

Nietzsche és a pszichológia

Tényi Tamás

Lektorálta:

Dr. Bókay Antal
egyetemi tanár

Dr. Trixler Mátyás
egyetemi tanár

Pécsi Tudományegyetem, 2007.

Készült a PTE ÁOK Nyomdájában

Felelős vezető: Ollmann Ágnes

Köszönetnyilvánítás: A kötet a Pszichiátria Haladásáért és Fejlesztéséért Alapítvány támogatásával jelent meg.

ISBN: 978-963-642-168-7

Mottó :

**... aki mikor mesél, v i s s z a p i l l a n t
arra, ami jönni fog...**

Friedrich Nietzsche

T A R T A L O M

E l ő s z ó

A Szelf pszichológiai vázlatai Nietzsche életművében

Lélek – mű – sors

Nietzsche betegsége

Dionüszosz és a Szőke Bestia – Nietzsche és Jung

Tudattalan – nyelv – szubjektum

Pátosz – Velence – zene – éj

Az örök visszatérés pszichológiai tapasztalata: a kísérteties és a hasonmás

I r o d a l o m

Előszó

Mikor ez a könyv születik a szerző 43 éven túl, klinikán dolgozó orvos, pszichiáter, egyetemi fajtájú ember sok ilyen-olyan írással, könyvvel és beszéddel a háta mögött. Majd ki is tudja miért, végre újra egy munka, ami hosszú idő után úgy hoz lázba ismét, mint a késő kamaszkor kukucsolásai Freud, Sartre, Heidegger, Joyce, Dylan Thomas vagy épp Bibó felé. Lassan és elnyújtóztatva készül-készült ez a könyv, mégis talán épp a sietség árnyékában. Az „örök visszatérés” filozófusáról írva újra és újra a 44 évesen tiszta elméjét vesztő zseni képe vagy épp saját – mondjuk most így – „egyetemfélő” apám 45. életét jelző keresztje villan át. De nem, ez a könyv mégsem a halál félsze, dehogyan egy krízis vagy egy bomba időzítése, sokkal inkább egyfajta megérkezés, ami egyszerre múlt és jövő. Nyugtató a sokrétű és talányos zseni könyvei közt ébredni és aludni el, vagy békésen keresgélni és sétálni a tengernyi és áttekinthetetlen Nietzsche-ről született szakirodalomban, megannyi könnyen átlátható magakeresés. Az erő és az átértékelés géniuszával szeretnék gondolkodni az emberről, magamról és a lélek történéseiről a továbbiakban.

Kísérj el Tisztelt Olvasó!

Pécs, 2007. január 26.

A Szelf pszichológiai vázlatai Nietzsche életművében

Friedrich Nietzsche életművében, elsőként törekedett a filozófia és a pszichológia fúziójára, s Platónnal szemben a valóság magyarázatát metafizikai Ideák nélkül kísérelte meg, munkásságában egy sajátos filozófiai pszichológia (Morgan, 1965) megalapozását végezve el. Schacht (1983) szerint érdeklődési területét leginkább filozófiai antropológiaként határozhatjuk meg, fókuszában az emberrel – az emberi természet, az élet és a lehetőségek keresésével. Nem véletlen tehát, hogy Nietzsche és Freud munkásságának bizonyos kétségtelen hasonlóságait igen csak sokan tették elemzésük tárgyukká (így többek között Golomb, 1980, 1989, Ginsberg, 1973, Bókay, 1995, Waugaman, 1973, Chapman, Chapman-Santana M., 1995, Cybulska, 1995, Karwautz és mtsai, 1995, Ahumada, 2001, Lehrer, 1996, Venturelli, 1984), elemezve a tudattalan, az elfojtás, a szublimáció, a projekció, az én, a pszichikus energia vagy az álmok kapcsán bizonyos analógiákat. Bár kétségtelen hogy az „örök visszatérés” filozófusának intuitív sejtései visszaköszönnek a tradicionális freudi rendszer néhány fogalmában, de többen is figyelmeztetnek (Deleuze, 1999, Chessick, 1997, Faulkner, 2003) hogy igen félrevezető ennek alapján Nietzschét proto-freudianusként tekinteni. Bár mindketten az emberi sötét oldalának feltárására törekedtek, és a demisztifikáció és az illúziók lebontásával Ricouer (1970, 32) szavaival a „gyanú hermeneutikájának mesterei” voltak, mind módszertani

mind filozófiai antropológiai vonatkozásból a különbségek, az életművek távolsága jóval kifejezettebb, mint a fent csak felvillantott analógiák. Míg Freud folyamatosan újabb és újabb kísérleteket tett, hogy – bár különböző korszakaiban másként és másként – de alapjában egy tudományos medicinális rendszert dolgozzon ki, addig Nietzsche valamennyi tudományos rendszert mint szimplifikáló „előítéletet” támadta, s ismeretelméletét mint Freud episztemiológiája feletti posztmodern átugrást tekinthetjük (Chessick, 1981, 1997). Ernest Jones szerint Freud tagadta (Jones, 1973, 648.), hogy Nietzsche bármilyen hatással lett volna gondolkodására¹, s bár kétségtelen hogy a topografikus hipotézis és az aktív–reaktív erők elmélete hordoz közös vonásokat, sokkal fontosabb aláhúzni azon – az életműveket elválasztó – különbségeket, amelyek révén valóságukban csodálhatjuk majd a nietzschei

¹ Jones utal rá, hogy Freud „közlése szerint Lou Salome volt az egyetlen igazi kötelék Nietzsche és öközötte.” (Jones, 1973, 648). Természetesen Freud és Jones itt tettenért későbbi törekvésével szemben - hogy a pszichoanalitikus gondolkodás és Nietzsche életművének kapcsolatát tagadják, relativizálják és minimalizálják – számos tény bizonyítja Nietzsche - Freud gondolkodására gyakorolt - jelentős hatását. Bókay Antal „Nietzsche és Freud” című tanulmányának bevezetése jól summázza az ezzel kapcsolatos tényeket. „Tudjuk, hogy egyetemi barátján, Eduard Silbersteinen keresztül Freud már 1873-ban megismerkedett Nietzsche írásaival, bekapcsolódott a Leseverein der deutschen Studenten Wiens Schopenhauer és Nietzsche által meghatározott szellemi tevékenységébe (McGrath, 1986). 1900 február 1-jén Fliesshez írott levelében említi, hogy megvásárolta Nietzsche összegyűjtött műveit, mégpedig abban reményben, 'hogy szavakat találok sok olyanra, ami néma marad bennem' (Masson, 1985, 398). 1908-ban a Bécsi Pszichoanalitikai Társaság üléseinek jegyzőkönyvei többször rögzítik témaként Nietzsche filozófiáját, és 1911-ben a weimari pszichoanalitikai kongresszus idején Jones és Sachs meglátogatják Elisabeth Förster-Nietzschét...hogy vele Freud és Nietzsche szellemi kapcsolatáról beszéljenek....Még 1908-ban, a társasági ülések egyikén jelentette ki Freud, hogy az intropekiós szint, amelyet Nietzsche elért, aligha található meg bárki másnál, de ő maga Nietzsche munkáit mégsem ismeri, mert minden olvasási kísérlete a túlzott érdeklődés áradatába fojtódott (Rudnytsky, 1987, 198). 1914-ben Freud egyértelműen kimondja: „Nietzsche műveinek nagy élvezetét később azzal a tudatos indoklással vontam meg magamtól, hogy a pszichoanalitikai benyomások feldolgozásában semmiféle várakozási képzet se akadályozzon (Freud, 1914, 94).”, (Bókay, 1995, 55-56).

életműben rejlő implicit pszichológiai gondolatgyöngyök gazdagságát és lenyűgöző erejét.

„Elképzelhetjük mit gondolt volna Nietzsche Freudról: rámutatott volna, hogy ő a lelki életet túlságosan is „reaktív” módon fogja fel, *hogy a valóságos „aktivitást” figyelmen kívül hagyja, és hogy képtelen megérteni és kiváltani az igazi „átváltozást”* (kiem. tőlem. TT). Annál is valószínűbbnek képzelhetjük ezt, mivel Freud tanítványai között volt egy hamisítatlan nietzscheiánus. Otto Rank kritikával kellett hogy illesse a freudi „szublimáció ízetlen és fakó elgondolását”. Freud szemére veti, hogy nem tudta felszabadítani a rossz lelkiismeret, illetve a büntudat *akarását* (kiem. az eredetiben TT.) A tudattalan aktív, a freudizmus számára ismeretlen erőire kívánt támaszkodni, és a szublimációt egy *művészi és teremtő* (kiem. az eredetiben TT.) akarattal helyettesíteni...” (Deleuze, 1999, 180.)

Nietzsche ajánlásai, hogy mik is jelenthetnének gyógyulást a beteg emberiség számára („dionüszoszi tánc az elnyelő szakadék közelében amely egy kreatív élet kibomlásához vezet a perspektívák proliferációjával”, Chessick, 1997, 376), igen csak távol állnak Freud terápiaelméletétől és a tradicionális standard metódus praxisától. ***Tézisünk szerint, bizonyos későbbi elméleti és terápiás fejlemények révén feltárható egy valós párhuzam a „hatalom akarásának” ismeretelmélete és egyes Szelf-pszichológiai és relációs pszichoanalitikus felismerések között, illetve – és ez lehet talán még izgalmasabb – meggyőződésünk szerint, különböző korszakokban és helyeken Nietzsche filozófiai antropológiája a maga költői, retorikus és drámai tónusában – egy szövet két felületeként – rejti magában úgy a Szelf ellentmondásos, fragmentált és játékos sokrétűségének, ahogy - az afirmáció***

igenlésével (Deleuze, 1999) – a konfliktusok utáni harmonikus nárcizmusnak, a Szelf-harmóniának (Gedo, 1993) a természetrajzát.

„A feltételeket, melyek között megértene, s amikor majd *szükségszerűen* megértene – túlon túl is jól ismerem...Az embernek hozzá kell szoknia ahhoz, hogy fenn a hegyeken éljen..sohasem szabad megkérdeznie hogy vajon hasznos e az igazság, s hogy az vajon végzete lesz-e majd egyvalakinek?... Önnönmagunk mély tisztelete, önszeretet,feltétlen szabadság önmagunkkal szemben... Az embernek az emberiséggel szemben fölényben kell lennie,mégpedig az erő-lélek *fensége* – a lenézés révén.” (Nietzsche, Az Antikrisztus, 1888/1993, 5-6, kiem. az eredetiben, TT.)

Deleuze (1999) meglátása szerint Jung azért csodálja Nietzscht, mert ő helyezi először a pszichológiát a szubjektum síkjára, azaz ő fogta fel azt mint valódi tipológiát. Az afirmáció és a negáció típusainak tételezése a felforgatás és az átváltozás potenciálját hordozza.

Nietzsche és Kohut. Perspektivizmus – empátia – konstruktivizmus – találkozás pillanata.

Bár ezt később még árnyalni fogjuk, itt most mégis kiindulópontunk lehet, hogy Nietzsche számára senki sem egy dolog, az esszenciális, azaz egységes Szelf mint olyan nem létezik (Morgan, 1965). A „Szelf-érzet” Heinz Kohut számára oly fontos fogalmát mint illúziót, mítoszt vagy előítéletet tekintette volna (Chessick, 1997). Nietzsche a világot mint fragmentáltat élte és így is

viszonyult hozzá, amely gondolkodásának, fogalmainak többértelműségében, sokértelműségében vagyis szabadságában és – legnagyobb titkában (Deleuze, 1999, 43) - a játékos felelőtlenségében testesült meg.² Ahogy Kohut (1978) írja, a modern művész hírnök, a kultúra fragmentációjának a hírnöke, Nietzsche költői prózája pontosan testesítette az európai civilizáció azon bomlását amely az I. világháborúval vette kezdetét. Kohut (1978) egy helyen - egy 1978-ban kiadott 1970-es előadásában – határozottan elhatárolódik a Szelf mint „absztrakció” Nietzschét idéző felfogásától, s a Szelfet az időben fennmaradó egységként értelmezi, amely felfogás Bergsont idézi (Chessick, 1997).

„A Szelf ...nem egy cselekvő része az elmének, az már egy struktúra amelyet ösztönenergiák szálltak meg és amelynek időbeli kontinuitása van, azaz amely megtartott.(Kohut, 1978, 584-585.fordította TT.)

Kohut nem írt Nietzsche ismeretelméletéről és filozófiai antropológiájáról (Chessick, 1997), s csak röviden utal Nietzsche Richard Wagnerhez fűződő - általa idealizáltnak leírt - áttételes kapcsolatáról, majd a Wagnertől történő elszakadást úgy látja, amely révén Nietzsche kreativitása teljes virágzásába borult, hogy aztán ezért későbbi dezintegrálódásával fizetessen (Kohut, 1991,

² Gilles Deleuze – aki monográfiájában legalábbis ismereteink szerint talán legmélyrehatóabban elemzi Nietzsche morálfilozófiáját – mutat rá, hogy a „felelőtlenség Nietzsche legnemesebb és legszebb titka.A kereszténységhez képest a görögök gyerekek.Az, ahogyan leértékelik a létezést, a „nihilizmusuk” meg sem közelíti a keresztényi tökélyt.Bűnösnek ítélik a létezést, de nem eszelték még ki azt a rafinériát, melynek segítségével vétkesnek és felelősnek is ítéltető.Amikor a görögök úgy beszélnek a létezésről, mint ami bűnös és „hübriszes”, azt gondolják, hogy az istenek tették örültté az embereket : a létezés bűnös, *de az istenek viselik érte a felelősséget.* Ez a nagy különbség a büntett görög értelmezése és a bűn keresztényi értelmezése közt.” (Deleuze, 1999, 43, kiem.eredetiben, TT.)

idézi Chessick, 1997).³ Bár Kohut az idézett szöveghelyen elhatárolódik a multiplicitás Nietzschét idéző Szelf-pszichológiájától, alaposabb tanulmányozással azonban találhatóak jelentős párhuzamok. Egyrészt Nietzsche perspektivizmusra vonatkozó nézetei és Kohut empátiakoncepciója mutat hasonlóságokat, valamint a kohuti Szelf-pszichológia mentén, illetve részben az ellen kibontakozó konstruktivizmus terápiaelmélete erősíthetik fel egymást, illetve bonthatják tovább magukat a másik gondolati rendszer fényében.

Nietzsche szerint „minden, ami mély, szívesen ölt maszkot” (Nietzsche, 1886/1995, Túl jón és rosszon, 36.), az ember maszkokat visel az űrt leplezendő, filozófusunk szerint a Szelf egysége, magja nem létezik, létezése a sokrétűség, a multiplicitás (Chessick, 1997). A Szelf aktív és reaktív tetteink multiplicitása, afirmáció és negáció erőterében

„elég sok eset adódik, amikor tetteink tarkák” (Túl jón és rosszon, 215. rész, In: Nietzsche, 1886/1984, Válogatott írásai, 318.)

valamint Nietzsche határozottan érvel amellett, hogy a Szelf egységét, önmagunkat úgy kell létrehozni, valahogy úgy kell megalkotni mint egy műalkotást. Önmagunk megalkotása aktív kreatív cselekedet, s az mindig az emberi relációkat tekintve, azonban – ahogy majd többször még látjuk –

³ Nietzsche és Wagner kapcsolatának történetét és interpretációját nyújtja két olvasmányos kötet, „Rüdiger Safranski: Nietzsche Szellemi életrajz” valamint „Joachim Köhler: Friedrich Nietzsche és Cosima Wagner” című könyve.

szükségszerűen az egyedüllétben, a privát Szelf egyedüllétében történik. Érdekes párhuzam lelhető itt Kohuttal, aki szerint a Szelfet fenyegető archaikus szülőimágó egyfajta „empatikus tehetség” kialakulásához is vezethet, szenzitív pszichológiai apparátust hozva létre (Kohut, 1971), amely elsősorban mások lélektani folyamatainak érzékelésére és elaborációjára tehet majd képessé az empátia révén (Chessick, 1997).

A továbblépéshez induljunk ki egy híres Nietzsche mondatból!

„Ha feltesszük, hogy az igazság egy nő - , „(Nietzsche, „Túl jón és rosszon „, 1886/1995, 9.)

A sokértelmű mondat – amivel később Derrida (1979, 107.) is eljátszott – implikálja, hogy az igazság változó, csábítható és meghódítható, elhagyható és megvethető, csodálható és talán – legalábbis egy radikális olvasat szerint – lehet elérhetetlen (Derrida, 1979, 107.) is, a dogmatikus rendszerek alapján történő igazságkeresés azonban mindenképpen meghaladott és hasznavehetetlen. Egyfajta érzéki és szubjektív igazság koncepciója ez, amelyben a tudományos, materialista eredmény a maga egyértelműségével „előítéletes”, az álom, a fantázia vagy az érzékek csalódásának perspektívái létezésükben realitást hordoznak. Az egyén az igazsághoz egy vidáman felszabadult, ha tetszik

szabad asszociatív stílusban juthat legközelebb, amely révén számos perspektíva teremődik, mutatja fel magát és önnön hasznát.⁴

„A jég, amely ma még bírja a terhet, már nagyon elvékonyodott: tavaszi szél fúj, s mi magunk is, mi hontalanok, törjük a jeget és egyéb nagyon is vékony „realitásokat”...” (Vidám tudomány, In: Nietzsche, Válogatott írásai, 1882/1984, 213.)

Az igazság ezen felfogása Nietzsche egy központi kategóriájához, a *perspektivizmushoz* kapcsolódik, amely szerint valamennyi fogalmunk, a nyelv és a kultúra maga is csak perspektívákat jelentenek, amelyekre rádobva élményeinket alkotjuk meg „világunkat” (Chessick, 1997). Nietzsche szerint tehát a világról csak tökéletlen értelmezéseket alkothatunk, örökérvényű igazságokat azonban soha. Ismeretelmélete szerint – amely elemei az 1882-ben kiadott Vidám tudomány című könyvében jelennek meg – a létezés interpretáció nélkül lehetetlen, az emberi tapasztalás csak saját perspektívájában láthatja önmagát, az önmagunkról és a másikról való gondolkodás, az önismeret és a

⁴ Tatár György filozófiatörténeti perspektívából így summáz: „A nietzschei gondolkodás szakít az igazság antik felfogásával, melyben a létező feltárulkozva megmutatkozik, és szakít az igazság – az előbbire támaszkodó – újkori *certitudo*-, bizonyosság karakterével. Az örök visszatérés tanításának igazsága mint Dionüszosz tanítása...éppúgy nem valami örök lét rezzentelen megmutatkozása, ahogy maga ez az istenalak sem fogható fel a lét valamely örök alakzatának. Nietzsche felé a világ dionüszoszi arcát mutatta, Nietzsche ennek az istennek a képében látta antropomorfnak világát. A világba kivetített emberi képzetek visszavétele, „visszakebelezése” – ami Nietzsche filozófiai programja – ezt a képet is visszaveszi magába. „ (Tatár, 2000, 207, kiem. az eredetiben, TT.).

másik megértése is csak egy perspektíva, mindig csak egy lehetőség, de mindig egy lehetőség.⁵ Ahogy később Foucault fogalmazott

„az interpretáció elve nem más, mint az interpretátor, s talán ezt az értelmet adta Nietzsche a „ pszichológia” szónak.” (Foucault, Nietzsche, Freud, Marx, In: A francia Nietzsche-recepció, 1992, 164-65).

„A beteg optikáján át nézni *egészségesebb* fogalmak és értékek után, és azután megfordítva, a *gazdag* élet bőségéből és önnön bizonyosságából letekinteni a *décadence*-ösztön titkos tevékenységére – ebben gyakoroltam magam a legkitartóbban, ezt tapasztaltam meg leginkább, ha valaminek akkor ennek váltam a mesterévé. Kitanultam, értek hozzá, az ujjaimban van, *hogy átállítsam a perspektívákat*: íme az első ok, amiért talán egyedül én lehetek az, aki átértékeli az értékeket.- „(Nietzsche, *Ecce Homo*, 1888/1889, 1908, /1994, 16, kiem.az eredetiben).

Közös pont Nietzsche és Kohut között, hogy Nietzsche bármely dolog megismeréséhez nélkülözhetetlennek tartotta a dolog emberi relációkkal való kapcsolatának az ismeretét (Schacht,1996), ezért is tartva az objektív tudományt előítéletnek, hasonlóan ahhoz ahogy Kohut a pszichológiai megértést és kohézív Szelf kialakulását csak egy empatikus mátrix keretében tartotta elképzelhetőnek.

⁵ A nietzschei „...tudomány-kép – a tudomány mint korlátozott érvényű, kulturális és nagyon is emberekhez kötődő tevékenység – több, 20. századi tudományfilozófusra is hatott, köztük Thomas Kuhnra és Paul Feyerabendre. A tudomány a felvilágosodás legvégső, elvetemült sarja, és mint ilyen csupán múlandó értelmezése a világnak. De Nietzsche pontosan látta, hogy a modern Európa legtöbb lakója ezt nem ismeri föl. A tudományba és a tudományos haladásba vetett hitük pedig igen veszélyes illúzió....Nietzsche megoldásként egy új, gyakorlatias „ vidám tudományt” ajánlott, mely tudatában lenne saját elfogultságának és korlátainak. Nagyon is lehetséges, hogy megfigyeljük a világot és megfigyeléseinkkel segítsük a civilizáció előrehaladását. De sosem szabad azt hinnünk, hogy a tudomány abszolút igazságokat képes feltárni. A modern kor „szcientizmusa”, tudományba vetett vakhite csupán olcsó és sekélyes valláspótlék.” (Robinson,évszám nélkül, 22-23).

Nietzsche sokértelműsége természetesen bonyolítja ezt az egyszerű párhuzamot, amikor rámutat, hogy a Szelf fragmentáltsága csak az egyedüllét körülményei között haladható meg, ahogy írja

„...a legmagasabb és legerősebb ösztönökön, melyek ha szenvedélyesen kitörnek, az egyént messze túlhatják a nyájlelkismeret átlagán és sekélységén, ezeken az ösztönökön a közösség önérzete zátonyra fut... A magasrendű, független szellemiséget, a magány akarását, a kiemelkedő észet már veszedelemnek nevezik...” (Nietzsche, *Túl jón és rosszon*, 1886/1995, 77.)

„Ahhoz, hogy egyedül éljen valaki, állatnak vagy istennek kell lennie – mondotta Arisztotelész. A harmadik eset hiányzik: mindkettőnek kell lennie, vagyis – *filozófusnak*” (Nietzsche, *Bálványok alkonya*, 1888/2004, 9, kiem. az eredetiben, TT.)

Érdekes itt rámutatni, hogy a Kohut utáni Szelf-pszichológiában az empatikus kétszemélyes pszichológia, vagyis a kapcsolatiság sematikus idealizációját felváltotta egy sokkal árnyaltabb szemlélete az egyedüllét és a magány jelenségvilágának (Tényi, Lénárd, 2001). Nietzsche zseniális kétértelműsége – mikor egyszerre beszél a folyamatos emberi relációban és interpretációban való létezésről és az Emberfeletti Ember⁶ mint egyedüllétben

⁶ Az „übermensch” kifejezés fordítására több lehetőség is van, talán a leggyakoribb az általunk is használt „Emberfeletti Ember” fordítás, de ismert az „emberen túli ember” (Tatár György) és az „embert meghaladó ember” (Kurdi Imre) fordítás is. A kifejezést – a fiatal még diák – Nietzsche először Lord Byron élete és költészete kapcsán használja (Safranski, 2002, 22)

megalkotott és létező „egoizmusáról” (Cooper,1983, Van Tongeren, 2000) ⁷ – újabb Szelf-pszichológiai munkákban is körülírássá kerül, elsősorban is személyiségfejlődési aspektusok mentén (Eagle, 1981, Modell, 1993, Tényi, Lénárd, 2001). A Szelf újabb klinikai szemlélete kapcsán az egyedüllét és a magány fogalmát élesen elkülönítik, miszerint az egyedüllét – ahogy erre először Winnicott mutatott rá – egyfajta pozitív képesség, kapacitás, amely az anyával fejlődő kapcsolatiság egy szakaszában elérhetővé válik, míg ezzel szemben a magány mindig patológiás, amely az interszubjektivitás korai fejlődésének és az ezzel kapcsolatos Szelf-érzetnek egyfajta hiányállapotát, Nietzschével szólva reaktív jellegét reprezentálja. A gyerek egy idő után képessé válik az egyedüli játékokra, de a szemé sarkában ott van a szülők szobájának félig nyitott ajtaja. A kreativitás, az önálló játék, a szabadon engedett fantázia világa ebben az egyedüllétben képes csak meglódogulni, amely fantáziavilág épp a humán relációk fényében, azt gyógyítva, attól szabadulva, de azt mindig perspektívában tartva manifesztálódik.

⁷ Van Torgeren(2000) mutat rá, hogy Nietzsche barátsággal, kapcsolatisággal és egyedüléttel kapcsolatos nézetei kapcsolhatók mind az arisztotelészi – a barátságot és a kapcsolatiságot prioritizáló – mind a montaigne-i – a kapcsolatiság lehetetlenségét hangsúlyozó – gondolkodásból később kialakult politikai pszichológiákhoz. A nietzschei egyedüllét az „önmagát” egy „másikká” fordítja, amelyhez már kapcsolódni lehet, s amely „másik” így egy valós másikkal kiépíthető kapcsolat kiindulása lesz. A reális „másikkal” való kapcsolatok, a barátság azonban csak egy közbülső lépcsőt képeznek, amely a személy belső pluralitásával való megbarátkozást szolgálják, s így léphetünk rá – túllépve az emberin – az útra az Emberfeletti Ember felé.

A perspektivizmus szemlélete nem jelenti azt „hogyan az egy doktrína, amely szerint ne lenne lehetséges interszjektív módon validált út annak eldöntésére, mely interpretációja egy adott jelenségnek jobb, mint a másik„ (Strong, 1996, 139), inkább egyfajta tolerancia utáni vágyat jelent, amely a különböző pozíciókat azok diverzitásában képes szemlélni. Nagyon hasonló ez a szemlélet ahhoz a korszerű pszichoanalitikus irányhoz, amelyet konstruktivizmusként ismerünk. A konstruktivizmus alaptétele, hogy egyáltalán nem igaz az, hogy bármilyen interpretációja a páciens anyagának egyformán igaz lenne csak azért mert a páciens és a terapeuta ebben egyetértenek, azonban tézisük, hogy egy adott beteg és egy adott terapeuta esetében specifikus interakciók jönnek létre, és különböző terapeutákkal különböző jelentések vagy „perspektívák” bomlanak ki (Hoffmann, 1991, Donald Stern, 1996). Hoffman szerint a terapeuta értelmezése mindig az ő, adott pillanatban megnyilvánuló perspektívájának a funkciója, amely mint kölcsönös hatás vagy konstruált jelentésmo­dell vonult be az újabb pszichoanalitikus diskurzusba (Tényi, 2000). Hoffman (1996) szembeállítja a konstruktivizmust a tradicionális kohuti Szelf-pszichológiával, rámutatva hogy az ő paradigmájában

„nincs objektív interpretáció és nincs affektív hangolódás amely csupán és mindössze csak rezponzív és reflektív arra amit a páciens hoz a szituációba” (Hoffman, 1996, 110.)

Donald Stern (1983, 1991) aki Hoffman mellett a konstruktivizmus másik legjelentősebb teoretikusa, az ún. megformálatlan tapasztalat jelenségének nevezi el azt a közös értelemteremtési folyamatot, ahol a páciens és a terapeuta közösen, egyfajta konfúzív terapeutikus tapasztalat mentén, értelmet találnak a páciens egy múltbeli vagy jelenbeli helyzetére. Stern szerint, ahogy Nietzsche perspektivizmusa nem jelent radikális nihilizmust, úgy a konstruktivista gyakorlat sem állítja, hogy a realitás csupán egy önkényes és frivol konstrukció lenne, ugyanis mind a „hatalom akarásának” filozófiai antropológiája mind a konstruktivista praxis rámutat, hogy mely perspektíva „működik legjobban...és melyik a legteljesebb és legkielégítőbb egy kérdés tisztázása szempontjából” (Stern, 1992, 333). Donald Stern gyakorlativá téve Nietzsche perspektivizmusát hangsúlyozza, hogy valamennyi emberi élmény egyben interpretáció, illetve hogy „minden percepció és megfigyelés csupán egy perspektíváját képezi a valóságnak” (Stern, 1996, 264). Hoffmanhoz hasonlóan Nietzsche ismeretelméletének a bázisáról támadja Donald Stern is a kohuti Szelfpszichológia empatisz rezonancia koncepcióját, hangsúlyozva, hogy a terapeuta empatisz rezonanciái, a hangsúlyok igenis aktív konstrukciók és azok nem csupán a páciens anyagáról szólnak, hanem azokban már a terapeuta megformálatlan anyagának produktumai is szerepet játszanak (Stern, 1988). A folyamatos és nem-tudatos részvétel – amely az interperszonalista Sullivan és Fromm-Reichmann gyakorlatára is rímel (Chessick, 1997) – praxisa már nem az

empatikus ismeretszerzés, hanem sokkal inkább a kölcsönös egymásrahatás pszichoanalízisét jelenti.

Legújabb gyakorlati fejlemény, amely úgy a nietzschei perspektivizmus ismeretelmélete, mint a pszichoterápia gadameri teremtő konstruktivista hermeneutikája szempontjából jelentősnek tartható, a Boston Csoport „találkozás pillanata” elmélete (legújabban összefoglalja Daniel Stern, 2004, magyarul tárgyalja Tényi, Herold, Lénárd, 2000). Az ún. pillanat-elmélet kidolgozói (Daniel Stern, Tronick, Lyons-Ruth és munkatársaik) rámutatnak, hogy a pszichoterápiás munka folyamatosan formálódó ún. „jelen pillanatok” sorozatából épül fel, amelybe időszakosan intenzív affektusokkal telített, a szokvány rutint megbolygató „most pillanatok” ékelődnek. Ezen „most pillanatok” autentikus kezelése csak a kezelő szubjektivitásának és kreativitásának hiteles beemelésével lehetséges, amely révén a „találkozás pillanata”, mint a valós változás kulcstényezője jöhet létre.

Látható, hogy a nietzschei ismeretelmélet – a perspektivizmus – több kurrens pszichoterápiás iskola praxisának explicit (konstruktivizmus) vagy implicit (találkozás pillanata, interperszonális pszichoterápia) elméleti hátterét képezi, a továbbiakban a Szelf Nietzsche filozófiai antropológiájából kibontható vázlatait igyekszünk felmutatni.

A test-Szelf megfestése az „Im-Igyen Szóla Zarathustrá”-ban

Mivel a poétikusan kérdező Nietzsche válaszai a „Mi a Szelf?”, máskor a „Ki a Szelf?” kérdésre közel sem egyszerűek és egységesíthetők (Altieri, 1981, Corngold, 1981, Deleuze, 1999), különböző helyeken és módokon feltett kérdéseit és válaszait igyekszünk a továbbiakban módszeresen felkeresni, valamint – ahol arra módunk van – részlegesen azok továbbélését is rekonstruálni. Nietzsche azon felvetése, hogy valahol mélyen mindannyiunkban létezik az „önmagunk”, vagy a „magad” (a Szelf) mint realitás, legvilágosabb formában az Im-Igyen Szóla Zarathustra néhány fejezetében kerül kifejtésre. Filozófusunk, költőnk üzenete itt az, hogy ha elvesztünk is, ha sorsunk az elveszettség is lett, annak oka nem az, hogy a Szelf egy csalás vagy valamifajta illúzió, hanem, hogy nem merészkedtünk elég ideig és elég mélyre, nem adtunk lehetőséget az eredeti és alkotó „önmagunknak”, hogy az teljes és testi valójában felkeresse magát és perspektívájában alkossa meg világát. Nietzsche a testi – Szelf realitásának tételezésével a Szelf úgy mond „gyenge elméleteivel” mint a „tisztá szellem”, vagy a monádok mint az introspekció ágenseinek teóriáival száll a maga élességével szembe (Corngold, 1981). Mind Nietzsche mind később majd Heidegger is azt állítja, hogy az emberi létezés fundamentális hangnemét egy kérdés hozza létre. Míg Heidegger kérdése

később majd Lét jelentése lesz, addig Nietzsche alapkérdése, hogy mi is a *mi létezésünk* jelentése, azaz Nietzsche kérdése alapvetően a Szelf problematikája lesz. Nietzsche az Im-gyen Szóla Zarathustra, a „Szeplőtlen megismerésről” című részében csodálatos poézissel mutatja fel, hogy a „Szelf hogy *akarja* önmagát mint egy kérdést látni” (Corngold, 1981, kiem. az eredetiben).

„Hol van a szépség? Amikor minden akaratommal *akarnom* kell amikor szeretni akarok és tönkremenni, hogy egy kép ne maradjon csak kép” (Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 168, kiemel. az eredetiben, TT.)

Szeretni és tönkremenni, a Szelf testiségében létezni, a testi valót a messzire merészkedés és a mélyre tekintés központjába helyezni, ahogy ezt a kötet „A másvilágról álmodozókról,” című részében Nietzsche még továbbbontja.

„Valóban ez az „én” és az „én” ellentmondása és zűrzavara még a legbecsületesebben beszél a maga létéről, ez a teremtő, akaró, értékelő „én”, amely a dolgok mértéke és értéke. És ez a legbecsületesebb lét, az „én” – az beszél testről, s kívánja a testet még akkor is, mikor költ és rajong és szárnyaszegetten repes. Megtanul egyre becsületesebben beszélni, ez az „én” és mennél többet tanulja, annál több magasztalni valót talál a testen és a földön.” (Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 38.)

Zarathustra támadása markánsan metafizikaellenes itt, beszéde hangsúlyosan az ember és nem annak istenei nevében hangzik, minden igazságot elzár az olvasótól, amely nem a test vagy a föld igazsága, majdnem

felejtve, hogy Zarathustra kérdése, hogy mi is a mi létezésünk alapkérdése. Nietzsche azonban nem felejt sokáig. A következő „A test megvetőiről” című fejezetben pontosan mutatja fel Zarathustra beszédén keresztül, az önmagunk, a „maga” (a Szelf) státuszát, amely Szelf („maga”) „...egy hatalmas uralkodó, egy ismeretlen bölcs – kinek neve „magad”...”, s aki Nietzschénél „uralkodik és az „én”-eden is uralkodik” (Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 42). Úgy vélem érdemes hosszabban idézni ebből a részből, mert Nietzsche test-Szelf-re vonatkozó tétele itt kerül az életműben legvilágosabban kifejtésre.

„Ámde, a ki felserkent, a tudó így szól: test vagyok egészen, s kivülem semmisen, és a lélek csak szó megjelölni egy valamit a testen.

A test a nagy értelem, sokféleség egynemű értelemmel, háború és béke együttesen, egy akol és egy pásztor.

Én vérem! Tested szerszáma a te kis értelmed is, a melyet „elmének”-nek hívsz, kis szerszáma és játékszere nagy értelmednek.

