

A VITA MINT MONO-DIALÓG

GYENGE ZOLTÁN

Egy idézettel kezdem: „Jól van Szókratész – mondta Prótagorasz – mint idősebb ember állok veletek szemben, választhattok: mondjak el egy mítoszt bizonyítékul, vagy inkább *fogalmi bizonyítás* útját járjam végig?”¹

Tulajdonképpen ezzel kezdődik az a nagyszerű vita, amely az akkori két leghíresebb bölcs, Prótagorasz és Szókratész között zajlik. A téma az erény (ἀρετή) természete és taníthatósága. A vita tárgya azonban témánk szempontjából közömbös. A vita formája a legkevésbé sem. De ne szaladjunk ennyire előre.

A szókratészi attitűd, miszerint a filozófia nem egy akadémikus faszakodás, hanem sokkal inkább modus vivendi és nem melleleg a szóbeliség, számomra is mindig evidencia volt. A *megfordult világ*, illetve a *Kép és mítosz* két kötetében² ezt próbálom követni. Az egyikben pszeudo lábjegyzetek vannak (hiszen nem én írtam, hanem Pszeudo Kierkegaard), a másikon egyáltalán nincsenek lábjegyzetek. A görögökkel egyetértve azt hiszem, hogy szépen és érthetően, nota bene: egyszerűen megfogalmazni halálosan lényeges problémákat, kérdéseket, a legnehezebb. Sokkal nehezebb, mint valamit számtalan lábjegyzettel megtárogatni, és annak fedezékéből kikukucskálni, és egy szakmai tolvajnyelv kevesek számára érthető formájában hadoválni.

Már szinte elcsépelet mondás, hogy a filozófiának a *kérdései* a legfontosabbak. Minden kérdése további kérdést szül. Barbárság a választ várni tőle. Nagyjából olyan, mint a költőtől elvárni az abszolút verset, a komponistától az abszolút zenét, a festőtől az abszolút képet. Tudom, ez a kor idióta, vagy inkább ostoba és műveletlen, miközben magabiztossága utolérhetetlen. Merkantilista szemlélete egyedülálló: eredményeket akar. Platón egy nagyon fontos alapvetésről ír a híres *Hetedik levél*ben, nevezetesen arról, hogy mi a vita célja. Az ἄγραφα δόγματα, az íratlan tanítás gondolata évszázadokon át sokatmondó volt. A következő sorokból eredeztethető: „a végső belátást nem lehet

¹ Platón: *Protagorasz*. 120.c. (Ford. Faragó László)

² Pszeudo Kierkegaard (közreadó: Gyenge Zoltán): *A megfordult világ*. Budapest, Kalligram, 2012. / Gyenge Zoltán: *Kép és mítosz*. Budapest, Typotex, 2014. A második kötet 2016-ban jelent meg.

szavakkal kifejezni (...) az érte szakadatlanul végzett közös munka (...) eredményeként egyszerre felvillan a lélekben – akárcsak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagából fejlődik tovább.”³ Az itt említett szakadatlan munka nem más, mint a szakadatlan diskurzus, a szakadatlan vita. A dialektikának is valahol ez a lényege. Lehet, hogy érdemes lenne Platón magyarról magyarra fordítani?

A nem-tudás tudása a tudás kezdete. Persze, ha itt megállunk, akkor Kierkegaard szerint kezdet is marad. A magabiztosság a tudást illetően nem csupán dölyfös eltévelyedés, hanem kínos ostobaság. Szókratész nem a tudást (mi) akarta átadni, hanem meg akart tanítani arra, hogy miként (hogyan) próbáljuk meg azt megragadni. A hogyan pedig fontosabb a mi-nél. A hogyan egyik formája a demonstráció (Prótagorasznál a Prométheus mítosz), a másik az argumentáció (Szókratész). A kérdés, van-e esetleg valami más?

