

Doktori (PhD) értekezés

SZUBVERZIÓ A MODERN FILOZÓFIÁBAN

FELFORGATÓ GONDOLATALAKZATOK FRIEDRICH SCHLEGEL, SØREN KIERKEGAARD ÉS
FRIEDRICH NIETZSCHE MUNKÁIBAN

Tánczos Péter

Debreceni Egyetem

BTK

2017.

SZUBVERZIÓ A MODERN FILOZÓFIÁBAN
FELFORGATÓ GONDOLATALAKZATOK FRIEDRICH SCHLEGEL, SØREN KIERKEGAARD ÉS
FRIEDRICH NIETZSCHE MUNKÁIBAN

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
filozófia tudományágban

Írta: **Tánczos Péter** okleveles esztétika szakos bölcsész

Készült a Debreceni Egyetem Humán Tudományok Doktori Iskola
(Modern filozófia doktori program) keretében

Témavezető:

Dr. habil. Angyalosi Gergely egyetemi tanár

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr.

tagok: Dr.

Dr.

A doktori szigorlat időpontja: 2017.

Az értekezés bírálói:

Dr.

Dr.

Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.

tagok: Dr.

Dr.

Dr.

Dr.

A nyilvános vita időpontja: 2017.

Én, Tánczos Péter teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés önálló munka, a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült, a benne található irodalmi hivatkozások egyértelműek és teljesek. Nem állok doktori fokozat visszavonására irányuló eljárás alatt, illetve 5 éven belül nem vontak vissza tőlem odaítélt doktori fokozatot. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

Debrecen, 2017. szeptember 23.

Tánczos Péter

A kutatás az Európai Unió és Magyarország támogatásával a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú „Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program” című kiemelt projekt kereti között valósult meg.

„A legmagasabb rendű igazság mindenkor rendkívül triviális, és éppen ezért mi sem fontosabb, mint hogy állandóan újból és lehetőleg minél paradoxabb formában fogalmazzuk meg, nehogy feledésbe menjen, hogy még mindig érvényes, s hogy valójában sosem lehet tökéletesen megfogalmazni.”

Friedrich Schlegel: *Az érthetetlenségről*.¹

„De ne gondoljunk rosszat a paradoxonról; mert a paradoxon a gondolat szenvedélye, és az a gondolkodó, aki nem ismeri a paradoxont, olyan, mint a szenvedély nélküli szerető: középszerű alak. De bármely szenvedély legmagasabb potenciája mindig az, hogy saját bukását akarja, s így az értelem legmagasabb szenvedélye is az, hogy meg akar botránkoztatni, még ha a botránkozás ilyen vagy olyan módon a bukását jelenti is. A gondolkodás legmagasabb paradoxona tehát, hogy olyasmit akar felfedezni, amit nem képes elgondolni.”

Søren Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*.²

„Már nem hiszünk abban, hogy az igazság igazság marad, ha lerántották róla a leplet, túl sokat éltünk már meg ahhoz, hogy ilyesmit elhiggyünk. Ma illendőség dolga számunkra, hogy ne akarjunk mindent mezítelenül látni, ne akarjunk mindenütt jelen lenni, mindent megérteni és mindent »tudni«. »Igaz, hogy a Jóisten szeme mindent lát?« – kérdezte a mamájától egy kislány – »de azt hiszem, ez nem illendő dolog«. A filozófusoknak szóló intelem ez!”

Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*.³

¹ Schlegel 1981: 83.

² Kierkegaard 2014e: 218.

³ Nietzsche 1997a: 12.

Tartalomjegyzék

Absztrakt	12.
Abstract	14.
Bevezetés: A szubverzív filozofálás elméleti és történeti keretei	16.
1. A filozófiai szubverzív elméleti alapjai	16.
1.1. A szubverzív mint filozófiai aktivitás	16.
1.2. A filozófiai szubverzív fogalma, differencia specificája	18.
1.3. Forgatások és változatok: miért pont „szub” ez a „verzív”?	25.
1.4. A modern szubverzív gondolkodás főbb fogalmai	27.
1.5. A szubverzív filozofálás elemzésének metodológiai lehetőségei	34.
2. A modern szubverzív filozófia előzményei és kialakulásának előfeltételei	43.
2.1. A történetiség értelmezése a szubverzív filozófia szempontjából	43.
2.2. A filozófiai szubverzív egy premodern előképe	43.
2.3. További előképek és a karteziánus gondolkodás felforgató jellege	47.
2.3.1. Morfológiailag analóg példák a misztikától Machiavelliig	47.
2.3.2. A karteziánus kétely szubverzív jellege	49.
2.4. A „barokk” filozófia hatása a szubverzív fogalmi elképzeléseire	54.
2.5. Az igazság feltárásának és „megművelésének” történeti alakváltozatai	57.
2.6. Johann Georg Hamann és az „igazság kárpitjai”	63.
2.7. Kant, az önkorlátozás aktora	64.
Friedrich Schlegel és a koraromantikus szubverzív	69.
1. Friedrich Schlegel életműve a filozófiai szubverzív tükrében	69.
1.1. Friedrich Schlegel recepciója	69.
1.2. Plurale tantum: a Schlegel-család	71.
1.3. Schlegel filozófiai korszakai	73.
2. A költészet Winckelmannja	76.
2.1. A korai művek problémafelvetése	76.
2.2. Bégető lelkek és hűmmögő társaságok	77.
2.3. Problematikus esztétikatörténeti taxonómia	79.
2.4. A modernitás princípiumának nyomában	80.
2.5. Természeti és művi művelődés	82.