Azt mondd: „én” – büszke vagy erre a szóra. De nagyobb az, a miben nem akarsz hinni – a te tested és annak nagy értelme: az nem mondja: „én”, de cselekszik mint „én”.

A mit az érzék érez, amit az elme megismer, annak sohasincs vége önmagában. Ám az érzék és elme szeretnének rábeszélni, hogy ők minden dolog végső céljai: annyira hívságosak.

Szerszám és játékszer az érzék és elme : s még mögöttük vagy a „magad”. A „magad” az érzékek szemével keres, ő is a szellem fülével hallgat.

Egyre hallgat a maga és keres : összehasonlít, legyőz, hódít, rombol. Uralkodik és az „én”-eden is uralkodik. Gondolataid és érzelmeid mögött, én vérem, áll egy hatalmas uralkodó, egy ismeretlen bölcs – kinek neve „magad”. Testedben lakik, maga a tested.

Több értelem van testedben, mint legjobb igazságodban. S vajjon ki tudja, mire kell testednek legjobb igazságod?

A „magad” nevet „én”-eden és büszke ugrándozásain. „Mit nékem a gondolat ez ugrásai és röptei?” – mondja magának. Kerülő utak az én céloimhoz. Én vagyok az „én” pórása és eszméinek sugalmazója.

A „magad” így szól az „én”-edhez: „itt érezz fájdalmat”. S akkor szenved és gondolkozik azon, hogy miképpen szüntethetné meg szenvedését – és épen e végre *kell*, hogy gondolkozzék.

A „magad” így szól az „én”-edhez: „itt érezz örömet!” S akkor örül és gondolkozik azon, hogy még sokat örüljön – és épen evégre *kell*, hogy gondolkozzék.

Egy szavam van a test megvetőihöz. Hogy ők megvetnek, ebben áll tiszteletük. Ugyan mi az, a mi tiszteletet és megvetést és értéket és akaratot teremt?

A teremtő „magatok” teremté magának a tiszteletet és megvetést, teremté magának örömet és jajt. A teremtő test teremté magának a szellemet, akarata egyik karjául.

Testnek megvetői! Még boldogtalanságtokban és megvetésekben is a „magatok” valóságát szolgáljátok. Mondom néktek: a „magatok” akar meghalni és az fordul el az élettől.

Nem bírja már azt, a mit legjobban szeret : magán túl teremteni. Ezt szereti legjobban, ez minden égő vágya.

De immár későnek látja erre az időt: – ezért a „magatok” valósága le akar tűnni, óh testnek megvetői!

Le akar tűnni, s ezért levétek a testnek megvetői. Mivelhogy nem bírtok már magatokon túl teremteni. S íme ezért vagytok az élet és a föld haragosai. Tudattalan irigység vagyon megvetéstek sanda pillantásában.

A ti utatok nem az én utam, óh testnek megvetői! Nem vagytok nékem hidak az emberfölötti ember felé! „(Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 41-43, kiem.az eredetiben)

Izgalmas, hogy a Nietzsche rajzában felvillanó alkotó, a tapasztalatot szervező és megformáló alapvetően nem-nyelvi test – Szelf, az „ .. ismeretlen bölcs,, képe, amely a tudatosan elérhető és verbalizálható Szelf- tapasztalat bázisát képezi, több kortárs – csecsemőkutató és neuropszichoanalitikus – háttérű Szelf-elmélet centrális koncepciója (Stern, 1985, Tényi, 2000, Schore, 2003, Beebe és mtsai, 2005). Ahogy heideggeri metaforikával szólva, az Im-Igyen Szóla Zarathustra test – Szelf-re vonatkozó szövegeiben „valami mint a testi Szelf bejelentette önmagát” (Corngold, 1981), úgy tekinthetjük ezen

nietzschei passzusokat a jelenkori posztkartezinánus pszichoanalízis perpektívájából is igencsak korszerűnek. Az emergens, felbukkanó Szelf – érzetek és a Szelf - ágencia sterni elméletének vagy a prereflektív tudattalan stolorowi koncepciójának lényegi eleme, hogy a nyelvileg el nem érhető, preverbális, procedurális tapasztalatiságnak, mind a személyiségfejlődés mind az interszjektívitás fenomenológiájának szempontjából központi szerepet juttatnak (Karterud, Monsen, 1999). Evidencia, hogy a testi tapasztalatból kibomló elsősorban formai karakterű ún. vitalitás affektusok emergens karaktere minden későbbi kreativitás bázisát képezi (Stern, 1985), úgy ahogy a keresztmodalitás és az amodális percepció is a testi tapasztalatiságnak a Szelf – szerveződésben játszott központi szerepére mutatnak rá (Stern, 1985, Rose, 1992, Tényi, 2000). A Szelf fogalma – igen hasonlóan Nietzsche sejtéseihez – nem szűkül le a verbalizálható, reprezentált Szelfre, hanem az mint a cselekvésekben és a mentális folyamatok során megjelenő állandó felismerés-mintázat kerül leírásra (Stern, 1985). A Szelf-érzet a nem-reflexív tapasztalati tudatosságtól a reflexív, konceptuális tudatosságig fogja át a Szelf-tapasztalást (Demos, 1993, Tényi, 2000). A fiziológiailag meghatározott test-Szelf, a felbukkanó Szelf-érzet révén – újabb kutatások szerint – már az újszülött képes kiszűrni a Szelf-állandóság és a Másik állandóságának tapasztalatát a tapasztalatok halmazából (Osofsky, 1987).

Nietzsche zseniális sejtéseivel párhuzamosan – amelyek az örömet, fájdalmat és gondolkodást irányító Szelf-re vonatkoznak – jóval később a filozófus Suzanne Langer meggyőződéssel állítja majd, hogy minden élményközeli pszichológiának figyelmet kell fordítania arra a számtalan „érzésformára”, amely együtt jár minden alapvető életfolyamattal, mint a lélegzés, megéhezés, elalvás és álomból ébredés vagy az érzelmek és gondolatok keletkezésének és elmúlásának érzése (Langer, 1967). Ezen életfolyamatok által kiváltott érzések örökké és folyamatosan velünk vannak aztán, akár tudunk róluk akár nem, amely testileg alapozott és lényegében teremtő és formáló, un. emergens affektusrendszer, vitalitás affektusoknak nevezi az újabb pszichoanalitikus irodalom (Stern, 1985).

Ne feledjük azonban ezen rész végén, hogy a test-Szelf felvázolása és ennek révén a Szelf mint realitás és kohézív egység megközelítése Nietzsche életművében partikuláris ahhoz képest, ahogy a Szelf multiplicitásának és fragmentáltságának különböző vázlatait Dionüszosz, a „hatalom akarása” az „értékek átértékelése” vagy a „morál genealógiájának” perspektíváiból újra és újra és újrarájzolja majd. A továbbiakban erre induljunk el!

A sötétség egységétől az ellentmondásokban szétdobottságig – Dionüszosz

Induljunk el visszafelé, majd aztán körbe és körbe! Összeomlása után Nietzsche Turinból barátainak számos levelet küldött, s volt amelyet nemcsak az ismertebb „Dionüszosz a Megfeszítettel szemben” aláírással zárt (Safranski, 2002, 287) hanem néhányat így is aláírt: „Dionüszosz, a Megfeszített” (Hamvas, 2005, 418.). Nem, egyáltalán nem áll ez szemben – sőt tézisünk szerint inkább szerves kapcsolatú ez az élettörténeti részlet – az Ecce Homo még világos üzenetével

„Megértettek? – Dionüszoszt a Megfeszítettel szemben...” (Nietzsche, Ecce Homo, 1888/1889, 1908, 1994, 139).

Dionüszossal – aki oly fontos és központi számára végig – a hatalomról „...*aki akar az akarásban..*” (Deleuze, 1999, 136.) azaz a Szelfről, és az örök visszatérésről, amely „...önmagát a változásban állító lét..” (Deleuze, 1999, 137.) végtelen számú beszéd lehetősége vált Nietzsche számára adottá. Dionüszosz „... a metamorfózisok istene, az egy a sokféleiben, az egység aki affirmálja a sokat..” (Deleuze, 1999, 125.). Dionüszosz egyrészt igent mond a világra, s szemben a nihilizmussal nem reked meg a „tagadás akarásánál” (Nietzsche, Az értékek átértéklése, 1906, 1994, 161.), másrészt azonban *eksztatikus mámorában nemcsak az emberi sötét és ösztönös oldalát tárja fel, hanem ön és*

világalkotásában egyben szét is dobja magát, „a dionüszoszi...szörnyű, sokféle.. (Nietzsche, Az értékek átértékelése, 1906, 1994, 162., kiem.tőlem, TT.). Dionüszossal Nietzsche megrajzolja a kultúrát, amely szabad, ösztönös, könnyed és felelőtlen, s megtalál egy „művész-istent, aki mind az építésben, mind a romlásban, a jóban éppúgy, miként a rosszban is csak a saját örömeinek és teremtő önkényének akar a tudatára ébredni...” (Nietzsche, A tragédia születése, 1872/1886, 1986, 13.).⁸ Dionüszoszból – ahogy az életmű végén Nietzsche egyre tisztábban látja, érzi és az „Értékek átértékelésében” írja – könnyed léptű istenek sokaságát és az új ideálokat találja meg, „Igen és Nem nélkül a valóság számára...” akik bátrak eléggé „...lábujjhegygel érinteni csupán időnként, akár valami jó táncos .. „(Nietzsche, Az értékek átértékelése, 1906, 1994, 160.).

A Dionüszoszra vonatkozó szövegek keretezik az életművet, s csak rövid áttekintésükkel is – itt most a csak a Szelf pszichológiai vázlatainak perspektívájából – jól illusztrálhatóak egy konzervatívabb és egy radikálisabb Nietzsche olvasat hangsúlyai (Chessick, 1997, 2005). Nietzsche 1870-ben a „Dionüszoszi világnézet,” című tanulmányán dolgozik, amelyet aztán karácsonykor ajándékba ad majd Cosima Wagnernek (Safranski, 337). 1872 januárjában jelenik meg első könyve „A Tragédia születése avagy görögség és

⁸ Kerényi Károly szerint „A dionysoszi „teliségben” három elemet hangsúlyoz Nietzsche : a szerelmi ösztönt, a mámort és a kegyetlenséget”. (Kerényi, 1984, 196)

pesszimizmus”, amelyben a dionüszoszi-apollóni princípiumok sajátosságait, valamint a zeneiség és a szókratizmus, azaz a művészet és a dialektika ellentétpárját dolgozza ki (Safranski, 2002). *A korai könyv a világ tisztán esztétikai magyarázatára törekszik*, amely a későbbiekben majd a kereszténység ellen írt munkáknak és a morál genealógiájával kapcsolatos könyveinek is központi gondolata lesz. A görögök igenlésével a „művészetellenesség” és az „életellenesség” ellen fordul (Nietzsche, A tragédia születése, 1872/1886, 1996, 14.)

Nietzsche az apollóniról mint szemléletes, míg a dionüszosziról mint nem-szemléletes művészetéről értekezik, az első az **álom** a második a **mámor** művészi világa. Az álomvilág látszatvilágával szembeállítja a „műalkotássá lett” (Nietzsche, A tragédia születése, 1872/1886, 1996, 30.) dionüszoszi művészt. Az apollóni az individuáció, a mérték, az önismeret istene, míg a dionüszoszi az egység, a mértékfelettség, és az önhittség titánokat idéző istenisége (Nietzsche, A tragédia születése, 1872/1886, 1996, 44.)⁹

„...a dionüszoszi megszállott ..az a jelenség, hogy a fájdalmak gyönyört ébresztenek, hogy az ujjongás gyötrött hangokat tép ki a szívből...kettős hangulatvilágú megszállottak éneke és mozdulataik jelbeszéde valami új és eddig sohasem látott-hallott dolog volt...(Nietzsche, A tragédia születése, 1872/1886, 1986, 34.).

⁹ „A dionüszoszi művészeteknél elmosódik a határ. Akit magával ragad a zene, a tánc és más művészi varázslat, az lemond a távolságtartásról. A mámorban elvesz a mámor tudata. A *dionüszoszi rajongó* nem látja magát kívülről, az apollónian lelkesült viszont mindig reflektál magára. Úgy élvezi a lelkesültséget, hogy közben nem merül el benne teljesen. Az apollóni elv az individuumhoz fordul, a dionüszoszi eltünteti a határokat.” (Safranski, 2002, 51, kiem. az eredetiben, TT.)

A dionüszoszi Szelf ellentmondásosságában és szétdobottságában- amely az életmű második felében kerül kidolgozásra – a plurális, centrum nélküli, fragmentált, de hangsúlyosan affirmatív Szelf képe (hatalom akarása) és a nietzschei lételmélet (örök visszatérés) látszik itt csírázni, még ha Nietzsche teljes fogalmi fegyverzetében ekkor még nem is jelenik meg előttünk . Izgalmas ebből a szempontból „A tragédia születéséhez„, 1886-ban illesztett bevezetés, ahol az érett Nietzsche rajzol erősebbé korai kontúrokat és illeti önkritikával saját schopenhaueri, kanti gyökereit (Nietzsche, A tragédia születése, 1872/1886, 1986, 5-21.). A késői töredékekből – elsősorban is a magyarul az „Értékek átértékelése„ címmel megjelent Der Wille zur Macht (A hatalom akarása), „Dionüszosz és az örök visszatérés” fejezetéből – bomlik ki legerőteljesebben a dionüszoszi Szelf szétdobott, fragmentált karaktere. A darabokra vágott Dionüszosz pusztulásában mint az élet ígérete mutatja fel önmagát, ő maga a hatalom akarása, amely „egy, de önmagát a sokban állító egy” (Deleuze, 1999, 137). A dionüszoszi Szelf nem rendelkezik kohézióval, folyamatos és kaotikus mozgás, ahol ellentmondásait hordja ki, ellentétébe fordul, kifordul tengelyéből.¹⁰ Tatár jól summáz mikor úgy fogalmaz, hogy „a nietzschei állítás szerint valójában nincsenek dolgok, nincsenek szubsztanciák, nincsen létező: csak áramló életfolyam, keletkezések, pusztulások, alakulások áradata.” (Tatár, 2000, 206).

¹⁰ Kerényi megfogalmazásában „Dionysos maga az „áldásos és barátságos” és egyszersmind a „ragadozó és vad”, a bacchánsnők még a vadállatokat is táplálják – és szétszaggatják” (Kerényi, 1984, 192).

A kései Nietzsche számára a nem-én tapasztalata, a „tagadott” nem csupán szükségszerű, de kívánatos is, az addig tagadottban, vagyis a nem-én tapasztalatában a dionüszoszi Szelf megmerítkezik és mintegy megtermékenyül, ahogy – kiválva a „csordából” és „tömegből” – lerombolni és átértékelni kész mindent ami „elfogadott”, ami addig én-tapasztalat volt. (Nietzsche, Az értékek átértékelése, 1906, 1994, 161.).

Ahogy az 1888-as Dionüszosz –Ditirambusok versciklusban szereplő „Ariadne panasza” végén Dionüszosz mondja

Okos légy Ariadne...
Csöpp füled, akár a magaménak mása:
egy okos szót rejts belé:
Gyűlölnöd kell előbb, hogy megszeresd magadat!...
Én vagyok labirintusod...

(Nietzsche, Versek, 2005, 179., Vidor Miklós fordítása)

Ariadne füle maga is labirintust formál, amelyben utat talál a dionüszoszi szó, amely bár „önmagának legádázabbul ellentmondó” (Nietzsche, Az értékek átértékelése, 1906, 1994, 167), de amely a labirintuslétet és a létező abban való elveszettséget egyszerre dobja szét kettőjükben, így a másik azaz a világ, valamint a Szelf is csak az átváltozásban és a visszatérésben létezhet,

összeilleszthetetlen érzések és tettek kavalkádjában. A világ jelenségek játéka, a Szelf ellentmondás majd harmónia, majd megint ellentmondás és újra egység, maga a hatalom akarása *sokféleképp*.

„És tudjátok – mi nékem a „világ”? Megmutassam nektek tükörben? Ez a világ hatalmas erő, kezdet és vég nélkül, rendíthetetlen erőmennyiség...erők viharzó,örvénylő tengere,csillapul és árad, mindörökre beláthatatlanul sok éven át ismétlődik...a legegyszerűbb formákból a legbonyolultabbakat hozva létre, a legcsöndesebb, legridegebb, legmerevebb elemeiből csapva át a legparázslóbbba, legvadabba, az **önmagának legádázabbul ellentmondóba**(*kiem. tőlem, TT.*) ...az önmagát örökké megalkotó világ az én *dionüszoszi*(*kiem.eredetibenTT*) világom ... cél nélkül, ha ugyan a cél nem a körforgásban rejlik..ti rejtőzködve élő erők, rettenthetetlenek, az éjfél gyermekei? *Ez a világ a hatalom akarása – és semmi egyéb!*(*kiem.eredetiben,TT*) És ti magatok ugyancsak legyetek a hatalom akarása – és semmi egyéb! (Nietzsche, Az értékek átértékelése, 1906, 1994, 166-167)

Nietzsche „*tükörben*”(*kiem. tőlem, TT.*) látjuk a világot, s látjuk őt ahogy alkotja azt, a perspektívát amit képez,így a világban szétdobott Szelf nélkül nincs világ, s a Szelf semmi más, mint a hatalom akarása, a dionüszoszi igenlés, amely szétdobja magát folyamatosan a világban,s így egyben létrehozza azt. Relációban való lét, ahogy Ariadne füle az örök visszatérés dionüszoszi szavának meghallására, úgy Nietzsche tükre az örök visszatérésben születő világ felmutatására irányul. A tükörben megmutatott világ nem a világ mása, hanem a Szelf által megalkotott, létrehozott világ. A Szelfhez mint tükörhöz való viszonyában a világ – a peirce-i szemiotikai terminológiát követve – nem ikonikus hanem indexikus relációjú (Corngold, 1981). A tükörben nem a

hasonmás látszik, hanem a lángba borult táj vagy a füst, ahogy azok a valahol és valaha izzó tűzre utalnak, s így utal a dionüszoszi Szelfre „azaz a hatalom akarására – az örök visszatérés – során létrejött és megszült világunk. Amit a dionüszoszi Szelf jelöl, az mint *jelölt* valójában nincs is, mint beszélő szubjektum, vagy referens, vagy akár mint a gondolattartalom, a *Szelf itt csak a retorikus kérdés nyoma*, a szétszórt és sokban testesülő egy, a hatalom akarása, az ősegység, Harold Alderman megfogalmazásában az „eredeti és teljes szétesés” (nem publikált kézirat, idézi Corngold, 1981). Egyik pont ez itt, ahol Nietzsche posztmodernizmusa a legradikálisabb.

„A világ van, nem lesz és nem is múlik el. Vagy inkább: lesz, elmúlik, ám sohasem kezdett lenni és sohasem szűnt meg elmúlni – mindkét állapotban *foglaltatik*...Önmagából él: ürüléke tápláléka.” (Nietzsche, *Az értékek átértékelése*, 1906, 1994, 165., kiem. az eredetiben).

Ha átgondoljuk, sok vonatkozásban hasonló látható a modern utáni pszichoanalízis ismeretelméletében is: ***a Szelfnek nincs már nem egy sötét, de egységes esszenciája, az ösztönök és a szenvedélyek freudi tudattalanja, hanem az sokkal inkább a nyelv által és – legalábbis részben – az interperszonális kapcsolatokban formálódódik (Chessick, 2005).***

Norman Holland (1985) egy helyen úgy fogalmaz, hogy a modern pszichoanalízisben a lélek történéseit, struktúráit úgy fogják fel, mint dolgokat,

amelyek benne vannak az egyénben mint a tudó vagy a máj, azaz dolgokat amiket fel kell fedezni, fel kell és lehet tárni. A posztmodern pszichoanalízisben a Szelfet nem megtaláljuk, hanem csináljuk, meséljük („The Self ...is ficted”), létezésbe a narráció során kerül, „te mesélsz engem, én meséllek téged, mint szereplők egy posztmodern regényben” (idézi Tényi, 1994). A posztmodern pszichoanalízis terápiaelmélete szerint nem felfedezés, hanem teremtés történik, a jelentést nem felfedezzük mint egy szigetet, hanem teremtjük, mint isten a világot (Holland, 1985), ahogy ezt korábban Nietzsche és a konstruktivizmus kapcsán ebben a munkában már érintettük. A dionüszoszi Szelf szétdobottsága, fundamentális sokértelműsége valami hasonló ahhoz, amit a kleiniánusok a „pszichotikus mag” (Bion, 1967) fogalmában és a „jelentések megtámadásának un. mentális nihilizmus” (Robbins, 1992) koncepciójában – a pszichotikus valóságkezelést tanulmányozva – leírtak. Így sejti ezt Michel Foucault is egy Nietzschéről tartott előadásában.

„A tébolynak a tapasztalata lenne az interpretáció mozgásának szankciója, amely mozgás vég nélkül közelít önnön középpontjához, hogy aztán megpörkölődve magába zuhanjon.” (Foucault, Nietzsche, Freud, Marx, In: A francia Nietzsche-recepció, 1992, 162) ¹¹

¹¹ Az előadást követő vitában Michel Foucault egy kérdés kapcsán még világosabb, így az itt következő két foucaulti határozott „igent” nagyon is fontosnak tartjuk idézni.

„Demonbynes: Nem a téboly „ tudatáról”, „előérzetéről” vagy megsejtéséről akart inkább beszélni? Valóban úgy hiszi, hogy az ember rendelkezhetik...hogy olyan nagy szellemek, mint Nietzsche, rendelkezhetnek a „ téboly tapasztalatával” .

Foucault: Mondom : igen, igen.”

(Foucault, Nietzsche, Freud, Marx, In: A francia Nietzsche-recepció, 1992, 170-171)

Nietzschéhez nagyon hasonlóan, 1958-ban a pszichoanalitikus Greenacre úgy látja, hogy a Szelf teljességének kibontása műalkotássá teszi az egyént, aki így mintegy „költője” lesz saját identitás-témájának, míg ha kevesebb kreativitás mobilizálható, úgy egyfajta „imposztor” áll elénk (Greenacre, 1958).

Olvassuk tovább Nietzschét!

**A Szelf sokrétűségben formálódó harmóniájáról
az Ecce Homo-ban - „Hogyan lesz az ember azzá ami”**

Az Ecce Homo – Nietzsche kései autobiográfiája – retorikus pátoszával több helyen is elgondolja, majd a gondolkodás aktusában egyben létre is hozza, a sokrétűségben és a többszörösség teljességében létező Szelfet. Sarah Kofman szerint az Ecce Homo „a szó szoros értelmében hallatlan szöveg”, mivel valójában nincs „meghallója...Nietzsche...önmagát szólítja meg, ’magát’ meséli ’önmagának’ ” (Kofman, 1992, 220) Ezen sajátosan írt autobiográfia lehetővé teszi Nietzsche számára – az önmagáról és műveiről való beszéd kapcsán – a cselekvő, az önteremtésben levő ágens Szelf felmutatását (Altieri, 1981). Erre irányul már a kései mű alcíme is, „Ecce Homo Hogyan lesz az ember azzá,

ami,, (Nietzsche, Ecce Homo 1888/1889, 1908, 1994). Jelentős mozzanat, hogy az alcímbe az „Ami” és nem az „Aki” áll, az „Ami” a testi létezőt, a cselekvésben levőt, a hatást kiváltó ágenst hangsúlyozza, a Szelf itt is – ahogy már láttuk máshol is az életműben – az ellentmondásokban és cselekvésekben szétdobott hatóerő és nem a koherens absztrakt identitás, azaz nem az „Aki” Szelfje. Az „Ami” mint Szelf az ihletben mutatja fel magát,

„...Minden tökéletesen önkéntelenül történik, mégis mintha a szabadság érzése, a föltétel nélküliség, a hatalom, az isteni rohanná meg az embert.. a legkülönösebb a kép, a hasonlat önkéntelensége, az embernek fogalma sincs már, mi kép, mi példázat, minden a legkézenfekvőbb, a leghelyesebb és a legegyszerűbb kifejezés” (Nietzsche, Ecce Homo 1888/1889, 1908, 1994, 99-100.).

Visszatérve az alcímhez, még fontosabb a Szelf rajza szempontjából a „Hogyan” kérdése, amely az önazonosságot, a Szelfet nem mint tükröződöttet, hanem mint folyamatot tárja fel. Nietzsche az igazság képétől elfordul és helyette az igazság hatásban levő erejének a processzusát állítja középpontba.

„- Megértetek?...a morál az igazság erejével legyőzi önmagát és ellentétévé – énné – válik – ezt jelenti az én Zarathustrám.” (Nietzsche, Ecce Homo 1888/1889, 1908, 1994, 131.)

A Szelfre vonatkozó lényegi állítások tehát itt a „Hogyan” –ból következnek és s legkevésbé az „Aki”-ből, a Szelf legkevésbé az „Aki” a tükörben visszanezhet ránk,

„... - az átkozott idealizmus - tényleges végzete életemnek, a fölösleges és ostoba dolgok..amiket semmi sem tud kiegyenlíteni,ellensúlyozni.. Nélkülöztem minden önösséget,egy parancsoló ösztön bármely *oltalmát*..” (Nietzsche, Ecce Homo 1888/1889, 1908, 1994, 37-38. kiem. az eredetiben, TT.)

Mielőtt Nietzsche táncolni kezdene összetör minden tükröt amiben láthatná önmagát, mert *tánca – azaz a Szelf – sokréttű, egészséges, bátor és ellentmondásos, s ezek válaszai „Hogyan”-ra.* Az idealizmus elleni sújtás a Szelf-pszichológia perspektívájából azt jelenti, hogy Nietzsche nem tagadja a nárcizmust, hanem tagadja, hogy a nárcizmus probléma lenne (Altieri, 1981), a nietzschei önreflexió nem vehet át ideákat a másiktól. A tükörkép helyét a látomás vagy a maszk veszi át, a hatásban levő Szelf már nem tükröződik hanem kivetül, s a kivetülésben bármit elkövethet, ő az lesz amit tesz.

„ – a látomás mérhetetlen valóságereje nemcsak összeegyeztethető az óriási tetterővel, a rettenet elkövetésének, a büntettnék erejével – *de előfeltételezi azt.* Távrolról sem tudunk eleget ahhoz Lord Baconról, hogy lássuk, mi mindent tett, akart és élt meg magában... „(Nietzsche, Ecce Homo 1888/1889, 1908, 1994, 42. kiem.az eredetiben, TT.)

A Szelf mint a „Hogyan” során „Ami”-vé vált három sajátságát keressük néhány szöveghelyen a továbbiakban fel,így az *„egészség”, a ”bátorság” és a „sokréttűség”* mint sajátságok, mint belülről kifelé haladók, és nem a tükörben méricskélte reakciók kerülnek felmutatásra. Az „egészség” fizikális

terminusokban történő leírása az egyik pillér amin a nietzschei Szelf processzuális elmélete nyugszik,

„...- az egészség az *élet* akarására építettem föl filozófiámat...az egészséges ember kellemesen hat érzékeinkre: hogy kemény, nemes és egyúttal illatos fából faragták.Csak az ízlik neki, ami üdvét szolgálja...Mindig *önmaga* társaságában van, akár könyvet olvas, akár emberekkel érintkezik, vagy a természetet járja: *választásával, igenlésével, bizalmával*.. Nem hisz sem a „boldogtalanságban”, sem a „bűnben”: boldogul önmagával és másokkal, tud *felejteni*...önmagamról beszéltem.” „(Nietzsche, *Ecce Homo* 1888/1889, 1908, 1994, 17-18.kiem.az eredetiben,TT.)

Az egyedülletben magát formáló játékos Szelf képe egy másik helyen is fellelhető

„*Magányra* azaz gyógyulásra,önmagamhoz való visszatérésre, könnyű, játékos, szabad levegő leheletére van szükségesem.” (Nietzsche, *Ecce Homo* 1888/1889, 1908, 1994, 29. kiem. az eredetiben, TT.).

A „bátorság,, mint affirmatív sajátosság az *Ecce Homo*-ban a Szelf autenticitásának, az igazság keresésének összefüggésében kerül tárgyalásra.

„ ..csak annyira közelíthetjük meg az igazságot, amennyire az erőből táplálkozó bátorság merészkedik.A megismerés, a realitás igenlése az erősek számára éppoly szükségszerű, mint a gyöngék számára a gyöngesség sugalmazta gyávaság és *menekülés* a realitástól- az „eszmény”...”(Nietzsche, *Ecce Homo* 1888/1889, 1908, 1994, 70. kiem. az eredetiben, TT.).

Egy másik helyen szintén az „egészség” és a bátor játékosság, a táncban, az expresszivitásban és nem a tükröződésben felfogott Szelf-tapasztalat kerül említésre.

„- izmaim akkor a legfürgébbek, amikor alkotóerőm teljében van. A *test* lelkesedik, a „lelket” hagyjuk ki a játékból... Akkoriban gyakorta láthattak táncolni, a fáradtság legcsekélyebb nyoma nélkül... fizikai állapotom és türelmem tökéletes volt.” „...” (Nietzsche, *Ecce Homo* 1888/1889, 1908, 1994, 101-102. kiem. az eredetiben, TT.).

A „sokrétűség” és az „ellentmondásosság” sajátosságai a folyamatban levő, cselekvő Szelf-nek. Ez azonban sosem jelenti a rend vagy az egység *hiányát*, az afirmáció keretében a sokértelműség és az ellentmondásosság sosem káosz vagy inkoherencia, hanem sokkal inkább szabadság, felelőtlen játék és lehetőség. A sokértelműség, a multiplicitás megfestése során lassan kibomlik egy erős és harmonikus testi egység, az érett Nietzsche víziója az érett és harmonikus, a folyamatban levő és önmagát folyamatosan máshova kihelyező Szelfről (Altieri, 1981).

„A tudat teljes felszínének..mentesnek kell maradnia mindenfajta imperatívustól...- És közben a mélyben egyre gyarapodik a szervező, az uralkodásra hivatott „eszme” – lassacskán átveszi az irányítást... Az *értékek átértékelésének* (kiemel. az eredetiben, TT.) főadatához több képességre volt szükség, mint ahány valaha is összegyűlt egy személyben, és főképpen az olyan ellentétes képességek hiányoztak, melyek ellentétes voltak ellenére sem zavarták, semmisítették meg egymást. A képességek rangsorolása, a distancia, a haragtól mentes válogatás művészete, a dolgok össze-nem- keveredése, „ki-nem-békítése”, **egy a káosszal ellentétes sokrétűség** (kiem. tőlem, TT.)

létrejötté-... *A magasabb oltalom (kiemel. az eredetiben, TT.)* ereje abban mutatkozott meg, hogy még nem is sejtettem, mi növekszik bennem –...” (Nietzsche, *Ecce Homo* 1888/1889, 1908, 1994,50-51).

Párhuzam látható sokban Nietzsche itt vázolt megközelítése és Carl Gustav Jung leírásai között, amelyek az individuációs processzusra (Jung, 1968) és az alkímiai konjunkcióra vonatkoznak (Jung, 1994). Különösen az ellentétek egyesítésének alkímiai nézete és az alkímiai procedúra sajátosságainak pszichológiai tanulmányozása mutat hasonlóságokat az *Ecce Homo*-ból kibontható implicit Szelf-elmélettel. Újabban a magyar származású chicagói Szelf-pszichológus, John Gedo (1993) elmélete keltett feltűnést, aki a korszerű csecsemőkutatói eredmények és kohuti iskola gyümölcsöző szintézisét tárja munkáiban elének. Gedo – integrálva Daniel Stern és Heinz Lichtenstein elméleteit – a Szelf-fejlődés három szakaszát különíti el, így a Szelf-szerveződés koragyermekkorai periódusát, a Szelf-konfliktus időszakát, amely a kamaszkor végéig és az én-ideál stabilizálódásáig húzódik, majd ideális esetben ezt a fiatal felnőttkorral kezdődő Szelf-harmónia időszaka követi (Gedo, 1993, Tényi, 2000). Az én-ideál stabilitása teszi lehetővé az elfojtás és a megtagadás flexibilis kezelését, az érett nárcisztikus munkamódok játékosá, „levegőssé”, kreatívvá és innovatívvá teszik a Szelfet, Nietzsche tónusában az egyén lassan sorssá válik.

Heinz Lichtenstein – aki Heidegger tanítványa volt – elméletében zenei hasonlattal az identitást mint témát fogja fel, amelynek számos variációja lehetséges (Lichtenstein, 1977). Felfogása szerint az identitás-téma imprintingszerűen vésődik a személybe a legkoraibb időszakban, s elkülönített lehetséges és nem-lehetséges identitás-témákat, utóbbiak alatt a nem integrált és „idegentestként” létező tudattalan tartalmakat értette. A nem-lehetséges identitástémák a kreativitás, valamiféle alkotás vagy az alkotássá tett sors révén hozhatók játékba, nagyon hasonlóan ahhoz, ahogy azt Nietzsche is felfogta. Ezen szakasz végén talán érdekes lehet az is, ahogy a néhai legendás pszichózis pszichoterapeuta, Harold Searles egy kései esszéjében fogalmazott, miszerint hogy a Szelf narrációja akkor jelent békét, ha a Szelf az azonosulások szimfóniájaként szól (Searles, 1990).

Az affirmatív és a negatív metaforikája – A Szelf filozófiai antropológiája a „Túl jón és rosszon” és az „Adalék a morál genealógiájához” kötetében

Nietzsche filozófiai antropológiájának tanulmányozása szempontjából, különösen fontos két összekapcsolódó könyvet teszünk a továbbiakban pszichológiai érdeklődésű elemzésünk tárgyává. A morál genealógiáját leírva Nietzsche nemcsak a tudattalan pszichológiájának a freudizmussal sok vonatkozásban teljesen ellentétes rendszerét hozza létre (Deleuze 1999, 226),

hanem *tézisünk szerint a morál genealógiájával,illetve – szűkebb pszichológiai perspektívából tekintve – az én-ideál filozófiai antropológiájával, az érett nárcizmus egy teljesen eredeti pszichológiáját dolgozza ki.*

A kiindulás itt, hogy az affirmáció „az aktívvá válás képessége, maga a megtestesült *aktív változás*,...az állítás juttat el bennünket Dionüszosz dicsőséges világába, a változás létébe, a tagadás taszít minket a zavaros mélységbe, ahonnan előbújnak a reaktív erők.”(Deleuze,1999,91, kiemel.az eredetiben TT.). Nietzsche metaforikájában az igenlő akaratot – etimológiai elemzése konklúziójaként – „nemesnek” , „előkelőnek”, „úrnak” , míg a tagadó akaratot „közönségesnek”, „hitványnak” vagy „rabszolgának”(Nietzsche, Adalék a morál genealógiájához, 1887/1930, 1996, 23., 32.) nevezi. Az affirmatív erők lényege az állításban és a teremtésben testesül, míg a reaktív erők csoportosulva a neheztelésben és a tagadásban mutatják magukat fel, abban a törekvésben hogy „*elválasztják az aktív erőt attól, amire képes...*” (Deleuze, 1999, 95, kiemel. az eredetiben, TT.). Elhagyva azt a biológiai, társadalmi, történelmi és politikai komplexitást, amelyet a genealógiai elemzés Nietzschénél majd később Foucaultnál vagy Deleuzenél átfogni képes, tekintsük át azt az implicit pszichológiai dimenziót, amely Nietzsche morálfilozófiájából kibontható.

