magasra dagasztott: az ilyen cselekvések és ’művek’ (–) nem tipikusak. Egy művészt sosem műveinek mércéje alapján kell mérni.”<sup>83</sup>

Miután az „ígéret” explicit példaként is felbukkan a szövegben, érdemes lehet a fentieket az ígéret(tevés) mint „cselekvés” esetére is vonatkoztatni. Az önkéntelen performatív aktus (pl. „ígérem”), amelyet pl. „a saját hang csengése” válthat ki, afficiálhat, a tipikusság kalkulusa vagy kódja révén előállított „Schuld” által felülírva olyan tett lehet, amely mondhatni önkényes módon degradálja a cselekvőt (egyfajta kvázi-animális vonással láthatja el, amennyiben a cselekvését pl. automatizmusá nyilvánítja). A másikfajta, a cselekvőt meghaladó cselekvés metonimikus értelemben strukturálisan ugyanolyan módon történik meg (mintegy ugyanúgy a nyelv ígérete), mint az előző, ám mint „kivétel” nem írható bele a tipikusság paradigmájába. Ez a kivétel pl. a Heidegger által elemzett „pillanat” temporális struktúrájával bírhat, és szinguláris tapasztalatként nem állhat messze valamiféle elragadottságtól, „az istenek művétől”. Az ilyesfajta cselekvés, aktus – pl. mint ígérettevés – nem csak megtörténik a cselekvővel, hanem annak előzetes önmegértésén lép túl.

A különös analógia tehát abban áll, hogy „a saját hang csengése”, az ebben jelentkező „veszély” esetében egyfajta diktátumról volt szó, amely a beszélő nem-reflexív, hanem korporeálisan-materiálisan afficiált beszélő apparátusát veszi igénybe. Mármost úgy tűnik, ez a képlet strukturálisan nem áll messze az afformatívum végbemenési módjától, amennyiben az szintén nem-reflexív értelemben jelentkezett. Ez az ambivalencia magának a nyelvnek mint nyelvnek (az afformatívum és az aktus közötti közvetítő, ugyanakkor ezek összefüggését éppúgy megte-

remtő, mint potenciális szétválásuktól – ezzel a hamis tanúságot vagy hamis esküt mindig is tartalmazva, Hölderlinnel szólva ekképp „minden javak legveszélyesebbjeként” – sosem megóvó médiumnak) az ambivalenciája. Ami azt is magában foglalja, hogy adott esetben éppen az explicit performatívum mint konvencionális gesztus („ígérem”) véletlenszerűsége, elszólásjellege ébresztheti fel egy amúgy konstatívnak ható megnyilatkozásban a potenciális promisszív erőt (mint ahogy másfelől ki is törölheti ugyanezt az erőt, akarva-akaratlan konstatív távlatba vonva azt).

Mindkét fajta diktátum fiziológiai háttérre, akár egyfajta öröklődési, örökségi dimenzióra – a nyelv (csak ebben az eseményben vagy effektusban) „élő” emlékezetére – mutathat vissza, ebben gyökerezhet. Ezért is íródhatott be a szuverén fogalomtörténetébe a bestialitás jelentésköre,<sup>84</sup> de ugyanakkor a teologikum is, amennyiben az ő esetében rajzolódik ki legpregnansabb módon a tényállás, hogy az affirmatívum és aktusa közötti törés lényegében az isteni affirmatívum és a formalizált, konvencionális úton determinált, egyszóval „emberi” („túláságosan is emberi”?) beszédett közötti törésre mutat vissza. Mi következik ebből? Lényegében a nyelv(e) – a performatív aktusok referenciális-kognitív, kauzális motiválhatatlansága, sőt önkényessége – felelős azért, hogy a szuverenitás funkciójában az ember animális másika különös kontaminációba kerül az isteni mozzanattal (legyen az büntető vagy felmentő isteni instancia).

A nyelv konvencionális úton biztosított emlékezete az ígértevéés eme affirmatív performativitásának állhat ellen, annak, hogy az ígértevéés a szó adásának értelmében éppen nem az emlékezet műve, ennyiben számára nem a szó referenciális-morfológiai kitérítése a mérvadó. Hogyan szituálódik tehát az ígértevéés az affirmatívum dimenziója és az ígélet fenomenális aktusa között? Nietzsche másik aforizmatikus tömörségű, itt tematikusan is motivált ökonómiai rendszert mutató megjegyzése a *Morgenröthe*-ből ezt közelebbről is megvilágíthatja, ugyanakkor felvillantva bizonyos következményeket a nyelvi performativitás olyan elmélete számára, amely azt nem pusztán mint cselekvés(pótléko)t gondolja el. Az aforizma *Az ígélet legjobb módja (Wie man am besten verspricht)* címmel így hangzik: „Ha ígéletet teszünk, akkor nem a kimondott szó képezi az ígéletet, hanem az, ami kimondatlan marad a szó mögött. A szavak valójában gyengítik az ígéletet, azáltal hogy olyan erőt puffogatnak el és emésztenek fel [használnak el], amely az ígélet tevő erő részét képezi. Nyújtsátok tehát a kezeteiket [egymásnak], és eközben tegyék az ujjatokat a szátokra – ekképp teszitek a legbiztosabb fogadalmakat.”<sup>85</sup> A tulajdonképpeni performatív funkció eszerint kevésbé a kimondott, hangoztatott szó, mint sokkal inkább maga „a szó mögötti kimondatlan” mint egyfajta erő(sség) teljesítménye. A szót magát performatívnek tekinteni azt ugyanakkor az ígélet mnemotechnikájaként inaugurálná, még ha csak potenciális módon is, és ezáltal neutralizálva vagy kitörölve annak „affmatív” dimenzióját (ismerős tapasztalat: minél gyakrabban bizonygatnak egy ígéletet, annál inkább gyengül a hitelessége).<sup>86</sup> Csak a szó tételezhető mint konvenció, norma vagy intézmény struktúramozzanata, ami már mindig is írásossá válását implikálja. Nietzsche ismeretesen többször gyakorolt kritikát az írás(osság) és annak olvasási-kommunikatív implikációi felett, melynek mélyebb értelme jelen kontextusban a következő lehet: a lejegyzés, a mnemotechnikai előállítás azt a benyomást vagy hatást kelthetik, mintha