A filozófia formája ekkor a *szóbeliség*. A filozófiát bár többen művelik, de ekkor sem tömegsport. Ne is legyen az. Soha nem fogják ellepni az utcákat azért tüntetve, hogy filozófiát hallgassanak. Egyszer volt (tudomásom szerint) fáklyásmenet filozófia miatt, 1841-ben Berlinben Schelling előadásainak kezdetén, nem hiszem, hogy hamarosan megismétlődne. Nem is kell. Ismét Platón. „Meg aztán úgy vagyok én is, mint aki kígyómarástól szenved; azt mondják, hogy aki ezt elszenvedte, nem akarja elmondani, hogy milyen volt, csak azoknak, akiket szintén megmárt a kígyó, mert egyedül csak azok érthetik és bocsáthatják meg szavait és tetteit, melyekre kínjában vetemedett. Márpedig engem igen fájdalmas, a legfájdalmasabb helyen (...) márt meg a filozófia tanítása, a kígyónál is vadabbul.” Eddig tehát rendben. Az irány kijelölése folytatódik, amikor azt mondja a Lakomában: ti meghallgathattok, mert magatok is részesei vagytok ennek a kígyómarásnak, azaz a „filozófia szent tébolyának és mámorának”. Ezért hallgassatok meg – mondja –, de „a házi cselédek azonban, s ha van itt más faragatlan és beavatatlan, tegyenek óriási kapukat a fülükre.”⁴ Tiszta sor. Ma sokan száraznak, unalmasnak, jobb / rosszabb esetben érthetetlennek tartják a filozófiát. Sokszor, ha elnézem a mai (szak)filozófiát, (szak)filozófiai lapokat, (szak)könyveket – joggal.

Vattimo szerint Nietzsche egy „stilisztikai forradalmat” hajtott végre a *Zarathustra* megírásával, mely forradalomnak az a lényege, hogy bizonyos értelemben túllép minden hagyományos és ismert megszólalási módszeren, és valami egészen újat, sőt, meglepőt akar létrehozni. De van-e, illetve megalkotható-e olyan új forma, amely ne kapcsolódna valamilyen szálon az eddig ismert megszólalási eszközökhöz? Kétlem. Maga Vattimo is azt mondja,

³ Platón: *Hetedik levél*. 341.c,d. (Ford. Faragó László)

⁴ Platón: *Lakoma*. 217.e-218.c. (Ford. Telegdi Zsigmond)

hogy a *Zarathustra* „forradalmi” ereje abban áll, hogy „nem esszé, nem is traktatus, de nem is aforizma-gyűjtemény – azaz nem azokról a formákról van szó, amelyeket Nietzsche addig használt. Szorosabb értelemben lírának sem nevezhető.”⁵ Akkor meg micsoda? Vattimo erre is megpróbál válaszolni: „Többnyire a hosszú prózai költészet egy formája, amelynek előképe feltehetően az Új Testamentum. Ezért versekben fogalmaz, amelyek a szöveg didaktikus és kultikus célját kifejezésre juttatják.”⁶ Ezt az újdonságot látja a *Zarathustrában* a George kör (George, Bertram, Hildebrandt, Gundolf) is, amely a nyelvi devalváció elleni küzdelem egyik fontos szereplőjévé teszi Nietzschét. De az tagadhatatlan, hogy – miként arra Vattimo is utal – valamilyen előkép mindenképpen létezik.

Kierkegaard-ra nézve is igaz H. J. Schmidt Vattimo elemzésével egybehangzó megállapítása, hogy ő a „kis formák mestere”.⁷ A kis formák persze nem egyszerűen a rövid elemzéseket jelentik, hanem a gondolati tagoltság megőrzését a beszédben. A *Zarathustra* ugyanúgy „kis formákból” áll össze, mint a monumentális *Vagy-vagy*. Mindkettőben megvan a spekulatív elemzés meghaladásának az igénye. Mindkettőnek jelentős szerepe van abban, hogy új stílust teremt, elszakadva a német idealizmus bár rendkívül izgalmas és pontos, ámde szikár nyelvezetétől. A beszéd, a szóbeliség fontossága még az írott szövegben is központi elem (egyszerűen „halljuk” Zarathustra „példabeszédeit”, ahogy Eremita eksztatikus perorációit), ámde lényegét tekintve mindegyik egy régi tradícióra utal vissza, az érvelés, a meggyőzés legnagyobb mestereihez vezet, akiknek a retorika létrejöttét köszönhetjük, s ezek a szofista bölcselők.

