

KÖLTŐFILOZÓFUSOK: SENECA ÉS NIETZSCHE

A NYELV MINT AKADÁLY

FÜLÖP TÍMEA

A FILOZÓFUS ÉS A FILOLÓGUS

Bizonyára egy filológusnak is jogában áll, hogy törekvésének célját és a hozzá vezető utat hitvallásának rövid formájába szorítsa, s íme, ezt teszem, amikor tehát Seneca egy mondatát megfordítom: „*Philosophia facta est quae philologia fuit.*”¹

Nietzsche egy Seneca-parafrazissal kezdte el filológusi karrierjét 1869-ben, mikor a bázei egyetemen tartott székfoglaló beszédében mottójává emelte az *Erkölcsei levelek* egy szöveghelyének megfordítását, mely később nyomtatásban is megjelent. Ez egy széles körben ismert tény, mégsem kap kellő hangsúlyt a Nietzsche-kutatásokban a Senecához való viszonya, talán éppen azért, mert következmények nélküli evidenciaként hat – a továbbiakban ezt korrigálandó úgy fogjuk vizsgálni Nietzsche filológiához, filozófiához, művészetéhez és nyelvhez való viszonyát, hogy a fent idézett mondatot olyan alapkőletételnek tekintjük, mely állandó viszonyítási ponttá teszi Senecát. Gondolhat-

¹ Friedrich Nietzsche, „Homérosz és a klasszika-filológia”, in uő, *Ifjúkori görög tárgyú írások*, ford. Molnár Anna. (Budapest: Európa, 1988), 35. Az idézet saját fordítása: „Filozófia lett, ami filológia volt.”

nánk arra is, hogy véletlen az idézetválasztás, a szerzőre való tekintet nélkül került a beszédbe, pusztán azért, mert jól hangzott, de Nietzsche nem jellemző az ilyesmi, különösen nem a szerző megjelölésével: forrásait előszeretettel titkolja el, mintegy műveltségi játékot játszva olvasóival – az ember és ember közötti különbségtétellel választja szét a búzát a pelyvától. A *Bálványok alkonyában* például ezt írja: „Az alábbi mondás, melynek eredetét eltitkolom a művelt kíváncsiság előtt, régóta kedvencem: *increscunt animi, virescit volnere virtus*.”² A magyar olvasó csupán a Horváth Géza által készített lábjegyzetekből tudhatja meg, hogy a latin mondat pontos forrásmegjelölése a következő: „Aulus Gellius: *Noctes Atticae*, XVIII, 11, 4.”³ A kíváncsiaknak idézett mű a kíváncsiságot tematizálja:

Gellius az *Attikai éjszakák* 11.16 számozással jelölt szöveghelyén beszámol arról, hogy nemrégiben megérkezett hozzá Plutarkhosz *Peri Polypragmasynes* című művéből egy példány, illetve arról a nehéz helyzetről, amelyben önmagát találta, amikor egy görög irodalmat és görög nyelvet nem ismerő kísérője megkérte őt, hogy magyarázza el, mit jelent a cím. Fontolóra veszi latin fordításként a *negotiositast*, mely formailag nem mutat párhuzamosságot az eredeti címmel, azonban az igazi problémát az okozza, hogy olyan szót akar használni, amely egyszerre képes kifejezni a görög *poly* prefixum sokasságát és a tetteket (*pragmata*), melyeket a *pragmosyne* tag sugall.⁴

² Uő: *Bálványok alkonya*, ford. Horváth Géza (Budapest: Helikon, 2015), 5. Az idézet saját fordítása: „Sebtől nőnek meg a lelkek, és sebtől virul ki az erény.” Érdekes észrevenni a természeti metaforát, melyben a sebek életet adó esőként jelennek meg, vagyis a pusztító vihar váltja ki a növekedést, ugyanis Zarathustra is hasonlóan fogalmaz, amikor a tanításról van szó: „Túl sok feszült már fellegemben: jégesőt akarok a mélybe zúdítani a villámok nevetése közt. Hatalmasra tágult mellkasom vihart fuvint majd a hegyek fölé: ez lesz a megkönnyebbülés neki.” Friedrich Nietzsche, *Így szólott Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek*, ford. Kurdi Imre (Budapest: Osiris, 2001), 105. (Továbbiakban: Nietzsche.) A tanítónak szüksége van tanítványa megsebzésére (mert még ellenségét is tanítványának tekinti), a tanítványnak szüksége van a sebre: „A szellem élet, mely maga sebzí fel az életet; saját kínján gyarapszik a tudása – tudtatók-e?” (Nietzsche 129.)

³ Nietzsche, *Bálványok alkonya*, 5.

⁴ Matthew Leigh, „Translating Polypragmosyne”, in uő, *From Polypragmon to Curiosus. Ancient Concepts of Curious and Meddlesome Behavior*. (Oxford: Oxford University Press, 2013), 57. (Saját fordítás.) Érdekes adalék lehet Aulus Gelliushoz, hogy recepciója legalább annyira megosztott, mint Nietzscheé, Cseh Zoltán róla alkotott ítélete pedig olyasmin hangzik, amit talán egy analitikus filozófus is írhatott volna Nietzsche-ről az előző században: „Pedig, ha huzamosabb ideig olvassuk Gelliust, szembetűnő, hogy a szakirodalomban megrajzolt tudományos-aszketikus alakja egyre erősebben szorul az irodalmár Gellius alakja mögé, sőt olykor odáig merészkedünk, hogy már-már pusztán teatralitást, legalábbis minimum valamiféle szépírói szertartásosságot lássunk önreprezentációjában. Gellius a művelt római ideálpózában éppúgy tetszeleg, mint a poros iratok kincseit egyik nyelvről a másikra átméző filológuséban, valóságos etalon az olvasó számára, a művelt, sokoldalú polgár gyakorlati képe, a könnyen elérhető és elélendő, aki helyettünk dolgozik, akinek a célja tulajdonképpen mi vagyunk, azaz önnön megformálá-

Ennek fényében arra kell következtetnünk, hogy Seneca idézésének és az idézés jelölésének súlya van, főleg Nietzsche Senecához fűződő bonyolult viszonya miatt. Bár kiindulópontjává teszi azt a problémát, amelyet még Seneca tárt fel Luciliushoz írott levelében, történetesen azt, hogy fiatal diákjai nem a lelküket, hanem a szellemüket akarják művelni, ezzel a filozófiát filológiává alacsonyítva,⁵ ami mögött ott állhat a tanítót is befolyásoló, a görögség óta megváltozott filozófia-felfogás – amely majd Quintilianus *Retorikájában* csúcsosodik ki (az actiumi csatát követő augustusi földosztás által eredményezett társadalmi átalakulás⁶ melléktermékeként, ami többek között olyan műveket hívott életre, mint Vergilius *Georgicája* és *Eclogaeja*), amikor is a műveltség mércéjévé az *urbanitas* (városiasság) válik, a szónokok *tanulható* erénye,⁷ az ékesszólás, a nyelvi formalizmus –, márpedig Nietzsche szerint „az összes filológiai tevékenységet körül kell fogja és keretbe kell foglalja egy filozófiai világnézet,”⁸ mivel nemcsak a költőiségtől rettegett, de a filológusságtól is, ahogy azt egy magánlevele tükrözi:

sunk.” Csehy Zoltán, *Attikai éjszakák – kivonatgyűjtemény vagy olvasónapló?*, <http://www.kalligramoz.eu/Kalligram/Archivum/2001/X.-evf.-2001.-julius-augusztus-olvaso-naplo-iras/Olvaso-naplo-iras/Attikai-ejszakak-kivonatgyujtemeny-vagy-olvasonaplo>.

⁵ „Azért meséltem el mindezt, hogy bebizonyítsam, először milyen hevesen vetik bele magukat a zöldfülűek a legnagyobb dolgokba, ha valaki bátorítja, ha valaki sarkallja őket. De aztán hiba csúszik be, részben a mesterek hibája, akik vitatkozni tanítanak, nem élni, részben a tanulóké, akik azzal a szándékkal jönnek oktatóikhoz, hogy ne a lelküket műveljék meg, csak a szellemüket. Így lesz a filozófiából filológia.” Lucius Annaeus Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales 1–3*, szerk. Richard M. Gummere (Cambridge: Harvard University Press), 1917–1925, 108, 23. (Továbbiakban: Seneca.) Az *Erkölcsei levelek* részleteit most is és az elkövetkezőkben is Révay József és Kurcz Ágnes közös fordításában idézem.

⁶ Ez alatt az antik proletárság megszületését értjük, amikor is a földműveléshez nem értő zsoldosok a földművelőktől elvett birtokokat kapták fizetségül, a föld nélkül maradt mezőgazdasággal foglalkozók pedig Rómába özönlöttek munkát keresve.

⁷ Edwin S. Ramage, „*Urbanitas*: Cicero and Quintilian, a Contrast in Attitudes”, *The American Journal of Philology*, 84/4 (1963), 414. Fontos, hogy Quintilianus már tanulható és tanítható erényről beszél, ugyanis egy évszázaddal korábban – a társadalmi átalakulás előtt –, Cicero még úgy határozza meg az *urbanitas* által hordozott műveltségisményt, hogy azt csak városi környezetben lehet *öntudatlanul* magunkba szívni, tudatosan nem, vagyis a *fatumnak* (az istenek és a sors fölött álló erőnek) kell akarnia, hogy valaki filozófus vagy szónok legyen. A cicerói attitűd tehát még platóni gondolatokat tükröz annyiban, amennyiben Platón kizárta a rabszolgákat a filozófiából, mivel lelküket egy olyan kéznek képzelte, amely a munkától érdessé válik – alkalmatlan a finom dolgokkal való foglalkozásra, már formálhatatlan.

⁸ Nietzsche, „Homérosz és a klasszika-filológia”, 35.

Hogy filiszter, ἄνθρωπος ἀμουσος,⁹ csordaember legyek – ettől óvjon meg Zeusz és az összes Múza! Aligha tudnám, hogyan kezdjek hozzá, hogy azzá váljak, mert nem vagyok az. A nyárspolgárság egy fajtájához persze közelebb kerültem, a „szakember” specieséhez; [...] De azt képzelem, hogy ezzel a veszéllyel nagyobb nyugalommal és biztonsággal szállhatok szembe, mint a legtöbb filológus; túl mélyen gyökerezik már bennem a filozófiai komolyság, túl világosan mutatta meg a nagy embergyűlölő, Schopenhauer az élet és a gondolkodás igazi és lényegi problémáit ahhoz, hogy valaha is az „eszme” gyalázatos megtagadásától kelljen tartanom. Tudományomat ezzel az új vérrel áthatni, hallgatóimnak ezt a schopenhaueri komolyságot átadni, mely a fenséges ember homlokára van ütve – ez a kívánságom, merész reményem: valamivel több szeretnék lenni, mint derék filológusok szigorú nevelője: a jelen tanárgenerációja, a felnövekvő ivadékokért való igyekezet, mindez a lelki szemeim előtt lebeg.¹⁰

A történet csattanója közismert, az akkor huszonnégy éves Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff megírta *A jövő filológiája* című pamfletjét az akkor pályakezdő, huszonnyolc éves Nietzsche ellen, amelynek tetőpontja így hangzik Tatár György fordításában: „... fogadjon Nietzsche úr szót, ragadjon thüroszt, vonuljon Indiából Görögországnak, de szálljon le arról a katedráról, ahonnan tudományt kell tanítania; gyűjtsön tigriseket és párdacokat a térde köré, de ne Németország filológus ifjúságát.”¹¹ Nietzsche-nek tehát nem kellett tovább aggódnia a filológusi karrier veszélyei miatt, de elvesztette hallgatóit. Ami Senecát illeti: hiába gondolkodnak ugyanúgy filológia és filozófia viszonyáról, mégsem tartja nagy becsben ezt az ókori szerzőt. Ezt jól illusztrálja 1882-ben róla és más sztoikus filozófusokról írt gúnyos versikéje, a *Seneca et hoc genus omne*:¹² „Csak írja és írja, de amit ír, az kiállhatatlan, bölcs lárifári, / Mintha nem volna más, mint primum scribere, / Deinde philosophari.”¹³ A vád tehát az, hogy munkájukban az

⁹ „Daltalan/botfűlű ember.” Kétszeres jelentés, egyszerre süket mások mondandójára és saját gondolattal nem rendelkező.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, szerk. Giorgio Colli és Mazzino Montinari, (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1975–1984), 385–386. Kővári Sarolta fordítása. Fordítását annyiban helyesbíteni kell, hogy az embergyűlölőként fordított *Mystagog* jelentése az a személy, aki a misztériumba bevezeti az új híveket.

¹¹ Tatár György, „Hádész kapujában”, in Friedrich Nietzsche, *Ifjúkori görög tárgyú írások*, ford. Molnár Anna (Budapest: Európa, 1988), 250.

¹² „Seneca és ez az egész fajzat”, Óvári Csaba fordítása.