2.6. Esztétikai forradalom: organizmus helyett mechanika	84.
2.7. Előrettekintés: A káosz afirmálása	86.
2.8. Reveláció kontra veláció	87.
3. Schlegel szubverzív korszaka: a Jénában és Berlinben töltött évek	90.
3.1. A legmagasabb rend, az irónia és a „logológiai” fordulat	90.
3.2. A vágy alakzatai és a fantáziaműködés	95.
3.3. Az Én misztikája Schlegel és Novalis koraromantikus írásaiban	105.
3.4. Rajongás, elmeél és virtus – A német koraromantika polemikus „Schäftesbury”-interpretációja	116.
3.4.1. Shaftesbury, „Shaftesburi” és „Schäftesbury”	116.
3.4.2. A wit-től a Witz felé	118.
3.4.3. A virtuoso és az affekciók ökonómiája	121.
3.4.4. Rajongás és képzés	123.
3.4.5. A germanitás univerzalitása	124.
3.5. Történeti alakzatok és filozófiatörténeti koncepciók	126.
3.5.1. Kierkegaard történeti romantika-kritikája	126.
3.5.2. Típus és történés együttgondolása	127.
3.5.3. Novalis mágikus idealizmusa	129.
3.5.4. A filozofálás történeti alakzatai	132.
3.5.5. „Ahol nincsenek istenek, ott kísértetek uralkodnak” – Novalis középkor-értelemzése	133.
3.5.6. Antikvitás és/vagy modernség	139.
3.5.7. Az elődök trópusai	142.
3.5.8. Az elődök panteonja	143.
3.5.9. Schlegel Spinoza-recepciója: mítosz és szisztéma között	145.
3.5.10. Kitekintés	151.
4. A szakfilozófusi évek	153.
4.1. A kétféle romantikus fátyol	153.
4.2. Az indek nyelvéről és bölcséletéről	157.
5. A katolizálás után: Schlegel transzformatív retorikájú politikaelmélete	165.
Kierkegaard és a derű alakzatai	168.
1. Kierkegaard és a szubverzió	168.
1.1. A kierkegaard-i fogalmak és a szubverzió lehetséges kapcsolódási pontja	168.

1.2. Az álcázás és az indirekt közlés	172.
1.3. A személyre szóló igazság keresésétől az első publikációkig	174.
2. A Mestertolvaj alakja	176.
3. A filozófiai paródia és bohózat teoretikus hozadéka Kierkegaard-nál	181.
3.1. A paródia filozófiai státusza	181.
3.2. Kierkegaard parodisztikus írásai	182.
3.3. Címek és képleírások	184.
3.4. „Alter egók”: Willibald és Echo	188.
3.5. A paródia referenciális zsákutcája	190.
3.6. Paródia helyett bohózat	191.
4. Kierkegaard Lucinda-kritikája	195.
4.1. Az iróniák ironikus harca: a gereblye és az ásó viadala	195.
4.2. Identitás és szubsztancia	196.
4.3. Az irónia schlegeli éghajlata	199.
4.4. A restség és unalom esztétikai érvénye	203.
4.5. A meztelen Arkhimédész	206.
4.6. Az irónia a világ arkhimédészi pontja	208.
4.7. Az irónia teleológiája	209.
5. „A legnagyobb valódi értelemben vett humorista” – Hamann hatása Kierkegaard humorfelfogása	212.
5.1. „A legnagyobb humorista a világon”	212.
5.2. Hamann hatása Kierkegaard-ra	213.
5.3. A publikált művek Hamann- említései	214.
5.4. Hamanni gondolatok a <i>Naplójegyzetekben</i>	217.
5.5. A kierkegaard-i humor	218.
5.6. A kierkegaard-i transzformáció: „a hancúrozó Leviathán”	220.
6. Kitekintés: Kierkegaard egy rajongói levele	222.
Friedrich Nietzsche és az igazság leplei	223.
1. Nietzsche és a filozófiai szubverzió	223.
1.1. Szubverzív eljárások Nietzsche életművében	223.
1.2. A szubverzió fogalma Nietzschénél	226.
1.3. Szelekciós és interpretációs elvek	227.
1.4. Friedrich Nietzsche Friedrich Schlegelről	228.