A KÖZLÉS

A görög filozófián belül a szofista filozófiában, ahogy azt Werner Jaeger írja, a beszédképesség döntő szerepet kap a mindennapi életben.⁸ Nem a szűkebb értelemben vett politika területére korlátozódott, hanem annál szélesebb spektrumot kapott. A beszéd kiművelése a görög *lóyoç* szó jelentésének megfelelően egyfajta belső szűkségletté válik. Ennek megfelelően joggal állapítja meg Jaeger, hogy a szofisták előtt grammatikáról, retorikáról vagy éppen dialektikáról szorosabb értelemben egyáltalán nem beszélhetünk, amiért

⁵ G. Vattimo: *Friedrich Nietzsche*. Metzler, Stuttgart / Weimar, 1992. 59.

⁶ Uo.

⁷ H. J. Schmidt: *Philosophie als Tragödie*. In: *Grundprobleme der grossen Philosophen III*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 203.

⁸ W. Jaeger: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin / Leipzig, Walter de Gruyter 1934. 369.

joggal lehet őket e diszciplínák megteremtőinek tekinteni.⁹ A beszéd ekkor válik azzá, ami később már evidens elvárás lesz: a szó és a gondolat egységének kifejezőjévé. A beszédhez a legszorosabb értelemben hozzákapcsolódik a zene mint a szofista alapvetésből kinövő *septem artes liberales* része. A retorikai nem hűvös és kimért, hanem a vita kedvéért szenvedélyes, még akkor is, logikai struktúrája egyre tudatosabb. Főként Szókratészről kezdve. A beszéd egy *δισοῖ λόγοι* (az angolban ez: *contrasting arguments*), amely magában hordozza a beszéd kettős funkcióját, s bár keveset tudunk ennek tartalmáról (hiszen a szofistáknak mind a grammatikai, mind a retorikai írásai elvesztek), de egyéb forrásokból lényegük mégis rekonstruálható. Az biztos, hogy a beszéd célja a meggyőzés, amely az ellenérvek oldaláról akarta láttatni az érvelést. A leendő szónokoknak saját maguknak kellett ellenérveket keresni, és azokra felépítve cáfolni önnön állításaikat. A kifejtés két formájában valósulhatott meg: a terjedős, hosszabb kifejtés és a rövid, ellenvetésekre épülő párbeszéd¹⁰. Ezekre egyaránt kiváló példát láthatunk a Prótágorasz dialógusban, csak ott éppen Szókratész használja a szofista bölccsel szemben. A meggyőzés minden területét próbára tették, aminek egyszerű magyarázata az, hogy tevékenységük nem teoretikus, hanem nagyon is praktikus célokra irányult. Ennek a gyakorlati célnak felel meg a beszédművelés mind magasabb szintre fejlesztése, amelynek szerves részét képezi a nyelvi reflexió. (Erre szükség is volt, hiszen az adott kor reflexió szintje – Hegel utal erre – alacsony. Egy példát nézve: Hésziodosz vagy Szólon még nem tudott különbséget tenni a költő és csaló között, mindkettő a *ψευδοσ* fogalma alá tartozott. Gorgiaszra lesz szükség, aki felállítja a megkülönböztetés végett a jogos megtévesztés fogalmát.)

A szofista érvelés tehát egészen különleges szerepet ad a beszéd formális művelésének, amelynek a vitákban egyre erősebb logikai tartalma lesz. E nélkül a vita vagy az erisztika formális útvesztőjébe téved, vagy dialógusba rejtett monológgá válik. Az egyiket a szofisták második nemzedéknél figyelhetjük meg, akik fennen hirdették is, hogy művészetükkel a gyengébb érvet a bíróságok előtt erősebbé tudják tenni.