¹³ Friedrich Nietzsche, *A vidám tudomány*, ford. Romhányi Török Gábor (Budapest: Holnap, 1997) 21. „Először írni, aztán filozofálni.” Óvári Csaba fordítása. A vers kritikus beszédmódja az ezüstkori szatírák humorát idézheti emlékeztetünkbe, mivel Nietzsche olyan alakként ábrázolja a sztoikusokat, amilyeneket

írás megelőzi a gondolkodást, így az nem több, mint szépen csengő fecsegés.¹⁴ Elmarasztaló véleménye csak egy a sok közül, a lexikoníró klasszika-filológusok gyakran adnak hangot negatív véleményüknek Senecáról (Seneca morálfilozófusként való nemzetközi felértékelődése az elmúlt tíz-húsz év filológiai eredménye,¹⁵ a kétezres évek közepén vált visszatérően és alaposabban elemzett szerzővé a folyóiratok lapjain,¹⁶ nagyrészt azért, mert olvasmányossága miatt könnyen populárisrá tehető:¹⁷ még az életmód-tanácsadó blogokat is elérte¹⁸) – H. J. Rose például „ékeesszó morális nyápicnak” nevezi¹⁹ a leírt gondolatai és az életvitele közötti disszonancia miatt.²⁰

Egy évvel később azonban, 1883-ban megjelent az *Így szólott Zarathustra* első része, mely akár irodalmi szöveggént, akár filozófiai értekezésként felfogva is számos hasonlóságot mutat az *Erkölcsei levelekkel* – egy korábbi kutatás eredményeként elmondhat-

Petroniustól vagy Iuvenalistól szokhattunk meg, miután Nero színészi karrierje végleg felszámolta azt az illúziót, hogy az előkelő rétegek tisztában vannak szerepükkel és identitásukkal. Robert Cowan, „*Starring Nero as Nero: Poetry, Role-Playing and Identity in Juvenal 8.215–21*”, *Mnemosyne: A Journal of Classical Studies*, 62/1 (2009), 87. Írásaik tele vannak városi ficsúrokkal, akik nyakatekert és értelmetlen metaforákkal, rosszul használt archaikus szavakkal próbálják elfedni ostobaságukat. Az ezüstkorban az *urbanus* személy szellemileg üres, rengeteget fecseg, és teljes mértékben alkalmatlan a helytállásra.

¹⁴ Holott Seneca tudatosan próbálta ezt elkerülni, Luciliust így intve: „Ha elfogod nálunk ezt a hangulatot, ragadd meg, lovagold meg, le ne szállj róla; félre a kétértelműségekkel, szillogizmusokkal, álokoskodásokkal s az üres szellemeskedés más mulatságaival.” (Seneca 108, 12.)

¹⁵ Először a világháború után fedezték fel újra, ám ekkor tragédiaíróként kapott jelentőséget, főleg német nyelvterületen. Theodore Ziolkowski, „*Seneca: A New German Icon?*” *International Journal of the Classical Tradition* 11/1 (2004), 48.

¹⁶ Ami nem jelenti azt, hogy értékéről egyezmény született volna, vagy megszűntek volna a negatív hangok: John Cooper 2004-ben egy olyan olvasatot ajánlott az *Erkölcsei levelekhez*, amelyben Seneca logikai gyengeségéről tesz tanúbizonyságot azáltal, hogy nem tud különbséget tenni a túlcsonduló érdeklődés és a valódi tanulás között. Ez azzal jár, hogy morálfilozófiája nem lehet a morális fejlődés alapja, hiszen nem kerül megfelelő alkalmazásra. John Cooper, „*Moral Theory and Moral Improvement: Seneca*”, in uő, *Knowledge, Nature, and the Good* (New Jersey: Princeton University Press, 2004), 317.)

¹⁷ Abban még kritikusai is egyetértének, hogy stílusmester, legfeljebb leszögezitek, hogy nem az ő ízlésüknek való – ami egyesek szemében sodró erejű, az másokéban hatásvadász.

¹⁸ Ez magától értetődőnek tűnik azon vád fényében, hogy Seneca nem a sztoikus filozófia tanára, hanem egy „spirituális tanácsadó.” John Cooper, „*Moral Theory and Moral Improvement: Marcus Aurelius*”, in uő, *Knowledge, Nature, and the Good* (New Jersey: Princeton University Press, 2004), 336.

¹⁹ „Eloquent moral weakling”. Herbert Jennings Rose, „*The Silver Age to the Death of Nero*”, in uő, *A Handbook of Latin Literature from the Earliest Times to the Death of St. Augustine* (London: King's College, 1949), 360.

²⁰ Említésre érdemes, hogy ugyanez a Rose Aulus Gellius esetében nem érzékeli az aszketizmus és teatralitás közötti disszonanciát, tudós könyvmolyként tartja számon. Herbert Jennings Rose, „*Philosophy, Science and Scholarship*”, in uő, *A Handbook of Latin Literature from the Earliest Times to the Death of St. Augustine* (London: King's College, 1949) 450–451.

juk, melyet a következőkben majd röviden összefoglalunk, hogy a Nietzsche által felvázolt *Übermensch* szinte teljes egészében megfeleltethető a Seneca által elképzelt ideális filozófusnak. Hogy a gyakran már-már idézéspontosságú (álcázott) utalások jelöltenek, egyrészt magyarázható úgy, ahogy Durant teszi, azzal, hogy Nietzsche nem tűrheti saját hőseit,²¹ vagyis rendszeresen szellemi „apagyilkosságot” követ el pusztán a lázadó gesztus örömeért, gondoljunk csak például Platónra, másrészt úgy, ahogy Kővári teszi:

Vizsgálatom egésze adalék a forráskutatásnak ahhoz az eredményéhez, amely szerint Nietzsche önmagáról mint zseniális, önmagából alkotó szerzőről adott jellemzéseit nem kell készpénznek vennünk. Ehelyett el kell fogadnunk, hogy sokat merített elődeitől és kortársaitól, sokszor az azóta elfelejtett „kicsiktől” is, és teljesítménye gyakran az átvett anyag egyéni kombinációiban, nem pedig a minden gyökértől független eredetiségben áll.²²

AZ IDEÁLIS FILOZÓFUS ÉS AZ ÜBERMENSCH

Az *Erkölcsei levelekben* és az *Így szólott Zarathustrában* körvonalazott filozófusperszónák összehasonlítását azért kell most felelevenítenünk, mert a két szöveget egymás tükréként állítva látványossá válik majd, hogy egy pontot leszámítva ugyanazokat a követeléseket támasztják a bölcsességet keresők felé, amiből arra következtethetünk, hogy az az egy pont kulcsfontosságú. Ez a pont az öndefiníció kérdése lesz majd, az, hogy a szerzők inkább költőként vagy filozófusként tekintenek magukra – közvetve tehát az, hogy mit tartanak költészetnek és filozófiának, mi ezek erénye és buktatója, és mi a különbségtétel tétje –, és ezen ellentmondás okaival mint a forrásszerző megtagadásának magyarázatával próbáljuk majd meg kiegészíteni jelzésértékkel Durant és Kővári Nietzsche forráshasználatára vonatkozó megállapításait Seneca esetében. Jelzésértékkel, hiszen egyik szerző sem tartozik a legelfogadottabb Nietzsche-szakértők közé, azonban munkájuk összefoglaló és elemző jellegéből adódóan kiválóan alkalmasak arra, hogy egy általános képet kapjunk a Nietzsche-olvasatok különböző tendenciáiról, mivel állításaikat a Nietzsche-filológia alapos ismeretében teszik, ezzel lehetővé

²¹ Will Durant, „Friedrich Nietzsche”, in uő, *The Story of Philosophy*, (New York: Time Incorporated, 1962), 410.

²² Kővári Sarolta, „Következtetések”, in uő, *A zene erejétől a nyelv hatalmáig. Nietzsche korai nyelvfelfogása* (Pécs: 2018), 204.

téve számunkra, hogy a szólamok számának leszűkítésével könnyebben kezelhetővé tegyük témánkat.

Seneca ideális filozófusának, akivé még ő maga is csak válni próbál,²³ és Nietzsche *Übermenschének*, akinek eljövételét várja,²⁴ logikai sorrendben a következő közös tulajdonságai vannak. Akaratuk, melyet az embert egyedülként meghatározó tényezőként tartanak számon – nem hagyva teret származásbeli, szociális, anyagi faktoroknak²⁵ –, kizárólag a filozófia művelésére irányul és nem ismernek határokat benne,²⁶ magát a filozófiát pedig nem elvont tudománynak, hanem a mindennapokat átható erőnek tekintik,²⁷ vagyis tanultak milétoszi Thálész anekdotájából a csillagokról és a kútról.²⁸

Egyetértenek abban, hogy a filozófiát csak a várostól és a városi tömegtől távol lehet művelni,²⁹ az emberek belsője ugyanis nem egyforma és különbözik tőlük,³⁰ ami természetesen kizárólag az intellektusukra értendő, hiszen a szellemi fejlődés útja mindenki előtt nyitva áll³¹ – elvégre még magukat sem tekintik tanulmányaikat befeje-

²³ Vö. „Akármilyenek is műveim, úgy olvasd őket, mintha még mindig csak keresném az igazat, nem ismerném, s méghozzá makacsul keresném.” (Seneca 45, 4.)

²⁴ Vö. „Nosza hát! *Ennek* – jött el az ideje! Szenvedésem és részvétem – mit számít! Avagy *boldogságra* vágyom talán? *Művemre* vágyom!” (Nietzsche 388.)

²⁵ Vö. „Nem azt kell nézni, honnan jönnek, hanem: hová tartanak.” (Seneca 44, 6.) III. „Ettől fogva ne az légyen becsületetek, ahonnet jöttök, hanem ahová mentek!” (Nietzsche 246.)

²⁶ Vö. „... a bölcs pedig semmit sem tesz akarata ellenére; elkerüli a kényszerítést, mert amire kényszerül, *akarja* is.” (Seneca 54, 7.) III. „Nem bűneitek – mértékletességtek kiált az égre.” (Nietzsche 20.)

²⁷ Vö. „Miért képzeljem, hogy nem válik bölcs abból, aki nem ismeri a betűket, ha a bölcsesség nem a betűkben rejlik? Tettekre tanít, nem szavakra.” (Seneca 88, 32.) III. „Rossz fizetség a tanítónak, ha a tanítványa mindétig csak tanítvány marad.” (Nietzsche 98.)

²⁸ Platón, *Theaitétosz*, ford. Bárány István. (Budapest: Atlantisz, 2001), 174a.

²⁹ Vö. „Azért hát tudd meg, hogy akkor vagy békében, ha nem hat fel hozzád semmi lárma, nem hoz ki sodrodból semmi hang, akár hízeleg, akár fenyeget, akár csak üres kongással dong körül. »De hát nem egyszerűbb-e néha a kiabálás elől kitérni?« Elismerem. Így hát el fogok költözni erről a helyről. Tapasztalni és edződni akartam. Mi szükség meghosszabbítani a gyötrelmet, ha Odysseus olyan egyszerű gyógyszerrel talált ki a társai számára, még a szirénekkal szemben is?” (Seneca 56, 14–15.) III. „Hegyek vándora vagyok, mondotta szívének, nem kedvelem a lapályokat, és úgy látszik, nem bírok soká megülni egy helyen. És bármi légyen is még sorsom életem során – vándorlás lesz az bizonyosan és hegyekre kapaszkodás: végtére úgys csak a magáét élheti az ember.” (Nietzsche 185.)

³⁰ Vö. „Bensőnkben mind különbözünk egymástól.” (Seneca 5, 2.) III. „Mert a méltányosság így beszél előttem: Nem egyenlők az emberek.” (Nietzsche 125.)

³¹ Vö. „Ha nem is volna más jó a filozófiában, az a jó, hogy nem tekint a törzsofkára. Ha a kezdetek kezdetére visszavezetjük, mindenki az istenektől származik.” (Seneca 44, 1.) III. „Bizony mondom néktek: nincs, mi múlthatatlan – se jó, se gonosz! Magából kell önmagát mindétig fölülmúlania.” (Nietzsche 143.)

zett mestereknek –, így a tömeg nem képes őket megérteni,³² tudatlanságuk pedig veszélyes és fertőző rájuk nézve,³³ ezért kényszerűen a nem keresztény módon felfogott remeteséget választják életformájukul³⁴ – nem Oszlopos Szent Simeonná akarnak válni, Seneca esetében a vidéki villa nyugalmaról, a horatiusi *otium*ról, a saját Sabinumról³⁵ van szó a barátok társaságában (rabszolgáit barátoknak tekinti,³⁶ egy helyen még arra is utal, hogy szeretőt is választott közülük,³⁷ Luciliust pedig rendszeresen hívja látogatába), Zarathustrában pedig a hegyi barlang csendjéről, amelyet néha a tanítványokkal és a példamutató állatokkal tartott ünnepség zaja tör meg.³⁸ A remeteségről tudják, hogy nem való mindenkinek,³⁹ tanítványaiknak mégis az elutazást javasolják (noha le-

³² Vö. „Nincs okod rá, hogy szellemed fitogtatásának dicsszomja téged középre állítson, hogy felolvást vagy vitát rendezz – nem bánnám akkor, ha a népnek megfelelő portékád volna; de senki sincs, aki képes volna téged megérteni.” (Seneca 7, 9.) III. „Itt állnak – szólott szívéhez –, és nevetnek: nem értenek, nem ilyen szájra hallgatnak ezek a fülek.” (Nietzsche 22.)