2. Szubverzió és retorika a nietzschei nyelvelmélet tükrében	233.
2.1. A korai, revelatív formaelmélet	233.
2.2. A Verstellung fogalma	236.
2.2.1. „Verstellung”-megközelítések	236.
2.2.2. Az utánzás mint ősgondolkodás	237.
2.2.3. A „verstellen” dinamikája és határai: szerelem és kevélység	238.
2.2.4. Társias kontextus és genetikus elmozdulások	240.
2.2.5. „Verstellung” és/vagy „Vorstellung”	241.
2.3. Nietzsche Arisztotelész-értelmezése: első interpretációs bemenet Nietzsche retorikájához	244.
2.3.1. A „recenziós tartomány” rései	244.
2.3.2. Arisztotelész „esztétikája” ellen	246.
2.3.3. A rejtélyes Arisztotelész-idézet	248.
2.3.4. Retorikus hasonlóság: a metafora túlsága	250.
2.3.5. Antropológiai hasonlóság: mimézis és mimikri	251.
2.3.6. Előképkereső önértelmezés: Arisztotelészhez képest...	252.
2.4. Nietzsche Cicero-értelmezése: második interpretációs bemenet Nietzsche retorikájához	255.
2.4.1. Cicero szerepe a nietzschei életműben	255.
2.4.2. A cicerói retorika Nietzsche bázeli előadásában	257.
2.4.3. Luther vagy Mommsen Ciceroja	260.
2.4.4. Egy világbirodalom dekoratív embere	261.
2.4.5. Hangos és csöndes olvasás	262.
2.4.6. Nietzsche és Cicero ellentéte egy metafora tükrében	263.
2.5. A stílus kérdése a nietzschei filozófiában	266.
2.5.1. A Redlichkeit jegyében	266.
2.5.2. Levelek Lou von Salomének	266.
2.5.3. Antik retorika vagy modern irodalom	268.
2.5.4. A kettős reláció törvénye	269.
2.5.5. A bizalom típusai	271.
3. Szubverzív művelődésszmény a bázeli években	274.
3.1. Rajtaütés	274.
3.2. Argumentum	276.
3.3. Címzés és címerpajzs	280.
3.4. Csatatér	283.

3.5. Az intézmények kérdése	286.
3.6. Felfüggesztés	289.
4. A hatalom magányos akarása és a felforgatás paradigmája	290.
4.1. Filozófiai felforgatás, közösség, erény: Spinoza	290.
4.1.1. Halott-idézés Nietzschevel	290.
4.1.2. Nietzsche ambivalens Spinoza-képe	291.
4.1.3. A demisztifikációs program	294.
4.1.4. Filozófiai szubverzió vagy politikai felforgatás	297.
4.1.5. Nietzsche machiavelliánus Spinozája illetve spinozai Machiavellije	301.
4.1.6. Spinoza délutánja	303.
4.2. A gondolatok gondolata mint szubverzív aktus: Luther	305.
4.2.1. Nietzsche Luthert afirmáló korszaka	305.
4.2.2. Az átértékelés a Luther-idézetek tükrében: az aktivitástól a passzivitásig	308.
4.2.3. A reformáció ötlete mint a gondolatok gondolata	310.
4.2.4. A németek pogánysága vagy kereszténysége	312.
4.2.5. A teljesen negatív Luther-kép: a reformátor pszichológiai típusa	313.
4.2.6. A történelem valós vagy hipotetikus menete	314.
4.2.7. Vallásalapítónak vagy paprikajancsinak lenni	315.
5. Az eredet transzfigurációja: az árja humanitás	318.
5.1. Nietzsche a nyelv eredetéről	318.
5.2. A morál genealógiája	319.
5.3. Az árja humanitás	321.
5.4. A szubverzív forma új sémája: „wie?”	324.
6. A szubverzor biztonsági intézkedései	326.
6.1. Az utolsó filozófus alakja	326.
6.2. „Fura, hogy a görögök filozofáltak”	328.
6.3. Az önvédelem perspektívái: bizonyosság és/vagy biztonság	330.
6.4. A kockázat igenlése	331.
6.5. „Továbbélés a história által”	332.
Összefoglalás és kitekintés	335.
1. A szubverzív filozófia igazság-fogalma és történeti érvényessége	335.
1.1. Elmozduló igazság és a kivételek tendenciája	335.
1.2. Korlátok és garanciák: politikafilozófiai implikációk	337.

1.3. A leplek és a szubverzív igazság feminitása	338.
2. Filozófiai szubverzió a 19. századon túl	341.
Hivatkozott irodalom	343.
Saját publikációk	371.
Melléklet	375.