maga a szó tehetne ígéretet autonóm, szuverén módon, emancipálódva ekképp a kimondatlantól. Mintha a szónak magának lehetne ígérettevő ereje, performatív funkciója (erre csak konvenció autorizálhatja a szót mint „explicit ígéret”),<sup>87</sup> és nem sokkal inkább a kimondatlan indexe, a kimondatlan mint ígérettevő erő („promisszív energia”)<sup>88</sup> avagy az ígérettevő erő mint kimondatlan. Valószínűnek látszik viszont, hogy ez az erő nem lehet szubjektív jellegű, nem a szubjektum autonóm (a mnemotechnika által inaugurált ígérettevés) képességének függvénye, sőt még csak nem is feltétlenül emberi attribútum. Ezt a kimondatlant ugyanis fiziológiai létmód is feltételezheti, kiválthatja, impregnálhatja. Minden ígérettevés mint affirmatívum – mint voltaképpen ígéret és nem pusztá bejelentés – végső soron erre a kimondatlanra mond igent, kevésbé a szó konvenciójára. Azt lehet mondani, az ember tulajdonképpen a nyelvnek (mint egyfajta, humán koordinátákon túl lépő adománynak) ígérkezik el az effajta hallgatag, a fent említett törést implikáló ígéretben,<sup>89</sup> nem is annyira egy identifikálható másiknak, inkább a másik nyelvének. Ez a nyelv viszont nem is igazán emberi nyelv, hanem inkább az azzal szembeni vagy azon túli dimenziót feltételező eskü,<sup>90</sup> az emberen túli nyelv ígérete – és ez jelenti azt a bizonyos erőt mint az ígérettevés kimondatlanját. Csak ebben az értelemben fogható fel a hagyományosan kontrafaktikusnak tartott ígéret transzgreszsióként, a(z emberi) nyelven túlvezető mozgásként (az emberi nyelv elfelejtéseként akár egy artikulációs, intonációs, prozódiai, tonális vagy modális aberráció révén).

Az ígérettevés maga mint a kimondatlan diktátuma (pl. egy fiziológiai örökségé, amelyet viszont nem mint szubsztanciát, még kevésbé mint bensőségességet, hanem mint a keletkezés, a Werden mozzanatát kell elgondolni),<sup>91</sup> úgy is, mint egyfajta testies diktátum, manifesztálódhat, mintegy függetlenül a beszélő intenciójától – és ezáltal elszólássá válhat (ahogy erről az *Emberi, nagyon is emberiből* vett aforizma beszélt). Az ígéretadás csak akkor ígér, csak akkor ígéret, ha elfelejti saját előfeltételezett illokutív performatív értékét – mint az „emberi” nyelv mozzanatát. Itt tehát ismét a fentebb tárgyalt „feledékenység”-be ütközik a gondolatmenet, egy hiányba, egy nem-tudásba (nem-tudatba), sőt hallgatásba – mint „a nem-akárás ígéretébe”, mint „nem-ígéretbe”, mint „sebbe” a beszélésben<sup>93</sup> – az ígéretadás szívében (nagyon is mint annak fenyegetése is egyúttal). Ez a visszatartott ígéret mint szótlanság kevésbé intencionális hallgatás, mint inkább egyfajta nyomszerűség, amelyet az ígérettevő erő kényszerít ki vagy hagy hátra, ír be a megnyilatkozásba, egyfajta hallgatag ekhóként. Abba a megnyilatkozásba, ami nem rendelkezik előlött az – emberi nyelven túli? – erő fölött (hanem csak egyfajta adományként veheti át vagy felelhet rá rezponzív módon, az ígérettevés révén). Ami nem is áll távol az ígéret jellegzetes kontrafaktikus, teljességgel nem referencializálható létmódjától: ha maradéktalanul tudnánk, illetve rögzíthetnénk, miért és mit ígérünk, *sőt ha méltónak tartanánk magunkat az ígéretünkre* (annak kimondatlanjára), ez már nem performatívum volna, hanem bejelentés, információ, (pl. a „tipikust” megállapító) konstatívum vagy kód (így az ígérettevés viszont kitermeli a mentegetőzés retorikáját, egyfajta megbocsátás hívását, amennyiben ez a felejtés performatív korrelátuma). Ebben az affirmatív dimenzióban a nyelv saját határai-  
ba ütközik, a (nyelvi) ígéret határait érinti és a szó potenciális önfeloldását, a nyelv autoimmunitását, egyfajta nyelvi túlélést manifesztálhat. Ha a nyelv mindig többet