³³ Vö. „A nagy tömegben forgolódni káros – tudunkon kívül egytől egyig mindenki kedvet csinál valamilyen vétekhez, megbélyegez vele vagy ránk akasztja. Kétségtelen: minél nagyon csődületbe keveredünk, annál nagyobb ez a veszély.” (Seneca 7, 2.) III. „Gyönyörök kútfeje az élet; ámde ahová a söpredék is inni jár, ott minden kút megmérgeződik.” (Nietzsche 120.)

³⁴ Vö. „Szerintem a kiegyensúlyozott kedélyállapot első ismertetőjele, ha valaki képes megpihenni és elmulatni magában.” (Seneca 2, 1.) III. „Az egyik magánya menekülés, mert beteg; a másik magánya menekülés a betegek elől.” (Nietzsche 212.)

³⁵ Mark Davies, „*Living with Seneca Through his Epistles*”, *Greece & Rome* 61/1 (2014), 70.

³⁶ Vö. „Örömmel hallok azoktól, akik tőled jönnek, hogy rabszolgáiddal barátságosan viselkedsz. Ez illik okosságodhoz, ez műveltségedhez. »Rabszolgák.« Még inkább: emberek. »Rabszolgák.« Még inkább: lakótársak. »Rabszolgák.« Még inkább: alacsonyabb sorsú barátok. »Rabszolgák.« Még inkább: rabszolgatársaink, ha meggondoljuk, hogy a sorsnak ugyanannyi hatalma van fölöttük s fölöttünk.” (Seneca 47, 1.)

³⁷ Vö. „Odafordulok a kapuhoz: »Hát ez ki? Ki ez az elaggott és méltán az ajtóhoz rakott vénember? Méltán, hiszen kifelé néz már. Honnan szerezted? Mi örömd van abban, hogy felszeded idegenek halottját?« Ámde amaz megszólal: »Nem ismersz rám? Én vagyok Felicio, akinek annak idején szobrocskákat hoztál ajándékba. Philositus majoros fia vagyok, a te kedvenced.« »Ez teljesen megőrült – mondom. – Kedvencemből megint fiúcska lett? Éppen nem lehetetlen: fogaid javában hullanak.«” (Seneca 12, 3.)

³⁸ Vö. „És Zarathustra még egyszer beszélni kezdett. »Ó, új barátaim – szólott –, ti csodálatosak, ti fölmagasló emberek, örömmel lelem immár benneteket, – mióta a vidámság visszatért belétek! Bizony mondom, kivirultatok mind egy szál: úgy tetszik, új ünnepek kellenek immár a magatokfajta virágoknak, – valami vakmerő, aprócska botorság, valami istentisztelet és számárünnep, valami vén, vidám Zarathustra-bolond, valami szélvihar, mely tisztára fújja benneteket a lelket. Ne feledjétek hát ezt az éjszakát és ezt a számárünnepet, ti fölmagasló emberek! Nálam találtátok ki ezt, és én jó jelnek veszem – csakis lábadozók bírnak ilyesmit kitalálni! És hogyha ültök még valaha ilyes számárünnepet, cselekedtek a magatok kedvére, no meg az én kedvemért! És az én emlékezetemre!«” (Nietzsche 376.)

³⁹ Vö. „A jó lelkiismeret tömeget hív össze, a rossz még magányában is szorongó és aggódó.” (Seneca 43, 5.) Mivel a 43-as levél nem szerepel az Európa 1980-as kiadásában, az idézet kivételesen saját fordí-

szögezik, hogy nem maga az utazás vagy az új hely lesz jótékony hatással, hanem a mentalitásuk⁴⁰ – a filozófiát ugyanis olyasminek tartják, amit hasonlóan gondolkodókkal együtt kell művelni,⁴¹ egész identitásukat a tanítóságra alapozzák.⁴² Tanítványaik megválasztása során szigorú feltételeket szabnak,⁴³ sokakat elutasítanak,⁴⁴ a kevés kiválasztottat pedig előljáró példájukkal és tanácsaikkal nevelik, de aktív cselekvéssel nem⁴⁵ – nem kívánnak tehát sem bábáskodni, mint Szókratész, sem a jutalmazó-fegyelmező tanítási módszertant nem alkalmazzák. Ami a tanítványokkal szemben drá-

tás. III. „Nagyra nő a magányban, amit magával visz oda az ember, megnő a benső állat is. Épp ezért nem tanácsos soknak a magány.” (Nietzsche 347.)

⁴⁰ Vö. „Bármit teszel, magad ellen teszed, és éppen a mozgással ártasz magadnak: hiszen beteget rázol összevissza. Ámde miután megszabadulsz a bajtól, minden helyváltoztatás kellemes lesz: elvetődhetsz a legtávolibb földre, megtelepedhetsz barbár országok bármely zugában, mindenféle lakhelyet vendégszeretőnek fogsz találni. Fontosabb, hogy milyen állapotban érkezel, mint az, hogy hova, és ezért nem kell egyetlen helyhez sem kötni lelkünket.” (Seneca 28, 3–4.) III. „Sokat csak az lát, ki megtanul *eltekinteni* saját magától – ily kemény legyen, ki hegyekre hág.” (Nietzsche 186.)

⁴¹ Vö. „A filozófia elsősorban a közösségi érzés, az emberszeretet és a társulási hajlam reményét adja: a különködés ettől a kötelezettségtől választ el bennünket.” (Seneca 5, 4) III. „Megvilágosítottam: ne a néphez szóljon Zarathustra, hanem a társakhoz!” (Nietzsche 28.)

⁴² Vö. „Én valóban mindent rád kívánnék árasztani, és azért örülök, ha valamit tanulok, hogy taníthassak. Nem is okoz gyönyörűséget nekem semmi a világon, akármilyen párját ritkító vagy áldozatos dolog is az, ha csak a magam számára kellene megtudnom. Ha azzal a korlátozással adatik a bölcsesség, hogy mélyen elzárva őrizgessem és ne hirdessem, vissza fogom utasítani. Nincs olyan érték, amelyet társ nélkül birtokolni kellemes volna.” (Seneca 6, 4.) III. „Lelkét azonban türelmetlen vágyakozás fogta el szeretetei iránt: mert sok volt még, mit adni akart nekik.” (Nietzsche 103.)

⁴³ Vö. „Hagyják hát abba a rólunk terjesztett pletykát, hogy mi lehetetlenségekkel dicsekszünk, s tudják meg: a bölcsben lakoznak tisztán az erkölcsi javak, a tömegben az erkölcsi javak látszata és képmása.” (Seneca 81, 13.) III. „Ámde aki énhozzám szegődik, erős csontú legyen és könnyű lábon lépkedő – hetykén induljon ünnepre, háborúba, ne legyen holmi búval béelt, holmi málészájú, egészsége teljében legyen néki ünnep még a legnehezebb is.” (Nietzsche 338.)

⁴⁴ Vö. „A bölcsesség pedig művészet: pályázzék biztosra, válassza ki a haladásra képeseket, forduljon el azoktól, akiket reménytelennek lát, de mégse hagyja őket ott túl gyorsan, s a reménytelenség mélyén is kísérletezzék a leginkább hathatós gyógyszerekkel.” (Seneca 29, 3.) III. „Nem érdemes doktorkodni a gyógyíthatatlanokon.” (Nietzsche 250.)

⁴⁵ Vö. „A toga ne ragadjon a kosztól, ne tartsunk színarany domborműberakásokkal ékes ezüstedényeket, de ne higgyük, hogy a takarékoság jele, ha híjával vagyunk az aranynak és az ezüstnek. Azon igyekezzünk, hogy életünk jobb legyen, mint a tömegé, ne legyen vele ellentétes, különben elijesztjük és elfordítjuk magunktól azokat, akiket meg akarunk jobbitani. Így azt is elérjük, hogy semmit sem akarnak utánozni bennünk, mivel félnek: mindent utánozniuk kellene.” (Seneca 5, 3.) III. „Korlát vagyok a folyam mellett: kapaszkodjon belém, aki tud! De a mankótok nem vagyok.” (Nietzsche 49.)

kói szigor, az a tömeggel szemben egyenesen könyörtelenség,⁴⁶ mentségükre szól azonban az, hogy magukkal és egész létezésükkel szemben is kérlelhetetlenek, egészen odáig menve, hogy mivel a filozófia akarására alapozzák önmagukat, a filozófia művelése válik életük arkhimédészi pontjává – ha az valamilyen okból kifolyólag lehetetlenné válik (például betegség, öregség), jöjjön a halál.⁴⁷ A bölcsesség elérése érdekében készek ártani maguknak,⁴⁸ ha pedig már nem lehetnek sem a filozófia, sem a tanítványok hasznára, tehát ha életük céltalanná vált, az öngyilkosság sem elvetendő.⁴⁹ A halál elvégre egyfajta gyógyulás, ez fogalmazódik meg Szókratész kakas-áldozatában Aszklépiosz felé, amit még Nietzsche is idéz egy helyen: „élni – azt jelenti, sokáig betegeskedni.”⁵⁰

Láthatjuk tehát, hogy a két – hangsúlyosan elképzelt – filozófusperszóna rendkívül hasonló habitusú, az összecsengő tanításokból, melyekben inkább csak fokozati különbségek vannak, mint ellentmondások, nem tudunk arra következtetni, hogy miért nevezi Nietzsche Senecát az „erény torreádorának” a *Bálványok alkonyában*,⁵¹ vagy „az antik morális álnokság egyik csúcspontjának”,⁵² hiszen kissé meglepő módon az derült ki a párhuzamos szövegvizsgálatból, hogy a vigasztalásokat író sztoikus éppen olyan könyörtelen tud lenni a szellemileg alsóbbrendűnek tartott polgártársaival, mint a kalapáccsal filozofáló Nietzsche. Ez már csak azért is érdekleges információ, mert 2019-ben *Hogyan őrizzük meg a hidegvérünket? Indulatkezelési útmutató a régmúltból* cí-

⁴⁶ Vö. „Könnyezni kell, nem zokogni.” (Seneca 63, 1.) III. „A segíteni-nem-akarás pedig alkalmasint előkelőbb, mint az ugrani kész erény.” (Nietzsche 315.)

⁴⁷ Vö. „Hiszen a méltó vonzalmakat ápolni kell; olykor, még ha szorongatnak is a bajok, tiszteljük meg kedveseinket azzal, hogy akár gyötrellem árán is visszatartjuk a kiröppenő lélegzetet, hiszen a jó embernek nem addig kell élnie, ameddig neki tetszik, hanem ameddig szükség van rá.” (Seneca 104, 3.) III. „Szeretem, aki erényéből meríti, hogy mire föl van és mi végezetre: mert erénye végett akar ő még élni és nem élni többé.” (Nietzsche 21.)

⁴⁸ Vö. „Alkalomadtán légy kérlelhetetlen magadhoz.” (Seneca 28, 10.) III. „Mert aki beteg [...] kíméltet akar [...], csakhogy én nem kímélem ám se a kezem, se a lábam, nem kímélem harcosaimat: hogyan is vívhatnátok hát az én háborúmat?” (Nietzsche 335.)

⁴⁹ Vö. „Gyakran meg kellene halnunk, de nem akarunk, és gyakran meghalunk, pedig nem akarunk.” (Seneca 77, 10.) Mivel a 77-es levél nem szerepel az Európa 1980-as kiadásában, az idézet kivételesen saját fordítás. III. „Némelyek túl későn halnak meg, némelyek pedig túl korán. Idegen még a tanítás: Halj meg idejében!” (Nietzsche 90.)

⁵⁰ Nietzsche, *Bálványok alkonya*, 15.

⁵¹ Id. m. 65.

⁵² Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, szerk. Giorgio Colli és Mazzino Montinari. (München, Berlin, New York: Deutscher Taschenbuchverlag, Walter de Gruyter, 1999), 11.

men jelent meg Seneca *A haragról* című esszéjének újrarendezése James S. Romm bevezetőjével és jegyzeteivel, melyek dühkezelési tanácsokat adnak⁵³ – mintha Senecát az agresszió ellentétével azonosítanánk.

A Seneca és Zarathustra közti gondolati harmónia azt sugallja, hogy Nietzsche ellen-szenvének okát ne *A morál geneológiájában* keressük, mert elsősorban nem egy morálfilozófiai problémáról van szó, elvégre Nietzsche morált újraíró filozófiájának magja már ott van Seneca azon kijelentésében, hogy „a bölcs olyat is tesz, amit nem helyesel, mert nagyobb célok felé tekint”,⁵⁴ hiába írja azt *A vidám tudományban*, hogy a kereszténység morális szkepszise tette nevetségessé Seneca „mindent-jobban-tudásra épülő fölényességét”.⁵⁵ Ez a megjegyzés ugyanis szándékosan figyelmen kívül hagyja azt, hogy Seneca nem bölcsként, csupán bölcsességet keresőként tekint magára, és Luciliust is arra inti, hogy csak ennek tudatában olvassa könyveit (Seneca 45, 4), éppen azért, mert az *Erkölcsei leveleket* csak egy kiindulási pontnak tartja a tanulásban, nem minden bölcsesség összefoglalásának, ahogy Robert Wagoner állítja, tézisének John Cooperével szemben fogalmazva meg,⁵⁶ továbbá azt, hogy a 17. század előtt az ember egyéni fejlődésének gondolata korántsem volt népszerű, ami csak még fontosabb teszi Seneca metaforikáját, melyben minden bölcselőt betegségből lábadozóként ábrázol.⁵⁷ Ezért az *Erkölcsei levelek* és az *Így szólott Zarathustra* elbeszélőinek azon öndefiniáló mozzanatához fordulunk, amelyben szembeötlően ellentmondanak egymásnak egyébként harmóniában lévő gondolataik dacára.