Az egészséges Szelf képe, az én-ideál - ami felmutatja milyen az ember amikor az amire valójában lehetősége van – Nietzsche pszichológiájában az aktív típust, vagyis az „úr”, az „előkelő” igenlését jelenti. Az aktív típusban az aktív erők fölényben vannak a reaktív erőkkel szemben, így a reakciók amelyek bejelentkeznek az aktív típus esetében is mindig aktiválva vannak, mindig összefüggenek egy adott aktivitással és *sosem egyfajta „érzetet”* (Deleuze, 1999, 176.) jelentenek, amely utóbbit Nietzsche a reaktív típus esetében neheztelésnek, bosszúvágnak vagy tehetetlenség által táplált bosszúszomjnak, az eredetiben „*ressentiment*”-nek nevez (Nietzsche, Adalék a morál genealógiájához, 1887/1930, 1996 33.).¹²A nietzschei én-ideál szerint az egészséges vagyis az „előkelő” ember, igent mond az életre, vágyaira, ő mindig „akarat”, s mivel „az előkelő ember telve van önmaga iránti bizalommal és őszinteséggel,, (Nietzsche, Adalék a morál genealógiájához, 1887/1930, 1996, 36.), képes és eléggé erős, hogy ne nehezteljen magára azért ami. Az önmaga realitását elfogadó és az önmagára - valós természetéért - nem neheztelő Szelfnek a képét, a nietzschei metaforika a híres „ragadozó madár” képben, fájdalomtelién kéjes bátorsággal tárja fel.

„Semmi különös nincs a tényben, hogy a bárányok neheztelnek a ragadozó madarakra, ám ez még nem ok arra, hogy haragudjunk rájuk, amiért apró

¹² Deleuze összefoglalásában: „A neheztelésben (a te hibád), a rossz lelkiismeretben (én hibám) és közös porontyukban (a felelősség) Nietzsche nem pusztán pszichológiai eseményt lát, hanem a szemita és keresztény gondolkodás alapvető kategóriáit, a mi gondolkodásmódunkat és értelmezésmódunkat a létezés egészét illetően. Új ideált, új interpretációt, új gondolkodásmódot – Nietzsche ezeket a feladatokat tűzi maga elé”(Deleuze, 1999, 42)

báránykákat rabolnak el. És ha a bárányok egymás közt azt mondogatják, hogy „ezek a ragadozó madarak gonoszak, tehát valaki minél kevésbé ragadozó madár, vagyis minél inkább annak ellentéte, tehát bárány, akkor ugye mindenképpen jónak kellene lennie?” Szóval az eszmény illetően felépítése ellen nem emelhetünk szót, még ha a ragadozó madarak kissé gúnyosan tekintenek is az egészre, mondván: „Mi aztán dehogyis haragszunk a jó kis báránykákra, még szeretjük is őket, semmi sem ízletesebb a porhanyós bárnnyhúsnál.” – *Az erőttől azt kívánni, hogy ne erőként nyilvánuljon meg, ne győzni akarásként..éppen olyan értelmetlen, mint a gyöngeségtől azt kívánni, hogy az erő képében álljon előttünk.*” (Nietzsche, Adalék a morál genealógiájához, 1887/1930, 1996, 43-44., kiem. tőlem TT.)

A Szelf sötét oldalának békés elfogadása, ahogy Dionüszosz kapcsán már korábban is láttuk, a fájdalom *aktív szempontból* történő megítéléséhez kapcsolódik. A bűn és a szenvedés, a bűnösség és a fájdalom szétválasztása (Nietzsche, Adalék a morál genealógiájához, 1887/1930, 1996, 70.) sajátos művészet, az „uralkodók” művészete, gyönyör és a fájdalom összekapcsolódása az aktív típus (Deleuze, 1999, 203), - pszichológiai perpektívából - az egészséges, a megtagadottat is saját részeként felismerő Szelf sajátosága. Mi teszi ezt az eddig igencsak kegyetlenül önösre festett Szelfet levegőssé, játékosan művészié és könnyeddé? Nietzsche válasza szerint az érett nárcizmus, az egészséges Szelf a *felejtés* és az *ígérés képessége* révén lesz „*független* *egyén*..aki csak önmagához hasonlít...autonóm erkölcs fölötti *egyén*..” (Nietzsche, Adalék a morál genealógiájához, 1887/1930, 1996, 62.)

Nietzsche a felejtésnek aktív és pozitív értelmet ad, egyfajta adaptív funkciót, amely révén a korábbi nyomok törlése válik lehetségessé, meggátolva,

hogyan az emészthetetlen emléknymok a reaktív erők túlsúlyához vezessenek (Deleuze, 1999, 179). A nyomok elfoglalják a jelenbeli ingerek helyét, mintegy kidobják az egyént a jelenből, visszahúzzák a múltba, a büntudat, a rossz lelkiismeret, a neheztelés reaktív világába.

„a feledékenység ..aktív ..és pozitív gátlóképesség, amelynek az a feladata, hogy mindaz, amit csak megélünk, tapasztalunk...éppen olyan kevésbé tudatosuljon, mint a test asszimilációjának sokrétű folyamatában a fizikai táplálék megemésztése...a tudatnak egy kis csöndre, *tabula rasára* van szüksége, hogy ismét helye legyen benne az újnak, mindenekelőtt az elsődleges, előkelőbb funkcióknak, az irányításnak, előrelátásnak, döntésnek... feledékenység nélkül nincs boldogság, vidámság, remény, büszkeség vagyis egyszerűen nincs *jelenünk*. Az az ember, akiben ez a gátlási képesség megsérül és leáll, savhiányban szenvedő beteghez hasonlít (és nem csupán hasonlít) - mert sohasem „emészt meg” semmit...” (Nietzsche, Adalék a morál genealógiájához, 1887/1930, 1996, 60. kiemel. eredetiben, TT.)

Az „előkelő”, az éretten nárcisztikus Nietzschenél végtelenül elegáns és artisztikus,

„...képtelen hosszabb ideig komolyan venni ellenségeit és kudarcait, sőt még a saját gonosztetteit sem – és éppen erről ismerszik meg az erős természet : van benne plasztikus, gyógyító tartalék erőfölösleg...az efféle ember egyetlen mozdulattal sok férget ráz le magáról...itt lehetséges csak igazán a „szerezd ellenségeidet” parancsa. Mennyire tiszteli ellenségeit az előkelő ember! – És éppen ez a tisztelet már híd a szeretethez...” (Nietzsche, Adalék a morál genealógiájához, 1887/1930, 1996, 37. kiemel. eredetiben, TT.).

Úgy véljük az adaptív felejtés nietzschei leírása legközelebb a megtagadás és a szuppresszió pszichoanalitikus fogalmaihoz áll, a megtagadás lehetővé teszi

átmenetileg a bénító, „emészthetetlen” affektusok izolációját, míg a szuppresszió, a tudatos elfojtás (Gabbard, 1994) a megbirkózás, az átfordítás munkamódja.

A játékosan feledékeny és erős, éretten nárcisztikus ember Nietzsche-nél nem a múlt emészthetetlen nyomaira *akar* emlékezni, hanem emlékezetével a jövő fölött diszponál, *a jövőre vonatkozó szó, az ígéret így válik az implicit nietzschei Szelf koncepció centrális kategóriájává.* Az ígéret szavakkal tett cselekvés, a beszéd-aktusok egy típusa (Tényi, 1994, Searle, 2000), ahol a Szelfről való narráció és a cselekvő Szelf egysége létrejön. Searle szerint az illokúció lényege az ígéretben a kommissívum, amely egy elkötelezettség a beszélő részéről, melyben mintegy vállalja a propozíciós tartalomban megjelenített aktus lefolyását (Searle, 2000, 149).¹³ *Az ígéréssel az aktív, cselekvő és teremtő aktív típus, az érett nárcisztikus alakítja magát és helyét a világban, szabályozza magát, reaktív módon bár de tudatosan és aktiválva.* Egyfajta morálfeletti, azonban egy belső morál által vezérelt művész áll elénk, az ígéret teszi a „ragadozó madárként,, megfestett erőt emberként és emberen túl, játékosan könnyeddé és sosem bosszúállóan neheztelővé, megbocsátóvá, azonban minden pillanatban erőssé, hatalmassá és újra veszélyessé. Az „ígérettevés..a jövőnek az emlékezete” (Deleuze, 1999, 209).

¹³ Searle beszédaktus elméletében öt illokúciós típust ad meg, amelyek az asszertívum, a direktívum, a kommissívum, az expresszívum és a deklaráció. (Searle, 2000, 149-150).

„...a független egyén (szuverén individuum), aki csak önmagához hasonlít, a közerkölcstől újra megszabadult, autonóm, erkölcs fölötti egyén...a saját, független tartós akarattal rendelkező ember, aki képes ígérni – és őbenne pedig a minden izomrostban tudatosult büszke bizonyosság, hogy voltaképpen mit is vívtak ki általa, mi öltött testet benne, valami sajátos hatalom – és szabadságtudat, az ember tökéletességének érzete. Ez a felszabadult ember, aki valóban képes ígérni, a szabad akaratnak ez az ura, ez a független ember...büszke tudata, az önrendelkezés és a sors fölötti hatalom élménye mélyen beivódott és „ösztönné rögzült – ...a független ember mindezt kétségtelenül a lelkiismeretének fogja nevezni...”...”...” (Nietzsche, Adalék a morál genealógiájához, 1887/1930, 1996, 62., kiem. eredetiben, TT.).

A „Túl jón és rosszon”-ban Nietzsche az „**önmagán-uralkodást**” a **létezés egyfajta esztétikai minőségeként adja meg**, ahol a Szelf mélyével és ellentmondásosságával való szembenézés – az erős, az aktív, az éretten és integráltan nárcisztikus számára – a kihívás és az alkotó interpretáció terepe. Az önkontroll és az interpretáció a Szelf, azaz az „önmaga” mesterévé teszi a magától nem megriadót. Az ösztönöket és a szilánkos Szelf-fragmentumokat az „önmaga” mélyében meglátó így újat és eredetit alkot magából.

„A fajokat össze-vissza hányó bomlás-kor embere, aki ilyenként hordozza sokrétű eredetének örökségét, azaz ellentétes, s gyakran nem is csupán ellentétes ösztönöket és mértékeket, melyek viaskodnak egymással és ritkán hagynak egymásnak nyugtot – a kései kultúrák és megtört fények e gyermeke átlagában meglehetősen gyenge ember lesz: legalapvetőbb vágyakozása arra irányul, hogy az a háború, ami nem más, mint *ő maga* (kiem. az eredetiben, TT.), egyszer véget érjen, a boldogság úgy jelenik meg számára, valamilyen megnyugtató (például epikureus vagy keresztény) orvoslással és gondolkodásmóddal...– *Ha azonban az ellentét és a háború az efféle természetű emberben úgy hat, mint még eggyel több életinger és életgyönyör*–(kiem. tőlem, TT.), s ha másfelől hatalmas és engesztelhetetlen ösztöneihez hozzáöröklődött és ránevelődött a magával szembeni hadviselés igazi mestertudása és kifinomultsága, *tehát az önmagán-uralkodás és önmaga-eszén-túljárás: akkor jönnek létre azok a varázslatos*

Felfoghatatlanok és Kitalálhatatlanok (kiem. tőlem, TT.), azok a győzelemre és csábításra termett talányemberek, melyeknek legszebb kifejeződése Alkibiadész és Caesar...a művészek közt pedig talán Leonardo da Vinci...” (Nietzsche, Túl jón és rosszon, 1886/1995, 76.)

Nietzsche számára a „világ egy szöveg” (Magnus, 1978, 27), amely interpretációért sóvárog. Szemben a neheztelés negatív kultúráival az erős, az éretten nárcisztikus egészség a világ dolgait folyamatos játékban és mozgásban tartja, így az „inspirálttá vált Szelf” (Corngold, 1981, 71) egyben békéssé de affirmatívvá teszi magán keresztül a kultúrát. Hasonlónak tartható vonás Winnicott ontogenetikus kultúraelméletében, hogy az angol pszichoanalitikus szerint az átmeneti tárgyak világa, a potenciális tér diffundál a kultúrába, azaz a tranzicionális tárgykapcsolatok milyensége, mintegy megszabja egy adott kor és kultúra pszichológiai sajátosságait és torzulásait (Winnicott, 1999, 100, Tényi, 2006, 105).

Merre is lépünk innen el? Forduljunk talán az élet története felé!

Lélek – mű – sors

Nietzschéről pszichobiográfiai perspektívából írni először furcsának tűnhet, hisz dekonstruktív és posztstrukturalista olvasatai a „szerző halálát” és egyben a „pszichobiográfia halálát” is implikálták (Sarup, 1993). Nietzsche intuitív módon érzekelte a szubjektivitás későbbi posztmodern redukcióját, ahogy láttuk ez többek között a „hatalom akarása” elméletének is egyik kulcsmozzanata, ugyanakkor szenvedélyesen újra és újraturkolta a szöveget, saját szövegét a szerzőhöz, önmagához és a megélt tapasztalathoz, amelynek legmarkánsabb példajaként a kései autobiográfia, az *Ecce Homo* említhető. Nietzsche sok helyen támadja a személytelen és vértelen intellektualitást, s visszaírja a filozófiát a szenzualitás és az érzelmek filozófiájává. Számára kora és a múlt filozófusai „...kivétel nélkül magány nélküli, saját magány nélküli emberek, otromba, derék fickók, akiknek sem bátorsága, sem tisztasága el nem vitatható, csak éppen nem szabadok...a nevetségességig felszíneselek...” (Nietzsche, *Túl jón és rosszon*, 1886/1995, 38). Ha a pszichobiográfiát nietzscheiánus perspektívába helyezzük – ahogy majd mint látjuk több helyen maga Nietzsche is tette azt – lehetőség nyílik megpillantani a filozófust a filozófiában, az életet a logikában. Kétségtelen hogy egy filozófiai életmű mindig több, mint a szerző személyes pszichológiájának a kifejeződése.

Ahogy azonban a genealógiai elemzés – a világ megértésére és értelmezésére szegődött – egy-egy életművet a társadalom hatalmi viszonyainak történelme és a politikai eszközrendszereinek a perspektívájából dekonstruálja, addig ha a perszonológiai vagy pszichobiográfiai elemzés az életmű és a személyes gyökerek egymásra vetülésének hermeneutikai körébe helyezi el magát, úgy elkerülheti a redukcionizmust (Arnold, Atwood, 2000). A pszichobiográfia antiredukcionizmusának legkézenfekvőbb eszköze ha az kilép a lineáris narratív mesélés időiségéből, és a szerző életműve és a személyes sors leírása során visszatérő témákat, analógiákat explorál, amely révén a cirkularitásban megrajzolható egy pszichológiai tér, a szerző személyiségének a stílusa (Atwood, Stolorow, 1993), esetünkben az a kulturális entitás, amelyet nietzscheiánizmusként emlegetünk, s amely feltárása során a személyes sors és a mű egymás fényében újra és újra és újra átvilágíthatók. Ez a módszer az írás körkörös módját igényli, a gyermekkorból a felnőttkorba majd a felnőttkorból a gyermekkorba, hasonlóan ahogy az életből a műbe, majd a műből az életbe csúsztathatjuk figyelmünket. ¹⁴

¹⁴ Safranski rátalálni vél egy sajátos létezés-hermeneutikára már a fiatal Nietzschénél is.” A fiatal Nietzsche arról az élvezetről ír, amelyet írás közben érez. Ez már a gyermekjátékok közben is így volt. Elmondja, hogy a játék minden eseményét azonnal följegyezte egy *könyvecskében*, és odaadta olvasásra a játszótársainak. A játékról szóló beszámoló csaknem fontosabb volt, mint maga a játék...A jelen idejű élmény a majdani elbeszélés szemszögéből látszik. Így rögzíti az ember az illékony életet, és a jelen időt a majdani jelentés fényében ragyogtatja fel.Ehhez a módszerhez, amellyel formát ad az életnek, Nietzsche később is hű marad. Nem fogja beérni azzal, hogy idézhető mondatokat alkosson, hanem úgy fogja berendezni életét, hogy az gondolkodása számára idézhető dokumentummá válják. Mindenki elgondolkodik az életén, Nietzsche azonban úgy akarja élni az életét, hogy gondolkodóba ejtse benne valami. Az életet a gondolkodásnak szóló kísérletezés gyanánt rendezi el, az esszéizmust életformául választja.” (Safranski, 2002, 15, kiem.az eredetiben, TT.).

Senki másnál nem lehet izgalmasabb egy ilyen munka mint az „örök visszatérés,, filozófusánál, az aforizmak mesterénél, mely utóbbiak „...összetörik a tudás lineáris egységét, hogy előidézzék az örök visszatérés körkörös egységét, amely mint az ismeretlen van jelen a gondolatban” (Deleuze, Guattari, 1987, 6). Az írás körkörös jellege nemcsak az aforizmakban konkretizálódik, de ezen körök természetesen kapcsolódva a visszatérés káoszt rendező karakteréhez, több helyen az időt is involválják. Derrida (1982) az Ecce Homo-t elemezve jegyzi meg, hogy Nietzsche, aki mint filozófus ekkor még alig ismert, képes úgy írni, mint valaki, akit majd a jövő közönsége ismer fel, s aki mint személy ezt az elismerést már nem élheti át. Derrida szerint azonban ez a később felismert Nietzsche mint referens kohéziója így meghasad és szétválk, a jövőben levő nem teljesen azonos a jelenben az írást készítővel.

Nézzük meg mi is pontosan, hogy írja bele magát a körkörös időbe Nietzsche !

„Látván azt, hogy hamarosan a legsúlyosabb követeléssel kell az emberiség színe elé lépnem, mellyel valaha is szembe kellett néznie, elengedhetetlennek tartom elmondani, *ki vagyok én...*, (kiem.az eredetiben, TT.) Abban, hogy se meg nem hallottak,se meg nem láttak,a föladatomb nagysága és kortársaim *kicsinysége*, (kiem.az eredetiben TT.) között feszülő ellentét jutott kifejezésre. *Saját hitelemre élek,s talán csak előítélet, hogy élek...*(kiem. tőlem, TT.) ” (Nietzsche, Ecce Homo, 1888/1889, 1908, 1994, 7)

„Ismerem sorsom. Nevemhez egykoron valamiféle szörnyűség emléke fog tapadni – egy krízisé, melyhez hasonlót nem ismert a Föld,...Én nem ember vagyok,én dinamit vagyok.” (Nietzsche, Ecce Homo, 1888/1889, 1908, 1994, 128.)

A jól ismert kései autobiográfia, az Ecce Homo körkörös időiségéhez hasonló struktúra látható egy sokkal korábban született önéletrajzban, amelyet Nietzsche 13 éves korában vetett papírra 1858-ban, „Aus Meinem Leben” „Kifelé az életből” címmel. (idézi „Out of My Life” címmel Arnold, Atwood, 2000, az itt közölt részeket az ő angol fordításukból fordítottam magyarra, TT.)¹⁵ Ebben az írásban családi és iskolai emlékeit írja meg, az írás stílusát már az első mondat jól érzékelteti.

„Ha valaki felnőtt, ő már csak a gyermekkor legkülönlegesebb eseményeire emlékszik” (Nietzsche, Aus Meinem Leben, 1858, 1., idézi angolul Arnold, Atwood, 2000, 654).

A 13 évesen önéletrajzot író Nietzsche, a bölcs idős felnőtt perspektívájából ír itt, túlzott és – ez fontosabb – bizonyosan meg nem élt tapasztalatokat általánosítva. Nagyon izgalmas, hogy a fiatal fiú nem a gyermek

¹⁵ Fontos lehet itt Safranski meglátása : „Iskolai évei és tanulmányai idején, 1858 és 1868 között, Nietzsche kilenc önéletrajzi vázlatot ír, csaknem mindegyikből fejlődési regény kerekedik a „hogyan lettem azzá ami vagyok,„ minta szerint...Nietzsche önmagáról szóló írása azt a képességet feltételezi, hogy nemcsak mint *individuumot*, mint valami oszthatatlant éli át magát, hanem mint *dividuumot* is (2,76,MA /42/), mint valami oszthatót. Hatalmas hagyomány beszél az 'individuumról' mint az ember oszthatatlan magváról. Nietzsche azonban már igen korán kísérletezni kezdett az individuum meghasításával. 'Magáról' az ír, akit egyáltalán elgondolkodtat 'én' és 'maga' megkülönböztetése. Ez nincs mindig és mindenkinél így. Kíváncsiság, fölös gondolkodás kell hozzá, önszerelem és önellenségesség, töréseknek, eufóriáknak és kétségbeeséseknek kellett bekövetkeznie, amelyek elősegítik vagy kihívják az oszthatatlan önfelosztódását, az individuum dividualizálódását....*Mi azonban életünk költői akarunk lenni* (3,538,FW/215/)” (Safranski, 2002, 13-14., kiem. az eredetiben, TT.)

felejtését, de a felnőttkort megélt és sokat látott felnőtt emlékszelekcióját emeli itt ki, előretéve önmagát az időben majd onnan visszanéz, hasonlóan, ahogy azt halála előtt az *Ecce Homo*-ban – mint már láttuk – teszi majd. Ki is beszél itt, a felnőtt, aki nem létezik még, vagy a gyermek, vagy létezik az érett Nietzsche már ekkor, ahogy az *Ecce Homo* sorainak írásakor létezett a nem létező, a körbeolvasott és szétdobott legnagyobb filozófus? A korai önéletrajz időisége tehát körkörös, a gyermek Nietzsche a felnőtt személyiségébe öltözik, és innen néz jelenbeli önmagára, azzal hogy a távoli jövőből néz jelenbeli önmagára egyben kiemeli magát jelenéből, mondhatni a jövő egy ablak amely Nietzsche és a jelen között húzódik (Arnold, Atwood, 2000). Ez a kettősség és cirkularitás végighúzódik a fiatalkori szövegen, így például szemben a már idézett első mondattal, egy más helyen a gyermek pozíciójából szólal meg.

„Bár még nem vagyok felnőtt és alig hagytam el a gyermekkort és a kisfiúkort magam mögött, sok minden eltűnt az emlékeim közül...” (Nietzsche, *Aus Meinem Leben*, 1858, 1., idézi angolul Arnold, Atwood, 2000, 654)

A gyermeki és felnőttkori perspektíva az emlékek hiányát másként és másként rajzolja meg, egyfajta bizonytalanság rajzolódik meg, hogy mi is az emlékek felejtésének oka, míg a perspektívák játéka hol feloldja hol fokozza az írásban ezt a különös feszültséget. Gyakoriak az általánosítások ebben a korai

szövegben, s jellemző egyfajta prédikátori, papi tónus, amely elválasztja a fiatal fiút a saját mindennapi megélt világtól és tapasztalataitól.

„Igen, igaz barátokkal bírni mindig előkelő és emelkedett dolog, és Isten igenis világosságot adott életünknek azzal, hogy olyan társakat adott mellénk akik azonos célokért küzdenek.” (Nietzsche, *Aus Meinem Leben*, 1858, 14., idézi angolul Arnold, Atwood, 2000, 655).

Könnyen átlátható az összefüggés a fiatal fiú tónusa és a vallásos neveltetés között, amelyben felnőtt. Apja Ludwig Nietzsche protestáns lelkész, anyja és a család többi nőtagja szigorú vallásos atmoszférában éltek (Hayman, 1980, Safranski, 2002). Vannak értelmezők, akik a nietzschei életmű tónusa és a lelkész apától introjektált hang között úgy látnak összefüggést, hogy a kései Nietzsche hangja az apai tónus egyfajta direkt lenyomata és valójában nem is sokkal több annál (Miller, 1991). Differenciáltabban látja ezt Arnold és Atwood (2000), amikor a korai önéletrajz stílusát és a *Im-Igyen Szóla Zarathustra* tónusát összevetve úgy fogalmazzák, hogy míg a prédikátori hang a korai, gyermekkori írásban rejtett és fojtott, addig az érett filozófusnál az – az írás körköröségében és szövevényességében – már hatalmas költői erővel, s a kontrollt bátran elengedve zuhan elő.

„*Hirdetem néktek az emberfölötti embert. Az ember olyas valami, aminek fölébe kell kerülni. Mit tettetek, hogy fölébe kerüljete?* (Nietzsche, *Im-Igyen Szóla Zarathustra*, 1884/1908, 10, kiemel. az eredetiben TT.)

Zarathustra a vándorló próféta parabolikus történetében és 4 könyvében, az akarat, a test és a erő hirdetése történik, a Szent Ember (Zarathustra) és a lelkész apa analógiája hasonlóan plasztikus, ahogy a korai önéletrajz prédikatori tónusa és az Im-Igyen Szóla Zarathustra költészete között analógiás, de nem izomorf relációt láthatunk. A korai írásban több helyen olvashatunk mély érzelemmel megírt részeket Nietzsche apjáról.

„Apám ennek a városnak a lelkésze volt, s felelős volt a szomszédos városokért Michlizért és Bothfieldért is. Ő jelenítette meg a városi lelkipásztor tökéletes képét. Az elme és a temperamentum vonatkozásában kiemelkedő ember volt, egy Keresztény valamennyi jó tulajdonságával bírt, nyugodt, egyszerű és boldog életet élt, mindenki tisztelete őt...szépen zongorázott, főként a szabad improvizációnak volt a mestere. (Nietzsche, Aus Meinem Leben, 1858, 8-9., idézi angolul Arnold, Atwood, 2000, 658-659).

Egy nagyvonalú és másokért élő úr képe ez, érezzük a hatalmat amit a fiatal fiú az apa képére vetít, az apa képe nyilvánvalóan idealizált. 1848 őszén azonban Nietzsche apja megbetegszik, betegsége az akkori leírás szerint „ az agy elpuhulása” (Hayman, 1980), amelyre egy későbbi fejezetben – Nietzsche betegségével foglalkozva – még visszatérünk. Az apa elveszti a látását

„az örök sötétség volt amit el kellett viselnie a hátralevő szenvedései során...július 26-án mély álomba zuhant, és csak néha tért magához. Utolsó szavai ezek voltak: ”Franzchen –gyere–anya – hallgass–hallgass–oh istenem”. Csendesen halt meg 1849 július 27-én.. bár még fiatal voltam és tapasztalatlan, volt már fogalmam a halálról, a gondolat hogy a szeretett apától elváltam örökre mélyen érintett és keserűen sírtam...apátlan árva lettem,a legdrágább anyám

pedig özvegy.” (Nietzsche, Aus Meinem Leben, 1858, 11-12., idézi angolul Arnold, Atwood, 2000, 658, kiemel. tőlem, TT.).

A korai önéletrajz szerint gyakran képzelte maga elé apja alakját annak halála után, míg az augusztus 2-i temetésről írva különös és fájdalmas hangon ír.

„egy órákor a ceremónia elkezdődött a harangok zúgásával..ezek a szomorú hangok sosem tűnnek el a fülemből,sosem felejttem a sötét...dal dallamát „Jézus,én bizadalman”..az üres és buta szavak visszhangzottak és ő a *mi atyánk* örökre elment...A föld elvesztett egy hívő lelket, a menny nyert egy figyelő lelket”. .” (Nietzsche, Aus Meinem Leben, 1858, 11-12., idézi angolul Arnold, Atwood, 2000, 659, kiem. tőlem, TT.).

Kísérteties és misztikus a temetés leírása, a harangok, a visszhangzó szavak, a „mi atyánk” megfogalmazás „az én apám” helyett, különössé szinte álomszerűvé tesz a leírást. Hasonló érzelmi tónust idéz Nietzsche egy álma ebből az időszakból.

„Azt álmodtam, hogy az ugyanazt az orgonaszót hallom mint a temetésen. Ahogy ennek okát kerestem,hirtelen egy sír megnyílt és apám a halotti lepelben kimászik belőle. Berohan a templomba és egy kis idő múlva egy kisgyerekekkel a karjaiban tér vissza. A sír megnyílik, ő belép és a sír teteje visszazáródik. Hirtelen az orgona dübörgő hangja megszűnik és felébredek.”. (Nietzsche,Aus Meinem Leben, 1858, 12., idézi angolul Arnold, Atwood, 2000, 659).

Míg a temetésről szóló leíró rész az apát mint idealizált jót láttatja, akivel a menny nyert egy figyelő lelket, az álom már mint fenyegető démonit is megfesti, egy másvilágit, aki elrabolja a kisgyermeket az élettől. Figyeljük meg az időbeli körkörösséget is, a múlt, a halott apa eljön a jövőért, a gyermekért, a sírból visszatérő apa a bölcsőt éppen elhagyó gyermeket a sírba viszi, amivel az élet linearitását egyfajta gyűrűvé hajlítja Nietzsche álma. Ahogy az apa elhagyja a sírt és visszatér, úgy a feszültség az álomban fokozódik majd ismét csökken. A másvilág felől való húzás ellen az afirmáció filozófusa az életmű késői szakaszában sok helyen intéz heves támadást. Nietzsche az Antikrisztus című 1888-as könyvében a kereszténységet és a semmi akarását közös gyökerűnek nevezi.

„A keresztény istenfogalom – vagyis Isten mint a betegek istene, Isten mint pók, Isten mint szellem- a legromlottabb istenfogalmak egyike, amihez a Földön valaha is eljutottak, az Isten-típus leszálló ágú fejlődésében talán ő mutatja a mélypontot. Isten, aki *az élet ellentettjévé* korcsosult, ahelyett, hogy az élet felmagasztalása és örök Igen-je lenne! Isten mint az élettől, a természettől, az élet akarásával szembeni gyűlölség hírnöke! Isten – az „evilági” mindennemű megrágalmazásának, s a „túlvilági” -ről szóló mindennemű hazugságnak a képlete! Istenben a Semmit istenítik, s a Semmi akarását szentesítik!...” (Nietzsche, Az Antikrisztus, 1888/1993, 25, kiem. az eredetiben, TT.)

„Ha az élet súlypontját nem az életbe, hanem a túlnani”-ba – *a semmibe* – helyezzük, akkor az életet, mint olyat súlypontjától megfosztottuk. A személyes halhatatlanságról való nagy hazugság elpusztít minden észet, s szétzúz mindent, ami az ösztönökben természeti –..” (Nietzsche, Az Antikrisztus, 1888/1993, 61, kiem. az eredetiben, TT.)

Vegyük észre, hogy bár az apa halála kétségtelenül hozzájárul Nietzsche keresztényellenességéhez, de a filozófiailag koherens nietzscheiánus perspektívából (Deleuze, 1999) a kereszténység valóban a halál, a túlvilág, az – értelem nélküli – evilági szenvedésben értelmet látás vallása.¹⁶ Ateizmusa nem csupán az élettörténet következménye, filozófiája nem következmény, hanem alakít a világon, segítség, terápia, ahogy a kereszténység is lehet, s ahogy persze az ateizmus is lehet. Így haladhatja meg elemzésünk– hasonlóan a genealógiai módszerhez – a pszichológiai redukcionizmust. Nietzsche a hírnök – és ahogy ő mondja – hasonlóan, mint az egyetlen valaha élt keresztény, vagyis Krisztus, így válhatnak gyógyítóinkká. A „Túl jón és rosszon”-ban a kereszténység morálját és a kanti kategorikus imperatívuszt kérdőjelezi meg, egy egészségesebb és a morált a szubjektumba helyező értékelmélet mellett érvelve. Ennek hirdetője a „szabad szellem”, (Nietzsche, Túl jón és rosszon, 1886, 1995, 27-39.) minden érték átértékelője, aki arra törekszik, hogy „saját erényét, saját kategorikus imperatívuszt...önmaga lelje meg” (Nietzsche, Az Antikrisztus, 1888/1993, 16, kiem. az eredetiben, TT.)

„jövő e filozófusai, ...ők nem csupán szabad szellemek, hanem még valami több, magasabb, nagyobb és alapjaiban másvalamik lesznek...mi megfordítottak, akik felnyitottuk *szemünket* és lelkiismeretünket...a *magány* született, felesküdt barátai vagyunk, a saját legmélyebb, legéjfélőbb, legdélőbb

¹⁶ Deleuze interpretálásában „...a pap nem csupán megmételtyezi a nyáját, hanem szervezi és védelmezi is. Feltalálja azok az eszközöket, melyek elviselhetővé teszik számunkra a bensővé tett, megsokszorozott fájdalmat. Élhetővé teszi a bűnösséget, melyet befecskenedez. Egy látszat-aktivitás, egy látszat-igazságosság részeseivé tesz bennünket, s ez Isten szolgálata... Cseléd-pimaszságunk szolgál rossz lelkiismeretünk ellenmégéül.” (Deleuze, 1999, 221)

magányunké... (Nietzsche, Túl jón és rosszon, 1886, 1995, 38-39., kiemel. az eredetiben, TT.)

A „szabad szellemek” nem eliminálják a jó és a rossz morálját, de egy másik, egy magasabb, egy esztétikai szintre helyezik át azt, a jó és a rossz kérdése a személy stílusába, az előkelőség dimenziójába helyeződik. Jó az, amely tetszet nekem, amely az ízlés szerinti, ami illik hozzám, mondja Nietzsche, hasonlóan ahhoz, ahogy már a Tragédia könyvben is a világ esztétikai szempontú és nem morális megközelítését helyezte elemzése középpontjába. Nietzsche keresztényellenessége azonban ambivalenciát hord ki, bár a kereszténység ellen beszél, úgy szól mint egy keresztény, retorikája prédikátori és gyakran szorongóan zaklatott (Csejtei, 1993, Arnold, Atwood, 2000). Ez az ambivalencia különösen világosan látható Az Antikrisztus Krisztussal foglalkozó részében.

„Már a „kereszténység” szó is félreértés – alapjában véve csak Egy keresztény volt, az pedig meghalt a kereszten. Az „Evangélium” *meghalt* a kereszten. Amit ettől a pillanattól kezdve „Evangéliumnak” neveznek, már ellentéte volt annak, amit ő élt : „rossz hír”, *Dysangelium*. ...csakis a keresztény gyakorlat nevezhető kereszténynek, egy olyan élet, ahogyan az a valaki *élte* le, aki meghalt a kereszten...Egy *ilyen* élet még ma is lehetséges, *bizonyos* emberek számára pedig egyenesen szükséges: a valódi, az eredeti kereszténység lehetséges lesz minden korban...*Nem* egy hit,hanem egy cselekvés...” (Nietzsche, Az Antikrisztus, 1888/1993, 55, kiem. az eredetiben, TT.)