Monológgá pedig a dialógus akkor válik, amikor a beszélőtárs csak dramaturgiai funkciót tölt be, amint az a kifejezetten platóni „dialógusokban” is megfigyelhető, ahol mondjuk egy Glaukon csak formális szerepet játszik. Itt véget ér a dialógus. Helyesebben a dialógus helyébe a kifejtő közlés kerül, a párbeszéd korábbi értelmében megszűnik, vagy legalábbis átalakul, ám ezzel valami új és nem kevésbé érdekes kezdődik.

⁹ Uo. 398.

¹⁰ Zeller – Nestle: *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig, 1928. 96. 24

A MONO-DIALÓG

Ezt az új közlési formát mono-dialógnak nevezem. Miért? A dialógus formálisan megmarad, ám az a vita, amely legalább két partner egymással szembeállított érvelésén nyugszik, átalakul, egyfajta belső vitává válik. Nietzsche és Kierkegaard abszolút közel áll a nem valóságos dialógus szofista hagyományokon alapuló formai rendszeréhez. Ezekben a nem valóságos dialógusokban azonban a retorikai elemek más háttérrel kapnak. Senki nem gondolja komolyan, hogy Zarathustra reális vitapartnerei az agorán állók, akik meredten várják a kötél-táncos megjelenését, vagy hogy Constantin Constantiust valamennyire is érdekli az a név nélküli ifjú, akivel „párbeszédét” folytatja. A monológ azonban mégsem igazi megjelölés, a kinyilatkoztatás sem, inkább valami olyanról van szó, ami nem is dialógus, nem is monológ, hanem valahol a kettő között helyezkedik el: mono-dialóg.

Zarathustra nem vitatkozik. Vitája látszólagos. Nietzsche persze vitatkozik, mégpedig önmagával. Azzal, hogy inkognitót teremt, létrehozza önmaga partnerét, vitatársát. Nála a szó ereje a költői formában rejlik, a meggyőzés ereje nem a kimondásban, hanem a sejtetésben van. Az általa oly nagyra tartott héraikleitoszi formának megfelelően nem mond ki semmit, hanem az értelmezést az értelmező viszonyába állítja, amivel a közlés tartalmát relativizálja, azaz szabaddá teszi. Maga mondja, hogy a Zarathustrát mint művet, soha senki nem fogja teljesen megérteni.

És a műben valóban nincs vitapartner. Az öreg szent sem az, akiről tudjuk, hogy erdejében elbújva brummogva és énekelve dicsőíti a maga istenét, s ezen túl nem is tesz egyebet. A partneri viszony semmilyen vonatkozásában nem értelmezhető. Ugyanakkor nincs is szükség beszélgetőtársra, hiszen a beszéd nem egyszerű tudósítás egy megtörtént vitáról, ahogy azt több szókratikus dialógusban sejtethető, hanem diszkurzív módon egy gondolatmenet kibontása, mégpedig olyképpen, hogy az ember azt érezze, mindez előtte megy végbe. Ezt az előbb említett nem valóságos dialógust én mono-dialógnak neveztem. Ez azt jelenti, hogy bár a beszéd helyenként a dialógus formájába van ágyazva, ám nem azért, hogy úgy tegyen mintha itt valóban párbeszédéről lenne szó, hanem azért, hogy egy egységen belül szabadon játsszon a különféle nézőpontok sokfélesége között, érveket ütköztessen, egyáltalán: a gondolkodásnak a legteljesebb mértékben szabad utat engedjen. A poliszemitás, a többféle aspektus megmutatása a cél, nem pedig pseudo-dialógus fabrikálása. Az inkognitó mellett az irónia alkalmazása jelenti azt a módszert, amely a mono-dialóguson keresztül vonul. A Kierkegaard kutatók ott szűrjék el, hogy a *külső* inkognitóra koncentrálnak (ki a könyv szerzője, mit jelent a neve stb.), nem pedig a műben lévő *belső* inkognitóra (pl. az ifjú *Az isméltésben*). Kierkegaard

önmagával folytat a sok szerepen keresztül párbeszédet, pontosabban több aspektusból vizsgálja meg ugyanazt a kérdést. Az álnév, a több szereplő különös költői skizofrénia. Ám maga a filozófia is a skizofrénia egy sajátos formája. Vagy ahogy Schelling mondja: az örületé.¹¹