⁵³ S. James Romm, „Jegyzetek”, in Seneca, *Hogyan őrizzük meg a hidegvérünket? Indulatkezelési útmutató a régmúltból*, ford. Borbély-Bartis Katalin (Budapest: Pallas Athéné Books, 2020), 91–96.

⁵⁴ Szilágyi János György, „Utószó”, in Seneca, *Játék az isteni Claudius haláláról*, ford. Szilágyi János György (Budapest: Magyar Helikon, 1963), 40.

⁵⁵ Nietzsche, *A vidám tudomány*, 148–149.

⁵⁶ Robert Wagoner, „Seneca on Moral Theory and Moral Improvement”, *Classical Philology* 109/3 (2014), 261.

⁵⁷ Anna Lydia Motto, „The Idea of Progress in Senecan Thought”, *The Classical Journal*, 79/3 (1984), 225.

A KÖLTŐ ÉS A FILOZÓFUS

„Milyen sok költő mondja azt, amit a filozófusok vagy elmondtak már, vagy el kell mondanuk!”

(Seneca 8, 8)

„Hogy hasonlatokban szóljak, sántító dadogással, akár a költők: pedig, bizony mondom, szégyellem, hogy annak kell lennem még!”

(Nietzsche 239)

Seneca – amennyiben munkáját fikciónak tekintjük, és a klasszika-filológiában régóta eldöntetlen kérdést, miszerint a levelek misszilisek voltak-e, most ezen kutatáshoz való irrelevánsága miatt félretesszük – azt állítja, hogy a költőknek és a filozófusoknak közös a mondanivalója, amiből az következik, hogy a mondanivaló kifejezési módja másodlagos a tartalomhoz képest. Ez azt jelenti, hogy a forma pusztán forma, amivel egyrészt a szöveg leveti magáról az azt leggyakrabban érő kritikát, hogy stílusa elviselhetetlenül patetikus, így például Erasmus ítéletét is,⁵⁸ hiszen a tartalom megismerése fontosabbá válik az olvasás élvezeténél,⁵⁹ márpedig még a rendkívül kritikus Révay József is figyelmezteti az olvasókat, hogy a felületesnek tűnő „aprópénzbölcsességek”⁶⁰ mellett vannak „igazi aranyak és ezüstök” is a kötetben.⁶¹ Másrészt a forma másodla-

⁵⁸ Révay József, „Utószó.” in Seneca: *Vigasztalások, Erkölcsi levelek*, ford. Kurcz Ágnes és Révay József (Budapest: Európa, 1980), 462.

⁵⁹ Az olvasás élvezete kapcsán meg kell említenünk Nietzsche lassú olvasás programját, mely az 1887-es *Hajnalpír* előszavában kerül először említésre. Itt tisztázza, hogy valaha-volt-filológusként lassan olvas a mélyebb megértés végett, és lassan is ír (Friedrich Nietzsche, „Bevezető,” in uő, *Hajnalpír. Gondolatok a morális előítéletekről*, ford. Óvári Csaba [Budapest: Attraktor, 2019] 9–10) – ez még árnyaltabbá teszi, hogy *Seneca et hoc genus omne* című gúnyversében az „írja, írja” ismétlés halmozó és gyakorító hatása miatt torkollik abba, hogy lárifárvá (újabb duplázás, a *fari* latin ige „szólni” jelentésének kihasználása) nyilvánítja a sztoikus filozófiát. Amit gyorsan írtak, az nem lehet mély, a sietség, a kapkodó kivonatolás (mind az író, mind az olvasó részéről), a forma és a tartalom célorientált szétválasztása tartalmi ürességhez vezet. Gadamer *Hören - Sehen - Lesen* című 1982-es, heidelbergi előadása azzal a mondattal kezdődik, hogy „A filológiát Nietzsche óta a lassú olvasás művészetének nevezzük.” (Hans-Georg Gadamer, „Hören - Sehen - Lesen”, in uő, *Gesammelte Werke* [Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1999], 271. Schein Gábor fordítása.) Ezt a felütést azután arra használja, hogy az olvasást az íráson keresztül összekapcsolja a hallással és a látással, egy olyan koncepciót alakítva ki, amelyben *beszélni* hagyjuk az olvasott szöveget az annak kijáró idő ráfordításával.

⁶⁰ Ezekre az aprópénzbölcsességekre mondja Zarathustra, hogy: „Ha bölcselkedni találnak, kicsinyes mondásaik és igazságaik hallatán kiráz a hideg: bölcsességüket nemegyszer oly bűz lengi be, mintha mosárból került volna elő: és bizony mondom, békát is hallottam már vartyogni benne!” (Nietzsche 155.)

⁶¹ Révay, „Utószó”, 461.

gossá tétele megfosztja jelentőségétől azt a kérdést, hogy ha a leveleket nem filozófiai elmélkedésként, hanem irodalmi szöveggént olvassuk, akkor a leveleket író Senecát szabad-e azonosítanunk a levelekben beszélő Senecával⁶² – bár ellentmond az irodalomelmélet jelenleg általánosan elfogadott elveivel, ebben a speciális esetben megtehetjük, először is azért, mert maga Seneca hatalmaz fel minket erre fent idézett sorával. Másodszor pedig azért, mert mindig egyszerre író, költő, filozófus, politikus és a császári család nevelője,⁶³ ami kitűnik az *Apocolocyntosis* létezésének tényéből – mindig mindent egyszerre szemlél kívülről és belülről is,⁶⁴ politikusként hivatalos gyászbeszédet tart Claudius halálakor, satíráíróként játékot ír róla az udvar szórakoztatására:⁶⁵ mondanivalója nem, csupán hangneme változik – mondhatni maszkot cserél.

Míg Seneca (tehát az író és az elbeszélő egyaránt) nem tulajdonít jelentőséget annak, hogy költőként vagy filozófusként tartják számon, ezzel megnyitva maga előtt a műfajok közötti átjárást, gondoljunk például prózájának cicerói *clausuláira*,⁶⁶ addig az önmagát felmagasodó embernek tartó, az *Übermensch* és a tömeg között félúton ragadt Zarathustra szégyelli, hogy inkább költő, mint filozófus, ezzel világos értékítéletet alkotva. Mintha ezt az ítéletet visszhangozná Durant, mikor az *Így szólott Zarathustra* kritikájaként azt fogalmazza meg, hogy „Gyönyörű vers; és talán inkább vers, mint filozófia.”⁶⁷ Durant arra szólít fel minket, hogy az *Így szólott Zarathustrát* fikcióként, regényként olvassuk (gyönyörködjünk, ne gondolkodjunk, vagy még inkább, ne vegyük komolyan), ami ellentmond annak a kontinentális hagyománynak, amely Nietzsche filozófiai munkái közé sorolja a szöveget, illetve ellentmond Nietzsche azon törekvésének is, hogy egy új evangéliumot írjon meg (nem lehet nem észrevenni a Jézus Krisztus párhuzamokat),⁶⁸ ami Wildner Ödön biblikusan veretes nyelvezetű fordításából (1908) még jobban érzékelhető, mint Kurdi Imrééből (2000)⁶⁹ – a Wildner-fordítás terminológiai következetlensége miatt mégis célszerűbb a Kurdi-fordítást idéznünk.

⁶² És e kérdés jelentéktelenné tétele közben magára haragítja a gadameri olvasatban létező Nietzsche-t, hiszen a beszélni hagyott szöveg nem felbontható formára és jelentésre.

⁶³ John Schafer, „Seneca’s Epistulae Morales as Dramatized Education”, *Classical Philology*, 106/1 (2011), 32.

⁶⁴ Szilágyi, „Utószó”, 43.

⁶⁵ Lucius Annaeus Seneca, *Játék az isteni Claudius haláláról*, ford. Szilágyi János György (Budapest: Magyar Helikon, 1963), 5.

⁶⁶ Révay, „Utószó”, 463.

⁶⁷ Durant, „Friedrich Nietzsche”, 407. Saját fordítás.

⁶⁸ James R. Martel, „Nietzsche’s Cruel Messiah”, *Qui Parle* 20/2 (2012), 199–200.

⁶⁹ Sutyák Tibor, „Zarathustra – Fikció és fordítás”, *Jelenkor* (1998/7–8), 809.

Fontos, hogy ez a nyelvhasználatban is tapasztalhatóvá válik, mert Nietzsche problémája Senecával jelen dolgozat tézise szerint legalább annyira a nyelvre hajlik majd vissza, mint a morálfilozófiára, ha nem még inkább. Bár az *Így szólott Zarathustra* valóban olvasható regényként, ahogy az *Erkölcsei levelek* is olvashatóak episztolákként, és felfedezhetőek bizonyos formai hasonlóságok, amennyiben a regényfejezeteket beszédeknek tekintjük, amelyek emlékeztethetnek a levelekre, ez nem kell feltétlenül befolyásolja a tartalomhoz való közelítésünk módját, hiszen a kötethez készült jegyzetekből kiderül, hogy ugyanazok a témák kerülnek feldolgozásra, mint a szerző más műveiben,⁷⁰ illetve későbbi filozófiai munkáiban saját gondolataiként hivatkozik a Zarathustrára szájába adott szavakra⁷¹ – tekinthetjük úgy, hogy Zarathustra egy Nietzsche maszkjai közül, olyan, mint az Antikrisztus vagy a Megfeszített. A *tragédia születésében* Dionüszosz tűnik fel a karvezető maszkfelvétel által létrejövő eksztázisa során,⁷² amikor a karvezető testen (önmagán) kívül van, az isten pedig emberi testen belül, amikor is megjelenésével nem égeti halálra követőit, mint Zeusz Szemelét, hiszen a maszk perszónaként funkcionál (nemcsak a megszemélyesítés kelléke, hanem maga a személy), mivel ahogy Hans Belting tételezi, az arc és az arcról készített képmás a maszkban szétválaszthatatlan visszahatásban létezik,⁷³ az arc pedig nem függetleníthető az identitástól – a felismerhetőség, az azonosíthatóság alapja, legalább annyira, mint a név. A maszk maga a rögzített eksztázis, ahogy Carl Einstein írja a *Negerplastikban*⁷⁴ – Nietzsche tehát Zarathustrává válhat, és Zarathustra Nietzschévé válhat.

Durant az analitikus szellemet összefoglalva, a költőiséget mint negatívumot kiemelve marasztalja el Nietzschét, mintha azt mondaná, hogy ami szép (művészet), az nem lehet igaz is, mert előfeltételezi, hogy mind akarjuk az igazságot, *érdeünkben* áll, márpedig Kant óta csak az szép, ami érdek nélkül tetszik. Ezt a logikát Nietzsche *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című írása világosan negálja, amikor rávilágít arra, hogy nem magát az igazságot akarjuk, és azt sem vehetjük biztosra, hogy ha

⁷⁰ Bene László, Biczó Gábor, Sutyák Tibor, „Jegyzetek”, in Friedrich Nietzsche, *Így szólott Zarathustra*, ford. Kurdi Imre (Budapest: Osiris, 2001), 391–511.

⁷¹ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Hogyan lesz az ember azzá, ami*, ford. Horváth Géza (Budapest: Göncöl, 2003), 91–105.

⁷² Uő: *A tragédia születése*, ford. Kertész Imre (Budapest: Európa, 1986), 69.

⁷³ Hans Belting, „Iconic Presence. Images in Religious Tradition”, *Material Religion In Conversation*, 12/2, 235.