Váratlanul egyfajta szimpátia hangján szólal itt meg Nietzsche a szenvedő Krisztusról szólva, akinek megszenvedett igazságát a perverz örökösök, a keresztények eltorzították. Krisztus igazságának eltorzítója Nietzsche szemében elsősorban Pál volt.

„Pálban az „örömhír-hozó”-val éles ellentétben álló típus testesül meg: a gyűlölet, gyűlölet látomásának, a gyűlölet kérlelhetetlen logikájának a zsenije. E dezangelista *mi mindent* nem áldozott fel gyűlöletnek! Mindenekelőtt a Megváltót: *saját* keresztjéhez szögezte őt... az egész Evangélium értelme és joga – mindebből semmi sem maradt, midőn e gyűlölettől eltelt pénzhamisító rájött arra, hogy mi is az, aminek hasznát aztán egyedül ő vehette. *Nem* a realitás, s *nem* a történelmi igazság!... a zsidó papi ösztön újra csak ugyanazt a nagy bűnt követte el a történelem ellen... Pál... az egész létezésnek a súlypontját egyszerűen áthelyezte az itteni létezés mögé – a „feltámadt” Jézus *hazugságába*” (Nietzsche, *Az Antikrisztus*, 1888/1993, 60, kiem. az eredetiben, TT.)

Ahogy Pál eltorzítja Krisztus igazságát, úgy nem kevés tudatos iróniával torzítja el Pál életét Nietzsche akkor, amikor az evangélistából dezangélistát farag. Nietzsche itt belép egy időbeli körbe és tudatosan használja azt. Pál és a kereszténység eltorzította Krisztust, s ha ő maró iróniával eltorzítja Pált és a kereszténységet, úgy visszatalál az életével igaz Krisztushoz, így Nietzsche a valódi evangélista, az Igen evangélistája. Az igazságot élő és hirdető Krisztus analóg az új filozófus nietzschei képével, a képpel, amit magáról az *Ecce Homo*-ban megfest.

„A filozófia, miként eddig értettem és *éltem*, önkéntes élet a jég és a hegycsúcsok birodalmában – az élet mindahány idegenségének és kérdésességének fölkeresése, mindannak, amin eleddig a morál átka ült.” (Nietzsche, *Ecce Homo*, 1888/1889, 1908, 1994, 9., kiemel.tőlem, TT.)

Érezzük és figyelve érzékeljük a körkörösséget, a visszatérést: a halott lelkész apa - a prédikátornak szánt fiatal Nietzsche – a korai önéletrajzban megrajzolt „Mi Atyánk” – a gyerek Nietzsche felnőttes, papi retorikája – az életet élő és teremtő új filozófus képe - a keresztényellenes Antikrisztus mint korunk egyetlen evangélistája - a morált átértékelő Krisztus – az apa és Nietzsche – Nietzsche és az apa – Krisztus és Nietzsche – Nietzsche és Krisztus.

Hayman (1980) elemzi először meggyőzően, hogy Isten a halott apa Nietzsche számára, aki pótolja a földön elvesztett szerető és gondoskodó apját. Nietzsche kései érvelése, hogy a kereszténység a létezés súlypontját a túlvilágba helyezi, azt az áthelyezést tükrözi, ahogy ő az élő apával kapcsolatos érzelmeket a másvilági apára, Istenre helyezi át. A korai önéletrajz már elemzett perspektívaváltásai, ahogy a felnőtt papi tónus és a gyermeki hang újra és újra egymásba fordul át, arra utal, hogy Nietzsche világában már ekkor konkretizálódik és megélésre kerül az örök visszatérés, ő a bölcs idős pap, mint az apa volt, s aki visszanéz, és egyben ő a fiatal fiú, ő és az ő jelene, ami egyszerre múlt és jövő.

A család által papnak szánt (Foster-Nietzsche, 1912) Nietzsche különös és talányos kisfiú volt. Hayman (1980, 20) rögzít egy sajátos momentumot. A fiatal fiú az iskolából megy haza, miközben egy hatalmas zápor kerekedik. Mindenki mellette futni kezd, a fiatal Nietzsche azonban továbbra is lassan és szabályosan

megy tovább, anyja a távolból hívja, hogy siessen már, azonban a fiú, aki nem hallja anyja hangját a mennydörgés miatt, továbbra is csak lassan halad. Anyja kérdésére, hogy miért nem szaladt haza azt válaszolja, hogy a fiatal iskolás fiúkra vonatkozó szabályok szerint nem szabad szaladgálni és ugrálni, amikor valaki hazamegy. Osztálytársai később úgy emlékeztek rá, hogy „volt valami különös a hangjában és a tónusában, valamint a kifejezésekben, amiket használt, valami, ami teljesen különbözővé tette őt kortársaitól...egy fiú úgy fogalmazott „ ha rád nézett a szavak szinte beragadtak a torkodba” (Hayman, 1980, 25). Látható itt valamiféle idealizációja a későbbi zseni személyiségének (Arnold, Atwood,2000), amely - sok más Nietzsche értelmezés között - a kitűnő Bibó István tanulmányt is jellemzi (Bibó, 1992)¹⁷. Nietzsche – ahogy látjuk – egyszerre volt kisfiú és a jövő lelkésze, aminek a család látni akarta, mindkettő volt egyszerre, azonban lássuk itt , hogy ember volt és nem mítosz, szemben azzal, ahogy például többek között Jung is láttatni szeretette (Jung, 1934-1939, 1989). Jung Zarathustrával foglalkozó szemináriumában úgy konkludál, hogy a kollektív tudattalan archetípusai „beszéltek” Nietzschén keresztül, s ez adta a Zarathustra költői gazdagságát. Hogy azonban az apával való identifikáció mennyire is kézre áll, arra maga Nietzsche reflektál az Ecce Homo-ban.

¹⁷ „El kell azonban ismerni, hogy Nietzsche tulajdonképp akkor érte el a lángelme magaslatát, amikor a görög életfelfogásról való nézeteit az ő szubjektív metafizikai tanaival egészítette ki. A lángelme ugyanis – legyen akár rendező, akár újjító – nem elégszik meg avval, hogy a saját egyéniségét bizonyos harmonikus egységbe rendezze, hanem törekszik arra is, hogy lelkét egy harmonikus műben, írottban vagy nem-írottban, kifejezze. A lángelme erős akaratú lényének következménye ez, amely nem elégedhet a harmonikus lelki passzivitással, hanem mint minden erős akarat, megfelelő érvényesülést keres.” (Bibó I.: Nietzsche, 1992, 14).

„Apám harminchat éves korában halt meg: törekeny volt, szeretetreméltó és beteges, mint az elmúlásra hivatottak – inkább jóságosan emlékeztetett az életre, mintsem maga lett volna az élet. Ugyanabban az évben, amelyben hanyatlásnak indult az ő élete, hanyatlani kezdett az enyém is : harminchatodik életévemben érkeztem el vitalitásom mélypontjára – még éltem, de három lépésnyire sem láttam... Akkoriban életem napsütésben legszegényebb telét *árnyként* Naumburgban töltöttem. (Nietzsche, *Ecce Homo*, 1888/1889, 1908, 1994, 14., kiemel. az eredetiben, TT.)

30 évvel az apa halála után Nietzsche veszélyként, sorsként látja az apa sorsát, amely az ő egészségét is érinti, hanyatlását az apa személyével asszociálja.

„mint apám meghaltam már, mint anyám még élek- és öregszem” (Nietzsche, *Ecce Homo*, 1888/1889, 1908, 1994, 14)

„És még egy tekintetben kizárólag apámra ütöttem, aki túlságosan korai halála után mintegy még egyszer újraéled bennem.” (Nietzsche, *Ecce Homo*, 1888/1889, 1908, 1994, 22)

Az apával való azonosulás pszichológiai tartalma az lehet, hogy Nietzsche adoptálta apja személyiségét, s ahelyett hogy saját Szelfjét dolgozta volna ki, mondhatni keresztre feszítette magát, amellyel apját „életben tartotta” (Arnold, Atwood, 2000). Magunkhoz engedve ennek a hermeneutikai körnek az analógiás csápjait nézzük meg ismét Nietzsche gyermekkori álmát!

„Azt álmodtam, hogy az ugyanazt az orgonaszót hallom mint a temetésen. Ahogy ennek okát kerestem, hirtelen egy sír megnyílt és apám a halotti lepelben kimászik belőle. Berohan a templomba és egy kis idő múlva egy kisgyerekként a karjaiban tér vissza. A sír megnyílik, ő belép és a sír teteje visszazáródik. Hirtelen az orgona dübörgő hangja megszűnik és felébredek.” (Nietzsche, *Aus Meinem Leben*, 1858, 12., idézi angolul Arnold, Atwood, 2000, 659).

Ha a fentiek fényében tekintünk az álomra, világos hogy a kisfiú maga Nietzsche, amelyben több értelmező is egyetért (Pletsch, 1991, Klossowski, 1969). Az álom metaforikus megjelenítése Nietzsche Szelf-szerveződésének, az apával való viszonynak, annak hogy identitása egy idegentest introjekciójával is formálódott. Az álom konkretizálja az átértékelést, az affirmatív erők negatívvá, nihilisztikussá válnak, az evangélista dezangélista lesz. Nietzsche – ahogy Krisztus is – identitását a mással, a nem-énnel, az apával való részleges azonosulásból meríti, ahogy Krisztus és Isten, úgy az apa és Nietzsche is nem egy, de nem is egyértelműen két külön identitás. **Kötés.** A fiú lázad az apa ellen, de a fiú egyben az apa is, ha nyer veszít, ha veszít nyer, örök körforgás (Arnold, Atwood, 2000). Nietzsche zsenialitása, hogy a „szabad szellemek” kategóriájával képes az ideális Szelf megalkotására és megrajzolására, amellyel kilép az apa- fiú gubancból, az apai dialektikából anyai esztétikát varázsol. Ezért nem és biztosan nem csupán érzelmi konfliktusainak kifejeződése Nietzsche filozófiája, sokkal inkább pszichológiai trópusai és idioszinkratikus filozófiája újra és újra és újra át és átvilágítják egymást, ahogy önreflexív retorikájában azt ő maga is annyiszor elénk tárta.

Mondjuk így most, a „Mi Atyánk”-tól Dionüszoszhoz!!

Az apa-Szelf-ről való leválás és a gyermek-Szelf mint ideális Szelf megtalálása, valamint ennek filozófiai és retorikus kidolgozása a „filozófiai munkások” és a „filozófusok” szembeállításával jelenik meg az életműben. A filozófiai munkás az apa-Szelf és/vagy Pál a dezangélista, míg a filozófus, a „szabad szellem”, a gyermek-Szelfből transzformált ideális Szelf.

„Ragaszkodom ahhoz, hogy szűnjék meg végre a filozófiai munkások s egyáltalán, a tudomány embereinek összetévesztése a filozófusokkal...A ...filozófiai munkásnak az a dolga, hogy az értékelések roppant tényállását... felmérje és formulákba kényszerítse...*A voltaképpen filozófusok azonban parancsolók és törvényadók: ők azt mondják, hogy így legyen!...Az ő megismerésük teremtés,teremtésük törvényadás, igazságot akarásuk – a hatalom akarása..*” (Nietzsche, Túl jón és rosszon, 1886, 1995, 89, kiemel.az eredetiben, TT.)

A szellemi összeomlás után is megjelennek ezek a trópusok, néhány levelét mint a „Mégfeszített”, másokat mint „Dionüszosz” vagy mint „Nietzsche Caesar” ír alá (Ludovici, 1985). Előfordult hogy meztelenül táncolt vagy másokra támadt, beszélt és énekelt. Örülete is őrzött valamit szélsőségességéből,az érzelmek turbulenciájából és a perspektívák clownos, bohócos változtatásából (Hayman, 1980). Nietzsche a biológia, a betegség foglyaként is végletesen szabad maradt.

A clown, a komédiás metaforikus alakja mint veszélyes és kísérteties alak, az Im-Igyen Szóla Zarathustra több helyén is megjelenik. A könyv előljáró-beszéde mutat be egy különös jelenetet, amelyben Zarathustra egy piacon prédikálni kezd, de a gyülekező tömeg valójában nem rá, hanem egy kötélháncosra vár, akiről tudják hogy szerepelni fog. Zarathustra beszélni kezd, beszédét értetlenség fogadja, majd a produkcióját bemutató kötélháncos mögött hirtelen egy komédiás tűnik fel, aki átugorja a kötélháncost, aki így megszedül és mélybe zuhanva életét veszti. (Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 10-20). Furcsa kép, ahogy ezt követően Zarathustra a haldokló kötélháncos fölé hajol és nyugtatja, miszerint mivel nincs sem öröklét vagy másvilág, a kötélháncosnak nem kell félnie a pokoltól.

„Lelkednek még gyorsabban léssen halála mint testednek: íme, már ne félj semmitől!” (Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 19). Jung (1934-1939, 1989, 10) de más Nietzsche interpretátorok (Gadamer, 1986, Tatár, 2000) értelmezése szerint is, Zarathustra nem Nietzsche maga, azonban az is kétségtelen, hogy Zarathustra hangja nietzschei, megint egy pont – hasonlóan mint az apa-fiú gubanc esetén – ahol a nietzschei *személyiség egyszerre egy és egyben kettő is, kötés*. Zarathustra szomorú hős, próféta hívők nélkül, a bölcsesség hordozója, aki azonban csupán - a valódi produkció - a kötéláncos helyettesítője, a kötéláncosé, aki nem beszél de cselekszik. Zarathustra az emberfeletti embert hirdeti, míg a kötéláncos végigsétál a kötélen, amely maga az ember.

„Az ember kötéla, mely állat és emberfölötti ember közé feszítettett – kötélmélységes mélység felett...A mi nagy az emberen, az az, hogy ő csak híd és nem cél: a mit szeretni lehet az emberen, az az, hogy ő *általmenés és lemenés*.” (Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 13).

Zarathustra a kötéláncos kiegészítője de egyben implicite azonos is vele, a kötéláncos egy ember, aki átsétál a kötélen, amely azonban maga az ember, amely az állat és az emberfeletti ember között feszül. Ahogy ehhez *a binaritást meghaladó paradox tethhez, az önmagán-való túllépés aktusa szükséges*, hasonló kreativitás és zseniális önmeghaladás volt szükséges Nietzsche számára ahhoz, hogy az apa-fiú gubancból a „szabad szellemek”, mint az ideális Szelf metaforikus reprezentánsai révén kilépjen (Arnold, Atwood, 2000). A gyerek-Szelf és az apa-Szelf képezte visszatérő kör, azaz az egymásba forduló, a

másikat alkotó és egyben feszültségben is tartó dichotómia, a Tragédia könyv – apollóni és dionüszoszi princípiumokra vonatkozó – leírásaiban is felfedezhető.

Dionüszosz a preverbális, spontán természeti erő, míg Apollón a forma és a kép istene, amelyek kapcsolódása nem lesz más, mint a tragédia születése.

„Sokat nyer vele az esztétikai tudomány, ha nem csupán logikailag látjuk be, hanem a szemlélet közvetlen bizonyosságával is felismerjük, hogy a művészet fejlődése az *apollóni* és a *dionüszoszi* kettősséghez kötődik: hasonlóan, amiként a nemzedékek is a nemek kettősségétől, szakadatlan harcuktól és csak időközönkénti összebékülésüktől függenek. E neveket a görögöktől kölcsönözzük, akik művészetszemléletük mély értelmű titkos tanait nem fogalmilag, hanem istenviláguk hangsúlyosan beszédes alakjai révén adják értésünkre. Az ő két művészet-istenségükhöz, Apollónhoz és Dionüszoszhoz fűződik az a felismerésünk, hogy a görög világban, eredetük és céljaik szerint, roppant ellentét áll fenn a szemléletes, apollóni művészet és a zene, Dionüszosz nem szemléletes művészete között: e két, olyannyira különböző törekvés egymás mellett halad, egymással többnyire nyílt ellentétben és egymást örökkön és egyre hathatósabban mind újabb és újabb művekre ösztönözve, hogy állandósítsák e köztük feszülő ellentét harcát, amit a közös „művészet” szó csak látszólag hidal át, mígnem, a hellén „akarat” metafizikai csodatette folytán, egymással párban jelennek meg, és ez az egyesülés végül létrehozza az attikai tragédia éppoly dionüszoszi, mint amennyire apollóni művészetét.” (Nietzsche, *A tragédia születése*, 1872/1886, 1996, 24.)

A kettősség és a sokrétűség, Nietzsche visszatérően kidolgozott és átértékelt pszichológiai témája, a gyerek-szelf (Dionüszosz) és az apa-Szelf (Apollón) kidolgozása a Tragédia/tragédia születésével nem egy specifikus történeti cselekmény a hellén múltban, hanem egy újra és újra visszatérő *újjászületés*, szintézis. Pszichológiai perspektívából a születés sosem kezdődik és ér véget – ahogy ez a kis könyv sem old meg semmit a szerzőből vagy abból, amit az előszó feldobott – az örök visszatérés, az önmeghaladás folyamatossága mentén ahhoz, hogy érettebbé és gyermekké váljunk, gyermekké és éretté kell

válnunk. Az örök visszatérés, Nietzsche lételméletének kulcsa (Heidegger, 1943/2006, Deleuze, 1999, Tatár, 2000), ahogy az a Im-Igyen Szóla Zarathustrában kerül – sok más szöveghely mellett – megfestésre.

„Megállj, törpe! – szólék. – „Én! Vagy te! De én vagyok az erősebb kettőnk között – : te nem ösméred mélységes gondolataimat! Azt – te nem bírnád elviselni !” –

Ekkor megkönnyebbitett valami történet: mert a törpe leugrott vállamról, a kíváncsi! És ott gunyasztott előttem egy kövön. És éppen kapubejárás előtt állánk meg.

Lásd ezt a kaput! Törpe ! – folytatám – : ennek két arca vagyon. Két út találkozik itt: ezeken még senki sem ment végig.

Ez a visszavezető hosszú utca: örökkévalóságig tart. És az a hosszú utca kifelé – ez egy másik örökkévalóság.

Ellentmondanak egymásnak ezek az utak : éppen egymás fejéhez ütődnek: – és itt, ennél a kapunál találkoznak. A kapu felett ez vagyon írva: „Pillanat.”

De ha ki egyikükön továbbmenne – és mindig távolabb: hiszed-e, törpe, hogy ezek az utak örökké ellentmondanak egymásnak?” –

„*Minden egyenes hazudik*” – mormogá hánya-vetin a törpe. – „*Minden igazság görbe, az idő maga is körvonal.*” (kiemel. tőlem, TT.)

„Te, nehézség szelleme! – mondám haraggal, – „ne vedd túlságosan könnyen a dolgot! Különben ott hagylak gunnyasztani, a hol gunnyasztasz, te béna – pedig én *magasra* vittelek! (kiemel. az eredetiben, TT.)

Lásd, – folytatám – ezt a pillanatot!. Ettől a pillanat-kaputól hosszú, örök utca vezet *visszafelé* . mögöttünk örökkévalóság vagyon. Nem kell-e, hogy az, a mi mindenek közül megeshetik, már egyszer megesett, megtéetett, mellettünk elfutott légyen? (kiemel.az eredetiben,TT.)

És ha már minden volt : mit tartasz, törpe, erről a pillanatról? Nem kell-e, hogy már egyszer ez a kapubejárás is volt légyen?

És vajjon nincsenek-e mindenek oly erősen egymásba bogozva, hogy ez a pillanat minden jövődöket maga alá vonjon?. Tehát – még magát is ?

Mert mindennek, a mi futni tud: ezen a hosszú úton *kifelé* is – *kell* még egyszer futnia! – (kiemel. az eredetiben, TT.)

És ez a lassú pók, a mely a holdvilágban mászik, és maga ez a holdvilág, és én és te a kapubejárásnál, egymással susogva, örök dolgokról susogva – nem kell-e, hogy már egyszer mi is voltunk légyen –

és nem kell-e visszajönnünk és azon a másik utcán futnunk, kifutnunk, magunk előtt, ezen a hosszú borzadályos utcán, - nem kell-e *örökkön-örökké visszatérnünk?*” (Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 211-213)

Zarathustra és a törpe, hasonlóan ahogy a fiatalkori önéletrajzban a gyermeki és felnőtt hang, vagy az apollóni és a dionüszoszi princípium, itt megint egy kettősség. *Én vagy te, én és te, az élet és mű centruma, s a zseniális kidolgozás a „szabad szellemek” és a magát szétdobó „ hatalom akarása „ elméletében.* „Én! Vagy te! De én vagyok az erősebb kettőnk között – : te nem ösméred mélységes gondolataimat! Azt – te nem bírnád elviselni!”, mondja Zarathustra, aki tudja az igazságot, amit majd a törpe - ez a felnőtt-gyermek – mond ki, „minden igazság görbe, az idő maga is körvonal”. Zarathustra sejti az „örök visszatérést”, a körkörösséget – a fel nem oldható konfliktust, valamint annak a magasabb szinten meghaladható jellegét – a létben önmagát szétdobó Szelfet, az igazság szavát azonban a törpe mondja ki. Hasonlóan mint köteltáncos és a komédiás, a törpe is maga Zarathustra és egyben más is, a hírnök, a próféta mellett a köteltáncos, a komédiás és a törpe a megcselekvők vagy a kimondók, a Szelf magasabb szintre helyezői, így testesíti meg a talányos történetbe bújtatva Nietzsche a „szabad szellemek”, az önmeghaladó visszatérők jelentkezését. *Az „örök visszatérés” mint lét a lehetőségesség és az aktualitás körforgása, cirkularitása,* a végtelen időben minden lehetőség aktualizálódhat, és minden aktuális történésnek a végtelen időben lehetősége van a visszatérésre, a Szelf mozgása a létben nem lineáris (Arnold, Atwood, 2000). Nem meghaladunk valamit, hanem körben és körben forgunk az időben, így a kaotikus körforgás és önmagunk esztétizálása révén a Szelf kozmoszát, artisztikus újra és újra és újraalakítását érhetjük el. Tatár György úgy fogalmaz, hogy

„az embernek a nem a viszonyai által teremtett önmaga, és a teremtettként magába süllyedő ...világ közt semmilyen „ kapcsolat...nem lehetséges...mivel viszony csak a személyek..a maszkok közt állhat csak fenn. Viszony vagy kapcsolat tehát nem lehetséges köztük, de lehetséges – az *azonosság*. Kettejük nem egyszerűen közös, hanem azonos örök visszatérése, „ugyanakként” való örök visszatérése” (Tatár György, Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata, 2000, 59., kiemel. az eredetiben, TT.)

„A hős körül minden tragédiává válik, a félisten körül minden szatírxjátékká, s Isten körül minden – hogyan? talán „világgá” ? (Nietzsche, Túl jón és rosszon, 1886, 1995, 62.)

Az aforizmákban – így a „Túl jón és rosszon” aforizmaiban – Nietzsche széttöri a tudás és a gondolat megszokott, lineáris, valahonnan valahova tartó sajátságát, s azt egy új cirkuláris formával helyettesíti, így megidézve az örök visszatérés körkörös egységét, „amely mint az ismeretlen van jelen a gondolatban” (Deleuze, Guattari, 1987, 6). Az aforizmákban való elveszettség érzésével Nietzsche intuitíven dekonstruálja a világgal és a tudással kapcsolatos biztos előítéleteinket.

„Aki szörnyetegekkel harcol, ügyeljen, nehogy közben szörnyeteggé váljék. És ha sokáig pillantasz a mélységbe, a mélység is beléd pillant. (Nietzsche, Túl jón és rosszon, 1886, 1995, 62.)

„A tragikus iránti érzék az érzékiséggel együtt nő és fogy.” (Nietzsche, Túl jón és rosszon, 1886, 1995, 63.)

„Az öngyilkosságra való gondolás erős vigasz : számos gonosz éjszakán jut vele túl az ember” (Nietzsche, Túl jón és rosszon, 1886,1995,63.)

Az öngyilkossági gondolatról, amelyről hagyományosan, mint az élet befejezése iránti vágyról gondolkodunk, itt éppen ennek ellenkezőjeként, mint *életmentőről* szól Nietzsche, az nem elúzendő és elnyomandó gondolat, hanem a körkörös visszatérésbe helyezhető, a végről szóló gondolat visszatérése, a vég léte, a lineáris idő ellen érvel. ***Ha a gondolkodás féltve őrzött módozatai szétfoszlanak, Isten halálának, pontosabban megölésének archetípusa jelenti be magát.*** Nietzsche talán legismertebb gondolata ez, amely leírása a Vidám tudomány III. könyvében található, és a 125-ös számot viseli.

„Az esztelen ember. – nem hallottatok arról az esztelen emberről, aki fényes délelőtt lámpást gyújtott, a piacra futott, és szüntelen ezt kiáltozta: „Istent keresem! Istent keresem! „ – Minthogy ott éppen sokan verődtek össze azok közül akik nem hittek Istenben, nagy nevetést keltett. Talán elveszett? – mondotta egyikük. Talán eltévedt, akár egy gyermek? – mondta a másik. Vagy elbújt? Fél tőlünk? Hajóra szállt? Kivándorolt? – így kiáltoztak és kacagtak össze-vissza. Az esztelen ember közbük szökkent és átfúrta őket pillantásával. „Hová tűnt Isten? – rivallta, megmondom nektek! Mi öltük meg őt – ti és én! Mindannyian a gyilkosai vagyunk! De hát hogyan cselekedtük ezt? Hogy voltunk képesek kiinni a tengert? Ki adta nekünk a szivacsot hogy az egész horizontot eltöröljük vele? Mit tettünk, amikor eloldoztuk ezt a Földet a napjától? Merre mozog most? Merre mozgunk? Egyre távolabb valamennyi Naptól? Nem zuhanunk-e szakadatlan? S vajon hátfelé, oldalra,előre, mindenfelé? Létezik-e még Fent és Lent?Nem valami véghetetlen Semmiben tévelygünk? Nem az üres tér lehel-e ránk? Nem lett-e hidegebb? Nem éjszaka közelít-e és mindinkább éjszaka? Nem kell-e fényes délelőtt lámpásokat gyűjtanunk?...Végül a földhöz vágta a lámpását, hogy az darabokra tört, és kialudt. „Túl korán jövök, mondta aztán, ez még nem az én időm. Ez a roppant esemény még útközben van és vándorol – „(Nietzsche, A vidám tudomány, 1882, idézi és fordította Tatár György, Az öröklét gyűrűje.Nietzsche és az örök visszatérés gondolata, 2000, 54-55. kiemel. az eredetiben, TT.)

Nietzsche az elveszettséget, a dezorientációt sehol pontosabban nem rajzolja meg mint itt, a káoszt amely megelőzi az örök visszatérés felismerését majd annak bejelentkezését.

Gondoljuk csak el ezt kicsit az apjához való viszony perspektívájából!

Nietzsche azonosította magát és Istent is apjával, Isten halála azonban nemcsak Nietzsche – apja halálával kapcsolatos – érzelmi viharát idézi, hanem az életmű perspektívájából azon nagyon fontos tény, hogy Nietzsche számára Isten halála a nihilizmus fenyegető veszélyét jelentette. A nihilizmusét, amely minden érték elvesztését jelentette volna, s amelyet teljes filozófiai fegyverzetében a „szabad szellemek”, az „örök visszatérés” és az esztétikum perspektívájából végrehajtott „átértékelés” trópusaival halad meg, s gyűr csillogó zsenialitással maga alá, forgatva és forgatva a legyőzöttben az erősek, a titánok törét.

A 13 éves Nietzsche alig néhány helyen képes beszélni apja elvesztésével kapcsolatos fájdalomról, sokkal inkább képes drámai metaforákban a távolból megfesteni a veszteség fájdalmát (Arnold, Atwood, 2000).

„Életünk mint egy napos nyári nap gondtalan volt, de most sötét felhők gyülekeztek, villámlott...”(Nietzsche, *Aus Meinem Leben*, 1858, 10., idézi angolul Arnold, Atwood, 2000, 686.)

„Ha elrabolod egy fa koronáját, csupasz és sorvadtnak lesz és a kis madarak oda fogják hagyni az ágacskákat...” (Nietzsche, *Aus Meinem Leben*, 1858, 10., idézi angolul Arnold, Atwood, 2000, 686.)

Nietzsche először helyezi életét és világát esztétikai perspektívába itt, ahogy az egész későbbi életműben egyre magasabb szinten újra és újra teszi

majd, a dionüszoszi káosz és az apollóni forma visszatérően újra és újra és újra egyesül. Isten halálának bejelentésével Nietzsche képes lesz arra, hogy életre hozza az egységes, autentikus Szelfet, amelyben a gyerek-Szelf megöli az idegentestként introjektált apa-Szelfet, azonban mivel az apa-Szelf részben önmaga is, **az ideális-Szelf így szükségszerűen mint „szabad szellem” és mint „mindent átértékelő”, az „önmagán túljutás” művésze lesz,**

„nem pásztor többé, nem ember többé, – hanem színében elváltozott, ragyogó fényességtől környékezett valaki, aki *kacagott* ! Ember még nem kacagott úgy a földön miképpen *ő* kacagott! „(Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 215, kiemel. az eredetiben, TT.)

Végezetül látnunk kell a következőt! ***Nietzsche filozófiájának kiteljesedése***, amelyben – nagyon egyszerűsítve itt – a „hatalom akarása” mint az ideális Szelf, és az „örök visszatérés” mint a lét képezik a centrumot, **valamint a személyes élet**, az apa-gyermek gubanc és annak meghaladása, **egymás fényében** – ahogy erre ebben a fejezetben törekedtünk – **egy cirkuláris hermeneutikai módszertannal átvilágíthatóak.**

Marad azonban két momentum, amely feltépi ezt a különös érzetét az egységnek. Egy tény, ***Nietzsche megőrül*** 44 évesen. S egy másik észlelés, a ***kettősségek egyes szereplőinek hirtelen és nem várt halála az Im-Igyen Szóla Zarathustrában.*** Emlékezzünk csak a kötélháncos halálára, mikor a komédiás átugrik

rajta, s a kötéláncos – aki az állat és az emberfeletti ember között kifeszített kötélen, amely maga az ember sétálna át – holtan a mélybe zuhan. Vagy a pásztor és az – éjszaka a szájába mászó – kígyó, amely fejét Zarathustra hatalmas ordítására a pásztor leharapja. (Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 214).

Miért ezek a különös halálok itt? A kettősségek vége, apa-Szef és a gyerek-Szef relációjának vége? Az apollóni és a dionüszoszi egységének a vége, a dionüszoszi győzelme? (Miller, 1991) Igen, ezen különös halálok talán valóban a megsejtett későbbi egyensúlyvesztés metaforái, a 44 éves Nietzsche-től a tisztán látást örökre elragadó betegségé.

„Nem pásztor többé, nem ember többé, – hanem színében elváltozott, ragyogó fényességtől környékezett valaki, aki kacagott! Ember még nem kacagott úgy a földön miképpen ő kacagott!...

Epeszt a vágy ez után a nevetés után, óh, hogyan viselem el még az életet! És hogyan viselhetném el most – a halált! –

Im-ígyen szóla Zarathustra.” (Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 215, kiemel. az eredetiben, TT.)

Tekintsük tehát át a betegség történetét a következőkben! A betegséget, amely – mint a kötéláncost átugró és a halálba küldő komédiás – a szellemi halálba küldte a 44 éves zseniális gondolkodót.

Nietzsche betegsége

Mi is a Zarathustra komédiásának természete? Ki volt ő? Volt-e egyáltalán ő? Ő, vagyis a betegség. Engedjük meg itt, hogy ahogy az életmű a görög mitológia és a Biblia óta a legtalányosabb és a legmélyebb, s ahogy az a leginnovatívabb minden számára ami a jelen kora – tehát a Lét, a Nyelv és az Igazság dekonstrukciója – úgy talányos és kihívás felfedni Zarathustra komédiásának vagyis – ahogy mi itt látni véljük – Nietzsche betegségének a természetét. Bújj elő az íróból itt te orvos! Hogy is mondja Nietzsche?

„Ennek ... a következményeivel magyarázom ballépéseimet, az életem *föladatától* messze eltávolodott ösztön-tévelygéseimet és „szerénységeimet”, azt például, hogy filológus lettem – lettem volna legalább orvos, vagy választottam volna valami más effélét, ami fölnyitja a szemet!” (Nietzsche, *Ecce Homo*, 1888/1889, 1908, 1994, 37., kiemel. az eredetiben, TT.)

1889 januárjában – 44 évesen – Nietzsche összeomlik, valóságérzékét elveszti, pszichotikus lesz. Meztelenül táncol szobájában és 1889 január 3-án sírva borul egy bérkocsiló nyakába az utcán, amikor azt a kocsis ostorral kegyetlenül elveri (Safranski, 2002, 296, 348). Összeesik az utcán és 1889 január 10-én a bázeli elmegyógyintézetbe, onnan 1889 január 18-án a jénai

intézetbe kerül. 1890 március 24-től anyja majd később húga gondozza, s az 1900 augusztus 25-én elkövetkező haláláig a demencia sötétségében él.

Sok tévhit övezte - övezi betegségét, a legismertebb és legelterjedtebb, hogy a „vérbaj” (szifilisz, luesz) késői agyi szövődményeként megjelenő elmebetegség - a paralysis progressiva – lett volna a zseniális gondolkodó betegsége és végzete. Nem rendelkezve mai tudásunkkal és tapasztalatunkkal, korának orvosai mind Bázelen mind Jénában ezt a diagnózist látták megalapozottnak, s ahogy - újabb szempontok szerint – itt majd rámutatunk, nagy valószínűséggel hibásan (Cybulska, 2000, Orth, Trimble, 2006).

Pillantsunk tehát a sorsra most orvosi perspektívából!

Nietzsche 1844 október 15-én zavartalan terhességből született. A korai fejlődési szakaszok rendben zajlottak, járni, állni és beszélni időben tanult meg, jól és konvencionálisan fejlődő tanuló volt iskolás éveiben. A bonni és a lipcsei egyetemen filológiai tanulmányokat folytatott, majd 1869-ben Bázelen a filológiai professzorának hívják meg, pedig akkor csupán még 24 éves. Betegségei miatt 1879-ben visszavonult, s „Wanderphilosoph”, vagyis „látogató-utazó filozófusként” élt az olasz Riviérán, a svájci Alpokban, majd 1888-tól 1889 januárjáig Turinban. Gyermekkorában mind rövidlátása (myopia) mind anisocoriája – azaz pupilláinak aszimmetrikus tágassága – leírásra került

(Fuchs, 1978, 631-634). 1887 októberében – Nietzsche 30-as éveinek közepén – Eiser chrorioretinitis centralist ír le (Fuchs, 1978, 631-634). A középiskolás orvosi dokumentációk szerint gyakran reumatikus fájdalmak gyötrik, elsősorban is a fej és nyak területén, s gyakran volt fejfájása és hasmenése. Möbius ír patográfiájában részletesen Nietzsche migrénes típusú fejfájásairól, leírása szerint volt, hogy Nietzsche 118 fejfájós napot számolt össze egy év során (Möbius, 1902).