vagy kevesebbet ígér, mint amit elvártak (különben ismét csak információ volna), akkor az ígéretet mindig egy „talán“ vagy „mintha“ fogja impregnálni, következésképpen sosem lesz elválasztható a hamis ígérettől vagy a hamis eskütől (hamis és igaz tanúság éppoly kevésbé választhatók szét, mint élet és halál). A kimondatlan affirmatívum tehát a „végtelen ígéret“ struktúramozzanata, amely ígéret a feledékenység, végső soron az élet nem-tetikus igenlése lehet<sup>94</sup> – akár egy elszólás vagy egy „önkéntelen“ ígéret utólagosságából. Vagyis ez az igenlés nem a cselekvés, a „vita activa“ affirmációja lenne (ahogy az különböző természettörténet-narratívákban megfigyelhető, pl. Tomasellónál, de a politikai antropológus és filozófus Hannah Arendtnél is),<sup>95</sup> hanem valóban nem-asszertív igentmondás az életre (egy „második“ életre) mint annak affirmatív ígérete. Eszerint egy mai korszerűtlen elmélkedés az ígéretadásról talán a következő címet viselhetné: „Az ígéret hasznáról és káráról az élet számára“.

## JEGYZETEK

1. Friedrich Nietzsche, *A morál genealógiája*, Máriabesnyő, 2011, 39. *Zur Genealogie der Moral* = Uő., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 5*. Berlin, New York, 1980, 291.
2. *A morál genealógiája*, 39–40. *Zur Genealogie der Moral*, 292.
3. Ld. ehhez Benveniste alapján Giorgio Agamben, *The Sacrament of Language. An Archaeology of the Oath*, Stanford, 2011, 4–6, 46–47, 57–59.
4. Werner Hamacher találó megfogalmazásában: „Az ígéretben az ígéret önmagát ígéri meg, azt, hogy ígér.” *Das Versprechen der Auslegung. Zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche* = Uő., *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Frankfurt a.M., 1998, 66. Nietzsche itt jelentős mértékben kanti alapokon áll, az ígéret már a *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*-ben is a moralitás paradigmaticus esetének vagy aktusának számított és éppen az akarat összefüggésében (vö. Immanuel Kant, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Budapest, 1998, 28.). Ugyanakkor *A morál genealógiájának* ezek a passzusai erős, többnyire jelöletlen polémiát folytatnak Kant moralitásról szóló reflexióival. Vö. Hamacher, *i. m.* 65–66. Nietzsche felejtés-fogalmához általában és morál-traktátushoz „a felejtés művészete mint erőforrás” kontextusában vö. Harald Weinrich, *Léthé. A felejtés művészete és kritikája*, Budapest, 2002, 182–191.
5. Hamacher, *Das Versprechen der Auslegung*, 83.
6. Vö. *uo.*, 68, 81. Kant ezt a kategorikus imperatívusz formájában ismeretesen így fogalmazta meg: „cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratod révén általános természettörvényé kellene válnia” (*Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 43.). A „morális tudat reflexiók formájá”-hoz, „a törvényhozó” és „törvényfelülvizsgáló ész reflexiók fenomenéjé”-hez Kantnál vö. Hans-Georg Gadamer, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* = Uő., *Gesammelte Werke 4.*, Tübingen, 1987, 181. A kategorikus imperatívusz kizárja a kivételt, vö. *uo.*, 179.
7. Hamacher, *i. m.*, 100. Heidegger ismeretesen „az akarat akarásának” metafizikájaként értelmezte Nietzsche gondolkodását és annak filozófiatörténeti helyét (*Nietzsches Wort 'Gott ist tot'* = Uő., *Holzwege*, GA 5. Frankfurt a.M., 2003<sup>2</sup>, 234.), ami ugyanakkor vitatható (vö. Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin/New York, 1987, 358; Hamacher, *i. m.*, 108.), jelen kontextus alapján is.
8. *A morál genealógiája*, 40. *Zur Genealogie der Moral*, 293.
9. *A morál genealógiája* első értekezése is kitér erre a „tett” összefüggésében: „Mert éppúgy, ahogy a nép különválasztja a villámot annak felvillanásától, és az utóbbit cselekvésnek [Thun], egy szubjektum okozatának tekinti, melynek [az alanynak] villám a neve, úgy választja el a népi morál is az erőt [Stärke, nem Kraft] az erő [Stärke] megnyilvánulásaitól, mintha létezne még egy indifferens szubsztrátum az erős ember [Starken, az „embert” a magyar fordítás költi hozzá] mögött, kinek szabadságában állna, hogy kimutassa erejét vagy sem. Efféle szubsztrátum azonban nem létezik; nincs 'lét' a cselekvés, a hatás, a keletkezés mögött; 'a cselekvőt' [Thäter] pusztán hozzáköltik a cselekvéshez – a cselekvés minden. A nép alapjában véve megkettőzi a cselekvést, amikor úgy képzeli, a villám felvillan; ez cselekvés-cselek-



vés: ugyanazt a történést egyszer okként, azután pedig még egyszer annak okozataként feltételezi.” *A morál genealógiája*, 29. *Zur Genealogie der Moral*, 279.

10. „...den Menschen des eignen unabhängigen langen Willens, der [ez a „der” vonatkozhat mind a „Mensch”-re, mind a „Wille”-re] *versprechen darf*...” *Zur Genealogie der Moral*, 293.

11. *A morál genealógiája*, 40–41. *Zur Genealogie der Moral*, 293.

12. *A morál genealógiája*, 41. *Zur Genealogie der Moral*, 294.

13. Vö. Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt a.M., 1974, 175.

14. *A morál genealógiája*, 40. *Zur Genealogie der Moral*, 292.