⁷⁴ Zoë S. Strother, „Looking for Africa in Carl Einstein’s *Negerplastik*”, *African Arts*, 46/4 (2013), 18.

megkapjuk, akkor az eredendően a hasznunkra lesz, vagy képesek leszünk-e hasznunkra fordítani:

Most szögeztetik le ugyanis, hogy ettől kezdve miben áll „az igazság”, vagyis a dolgokat általánosan és kötelezően érvényes jelölésekkel (nevekkel) látják el; a törvényhozás a nyelvben az igazság első törvényeit is kijelöli: itt s ekkor jelenik meg először a kontraszt igazság és hazugság között. A hazug úgy használja az érvényes jelöléseket, a szavakat, hogy általuk a valótlan valóságnak tüntesse fel; például azt mondja: „Gazdag vagyok”, noha állapotát éppenséggel a „szegény” szó írta le. A nevek önhatalmú fölcserélése, sőt jelentésük visszajára fordítása által kijátssza a szilárd konvenciókat. Ha ezt a maga hasznára s másoknak kárt okozó módon teszi, a társadalom nem fog benne bízni többé s ki fogja zárni magából. Az emberek ilyenkor nem annyira a becsapás ellen védekeznek, mintsem a megkárosodás ellen, amit a rászedés eredményez; ezen a szinten alapjában véve nem a csalást gyűlölik, hanem bizonyosfajta csalások rossz, ártó következményeit. Az igazságot is csupán hasonlóképpen korlátozott értelemben akarja az ember: az igazság kellemes, életfenntartó következményeit áhítja a tiszta, gyakorlati következmények nélküli megismeréssel szemben közömbös, az esetleg káros és romboló igazságokat pedig egyenesen ellenségesen fogadja.⁷⁵

Az analitikus közelítés szerint gyönyörködtetésnek nincs helye a filozófiában, amivel Seneca nem teljes egészében ért egyet, hiszen bár elveti a szillogizmusokat (Seneca 108, 12), az üres szépséget, nem tartózkodik a tartalommal feltöltött, csengő szólámmoktól. A Nietzschevel azonosított Zarathustra is a forma tartalommal szembeni elsőbbségére gondol, ami alatt a kifejezés módját kell értenünk, amikor szóvirágai miatt ostromozza magát (Nietzsche 239) – azoktól ugyanis nem lehet megszabadulni, mert szerinte mindenféle beszéd immanensen szépség⁷⁶ –, tehát a Nietzsche és Seneca közötti

⁷⁵ Friedrich Nietzsche, „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról”, ford. Tatár Sándor, *Athenaeum* (1992/3), 5. A töredékekben még azt is megkérdőjelezi, hogy az ember egyáltalán szem előtt tartja az érdekeit: „Az ember nem a »boldogságot« akarja; ahhoz angolnak kell lennünk, hogy azt hihecsük, az ember mindig az előnyét keresi; vágyaink hosszas szenvedélyben rá akarnak rontani a dolgokra – felduzzadt erejük az ellenállásokat keresi.” (Friedrich Nietzsche, *Jegyzetek a kései hagyatékából III. A hatalom akarásáról és az örök visszatérésről*, ford. Óvári Csaba [Máriabesnyő: Attraktor, 2016], 96.)

⁷⁶ Vö. „Mily kellemes is a szó meg a hang: avagy nem szívárvány és tündöklő látszat-híd-e a szó meg a hang, mely összeköti mindazt, mi örökre szétválasztatott? Minden lélek – külön világ; minden léleknek más-világ minden más lélek. Épp a leghasonlatosabbak között hazudik legszebben a tündöklő látszat; mert épp a legkisebb szakadék az, melyet legnehezebb áthidalni. Nékem – hogyan lehetne nekem kívül bármi is? Nincs odakint! Csakhogy elfeledtetik velünk ezt is mind a hangok; mily kellemes is, hogy feledni tudunk! Avagy nem avégre adattak-e a dolgoknak nevek és hangok, hogy általuk üdüljön föl az ember?

szakadék nem annyira a morálfilozófiában húzódik, ahogy azt láthattuk egybehangzó etikai megfontolásaikból, hanem abban, ahogy a költészetet és a filozófiát felfogják, illetve ahogy ezek művelőiként a saját szerepüket meghatározzák.

A KÖLTÉSZET: „SÁNTÍTÓ DADOGÁS”

A további vizsgálódáshoz azt érdemes megfontolnunk, hogy mit jelent az a nietzschei kép, hogy a költészet sántító dadogás? Megfogalmazódik benne egyrészt egy szinte futurista haladás-eszmény, másrészt egy nyelvi kifejezéssel szembeni kritika. Ami a sántítást illeti: Zarathustra, a felmagasodó ember hegyekre hág fel, bármilyen fizikai terhet is cipeljen épp, és magának az *Így szólott Zarathustrának* a terve is egy hegyi túra során született meg Nietzsche fejében – vagyis a testi megerőltetés csalogatta ki elméjéből létezésének értelmét:

„Azon a napon a Silvaplana-tónál jártam az erdőket; egy roppant piramisalakban tornyosuló sziklatömbnél, Surleitől nem messze, megálltam. Ekkor ért engem ez a gondolat.” Már maga a megfogalmazás tömör ünnepélyessége is sugallja, hogy itt nem egyszerűen a szellemi önéletrajz egy újabb epizódjával állunk szemben. Nietzsche egész filozófusi létezésének, s ami számára ezzel egyjelentésű, egész létezésének értelmével találkozott össze azon a napon, s több jel is mutatja, hogy ezzel egy csapásra tisztában is volt.⁷⁷

Nietzsche nemcsak jótékonnak tartja a nagy és nehezen teljesíthető távolságok megtételét, az erőltetett menetet, tehát a jó fizikai erőnlétet, hanem el is várja azt, ahogy azt láthattuk a Senecával való összevetés során, és gyakran dicséri is emiatt elődjait:

A diéta még egy problémája. – Az eszközök, melyekkel Julius Caesar a betegség és fejfájás ellen védekezett: óriási menetek, a legegyszerűbb életmód, szüntelen tartózkodás a szabadban, állandó igénybe vétel – nagy vonalakban ezek

Szép bolondozás a beszéd: így járja táncát az ember minden dolgok fölött. Mily kellemes is a beszéd meg mind a hangok hazugságai! Tarka szívárványokon táncol szeretetünk a hangok által.” (Nietzsche 262.)

⁷⁷ Tatár György, *Az öröklét gyűjűje*, (Budapest: Osiris, 2000), 17–18.

ama szubtilis és a legnagyobb nyomás alatt működő gépezet fennmaradásához és oltalmához szükséges rendszabályok, melyet lángelmének hívnak.⁷⁸

A haladás tehát nemcsak szó szerinti értelemben függ össze a fizikummal, hanem metaforikusan is – márpedig a romantika korában a betegeskedés, aminek nyugodtan tekinthetjük a sántítást, a költő ismertetőjegye. Ahogy Susan Sontag írja a betegség megítéléséről, „az önmagunk feletti ítélkezésnek, önmagunk elárulásának tartjuk; tudatunk árulja el a testünket”.⁷⁹ Gyenge test, gyenge tudat – Nietzsche-től nem idegen, hogy testi jegyek alapján diagnosztizáljon gyengeelméjséget, Paul E. Glenn például az *Antikrisztus*ban fedezi fel, hogy Nietzsche a lélek tünetjeinek tekinti a személyiség viselkedésben megfogható karakterisztikáját.⁸⁰ A test-lélek egység az *Így szólott Zarathustra*ban is kifejezésre jut:

A test becsmérőinek azt mondom: Ne tanuljanak és ne tanítsanak, hanem mondanak búcsút a testüknek – és máris némuljanak el. „Test vagyok és lélek” – így szól a gyermek. És vajon miért ne szólhatnánk úgy, mint a gyermekek? De azt mondja, aki magára ébredt és immár tudva tud: Test vagyok egészen, semmi más; a lélek szó pedig azt mondja csupán: valami testi. Hatalmas ész a test, egyérzékű sokaság, egy háború és egy béke, egy pásztor és egy nyáj. Tested szerzője csekélyke eszed is, testvérem, amelyeket úgy nevezel: „szellem”; hatalmas eszed aprócska szerzője avagy játékszere. [Nietzsche 41]

A testkép körül köröznék azok a gondolatok is, hogy Zarathustra csak azokat az írásokat szereti, amelyeket saját vérükkel írtak a szerzők (Nietzsche 50), ezzel az írást mintegy a beszédaktus szintjére emelve, amennyiben létrejöttük az önmagunkkal szembeni könyörtelenség és az áldozatkészség tanúbizonysága, példamutatás és megkérdőjelezhetetlen autentikusság, hiszen a test jele leválaszthatatlanná válik a szellem termékéről. Az írás ezen legitimáló és *Übermensch*hez kötött ereje tér vissza Hermann Hesse *A pusztai farkasában*, amikor Harry Haller – kizárólag örülteknek szóló – feljegyzései⁸¹ mesélik el a történetet, ami nem is lehetne másként, mivel a történet nagy része a fejében zajlik. A megtalált írás hitelesítő volta persze visszatérő motívum az iroda-

⁷⁸ Nietzsche, *Bálványok alkonya*, 88.

⁷⁹ Susan Sontag, *A betegség mint metafora*, ford. Lugosi László (Budapest: Európa, 1983), 48.

⁸⁰ Paul E. Glenn, „The Politics of Truth: Power in Nietzsche's Epistemology”, *Political Research Quarterly*, 57/4 (2004), 575.

⁸¹ Hermann Hesse, *A pusztai farkas*, ford. Horváth Géza (Budapest: Cartaphilus, 2002), 15.

lomban éppúgy, mint a filozófiában, talán elég is csak Kierkegaard Victor Eremita (Győztes Remete) álneven közreadott *Vagy-vagy*-át említenünk, melyben A és B egy szekreterben véletlenül fellelt írásai szerepelnek, miután a kódírás megfejtésre került – a könyv titok volt, amit lelepleztek.⁸² A testről szól a tánc és a dal szeretete is, az egymás után következő *Az éji dal*, *A táncdal* és *A sírdal* (Nietzsche 130–139) című beszédek, melyeket *Az ön-fölülmulásról* (Nietzsche 140–143) című követ, hogy így jussunk el *Az emelkedettekről* (Nietzsche 144–146) címűig. Ez egy olyan logikai láncot sugall, amelyben a táncon keresztül vezet az út a fölmagasodó embertől az *Übermensch*ig, mivel a mozgás súlytalanná tesz, pontosabban megszabadít a földhöz szögező terhektől, de inkább arról van szó, hogy a tánc szeretete a testi-lelki egészség szimptomája – így lehet Nikosz Kazantzakisz táncoló görögje, Zorbász egyfajta *Übermensch*:⁸³ megvan benne mindaz a testiség, ami a „tollforgató embert megmentheti”.

A testi egészség tehát fontos, de a gyógyulás során nem szabad magunkat az orvosokra bízni, állítja Nietzsche, azok ugyanis legalább annyira morális lények, mint a keresztények, lévén hiányzik belőlük a kíméletlenség,⁸⁴ így az élet ellenségei – az élet ugyanis mindig érdemes életet jelent, mely nem teher a társadalom számára. Egy beteg, bármennyire is bölcs, nem lehet hasznos: mivel test és lélek egy ebben a felfogásban, nem lehet szétválasztani az embert testi formára és tartalmi bölcsességre, az értékes tartalom miatt eltekintve a sérült formától, ahogy a görögség által hagyományozott szövegmetaforában a *corpust* sem. Lényegi különbség, hogy *corpus* alatt nem a magyar korpuszt értjük, mely egész életművekre vonatkozik, hanem egyetlen szöveget, mivel az antikvitás a maihoz képest fordított értelemben használta a *corpus* (test) és *textus* (szöttes) szavakat.⁸⁵ A szöveg itt tehát egy test, szerves egész, feloszthatatlan⁸⁶ – nem lehet senecai szellemben egyik aspektusát a másik fölé emelni, nem lehet hibáit megbocsátani, ha nem életrevaló.

Nietzsche egészség és testi megerőltetés melletti beszédében ellentmond saját kor-szellemének, amennyiben ismert félelmét vesszük alapul, miszerint semmiképp sem akart neurotikus költő lenni az utókor szemében, miközben elképzelhetetlen a roman-

⁸² Søren Kierkegaard, *Vagy-vagy*, ford. Dani Tivadar (Budapest: Gondolat, 1978), 9.

⁸³ Nikosz Kazantzakis, *Zorbász, a görög*, ford. Papp Árpád és Szabó Kálmán (Bukarest: Kriterion, 1971), 290–291.

⁸⁴ Nietzsche, *Bálványok alkonya*, 92–94.

⁸⁵ Acél Zsolt, „Contextus és corpus. A korpusz-metaphora kialakulása és Cicero könyvgyűjteményei”, *Ókor* (2012/4), 47.

⁸⁶ Id. m. 45.

tika a padlósszobában nyomorgó, tüdőbajos művész képe nélkül, és bizonyos értelemben Senecának is, hiszen bár Senecának fontos az egészség, a gyaloglás, az utazás nem:

Seneca nem ajánlja az utazást a bölcsességre vágyó embernek. Bár csodálja kíváncsi elménket, sem arra nem bátorít minket, hogy engedelmeskedjünk neki azáltal, hogy elhagyjuk otthonunkat a világot tanulmányozni, ahogy azt sem állítja, hogy a bölcs mintapéldája ezt tenné.⁸⁷

Seneca éppen azért nem ajánlja az utazást, mert úgy véli, a betegségből lábadozóra negatív hatással van:

Ide-oda futkosol, hogy lerázzad a rád telepedő súlyt, pedig az éppen a hányódás során válik egyre terhesebbé, ahogyan a hajón is kisebb nyomást fejt ki a mozdulatlan rakomány, de ha egyenetlenül görög, hamarabb meríti le azt az oldalt, ahova nehezedik. Bármit teszel, magad ellen teszed, és éppen a mozgással ártasz magadnak: hiszen beteget rázol összevissza. [Seneca 28, 3]

A nagy emberek (a filozófusok) gyorsan és biztosan haladnak a kitűzött cél felé Nietzsche szerint, a költők azonban csak sántítanak, mint például Seneca, így lassan és nehezen érik el az áhított változást – a tökéletes filozófussá válást, az *Übermensch* eljövételét, a tömeg megjobbítását. Ennek az az oka, hogy a test és lélek oszthatatlanságából fakadóan egyszerre külsővé és belsővé tett betegség akadályozza őket. Seneca magát kímélve próbál felépülni: nem utazik, míg egészséges nem lesz – Nietzsche azonban éppen a kíméletlenséget tartja orvosságnak, hiszen a dicsért Caesar is meneteléssel csillapítja fejfájását. A sántítástól a betegségen át vezet az út a dadogásig: mind a költők, mind a filozófusok esetében hagyományosan a nyelv a haladás médiuma, mivel az a kifejezés módja, a nyelv pedig megbízhatatlan – láttuk, hogy kizárhatatlan belőle a szépség.