A családban több migrénben szenvedő beteg is ismert (egy nagynéni és Nietzsche lánytestvére, Elizabeth), két anyai nagynénje szenvedett pszichiátriai betegségben, egyikük öngyilkosságot követett el, a másik harmincas éveinek közepén pszichotikus lett. Egy másik anyai nagynéni valószínűleg elmeegógyintézetben halt meg (Möbius, 1902). Nietzsche apja 35 évesen halt meg, halála előtt gyakran csak maga elé meredt és nem beszélt, de epilepsziás rohamra vagy tudatvesztésre utaló egyértelmű jelek sosem voltak észlelhetők (Möbius, 1902). Néhány hetes időszak után , amelyet jórészt nem specifikus tünetek uraltak (fejfájás, hasi panaszok), neurológiai tünetek elsősorban is aphasia jelentkeztek, majd halála előtt 8 nappal látását elvesztette. Nietzsche apjának bonclelete sajnálatos módon elveszett, de vannak leírások, amelyek az „agy egynegyedének felpuhulását” írják le (Janz, 1979, 45).

Mikor kezdődött Nietzsche végzetes betegsége, mikor jelenhettek

meg az első jelek, amelyek már gondolkodását - és nem csak testi hogy-létét - is befolyásolták?

Nem lehet biztos válaszunk! Áttekintve a Nietzschére vonatkozó patográfiai irodalmat – s tanulmányozva az életmű kései szakaszának zsenialitását és innovatív potenciálját (csak két elegáns áttekintés a tengernyiből, Deleuze, 1999, Tatár, 2000) – ***állítható, hogy 1888 tavaszáig – nyaráig biztosan nem, az 1888 decemberi pszichotikus összeomlásig pedig érdemben nem sokban befolyásolta 1889 elején kibomlott szellemi hanyatlása életművét (Orth, Trimble, 2006).*** Kétségtelenül vannak ezzel ellentétes patográfiai (Möbius, 1902, Cybulska, 2000) és filozófiatörténeti (Jaspers, 1996, magyarul Kiss, 1993, 2005) álláspontok is, valamint ezen állásponthoz kapcsolódó személyes beszámolók (Erwin Rohde és Paul Deussen), amelyek már az 1886 és 1887 körüli időkre datálva valamiféle személyiségváltozásról számolnak be (idézi, Janz, 1979, 18). Elsősorban is befelé fordulásról, valamint a korábbi pedáns rendszeret megszüntetéséről.

Ne feledjük azonban az ellentmondást, hogy ezen retrospektív patológia felkeresések, a filozófus leginnovatívabb periódusát helyezik vizsgálat alá, a szakaszt, amikor Nietzsche gondolati teljesítménye a legradikálisabb és lesugárzóbb. Erre később még más oldalról visszatérünk, de ez az az időszak,

amikor Nietzsche 8 hónap alatt 6 könyvet ír, „A moral genealógiájáról” című könyve, amely 200 nyomtatott oldal, csupán 20 nap alatt készül el. Nem találtunk valóban értékelhető klinikai evidenciát, amely alapján már ezen korszak során kognitív hanyatlást kellene gyanítanunk. Még 1888 decemberében is a sokrétű és talányos autobiográfia, az Ecce Homo kéziratát javítja, a kéziratot, amely az életművet szellemesen és igen magas absztrakciós és poétikus szinten pillantja át. Kétségtelen, hogy Nietzsche kézírása romlott, azonban még 1888 őszén is jól zongorázik. Bár az Ecce Homo-ban kognitív hanyatlás jegyei nem bizonyíthatók, ami azonban észrevehető az a - Nietzschét kamaszkorától mindig is jellemző - grandiózus, pátoszi hang valamelyes fokozódása.

Mondjuk ki világosan!!! Egy mindig is különös zseni áll előttünk, lassú és lappangó prodromális – oki háttere vonatkozásában később még elemezendő és az életművet nem befolyásoló – pseudoneuraszténiás tünettannal, a markáns kognitív összeomlás és a pszichózis azonban pillanatszerű és hatalmas ütés. Az ütés ideje 1888 decembere, diszkrét - elsősorban a személyiség és a kritikai kontroll vonatkozásában észlelhető - előjelei pedig biztosan csak 1888 tavaszán-nyarán és nem korábban. Az tény, hogy az életmű bizonyos trópusai (Dionüszosz, Megfeszített, Ceasar, tánc) már mint grandiózus téveszmék visszaköszönnek az 1888 végén bekövetkezett

pszichotikus bomlás után, ez azonban nem jelenti azt, hogy az összeomlás előtti filozófiát agyi-organikus folyamatok érdemben befolyásolták volna.

Alapvetően Nietzsche radikalizmusa és megújító nyelvezete nem patológiás folyamat vagy motiváció eredménye volt. Nietzsche filozófiájának kulcsmozzanatai és zsenialitása nem függenek össze azzal a betegséggel, amely élete tragédiájához vezetett.

Hogy zajlott azonban maga az összeomlás? Mit gondolunk ma Nietzsche betegségéről?

Barátai (Overbeck és Bettman) 1889 január 10-én vonattal a bázeli elmegyógyintézetbe viszik, ahol felvételre kerül. Ideggyógyászati vizsgálata a „jobb tágabb mint a bal” típusú anisocoriát ír le, azonban a pupillák fényre reagálnak. Strabismus convergens és a jobb nasolabialis redő elsimultsága kerül leírásra. Élénk ínreflexeket rögzít a kórrajz. Mentális státusza szerint sokat beszél, és enyhén konfúzus, hangulata emelkedett volt. Alvászavart és étvágyának fokozódását írták le bázeli megfigyelése során. Gyakran énekelt és táncolt, magáról mint „Turin zsarnokáról” beszélt. Betegségtudata hiányzott (Orth, Trimble, 2006).

1889 január 18-án a jénai elmeógyógyintézetbe helyezik át, amelyet akkor Otto Binswanger vezet. A jénai megfigyelés részleteit, 1930-ban Podach közli (Podach, 1930) majd legújabbán angol szerzők tekintik azt át (Orth, Trimble, 2006). Idegrendszeri vizsgálata során a bal palpebrális redő kisebbnek mutatkozott mint a jobb, anisocoriája itt is leírásra került. A bal pupilla fényre és akkomodációra is reagált, a jobb azonban csak akkomodációra mutatott reakciót, a konszenzuális fényreakció hiányzott. A száj jobb oldala elmaradt, a nyelv jobbra deviált, a többi agyideg megfelelően innervált. A Romberg próba negatív volt, élénk mélyreflexeket és plantarflexiót írnak le. Pszichiátriai állapotát grandiózus és manierisztikus magatartás és téveszmetöredékek jellemezték, részlegesen dezorientált volt, elsősorban a téri dezorientáció volt kifejezett. Olasz és francia szavakat kevert, gondolkodása fellazult és csapongó volt, étvágyát itt is fokozottnak írják le. Jénában 1889 január 18 és 1890 március 24 között áll megfigyelés alatt, időszakosan dühkitörések észlelhetőek, betegtársaira támadt, alvászavara miatt amylenhydrate és chlorate kezelésben részesítették. „IV. Friedrich Wilhelmként” vagy „Császárként” mutatkozik be, személyes higiéniáját elhanyagolta, egy alkalommal mérgeztetésről számolt be, máskor hirtelen betört egy ablakot, mert fenyegetve érezte magát.

1890 március 24-én anyja hazaviszi, ekkor már Nietzsche nem ismeri fel régi barátját Deussent, csöndesen ül a verandán, néha magában beszél. Memóriája tovább romlik, zenei képességeit elveszíti. Fizikai állapota azonban

nem romlik, nővére visszaemlékezése szerint 1897-től nem szólal meg többé, s a szellemi összeomlás után több mint 10 évvel, Nietzsche 1900 augusztus 25-én hal meg.

Mi vezetett a XIX.század egyik legnagyobb intellektusának tragikus hanyatlásához? A bázeli és a jénai neurológusok Nietzsche betegségét paralysis progressivának tartották, amely a szifilisz késői neuropszichiátriai szövődménye. Ezzel értett egyet a kor két jelentős neurológusa – a jénai intézet professzora – Otto Binswanger (Orth, Trimble, 2006) és patográfusa Möbius is (Möbius, 1902), amely diagnózis helyességét azonban többen is megkérdőjelezi (Hildebrandt, 1926, Volz, 1990, Cybulska, 2000, Sax, 2003, Orth, Trimble, 2006). Abban az időben a szifilisz és azzal összefüggő neuropszichiátriai zavarok diagnózisa csak klinikai alapokon nyugodott, mivel a betegséget objektíven igazoló un. Wassermann reakció csak 1906-ban került bevezetésre. A paralysis progressivát valószínűleg gyakrabban és sokszor helytelenül diagnosztizálták, valamint számos egyéb – akkor még nem leírt és nem ismert – betegséget véltek annak (Dewhurst, 1969, Orth, Trimble, 2006). Patográfiájában maga Möbius is bevallja, hogy sosem látott olyan paralysis progressivás beteget akihez Nietzsche esete akár csak kicsit is hasonlítana, s megvallja, hogy nem is olvasott ilyenről (Möbius, 1902). Nincs bizonyíték arra sem, hogy Nietzsche valaha is szifilisszel fertőződhetett. Az egyik legenda szerint 1865-ben Kölnben meglátogatott egy bordélyházat, ahonnan azonban

gyorsan elmenekült, anélkül hogy bármilyen szexuális kapcsolata létesült volna ott (Gilman, 1987). Möbius (1902) egy személyes közlésre hivatkozva arról ír, hogy talán Lipszében fertőződhetett meg (idézi, Orth, Trimble, 2006). Egy harmadik pletyka is ismert még, amit - mire is lehet képes a középszerűség irigysége vagy talán a projekció - Freud és Jung is előszeretettel terjesztettek, miszerint egy genovai férfibordélyban fertőződött volna meg, azonban ennek sem találták újabb, s igen alapos patográfusai semmilyen bizonyítékát (Hayman, 1980). Ezen tisztázatlan legendáknál is fontosabb adalék – amely a szifiliszes háttérű demencia ellen szól – a betegség lefolyásának kérdése. Az 1888/1889-ben kibomlott pszichotikus összeomlás után Nietzsche még több mint 10 évet élt, amely teljes mértékben valószínűtlen, ugyanis abban a korban egy kezeletlen paralysis progressivában szenvedő beteg a pszichózis kibomlása után átlagosan 3 évet él (Adam, 1898), a maximális élettartam a legritkább esetben is csak 6 év volt (Orth, Trimble, 2006). A diagnózist objektíven igazoló Wassermann reakció bevezetése után folytatott nagy esetszámú követés szerint, a túlélés az esetek döntő többségében csak 3 év volt (Raynor, 1924), s hasonló adatokat közölt egy újabb vizsgálat is (Brain, Walton, 1969, 414-419).

Milyen egyéb betegségek merülhetnek fel? Patográfiait áttekintve a paralysis progressiva mellett három más lehetőség merült fel. Cybulska (2000) véleménye szerint – illeszkedve ahhoz a divatos és ezért sokszor kritika nélkül hangoztatott irányhoz, amely manapság a bipolaritás és a kreativitás

összefüggését hangsúlyozza (Jamison, 1993) – Nietzsche hangulatingadozásai, impulzivitása, szomatikus panaszai mániás-depresszióra is utalhatnak. Dolgozatának érdeme azonban inkább a szifilisz diagnózis kritikájában rejlik, klinikusként áttekintve a súlyos kognitív deteriorizációt, nem nehéz elvetni ötletét, hisz a mániás-depressziós kórképekre Nietzsche kórlefolyása egyáltalán nem jellemző. Hasonló a helyzet Hildebrandt (1926) álláspontjával is, aki szerint egy lassan növekvő meningeoma is okozhatta a tüneteket, azonban egyet kell értenünk Orth és Trimble (2006) nézetével, hogy ez bár nem olyan könnyen cáfolható mint a bipoláris zavar potenciális diagnózisa, de a hirtelen romlás majd a több mint 10 évig tartó leépülés túl hosszú idő ahhoz, amit egy agytumoros páciens élhet.

Ne feledjük azonban Nietzsche családi anamnéziséét! Apja fiatalon neurológiai betegségben hal meg, megvakul, s halála előtti állapota sokban hasonlatos ahhoz, amit Nietzsche életének utolsó tíz évéről tudunk. Az apa boncolásakor az „agy egynegyedének az elpuhulását” adják meg (Janz, 1979, 45, Hayman, 1980), s fontos kiemelni azt is, hogy két anyai nagynéni és két anyai nagybácsi is neuropszichiátriai zavarban szenvedett (Orth, Trimble, 2006). Bár Nietzschének voltak tünetei, amelyek paralysis progressivában is észlelhetőek, ezek azonban nem specifikusak és más – az agyat érintő – betegségekben is megtalálhatók. A már elemzett túl hosszú kórlefolyas mellett több klinikai sajtáság is a szifiliszos háttérú demencia ellen szól. Paralysisben a

motoros tünetek igen kifejezettek, tremor, felgyorsult beszéd, myoclonusok és Babinski-jel. A progresszió során nyelv és kéztremor, majd járászavar és ágyhoz kötöttség jelenik meg, jellemző a súlyvesztés és az étvágytalanság. Nietzsche-nak nem volt Babinski-jele, és nem voltak motoros tünetei, bár jénai kórrajza szerint pupillareakciója megfelel az Argyll-Robertson tünetnek (fénymerev pupilla, amely akkomodációra reagál), a bázeli pupillareakció leírás nem Argyll-Robertson pupilla, azaz így ellene szól a paralysis progressivának. Valószínűleg zavarta a megítélést, hogy Nietzsche-nak gyermekkorától anisocoriája volt, s élete során végig látási problémákkal küszködött, amely nehezítette vizsgálatát és a neurológiai tünetek helyes értékelését. Miután áttekintettük a paralysis progressiva diagnózisa ellen szóló tünettani és kórlefolyásra vonatkozó adatokat, lássuk mi jelenthet alternatív diagnózist, ezen egyértelműen frontális lebeny patológiát idéző hanyatlás esetén.

Posztmortem vizsgálat nem történt, azonban a tünettan, a kórlefolyás és a családi anamnézis fényében, legújabbban angol neurológusok meggyőzően érvelnek amellett, hogy Nietzsche betegsége legnagyobb valószínűséggel hereditér (örökletes) frontotemporális demencia lehetett (Orth, Trimble, 2006). Bár a Pick betegséget több mint száz éve ismerjük (Pick, 1892), csak az utolsó 20 évben irányult a figyelem egy – a Pick betegséghez és részben az Alzheimer demenciához is sokban hasonló klinikumot mutató - kórképre, amely azonban a Pick demenciára jellegzetes lebenyatrophia, valamint az Alzheimer és Pick

betegségre jellemző neuropatológiai változások nélkül jelentkeznek. A leggyakrabban észlelhető szövettani elváltozás a sejtpusztulás és a gliosis, s bár spongiosis és Pick-testek ritkán előfordulhatnak, az Alzheimer betegségre jellemző neurofibrilláris degeneráció és amyloid-plakkok képződése azonban hiányzik (Kaplan, Sadock, 2004, 3031). Három család esetében ahol a frontotemporális demencia örökletes formája volt megfigyelhető, az egyik esetben a betegség lefolyása 4 és 14 (Baker és mtsai, 1997), a másikonál 7 és 17 (Lanska és mtsai, 1994), míg a harmadik esetben 3 és 22 év (Janssen és mtsai, 2002) között volt. A betegség lappangva és alig felismerhetően kezdődik és lassan progrediál, kezdetben csak az interperszonális kapcsolat területén észlelhető hanyatlás és a személyi higiéniáját hanyagolja el a beteg (Perry, Miller, 2001), amely jelenségek megfelelnek Nietzsche esetének. Jellemző lesz később a falánkság, amely Nietzsche összeomlása után több helyen is leírásra került. Perszerveratív viselkedés, indulatkitörések és passzivitás váltakozása, mind olyan jelek, amely Nietzsche hanyatlásának későbbi fázisában megfigyelhetőek voltak (Orth, Trimble, 2006). A fronto-temporális demenciában észlelhető téveszmék szomatikusak, féltékenységek és grandiózusak lehetnek, az üresen emelkedett hangulat és a grandiózus téveszmék megfelelnek Nietzsche hanyatló periódusának.

Különösen izgalmas ezek mellett, hogy szemben a paralysis progressivában szenvedő betegek eseteivel, ahol a szellemi produktivitás

fokozatosan lecsökken majd eltűnik, a frontotemporális demenciák elsősorban is korai fázisában, addig sosem látott művészi tehetség – főként vizuális művészeteket értve itt – megjelenése, vagy a meglévő kreativitás továbbfejlődése, burjánzása, gazdagodása figyelhető egyes esetekben meg (Miller és mtsai, 1998, Bogousslavsky, 2005). Csak egy pillanatra gondoljunk bele, Nietzsche 1887 és 1888 során, ahogy már láttuk 8 hónap alatt 6 könyvet ír, mégpedig a legjelentősebbeket és a legradikálisabbakat, könyveket, amelyekben sokszor szinte már fest a szavakkal és a gondolatokkal.

„Ó, mik is vagytok hát, én írott és festett gondolataim! Nem is olyan sokkal előbb még olyan tarkák voltatok, ifjak és gonoszak, úgy telve fullánkkal és titkos fűszerekkel, hogy tüsszentésre és nevetésre ingereltetek – és most? Újdonságtokat immár levetkőztétek, s néhányan..készek igazsággá is válni: máris olyan halhatatlannak tetszenek, olyan szívet tépően deréknek, olyan unalmasnak!..Mi dolgok megörökítői, melyek *hagyják* magukat írni, mit vagyunk képesek egyedül lefesteni? Ó mindig csak azt, ami fonnyadásra hajlik és elillanásba fog! Ó mindig csak elvonuló és kimerült zivatart és sárga, kései érzést!..S csak *délutánok* az, ti írott és festett gondolataim, amihez egyedül vannak színeim, talán sok színem...- de senki ki nem fürkészi ebből, hogy néztetek ki hajnalatokon, ti magányom, hirtelen szikrái és csodái, ti öreg, szeretett – *rossz gondolataim!*” (Nietzsche, *Túl jön és rosszon*, 1886, 1995, 144.)

Csillogó tisztasággal és radikalizmussal – azonban még bármiféle kognitív hanyatlás nyoma nélkül – talányokat hagy ránk, amelyek minden jelentős XX. századi filozófiai diskurzus számára kiindulópontok, centrálisak és megkerülhetetlenek (Rorty, 1994, Heidegger, 2006, Foucault, 1998, Deleuze, 1999, Derrida, 1982).

Tragikus amit tett az Im-Igyen Szóla Zarathustra komédiása. De nem, ne így! Inkább Nietzsche stílusában, a komédiás aki tette is meg nem is.

Haladjunk tovább !! Körbe és körbe és körbe.

Dionüszosz és a Szőke Bestia – Nietzsche és Jung

Nemcsak a betegség és sors drámája, de az életmű ereje és gazdagsága is sugallja, hogy Nietzsche filozófiai antropológiája az emberalatti és az emberfeletti mélységeit is érinteni képes, az ösztönös az állati mellett az önmagát meghaladó ember, a dionüszoszi, az isteni dimenzióját is látótérbe hozza. Ahogy tette azt Zarathustra kötélháncosa is, aki az állati és az emberfeletti között kifeszített kötélen egyensúlyoz, a kötélen, amely maga az ember. Tengernyi szekunder irodalom található, amely Nietzsche talányos műveiben archetipikus tartalmakat és folyamatokat sejt (ennek legalaposabb áttekintését nyújtja Bishop, 1995). *Jung életműve során gyakran értelmezi, integrálja és - bizonyos helyeken – saját gondolatrendszerét, hermeneutikáját építendő „félreérti” Nietzsche filozófiáját.* Nagyon valószínű, hogy az analitikus pszichológia gondolatrendszere a nietzschei hatás nélkül - általunk ismert formájában – nem is létezne. Fontos és termékeny lehet tehát, ha a továbbiakban Jung és Nietzsche életművének bizonyos párhuzamaira és a jungi Nietzsche-recepcióra irányítjuk figyelmünket.

Szemben több klasszikus – Jung pszichológiáját tárgyaló – monográfiával, amelyek Nietzsche Jungra gyakorolt hatását gondosan elhallgatják (Fordham,

1953, Jacobi, 1957, Edinger, 1972), újabban többen is rámutatnak Nietzsche Jungra gyakorolt hatására és azon motívumokra, amelyek Nietzsche hatását jelzik az analitikus pszichológia elméletrendszerében.¹⁸ Jung Im-Igyen Szóla Zarathustra szemináriumának kiadója, James Jarrett szerint, Nietzsche szinte mágneses erővel hatott a XX. század olyan jelentős gondolkodóira, mint

¹⁸ Bár Jung személyesen sosem találkozott Nietzschével, a két élettörténet között számos érdekes kapcsolat lelhető fel. Az egyik - a később jelentős egzisztenciáanalitikusként ismert - Ludwig Binswanger (1881 – 1966), aki Jung gyakornoka Burghözli-ben, s aki Nietzsche jénai kezelőorvosának, Otto Binswanger professzornak (1852-1929) az unokaöccse volt. Ennél is fontosabb, hogy Jung szülei, Johann Paul Achilles Jung (1842-1896) és Emilie Jung (1848-1923) ismerték Nietzsche testvérét Elisabeth Förster-Nietzschét, akivel aztán később maga Carl Gustav Jung is levelezett. Nietzsche halálakor Jung szerepelt azon a listán, amelyen Elisabeth a temetésre meghívottakat sorolta fel, azonban nincs adat arra, hogy Jung kapott volna meghívót, illetve, hogy részt vett volna a temetésen. Jung egyetemi éveit majd korai pszichoanalitikus időszaka során, három személyt is ismert, akik igen közeli intellektuális és személyes kapcsolatban álltak Nietzschével. Az első Jacob Burckhardt (1818-1897), svájci történész - Nietzsche barátja és kollégája, a bázeli egyetem professzora 1858 és 1893 között -, akinek életműve sok vonatkozásban hasonló kérdésekre keresett választ, mint írásaiban Nietzsche, azonban Burckhardt - Nietzschétől eltérő konklúziói kapcsán - gyakran kritizálta is barátját. A második fontos személy Johann Jakob Bachofen (1815-1887) jogtörténész és vallástörténész, akinek a görög mitológiával és a szimbolikával kapcsolatos munkáit mind Nietzsche mind Jung jól ismerte és fontos, hogy Bachofen Dionüszosz értelmezése mindkét gondolkodóra egyértelmű és mély hatást gyakorolt. A harmadik személy, aki közvetlen kapcsolatot képez Nietzsche és Jung között, Lou Andreas-Salomé (1861-1937) volt. Andreas-Salomével Nietzsche 1882 áprilisában találkozott Rómában közös barátjuk Paul Rée révén, majd - ahogy az jól ismert - gyorsan szerelmes lett az asszonyba. Andreas-Salomé és Nietzsche ebben az évben többször találkoznak, azonban az asszony megszakítja a kapcsolatot Nietzschével és Paul Rée-t választja helyette. Nietzsche későbbi levelei elárulják, hogy a gondolkodó érzelmileg sosem volt képes felejteni Andreas-Salomét. 1912 szeptemberében Andreas-Salomé egy levélben bemutatkozik Freudnak, majd 1912 október 30 és 1913 április 2 között a szerda esti bécsi pszichoanalitikus megbeszélések rendszeres látogatója lesz. Andreas-Salomé értő olvasója volt Nietzschének, akiről már 1894-ben jelentős könyvet ír. Jung valószínűleg megbeszélte Nietzsche esetét Andreas-Salomével, az mindenesetre biztos, hogy egy Freudnak írt 1912 január 2-i levélben megemlíti az asszonyt és annak Nietzschéhez fűződött korábbi viszonyát. Jung könyvtárának katalógusa szerint Nietzsche művein túl Jung érdeklődött a Nietzschét tárgyaló szekunder irodalom iránt is. Jung az 1910-es és az 1930-as évek között több művében is hivatkozik Nietzschére és integrálja pszichológiai elméletébe. A legjelentősebb Nietzsche-hatás sok kisebb írás mellett a „Wandlungen und Symbole der Libido” és a „Zur Frage der Psychologischen Typen” kötetekben látható. 1933 és 1936 között három „Eranos előadásban”, míg 1925 és 1934 között három szemináriumban integrálja Nietzsche filozófiai antropológiáját a kollektív tudattalan pszichológiájába. 1934 és 1939 között tartja Zarathustra szemináriumát, amelyet majd részletesen tárgyalunk. Mindezek fényében igen különös, hogy kései interjúiban Nietzschét alig említi, valamint hogy az öt évig tartó Zarathustra szemináriumról az Emlékek, álmok, gondolatok című önéletrajzi kötetében egyáltalán nem ír, mintha az meg sem történt volna. (Bishop, 1995)

Heidegger, Jaspers vagy Jung (Jarrett, 1989). Jarrett sok más momentum mellett elsősorban a dionüszoszi szellem, a „sötétség filozófiája” (Jarrett, 1989, xviii) tekintetében látja a két életművet párhuzamosnak, azonban értelmezése elmulasztja a hasonlóságok mellett a különbségek részletesebb elemzését (Jarrett, 1989, 1990). A poszt-jungiónus James Hillman két szakaszt különít el Jung Dionüszoszról való gondolkodásában, az első teljes egészében Nietzsche és a Tragédia könyv Dionüszosza, a másik a feldarabolt isten, amelyet Jung már mint archetípust látta (Hillman, 1972). Kaufmann mutat rá, hogy Nietzsche legjelentősebb meglátásait halála után számosan fejlesztették tovább, amely alapján Nietzscht „probléma-gondolkodónak” nevezi, aki által felvetett ötleteket a későbbiekben mások dolgoztak ki vagy integráltak (Kauffman, 1968,82). Ellenberger Jung Im-Igyen Szóla Zarathustra szemináriumát a „legátfogóbb és legalaposabb Zarathustra kommentárnak” tartja, s felhívja a figyelmet, hogy Jung az Im-Igyen Szóla Zarathustrát mint Nietzsche „második személyiségét” látta, amely lassan és „csendesesen fejlődött majd tört felszínre,, (Ellenberger, 1970, 169-170, 276, 278, 722). Rudolph szerint Jungot Nietzsche három aspektusból érdekelte, mint gondolkodó, mint a dionüszoszi/wotani erő megtestesítője, illetve mint pszichiátriai eset (Rudolph,1974). Jung birtokolta a 16 kötetes – 1899 és 1911 között Naumann és Körner által kiadott –Nietzsche Gesammelte Werke sorozatot, amelyet alaposan jegyzetelt és számos margináliával látott el, amelyek részletes elemzését Paul Bishop egy tanulmánya majd monográfiája nyújtja (Bishop, 1995).

Bishop (1995) monográfiájában a dionüszoszi tapasztalat, a *dionüszoszi Szelf* feltárását és elemzését tartja, a két életművet leginkább összekötő és egyben legélesebben is elválasztó trópusnak. Míg *a dionüszoszi Nietzschénél elsősorban az „önmeghaladást” és az „emberfelettihez való eljutást” jelenti, addig Jung a dionüszoszi Szelfben az „ellentétek integrációjának” archetipikus dimenzióját, a szimbólumok teljességet teremtő sajátosságát sejtette (Bishop, 1995, 378). A Szelf így Nietzschénél „megalkotott”, míg Jungnál „felfedezett” (Bishop, 1995, 366).* Nietzschénél az Emberfeletti ember, az önmagát-meghaladó és önmagát-megalkotó ember egyesíti az apollóni és a dionüszoszi princípiumokat, hasonlóan, ahogy az az attikai tragédia születésekor történt (Nietzsche, A tragédia születése, 1872/1886, 1996, 24.) Ezen önmegvalósító, Emberfeletti ember legfontosabb példája Nietzsche számára Goethe volt.

„A *totalitást* akarta, leküzdötte az ész, az érzékiség, az érzelem, az akarat szétválasztását, széttartását,...a teljességre fegyelmezte önmagát, *megalkotta önmagát....*Az ilyen *felszabadult* szellem örömteli és bizakodó fanatizmussal áll a világegyetemben, abban a *hitben*, hogy csak az egyes, elszigetelt jelenség elvetendő, hogy egészükben minden megváltódik, megoldódik– *soha többé nem tagad...*De az ilyen hit az összes lehetséges között a legmagasabb rendű hit : a *Dionüszosz* névre kereszteltem. (Nietzsche, Bálványok alkonya, 1888/2004, 97-98, kiem. az eredetiben, TT.)

Jung elutasította az Emberfeletti ember nietzschei vízióját (Bishop, 1995, 378). Jung számára – elsősorban is a pszichológiai típusokról írt 1921-es

kötetében dolgozza ezt ki – a dionüszoszi Szelf a tudatos (Apollón) és a tudattalan (Dionüszosz) ellentéteinek egyesítését jelentette, az individuációs processzust (Jung, *Collected Works*, 6 kötet, 228, 231, 876). *Jung figyelmét elkerülte azonban, Nietzsche – a dionüszoszról szóló – szövegeinek sokrétűsége és többértelműsége (Bishop, 1995, 142)*. Elkerüli Jung figyelmét egyrészt Nietzsche distinkciója, amelyben „a dionüszoszi görögöt a dionüszoszi barbártól elválasztó roppant szakadékról” beszél (Nietzsche, *A tragédia születése*, 1872/1886, 1996,32). Már a *Tragédia* könyvben leszögezi Nietzsche, hogy az apollóni és a dionüszoszi függenek egymástól, azonban

„Titáninak” és „barbárnak” tetszett az apollóni görög számára a dionüszoszi kiváltotta hatás is: „Apollón nem tudott létezni Dionüszosz nélkül!” (Nietzsche, *A tragédia születése*, 1872/1886, 1996, 44).

A barbárok ünnepe szabadjára engedte a

„a természet legveszettebb bestiát...előállítván a kéjnek és a borzalomnak azt az ocsmány keverékét, ami...”boszorkányitalnak” tűnt.” (Nietzsche, *A tragédia születése*, 1872/1886, 1996, 33).

Ezen túl is Nietzsche Dionüszosz és barbarizmus képe nem olyan szimplifikált, mint amivé az majd – az analitikus pszichológia tipológiájában – Jungnál válik (Jung, *Collected Works*, 6 kötet, 172). A bestia, a dionüszoszi barbár előre jelez egy Nietzsche-nél később megjelenőt, a „szőke bestiát”, a

vadságát szabadon kiélő affirmatív és aktív erőt, az „előkelőt” aki néha visszalátogat az állatiba, amellyel Nietzsche az *emberfeletlinek és az állatinak mint egynek az örök visszatérését rajzolja meg*. Az „Adalék a morál genealógiájához” című kötetben Nietzsche-nél a barbár, a „szőke bestia” épp az önmaga-meghaladására képes „előkelő”, az emberfeletti testesülése is,

„visszalépnék a ragadozólelkiismeret ártatlanságába, mint győzelemittas szörnyetegek...Mindezen előkelő fajok őse a ragadozó vadállat, a pompás, zsákmányra és győzelemre éhes *szőke bestia*, amelyet senkivel sem téveszthetünk össze, a vadnak időről időre vissza kell térnie a vadonba...Pontosan az előkelő fajok hagyták mindenütt a 'barbár' fogalmát maguk után, ahol csak megfordultak, kultúrájuk tudatában van ennek, sőt büszke is rá.”(Nietzsche, Adalék morál genealógiájához, 1887/1996, 39, kiem. az eredetiben, TT.).

Hasonlóan differenciálja a barbár képét Nietzsche a „Hatalom akarása” jegyzeteiben is, így beszél a barbárról aki a „mélyből” jön és a barbárról, aki a „magasból” érkezik (idézi Bishop, 1995, 126). Ezen utóbbi új barbárok „egységesítik a szellemi magasabbrendűséget a jóléttel és az erőttöbblettel” (idézi Bishop, 1995, 127). Emlékezzünk csak Zarathustra kötélháncosára, aki az állati és az emberfeletti között kifeszített kötélen sétál, amely kötélen azonban maga az ember. Hasonlóan a Zarathustra képéhez, itt a Szőke Bestiát és az Emberfeletti Embert látogatja meg önmagában újra és újra a szabadságban és „mértékfelettségben” (Nietzsche, A tragédia születése, 1872/1886, 1996, 44) létező, az önmagát meghaladó és megalkotni képes ember, aki ezért és így erős és affirmatív.

Mi az oka, hogy Jungnak a dionüszoszival kapcsolatos képéből hiányzik a nietzschei sokrétűség és többértelműség? Az egyik ok Jung pszichotikus periódusa (Bishop, 1995, 68-74), amely aztán majd mint „a tudattalannal való tisztázás” szakasza nyer fedőértelmezést az élettörténetben (Jung, Emlékek, álmok, gondolatok, 1987, 210-244). Bishop monográfiája több fejezeten keresztül dokumentálja, hogy mind a tudományos közlések, mind levelezései, mind a kései önéletrajz alapján rekonstruálható, hogy a dionüszoszt ettől a szakasztól kezdi Jung mint a tudattalan, a sötét, az Árnyék szimbólumát tekinteni (Bishop, 1995). Jung számára a „Szőke Bestia”, a sokrétű és többértelmű dionüszoszi innentől nem több, mint veszély, amely fenyeget , sötét és hatalmas, ezért is állítja analógiába Dionüszoszt és Wotant, a germán istent, amelyről mint a német lélek veszélyes potenciáljáról beszél (Jung, Emlékek, álmok, gondolatok, 1987, 284). Ezen utóbbi gondolata természetesen már Jung náciizmushoz való viszonyához vezet át, amelyet ebben a könyvben nem kívánunk tárgyalni, de amelyet nyugodtan nevezhetünk legalábbis mélyen ambivalensnek (Grossmann, 1979, Szasz, 1976). Micha Neumann szerint az antiszemitizmus Jung árnyékszemélyiségének részét képezte (Neumann, 1992, 22), s egyértelmű, hogy ennek kompenzációja egész életében jelentősen befolyásolta Nietzsche filozófiájáról alkotott és megírt képét (Bishop, 1995, 130).

A dionüszoszi Szelf kérdésének rövid áttekintése után, most három olyan Jung művet keresünk fel röviden, ahol az analitikus pszichológia atyja a Nietzsche műveiben megjelenő archetipikus dimenziókkal foglalkozott. Először Jung, James Joyce Ulysses című regényéről írt esszéjét tekintjük át abból a perspektívából, hogy miként is látta – az 1930-as évek elején – Jung az archetipikust megjeleníteni egy modern irodalmi alkotásban. Ezt követően az Anima és az Öreg Bölcs archetipusok kidolgozását követjük nagyon röviden nyomon egy 1934-es szövegben, ahol figyelmünket elsősorban is arra fókuszáljuk, hogy ezen archetipusok leírása során, miként integrálta Jung Nietzsche Zarathustrájának gazdag képzeletiségét és poézisét. Majd ezt követően Jung – 1934 és 1939 között tartott – Zarathustra szemináriumát tekintjük át. Ez a hatalmas anyag csak 1989-ben került először publikálásra, amelyben – korábbi munkáira is támaszkodva – Jung 1578 oldal terjedelemben elemzi az Im-Igyen Szóla Zarathustrában megjelenő archetipikus tartalmakat és folyamatokat.