15. „Ilyen értelemben az adósságok az emlékezés kiegyenlítő tétélei.” Weinrich, *Léthé*, 190.

16. Volker Gerhardt tanulmánya harmonizáló módon mossa egybe ezeket, pl. azt hangoztatva: „Az 'aktív feledékenység' fegyelmezi az embert tevékeny és megbízható lényé.” („*Das Thier, das versprechen darf*”. *Mensch, Gesellschaft und Politik bei Friedrich Nietzsche*. Uő., *Die Funken des freien Geistes: neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*. Berlin/New York, 2011, 252.) Nos, nem a feledékenység, hanem az ígélet mnemotechnikája fegyelmezi az embert Nietzschénél, vagyis tulajdonképpen pont az ellenkezője. A tanulmány végig az ember ígéletben megvalósított (Nietzschénél mélységes ambivalencia jegyében inkább talán ígért?) „megbízhatóságát”, az „individuum” jegyében, igyekszik hangsúlyozni. A szöveg ironikus modalitása (éppen a „szuverén individuum”-ot tárgyazó pszeudo-himnikus passzusokban) elsikkad Gerhardt kiegyenlítő-stabilizáló olvasatában. De ugyanígy félreolvassa Ottmann is ezt a passzust, nem érzékelve a szöveg ironiáját, de legalábbis kétértelműségét (*Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 212.). Vö. viszont (az irodalomtudós) Hamacher pontos elemzésével: *Das Versprechen der Auslegung*, 85–86. Kai Behrens a „moralizált mnemotechnika” szövegbeli jelentéstanai státuszának „figurativitását” említi (*Ästhetische Oblivologie. Zur Theoriegeschichte des Vergessens*. Würzburg, 2005, 110.), a szöveg egyes retorikai effektusaihoz ld. *uo.*, 164–168.

17. *A morál genealógiája*, 39–40. *Zur Genealogie der Moral*, 291–292. A felejtés „elméletének történetéhez” ld. Behrens monográfiáját: *Ästhetische Oblivologie*. (A hosszú Nietzsche-fejezet: *uo.*, 106–168.) Behrens a felejtés figurális-tropológiai mintázatait kísérli meg nyomon követni, míg jelen dolgozatban a felejtés performativitásának mátrixa motiválja a kérdezést.

18. Friedrich Nietzsche, *A történelem hasznáról és káráról*, ford. Tatár György, Akadémiai, Budapest, 1989, 31. *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen. Kritische Studienausgabe 1*. 250.

19. A szöveg meghatározása szerint: „S ez általános törvény: minden élőlény csak egy bizonyos horizonton belül lehet egészséges, erős és termékeny...” (*A történelem hasznáról és káráról*, 32.) Ld. ezekhez Günter Figal megvilágító rekonstrukcióját, *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart, 1999, 58–59.

20. *Uo.*, 58. Figal arra is kitér, hogy a „saját lét” ilyen nem-adottsága látens polémiaként érthető Descartes ellenében, aki a saját gondolkodás megkérdőjelezhetetlenségét a saját lét kétségbevonhatatlanságába vezette át, *uo.*, 55–56. Vö. még Tilman Borsche, *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*, München, 1992, 307.

21. Figal, *uo.*, 62.

22. *A történelem hasznáról és káráról*, 32. *Vom Nutzen und Nachtheil*, 252. Vö. ehhez újfent Figal, *i. m.*, 61.

23. „*Csakis* perspektivikus látás van, csakis perspektivikus 'megismerés': s *minél több* affektust hagyunk szóhoz jutni egy dologról, *minél több* szemet, különféle szemet tudunk irányítani ugyanarra a dologra, annál teljesebb lesz a 'fogalmunk' erről a dologról, annál teljesebb lesz 'objektivitásunk'.” *A morál genealógiája*, 92.

24. Ld. Nietzsche, *A vidám tudomány*, ford. Romhányi Török Gábor, Holnap, Budapest, 1997, 304–305.

25. *A történelem hasznáról és káráról*, 31.

26. *Uo.*, 49.

27. Ld. ennek bemutatását Gilles Deleuze könyvében: *Nietzsche és a filozófia*, ford. Moldvay Tamás, Kovács András Bálint, Holnap, Debrecen/Budapest, 1999.

28. Nietzsche a „plasztikus erő” fogalmát valószínűsíthetően az általa nagyra becsült Jacob Burckhardtól kölcsönözte, aki az olasz reneszánsz kultúrájáról írott híres könyvének egyik pontján így fogalmaz: „a szellem hatalmasai, a reneszánsz megszemélyesítői vallási tekintetben a fiatalos természetnek

egy gyakori tulajdonságát mutatják: igen határozottan tesznek különbséget a jó és rossz között, de nem ismernek bűnt; bizonyosra veszik, hogy a belső harmónia minden zavarását helyre tudják állítani plasztikai erejükkel és azért nem ismernek megbánást; elhalványodik bennük a megváltás szükségessége is, és ugyanakkor a becsvágygal szemben és a napról napra való szellemi megerőltetésben a másvilág gondolata vagy teljesen eltűnik, vagy dogmatikai helyett költői alakot vált.” *A reneszánsz Itáliában*, Budapest, 1978, 307. (Erre a Burckhardt-kölcsönzésre felhívja a figyelmet Heinz-Dieter Kittsteiner, *Erinnern – Vergessen – Orientieren. Nietzsches Begriff des 'umbüllenden Wahns' als geschichtsphilosophische Kategorie* = „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”. *Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne*, szerk. Dieter Borchmeyer, Frankfurt a.M., 1996, 56. A tanulmány címbeli ígérete ellenére egyáltalán nem foglalkozik a „felejtés” kérdésével. Vö. még Figal, *Nietzsche*, 52–53. A Nietzsche–Burckhardt viszonyhoz ld. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 18–21, 48–51. Nietzsche „reneszánszizmus”-ához ld. *uo.*, 281–292. Vö. még Weinrich, *Léthe*, 187.)