Különbséget kell tehát véleményem szerint tenni külső és belső inkognitó között. Az első sokkal inkább formális, abban az értelemben, hogy nem lényegi, nem a mondanivalóhoz kötött; a másik azonban tartalmi, szorosan kötődik a megjelenő gondolathoz. Az elsőre Nietzsche esetében tudtommal nincs példa, a másik viszont annál fontosabb. Közhely, hogy Zarathustra maga Nietzsche, s mint minden közhely ez is legfeljebb csak félig igaz. Közhely, hogy Constantius Kierkegaard, s ez ugyancsak féligazság. A megjelenő inkognitókban a sokszínű szemléleti aspektus felvillantása lényeges. Az ember szabadabban beszél, ha több aspektusból világít meg dolgokat, ha nem kell egyhez végletesen ragaszkodnia, egyszer mint Friedrich Nietzsche beszél, máskor mint Zarathustra, vagy Søren Kierkegaard, aztán Constantius, vagy éppen az ifjú. És így tovább.

Ezekhez képest különös szerepet játszik a *Zarathustrában* a bolond, vagy a *Vagy-vagyban* az eksztatikus előadást tartó. A bolond a mono-dialógus valós alakja, akárcsak a szent. A bolond a szenthez hasonlóan konkrét beszédet „mond fel” Zarathustrának, aki vitatkozik is vele. A bolond ezért reális, belső inkognitó. Realitását az adja, hogy megszólalhat a saját hangján. Beszélhet ott, ahol az arctalanságból senki sem szólhat ki, néhány kivételtől eltekintve. A bolond Nietzsche valós alteregója, ha úgy tetszik, vitapartnere. A bolond mondja: itt semmi keresnivalód, köpj a nagy városra és fordíts neki hátat.¹² Nem nehéz belátni, hogy ez a lehetőség, ez az alternatíva Nietzsche életén ugyanúgy felsejlik, mint Kierkegaard esetében. Ez a visszafordulás tulajdonképpen a szellemi értelemben végbemenő versust jelentene, azaz az addigi élet totális átértékelését. És Nietzsche biztosan gondolkodik erről, talán éppen Salome kisasszony ölében, ahogy Kierkegaard is a jeggyűrűvel játszadozva. Nietzsche el is ismeri, hogy a bolondnak bizonyos dolgokban igaza van.¹³ Elismeri, de éppen ezért durván el is utasítja, amikor a következő szavakat vágja a fejéhez: „Hagyd már abba! ... Régóta útálom beszéded és a fajtádat! Miért lakoztál olyan soká a mocsárban, hogy békává és varanggyá kellett válnod saját magadnak is?”¹⁴ És Lou Andreas Saloméhoz is van egy „üzenete”:

¹¹ F.W.J. Schelling: *Stuttgarti magánelőadások*. Ford. Weiss János, Gyenge Zoltán. Gödöllő-Máriabesnyő, Attraktor, 2007. 50.

¹² F. Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Helikon, 2016. 240.

¹³ Uo.

¹⁴ Uo.

„Bizony, azt kívánom, bárcsak rándulna görcsbe a föld, midőn a szent egy libával párosodik.”¹⁵