Jung – Joyce - Nietzsche

Jung Joyce-esszéje először 1932-ben jelent meg, de egy korábbi verziója már 1930-ban megszületett. Joyce 735 oldalas monumentális regénye „korunk document humanje, és még több *titok*” (Jung, 2003, 116),s Jung arra tesz

kísérletet elemzésében, hogy rámutasson vagy legalábbis sejtse, hogy „a művész nem egyéni impulzusoknak engedelmeskedik, hanem valamilyen kollektív áramlatnak, amely ...a modern psziché kollektív tudattalanjából fakad elő.” (Jung, 2003, 111). Más szavakkal, kísérletet tesz, hogy az analitikus pszichológia hasznosságát az irodalmi interpretáció területén is felmutassa. Csak közbeszúrjuk, hogy Jung esszéjével kapcsolatosan igen különböző lelkesültségű kommentárokat találhatunk (Houdebine, 1979, Brivic, 1980). Jung írását tekintve egyértelmű, hogy Nietzsche filozófiai antropológiája képezi elméleti keretét a Joyce-elemzésnek, valamint – mint majd látjuk – Jung öt helyen veti össze közvetlenül Joyce regényét Nietzsche írásmódjával és elméletével. Az analitikus pszichológia pápája úgy véli, hogy a modern irodalmi szövegek a dionüszoszi erő kifejeződései, s a modernizmus előfutárainak elsősorban is Goethe Faustját, Hölderlin költészetét és Nietzsche Zarathustráját tartja.

„A meg nem szelídíthető, a magát befogni nem engedő, amely NIETZSCHE esetében a dionüszoszi bőségből előáradva a szerző...pszichológiai intellektusát előntötte, a modernnek esetében végül tiszta formájában jelenik meg. Még a *Faust* második része, a *Zarathustra*, sőt még az *Ecce Homo* is így ajánlotta magát a világnak. Azonban csak a moderneknek sikerült először megteremteni a hátsó oldal művészetét, illetve a művészet hátsó oldalát, vagyis azt a művészetet, ami már sem halkán, sem hangosan nem ajánlja magát, hanem végül hangosan kimondja, mi is ő valójában, hogy nem lesz többé másodhegedűs, s amely olyasféle makrancos makacssággal beszél, mely a modernnek minden előfutáránál(HÖLDERLIN-ről sem megfélekezve!) – noha kissé bártortalanul, mindazonáltal érezhetően – zavart keltve tolakodott be a régi eszmék közé, és felmorzsolta azokat.(Jung, 2003, 112, kiemel. az eredetiben, TT.).

Joyce-t Freudhoz és Nietzschehez hasonlóan Jung „negatív prófétának” tartja, „szentségtörőnek”.

„Az Ulysses megmutatja, hogyan kell a nietzschei szentségtörő viszonyulást megtenni. Bemutatja, hidegen és tárgyilagosan, oly mértékben „istentelenítve”, amilyenről NIETZSCHE még csak nem is álmodott.”(Jung, 2003, 114)

Harmadrészt, Jung rámutat Joyce kapcsán, hogy a sötét és destruktív erővel való találkozás pozitív kifutást nyerhet és fel is szabadíthat egyben. „Az „erkölcs rabszolgalázadása” lehetne az *Ulysses* nietzschei mottója” – mondja Jung. (Jung, 2003, 115). Negyedik momentum, hogy Jung összeveti Joyce regényének szimbolizmusát a Zarathustra és Faust szimbolikájával, s úgy látja, hogy „erősebb szándékosságról és kizárólagosabb tendenciáról tanúskodik, mint NIETZSCHE *Zarathustrája* vagy GOETHE *Faustjának* második része.” (Jung, 2003, 116). Joyce regényét Jung nagyon is tudatos műnek tartja, amely így igazából nem is szimbolikus, amely pszichológiai perspektívából a Zarathustrát Jung számára sokkal izgalmasabbá avatja. Végezetül Jung az Ulysses-t Joyce mikrokozmoszának tartja, hasonlóan, ahogy az Im-Igyen Szóla Zarathustra Nietzsche mikrokozmosza és Szelfjének szimbolikus kidolgozása. „Ulysses a teremtő isten JOYCE-ban.(Jung, 2003, 120).

A Joyce esszé tehát elsősorban azért fontos itt számunkra, mert igazolja hogy – az 1930-as évek elejére – Jung kidolgoz egy pszichológiai alapozottságú interpretációs módszertant, amely nemsokára lehetővé teszi a nietzschei szimbolikához való közelmerészkedést, s amely révén 1934-ben belevág majd az – Im-Igyen Szóla Zarathustra archetipikus dimenzióit elemző – 5 éves és befejezetlenül maradt monumentális szemináriumba.

Az Anima és az Öreg Bölcs archetípusa

Jung 1934-ben az Eranos-Jahrbuch 1934-es kötetében közli „A kollektív tudattalan archetípusai” című tanulmányát (Jung, Gesammelte Werke, 9, 1-110), ahol az Anima archetípus leírása során 7 helyen egyértelmű nietzschei hatás látható. A jungi pszichológia Anima képe a Zarathustra „élettel” foglalkozó szövegrészeinek egyértelmű hatását tükrözi (Bishop, 1995, 198-210). Fontos az is, hogy ennek a tanulmánynak a végén beszél majd röviden Jung Zarathustráról mint az Öreg Bölcs archetípusáról, amely aztán majd az 1934-1939-es szeminárium központi témája lesz.

Az Anima Jung megközelítésében *először* is „valószínűleg feminim,..az Anima-kép általában nőkre vetül” (Jung, Gesammelte Werke, 9, 58, ford, TT.).

Ezzel analógiában az Élet Nietzschénél

„Pedig csak változékony vagyok és vad és mindenek előtt nőstény és pedig nem erényes:

Bárha nálatok, óh férfiak, „mélység” a nevem vagy „hűség”, az „örök”, a „titokzatos” ,,,,(Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 146)

Másodszor mind az Anima mind az Élet alapvetően ellentmondásos és ambivalens karakterűek, Jung szerint „az illúziók rejtélyes játékával a lélek elcsábítja a dolgokat, amelyek nem akarnak élni” (Jung, Gesammelte Werke, 9, 56, ford, TT.). Hasonlóan szól az Életről Zarathustra

„– ki ne gyűlölné téged, te nagy kötő, behálózó, kisértő, kereső, találó! Ki ne szeretne téged, te ártatlan, türelmetlen, szeles, gyermekes bűnös!” (Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 305)

Harmadszor mind az Anima mind az Élet alapvetően konfliktusos természetű. *Negyedszer* „az Anima akarja az életet, akarja a Jót és a Gonoszt” (Jung, Gesammelte Werke, 9, 59, ford, TT.). Hasonlóan szól Zarathustrához az Élet

„Mindketten igazi mihasznák vagyunk. Túl a jón és gonoszon találók szigetünket és zöld mezőnket – mi ketten egyedül! Ezért hát jóknak kell lennünk egymáshoz!” (Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 306)

Ötödször Jung szerint az Anima „a kígyó az ártatlan ember paradicsomában” (Jung, *Gesammelte Werke*, 9, 59, ford, TT.) Teljesen hasonlóan az Im-Igyen Szóla Zarathustrában az Életet kígyók veszik körül

„Elugrám tőled és kígyóidtól: s íme itt állál már, félfordulattal, vággyal telt szemmel.” (Nietzsche, *Im-Igyen Szóla Zarathustra*, 1884/1908, 304)

Hatodszor Jung többször is elismétli, hogy az Anima lehet akár olyan is mint egy boszorkány (Jung, *Gesammelte Werke*, 9, 54, 61, ford, TT.), ahogy Zarathustra is boszorkánynak nevezi az Életet (Nietzsche, *Im-Igyen Szóla Zarathustra*, 1884/1908, 306). *Hetedszer* az Anima örült (Jung, *Gesammelte Werke*, 9, 54, 65, ford, TT.), ahogy az Élet is így szól „Óh bölcsesség, ez a vén bolond!” (Nietzsche, *Im-Igyen Szóla Zarathustra*, 1884/1908, 306). S igen, Jung ezen részhez saját Zarathustra példányában kétszer írta le az Anima szót!! (Bishop, 1995, 204).

Az esszé végén – miután befejezi az Anima archetípus elemzését, amely Nietzsche *Im-Igyen Szóla Zarathustrájában* az Élet – utal Jung röviden arra, hogy Zarathustra valójában az Öreg Bölcs archetípusa. Az Öreg Bölcs az Animától eltérő módon manifesztálja magát, „Ő ... a halhatatlan démon aki átszúrja a brutális élet kaotikus sötéttségét a jelentés fényével” (Jung, *Gesammelte Werke*, 9, 77, ford, TT.). Jung innentől Zarathustrát már

nem mint Nietzsche költői produktumát hanem elsősorban is mint archetípust tekinti, s hamarosan elérkezettnek látja majd az időt, hogy a Zarathustra archetípikus dimenzióival intenzíven foglalkozzon.

Hogyan is tehetne másként? Jung 1934-ben elkezdte a Zarathustra szemináriumot. Kövessük csak kicsit nyomon!!

Jung Im-Igyen Szóla Zarathustra szeminárium (1934-1939)

A történet

Carl Gustav Jung 5 éves Nietzsche szemináriumát különleges státusszal bír az analitikus pszichológia történetén belül, s annak jelentőségét – Jung pszichológiájában – több monográfia is hangsúlyozza (Brome, 1978, 289, Bishop, 1995, 266-297). A szeminárium anyaga jegyzetek formájában maradt fenn, s Jung sokáig megtiltotta azok terjesztését, amely tilalmat egészen 1957-ig fent is tartotta. Az anyag 1989-es publikációjáig, a Nietzsche szeminárium anyagába csak jungi kiképzésben részesülők tekinthettek be. Jung hangsúlyozta, hogy mivel az anyag a hallgatóság jegyzetei alapján készült, amelyet ő sok helyen sosem nézett és javított át, a jegyzetek egyfajta kritikai hozzáállást

igényelnek az olvasó részéről (Bishop, 1995, 267). Az 1578 oldalas anyag James Jarrett kiadásában és előszavával 1989-ban jelent meg. Mary Bancroft jungiánus analitikus, aki résztvett a szemináriumon – s aki mellel az amerikai titkosszolgálat kémje volt – „talizmán szindrómáról” beszélt, amellyel a jegyzetek terjesztésének hosszú tilalmára utalt (Bancroft, 1983, 93). A szeminárium résztvevői között jórészt orvosok, analitikusok, bölcsészettudomány területén dolgozó professzorok, valamint diákok voltak, s persze azok a Jungot csodáló nők is, akik „Jung belső köréhez tartoztak...s akiket számos illetlen gúnynévvel is illettek, mint Veszta Szűzek, Menádok, Jungfrauk és Valkűrök” (Anthony, 1990, 2). Hildegard Kirsch a szeminárium sajátos atmoszférájáról ír (Kirsch, 1975, 131). A Psychologischer Club Zürich 1916 februárjától adott helyett több alkalommal is Jung szemináriumainak, a Gemendesstrasse 25/27 szám alatt, ahol a Club könyvgyűjteményét ma is őrzik. A ház sötét, borostyánnal befuttatott villa, falain a „Tudattalant megfestő”, aktív imagináció során született képek. A résztvevőknek névvel ellátott székei voltak, az ülésrend szigorúan hierarchikus volt, a középen ülő Jung mellett Linda Fierz-David, Toni Wolff és Emma Jung foglaltak helyet. A szeminárium misztikus rituáléját illusztrálja az is, hogy a legfiatalabb résztvevőnek, Cornelia Brunnernek, két terhessége idején - amelyeket a szeminárium időszaka alatt hordott ki –, Fierz-David megtiltotta, hogy részt vegyen az előadásokon (Bishop, 1995, 268). A Nietzsche szeminárium előadásai szerdánként, délelőtt 11 és délután 1 óra között zajlottak, délben egy rövid ebédszünetet tartottak.

Minden előadás elején Jung felolvasott egy szakaszt az Im-Igyen Szóla Zarathustrából, majd reakciókat kért a közönség részéről, amelyekre rácsatlakozva aztán kibontotta azt a témát, amelyet az adott szakasz kapcsán elmondani akart. A szemináriumon résztvevő – meghatározó jungi analitikus – Joseph Henderson szerint, a szemináriummal Jung felmutatni kívánta, hogy „Nietzsche egyrészt anticipálta az archetípusok megértését, másrészt hogy azok el is öntötték őt” (Joseph L. Henderson levele Paul Bishophoz, 1992 dátum nélkül, idézi Bishop, 1995, 269).

Sorsok és félelmek

Aniela Jaffe szerint mind Jung, mind a szeminárium résztvevői meglehetősen ambivalenciával viszonyultak Nietzschehez, egyrészt csodálták mint az archetípusok megsejtőjét, másrészt összeomlásában az archetípikus általi elnyeletés borzalmát látták (Paul Bishop interjúja Aniela Jaffeval, 1991 április, idézi Bishop, 1995, 270). Jung több helyen is mélyen személyes hangot üt meg, amely Nietzschevel való – régről eredő és teljesen sosem elfogadott és felismert - azonosulására utal (Bishop, 1995, 271).

„Vannak szakaszok, amelyeket nagyon nem szeretek és amelyek valójában irritálnak. S ahogy átvergődsz a saját pszichológiádon rábukkansz ezekre az irritáló részekre. Tehát amikor a Zarathustra egyes részei zavarnak, azt mondom igen, itt van egy fájdalmas folt vagy egy nyitott seb” (Jung, Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 1989, 895, ford. TT.)

„Fiú voltam, amikor professzor volt az egyetemen. Sosem láttam, de gyakran láttam barátját Jacob Buckhardot és Bachofent, így nem volt kozmikus távolság köztünk. Nietzsche gondolatrendszere volt az egyik az első szellemi hatások között. Teljesen új volt, s a legközelebb állt hozzám. (Jung, Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 1989, 1301, ford. TT.)

Több helyen is említi, hogy Nietzsche – akárcsak ő – lelkész fia volt, „és én tudom mit jelent ez” (Jung, Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 1989,31, ford. TT.). Láttuk ezen könyv egy korábbi fejezetében, hogy Nietzsche filozófiájára tekinthetünk az apa korai elvesztésének pszichológiai perspektívájából is, ahogy Jung pszichológiája - Freud követése majd a megtagadása – is hordozza az apához való konfliktusterhelt viszony nyomát és annak meghaladására tett kísérleteit.

„Miután elszakadtam Freudtól, egy ideig benső bizonytalansággal, sőt dezorientációval küszködtem (Jung, Emlékek, álmok, gondolatok, 1987, 210).

Az azonosulás legmélyebb dimenzióját a 15 éves Nietzsche „Wotan álmának” és Jung gyermekkori álmainak (egyszemű ithyphallus, Isten víziója a bázeli katedrálisban) kísérteties hasonlóságai vetik fel, amely Jungnak a dionüszoszitól/ wotánitól való félelmét – Nietzsche végleges összeomlásának és saját rövid pszichotikus periódusának a fényében – jócskán megalapozták (Bishop, 1995, 272).

Módszertan

Ki is Zarathustra? Már maga a nietzschei mű is előrejelzi a főhős identitásának ködösségét és problematikusságát. „Ki nekünk Zarathustra? Kinek hívjuk?” kérdezik a tömegben egymást az emberek. (Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 190). Zarathustra így jellemzi magát.

„Látnok, akaró, teremtő, maga is jövő és a jövőhöz vezető híd – és, óh, maga is mintegy nyomorék ezen a hídon: Zarathustra mindez” (Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 190).

1935-ben, egy évvel Jung szemináriumának kezdete után, a német filozófus Karl Löwith érvelt határozottan amellett, hogy az Im-Igyen Szóla Zarathustra esetében a filozófiai interpretáció mellett, a pszichológiai elemzés is elhagyhatatlannak látszik (Löwith, 1978, 186). Löwith szerint a Zarathustra minden egyes szereplője egy-egy töredéke Nietzsche személyiségének. (Löwith, 1978, 188-189). Jung Löwith-hez hasonló pszichobiográfiai módszertant követ, s az Im-Igyen Szóla Zarathustrát „a szerző drame intérieur”-jének tartja (Jung, Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 1989, 112, ford. TT.). A nyolcadik előadásban 1934 június 27-én, Jung – Löwith-hez nagyon hasonlóan – úgy konkludál, hogy Nietzsche a könyv valamennyi szereplőjével azonosult (Jung, Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar

given in 1934-1939, 1989, 129-131). Jung egyrészt az Im-Igyen Szóla Zarathustrát Nietzsche legszemélyesebb művének tartja, a filozófus kibomló pszichológiai tragédiájának egyfajta nyomaként (Jung, Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 1989, 1037, 226, 1070), másrészt Zarathustra alakjában és a könyv más szereplőiben is archetipikus tartalmat sejt.

„Nietzsche így mondta:” S az Egy Kettővé lett egy perc alatt – / s Zarathustra előttem elhaladt „, amely azt jelenti, hogy Zarathustra mint egy második személyiség manifesztálta magát” (Jung, Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 1989,10,Jung szövegét fordította TT., a Sils-Maria című versből származó Nietzsche sor fordítója Lator László, In: Nietzsche, Versek, 2005, 81),

Hasonlóan fogja fel, a Nietzsche és Zarathustra közötti azonosság és különbözőség problematikáját, a filozófiai hermeneutika egyik legjelentősebbike – Hans- Georg Gadamer – is, amikor figyelmeztet, hogy Nietzsche és Zarathustra automatikusan nem azonosíthatók, s a legmagasabb szintű hermeneutikai feladatként határozza meg a filozófiai tanítás és a drámai cselekmény „közöttiségének” a feltárását („das „Zwischen” von Lehre und Handlung”, Gadamer, 1986, 5). Talán emlékszik a Tisztelt Olvasó, hogy – ennek a könyvnek „Lélek – mű – sors „ című fejezetében – erre egy cirkuláris, hermeneutikai módszertant használva, már magunk is kísérletet tettünk.

A módszertani rész végén az archetípusok kiterjesztéséről nagyon röviden. Csak egy példa! Már láttuk, hogy Jung Zarathustrát az Öreg Bölcs archetípusával azonosítja, míg az aggastyánt – akivel az erdőben Zarathustra találkozik (Nietzsche, *Im-Igyen Szóla Zarathustra*, 1884/1908, 8) - és az öreg embert – aki kenyérrrel és borral kínálja (Nietzsche, *Im-Igyen Szóla Zarathustra*, 1884/1908, 22) – az Öreg Bölcs archetípus kiterjesztéseként adja meg (Jung, *Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939*, 1989, 13), amely révén zseniálisan egyszerűsíti és sűríti a gazdag szimbolikájú könyv archetípikus trópusait.

Zarathustra és az állatok

Jung az *Im-Igyen Szóla Zarathustra* pszichológiai dinamikáját az enantiodromia kategóriájával írja le, amely alatt a tudattalanban húzódó ellenpólus felbukkanását érti (Bishop, 1995, 277). Az egész könyv egyetlen hatalmas enantiodromikus pillanat érvel Jung,

„A könyv hatalmas spirituális magánnyal indul, s a végén eljut a dionüszoszi ditirambusokig” (Jung, *Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939*, 1989, 1492, ford. TT.)

„Zarathustra...mint egy álom...kifejezi a megújulást és az önpusztítást, egy isten halálát és egy isten születését, egy eposz végét és egy másik kezdetét...a vég a kezdet.” ” (Jung, Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 1989, 1132, ford. TT.)

Úgy véli, minden fejezet egy újabb és újabb fázisa a kollektív tudattalanba való elmerülésnek és beavatásnak, egyfajta „titkos logikát, homéroszi láncolatot, sejt áthúzódni az egész művön (Jung, Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 1989, 462, ford. TT.). Jung interpretációs repertoárja a tőle megszokottan széles és amplifikatív, a gnoszticizmus, az alkímia, a mitológia és a világirodalom művei és elemei segítik a kollektív tudattalan megközelítésében.

Csak egyetlen példaként! Részletesen elemzi Zarathustra állatai közül a sas és a pásztor/kígyó szimbolikát, amely állatokban a szellem(sas) és a test(pásztor) unióját, és az ellentétek összeegyeztetését látja (Jung, Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 1989, 18-19). 1938 június 8-án és 15-én elemzi Jung a pásztor és kígyó történetét, ” (Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 214), ahol felhívja a figyelmet, hogy míg a kígyó „az agathodaimon, a jó démon...híd a menny és a pokol között, világ és isten között, a tudatos és tudattalan között” (Jung, Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 1989, 1300, ford. TT.), addig a Zarathustrában furcsa mód, a pásztorral történik meg az isteni transzformáció. A

pásztorral, akinek nevetésében így Jung Nietzsche örületét, a tudattalan invázióját, azaz a dionüszoszival való azonosulást látja (Jung, Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 1989, 1306-1307).

Dionüszosz

Jung 1934 május 2-án, a szeminárium sorozat első előadásában festi meg a dionüszoszt a könyv lényegeként,

„Zarathustra valóban Dionüszosz kultuszának teljes felismeréséhez vezette (Nietzscht), volt már fogalma róla, de Zarathustra volt az élmény, amely az egészet valóssá tette.” (Jung, Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 1989, 10, ford. TT.).

Egy másik szakasz, amelyet Jung különösen dionüszoszinak tartott, Zarathustra álma a második könyv, „A jós” című szakaszából.

„ Akkoron zúgó szélvész szakítá szét szárnyait, füttyölve és élesen sikolva fekete koporsót vetett elém :

És zúgás és éles fütty közben megrepedt a koporsó és ezerszeres hahotát hányt ki.

És gyermekek, angyalok, baglyok, bolondok és gyermeknagyságú pillangók ezernyi torzából hallék a hahota és gúnykacaj és zúgás ellenem.” (Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 185).

Zarathustra álmában a német háborúisten, Wotan alakját sejtí itt meg Jung, amelyet ő a dionüszoszi sötét és negatív pólusának tartott (Bishop, 1995, 283). Jung úgy vélte Nietzsche elragadta a dionüszoszi negatív oldala (Jung, Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 1989, 1227),¹⁹ s a filozófus későbbi összeomlását párhuzamba állította a szeminárium időszakában Németországban zajló politikai eseményekkel, Hitler hatalomra jutásával (Jung, Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 1989, 1518). Jung Wotant „asszimilálatlannak” míg Dionüszoszt „asszimilálhatónak” tartotta (Jung, Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 1989, 898), s a wotani megjelenésének okaként a „vezető idea” eltűnését jelölte meg (Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 1989, 1517).

A „vezető idea” jungiánus értelemben az értékeket jelenti, az értékeket (Bishop, 1995, 287), amelyek átértékelésére Nietzsche egész filozófiája irányult, s amelyre isten halála után csak az Emberfeletti ember, a „szabad szellemek”

¹⁹ A Junghoz igen közelálló és vele együtt is dolgozó Kerényi Károly, a Nietzsche – Dionüszosz kérdésről Junghoz igen hasonlóan gondolkodott. Kerényit itt most Tatár György egy szövegrészletén keresztül idézzük ide. „Kerényit, akinek szemlélete elég átfogó volt ahhoz, hogy az ateizmus is mint vallástörténeti jelenség kapjon benne helyet, vissza-visszatérően nyugtalanította a Nietzsche-kérdés. 1935-ös Dionüszosz írásában még Nietzsche megőrülését – tehát közvetve egész életművét is – hajlandó ennek az istennek a hatalmi körébe vonva szemlélni. Itt így ír : „ megőrülése... azt mutatja, hogy van egy olyan örültség is, amely felső határa annak a teliségnek, amelyet az emberi természet még képes utánozni, megjeleníteni és elviselni. Annak az *elviselhetetlenségét*, ami ezen túl van bizonyítja a megőrülés...A dionysosi örület a tetőpont, a határ. Aki összetört benne és rajta, mint Nietzsche, az átlépte, s ami utána következik, az már betegség...A dionysosi örület, mint emberi *legtöbb*, a lelki megfelelője...mindannak a *tűlsoknak*, ami Dionysos a természetben.” (Tatár,2000, 195-196).

embere válik egyedül képessé. Ez az a pont, ahol Jung „aki nem hitt a nietzschei Emberfeletti emberben, s az „önmeghaladás” filozófiai antropológiájában (Bishop, 1995, 379), elengedi és – saját pszichológiájához illesztve – alapvetően „félreértve” integrálja Nietzsche-t. Tekintettel azonban arra, hogy ez a könyv nem Jung-ról szól, ebbe az irányba már nem követjük tovább a svájci pszichológust.

Kifordulva az analitikus pszichológiából sétáljunk inkább tovább!!

Tudattalan – nyelv – szubjektum

Ahogy láttuk, Jung strukturalizmusa – a szimbólumok pszichológiája kapcsán – alapjaiban érti félre Nietzschét, s míg az ellentétek integrációjának analitikus pszichológiája fenntartja az esszenciális Szubjektum, a Lét, vagy a Szubsztancia pozícióját, addig Nietzsche episztemiológiája – ahogy majd látjuk – radikálisan eltér a kanti gyökerektől (Kain, 2004). A továbbiakban ennek részleteire fókuszálunk.

Kiindulásként! 1689-ben John Locke – a gondolkodástörténetben meghatározó – „Essay Concerning Human Understanding” című írásában az embernek a nyelv felett gyakorolt hatalmával kapcsolatosan alapvetően optimista álláspontot fejt ki. Locke szerint minden beszélő „sérthetetlen szabadsággal” rendelkezik, hogy „Szavakat állítson a Gondolatokhoz” (Locke, 1975, III, ii, 8, ford. TT.). Locke szerint a nyelvi jelölés individuális, akaratlagos, önkényes és személyes, azonban számára a nyelv ezen tulajdonságai mint a megértés legnagyobb akadályai jelentek meg (Benes, 2006). Locke filozófiájában és a felvilágosodás antropológiájában, a tudás már egy prelingvisztikus szinten megszerzettnek tekintett, s a nyelv csupán egy

transzparens eszköz, amely a reprezentáció és a kommunikáció szolgálatában áll (Ricken, Norton 1994, 71-73, 177).

A XX.század második felében a francia filozófus, Michel Foucault – a nyelv és a szubjektum viszonyát elemezve – egy ezzel radikálisan szembenálló perspektívát ajánlott. Megfogalmazása szerint „az ember az eltűnés folyamatában áll, ahogy a nyelv léte soha nem látottan világítja meg a horizontot” (Foucault, 1994, 386, ford. TT.). Az ember arra törekedett, hogy a nyelvet rabszolgájává tegye, azonban rá kell döbbsennie, hogy a gondolatainak kifejtése során „egyre kevésbé ura szavainak” (Foucault, 1994, 297, ford. TT.) A szavak a XIX.században megszűntek a – kezdettől fogva létezettnek tételezett – metafizikai vagy empirikus realitások tükrözői lenni, s a nemzeti nyelvek terjedésével a nyelv egyre inkább önmaga történetiségére kezdett reflektálni. ***XX. század gondolkodástörténetében észlelhető „nyelvi fordulat” megkérdőjelezi a szubjektum biztos pozícióit***, a tudatosság autonóm jellegét, s a jelölés sokszor tudatosan el sem érhető proliferációjába helyezi el a gondolkodó szubjektumot (Bókay, 1995, Benes, 2006). ***Az emberi innentől nem tekintheti függetlennek magát a nyelvi megjelenéstől, a testtől és a történetiségétől.*** A posztstrukturalista „nyelvi fordulat” gyökerei a XVIII. végi (Haman, Herder) és XIX.századi (Steinthal, Nietzsche) német metafizika-kritikához nyúlnak vissza, amely szerzők a kanti – nyelvtől független – apriori kategóriák kritikájaként a nyelvi gyakorlatra, a nyelvi konstrukciókra és a nyelvi produkció tudattalan,

ösztönös meghatározottságára irányították figyelmüket. Míg Steinthal elsősorban a nyelv tudattalan meghatározottságát hangsúlyozta, s a különböző népek pszichológiájának tanulmányozására a nyelvet igen alkalmasnak tartotta, addig *Nietzsche* – ahogy a továbbiakban látni fogjuk – ***úgy konkludált, hogy valamennyi metafizikai és ontológiai kategóriánk illúzió, amelyet a beszélő/predikátum struktúra állandósít.*** Az 1880-as közepétől Nietzsche a gondolkodó szubjektumot puszta nyelvi fikciónak tartja, s kísérletet tesz arra hogy megmutassa, hogyan rejti el a nyelv metafizikája a mindig is létezőt, a hatalom akarását (Benes, 2006). Keressük fel kicsit ezen – a posztstrukturalisták számára oly fontos és radikális – következtetés nyomait Nietzsche szövegeiben!!

A fiatal filológus Nietzsche Steinthal nyelvelmélete révén – amely a nyelv tudattalan, ösztönös jellegét emelte ki – ismerkedett meg a kanti metafizika nyelvfilozófiai kritikusaival, így Hamann-nal és Herderrel (Crawford, 1988, Benes, 2006). „Lenyűgöző az összehasonlító filológia fejlődése”, írja (Nietzsche, 1994, Friedrich Nietzsche’s Frühe Schriften, 338, ford. TT.), amely filológia centrumát, a nyelvnek – a szubjektivitást és tudatot – alakító és nem csupán leíró jellege képezte. A fiatal Nietzsche-t lelkesíti, hogy az új filológia nyelve „nem csak érdekes gondolatok közvetítője” (Nietzsche, 1994, Friedrich Nietzsche’s Frühe Schriften, 268, ford. TT.), hanem egyben a tudományos vizsgálódás tárgyát képező kulturális termék is. Az 1860-as végek végén a nyelv eredetének tudományos kutatása állt érdeklődésének középpontjában, az

összehasonlító filológia „legszebb győzelmét” annak „filozófiai perspektívái” jelentették számára (Nietzsche, 1994, Friedrich Nietzsche’s Frühe Schriften, 369), míg a „legmélyebb ösztönnek, a nyelvi ösztönt” tartotta (Nietzsche, 1994, Friedrich Nietzsche’s Frühe Schriften, 285).

Egészen 1872-ig Nietzsche két nyelv létezésében gondolkodott, s míg a legkorábbi primordiális nyelvet a tudattalan ösztöneinek termékeként fogta fel, addig a modern nyelveket az apollóni világ tudatosan transzformált és konvencionális termékének látta (Crawford, 1988, 178). Míg a Tragédia könyv üzenete szerint egyedül a művész lehet képes tudatos esztétikai nyelvhasználata révén a létezés tragikumának kimondására (Benes, 2006), addig – egyidőben a Wagnerrel való viszony megváltozásával – 1873 telétől elveti, hogy akár a zene, akár a művész kifejezheti az ősegységet (Behler, 1994, 102). „A görög ékesszólás története” című előadásán dolgozva veszi el egyre inkább hitét a nyelv reprezentációs funkciójában (Benes, 2006). Innentől Nietzsche számára a szavak egyre kevésbé egy már a kimondás előtt létező jelölői, sokkal inkább rejtik magukban az önmagukért való öröm és cél művészetét és a kreatív kimondás intuitív önkényességét.

1873-ban írja meg a „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról” című tanulmányát, amelyben összefoglalja a Tragédia könyv után elgondolt új nyelvfilozófiáját. Az esszét nem publikálta, az a hagyatékából került

elő (Tatár, 1992, 16), azonban mivel a XX.századi gondolkodástörténet szempontjából kiemelkedően fontos munkáról van szó, érdemes figyelmesebben átolvasnunk. Mindjárt a legelején, az esszé különös fabulával illusztrálja az emberi intellektus és a gondolkodás partikularitását.

„A számtalan villódzó naprendszerbe szétporciózott Világmindenség egyik félreeső szegletében volt egyszer egy égitest, amelyen bizonyos okos állatok kitalálták a megismerést. Ez volt a legelbizakodottabb és leghazugabb pillanata a „világtörténelemnek”: de éppenséggel nem volt több egy pillanatnál. A természet néhány lélegzetvétele után megdermedt a bolygó, s az okos állatok egytől-egyig elpusztultak. – Így szólhatna valamely mese, de kitalálója még ezzel a fabulával sem illusztrálhatná kellőképpen, milyen szánalmasnak, árnyékszerűnek és tűnékenynek, mennyire céltalannak és nem szükségszerűnek mutatkozik a természet egészén belül az emberi intellektus. Örökkévalóságokon át nem létezett, és semmi sem fog történni, ha ismét szertefoszlik.” (Nietzsche, A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, 1873, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 3).

Honnan ered az emberek intenzív „igazságra törekvő ösztöne” (Nietzsche, A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, 1873, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció,4) kérdezi Nietzsche az esszé elején, amikor a valóság percepciójának emberi variánsa ugyanúgy csak egy a sok perspektívából, mint például a rovarok vagy a madarak perspektívája és az emberi semmivel sem helyesebb vagy lényegibb pespektíva (Nietzsche, A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, 1873, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 10). Ahogy írja, „a törvényhozás a nyelvben az igazság első törvényeit is kijelöli”, az emberek békét kötnek egymással, megegyeznek a nyelvben, s az „igazság

kellemes, életfenntartó következményeit áhítják”. (Nietzsche, A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, 1873, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 5). Az igazságban való hithez azonban, Nietzsche szerint az embereknek el kellett felejteniük, hogy az intellektus az önálcazás révén volt csak képes fennmaradni a nála erősebbek és a ragadozók között, s hogy korábban az emberek kiegyeztek abban, hogy illúzióikat a társadalmiság szolgálatában valóban létező igazságnak fogják nevezni.

„Csakis a feledékenység folytán képzelhetik az emberek, hogy az imént említett mértékben birtokolhatnak valamely igazságot.” (Nietzsche, A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, 1873, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 5).

Az embereknek el kellett és kell fojtaniuk - mondja Nietzsche - a megnevezés valós pillanatát, annak retorikus és szubjektív jellegét, hogy higgyék és használni tudják a reprezentációk nyelvét.

„semmi esetre sem a logika irányítja a nyelv kialakulását...minden fogalom a nem-azonos azonossá-tétele révén keletkezik...a levél fogalma az individuális sajátosságok tetszőleges figyelmen kívül hagyása, a különbségek elfelejtése útján állott elő...” (Nietzsche, A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, 1873, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 6).

„Mi is tehát az igazság? Metafórák,metonímiák, antropomorfizmusok át meg átrendeződő serege...emberi viszonylatok összessége, melyeket valaha poetikusan és retorikusan felfokoztak, felékesítettek és átvitt értelemmel ruháztak föl, s amelyek utóbb a hosszú használat folytán szilárdnak,

kanonikusnak és kötelezőnek tűntek föl egy-egy nép előtt: az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, amelyek megkopván elveszítették érzéki erejüket...”...”(Nietzsche, A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, 1873, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 7).