29. Vö. ezzel Burckhardt másik híres művének következő helyét a görög demokráciák le hanyatlásáról: „Felüti a fejét a reflexió, új politikai formák szülőanyjának adja ki magát, de valójában mindent felbomlaszt, eleinte szóban, amit aztán elkerülhetetlenül tettek követnek. Politikai elméletként lép színre, és kioktatja az államot. Ezt nem tehetné, ha nem volna már mélyen hanyatlóban az igazán plasztikus képesség. Együttal még gyorsítja is a hanyatlást, és hiánytalanul felemészti a plasztikus képesség utolsó maradványait – ez pedig úgy jár, mint a művészet, ha az esztétika karmai közé kerül.” *Világ-történelmi elmélkedések. Bevezetés a történelem tanulmányozásába*, Budapest, 2001, 139.

30. Az „afformatív” mint pre-performatívum fogalmához ld. Hamacher, *Afformativ, Streik = Was heißt Darstellen?* szerk. Christiaan L. Hart-Nibbrig Frankfurt a.M., 1994, 340–374.

31. „Az ígélet [Kant és Nietzsche számára] a mindenkori szinguláris – preszinguláris –, inauguratív esemény, amelyben egyáltalán nyelvet, nyelvi törvényt és ezzel célokra orientált cselekvést vázolnak fel.” Hamacher, *Das Versprechen der Auslegung*, 98.

32. *A morál genealógiája*, 60. (*Zur Genealogie der Moral*, 322.) Nietzsche sokszor variált gondolata ez a tudat másodlagosságáról: pl. *A vidám tudomány* egyik ugyancsak (pszeudo-)genealógiai passzusa – egyébként Európa vagy a Nyugat jelenlegi önfelszámolásának hosszú távú okait is megvilágító gondolatmenete – szerint a tudat mint „jelek” leolvasásának szerve jött létre, a kommunikáció függvényeként, annak indexeként: „a tudat csak a közlési igény nyomására fejlődhetett ki [...] a tudatosá váló gondolkodás csak a gondolkodás elenyésző része, mondjuk ki, hogy a legfelületesebb, leghíványabb része – mert csak ez a tudatos gondolkodás történik szavakban, vagyis közlési jelekben, amelyek által a nyelv eredete fölfedi önmagát.” (269–270.) Hangsúlyozottan vitális-fiziológiai síkon variálja ugyanezt a gondolatot úgy is, mint éppen a morál eredetét egy feljegyzés a hagyatékból: „Az élet minden fokozása [Erhöhung] növeli [steigert] az ember közlési erejét, ugyanígy megértési erejét is. *Önmagunk beleélése más lelkekbe* erede<tileg> semmi morálisat nem jelent, hanem pusztán a szuggesztív fiziológiai ingerelhetőségét: a 'szimpátia' vagy amit 'altruizmus'-nak neveznek, pusztán kialakulásai annak a szellemiséghez számolt pszichomotorikus kapcsolatnak (induction psycho-motrice mondja Ch. Féré). Sosem gondolatokat közlünk, mozgásokat közlünk, mimikus jeleket, amelyeket gondolatokra nézvést visszaolvasunk...” *Nachlaß 1887–1889. KSA 13*. 297.

33. Ld. Michael Tomasello, *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens*, Berlin, 2014.

34. *Uo.*, 116–117, 136. Maga Tomasello nem beszél az ígéletről explicit módon.

35. Derrida is ettől jelentősen eltérő elgondolást fogalmaz meg: „A másik jelenléte nélkül, de következményképpen távollét, eltorzítás, kerülőút, elhalasztás, írás nélkül sincs etika. Az ősrítés a moralitás, akárcsak az immoralitás eredete. Az etika nem-etikus kezdete. Erőszakos kezdet. Mint a vulgáris írásfogalom esetében, úgy az etikai instanciát is fel kell függeszteni az erőszak által, hogy a morál genealógiáját ismételni lehessen.” *Grammatologie*, 243.

36. Tomasello, *i. m.*, 215.

37. Ezt egyébként már *A történelem hasznáról és káráról* is megelőlegezte, akár elvi síkon is, a morál-traktátus második fejezetének fő gondolatát: „Lévén mi magunk már korábbi nemzedékek eredői, így tévelygéseiknek, szenvedélyeiknek és tévedéseiknek, sőt vétkeiknek is eredői vagyunk; nem lehetséges egészen eloldani magunkat erről a láncról. Ha az eltévelyedéseket elítéljük is, ha följük emelkedeteknek véljük is magunkat, ezzel azt a tényt még nem szüntettük meg, hogy belőlük származunk. A legjobb esetben az öröklött, ránk származott természet és a tudásunk közti küzdelemig jutunk, meglehet, egy új, szigorú fegyelem [Zucht] harcáig a régtől belénk nevelt és velünk született ellen, s egy új

megszokás, egy új ösztön, egy második természet magját vetjük el, úgyhogy első természetünk elszárad.” *A történelem hasznáról és káráról*, 46–47. *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie*, 270.