Absztrakt

Dolgozatomban a felforgató gondolatalakzatok jelenlétét elemzem a 19. századi kontinentális filozófiában. Elsődleges célom az, hogy a megszokott értelemben vett filozófiai szubverziótól elkülönítsem a szubverzív filozófiát mint történetileg érvényes, sajátos ismeretelméleti előfeltevésekkel rendelkező, alternatív filozófiatörténeti tendenciát. A filozófiai felforgatást olyan aktivitásként mutatom be, amely az alapul vett gondolat minimális megváltoztatásával gyökeresen új filozófiai koncepciót teremt. Ennek két típusát különítem el: az egyik az, amikor a szubverzív gondolkodó közkeletű nézeteket forgat ki, a másik, amikor más filozófusok gondolatait transzformálja. A szubverzív filozófiára általában jellemző, hogy az igazság leplező, rejtőzködő felfogását feltételezi, és hogy kiforgató, transzformáló eljárása nem merül ki a pusztán negativitásból: tevékenységével új igazságokat mond ki. Ennek ellenére a szubverzív filozófiának nincsenek állandó tézisei, nem hoz létre önálló paradigmát, hanem megőrzi aporikus, elbizonytalanító természetét. A szubverzív előképek vizsgálata után arra az eredményre jutok, hogy ez a fogalmi konstelláció csak a kanti kritikai fordulat után vált lehetségessé. Munkám egyik fő tézise tehát, hogy a szubverzív filozófia, ahogyan jelen értekezésben megjelenik, jellegzetesen modern, a 18. század végén keletkezett jelenség.

Három gondolkodó munkásságán keresztül mutatom be a filozófiai szubverzió gyakorlatát. Friedrich Schlegel esetében az életmű korszakolásával igyekszem elkülöníteni a szubverzív periódusokat, hogy aztán a nyelv, az eredet, a művelődés, az elmeél, a vágy és a történetiség kérdései kapcsán felforgató gondolatalakzatokat mutassak ki nála. Nagy hangsúlyt fektetek a Novalisszal való intellektuális kapcsolatára, és az olyan szubverzív eljárásaira, amelyeket a recepcióban kevésbé elemzett szerzőkkel szemben alkalmazott (például Eckhart mester, Spinoza, Shaftesbury). Az elemzések során végig tekintettel vagyok a legmagasabb rendű igazság és a paradoxonok kapcsolatáról tett megállapítására.

A második általam vizsgált gondolkodó Søren Kierkegaard, akinek alapvetően a fiatalkori munkáira fókuszálok. Mindenekelőtt a kierkegaard-i paródia, irónia és humor fogalmainak elemzésére törekszem, így kitérek egyebek mellett a szerző Schlegelhez és Hamannhoz fűződő viszonyára is. Kierkegaard szubverziójának garanciáját a közvetett közlés koncepciójában, az abszurditásról és kivételről alkotott elképzeléseiben, valamint pszeudonim gyakorlatában keresem.

Az értekezésben vizsgált harmadik szerző Friedrich Nietzsche. A vele foglalkozó fejezet első felében Nietzsche nyelvelméleti és retorikai nézeteit kutatom, a *Verstellung* és a *Redlichkeit* fogalmának elemzése mellett Arisztotelész- és Cicero-értelmezésében igyekszem

szubverzív mozzanatok kimutatni. A művelődés nietzschei koncepciójának bemutatását követően a filozófus Spinoza- és Luther-képén keresztül vizsgálom meg a szubverzió paradigmateremtő terhelhetőség: azt mutatom be, hogy miért nem képes a filozófiai szubverzió ezt az igényt kielégíteni. Végezetül az eredet gondolatának nietzschei alakváltozataival foglalkozom, illetve a filozófus „önvédelmi” műveleteiről írok. A disszertáció befejezésében a szubverzív filozófia 20. századi sorsára tekintek ki.

Kulcsszavak: filozófiai szubverzió, Friedrich Schlegel, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, filozófiatörténet, ismeretelmélet, esztétika, genealógia, leplezés, reveláció, vágy, paradoxon, trivializálás, perszeveráció, Bildung, consensus sapientium, korrektívum, demisztifikáció, tipológia, reflexió, iteráció, ironia, Witz, Machiavelli, német misztika, Spinoza, barokk gondolkodás, Kant, Ding an sich, Hamann, Derrida, organikus szemlélet, logológiai fordulat, képzelőerő, magány, Fichte, Novalis, Shaftesbury, virtus, rajongás, romantika, felvilágosodás, sziderikus fény, hermeneutika, dekonstrukció, trópus, mítosz, eredet, impertinencia, Luther, reformáció, indirekt közlés, kivétel, megtévesztés, egzisztencia, paródia, bohózat, kereszténység, alteregó, meztelenség, humor, Arisztotelész, Cicero, Deleuze, retorika, igazságosság, Verstellung, Redlichkeit, hatalom akarása, paradigma, biztonság, bizonyosság, igazság női jellege