Kierkegaard-nál Constatius ifjú bizalmasával hasonlóképpen beszél. Ott a dialógus látszata annyiban más, hogy a narratív elem mellé a fiktív párbeszédnek egy levelező formában történő előadása kapcsolódik. Constantin Constantius (a leginkább állhatatos, akár a sziklakő), azaz Kierkegaard, rá akarja venni fiatal barátját, akit csak „ifjú”-nak nevez, azaz Kierkegaard-t, hogy egy szerelmi történetet a saját elgondolása szerint fejezzen be. Közben a beszédnek nem elhanyagolható része az „ismétlés” lehetősége és valósága. Hogy az emlékezés az autentikus vagy az ismétlés lehetősége teszi az életet élhetővé. Otthon ülve, malmozva, Regine leveleit szagolgtatva jobb az élet, vagy bízni abban, hogy a szerelmi affér feledtethető és a viszony újra éleszthető. A szerelmi reanimáció vágya pontosan azt mutatja, amit oly sok szerelmes / és szakító átél. A „mi lett volna, ha” nem elég, a „lehet-e esetleg újra?” téves képzelete hajszoja az embert a kétségbeesésbe. Ez ismét nem tetszene néhány értelmezőnek, mert túl profán az emlékezés immanenciájához és az ismétlés transzcendenciájához mérve. Pedig itt csakugyan arról van szó, hogy egy ízig-vérig valóságos nőt, Regine Olsent, aki a képek és a leírások szerint, ha nem is annyira művelt, mint Lou, de ugyanolyan szép és vonzó volt, a különc dán egyszerűen képtelen kiverni a fejéből. Elég egy félreértett pillantás templomban, és elhitesi magával, hogy az ismétlés ebben a viszonyban is ismételhető. Egészen egyedül a Kierkegaard művek között, hogy a szerző a mű (Az ismétlés) eredeti verzióját bizonyíthatóan ennek az érzésnek szenteli. Majd amikor ennek lehetetlensége kiderül (Regine jegyben jár, már a templomi eseménykor is), komolyan foglalkozik az öngyilkosság gondolatával, sőt, a művében szereplő ifjú a mű első változatában öngyilkos lesz. Aztán az ifjút mégis „életben hagyja”. Praktikusan azt jelenti, hogy az első változathoz az öngyilkosságra utaló lapokat kitépi és megsemmisíti, ami egyébként szokásával merőben ellenkezik. Ám nem alapos, ezért az eredeti szándék helyenként kiténik a szövegből. Konklúzióként megállapítja, hogy az ismétlés a reális világban lehetetlen, ahogy Józnak – aki ugye mindent kétszeresen visszacapott, ám – gyermekeit még az Úr sem adhatta vissza, ehhez hasonlatosan az ismétlés sem lehet soha teljes a valóságban. Ismétélhetünk egy mozdulatot, önkéntelenül is, egy utazást, hogy újra lássunk dolgokat, de akár egy mondatot is, hogy jobban értsék, de az igazi ismétlés transzcendens és nem immanens.

Kierkegaard azt írja magáról – leplezetlenül Diogenészre gondolva –, amikor Pompeji és Herkulanum feltárásakor a régészek mindent a helyén találtak: ha ő akkor élt volna, „a régészek tán csodálkozva akadnak rá egy

¹⁵ Uo. 91.

kimért léptekkel fel- s alá járkáló emberre.”¹⁶ Constantius, aki tehát a „holtában is fel- s alá lépegető” nevet is viselhetné, arisztokratikus magasságból ereszkedik le a földre – miként Zarathustra a hegyéről – és áll szóba az „ifjú”-nak nevezett földi halandóval, akiről „zseniális meglátással” meg szokták állapítani, hogy ifjúkori önmaga. Constantius – akarom mondani: – Kierkegaard mindig is valamilyen hegyen érezte magát, ahonnan csak látszólagosan szállt alá. Nem tudjuk, hogy Zarathustra (vagy Nietzsche) mennyiben gondolta komolyan a hegyről való leereszkedést. Nagyon nehéz eldönteni. Mint ahogy Constantius és az ifjú kapcsolatának jellegét is. Mit tudunk tényszerűen erről a kettősről? Tudjuk, hogy ismerik egymást, tudjuk, hogy személyesen is találkoztak („amikor személyesen találkoztam vele” – áll a szövegben), azt is tudjuk, hogy a mostani kapcsolatnak előzménye van, és nem utolsósorban azt, hogy az ifjú egyszerre csodálja és gyűlöli a mestert. „Önök démoni ereje van” vagy: „az Ön hallgatása némább, mint a sír”¹⁷ stb. – mondja az ifjú. Valami hasonló, mint a szent és Zarathustra kapcsolata. A szent a hegy derekán él (nem a csúcson, de nem is a mélyben), és amikor Zarathustra alászállása idején találkozik vele, akkor a megszólításból kiderül, hogy ennek az ismeretségnek is előzménye van. „Akkor hamudat vitted föl a hegyre; ma tüzedet vinnéd le a völgyekbe? Nem félsz a gyújtogatóra váró büntetéstől?” – kérdi Zarathustrától¹⁸. Vita kerekedik, de békés módon. És Zarathustra nem akar elvenni semmit a szenttől – igaz, nem is ad neki semmit. Constantius ezzel szemben tervet ad az ifjúnak. Mint a gaz csábító: miként kell a nőt elcsábítani, majd eldobni, kifacsarni, lábat beletörölni stb. Kierkegaard ugyanis nem tud szabadulni attól a rögeszméjétől, hogy Regine eldobásával valamilyen nagyszerű, hősies tettet hajtott végre. Nyilván csak így képes elviselni a következményeket, hisz magányosnak lenni nem túl jó dolog, ezért gyárt hozzá egy kis ideológiát. A terv kész, de soha nem teljesedik be. Az ifjú írja levelében: „Terve kiváló, sőt egyedülálló volt.”¹⁹ De nem vitte végbe. A mester rezignáltan mindezt úgy konstatálja, hogy az ifjú nem rendelkezett mélyebb háttérrel ahhoz, hogy az utolsó lépést megtegye. Ezért – mondja profetikusan – költő vált belőle.