A szó és a referens közti viszony részleges, átalakítható és reverzibilis, s a relációt három trópus írja le: a szinekdoché, a metafora és a metonímia (Gilman, 1989, xiii). A fogalmak nyelve felelős az igazság illúziójáért, a „Ding an sich”, a gyakorlattól független tiszta igazságban való kanti hit, a retorikus és szubjektív nyelvelés elfojtásából és elfelejtéséből táplálkozott. „A nietzschei dekonstrukció...minden nyelv figuralitására figyelmeztet bennünket” (de Man, Az olvasás allegóriái, 153).²⁰ Az emberek elfelejtették, hogy régen megegyeztek abban, hogy egyfajta szilárd konvenció szerint fognak hazudni, s onnantól keresik az igazságot. Az élet „kollektív követelményei azzal áztatnak minket...hogy a lét nem retorikus, hogy van esély rátalálni a szavakkal a valóság lényegére” (Bókay, 1995).

²⁰ Paul de Man megfogalmazásában : „Az én megsemmisülését kijelentő szöveg azonban nem lobban el, mivel még mindig annak a középpontnak tekinti magát, amely a kijelentést létrehozza. A középpontosság és a személyiség attribútumai a nyelv közegében cserélődnek fel. Azáltal, hogy az ént tagadó nyelvből csinálunk középpontot, nyelvileg megmentjük az ént, miközben pusztán retorikai alakzattá nyilvánításával éppen jelentéktelenségét és ürességét állítjuk. Csakis akkor maradhat meg énné, ha áthelyeződik az őt tagadó szövegbe. Az én, mely empirikus referensként kezdetben a nyelv középpontja volt, most fikcióként, az én metaforájaként a középpont nyelvivé válik. (de Man, 1999, 153-154.)

A fogalom a metafóra maradványa és az ember

„csak az önmagáról mint szubjektumról, mégpedig mint *művészi módon alkotó* szubjektumról való elfeledkezésnek köszönhetően élhet...valamelyes nyugalomban...” ...” (Nietzsche, A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, 1873, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 10, kiem. az eredetiben, TT.).

Nietzsche azonban lát reményt. Szemben a fogalmak nyelvének és a tudományoknak az emberével, előjelzi hogy

„a metaforaalkotás iránti ösztön, az embernek ama lényegi ösztöne, amelyet egy pillanatra sem hagyhatunk ki a számításból...a valóságban nemhogy legyőzve nincs, még megzabolázni is alig sikerült.” ...” (Nietzsche, A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, 1873, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 12).

A jövő embere, az intuíció embere, egy újfajta intellektus, az elváltoztatás mestere

„csupa tiltott metafórával és hallatlan fogalomtársítással él, hogy legalább az öröklött fogalomsorompók szétzúzása és kigúnyolása által alkotó módon megfeleljen az őt hatalmába kerítő mindenkori intuíció keltette benyomásnak.” (Nietzsche, A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, 1873, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 14).

Látható, hogy ebben az 1873-as esszében Nietzsche nyelvkritikai perspektívából már jelzi az „önmagát-meghaladó szabad szellem” eljövételét, amely „önmeghaladó” (Bishop, 1995, 379) típus filozófiai antropológiáját aztán

a 1886 és 1888 között született művekben festi fel. A kései művek közül különösen kettő folytatja a metafizika nyelvkritikáját, így a továbbiakban a „Túl jön és rosszon” és a „Bálványok alkonya” vonatkozó részeire tekintünk röviden rá.

Nietzsche ismeretelméleti szkepszisének központját a szubjektum/predikátum struktúra kritikája képezi. A predikátumra korábban úgy tekintettek, mint amely igazolja a „szubjektum mint ok”, azaz „az ember mint ok, mint elkövető” létét (Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1885-1887/1988, 101). A korábbi filozófusok

„úgy hittek a „lélekben” ahogy a nyelvben, és a nyelvtani szubjektumban hittek: azt mondták az „Én” a feltétel, a „gondolkodom” a predikátum, a feltételezett – a gondolkodás tehát tevékenység, amelyhez egy szubjektumot *kell* okként gondolnunk.” !”. (Nietzsche, *Túl jön és rosszon*, 1886, 1995, 45)

Nietzsche számára a „belső világ” kaotikus káprázatokkal van tele, az „Én legenda lett, merő fikció, puszta szójáték”, valójában a tudat „felületi jelensége” (Nietzsche, *Bálványok alkonya*, 1888/2004, 39). Nietzsche pontosan látja „hogy a karteziánus tévedés a nyelvben „talál ügyvédre”, s így egy „durva, fétisszerű közegbe jutunk”, ahol a nyelv-metafizika „mindenütt cselekvőt és cselekedetet lát, az akaratban mindenkor okként hisz, hisz az Én-ben, az Én-ben mint létben, mint szubsztanciában és mindenre *projektálja* az Én-szubsztanciába vetett hitét

– és csak ezzel alkotja meg a „dolog” fogalmát.” (Nietzsche, Bálványok alkonya, 1888/2004, 27, kiem. az eredetiben, TT.) A szubjektum/predikátum struktúra az indo-európai nyelvekben a független szubjektumban való hamis hitet táplálta, amely ontológiai konzekvenciája egyrészt a biztos egyértelműen jelentő mondat másrész pedig Isten tételezése lett (Benes, 2006).

„Az ember kivetítette önmagából három „belső adottságát”, azokat amelyekben legszilárdabban hitt: az akaratot, a szellemet és az Ént...” (Nietzsche, Bálványok alkonya, 1888/2004, 40).

Nietzsche a metafizikát hibáztatja, mert az tévesen egy abszolút logikát látott, amelyet aztán a nyelvten, a grammatika a maga struktúráival tükrözött.

„Az „ész” a nyelvben: ó micsoda vénséges, álnok fehérszemély! Attól tartok, nem szabadulunk meg Istentől, mert még mindig hiszünk a nyelvtenban...” (Nietzsche, Bálványok alkonya, 1888/2004, 28).

Addig, amíg a filozófusok ontológiai értéket tulajdonítanak a predikátumnak, képtelenek lesznek belátni, hogy a metafizika csupán a nyelvi konvenciók projekciója (Benes, 2006). Világos ebből, hogy Nietzschénél a gondolkodó szubjektum elvesztette a képességét arra, hogy egyértelmű jelentéseket formálhasson, a beszélő innentől nem a mestere a kommunikációt és a megértést segítő nyelvnek, a beszélő sokkal inkább csak egy véletlen lehetőség illetve egy esendő kreációja magának a nyelvnek. A szubjektum ebből

a perspektívából viszont egy új alkotó szabadsághoz jut el, a képességhez – hogy egy felforgatásra és devianciára alkalmas új nyelvhasználattal (Benes, 2006) – kifejezhesse vágyait.

A nyelv történeti szemlélete ugyan felforgatta a független szubjektumban való idealizált hitet, viszont – az alapvetően nietzschei gyökerű posztstrukturalizmussal (Foucault, Deleuze, Derrida, Kofman) – felnyitotta a játékos véletlenszerűség, a nyelvi relativizmus és – leginkább Derridánál és követőinél - egyfajta ironikus inter(p)retorika (Orbán, 1994, 256) horizontját.

Csak két rövid példaként a fejezet végére! **Derrida.**

„Ha feltesszük, hogy az igazság egy nő –, „(Nietzsche, „Túl jón és rosszon” 1886/1995, 9.)

Derrida számára úgy tűnik, hogy a női az adásban *is* mutatja magát, mégpedig egyrészt az „*önmaga odaadásában* nő – míg a férfi vesz, birtokol, birtokba vesz –”, másrészt az adásban a nő „*kiadja magát valaminek*, tettet és így birtoklási uralmáról győződik meg” (Derrida, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 196, kiem. az eredetiben, TT.) Ha a nő – aki épp – s lám máris feledni kezdtük – lehet az igazság – kiadja magát valaminek, ezzel Derrida szerint vissza is tart egy tartalékot, ami ő, aki a nő, de így már egyben nem az is, férfi lesz, férfi és nő helyet, „maszkot cserél” (Derrida, 1992, In: A francia Nietzsche-

recepció, 196). Máskor és máshogy, ha odaadja magát nem adhatja ki magát valami másnak is, ahogy – Derridánál éppen most láttuk – az önmaga odaadása nőként, nem lehetséges a másnak látszás, a tettetés felől. „A sajátítás folyamata ... kibújjik...minden ontológiai eldönthetőség alól ...” (Derrida, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 196).

„Megfeledkeztem az esernyőmről.”

Nietzsche kiadatlan töredékei között találták ezen idézőjelbe tett szavakat, amelyekről „sohasem fogjuk *biztosan* tudni, mit akart Nietzsche ezeknek a szavaknak a lejegyzésével tenni vagy mondani. Még azt sem, *akart-e* egyáltalán valamit.” (Derrida, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 200, kiem. az eredetiben, TT.). Derrida számára fontos mondat, amely provokálja és zavarba hozza a hermeneutát, mert a mondat, az írás „kimutat a „rendszerből”, ...nem magyarázható meg egyetlen kontextuális és rendszerimmanens interpretációs stratégiával sem, amely hangsúlyozza minden rendszerbefoglalt értelem végső eldönthetlenségét” (Orbán, 1994, 257-258). Derrida rámutat, hogy a kiadatlan de idézőjelbe tett mondat, a „rejtőzködésben kiadja magát valaminek, mint egy nő vagy mint egy írás” .” (Derrida, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 202), a szöveg autonómiája így textuális, a szöveg végleg elválik a szerzőtől, „olvasásra adja magát, de nem adja meg magát egyetlen olvasatnak sem” (Orbán, 1994, 259).

Akár egy igazság, egy stílus vagy egy nő!

Pátosz – Velence – zene – éj

Ne feledjük azonban Nietzsche másik arcát! A Hőst aki az Irdatlannal („das Ungeheure”, Safranski, 2002, 7) harcolt. A jórészt francia és amerikai dekonstrukciós, valamint az amerikai pragmatista Nietzsche olvasás ugyanis nagyon is magában hordozza a veszélyt, hogy „Nietzsche gondolkodását éppen arra redukálják, ami ellen szót emel,, (Schmid, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 265) illetve, hogy elsősorban is az amerikai pragmatisták (William James, Richard Rorty) leszűkítik az „Irdatlan” filozófusát a „kamarajáték” Nietzschejévé.²¹ Képzelnünk el csak el egy derék pragmatistát, mikor elhelyeznie kell a történelmi tény, hogy az I. világháború során a Zarathustrát, Goethe Faust-jával és az Újtestamentummal együtt százötvenezer példányban jelentették meg a német frontkatonák számára.

²¹ Lapozunk csak egy kicsit előre a – retorikaelmélet szempontjából oly fontos és már általunk is elemzett - Bálványok alkonyában ! „ A liberális intézmények azonnal megszűnnek liberálisnak lenni, mihelyt felállították őket : a későbbiek folyamán aztán már nem lesz a szabadságnak elkeseredettebb és ádázabb ellensége mint a liberális intézmények. Nagyon jól tudjuk, *milyen* cél felé tartanak: aláaknázzák a hatalom akarását, morális kötelességüknek tartják a hegy és a völgy különbségének eltüntetését, kicsinyesek, gyávák, és élvezkedők-minden esetben a csordaállat diadalmaskodik bennük. Liberalizmus: magyarul szólva: *csorda-elállatiasodás*...A háború pedig szabadságra nevel. Mert mi a szabadság? Saját felelősségünk akarása. Az embereket szétválasztó distancia megtartása...A felszabadult ember, hát még a felszabadult szellem, lábbal tiporja a jólét azon megvetendő fajtáját, amelyről szatócsok, keresztények, tehének, nők, angolok és egyéb demokraták álmodnak. A szabad ember – *harcos*.”(Nietzsche, Bálványok alkonya,1888/2004,85-86.)

„A pragmatikusok..elutasították a nagypolitika világszínházának Nietzschejét, aki a tenyésztésért és a kiválogatódásért szállt síkra, de ragaszkodtak ahhoz a Nietzschehez, aki az önformálás és az önfelfokozás filozófiai művészetét tanította, tehát a kamarajáték Nietzschejéhez” (Safranski, 2002, 327).

A retorika elméletében a szubjektum pozícióit dekonstruáló Nietzsche-től - az interpretálás interpretálásával, az értelem perspektivizálásának kizárólagosságával – eltagadhatóvá teszik dionüszoszi „hangját”, a „pátoszra koncentrált nyelv-gondolattal” (Schmid, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 265) való foglalkozást, amely azonban nagyon is sajátja volt.

A pátosz hangját és a – posztstrukturalisták számára oly fontos – vágy természetrajzát Nietzsche-nél három poetikus-retorikus motívum, az éj, a zene és Velence rajzolja meg. Az Isten halálát hirdető „esztelen ember” így szól erről:

„Nem éjszaka közelít-e és mindinkább éjszaka? Nem kell-e fényes délelőtt lámpásokat gyújtanunk?” (Nietzsche, A vidám tudomány, 1882, idézi és fordította Tatár György, Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata, 2000, 54-55)

Az **éj** az egyedüli, amely a „kételkedés és a felülemelkedés helye egyaránt” (Schmid, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 266), a dekonstruktív retorizáltság élményszerűsége, a műalkotássá vált művész színpada. Zarathustra hirdeti, hogy a „.. világ mély – : és mélyebb, semmint

valaha a nappal gondolta vala.” (Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908,224). Nietzsche – az 1872-ből való tragédiakönyvhöz később írt önkritikus előszavában – magáról és pátoszáról már azt mondja, hogy

„Énekelnie kellett volna ennek az „új léleknek” – s nem beszélnie ! Milyen kár, hogy akkori mondandómat nem mertem költőként elmondani: talán tudtam volna !” (Nietzsche, A tragédia születése, 1872/1886, 1996, 10).

Nietzsche pátosza dionüszoszi „igenlő pátosz” (Nietzsche, Ecce Homo, 1888/1889, 1908, 1994, 95), amely Nietzsche-t a Zarathustra 1883 februárjában történt megszületésekor uralja el, ahogy írja

„...a befejező rész...pontosan abban a szent órában készült el, amelyben Richard Wagner meghalt Velencében –, akkor a terhesség tizennyolc hónapig tartott.” (Nietzsche, Ecce Homo, 1888/1889, 1908, 1994, 95).

Az Ecce Homoból tudjuk, hogy „*az örök visszatérés gondolata, az igenlésnek e...megfogalmazása*” (Nietzsche, Ecce Homo, 1888/1889, 1908, 1994, 94, kiem. az eredetiben, TT.), amely 1881 augusztusában született meg, Nietzsche ízlésének, elsősorban is zenei ízlésének megváltozásával járt együtt. Nietzsche az Ecce Homo-ban a Zarathustra könyvet a zene közegébe sorolja, „*az újjászülető meghallás*” világába (Nietzsche, Ecce Homo, 1888/1889, 1908, 1994, 94, kiem. ez eredetiben, TT.). Ekkor írja egyik legutolsó zeneművét, a (vegyeskarra és zenakarra írott) „Hymnus an das Leben” (Himnusz az Élethez)

című művet, amely művet Lou Salomé versének – egy korábban zongorára és énekhangra írt – megzenésítéséből dolgoz át Nietzsche.²²

Ahogy Paul de Man is látja, a retorika és a nyelv – a dekonstrukció számára oly fontos – Nietzsche ekkor mintha az

„én kérdései felé fordult volna, egy olyan filozófia hirdetése felé, mely a Nietzsche-életmű értelmezésében mindmáig uralkodó egzisztenciális pátosz közvetlen érzületében gyökerezik.” (de Man, Az olvasás allegóriái, 147).

Zarathustra pátosának, az „Irdatlan” (Safranski, 2002) tapasztalatának egy fontos helye az Im-Ígyen Szóla Zarathustra „Az éjjeli ének” című fejezete.

Zarathustra hangja itt az alküonikus hang,

„...a könnyű léptű lábat, a gonoszság és féktelenség örökös jelenlétét és a Zarathustra-típus összes többi jellemvonását még senki meg nem álmodta a nagyság elengedhetetlen velejárójaként.” (Nietzsche, Ecce Homo, 1888/1889, 1908, 1994, 105).

²² Kevésbé ismert, hogy Nietzsche filozófiai munkái és versei mellett zenét is írt. Elemzői szerint egyéni stílust és hangot zeneművei nem jelenítenek meg, azonban közöttük néhány figyelemreméltó darab igenis fellelhető. A legtöbb zenedarabot még 20-as évei előtt írja, az 1870-es évek elején hosszabb műveket komponál, majd 1874 után –jórészt Richard Wagner és Hans von Bulow éles kritikáinak következményeként - már alig ír zenét (Gann, 2000, Liebert, 2003). Elemzői legsikerültebb darabjainak dalait tartják, amelyek jórészt 1861 és 1864 között születtek. Külön érdekesség, hogy Nietzsche Petőfi Sándor több versét és megzenésíti. A dalok mellett zongoradarabokat, valamint hegedűre és zongorára írt műveket is komponál. Míg fiatalabb korában elsősorban Robert Schumann hatása érezhető művein, a későbbiekben egyre inkább a Wagner-Liszt iskola hatása érvényesül darabjaiban. Érdekes az is, amit Halász Előd - az először 1942-ben kiadott majd 1995-ben átdolgozva megjelentett - „Nietzsche és Ady” című monográfiájában jegyez meg : „Nietzschénél megtaláljuk mind a két szélsőséget :a teljesen filozófiai természetű önvallomást, mondhatnánk analízist és ugyanakkor a lehető legősztönősebben megmutatkozó zenei kompozíciót. Néhány versében, prózája egyik másik sorában csaknem szavakkal is eléri a zene közvetlenségét, és közvetítő eszköz nélkül fejezi ki énje legbensőbb valóságát.” (Halász E.(1995):Nietzsche és Ady. Ictus, 34.)

„Az Éjjeli ének” a ditirambusok²³ nyelvén szól, „az ékesszólás a muzsika hangján szólal meg benne „ (Nietzsche, *Ecce Homo*, 1888/1889, 1908, 1994, 105), s bár a dionüszoszi bú gyökere a Nap-természet, amely a szeretetre való képtelenségre ítéli Zarathustrát, az örök visszatérést sejtő azonban napfelkelte előtt már az eljövendő boldogság hangján énekel.

„Éj vagyon : íme hangosabb a szava minden szökőútnak. És lelkem is szökőkút.

Éj vagyon: íme csak most ébred a szerelmesek minden éneke. És az én lelkem is egy szerelmes éneke.

Valami oltatlan, el nem oltható vagyon én bennem , ez akar megszólalni. Sóvárgás vagyon bennem a szerelem után, ez maga is a szerelem szaván beszél.

Fényesség vagyok : bárcsak volnék sötét éjjel! De az a magánosságom, hogy fényesség övez engem.

Óh, bárcsak volnék sötét és éjszakázó! Hogy szívnam akkor – a fényesség emlőit!

És még titeket is áldanálak, ti apró fénylő csillagok és világító bogarak odafent! – és mi boldog lennék fényajándéktoknak miatta.

De a magam fényében élek, visszaizsom magamba a lángokat, mik belőlem kitörnek.

Nem ösmérem az elfogadó boldogságát, s nem egyszer mondtam, hogy lopni még nagyobb boldogság lehet, mint kapni.

Az az én szegénységem, hogy kezem sohasem piheni ki az ajándékozást, az az én irigységem, hogy váró szemeket látok és világított éjszakáit.

Óh, minden ajándékozó boldogtalansága! Óh, napom elborulása! Óh, mohó vágy a kívánság után! Óh farkaséhség a jóllakás után!

Elfogadnak tőlem egyet s mást: de vajjon hozzáférék-e szíveikhez is? Szakadék vagyon adás és elfogadás között s a legkisebb szakadékot legnehezebb áthidalni.

Éhség nő szépségemből: szeretném bántani azokat, a kiknek ragyogok, szívesen megrabolnam azokat, a kiket megajándékoztam: – im-ígyen éhezem a gonoszságot.

²³ Németh G. Béla (1989) tanulmánya szerint Nietzsche négy verstípust kedvelt, mint a dal, a szentenciás summázat, a ditirambus és az epigramma. „Alighanem két olyanban érte el legnagyobb magasságát, amely olyannyira a német klasszika és romantika nagyszerű lírájának erőssége, mondhatnánk, teremtménye, hogy gyakran idegen tudományos szövegben is német nevükön említik őket. A *Lied* és a *Spruch* ez a kettő, a *dal* és a szentenciás *summázat*” (Németh G. Béla, 1989, 139).

Visszavonva kezem, ha már kéz nyúl feléje, habozva, miként a vízesés, a mely még zuhogva is habozik: – im-ígyen éhezem a gonoszságot.

Ilyen bosszút eszel ki bőségem: ilyen alattomoság fakad magános voltomból.” (Nietzsche, Im-Igyen Szóla Zarathustra, 1884/1908, 142-143).

Az isteni magány és a dionüszoszi szenvedés hallatszik itt, amelyben ott van a titáni pusztítás, a tiszta szellem kegyetlensége azaz a „megsemmisítés öröme” (Nietzsche, Ecce Homo, 1888/1889, 1908, 1994, 111). Nietzsche pátosza az erő és agresszió hangján szól. Az Éj a pátosz helye, az idő, amikor a jégmadárrá változtatott Alküoné, Kéüx király felesége költ. A jégmadár az év legrövidebb napja körüli 14 napban költ, az alküonikus hang a mélységes csönd és a nyugalom éneke. Az Irdatlan éneke ez a tiszta, hideg, kék és előkelő ének, az Éj és a zene világa, amely patetikus dionüszoszi igent Nietzsche Velence című versében tárja elénk.²⁴

²⁴ A vers végső formájában a „Nietzsche kontra Wagner” kötetben jelenik meg az „Intermezzo” című fejezetben, majd Nietzsche felveszi azt az Ecce Homo-ba is. A vers története 1885-be visz, amikor egy másnapi utazás előtti utolsó éjszakán Nietzsche a Rialto Hídon gondolások énekét hallgatja „Az utolsó éjszaka a Rialto Hídon elvitt egy olyan fajta zenébe amely könnyekre fakasztott” (idézi, Grundlehner, 1986, 299). Richard Block (2005, 209) elemzésében a vers álomszerűségét hangsúlyozza „a Szelf jelenlétét mint eltűnő folyamatot”, amely végtelen és amely így az időbeli és térbeli határok feloldódásához vezet. Philip Grundlehner (1986) a mű melankólikus tónusát az elidegenedettség érzésével kapcsolja össze. Németh G.Béla(1989,139) szerint Nietzsche „az elődök dalát azonban feszült szcenikával gazdagítja, szerkeszti, keretezi. De sohasem játssza át egészen epikus életképbe. Ellenkezőleg, a hangulatiságot megtartva, melankólikus zeneiséget drámaian ellenpontossá keményíti. S a véget is ennek megfelelően többnyire nem mélézva elhalkuló visszhangba oldja, nem emlékmeditációs merengésbe távolítja, hanem egy monodráma éles kérdésével, kitérőt nem engedő kijelentésével, katartikus konfliktusfőntartásával zárja.”

Velence

A hídon álltam
minap a barna éjben.
Ének zendült messziről:
arany cseppek esője futott
végig a remegő vízen.
Gondolák, fények, zene –
Részeg ringás vitt ki
A homályba...

Lelkem tündöklő gyönyöre
láthatatlan ujjak alatt
titokzatos gondola-dalt
dalolt, repeső cimbalom.
– Hallgatta valaki?

(Nietzsche, Versek, 2005, 197, Szabó Lőrinc fordítása)

Nietzsche az *Ecce Homo*-ban írja egy fontos helyen, hogy „ha más szóval kellene kifejeznem a zenét, egyedül Velencével tudnám helyettesíteni.” (Nietzsche, *Ecce Homo*, 1888/1889, 1908, 1994, 47). A hídról – amelyen a messziről hallatszó még emberi ének hallatszik – a szubjektum partja a barna éjben már csak sejthető, a lélek gyönyöre már nem az emberé, a lélek határai már nem lelhetők fel, csak a gondolák, a fények és a zene idézik az *igenlő akaratot, az emberen túlit*. A zene és Velence Zarathustra magányos Éjjeli énekét idézi, ez „a határtalan lélek veszélye, mely a Trisztán éji dalának csúcspontján e szavakat énekli: „akkor magam vagyok a világ”, ami az

empedoklészi szerelem létezését (Dasein) jelenti.” (Schmid, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 271). *A szubjektumba vetett hit kritikájának feltétlen komolysága sugárzik itt a nietzschei pátoszon át*, hisz a

„...zene elválaszthatatlan a könnyektől, s a boldogság és a *Dél* elképzelhetetlen számomra a félenkség borzongása nélkül.” (Nietzsche, *Ecce Homo*, 1888/1889, 1908, 1994, 47, kiem. az eredetiben, TT.).

A jelenkor embere, az ember nem értheti ezt, hisz szentnek, jónak és érinthetetlennek tartja eszményeit, nem ismeri az ember-feletti jó-lét eszményeit és embertelennek tartja az emberit parodizálót és pusztítót, azonban

„mégiscsak vele veszi kezdetét a *nagy komolyság*, jelenik meg az igazi kérdőjel, fordul a lélek sorsa, ugrik az óra mutatója, *kezdődik* a tragédia...” (Nietzsche, *Ecce Homo*, 1888/1889, 1908, 1994, 98, kiem. az eredetiben, TT.).

Nietzsche tragikus hangjának legfontosabb trópusa az „*amor fati*”, a fátumnak, a sorsnak az önkéntes és tudatos elfogadása, a szükségszerűség elfogadása, igenlése és szeretete. *Az „amor fati” Nietzsche formulája az emberi nagyságra*, a zene körébe sorolt Zarathustra pedig az igenlés legmagasabb formája, „mely formula alatt a szerelmes önmaga-léte (Selbst-Sein) értendő” (Schmid, 1992, In: A francia Nietzsche-recepció, 271) , az örök visszatérés és a határt nem ismerő, azaz „Az éjjeli ének” szerelmes dala. Igen és természetesen persze Richard Wagner, valamint a zene mint „pszichológiai állapot”, ahol az

tesz filozófussá, minél inkább a lét zenészévé válunk. Nietzsche veszélyt is sejtett Wagnerben, hisz a pátosz zenéjében már csak úszni kell és lehet, ahogy a régi zenében még járni és táncolni lehetett. Halász Előd jól sejtí, hogy a „ / minden igazi, minden emberi zene hattyúdal.../ ...mondat azt bizonyítja, hogy Nietzsche tisztában volt azzal, mekkora veszélyt jelentett számára a zene, az életbe átvitt Dionüszosz...(Halász, 1995, 105).

Velence vízre épült város, ahogy a szubjektum és a Szelf utáni pátosz lényege a hullámozás, az igenlés mozgása, a ritmus, ahol az úzó és az úzásban megálló test, a hullámok ritmusával összhangban haladja meg és kell hogy meghaladja önmagát és emberi akaratát. Velence a hullámok örök visszatérésére épült, amelyekből hosszú magány után kihallatszik majd az isteni hang az éjnek azon a tragikus óráján. Velence Kelet és Nyugat, valamint a világ és az alvilág határán fekszik el, ő maga zene, „ ...sajátos, szertelen, finom...gonosz és bátor édes kicsi nő...” (Nietzsche, Nietzsche kontra Wagner, 1888/2004, 117). Az igenlés és az akarat zenéje tartja fenn, a hullám, a zene, az akarat és az örök visszatérés „ a világ kellős közepébe visz... Az ilyen eksztatikus zenei élményt Nietzsche a dionüszoszi elragadottság állapotának nevezi, amelynek tartama alatt a létezés valamennyi megszokott korlátja és határa leomlik” (Safranski, 2002, 9-10).

Zarathustra és a meghallás művészete mondja ezt ki, s persze maga Itália, amely maga híd Velence és a bármikor kitörni kész Etna között. A barna hídon állva éneket hallgató sosem tudja kinek az énekét is hallja, az utolsó emberi hangot vagy egy szirént, *s a lélek gyönyöre mivel határtalan már nem egy emberé*, az csak a gondolák és a hullámok áramlása

Velence – igenlés – tragédia – amor fati.

De hallgassak el itt most. A hídon állva lélekkel hallgassuk inkább Nietzschét!

„A leghalkabb szavak keltik a vihart, a galamblábon érkező gondolatok irányítják a világot. –

A füge lehull a fáról, zamatos és édes: s miközben lehull, vörös héja felfakad. Érett fügék – én vagyok az északi szél.

És miként a fügék, hullanak elétek e tanok, barátaim: szívjátok hát nedvét és egyétek édes húsát!Körös körül ősz, tiszta ég, délután –

Itt nem fanatikus beszél, itt nem „prédikálnak”, itt nem hitet követelnek: végtelen fényárból és mélységes boldogságból hull csöpp csöpp után, szó szó után – kecses lassúság e beszéd tempója.” ...”(Nietzsche, Ecce Homo, 1888/1889, 1908, 1994, 10, kiem. az eredetiben, TT.).

Az örök visszatérés pszichológiai tapasztalata: a kísérteties és a hasonmás

„*A legnagyobb nehézkedés.* – Mi volna ha egy napon vagy egy éjszakán egy démon lopózna utánad legmagányosabb magányodba, és így szólna hozzád: „Ezt az életet, ahogyan most éled és élted, még egyszer és még számtalanszor élned kell, és semmi új nem lesz benne, hanem minden fájdalom és minden gyönyör, és minden gondolat és sóhaj, és életed minden kimondhatatlan kicsinysége és nagysága vissza kell számodra térjen, és minden ugyanebben a sorban és rendben – és ugyanígy ez a pók és ez a holdvilág a fák között, és ugyanígy ez a pillanat és én magam. A létezés örök homokórája mindújra megfordul – s vele te is, porszem a porból! – Nem vetnéd-e magad a földre csikorgó fogakkal, és nem átkoznád-e meg a démont, amelyik így beszélt? Vagy megéltél-e már egyszer egy roppant pillanatot, amelyben így válaszolnál: „isten vagy, és sosem hallottam istenibbet!” Ha ama gondolat a hatalmába kerítene téged úgy, amilyen vagy, megváltoztatna és talán szétmorzsolna, mindennél és mindenkinél a kérdés: „akarod-e ezt még egyszer és még számtalanszor?” a legnagyobb nehézkedésként nehezedne cselekedeteiden! Vagy hogyan kellene önmagaddal és az élettel megbékélned, hogy már semmi *másra ne sóvárogj*, mint erre a végső örök megerősítésre és megpecsételésre?” (Nietzsche, A vidám tudomány, 341-es aforizma, In: Tatár Gy., Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata, 2000, 29, Ford. Tatár Gy., kiem. az eredetiben, TT.)

Az örök visszatérés elgondolásának egyik legfontosabb helye Nietzschénél, ez – „A vidám tudomány”-ból idézett – aforizma, amely hatása alól, rövidebb vagy hosszabb ideig, de nehezen szabadul az Olvasó. A szöveg olvasásakor – a különösségre és a váratlanságra való – sajátos megdermedés érzését kelti az Olvasóban, amely sajátos hermeneutikai mozzanatnak újabbban – egy igencsak figyelemreméltó pszichoanalitikus esszé keretei között -

Daniel Chapelle igyekezett utána járni (Chapelle, 1993). Chapelle könyvéből számunkra itt most azon gondolata látszik izgalmasnak, amely során az örök visszatérés élményként való pszichológiai megtapasztalását a freudi „kísértetieshez” és a hasonmás pszichológiai motívumához köti.

Ugyannak az örök visszatérése – Löwith és Heidegger munkái óta – „a nietzschei filozófia középponti gondolata” -ként tartott számon (Tatár, 2000, 9), a gondolat „... az önmagát a változásban állító lét..” (Deleuze, 1999, 137) elmélete. Örök rejtély, hogy valóban egy vízió volt-e ami Nietzschét érte és ami elkapta itt őt, sokan mások mellett Kerényi Károly és Bachofen is így vélte (idézi, Tatár, 2000, 19), illetve kétségtelen, hogy ezt az Ecce Homo-ban maga Nietzsche is sejteti.

„És most elmondom a Zarathustra történetét. A mű alapeszméje, *az örök visszatérés gondolata*, az igenlésnek e lehető legfennköltebb és egyáltalán elérhető megfogalmazása, 1881 augusztusában született meg: a következő megjegyzéssel vettem papírra: „6000 lányira túl emberen és időn”. Azon a napon a Silvaplana-tónál sétáltam az erdőben. Surlei közelében egy hatalmas, piramis alakban föltornyosuló sziklatömb mellett megpihentem. Ekkor támadt bennem a gondolat.–, (Nietzsche, Ecce Homo, 1888/1889, 1908, 1994, 94, kiem. az eredetiben, TT.)

A villanásszerűen bejelentkező gondolatra, a felismerésre, amely a maga nyilvánvalóságával hirtelen és áttörve megmutatkozik, Nietzsche két versében is utal.

Pínia és villám

Túlnöttem állat s emberen,
Szólok – s nem felel senki sem.

Túl nagyra nőttem s magasan
Várok – de mire egymagam?

Felhőkhöz közel van tanyám –
A villám mikor csap le rám?

(Nietzsche, Versek, 2005, 111-113, Hajnal Gábor fordítása)

Sils-Maria

Itt ültem, s vártam, vártam – semmire,
túl jón és rosszon, a táj fényeire

S árnyaira, merő játék, merő
tó és dél, merő céltalan idő.

S az Egy Kettővé lett egy perc alatt –
s Zarathustra előttem elhaladt.

(Nietzsche, Versek, 2005, 81, Lator László fordítása)

Heidegger alapos tisztázó munkája óta világos (áttekinti Tatár, 2000, 25), hogy az örök visszatérés gondolata valójában nem természettudományos gondolat, így tehát az nem lehet sem helyes, sem téves. A gondolat korábbi tételekből logikailag nem levezethető, a gondolatot a tudományt olvasó sosem

érheti el, az egyetlen lehetőség, hogy „a gondolat éri el az olvasót” (Chapelle, 1993, 18, ford. TT.) Leginkább „váratlan és különös” vízió (Chapelle, 1993, 18), amelyet az életmű különböző helyein Nietzsche sosem maga mond ki, „hanem irodalmi értelemben költött alakokkal mondatja el (a démon, Zarathustra, Dionüszosz), s csak a legvégül, a szellemi elborulás pillanatában beszél a saját szájával, amikor azt immár nem a sajátjának tudja (Tatár, 2000, 10-11).