Abstract

In my thesis I analyse the subversive philosophemes in the 19th century philosophy. The main purpose of the thesis is to separate the historical version of the subversive philosophy from the traditional meaning of the philosophical subversion. According to the thesis's standpoint the philosophical subversion is an alternative tendency of the history of philosophy; this specific form presupposes a proper, veiling epistemological conception. I interpret the philosophical subversion as a productive process of a minimal transformation which concludes to a radically new theoretical idea. This process has two types, the first one is the permutation of the ordinary or vulgar conceptions, and the second one is when a thinker transforms some other philosophers' notions. The subversive philosophers state the veiling, "velative" conception of the truth. The subversive transformation is not only a negative process, but a positive method to create new truths. Nevertheless, the subversive philosophy dispenses with invariable, constant statements and notions. This alternative tendency does not create a new paradigm, but maintains its aporic nature. The subversive philosophy has numerous and significant prefigures, but the proper form of the subversion appears after Kant's critical turn. One of the main theses of my work is that the real subversive philosophy is a typical modern form of thinking developed in the end of 18th century.

I show features of the philosophical subversion through the works of three philosophers in the 19th century. I make a distinction between the subversive and not subversive periods of Friedrich Schlegel's oeuvre. In this chapter I look for typical transformations in his conceptions about language, origin, "Bildung", "Witz", desire, paradoxes and history. I emphasize his intellectual relationship with Novalis, and analyse his subversive interpretation of some earlier thinkers rarely mentioned in the Schlegel-reception (e.g. Meister Eckhart, Spinoza, Shaftesbury).

The central author of the second chapter is Søren Kierkegaard. I focus on the Danish philosopher's early works, especially on his ideas about parody, irony, and humour. In this respect I reconstruct the Schlegel- and Hamann-interpretation of Kierkegaard. I argue that the philosophical guarantee of Kierkegaard's subversion is the ideas of indirect communication, absurdity, exception, and the pseudonym writing technic.

The third chapter is about Friedrich Nietzsche; in this part I investigate his theory of language and rhetoric notions, especially the role of the terms "Verstellung" and "Redlichkeit" in his oeuvre. I also analyse the subversive motives in his Aristotle- and Cicero-interpretation. After that I highlight the Nietzschean subversive aspects of the culture-conception, and I discuss

the absurd problem of the “subversive paradigm”: Nietzsche’s reflections to Spinoza and Luther lighten the incompatibility of the two terms. Finally I write about the variations of Nietzsche’s origin-concept and the “surety” of the philosophers. In the conclusion I make some remarks about the forms of the subversive philosophy in the 20th century.

Keywords: philosophical subversion, Friedrich Schlegel, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, history of philosophy, epistemology, aesthetics, genealogy, veiling, desire, paradox, trivializing, perseveration, Bildung, consensus sapientium, correction, demystification, typology, reflexion, iteration, irony, Witz, Machiavelli, German mysticism, Spinoza, Baroque philosophy, Kant, Ding an sich, Hamann, Derrida, organic approach, logology-turn, fantasy, solitude, Fichte, Novalis, Shaftesbury, virtue, enthusiasm, Romanticism, Enlightenment, sideric light, hermeneutics, deconstruction, figuration, myth, origin, impertinency, Luther, reformation, indirect communication, exception, mystification, existence, parody, comedy, Christianity, alter ego, nudity, humour, Aristotle, Cicero, Deleuze, rhetoric, justice, Verstellung, Redlichkeit, will to power, paradigm, surety, female truth

Bevezetés

A szubverzív filozofálás elméleti és történeti keretei

1. A filozófiai szubverzió elméleti alapjai

1.1. A szubverzió mint filozófiai aktivitás

A filozófia már történetének közel kezdete óta szoros és ellentmondásos viszonyban áll a felforgatás tágan értett társadalmi jelenségével. Nehezen találunk a nyugati esztörténetben olyan korszakot, amelyben az autonóm filozófusokat ne hozták volna hírbe a szubverzióval, ne gyanakodtak volna rájuk mint veszélyes felforgatókra. Számos példát lehetne hozni a filozófia és a szubverzió ilyen egymás mellé rendelésére, de talán az egyik legpregnánsabb megoldás Joseph de Maistre gróftól származik:

Nem elég, hogy az emberi ész, avagy az, amit filozófiának neveznek (s nem tudják, mit beszélnek), nem pótolhatja a – megint csak meggondolatlanul – babonásnak nevezett alapokat, de a filozófia – éppen ellenkezőleg – alapvetően bomlasztó hatalom.⁴