38. Tomasello, *i. m.*, 221.

39. *Uo.*, 225.

40. Egy passzussal lentebb, a könyv utolsó mondata a tudományos diskurzus retorikájára is kiterjeszti ezt: „olyasvalami, mint a közös intencionalitás hipotézise, egyszerűen igaz kell, hogy legyen.” (*Uo.*, 225) Egy olyan hipotézis, amely „egyszerűen” csak „igaz” lehet, természetesen nem hipotézis, hanem „az igazság” (azon „parancsoló hang”-on kihirdetve, amelyet pár mondattal fentebb elemzett a szerző).

41. *A morál genealógiája*, 55. *Zur Genealogie der Moral*, 314.

42. *A morál genealógiája*, 57. *Zur Genealogie der Moral*, 316.

43. Nietzsche az interpretáció fogalmával helyettesíti a szelekciót: „A hatalomra törő akarat interpretál: egy szerv megképződésénél interpretáció van játékban, ez az akarat határol el, határoz meg fokozatokat, hatalmi különbözőségeket. Pusztán hatalmi különbözőségeket még nem lennének képesek önmagukat mint olyanokat észlelni: egy növekedni akaró valaminek kell ott lenni, amely minden másik növekedni akaró valamit annak értékére nézve interpretál [...] Valójában az interpretáció maga is eszköz, hogy úrrá váljanak valamin. (Az organikus folyamat szakadatlan **interpretálást** feltételez.” *Nachlass 188–1887*, KSA 12, 139–140.

44. Vö. Figal, *Nietzsche*, 247–251.

45. Artur R. Boelderl, *Phantom – als ob er tot wäre*, szerk. Matthias Schmidt, *Rücksendungen zu Jacques Derridas »Die Postkarte«. Ein essayistisches Glossar*, Wien, 2015, 277.

46. Az ösztön nemesítésének, szublimációjának, a „transzfigurált phüszisz” („verklärte Physis”) nietzschei fogalmához (ez a harmadik korszerűtlen értekezés kifejezése, ld. *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1., 362–363.) ld. Walter Kaufmann régi (1950-es) monográfiájának vonatkozó fejezetét: *Nietzsche. Philosoph, Psychologist, Antichrist*, Princeton, 2013, 228–256. („Sublimation, Geist and Eros.”, meg kell itt persze jegyezni, hogy a szublimáció Nietzschénél az agonitás forszifikációs jelentésánál sem nélkülöző stimulációt, illetve intenzifikációt jelent.) Vö. még Wolfgang Schluchter, *Zeitgemäße Unzeitgemäßse. Von Friedrich Nietzsche über Georg Simmel zu Max Weber = »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben»*, szerk. Borchmeyer, 154–155.

47. A szöveg hosszú oldalakon keresztül sorjázza az erőszakos bevésés, sőt megcsonkítás metaforáit. 48. Hamacher kifejezései, *Das Versprechen der Auslegung*, 83.

49. *Uo.*

50. Hasonlóan ahhoz, ahogy *A tragédia születése* is különbséget tett a zene és megjelenési formája, az akarat között.

51. Plessner az antropológiai létmódot ismeretesen többek között „excentrikus pozicionalitás”-ként írta le, ahol az „excentrikus” mégiscsak jelző marad a „pozicionalitás” mint főnév mellett. Heidegger ehhez képest „ek-szisztens” és „ekszztatikus” létmódról beszélt, mint ahogy a – életművében sokat tárgyalt – „Da” a „Dasein” fogalmában sem szűkíthető le a pozicionalitás státuszára.

52. A következőket ld. Martin Heidegger, *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály et al., Gondolat, Budapest, 1989, 553–556.

53. Nietzschétől itt a keletkezésben elvesző, önmaga létébe vetett hitet vagy bizalmat elvesztítő, feladó „történeti érzékkel” megvert embert lehetne példának felhozni a „nem-tulajdonképpen megjelenítés”-re. (*A történelem hasznáról és káráról* a *Lét és idő* 76. paragrafusában pozitív hivatkozásban és tárgyalásban részesül, ld. *i. m.*, 632–634.)

54. Heidegger, *Lét és idő*, 556.

55. *Uo.*, 511.

56. *Uo.* 512.

57. Vö. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Berlin, 1907, 248–250. (A könyv utolsó fejezete a „Die Moral der Vornehmheit” címet viseli.)

58. *Uo.*, 249.

59. Vö. *uo.*, 246.

60. Az örök visszatérés jegyében válhat lehetővé Nietzsche központi tételmondatának megfordítása: „A keletkezésre rávérsni a lét karakterét – ez a *batalomra törő akarat* legfőbb formája.” (KSA 12. 312.) Ebben az értelemben „a változás *állandóságának* [Beständigkeit] kiemelése helyett, a hatalomra

törő akarat legfőbb formáját is felülmúlva, a 'visszatérés' legfőbb akarása elgondolhatja még az állandó változását [Wechsel] is." Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 360.

61. *A morál genealógiája*, 63. *Zur Genealogie der Moral*, 325. Ezekben a mondatokban is Burckhardt tanítása rezonál a reneszánsz morálról: „A lelkiismeret felébredésének egyáltalán nem volt szükségyszerű következménye a bűnösség érzése és a megváltás szüksége [...] de önmagától kiterjeszkedik a bűnbánatnak ez a megvetése az erkölcs terére is, mert forrása általános természetű, tudniillik az egyéni erőéretet.” *A reneszánsz Itáliában*, 336.