Freud nem sokkal a „A halálöszön és az életöszönök” című könyve után írja meg „A kísérteties” („Das Unheimliche”, „The uncanny”) című tanulmányát, amelyet az Imago című pszichoanalitikus folyóiratban közöl (magyarul, Freud, A kísérteties, In: Pszichoanalízis és irodalomtudomány, 1998, 65-82). A tanulmány szorosan kötődik az ismétlési kényszer és az indulatáttétel pszichoanalitikus teóriáihoz, számunkra itt azonban azért jelentős, mert a **kísértetiesség freudi rajza megsejteti azt a pszichológiai tapasztalatot, amely – szemben a lineáris időiség mindennapokat uraló dominanciájával – a létezést mint visszatérést képes megélni.** Freud konklúziója szerint akkor élünk meg valamit „kísértetiesként”, ha az azt a hirtelen jelentkező és váratlan érzést sugallja, hogy az ismerős felszín mögött egy második dimenzió is húzódik, amely így egy eseményt vagy egy élményt „egyszerre nagyon is újnak és nagyon is réginek sejtet” (Chapelle, 1993, 191, ford. TT.). A kísértetiesség így tehát egy olyan kulcsélmény, amelynek két arca van, egy, amely nagyon is ismerős és egy, amely riasztón ismeretlen. A kísérteties egy másik jellemzője,

hogy a félelem és a veszély – diffúz vagy a specifikusan egy eseményhez vagy személyhez kötött – érzését hordozza. Lényege tehát az ismétlés vagy a visszatérés.

„..a „kísérteties” az ijesztőnek az a fajtája, ami valami régóta ismert, bensőséges dologra vezethető vissza... milyen körülmények között válhat az ismert kísértetiessé ijesztővé...” (Freud, A kísérteties, In: Pszichoanalízis és irodalomtudomány, 1998, 66).

A kísérteties megközelítésében Freud két módszertant használ. A tanulmány első és rövidebb részében a szó etimológiai vizsgálatát nyújtja, majd olyan konkrét élményeket keres fel, amelyek a kísérteties élményét hozzák létre. A német *unheimlich* (kietlen, kísérteties, borzongató) a *heimlich* és a *heimisch* (otthonos, ismerős, bizalmas) szónak az ellentéte, azonban Freud - Daniel Sanders egy 1860-as könyve alapján - rámutat arra is, hogy a *heimlich* „szócška többféle jelentésárnyalata között van egy, ami saját ellentétével, az *unheimlich*-hel esik egybe” (Freud, A kísérteties, In: Pszichoanalízis és irodalomtudomány, 1998, 66).

„Kísérteties mindaz, ami titok, tehát rejtettnek kellett volna maradnia, mégis föltárult...a *heimlich* tehát olyan szó, amelynek jelentése az ambivalencia irányába halad, míg végül ellentétével, az *unheimlich*-hel esik egybe...tartsuk meg emlékezetünkben ezt a ...felismerést.” (Freud, A kísérteties, In: Pszichoanalízis és irodalomtudomány, 1998, 67, kiem. az eredetiben, TT.).

Az etimológiai elemzés után Freud a kísérteties konkrét irodalmi példáival és klinikai eseteivel foglalkozik. A kísértetiesség érzésének felkeltésében Freud az egyik legnagyobb mesternek E.T.A. Hoffmant tartja, s először a *Homokember* című elbeszélést majd *Az ördög bájitala* című regényt elemzi. A *Homokember* interpretációja a hagyományos pszichoanalitikus vonalat követi, s a főhős, Nathaniel kísértetiesség élménye mögött a gyermekkori kasztrációs szorongást találja (Freud, A kísérteties, In: Pszichoanalízis és irodalomtudomány, 1998, 70). *Az ördög bájitala* című regény elemzése során köti a kísértetiesség borzongató élményét a hasonmás-jelenséghez,

„tehát olyan személyek megjelenéséhez, akiket hasonlóságuk miatt azonosnak kell hogy tartsunk...ilyenkor az egyik személy birtokában van a másik tudásának, érzéseinek és átélésének, azonosul a másik személlyel,olyannyira, hogy bizonytalanná válik, hogy melyik az ő igazi énje, én-kettőzés,én-hasadás és én-csere, és végül *ugyanazon helyzetek állandó visszatérése történik*, bizonyos arcvonások, jellemvonások, sorsok, bűncselekmények, nevek ismétlődnek az egymást követő generációk során.” (Freud, A kísérteties, In: Pszichoanalízis és irodalomtudomány, 1998, 71, kiem. tőlem, TT.).

Freud itt a kompulzív visszatérés, azaz az ismétlési kényszer pszichológiáját járja körül, s utal rá, hogy Otto Rank a hasonmás motívumot elemző munkája a hasonmás jelenségét a tükör- és árnyékképhez, a védőszellemhez, a lélek-hithez és a halálfélelemhez köti. Rank szerint „a hasonmás eredetileg az én pusztulása elleni biztosíték volt” (Freud, A

kísérteties, In: Pszichoanalízis és irodalomtudomány, 1998, 71).²⁵ Miután érzékelteti, hogy a hasonmás motívuma²⁶ a kísértetiesség élményét kelti, rámutat, hogy a „szándékolatlan ismétlés mozzanata az, ami a különben ártalmatlant kísértetiessé teszi...” (Freud, A kísérteties, In: Pszichoanalízis és irodalomtudomány, 1998, 72).

Freud a tanulmány üzeneteként világosan megfogalmazza, hogy „...bármilyen, ami a belső ismétlési kényszerre figyelmeztethet, kísértetiesként észlelhető” (Freud, A kísérteties, In: Pszichoanalízis és irodalomtudomány, 1998, 73). „A kísérteties” című esszé akkor született, amikor Freud – a magyarul Kovács Vilma fordításában – „A halálösztön és az életösztönök” címmel megjelent könyvében dolgozik, amely címe a „Jenseits des Lustprinzips”, szó szerinti fordításban tehát „Túl az örömelezen”. Ebben a könyvben Freud az ismétlési kényszer jelenségét elemzi, amelyet „eredetibbnek, elementárisabbnak,

²⁵ Otto Rank 1914-ben publikálja „Der Doppelgänger” (The Double) című munkáját, amelyben a „The Student of Prague” című misztikus filmet, s számos - a hasonmás motívumot is magában hordozó - irodalmi művet elemez. Rank így Hoffmann, Jean Paul, Ferdinand Raimund, Oscar Wilde, Heine, Chamisso, Maupassant, Baudelire, Musset, Edgar Allan Poe, Poritzky és Dosztojevszkij műveiben interpretálja a hasonmás jelenség pszichoanalitikáját. (Rank,1979).

²⁶ Pszichopathológiai perspektívából tekintve, a hasonmás motívum mögött különböző pszichiátriai jelenségek és tünetek állhatnak. Ha a személy látja, hallja vagy érzi magát a külvilágban, a tünetet autoszkópiának nevezzük. Abban az esetben ha a személy azt gondolja, hogy valakit környezetében, vagy akár őt magát is egy hasonmással helyettesítenek, úgy Capgras-jelenségről beszélünk. Érdekes, hogy a klinikumban jóval ritkább autoszkópikus jelenség sokkal gyakrabban kerül megjelenítésre szépirodalmi művekben mint a Capgras-tünet. A Capgras—jelenség a szépirodalomban egy helyen, Dosztojevszkij Ördögök-jében jelenik meg. Marija Tyimofejevna, Sztavrogin hitvese, miután Sztavrogin kéri, hogy kapcsolatukról senkinek ne beszéljen, az újabb látogatás során Sztavrogin azzal vádolja, hogy „hasonmás”, aki valami borzalmat követett el a herceggel szemben. (Tényi,2005)

ösztönösebbnek” tart, mint „ az általa félretolt örömelvet”. (Freud, A halálösztön és az életösztönök, 1991, 39). Az ismétlési kényszer Freud szerint nemcsak a neurotikus indulatáttétel centrumát képezi, de – és ez fontos elsősorban számunkra itt most – részese a mindennapi pszichológiai tapasztalatnak is.

„Ugyanazt, amit a pszichoanalízis a neurotikusok indulatáttételi tünetéinél mutat ki, megtalálhatjuk a nem neurotikusok életében is. Sorsüldözöttek benyomását teszik, élményeiken keresztülvonul egy *démonikus vonás*, és a pszichoanalízis kezdettől fogva úgy vélekedett, hogy az ilyen emberek nagyrészt önmaguk idézik elő sorsukat, amelyet a korai gyermekkor élményei determinálnak.” ”. (Freud, A halálösztön és az életösztönök, 1991, 35-36, kiem. tőlem, TT.).

„...az ismétlési kényszer oly sokszor gördül utunkba...a homályos aggodalom, amely az analízist nem ismerőkben feltámad, akik rettegnek valamit felébreszteni,ami nézetük szerint jobb ha szunnyad, alapjában véve ennek a *démonikus kényszernek* a feltámadásától tart.” ”.(Freud, A halálösztön és az életösztönök, 1991, 63, kiem. tőlem, TT.).

Összefoglalva, *Freud – az ismétlési kényszerrel foglalkozó – itt elemzett két szövege értelmezhető úgy, miszerint a visszatérés kényszere mögött a kísérteties nietzschei démon látszik bújkálni* (Chapelle, 1993, 97), aki megingathatatlanul állítja, hogy a „... létezés örök homokórája mindújra megfordul – s vele te is, porszem a porból!” (Nietzsche, A vidám tudomány, 341-es aforizma, In: Tatár Gy., Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata, 2000, 29, ford. Tatár Gy.). Hasonló kapcsolatot lát az örök visszatérés nietzschei és az ismétlési kényszer freudi elmélete között Cybulska is (Cybulska, 1995)

Végezetül. Részben sejthetjük már – Freudot is segítségül hívva – miért is a démon lopózik hozzánk a legmagányosabb éjszakán, hogy az örök visszatérésről kérdezzen? Miért is kísérteties tehát az örök visszatérés, mint pszichológiai tapasztalat? Freuddal zárva itt a

„kísérteties ..az az otthonos, meghitt..amely az elfojtás után tér vissza” (Freud, A kísérteties, In: Pszichoanalízis és irodalomtudomány, 1998, 77),

valamint

„a hasonmás rémképpé vált, ahogy az istenek vallásuk bukása után démonokká lesznek.” (Freud, A kísérteties, In: Pszichoanalízis és irodalomtudomány, 1998, 72).

Lássuk azonban a különbséget is! *Amire Freud válaszolni igyekezett és talán részben válaszolt is, arra a válasz maga Nietzsche és az ő viszonya a lét elméletéhez.* Úgy véljük tehát, hogy szöges ellentétben Freuddal, Nietzsche – ahogy Tatár pontosan megfogalmazza, amit mi is megmutattunk már egy ezt megelőző fejezetben – „nem egy...gondolaton töprengett, aminek gondolkodó szubjektuma történetesen ő maga volt, hanem úgy viszonyult önmagához, mint gondolata – az örök visszatérés – tartalmának egyik eleméhez, beleértve ebbe a tartalomba magának e gondolatnak a gondolását is.” (Tatár Gy., Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata, 2000, 10). Igen, Nietzsche

tragikus gondolkodó volt veszélyes gondolatokkal. Egyszerre Hős aki megverekedett vele és Költő aki szötte és szötte belé a mesét. Tudjuk jól, az utolsó görög. Ahogy ő mondta mielőtt elmerült a jelen csendjében,

„ – Megértettek? – *Dionüszoszt a Megfeszítettel szemben...*”

IRODALOM

Adam J.(1898) : General paralysis of the insane : attempt to ascertain its average duration at the present day. *Lancet*, ii:1256.

Ahumada J.L. (2001): The rebirth of the idols. *The Freudian and the Nietzschean unconscious*. *International Journal of Psycho-analysis*. 82:219-234.

Anthony M.(1990): *The Valkyries: The Women Around Jung*. Shaftesbury.

Arnold K.,Atwood G.(2000): Nietzsche's madness. *Psychoanalytic Review*, 87: 651-698.

Atwood G.,Stolorow R.(1993): *Faces in a cloud: Intersubjectivity in personality theory*. Nortvale,NJ:Aronson.

Altieri C. (1981): *Ecce Homo: Narcissism, Power, Pathos, and the Status of Autobiographical Representations*. *Boundary*, 2: 9/10, 389-413.

Baker M., Kwok J.B., Kucera S.(1997): Localization of frontotemporal dementia with parkinsonism in an Australian kindred to chromosome 17q21-22. *Annals of Neurology*, 42: 794-798.

Bancroft M.(1983): *Autobiography of a Spy*. New York.

Beebe B., Knoblauch S., Rustin J., Sorter D.(2005): *Forms of intersubjectivity in infant research and adult treatment*. New York, Other Press.

Behler E.(1994): *Die Sprachtheorie des frühen Nietzschen*. In: Borsche T.,Gerratana F., Venturelli A.(eds.) 'Centauren-geburten' *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. New York, Walter d Gruyter.

Benes T.(2006): Language and cognitive subject: Heymann Steinhalt (1823-1899) and Friedrich Nietzsche (1844-1900). *Language & Communication*, 26:218-230.

- Bibó I.(1992): Nietzsche. Budapest, Hatágú Síp Alapítvány.
- Bion W. (1967): Second Thoughts. New York, Jason Aronson.
- Bishop P.(1995): Jung's Annotations of Nietzsche's Works: An Analysis. Nietzsche Studien, 24:,271-314.
- Bishop P.(1995): The Dionysian Self. C.G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche. Berlin,New York, Walter de Gruyter.
- Bishop P.(2006): Nietzsche's „new” morality: Gay science, materialist ethics. History of European Ideas, 32 : 223-236.
- Blair B.M. (2001): Post-metaphysical and radical humanist thought in the writings of Machiavelli and Nietzsche. History of European Ideas, 27:199-238.
- Block R. (2005): Falling to the stars: Goerg Trakl's ' In Venedig' in light of Venice poems by Nietzsche and Rilke. German Quarterly, 78: 207-223.
- Bogousslavsky J.(2005): Artistic Creativity, Style and Brain Disorders. European Neurology, 54: 103-111.
- Bókay A.(1995): Nietzsche és Freud, Replika,19-20, december, 55-67.
- Bókay A. (2000): Paul de Man és az amerikai irodalomtudományi dekonstrukció. (utószó) In: P. de Man :Eszztétikai ideológia, Budapest, Janus/Osiris. 215-235.
- Brain W.R.,Walton J.N.(1969): Brain's diseases of the nervous system. London, Oxford University Press, 414-419.
- Brivic S.R. (1980): Joyce between Freud and Jung. New York.
- Brobjer T.H. (2006): Nietzsche's *magnum opus*. History of European Ideas, 32: 278-294.
- Brome V. (1978). Jung. London.
- Chapelle D.(1993): Nietzsche and psychoanalysis. Albany, State University of New York Press.
- Chapman A.H., Chapman-Santana M. (1995): The Influence of Nietzsche on Freud's Ideas. British Journal of Psychiatry, 166: 251-253.

Chessick R.D.(1981): The relevance of Nietzsche to the study of Freud and Kohut. *The American Journal of Psychotherapy*, 17:359-373.

Chessick R.D.(1983): *A Brief Introduction to the Genius of Nietzsche*. New York, University Press of America.

Chessick R.D. (1996): The application of postmodern thought to the clinical practice of psychoanalytic psychotherapy. *Journal of American Academy of Psychoanalysis*, 24 : 385-407.

Chessick R.D.(1997): Perspectivism, constructivism, and empathy in psychoanalysis: Nietzsche and Kohut. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 25:373-398.

Chessick R.D.(2005): The Human Mind in the Contemporary World. *Journal of The American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, 33:299-321.

Cooper D.(1983): *Authenticity and Learning:Nietzsche's Educational Philosophy*.London, Routledge & Kegan Paul.

Corngold S.(1981): The Question of the Self in Nietzsche during the Axial Period (1882- 1888). *Boundary*, 2:9/10,55-98.

Crawford C.(1988): *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. New York, Walter de Gruyter.

Csejtei D.(1993): Prométeusz takaréklángon.Utószó. In: *Nietzsche: Az Antikrisztus*. Szeged, Ictus Kiadó.110-128.

Cybulska E.M.(2000): The madness of Nietzsche: a misdiagnosis of the milleneum? *Hospital Medicine*, 61:571-575.

Cybulska E. (1995): Nietzsche, Freud and eternal recurrence of the repressed. *British Journal of Psychiatry*, 166: 680-681.

Deleuze G.(1999): *Nietzsche és a filozófia*. Debrecen-Budapest, Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó.

Deleuze G.,Guattari F. (1987): *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Minneapolis:University of Minnesota Press.

De Man P. (1999): Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben. Szeged, ictus Kiadó és JATE Irodalomelmélet Csoport.

Demos V. (1993): Developmental Foundations for the capacity for self-Analysis. In: Self-Analysis. Critical Inquiries, Personal Visions. Barron J.W. (ed.) Hillsdale, The Analytic Press.

Derrida J. (1979): Spurs: Nietzsche's Styles. Chicago, University of Chicago Press.

Derrida J. (1982): The ear of the other. New York: Schocken Books, 1985.

Derrida J. (1992): Nietzsche stílusa. In : A francia Nietzsche-recepció. Bacsó B. (ed.). Atheneum, T-Twins. 172-213.

Dewhurst K. (1969): The neurosyphilitic psychoses today. British Journal of Psychiatry, 15: 31-38.

Eagle M. (1981): Interests as object relations. Psychoanalysis and Contemporary Thought, 4: 527-565.

Edinger E.F. (1972): Ego and Archetype: Individuation and the Religious Function of the Psyche. New York.

Ellenberger H.F. (1970): The Discovery of The Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry. New York.

Faulkner J. (2003): The body as text in the writings of Nietzsche and Freud. Minerva - An Internet Journal of Philosophy, 7, <http://www.ul.ie/philos/vol7/body.html>

Foster-Nietzsche E. (1912): The life of Nietzsche. New York: Strugis & Walton.

Foucault M. (1992): Nietzsche, Freud, Marx. In: A francia Nietzsche-recepció. Bacsó B. (ed.). Atheneum, T-Twins. 157-171.

Foucault M. (1994): The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences. New York, Vintage Books.

Foucault M. (1998): Nietzsche, a genealógia és a történelem. In: A fantasztikus könyvtár. Budapest, Pallas Stúdió, 75-91.

- Fordham F.(1953): An introduction to Jung's Psychology.Harmondsworth.
- Freud S. (1991): A halálösztön és az életösztönök. Budapest, Múzsák Közművelődési Kiadó.
- Freud S. (1998): A kísérteties.In: Bókay A., Erős F.(eds.) Pszichoanalízis és irodalomtudomány. Szöveggyűjtemény. 65-82.
- Fuchs J. (1978): Friedrich Nietzsches Augenleiden.MMW Munch Med Wochenschr, 120: 631-634.
- Gabbard G. (1994): Psychodynamic Psychiatry in Clinical Practice. The DSM-IV Edition. Washington DC, American Psychiatric Press.
- Gadamer H.G. (1986): Das Drama Zarathustras. Nietzsche-Studien, 15:1-15.
- Gann K. (2000) Friedrich Nietzsche. Hymnus An Das Leben. [http:// www.americansymphony.org/dialogues_extensions/99_2000](http://www.americansymphony.org/dialogues_extensions/99_2000)
- Gedo J. (1993): Beyond Interpretation. Toward a Revised Theory for Psychoanalysis. Revised Edition. Hillsdale, The Analytic Press.
- Gilman S. (1989): Introduction, In: Gilman S., Blair C., Parent D.(eds.) Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language. New York, Oxford University Press.
- Gilman S. (1987): Conversations with Nietzsche. Oxford, Oxford University Press.
- Ginsberg M. (1973): Nietzscheian psychiatry.In: Solomon R.(ed.) Nietzsche: A Collection of Critical Essays, NY, Anchor, Garden City.
- Golomb J. (1989): Nietzsche's Enticing Psychology of Power. Ames, IA, Iowa State University Press.
- Golomb J. (1980): Freudian uses and misuses of Nietzsche.American Imago, 37:371-385.
- Greenacre P. (1958): The relation of the imposter to the artist. Psychoanalytic Study of the Child, 13:521-540.
- Grundlehner P. (1986): The Poetry of Friedrich Nietzsche. New York, Oxford.

Guay R. (2006): The 'I's have it : Nietzsche on subjectivity. *Inquiry-an Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 49 : 218-241.

Halász E. (1995): Nietzsche és Ady. Ictus Kiadó.(második átdolgozott kiadás, első kiadás 1942)

Hamvas B. (2005): A babérligetkönyv. Hexakümion. Medio Kiadó.

Hayman W. (1980): Nietzsche:A critical life.New York:Oxford University Press.

Hayman R. (1980): Nietzsche's madness. *Partisan Review*, 47:, 29-44.

Heidegger M. (1943/2006): Nietzsche mondása: „Isten halott”. In: *Rejtektutak*, Budapest, Osiris Kiadó, 183-232.

Hildebrandt K. (1926): *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches leben und Werk*. Berlin, Karger.

Hillman J. (1972): Dionysus in Jung's Writings. *Spring*, 191-205.

Hoffman I. (1991): Discussion: Toward a social-constructivist view of the psychoanalytic situation. *Psychoanalytic Dialogues*, 1: 74-105.

Hoffman I. (1992): Some practical implications of a social-constructivist view of the psychoanalytic situation.*Psychoanalytic Dialogues*, 2, 287-304.

Hoffman I. (1996) The intimate and ironic authority of the psychoanalyst's presence. *Psychoanalytic Quarterly*,65:102-136.

Holland N. (1985): Postmodern psychoanalysis.In: *Innovation/Renovation*. I.Hassan,S Hassan (eds.) London, Univ.Wisconsin Press.

Houdebine J.L. (1979): 'Jung et Joyce'. *Tel Quel*,81:63-65.

Hrdlicka M. (1997): The picture of narcissism in the work of Friedrich Nietzsche : An attempt at the critical analysis. *Ceskoslovenska Psychologie*, 41: 458-465 (cseh nyelven, angol összefoglalóval)

Jacobi J. (1957): *Komplex/Archetypus/Symbol in der Psychologie C.G.Jungs*. Zurich and Stuttgart.

Jamison K.R. (1993): *Touched with Fire*. New York, Free Press.

- Janssen C., Warrington E.K., Morris H.R. (2002): Clinical features of frontotemporal dementia due to the intronic tau(10(+ 16) mutation. *Neurology*, 58: 1161-1168.
- Janz C.P. (1979): *Friedrich Nietzsche Biographie*, München, Carl Hanser Verlag.
- Jarrett J.L. (1990): Jung and Nietzsche. *Harvest*, 36:130-154.
- Jaspers K. (1996): *Nietzsche. An introduction to the Understanding of the Philosophical Activity*. Tuscon, University of Arizona Press.
- Jones E. (1973): *Sigmund Freud élete és munkássága*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Jung C.G. (1960-1983): *Gesammelte Werke*. (eds. Jung-Merker L., Rief E., Zander L.) 18 Vol. Olten und Freiburg im Breisgau.
- Jung C.G. (1953-1983): *Collected Works*. 20 Vol. (eds. Read H., Fordham M., Adler G., McGuire W.) London.
- Jung C.G. (1968): *Man and his Symbols*. New York, Laurel - Dell Publishing.
- Jung C.G. (1987): *Emlékek, álmok, gondolatok*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Jung C.G. (1994): *Az alkímiai konjunkció*. Nyíregyháza, Kötet Kiadó.
- Jung C.G. (1934-1939): *Nietzsche's Zarathustra : Notes of the Seminar given in 1934 – 1939*. 2 Vol. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989. (ed. Jarrett J.)
- Jung C.G. (2003): *Ulysses*. Monológ. In: Jung C.G. *A szellem jelensége a művészetben és a tudományban*. Debrecen, Scolar Kiadó. 103-127.
- Kain P. (2004): Nietzsche, the Kantian self and eternal recurrence. *Idealistic Studies*, 34: 225-237.
- Kaplan H.I., Sadock B.J. (2004): *Comprehensive Textbook of Psychiatry*. Baltimore. Williams & Wilkins.
- Karterud S., Monsen J. (1999): *Szelfpszichológia. A Kohut utáni fejlődés*. Budapest, Animula.

Karwautz A., Wöber-Bingöl C., Wöber C. (1995): Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud. *British Journal of Psychiatry*, 166 : 825-826.

Kaufmann W. (1968): Nietzsche:Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton, Princeton University Press.

Kerényi K. (1984): Gondolatok Dionysosról. In: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok, 1918-1943. Budapest, Magvető Könyvkiadó.181-204.

Kirsch H. (1975): Crossing the Ocean :Memories of Jung. *Psychological Perspectives*, 6:128-134.

Kiss E. (1993): Friedrich Nietzsche filozófiája. Budapest, Gondolat Kiadó.

Kiss E. (2005): Friedrich Nietzsche evilági filozófiája.Életreform és kriticizmus között. Budapest, Gondolat Kiadó.

Klossowski P. (1969): The consultation of the paternal shadow. In:Nietzsche and the vicious circle. (pp 172-198). Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Kofman S. (1992): Bevezető az Ecce Homo olvasásához. In: A francia Nietzsche-recepció. Bacsó B.(ed.). Atheneum, T-Twins.214-241.

Kohut H. (1971): The Analysis of the Self. New York, International Universities Press.

Kohut H. (1978): In: Ornstein P.(ed.) The Search for the Self, Volume Four, Madison CT, International Universities Press.

Kohut H. (1991): In: Ornstein P.(ed.) The Search for the Self Volume Four, Madison CT, International Universities Press.

Köhler J. (2005): Friedrich Nietzsche és Cosima Wagner. Budapest, Holnap Kiadó.

Langer S. (1987): MIND: An Essay on human feeling. Vol.1.Baltimore, John Hopkins Universities Press.

Lanska D.J.,Currier R.D.,Cohen M. (1994): Familial progressive subcortical gliosis. *Neurology*, 44: 1633-1643.

Lehrer R. (1996): Freud's relationship to Nietzsche: Some preliminary considerations. *Psychoanalytic Review*, 83:363-394.

Liebert G. (2003): *Nietzsche and Music*. Chicago, Chicago University Press.

Lichtenstein H. (1977): *The Dilemma of Human Identity*. New York, Jason Aronson.

Locke J. (1975): In: Nidditch P.(ed.) *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford, Clarendon Press.

Löwith K. (1978): *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Haumburg.

Ludovici A. (1985): *Friedrich Nietzsche: Selected Letters*. London. Soho Book Company.

Magnus B. (1978): *Nietzsche's Existential Imperative*. Bloomington, Indiana and London, Indiana University Press.

Möbius P.J. (1902): *Ueber das pathologische bei Nietzsche*. Wiesbaden J.F.Bergmann.

Miller A. (1991): *The untouched key: Tracing childhood trauma in creativity and destructiveness*. New York, Doubleday.

Miller B.L., Cummings J., Mishkin F., Boone K., Prince F., Ponton M., Cotman C. (1998): Emergence of artistic talent in frontotemporal dementia. *Neurology*, 51: 978-982.

Modell A. (1993): *The Private Self*. London, Harvard University Press.

Morgan G. (1965): *What Nietzsche Means*. New York, Harper Torchbooks.

Németh G. B. (1989): Utószó, In: *Friedrich Nietzsche versei*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 127-146.

Neumann M. (1992): Die Beziehungen zwischen Eric Neumann und C.G.Jung und die Frage des Antisemitismus. *Analytische Psychologie*, 23:3-23.

Nietzsche F. (1872/1886/1986): *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. Budapest, Európa Könyvkiadó.

- Nietzsche F. (1984): Válogatott írásai. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Nietzsche F. (1884/1908): Im-Ígyen Szóla Zarathustra. Budapest, Grill Károly Könyvkiadó Vállalata.
- Nietzsche F. (1886/ 1995): Túl jón és rosszon. Budapest, Natúra.
- Nietzsche F. (1887/1930/1996): Adalék a morál genealógiájához. Holnap Kiadó.
- Nietzsche F. (1888/1993): Az Antikrisztus. Átok a kereszténységre. Szeged, Ictus Kiadó.
- Nietzsche F. (1888/2004): Bálványok alkonya avagy hogyan filozofálunk a kalapáccsal? Nietzsche kontra Wagner. Holnap Kiadó.
- Nietzsche F. (1888/1889, 1908/1994): Ecce homo. Hogyan lesz az ember azzá ami. Budapest, Göncöl Kiadó.
- Nietzsche F. (1906/1994): Az értékek átértékelése. Holnap Kiadó.
- Nietzsche F. (2005): Versek. Szeged, Lazi Könyvkiadó.
- Nietzsche F. (1988): Ifjúkori görög írások. Budapest, Európa Kiadó.
- Nietzsche F. (1883/1992): A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. In: A francia Nietzsche-recepció. Bacsó B.(ed.). Atheneum, T-Twins.3-15.
- Nietzsche F. (1874/1997): Retorika. In: Thomka B.(ed.) Az irodalom elméletei. Pécs, Jelenkor Kiadó, 5-49.
- Nietzsche F. (1994): Friedrich Nietzsche's Frühe Schriften. In: Mette H.J., Schlechta K., Koch C.(eds.) Műnih, Verlag C.H. Beck.
- Orbán J. (1994): Derrida írás-fordulata. Pécs, Jelenkor Kiadó.
- Orth M., Trimble M.R. (2006): Friedrich Nietzsche's mental illness – general paralysis of the insane vs. frontotemporal dementia. Acta Psychiatrica Scandinavica, 114: 439-445.
- Osofsky J.D. (1987)(ed.): Handbook of Infant Development. New York, Wiley.
- Parkes G. (1994): Composing the Soul . Reaches of Nietzsche's Psychology. Chicago, University Press of Chicago.

Perry R.J., Miller B.J. (2001): Behavior and treatment in frontotemporal dementia. *Neurology*, 56(suppl. 4): S46-S51.

Pletsch C. (1991): *The young Nietzsche : Becoming a genius*. New York:Free Press.

Pick A. (1892): Über die Beziehungen der senilen Hirnatrophie zur Aphasie. *Prager Med Wochensch* 17: 165-167.

Podach E.F. (1930): *Nietzsches Zusammenbruch*. Heidelberg, Kampmann.

Rank O. (1979): *The Double*. New York, New American Library.

Raynor M.W. (1924): Remissions in general paralysis. *Archives of Neurology and Psychiatry*, 12: 419-442.

Ricken U., Norton R. (1994): *Linguistics, Anthropology and Philosophy in the French Enlightenment*. New York, Routledge.

Ricouer P.(1970): *Freud and Philosophy :An Essay on Interpretation*.New Haven CT, Yale University Press.

Robbins M. (1992): Psychoanalytic and biological approaches to mental illness : Schizophrenia. *Journal of American Psychoanalytic association*, 40:425-454.

Robinson D. (évszám nélkül): *Nietzsche és a posztmodernizmus*. Pécs, Alexandra Kiadó.

Rorty R. (1994): *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*. Pécs, Jelenkor Kiadó.

Rose G.(1992): *The Power of Form. A Psychoanalytic Approach to Aesthetic Form*. Madison CT, International University Press.

Rudnytsky P.L. (1987): *Freud and Oedipus*. New York, Columbia University Press.

Rudolph A. (1974): Jung and Zarathustra.*Philosophy Today*,18:,312-318.

Safranski R. (2002): *Nietzsche. Szellemi életrajz*.Budapest, Európa Könyvkiadó.

Sarup M. (1993): *An introductory guide to postmodernism and poststructuralism*. Athens: University of Georgia Press.

Sax L. (2003): What was the cause of Nietzsche's dementia? *Journal of Medical Biography*, 11: 47-54.

Schacht R. (1983): *Nietzsche*. New York, Routledge & Kegan Paul.

Schacht R. (1996): Nietzsche's kind of philosophy. In: Magnus B., Higgins K.(eds.) *The Cambridge Companion to Nietzsche*. New York, Cambridge University Press.

Schore A. (2003): *Affect Regulation and the Repair of the Self*. New York, Norton.

Searle J.R. (2000): *Elme, nyelv és társadalom*. Budapest, Vince Kiadó.

Searles H.F. (1990): Unconscious identifications. In: *Master Clinicians on Treating the Regressed Patient*. In: Boyer L.B., Giovancchini P.L.(eds.) New York, Jason Aronson.

Stern D. (1983): Unformulated experience. *Contemporary Psychoanalysis*, 19:71-99.

Stern D. (1988): Not misusing empathy. *Contemporary Psychoanalysis*, 24:598-611.

Stern D. (1991): A philosophy for the embedded analyst. *Contemporary Psychoanalysis*, 27:51-80.

Stern D. (1992): Commentary on constructivism in clinical psychoanalysis. *Psychoanalytic Dialogues*, 2 : 331-363.

Stern D. (1996): Dissociation and constructivism :Commentary on papers by Davies and Harris. *Psychoanalytic Dialogues*, 6: 251-266.

Stern D.N. (1985): *The Interpersonal World of the Infant*. New York, Basic Books.

Stern D.N. (2004): *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. New York-London, Norton.

Strathern P. (évszám nélkül): *Nietzsche*. Budapest, Saxum.

Strong T. (1996): *A Study of Nietzsche*. New York, Cambridge University Press.

Szasz T. (1976): *Heresies*. New York.

Tátár Gy. (2000): Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata. Budapest, Osiris Kiadó.

Tátár S. (1992): A fordító reflexiói. In: A francia Nietzsche-recepció. Bacsó B.(ed.). Atheneum, T-Twins, 16-19.

Tényi T. (1994): Egy posztmodern self-koncepció megjelenéséről egy korai John Barth regényben. Pszichoterápia, 3:107-110.

Tényi T. (1994): Gondolatok a pszichoterápia etikájáról. Pszichoterápia, 3: 217-218.

Tényi T. (2000): A pszichodinamikus pszichiátria a legújabb pszichoanalitikus eredmények tükrében. Budapest, Animula.

Tényi T., Herold R., Lénárd K. (2000): A találkozás pillanata. Pszichoterápia, 9:117-123.

Tényi T., Lénárd K. (2001): Alkotás–szenvedély–egyedüllét. Szelfpszichológiai szempontok. Pszichoterápia, 10: 123-126.

Tényi T. (2005): A hasítás rajza. Szkizofrénia Figyelő, 2: 2-7.

Tényi T. (2006): Az akut szkizofrén beteg csoportanalitikus kezeléséről. In: Trixler M., Tényi T.(eds.) A szkizofrénia pszichoterápiája. Budapest, Medicina, 97-111.

Van Tongeren P.J.M. (2000): Politics, friendship and solitude in Nietzsche. South African Journal of Philosophy, 19: 209-221.

Venturelli A. (1984): Nietzsche in der Berggasse 19. Über die erste Nietzsche-Rezeption in Wien. Nietzsche-Studien, 13: 448-480.

Volz P.D. (1990): Nietzsche im Labyrinth deiner Krankheit. Würzburg, Königshausen & Neumann.

Waugaman R. (1973): The Intellectual Relationship Between Nietzsche and Freud. Psychiatry, 36: 458-467.

Winnicott D.W. (1999): Játzás és valóság. Budapest, Animula.

Wolf M.A. (1995): Philosophy, Psychiatry and Psychoanalysis – Nietzsche's Case. Annales Medico-Psychologiques 153: 170-183.