De Maistre a 18. századi francia gondolkodók enciklopédikus és felvilágosító törekvésében olyan romboló erőt látott, amely a társadalmi rendet kikezdve a francia forradalom kitöréséhez vezetett. Megítélése szerint a filozófia – de Maistre ugyan tesz egy halvány próbálkozást a kifejezés megmentésére, azonban hamar enged a korabeli használatnak – lényegét tekintve nem alkalmas a tudás fundamentumaként szolgálni, hiszen az nem más, mint egy pusztán negatív aktivitás. Hasonló szellemben ír Lessing is *A szabadgondolkodó* című vígjátékában, ám ő a filozófus elnevezés etimológiai tisztaságához jobban ragaszkodik. A lelkész Theophan a szabadgondolkodó Adrastnak a következőket mondja, miután beszélgetőtársa a baráti közeledését rideg megvetéssel hárítja:

De nevezze őket annak, aminek akarja: mondja, hogy szabadgondolkodók, szkeptikusok, deisták. Vagy, ha tisztos fogalmakat ki akar forgatni, mondja, hogy filozófusok: akkor is szörnyetegek, az emberiség szégyenei.⁵

⁴ Maistre 2000: 265.

⁵ Lessing 2010: 136.

A korban még pejoratív jelzőnek számító szabadgondolkodó itt csak annyiban nevezhető filozófusnak, amennyiben nem a bölcsesség szeretőjeként tekintünk rá, hanem „a szellemi csöcselék tapsára” vágyó, szofizmusokba merülő alakot látunk benne.⁶ A szereplő véleménye annyiban azonban egyezik de Maistre ítéletével, hogy ő is a hagyományos értékrend gyűlöletes felforgatójaként interpretálja korának kritikus szellemi irányzatát.

Ha további példákat keresnénk a felforgatás és filozófia együttállására, és a fenti elmarasztaló ítéletet affirmatív álláspontra cserélnénk, akkor könnyen abba a hibába eshetnénk, hogy végül a „valódi” filozófia és a szubverzív tevékenység lényegi azonosságát állítanánk. Bár nagyon csábító lehet ez megközelítés, olyan szintű általánosítást feltételez, amely tökéletesen zárójelezi az egyes azonosítandó koncepciók közötti fogalmi és történeti különbségeket. Jelen értekezésben mindenképpen szeretném elkerülni ezt a talán legitim, de mindenképpen szelektív és normatív értelmezést, és helyette a késő modernitás egy olyan tendenciáját kívánom bemutatni, amelyre joggal illik a szubverzív jelző.

Nietzschét parafrázálva nem szeretnék adós maradni a tanúságtétellel,⁷ így aztán (talán idejekorán) itt rögzítem is ennek a munkának a fő téziseit. A szubverzív filozófia nem egyszerűen felforgató vagy kiforgató, negatív aktivitás, hanem olyan gondolkodói attitűd, amelynek alkalmazása információs többletet eredményez: tehát nem csupán elbizonytalanít, hanem gazdagítja is a szubjektum ismereteit. Ez persze nem jelenti azt, hogy ez az informatív funkció képezné a szubverzív filozófia differencia specifikáját, hanem ez csupán egy olyan szükséges, de nem elégséges feltétele a szubverzióknak, amely megkülönbözteti az öncélú felforgatástól. Az informatív aspektust tehát mindvégig a közkeletű, pejoratív értelemtől való elhatárolódás céljából vetem fel, de a jelenség megértésében nem szánok neki konstitutív szerepet. Sokkal fontosabb az, hogy a szubverzív filozófia mögött áll egy jellegzetes háttérfeltevés: érvényességét egy sajátos episztemológiai alapállás garantálja, amely az igazság rejtőzködő, velatív, redőződő természetét állítja. A filozófiai szubverzió eljárása egy adott gondolat vagy közkeletű vélekedés egy vagy két komponensén változtat, így az eredeti észrevétel jelentése teljesen megváltozik, helyette egy új gondolatot kapunk. A filozófiai szubverzió nem hoz létre új paradigmát, hanem megmarad az uralkodó nézetek cizellált alternatívájának, mivel lényege éppen kifinomult és kidolgozott voltában rejlik, ezért nem alkalmas széles körben elterjedt, domináns nézetrendszer alapjául szolgálni. A filozófiai szubverziót egyértelműen meg kell különböztetni az ideológiai és politikai szubverziótól, mivel utóbbiak nélkülözik a filozófiai szubverzió episztemológiai garanciáit. A szubverzív filozófia egyértelműen történeti jelenség: ez egy olyan, a posztkantian szellemi klímában fogant irányzat,

⁶ Lessing 2010: 136.

⁷ Nietzsche 2003b: 7.

amely autonóm és legitim filozófiai alternatívaként egyáltalán elgondolhatóvá csak a 18. század végére vált.