62. *Uo.*

63. *A morál genealógiája*, 63–64. *Zur Genealogie der Moral*, 325–326. Vagy még elvibb szintű megfogalmazásban: „Minden olyan ösztön, amely nem vezetődik le [entladen] kifelé, *befelé fordul* – ez az, amit az ember *bensővé válásának* nevezek: csak ezzel nő bele az emberbe az, amit később az ő 'lelkének' hívnak.” *A morál genealógiája*, 61. *Zur Genealogie der Moral*, 322.

64. A fentebb idézett eszmefuttatás a rossz lelkiismeretről így folytatódik, mondhatni Freudot anticipálva, mint oly sokszor Nietzsche-nél: „Ez a titkos, önmön valóján elkövetett erőszak, ez a művész-kegyetlenség, ez a gyönyör, hogy önmagának mint nehéz, ellenszegülő, szenvedő anyagnak formát adjon, hogy akaratot, kritikát, ellentmondást, megvetést és egy Nem-et égessen önmagába, ez a rémítő és iszonytatóan-kéjes munkálkodása egy önmagával készségesen meghasonlott léleknek, mely azért okoz szenvedést önmagának, mert örömet leli a szenvedés-okozásban, ez az egész aktív 'rossz lelkiismeret'...” *A morál genealógiája*, 64. *Zur Genealogie der Moral*, 326.

65. *Nachlaß 1880–1882. KSA 9.*, 44.

66. *Nachlaß 1884–1885. KSA 11.*, 119.

67. *Uo.*, 148.

68. Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* = Uő, *Werke III. Schriften zur Sprachphilosophie*. Stuttgart, 1979, 480.

69. *Vö. KSA 11.*, 565.

70. *Uo.*, 562–563.

71. *KSA 12.*, 102.

72. Ld. Derek Bickerton konok figyelmeztetéseit két könyvében: *Nyelv és evolúció*, Budapest, 2004, 35.; *Adam's Tongue. How Humans made Language, how Language made Humans*, New York, 2009, 5, 26–27. *Vö. még Agamben, The Sacrament of Language*, 68.

73. Nietzsche, *Emberi – túlságosan is emberi*, Szeged, 2000, 115. „Gefahr in der Stimme. – Mitunter macht uns im Gespräche der Klang der eigenen Stimme verlegen und verleitet uns zu Behauptungen, welche gar nicht unserer Meinung entsprechen.” *Menschliches, Allzumenschliches I.*, 247.

74. A hipnotizmusnak a „normál észlelés” struktúráiba való bevonódásáról, a hipnózis és automatizmusok kapcsolatáról, a racionalisztikus és voluntarisztikus szubjektumképzet ezáltal problématiszálódásáról, a hipnotikus transzállapotok orvosi és kulturális technikáiról, illetve gyakorlatairól a 19. század utolsó harmadában ld. Jonathan Crary, *Suspensions of perception. Attention, spectacle, and modern culture*, Massachusetts, 1999, 65–72.

75. Nietzsche éppen a hipnotizálás kategóriájával írja le cselekvés és cselekvő kontingens összekapcsolódását: „Egy felmérgeződés, egy megragadás, egy késszúrás: mi van ebben a személyből! – A tett gyakran hoz magával egyfajta merev tekintetet és gátoltságot: így a tettést a tett emlékezete mintha megigézné és csak mint tartozékot érzi magát a tettéhez tartozni. Ez a szellemi zavar [Störung], a hipnotizálás egy formája...” *KSA 12.* 516.

76. *A morál genealógiája*, 42. *Zur Genealogie der Moral*, 295–296.

77. Paul de Man, *Mentegetőzések (Vallomások)*. Uő., *Az olvasás allegóriái*, Budapest/Szeged, 2006<sup>2</sup>, 373.

78. Lásd ehhez Nietzsche két feljegyzését: „A moralitás, *ba* szükségszerűen felelősség [Verantwortlichkeit], akkor csak azon cselekvések esetében, amelyeket a legtisztább értelem hajtott végre, a legfelületesebbek esetében, amelyek okait ismerni *képesek* vagyunk. 'Miért tettem ezt?' A lelkiületből [Gemüth] érkező cselekvések esetében a felelősség lehetetlenség, mert nem ismerjük az indítóokokat. Ennyiben a morális cselekvés azt jelentené, hogy mindig csak felületesen cselekszünk, szenvedély-nyomaték [Passions-Nachdruck] nélkül? A felelősség: nagyozolás. Ahol érzünk [*empfinden*], ott felelőtlenek, vagyis 'immorálisak' vagyunk?” *KSA 9.*, 41. „A felelősséget [Verantwortlichkeit] sokáig elválasztották a 'lelkiismerettől.’” *KSA 9.*, 686.

79. *A morál genealógiája*, 69. *Zur Genealogie der Moral*, 333.

80. *A morál genealógiája* harmadik értekezésének egyik pontján Nietzsche Platón és Homéroszt állítja szembe egymással: „Platón Homérosz ellen: ez a teljes, valódi antagonizmus – ott a legjobb akaratú ‘túlvilági’, az élet nagy rágalmozója, itt pedig annak önkéntelen [unfreiwillig] istenítője, az *arany természet*.” (119., 402–403.) Érdemes figyelni a „legjobb akarat”-„önkéntelen” literális antagonizmusára. (Az irodalmi tanúsítás megidézése következetes is, amennyiben a rapszódosz pontosan a rajta túlról érkező műzsai hang nem-reflexív, nem-szemantikai jellegű közvetítője, amely hang az ő hangképző apparátusa, testisége mint médium nélkül nem szólalhatna meg. Vö. ehhez Simon Attila, *Platón és az entusiasmos médiapolitikája*, Ókor, 2016/3, 14–29.)