A romantika hajlamos a költészetet tartani a legmagasabb művészetnek, amelynek okát Shelley fejti ki *A Defence of Poetry* című írásában: a nyelv mint művészeti médium került a legközelebb ahhoz, hogy megszűnjön médiumnak lenni,⁸⁸ tehát anyagtalanabb, mint a festészet, a szobrászat, az építészet, így:

⁸⁷ Silvia Montiglio, „Should the Aspiring Wise Man Travel? A Conflict in Senecan Thought”, *The American Journal of Philology*, 127/4 (2006), 557. (Saját fordítás.)

⁸⁸ Percy Bysshe Shelley, „A Defence of Poetry”, in uő, *A Defence of Poetry and Other Essays*. <https://biblioteca.org.ar/libros/167749.pdf>, 41.

Csak a romantikus költészet lehet az eposzhoz hasonlatosan az egész környező világ tükre, a kor képe. S ugyanakkor a leginkább képes arra, hogy az ábrázolt és az ábrázoló között, minden reális és ideális érdektől mentesen, a poétai reflexió szárnyain középütt lebegjen, ezt a reflexiót újra és újra hatványozza, s akárha tükrök végtelen során, megsokszorozza.⁸⁹

Nietzsche szerint azonban ez a tükör szükségszerűen torz, mivel nyelvből van. Amikor *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*ban azt írja, hogy a szó csak költői metafora,⁹⁰ vagyis hogy a szavak nem igazságok, csak igazságokként elfogadott képzetek, egyrészt azt a megfoghatatlanságot kritizálja, ami a médium anyagtalanságából fakad, másrészt felveti az episztemológia kétségeit. A sántítás, a dadogás, a végtelen tükrözés tehát ugyanahhoz a gondolatkörhöz kapcsolódik képileg, amennyiben egy újra és újra megkezdett, de teljességgel soha be nem végezhető cselekvésre utalnak, mivel egyrészt a cselekvő nem rendelkezik a végrehajtáshoz szükséges eszközzel – erővel, intellektussal, világos és egyértelmű kifejezési formával –, másrészt az eredmény megismerhetetlen.

NYELV ÉS IGAZSÁG

Ha a hatalom akarása művészet,⁹¹ akkor az abszolút művész az *Übermensch*. Mégis úgy tűnik, hogy az *Übermensch*, vagy legalábbis az azzá válás útján lévő Zarathustra, a Heidegger által a filozófia alapkérdésének feltevéséhez vezető út „előszobájának” nevezett mű címszereplője,⁹² elutasítja ezt a szerepet. A nyelv problematikussága merül itt fel, hogy a költők a nyelv rabszolgái, rabigájuktól pedig sosem szabadulhatnak meg, mert csak a nyelv fogalmazhatja meg a létet, hiszen csak az nyitja meg a létezőt:

Mégis, a nyelvi mű, a szűkebb értelemben vett költészet, kitüntetett helyet foglal el a művészetek teljességében. Ennek belátásához csak a nyelv helyes fogalmára van szükség. A szokásos elképzelés szerint a nyelv a közlés egy fajtája. Tárgyalás-

⁸⁹ August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel, „Athenäum töredékek”, in uők, *Válogatott esztétikai írások*, ford. Bendl Júlia és Tandori Dezső. (Budapest: Gondolat, 1980), 281.

⁹⁰ Nietzsche: „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról”, 4.

⁹¹ Martin Heidegger, *Nietzsche*, (Pfullingen: Neske, 1961), 43.

⁹² Uo.

ra és megállapodásra, általánosságban a kölcsönös megértetésre szolgál. De a nyelv nem csak és elsődlegesen nem szóbeli és írásbeli kifejezése annak, amit közölni óhajtunk. A nyelv a nyilvánvalót és elfeledettet mint ekként elgondoltat szavakban és mondatokban nem csupán továbbítja, hanem ő teszi nyílttá a létezőt mint létezőt. Ahol nem létezik a nyelv, mint a kő, a növény és az állat létében, ott nincs a létezőnek nyitottsága, és ennél fogva a nem-létezőnek és az ürességnek sem. Azáltal, hogy a nyelv elsőként nevezi meg a létezőt, csak a megnevezés juttathatja szóhoz és jelenítheti meg azt.⁹³

Aki hatalmat akar, az nem lehet semminek sem rabja, mert a hatalmasok szabadok – nem szolgáltathatja ki magát a nyelv történetiségbe ágyazott esetlegességének, a historikusságtól elszakadt változékonyságának, mert a tudás hatalom és a hatalom tudás, a valódi tudás pedig nem lehet más, mint az igazság ismerete, mely kényszerítően hat. Feltéve, hogy az ismeretelmélet tökélyre juthat, és létezik a megismerendő igazság. Ha a nyelvet teljességében uralni lehetne, ha meg lehetne találni a tökéletes szavakat, amelyek helyett nem állhatna más, ha minden szükségszerűen lenne úgy egy mondatban, ahogy van, Wittgenstein szabályai szerint, a privátnyelv-kritika értelmében – vagyis akkor, ha többé nem létezne a „kimondhatatlan” (olyasmi, amit kizárólag a beszélő érzel, és más nem, így nem is próbálnánk meg egyéni szabályokat alkotni a nyelvről, amelyek így nem is tekinthetők szabályoknak) –,⁹⁴ akkor megszületne a málarméi vers, és megszűnne a művészet.

A hatalom akarása tehát egyben igazságkeresés is – „az igazság akarása mint a hatalom akarása”,⁹⁵ írja egy Nietzsche-töredék –, mely csak a nyelven keresztül történhet, hiszen az igazságot ki kell mondani, hogy parancsolni lehessen vele, ez a szakrális né-

⁹³ Martin Heidegger, „Az igazság és a művészet”, in uő, *Rejtektak*, ford. Ábraliám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszky Éva, Pálfalusi Zsol és Schein Gábor (Budapest: Osiris, 2006), 57–58.

⁹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Filozófiai vizsgálódások*, ford. Neumer Katalin. (Budapest: Atlantisz, 1998), 68. A privátnyelv-kritika Nietzsche felől tarthatatlannak tűnik: egyfelől nyelvművészként tartjuk számon, akinek így érdeme, hogy privát nyelve van (legalábbis addig, amíg azt a filológia fel nem fejtí és sajátjaként használni nem kezdi), másfelől jobbra valaki ellen ír – ők nem érthetik munkáit, mert annyira „romlottak”, hogy nem rendelkeznek azzal az élményanyaggal, amivel ő. Olyan érzeteket kommunikál, amelyekben nem osztozik mindenki, így hiányzik a közös vonatkoztatási alap. Ez maga a wittgensteini kimondhatatlan. Az *Ecce homo* előszavában például: „Ehhez fogható csak a kiválasztottak kiválasztottjaihoz jut el; páratlan előjogot élvez, aki hallhatja; senki sem dönthet maga afelől, meghallja-e Zarathustát... De mindazonáltal nem csábító-e Zarathustra?... Mit is mond ő, amikor először tér vissza magányába? Épp az ellenkezőjét annak, amit egy »bölcs«, egy »szent«, egy »világmegváltó« és egyéb décadent mondana hasonló helyzetben... ő nemcsak másként szól, de más is...” (Nietzsche: *Ecce homo*, 10.)

⁹⁵ Nietzsche, *Jegyzetek a kései hagyatékából III*, 35.

ven nevezés alapja, a keresztény kultúrkör megörökli az őskortól azt a hiedelmet, hogy csak azt a démont lehet kiűzni a testből, amelynek a nevét ismerik és rituálisan kimondják, így próbálja Heidegger nevén nevezni a létet,⁹⁶ a létezőből, amelyben rejtezik, előcsalogatni,⁹⁷ ám nincsenek sem örök igazságok, sem megbízható szavak. Nem lehet időtálló kijelentéseket tenni, ráadásul az igazság mindig rejtezni próbál, csak a művészetben világlik meg néha *alétheiaként* (el nem rejtettként) Heideggernek⁹⁸ – éppen akkor, amikor nem számítanánk rá, és olyankor is csak saját pillanatáról tesz tanúbizonyságot. Világlása elvakít, amit látunk, délibábnak tűnik, mert a művészet alapvető természete, hogy felszámolja a látszat és a valóság megkülönböztethetőségét, így rögtön elbizonytalanodunk abban az igazságban, amit épp csak megkaptunk. Nietzsche szerint persze ezt helyesen tesszük, minden kézhez kapott igazságot gyanúval kell kezelünk, mivel:

A múlandóság értéke: olyasvalami, ami nem tartós, ami ellentmond önmagának, csekély értékkel bír. De azok a dolgok, amelyekben tartósként hiszünk, mint olyanok tiszta fikciók. Ha minden folyik,⁹⁹ akkor a múlandóság kvalitás (az „igazság”), a tartósság és maradandóság pedig csupán látszat.¹⁰⁰

Egyébként sem tudnánk kimondani, amit megpillantottunk, mert a nyelv betemeti a gondolatot, a szavak nem tudják univerzálisan azt a tárgyat jelteni, amelyre vonatkoztatjuk őket, csupán egy képzetet az adott tárgyról, a képzet torzulása pedig mérhetetlen, hacsak nem hordjuk a tárgyakat magunkkal egy zsákban, hogy felmutatásukkal kommunikáljunk, mint az anekdotikus példázatokban, ezzel világosan körülhatárolva és leszűkítve azt, hogy miről beszélhetünk. Kratülosz az igazságok kimondhatatlanságával szembesülve dönt úgy, hogy beszéd helyett csak a kisujját fogja mozgatni, mert Hérakleitosz változásról szóló tanát¹⁰¹ újragondolva azt feltételezi, hogy egyszer sem léphetünk ugyanabba a folyóba,¹⁰² mert a folyó már a mozdulat közben megváltozik. Ahogy *ars adeo latet arte sua*, úgy *verbum adeo latet verbo suo*, tudja ezt Nietzsche Zarathustrája, mikor felismeri, hogy a hasonlat *sántító dadogás*, mert mikor valamit va-

⁹⁶ Heidegger, „Az igazság és a művészet”, 57–58.

⁹⁷ William J. Richardson, „The Origin of a Work of Art”, in uő, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* (Fordham: Fordham University Press, 2003), 411.

⁹⁸ Martin Heidegger, „A dolog és a mű”, in uő, *Rejtektutak*, ford. Ábraliám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszkó Éva, Pálfalusi Zsolt és Schein Gábor (Budapest: Osiris, 2006), 26.

⁹⁹ Hérakleitosz-utalás.

¹⁰⁰ Nietzsche: *Jegyzetek a kései hagyatékából III*, 97–98.

¹⁰¹ Platón, *Kratülosz*, ford. Szabó Árpád és Horváth Judit (Budapest: Atlantisz, 2008), 402a.

¹⁰² Arisztotelész, *Metafizika*, ford. Halasy-Nagy József (Szeged: Lektum, 2002), 6, 987a.

lamihez hasonlítunk, észrevétlenül és gyakran öntudatlanul másról kezdünk el beszélni, mint amiről akartunk, mintha a tárgy eltérítene saját magától.

A költői eszközök próbálnak visszanyerni valamit a nyelvtől, amit máshol elveszítettek, a képekhez nyúlnak, hogy ábrázolják, amit nem tudnak leírni, deskripció helyett nyelvi piktúra, egy mindenki által ismert vagy elképzelhető látványt ajánlanak ott, ahol a szavak nem segítenek a kifejezésben és a megértésben, tehát a képet (látszatot) megbízhatóbbnak tartják a szónál, ám ezzel az interpretáció áldozatául esnek. Az interpretáció egy állandó jelentést próbál tulajdonítani a műhöz, mintha átléphetné a többek között a nyelv által emelt korlátokat, és csak a hermeneutika figyelmeztet, hogy az örökké változóban lévő világ ugyan találhat plauzibilis magyarázatokat, de a kauzalitást nem bizonyíthatja ellentmondást nem tűrő módon. A költőfilozófus Nietzsche, aki tudja, hogy ő maga is a nyelv foglya, sőt olvasóit is szívesen ejti csapdába szójátékokkal,¹⁰³ tisztában van az interpretáció kimeríthetlenségével és a jelentéseket összegző végső esemény hiányával, tehát azzal, hogy nem állíthat tényeket és nem közölhet igazságokat, mert az nem volna valódi hatalom, csupán a hatalom zsarnoki látszata, így nem kérdez rá metafizikusan magára a létre,¹⁰⁴ mert azt ugyanolyan kifejlésnek tételezi, amilyen az irodalom is. A lét mozgás, amelyben a költők csak sántítanak a nyelv áldott terhe alatt, Zarathustra korlát a folyam mellett, amelybe belekapaszkodhatnak (Nietzsche 49), hogy átkelhessenek, míg az *Übermensch* gyors és biztos léptekkel a hegy tetejére akar hágni.