Ezeket az állításokat fogom kibontani és pontosítani a disszertáció első, bevezető részében, majd pedig az ezt követő három, jórészt esettanulmányokat tartalmazó fejezetben a szubverzív filozofálás működését igyekszem bemutatni. Bár az általam felforgatónak gondolt filozofálás csak történeti kontúrjai között interpretálható, kizárólag történeti-eseti variánsokban létezik, a következő pár oldalon úgy fogok tenni, *mintha* a szubverzív filozófia ahistorikus jelenség lenne, hogy a főbb fogalmakat és megállapításokat rögzíthessem. Sajnálatos módon erre szükség lesz az előzetes megértéshez, még ha továbbiak felül is fogják írni (vagy legalábbis pontosítani fogják) az abban foglaltakat; legcélravezetőbben így tudunk bebocsátkozni a kérdéskörünk által rajzolt hermeneutikai körbe.⁸ A bevezetés második felében majd a szubverzív filozófia történeti kontúrait is jelezni fogom.

1.2. A filozófiai szubverzió fogalma, differentia specificája

Egyelőre eltekintve mindenféle történeti beágyazottságtól, első körben meg kell különböztetnünk a *filozófiai szubverziót* a *szubverzív filozófiától*. Bár az értekezésben többször elő fog fordulni, hogy egy jelzős szerkezet két tagja szinte kommutatívnak bizonyul egymással (például filológia filozófiája és a filozófia filológiája Friedrich Schlegelnél),⁹ jelen esetben nem ez a helyzet áll fenn: míg a filozófiai szubverzió a noetikus felforgatás meghatározott, a filozófiára jellemző esete, addig a szubverzív filozófia az egyebek mellett informatív funkcióval és velatív igazságfelfogással rendelkező filozófiai „irányzatot” jelöli. Azt, hogy a szubverzív filozófia mint gondolkodói tendencia mit jelent, részletesebben majd a bevezetés történeti részében, valamint az értekezést alkotó három fő fejezetben fejtem ki. Itt és most a sajátosan filozófiaként értett szubverziót kell definiálni.

Amennyiben a szubverziót nyelvi vagy kognitív szinten kívánjuk tetten érni, szükségünk van egy olyan legkisebb, alapvető egységre, amelyen már észlelhető a szubverzív aktus által bekövetkező változás. A filozófia esetében nem mehetünk el egészen a fogalmak (főleg nem a fonémák) szintjéig, hiszen ahhoz, hogy verbálisan egy adott gondolatot konstruálhassunk, minimum pár szóból álló, jelentő egységekben kell gondolkoznunk. Ezzel persze azt is feltételezzük, hogy a filozófia nem csupán a jelentéssel vagy értelemegészekkel

⁸ Gadamer 2003: 328–329.

⁹ Vö. „Annak, hogy a filozófiát a filológiára, vagy ami még ennél is sokkal szükségesebb, a filológiát a filozófiára alkalmazzuk, az egyetlen módja az, hogy egyszerre vagyunk filológusok és filozófusok.” Schlegel–Schlegel 1980: 342. A filológia és filozófia egymást tételező és kiegészítő jellegéhez vö. Bacsó 2004: 30.; Behler 1998: 163–164.

dolgozik, hanem van egy sajátos terrénuma, és ez nem más, mint a gondolat kimunkált, komplex egységként – ennél nagyobb redukció tehát nem engedhető meg, ha a filozófiai aktivitást autonómnak gondoljuk.

Ezt a fenti, minimálkritériumára csökkentett gondolati alakzatot fogom a továbbiakban jobb híján *filozófiai morféma*-nak nevezni, amely így a filozófiailag értelmezhető megnyilvánulás legkisebb jelentő egysége lesz. Példaként fel lehet hozni „ugyanannak örök visszatérését” vagy éppen a szép-jó-igaz szókratikus egységét.¹⁰ A felhozott két példa egy-egy határozottan körvonalazható filozófiai koncepció gondolati magját alkotja, azonban a filozófiai morféma nem szükségszerűen kell korszakalkotó meglátásnak lennie, hanem elég az is, hogy az adott egység mint gondolat értelmezhető legyen. „Az elmeél a megkötött szellem robbanása”¹¹ – mindössze ennyiből áll Friedrich Schlegel egyik aforizmája, azonban ez is elegendő ahhoz, hogy a jelentések puszta feltárásán túl filozófiailag is inspiratív interpretációkat alkothassunk belőle. A filozófiai morfémat talán úgy határozhatnánk meg legtalálóbban, hogy abban a noétikus tartalom és a nyelvi megfogalmazás egyensúlyban van: a benne szereplő fogalmakon, alakzatokon és az ezek által alkotott relációkon nem lehet anélkül módosítani, hogy a gondolati minimumként értett filozófiai morféma ne sérüljön.¹²