81. *A morál genealógiája*, 51–52. *Zur Genealogie der Moral*, 308–309.

82. *A morál genealógiája*, 54. *Zur Genealogie der Moral*, 312–313.

83. *KSA 12.*, 516–517.

84. Vö. Derrida, *Das Tier und der Souverän I. Seminar 2001–2002*. Wien, 2015.

85. Friedrich Nietzsche, *Hajnalpír: gondolatok a morális előítéletekről*, ford. Óvári Csaba, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2009, 159. „Wenn ein Versprechen gemacht wird, so ist es nicht das Wort, welches verspricht, sondern das Unausgesprochene hinter dem Worte. Ja, die Worte machen ein Versprechen unkräftiger, indem sie eine Kraft entladen und verbrauchen, welche ein Theil jener Kraft ist, die verspricht. Lasst euch also die Hand reichen und legt dabei den Finger auf den Mund, – so macht ihr die sichersten Gelöbnisse.” Nietzsche, *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, *KSA 3.*, 239.

86. Nietzsche másik itt is releváns aforisztikus tömörségű megjegyzése világíthatja meg ennek alapvetőbb értelmét: „Amire szavaink vannak, azon már túl is vagyunk.” („Wofür wir Worte haben, darüber sind wir auch schon hinaus.”) *Götzendämmerung. Streifzüge eines Unzeitgemässen. KSA 6.* 128.

87. A beszédaktus-elmélet az ígéretnek csak ezt az – etablírozott, determinált, autorizált – szintjét éri el: „kizárólag a teljes és explicit ígéretekkkel fogok foglalkozni, és figyelmen kívül hagyom az elliptikus szerkezetű ígéreteket, a célzásokat, a metaforákat stb. [...] Kizárólag a kategorikus ígéretekkal foglalkozom, és figyelmen kívül hagyom a hipotetikus ígéreteket...” „Az ígéret és az állítás beszédaktusának tartalmaznia kell valamilyen konvencionális elemet, amelyet kimondva kötelezettséget vállalunk vagy elkötelezzük magunkat bizonyos tényállások fennállása mellett – csak ezáltal hajthatjuk végre ugyanis a beszédaktusokat.” „Hiszen a nyelvhasználat nem más, mint beszédaktusok végrehajtása meghatározott szabályok szerint [...] és a beszédaktusokat nem lehet elválasztani lényegi alkotóelemeiktől – az elköteleződésektől.” John R. Searle, *Beszédaktusok. Nyelvfilozófiai tanulmány*, Budapest, 2009, 68–69, 53, 214. (Derrida joggal jegyezhetette meg: „Azt gondolom, hogy a *speech acts* elmélete alapján véve [...] a jog, a konvenció, a politikai morál, a politika mint morál elmélete.” *Limited Inc.*, Wien, 2001, 153. Az „explicit tétel” fogalmához és szerepéhez a beszédaktus-elméletben ld. Rüdiger Campe, *Making it explicit. Don Giovanni Versprechen oder eine Vorgeschichte des Sprechakts bei Austin = Die Ordnung des Versprechens*, szerk. Manfred Schneider, München, 2005, 17–39., Searle ígéret-teóriájához vö. Eckard Wolf, *Das Versprechen der Sprechakttheorie*, uo., 41–56.). Ennyiben Searle az elköteleződés fogalmával lényegében egyfajta intézményesen szupplementált perlokúció mozzanatát előfeltételezi, írja be az ígéret lényegileg nyitott, a másik ellenjegyzésére utalt létmódjába. Hans Lipps ígéret-konceptiója felől éppen ez látható be. Az adott szó performatív nyomatéka Lipps szerint éppen azt „mutatja”, „hogy az állítólagos elkötelezés, tartani azt, amit mondtunk, nem máshonnan – ‘morálisan’ – alapozható meg, hanem eredendő mozzanatot jelent [...] Valakinek valamit megígéremi másvalamit jelent, mint vele szemben *kötelezettséget vállalni/leszerződteni* [verpflichten] magát valamire [...] Kötelességeket átveszünk. És a ‘vele szemben’ itt nem a másiknak-való-elköteleződést [Sich-dem-andern-verbinden] jelent. A másik révén valamire elköteleződünk. És az, hogy valaki velem szemben elkötelezte magát valamire, azt jelenti, hogy valamit rábíztak mint szószólóra/jogi képviselőre [Sachwalter]. Valakitől valamit megígérve kapni azonban ‘személyes’ viszonyt jelent.” *Bemerkungen zum Versprechen* (1937) = Uő., *Die Verbindlichkeit der Sprache. Werke IV.*, Frankfurt a.M., 1977, 100, 103. Searle és Lipps ígéret-konceptióinak összehasonlítása fölöttébb tanulságos vállalkozás lenne.

88. Vö. Manfred Schneider, *Vorwort = Die Ordnung des Versprechens*, szerk. uő., 12. Míg Hobbes ezt az ígérettevő erőt az akaratnak feleltette meg, addig Schneider szerint Nietzsche nem vonja meg ezt a korrelációt.

89. Vö. Agamben, *The Sacrament of Language*, 69. Hölderlin szerint a nyelv azért adatott az embernek, hogy tanúsítsa, hogy a nyelv örököse, azaz, hogy tanúsíthat – de nem önhatalmú-szuverén mó-