Durant az *Így szólott Zarathustra* jelentőségének kritikájának szánta eredetileg filozófiatörténetében azt a megjegyzést, hogy az inkább vers, mint filozófia,¹⁰⁵ de ezzel többet mondott, mint azt tervezhette. Nietzsche próbálta ezzel a filozófusok köréből a költők közé visszautalni, hiszen a művészt csak a mű konnotációjában lehet értelmezni,¹⁰⁶ azon az alapon, hogy a (nyelvi) szépségnek nincs helye a filozófiában, csupán a művészetben, ezzel emlékeztetve arra a hagyományos elképzelésre, hogy a filozófia igazságokat közöl, a művészet pedig látszatokat. Ismét a hermeneutika segíthet annak megértésében, hogy több érték/igazság lehet egy látszatban, mint abban a hitben, hogy megtaláltuk az igazságot. A művészet időnek kitettsége ugyanis azt jelenti, hogy nincs állandó jelentése, tehát értelmezése állandó és soha be nem végezhető munkára szólít fel.

¹⁰³ Kővári: „Következtetések”, 199–204.

¹⁰⁴ Heidegger: *Nietzsche*, 43.

¹⁰⁵ Durant, *„Friedrich Nietzsche”*, 407.

¹⁰⁶ Richardson, *„The Origin of a Work of Art”*, 407.

Részint ezt fedezi fel Derrida és az egész francia dekonstruktivista iskola Nietzsche töredékeit olvasva: az *Éperons* fedi fel azt, hogy Nietzsche nem következetesen, vagy legalábbis nem könnyen átláthatóan használ fogalmakat – mert maguk a fogalmak sem következetesek. Derrida a nőt választja tárgyul Nietzsche elemzéséhez,¹⁰⁷ azon keresztül mutatja be, hogyan jelöl a „nő” szó egyszerre leányt, anyát, feleséget, matrónát, özvegyet – a jelentések változóban vannak, széttartanak, mert nincs olyan, hogy magánvaló nő magánvaló igazsággal.¹⁰⁸ Ennek láttán veti fel azt, hogy talán a teljes Nietzsche-életmű olyan jellegű, mint a „megfeledkeztem az esernyőmről” töredék:

Ez az írásként olvasható kiadatlan lehet, hogy mindig titok marad, nem azért, mert egy titkot tart a birtokában, hanem azért, mert lehet, hogy semmilyen titok sincs a birtokában, és csak színleli, hogy redői közt igazság rejtőzködik. Ez a határ, melyet textuális struktúrája ír elő, egyben össze is keveredik vele; és ez az, ennek a játéka, ami provokálja és zavarba hozza a hermeneutát. Ebből ne arra következtessünk, hogy azonnal le kell mondani arról, hogy megtudjuk, mit jelent ez: ez megint csak a *hermeneuein* esztétizáló és elködösítő reakciója lenne. Ellenkezőleg, ahhoz, hogy számot adjunk, a lehető legszigorúbban, erről a strukturális határról, az írásról mint a simulacrumot jelölő maradványról, a megfejtést olyan messzire kell elvinni, amennyire csak lehetséges. Az ilyen határ nem egy tudást határol körül, egy azon túlt kijelölve, hanem átszeli és felosztja a tudományos munkát, aminek egyszersmind a feltétele is, és amit ez nyit meg. Ha Nietzsche mondani akart vele valamit, a mondani-akarásnak ez a határa volt-e az, mint egy szükségszerűen megkülönböztető hatalom akarásának a hatása, tehát mindig felosztott, összehajtott, megsokszorozott?¹⁰⁹

Mintha az *Így szólott Zarathustra* egy szöveghelye is ebbe az irányba mutatna:

De mit is mondott néked Zarathustra egykoron? Hogy túl sokat hazudoznak a költők – Csakhogy Zarathustra költő ám maga is. Azt hiszed talán, hogy ezúttal igazat mondott? Ugyan miért hiszed? A tanítvány pedig így felelt: „Hiszek Zarathustarában.” Ámde Zarathustra fejcsóválva mosolygott. Engem nem üdvözít a hit, szólott, legkevésbé az, hogyha bennem hisznek. Ámde ha valaki komolyan azt állítaná, túl sokat hazudoznak a költők: úgy igaza volna – *mi* hazudozunk túl sokat. Túl keveset is tudunk, meg restek is vagyunk a tanulásban: muszáj hazudoznunk te-

¹⁰⁷ Jacques Derrida, „*Éperons. Nietzsche stílusai*”, ford. Sajó Sándor (*Athaeneum*, 1992/3), 172.

¹⁰⁸ Id. m. 193.

¹⁰⁹ Id. m. 203–204.

hát. És akad-e vajon egy is közöttünk, költők között, ki ne vizezné borát? Pin-cénkből kikerültek mérgező pancsok is olykor, leírhatatlan dolgok történtek ott. [Nietzsche 157–158]

Vagyis a megértés körüli problémák csak sokasodnak: adott egyszer az a kétely, hogy a nyelv szerkezete miatt nem képes az igazságok átadására, az episztemológia megkérdőjelezi, hogy egyáltalán megismerhetjük-e az igazságot, amit átadni kívánunk, már ha egyáltalán kívánjuk ezt, végül pedig felmerül, hogy talán eleve nincs igazság – hiányzik a mag, amihez el akar jutni az interpretáció. Derrida másik meglátásáról az tanúskodik, hogy nem Nietzsche-ről próbál írni, hanem Nietzsche stílusáról: világossá teszi, hogy a szöveg teste megbonthatatlan, ahogy a korábbiakban láttuk, feloszthatatlan tartalomra és formára – tehát Nietzsche stílusa (az, ahogyan szöveget ír) egyjelentésű Nietzsche-vel (azzal, amit megírt).

A nyelvi gátak azonban olykor leomolnak, ezzel egyet eltörölve a megértés akadályai közül: a szövegben talált értékek örök visszatérésben vannak, amit a nyelv egyszer eltemetett, azt máskor előáshatja. Ez az öröklétnek az a gyűrűje, amelyről Tatár György beszél, földi, egyszeri valójában – ami Seneca előtt sem teljesen ismeretlen képzetként, hiszen a sztoikus filozófiában az *ekpürózist* (a világ tűzben való feloldódását) a *palin-genezisz* (újjaszületés) követi. Adott tehát a világ ciklikussága, mint vezető gondolat, Senecában mégsem merül fel a nyelvvel és az igazságokkal szembeni gyanú, a jelentésekhez való visszatérés – ez is hozzáadhat Nietzsche Seneca iránt érzett haragjához. Nietzsche Heideggerrel szemben nem a létet tartja az egyetlen igazságnak, hanem a múltat, csak az állandó, hogy minden változik, így a metafizikus hit értelmét veszti.¹¹⁰ Ez akár nihilizmusként is érthető volna, ahogy Heidegger teszi,¹¹¹ mivel az emberen túli helyét valami nagyon is emberi veszi át, Rilke szellemében az akarat, „Akarom akaratom s elérnék akaratomig / útján a tettnek”.¹¹² A Rilke-Nietzsche kapcsolatot Walter

¹¹⁰ Vö. „Mi a hit? Hogyan jön létre? Minden hit azt jelenti, hogy *valamit igaznak tartunk*. A nihilizmus legextrémebb formája az volna, hogy *minden* hit, minden valamit-igaznak-tartás szükségszerűen hamis: *mivel* igazi világ *egyáltalán nem létezik*. Tehát: *csak perspektivikus látszat* van, amelynek eredete bennünk rejlik (amennyiben folytonosan *szükségünk van* egy szűkebb, lerövidített, leegyszerűsített világra.)” Friedrich Nietzsche, *Jegyzetek a kései hagyatékából II. A nihilizmusról és az emberfeletti emberről*, ford. Óvári Csaba (Máriabesnyő: Attraktor, 2015), 22.

¹¹¹ Louis Dupré, „Heidegger’s Interpretation of Poetry and the Transcendent Openness of Being”, *The Review of Metaphysics*, 71/2 (2017), 344.

¹¹² Rainer Maria Rilke, „Das Buch vom mönchischen Leben”, in uő, *Sämtliche Werke 1–6*, szerk. Ruth Sieber-Rilke és Ernst Zinn (Wiesbaden-Frankfurt: Rilke-Archiv, 1955–1966), 253. N. Kiss Zsuzsa fordítása.

Kaufman teszi nyilvánvalóvá, mikor több más hasonlóság mellett azt is feltárja, hogy Rilke egyik versében felveszi az ostoba ember szerepét, mert csak onnan tudja azt mondani, hogy a világ valóban olyan, amilyennek látszik – vagyis hogy a látszatnak igazságértéke van.¹¹³

Az *Übermensch*nek nincs hite, de múlhatatlan és önmagát mindig újrateremtő akarata van, az akarás aktusára irányuló akarata, ami az örök újrakezdésben válik állandóvá és végtelenné, mivel mindig igent mond önmagára, így tehát az egyetlen biztos igazsággá válik – Descartes „gondolkodom”-ja helyére az „akarom” lép, így lehet a „vagyok” igazság. Nietzsche nem kérdez rá a létre, mert a hatalom, minden döntés lehetősége, a létezőnél van, az életről feltehető kérdésekre való válaszok mind az életben belül vannak, nincs metafizikus kívül. Hogy az akarathoz a tetten át vezet az út, ahogy Rilke írja, azt is jelenti, hogy az *Übermensch* felülemelkedik a nyelven, bizonyos értelemben azt teszi, amit Kratülosz, mikor a mutogatással kikerüli a szavak csapdáit. Abszolút művészként szavak nélkül alkotja meg a mallarméi verset, képekben és látszatokban, felszámolja a művészet szükségességét, mert a befejezhetetlen (ön)interpretációt elhozza a hétköznapiakba, vagyis egyszer és mindenkorra leszögezi, hogy nem tudunk időtálló igazságokat kijelenteni. Tehát Zarathustra nem azért szégyenkezik, mert dadog a létről, hanem azért, mert még nem tud *Übermensch*é válni. *Felmagasodó emberként* azonban már képes a kérdésre tekinteni, fejét felemeli, az életben nem görnyedve, némán kel át, mint Sallustius barmai:

Az embernek, ha a többi élőlények sorából ki akar emelkedni, minden erejével arra kell törekednie, hogy az életét ne csendben lábolja át, mint a barom, amelyet a természet úgy alkotott meg, hogy a földre görnyed és a gyomrának engedelmeskedik. A mi képességeinknek viszont egy része a testben, a másik a lélekben rejlik; jobbára a lelkünk uralkodik, a testünk inkább szolgál; az egyik az istennel, a másik az állatokkal közös bennünk.¹¹⁴

Az *Így szólott Zarathustra* azzal zárul, hogy a tanítványok várják az *Übermensch* eljövételét, és ezt az akarattal átitatott várakozást várja el Nietzsche is.

¹¹³ Walter Kaufman, „Nietzsche and Rilke”, *The Kenyon Review* 17/1 (1955), 4.

¹¹⁴ C. Crispus Sallustius, „Catilina összeesküvése”, in uő, *C. Sallustius Crispus összes művei*, ford. Kurcz Ágnes (Budapest: Magyar Helikon, 1978), 1, 1.

A FILOZÓFIA TETTHESSÉGE

Amikor Nietzsche bejelenti, hogy a filológiának filozófiának kell lennie,¹¹⁵ attól próbálja a filológiát megóvni, hogy hermeneutikává váljon – a hermeneutika ugyanis nem tesz mindenkor igaz állításokat, csak a költők dadogását próbálja megfejteni. Felfogásában tehát az *Übermensch* által művelt filozófiának (az egyetlen valóban érdemes filozófiának) el kell hagynia a nyelv terrénumát, ezért olyan fontos a test, és az, hogy az *Übermensch* kezében kalapács van: a tett a kifejezés új módja. Azt írja *A vidám tudományban*, hogy „a költők mind valamely morál lakói”,¹¹⁶ amivel mintha a Senecát érő kritikákat visszhangozná: a lexikoníró klasszika-filológusok általában elviselhetetlennek bélyegzik Senecát patetikussága és szentenciózussága miatt,¹¹⁷ mintha valóban egy émeletően jó modorú lakój volna, illetve gyakran felmerül dehonesztáló érvként, hogy komolyan szabad-e venni egy olyan szerzőt, akinek magánélete nem tükrözi a munkájában lefektetett elveket,¹¹⁸ különösen akkor, ha maga mondja, hogy a filozófia „tettek tanít, nem szavakra” (Seneca 88, 32). Révay József, Seneca fordítója, felteszi a kérdést, hogy van-e Róma második leggazdagabb emberének joga a szegényeket vigasztalni?¹¹⁹ Seneca erre azt felelné, hogy van, hiszen a vigasztalás egy retorikai forma, ami költőként és politikusként is az eszköztárhoz tartozik.