Ezzel a mono-dialógus is véget ér, s a művet egy látszólagos monológ zárja.

¹⁶ Kierkegaard: *Az ismétlés*. Budapest, L' Harmattan, 2008. (Ford. Soós Anita és Gyenge Zoltán) 57., ill. Pécs, Jelenkor, 2014.

¹⁷ Uo. 66.

¹⁸ *Zarathustra*, id.kiad. 9.

¹⁹ *Az ismétlés*. id.kiad. 68.

A KINYILATKOZTATÁS

„Amikor az eleaták a mozgást tagadták, akkor, ahogy ezt mindenki tudja, Diogenész lépett fel ellenük, s valóban fel-lépett, hisz egy szót sem szólt, csak fel- s alá járkált.” – írja Kierkegaard.²⁰ Ez egy demonstráció, azaz nincs szükség további argumentációra. Így van ez a kinyilatkoztatásnál.

A kinyilatkoztatást fogalmát igen hangsúlyosan éppen Schelling emeli be a filozófiai diskurzusba. Nála a mitológia és a kinyilatkoztatás összefüggése különös jelentőséggel bír. Álláspontom szerint a diskurzus szempontjából amit ki lehet ebből emelni: a mitológia a *titkot elrejtőt* (ezért olyan lényeges benne a misztériumok szerepe), míg a kinyilatkoztatás a *titkot megmutatót*, kinyilvánítót jelenti. Schelling maga a következőképpen fogalmaz: „A kinyilatkoztatás fogalma egy eredendő elrejtőzést feltételez.”²¹ A mitológiára ezért jellemzőek a *szimbolikus* megfogalmazások. Ezzel szemben a kinyilatkoztatás kinyilvánítás, s emiatt a hozzá való viszony sem a misztérium, hanem a *tanítás*, ahol majd a tanító személye egyre inkább előtérbe kerül. Formája sem szimbolikus, hanem *allegorikus*, és középpontjában sem a természet, hanem az ember áll.

A kor maga is több értelemben használja a kinyilatkoztatás fogalmát, emlékezzünk csak Jacobira, de gondolhatnánk akár Herderre vagy Goethe-re. A fogalom Lessingnél tölt be még igen fontos szerepet, aki a következőképpen fogalmaz ezzel kapcsolatban: „Was die Erziehung bei dem einzeln Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte.” Azaz a kinyilatkoztatás (*Offenbarung*) és a nevelés (*Erziehung*) közé akként von párhuzamot, hogy a kinyilatkoztatást az egész emberi nemre kivetítetten kezeli, mint az *emberi nem nevelését, tanítását*: „A nevelés kinyilatkoztatás, amely az egyes emberre vonatkozik: a kinyilatkoztatás viszont az a nevelés, amely az emberi nemmel történt és történik meg.”²² Lessing ezzel a kinyilatkoztatást egy olyan folyamatnak tekinti, amelyben az emberiség a jobbá tétele révén egyre inkább tökéletesedik, egyre inkább tökéletesedik. A kinyilatkoztatás tehát *tett*, cselekvés, amelyet magunknak és azoknak is, akik részesei, át kell élniük, meg kell tapasztalniuk. Ekként a tanító személye valóban fontosabb lesz, magánál a tanításnál.