Nietzsche szemében ez megbocsáthatatlan, de nem azért, mert ezt úgy érti, hogy Seneca bort iszik és vizet prédikál, mint más kritikusai, tehát nem morálfilozófiai problémáról van szó, még akkor sem, ha az igazság kérdését az episztemológián keresztül megpróbáljuk morális kérdéssé tenni (vagyis ha nem valamiről hazudik, hanem azt hazudja, hogy van igazság). Azért megbocsáthatatlan, mert ez a nyelvi kifejezés hatékonyságába vetett bizalomról tanúskodik. Seneca hisz a szavakban, a rábeszélés erejében,¹²⁰ akár tanítói, akár politikusi, akár filozófusi minőségében van épp jelen, ezért nem érzi szükségét, hogy a tettek felé forduljon, már korának társadalmi normáit megszegve, hiszen láttuk, hogy arra inti Luciliust, hogy ne keltsen feltűnést külsejével és vi-

¹¹⁵ Nietzsche: „Homérosz és a klasszika-filológia”, 35.

¹¹⁶ Uő: *A vidám tudomány*, 40.

¹¹⁷ Révay, „Utószó”, 462.

¹¹⁸ Rose, „*The Silver Age to the Death of Nero*”, 360.

¹¹⁹ Révay, „Utószó”, 461.

¹²⁰ Amiben természetesen Nietzsche is hisz, de nem elsődleges hitként, hanem jobb híján: ha *Übermensch* lehetne, maga is elvetné a nyelv meggyőző erejét, de fölmagasodó emberként ezt még nem teheti meg.

selkedésével (Seneca 5, 3), vagy legalábbis várjon valakire, akivel majd képes lesz tetteken át kommunikálni. Nietzsche saját életében sem szívesen követi a normákat, ez tűnt ki leveléből, melyben a filológusokat nyárspolgárokhoz hasonlította,¹²¹ Zarathustrára is hajlamos meghökkentő dolgokra, a szabályok áthágására, gondoljunk csak az *Így szólott Zarathustra* nyitójelenetére a piacon, az *Übermensch*től pedig egyenesen azt várja, hogy egyszerűen összezúzza a létező rend kereteit.

Összegezve tehát azt mondhatjuk el, hogy Seneca egy egészen speciális esete Nietzsche forráshasználatának, hiszen nem később tagadja meg, mint a jelölt forrásai esetében leggyakrabban, hogy csak a híres-hírhedt Wagner-ügyet említsük, és nem is elemeket merít belőle és azokat kombinálja újra, mint jelöletlen forrásainál szokása, ahogy azt Kővári Sarolta kimutatta, hanem jelölt helyein egészen másfajta megfontolásokat sejtet, mint amik a jelöletlenekből kitűnnek. Amikor Nietzsche gúnyversében ékesszólása miatt állítja pellengérre Senecát,¹²² akkor nem arról van szó, hogy beszédstílusa vagy tettei hiánya miatt bírálná (hiszen maga Nietzsche sem tettekben filozófál, lévén nem *Übermensch*), hanem arról, hogy felháborítja, hogy Seneca azt hiszi, szép szavai mindenkor igazak és eredményesek lehetnek. Nietzsche tisztában van a korlátokkal, amelyeket a nyelv állít köré íróként – és a lehetőségekkel is, amelyeket az biztosít, de a kettő nem egyenlíti ki egymást –, ezért pesszimista Zarathustra, mikor sántító és dadogó hasonlatairól beszél, de abban az értelemben optimista, hogy hiszi, el fog jönni az *Übermensch*, aki majd a nyelv fölött állhat. Örök akarata elhoz majd egy valódi igazságot a látszatok és metaforák világába, testi, anyagi, tetteken alapuló filozófiája pedig mentesül majd a nyelvi félreértések és változó jelentések veszélyétől.

HIVATKOZOTT MŰVEK

Acél Zsolt. „*Contextus* és *corpus*. A korpusz-metaphora kialakulása és Cicero könyvgyűjteményei.” *Ókor* (2012/4).

Arisztotelész. *Metafizika*. Fordította Halasy-Nagy József. Szeged: Lektum, 2002.

Belting, Hans. „*Iconic Presence. Images in Religious Tradition.*” *Material Religion In Conversation*, 12/2.

¹²¹ Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, 385–386.

¹²² Nietzsche, *A vidám tudomány*, 21.

- Bene László, Biczó Gábor, Sutyák Tibor. „Jegyzetek.” In Friedrich Nietzsche, *Így szólt Zarathustra*, fordította Kurdi Imre, Budapest: Osiris, 2001.
- Cooper, John. „*Moral Theory and Moral Improvement: Marcus Aurelius.*” In uő, *Knowledge, Nature, and the Good*, New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- Cooper, John. „*Moral Theory and Moral Improvement: Seneca.*” In uő, *Knowledge, Nature, and the Good*, New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- Cowan, Robert. „*Starring Nero as Nero: Poetry, Role-Playing and Identity in Juvenal 8.215–21.*” *Mnemosyne: A Journal of Classical Studies*, 62/1 (2009).
- Csehy Zoltán. *Attikai éjszakák – kivonatgyűjtemény vagy olvasónapló?*
<http://www.kalligramoz.eu/Kalligram/Archivum/2001/X.-evf.-2001.-julius-augusztus-olvaso-naplo-iras/Olvaso-naplo-iras/Attikai-ejszakak-kivonatgyujtemeny-vagy-olvasonaplo>.
- Davies, Mark. „*Living with Seneca Through his Epistles.*” *Greece & Rome* 61/1 (2014).
- Derrida, Jacques. „*Éperons. Nietzsche stílusa.*” Fordította Sajó Sándor. *Athaeneum*, 1992/3.
- Dupré, Louis. „*Heidegger’s Interpretation of Poetry and the Transcendent Openness of Being.*” *The Review of Metaphysics*, 71/2 (2017).
- Durant, Will. „*Friedrich Nietzsche.*” In uő, *The Story of Philosophy*, New York: Time Incorporated, 1962.
- Gadamer, Hans-Georg. „*Hören - Sehen – Lesen.*” In uő, *Gesammelte Werke*, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1999.
- Glenn, Paul E. „*The Politics of Truth: Power in Nietzsche’s Epistemology.*” *Political Research Quarterly*, 57/4 (2004).
- Heidegger, Martin. „A dolog és a mű.” In uő, *Rejtektak*, fordította Ábraliám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszkó Éva, Pálfalusi Zsolt és Schein Gábor. Budapest: Osiris, 2006.
- Heidegger, Martin. „Az igazság és a művészet.” In uő, *Rejtektak*, fordította Ábraliám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszkó Éva, Pálfalusi Zsolt és Schein Gábor. Budapest: Osiris, 2006.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Pfullingen: Neske, 1961.
- Hesse, Hermann. *A pusztai farkas*. Fordította Horváth Géza. Budapest: Cartaphilus, 2002.
- Kaufman, Walter. „*Nietzsche and Rilke.*” *The Kenyon Review* 17/1 (1955).

- Kazantzakis, Nikosz. *Zorbász, a görög*. Fordította Papp Árpád és Szabó Kálmán. Bukarest: Kriterion, 1971.
- Kierkegaard, Søren. *Vagy-vagy*. Fordította Dani Tivadar. Budapest: Gondolat, 1978.
- Kővári Sarolta. „Következtetések.” In uő, *A zene erejétől a nyelv hatalmáig. Nietzsche korai nyelvfelfogása*, Pécs: 2018.
- Leigh, Matthew. „Translating Polypragmosyne.” In uő, *From Polypragmon to Curiosus. Ancient Concepts of Curious and Meddlesome Behavior*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Martel, James R. „Nietzsche’s Cruel Messiah.” *Qui Parle* 20/2 (2012).
- Montiglio, Silvia. „Should the Aspiring Wise Man Travel? A Conflict in Senecan Thought.” *The American Journal of Philology*, 127/4 (2006).
- Motto, Anna Lydia. „The Idea of Progress in Senecan Thought.” *The Classical Journal*, 79/3 (1984).
- Nietzsche, Friedrich. „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról.” Fordította Tatár Sándor. *Athenaeum* (1992/3).
- Nietzsche, Friedrich. *A tragédia születése*. Fordította Kertész Imre. Budapest: Európa, 1986.
- Nietzsche, Friedrich. *A vidám tudomány*. Fordította Romhányi Török Gábor. Budapest: Holnap, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Bálványok alkonya*. Fordította Horváth Géza. Budapest: Helikon, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. „Bevezető.” In uő, *Hajnalpír. Gondolatok a morális előítéletekről*, fordította Óvári Csaba. Budapest: Attraktor, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. Szerkesztette Giorgio Colli és Mazzino Montinari. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1975–1984.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo. Hogyan lesz az ember azzá, ami*. Fordította Horváth Géza. Budapest: Göncöl, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. „Homérosz és a klasszika-filológia.” In uő, *Ifjúkori görög tárgyú írások*, fordította Molnár Anna. Budapest: Európa, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *Így szólott Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek*. Fordította Kurdi Imre. Budapest: Osiris, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Jegyzetek a kései hagyatékból II. A nihilizmusról és az emberfeletti emberről*. Fordította Óvári Csaba, Máriabesnyő: Attraktor, 2015.

- Nietzsche, Friedrich. *Jegyzetek a kései hagyatékából III. A hatalom akarásáról és az örök visszatérésről*. Fordította Óvári Csaba. Máriabesnyő: Attraktor, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Szerkesztette Giorgio Colli és Mazzino Montinari. München, Berlin, New York: Deutscher Taschenbuchverlag, Walter de Gruyter, 1999.
- Platón. *Kratülosz*. Fordította Szabó Árpád és Horváth Judit. Budapest: Atlantisz, 2008.
- Platón. *Theaitétosz*. Fordította Bárány István. Budapest: Atlantisz, 2001.
- Ramage, Edwin S. „Urbanitas: Cicero and Quintilian, a Contrast in Attitudes.” *The American Journal of Philology*, 84/4 (1963).
- Révay József. „Utószó.” In Seneca: *Vigasztalások, Erkölcsi levelek*, fordította Kurcz Ágnes és Révay József, Budapest: Európa, 1980.
- Richardson, William J. „The Origin of a Work of Art.” In uő, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Fordham: Fordham University Press, 2003.
- Rilke, Rainer Maria. „Das Buch vom mönchischen Leben.” In uő, *Sämtliche Werke 1–6*, szerkesztette Ruth Sieber-Rilke és Ernst Zinn. Wiesbaden-Frankfurt: Rilke-Archiv, 1955–1966.
- Romm, James S. „Jegyzetek.” In Seneca, *Hogyan őrizzük meg a hidegvérünket? Indulatkezelési útmutató a régmúltból*, fordította Borbély-Bartis Katalin. Budapest: Pallas Athéné Books, 2020.
- Rose, Herbert Jennings. „Philosophy, Science and Scholarship.” In uő, *A Handbook of Latin Literature from the Earliest Times to the Death of St. Augustine*. London: King’s College, 1949.
- Rose, Herbert Jennings. „The Silver Age to the Death of Nero.” In uő, *A Handbook of Latin Literature from the Earliest Times to the Death of St. Augustine*. London: King’s College, 1949.
- Sallustius, C. Crispus. „Catilina összeesküvése.” In uő, *C. Sallustius Crispus összes művei*, fordította Kurcz Ágnes, Budapest: Magyar Helikon, 1978.
- Schafer, John. „Seneca’s Epistulae Morales as Dramatized Education.” *Classical Philology*, 106/1 (2011).
- Schlegel, August Wilhelm és Schlegel, Friedrich. „Athenäum töredékek.” In uők, *Válogatott esztétikai írások*, fordította Bendl Júlia és Tandori Dezső. Budapest: Gondolat, 1980.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Ad Lucilium Epistulae Morales 1–3*. Szerkesztette Richard M. Gummere. Cambridge: Harvard University Press, 1917–1925.

- Seneca, Lucius Annaeus. *Játék az isteni Claudius haláláról*. Fordította Szilágyi János György. Budapest: Magyar Helikon, 1963.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Vigasztalások, Erkölcsi levelek*. Fordította. Révay József és Kurcz Ágnes. Budapest: Európa, 1980.
- Shelley, Percy Bysshe. „A Defence of Poetry.” In uő, *A Defence of Poetry and Other Essays*. <https://biblioteca.org.ar/libros/167749.pdf>.
- Sontag, Susan. *A betegség mint metafora*. Fordította Lugosi László. Budapest: Európa, 1983.
- Strother, Zoë . S. „Looking for Africa in Carl Einstein’s Negerplastik.” *African Arts*, 46/4 (2013).
- Sutyák Tibor. „Zarathustra – Fikció és fordítás.” *Jelenkor* (1998/7–8).
- Szilágyi János György. „Utószó.” In Seneca, *Játék az isteni Claudius haláláról*, fordította Szilágyi János György. Budapest: Magyar Helikon, 1963.
- Tatár György. *Az öröklét gyűrűje*. Budapest: Osiris, 2000.
- Tatár György. „Hádész kapujában.” In Friedrich Nietzsche, *Ifjúkori görög tárgyú írások*, fordította Molnár Anna. Budapest: Európa, 1988.
- Wagoner, Robert. „Seneca on Moral Theory and Moral Improvement.” *Classical Philology* 109/3 (2014).
- Wittgenstein, Ludwig. *Filozófiai vizsgálódások*. Fordította Neumer Katalin. Budapest: Atlantisz, 1998.
- Ziolkowski, Theodore. „Seneca: A New German Icon?” *International Journal of the Classical Tradition* 11/1 (2004).