²⁰ Uo. 9.

²¹ F. W. J. Schelling: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. Von W.E. Erhardt, 2 Teilbde. Hamburg, 1990. 10.

²² „Erziehung ist Offenbarung, die dem einzeln Menschen geschieht: und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist, und noch geschieht.” G. E. Lessing: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, S. 4. Lessing-Werke Bd. 8., München, Carl Hanser, 1970. 490.

Zarathustra ugyancsak tanít, azaz kinyilatkoztat. Amikor visszatér a hegyre ismét egy monológ formájában nyilatkoztatja ki a végső konklúziót: „Elmondtam ígémet, széttörök ígemen: így akarja örök végzetem – hírnökként hanyatlok le!”²³ Itt a mono-dialóg helyét már a kinyilatkoztatás veszi át. Sőt, a biblikus nyelvezet. Kierkegaard esetében is megszűnik az inkognitó, működése második felében megszűnik a pszeudonim művek sorozata. Egy halálra készülő *mártírnak* nincs szüksége belső párbeszédre, nincs szüksége álnévre. Éppen ellenkezőleg: a mártír saját neve alatt akarja végzetét. Azért mártír. Így a saját nevéen ad ki műveket. A *pillanat* című utolsó munkája egy eksztatikus kinyilatkoztatás. A végét már a halálos ágyáról küldi nyomdába. Számára bevégeztetett. Nietzsche ugyancsak elhagyja a mono-dialógot, és kinyilatkoztat. Ahogy Zarathustra, ő is széttörök, és a nyomorult ló nyakában sírja el fájalmát.

A hírnök Zarathustra és tanácsadó Constantius senkit sem tud meggyőzni a műben. Látszólag mindkettő kudarcra ítéltetett. Látszólag semmit sem ért a szó mágikus ereje. Nincs eredmény. De megkérdezhetnénk: mi is lenne pontosan az eredmény? Mit tekinthetnénk annak? Azt, ha például a szent elfelejtene tovább brummogni, vagy az ifjú szivacsként facsarná ki képzeletbeli kedvesét? Vagy zár tömött sorokban felvonulnánk a „hegyre”? Ez tényleg eredmény lenne? És megnyugtató?

KONKLÚZIÓ

A lényegét Nietzsche egy nem túl feltűnő helyén a műnek kimondja (akárha Constantiushoz beszélne): „Lásd mi tudjuk, mit tanítasz: hogy a dolgok örökkön örökké visszatérnek és mi is velük, és hogy örök idők óta itt voltunk már, és velünk minden dolog.”²⁴ Azaz itt voltunk és itt maradunk. A szó legmélyebb értelmében igaz az ígén (Wort, logos)²⁵ való széttörés, elpusztulás, ahogyan az alászálló csak önmagát tudja megáldani. Ahogy Constantius is hisz valamiféle megbékélésben, pedig pontosan tudja, hogy életében az ugyanúgy lehetetlen, mint Zarathustráiban.

Akkor meg mi marad. Semmi más, csak a szó mágikus hatalma, a meggyőzés soha be nem fejezhető próbája. Egykor ezt írtam, ma sem tudok jobbat: ezzel kezdődik Zarathustra és Constantin Constantius utolsó – máig tartó alászállása.

²³ Nietzsche: *Zarathustra*, 296.

²⁴ Uo. 295. (Ford. Szabó Ede) In. *Nietzsche Válogatott Írásai*. Budapest, Gondolat. 1984. 296. Szabó fordítása itt közelebb áll az eredetihez. KSA (Kritische Studienausgabe) 4. Walter de Gruyter, 1980. 277.

²⁵ „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.” (Joh.1.1.) Ezért inkább „ígének” szerencsés fordítani. Nietzsche nem véletlenül használ biblikus nyelvezetet.