A filozófiai szubverzió aktusa ezeken a formalizált alapokon válik értelmezhetővé. A disszertációban tehát a *filozófiai szubverzió*n azt a gondolati eljárást értem, amikor a filozófiai morféma belül egy olyan, látszólag apró változtatást hajtanak végre (egy-két fogalmat kicserélnek, módosítják az elemek kapcsolatát stb.), amely gyökeresen új gondolatot hoz létre. A hangsúly tehát azon van, hogy az eredeti állítás módosításával egy teljesen új filozófiai gondolat születik, amely még ha őrzi is a hasonlóságát az eredeti filozófiai morfémaival, azt senkinek sem jut eszébe összetéveszteni a transzformálandó morfémaival: sőt valójában gyakran homlokegyenest mást fejez ki az új megállapítás, mint az alapul vett kijelentés. A változtatás hatása elsősorban nem a gondolatalakzaton látszik meg, hanem az ezen észlelhető apró módosítás valójában a gondolat mögött álló kontextust cseréli le: a filozófiai morféma majdnem teljes referenciális tartományát változtatja meg.

¹⁰ Ennek nietzschei interpretációjához vö. Hévízi 2007a: 273–275.

¹¹ Schlegel 1980d: 228.

¹² Ezzel a megállapítással szemben joggal lehetne felhozni a fordítás kérdését, hiszen aligha lehet minden esetben olyan tökéletesen lefordítani a filozófiai munkákat egy másik nyelvre, hogy ugyanazok a szintaktikai szabályszerűségek érvényesüljenek az áttültetett írásban is. Mivel azonban esetünkben nyelvi aspektussal rendelkező gondolati egységekről van szó, és nem a kifejezések minden egyes konnotációját feltételező és igénylő költői megnyilvánulásokról, így feltételezhetünk minimális mozgásteret a kifejezések terén. Azt kell gondolnunk, hogy filozófiai értelemben releváns meglátásról csak akkor beszélhetünk, ha az adott egység rendelkezik az általánosság olyan szintjével, amely eltűri a fordítás műveletét. Álláspontunkat alátámasztandó segítségül hívhatjuk Walter Benjamint, aki éppenséggel a tiszta nyelv lehetőségét látja meg a fordítás problémájában. Benjamin 2001: 81–82.

A filozófiai szubverzióknak rögtön két típusát különböztethetjük meg: az egyiket hívhatjuk *rotációs szubverzió*nak, a másikat pedig *interpretációs szubverzió*nak. Előbbin azt a fajta transzformációt kell érteni, amikor a szubverzió aktora valamely közkeletű vélekedést, bevett általános nézetet forgat ki, utóbbi szubverziós forma pedig egy másik gondolkodó filozófiai morféájának módosítását jelenti. A rotációs szubverzió elnevezésen alapvetően egyféle inverziót értek, amely során a gondolkodó szubjektum az eredeti filozófiai gondolatot vagy elméletet saját ellenétébe forgatja át úgy, hogy közben látszólag csak apró módosítást hajt végre az alapul szolgáló nézeten. A dolgozatban sokszor fogok támaszkodni a kifejezésnek arra a speciális, mezőgazdasági vonatkozására, amely a Bildung-fogalom kapcsán tesz majd szert jelentőségre, és amely a felforgatás általi újra termővé tételt szimbolizálja. Ebben az esetben különösen arról van szó, hogy a szubverzor azáltal negligálja korának egyik intellektuális közhelyét, hogy azt egy apró módosítással gyökeresen más jelentéssel ruházza fel, s így mutat rá a közkeletű nézet átgondolatlanságára és egyszerűségére, és pótolja azt egy cizelláltabb, de a környezetének kevésbé tetszetős megoldással. Lényegében tehát mindvégig egyféle inverzióról beszélhetünk, azonban ott, ahol ez releváns, a kifejezés „termővé tétel” értelmű konnotációja is fontossá válik.

Az interpretációs szubverzió nem azt jelenti, hogy az egyik gondolkodó torzítva értelmezi elődje vagy kortársa valamely nézetét, hanem hogy a felidézett gondolatot olyan módon módosítja, hogy abból már egy gyökeresen új gondolat lesz. Az interpretációs jelző tehát itt csak arra utal, hogy egy másik elgondolás értelmezéséből indul ki a szubverziós eljárás, azonban a szubverzió szubjektumának egyáltalán nem célja értelmezni (akár helyesen, akár rosszindulatúan), sokkal inkább elrugaszkodási pontnak tekinti az alapul vett morféját. Az interpretáció és az interpretációs szubverzió közötti különbség természetesen nem csak intencionális síkon jelentkezik, hanem az eljárás tekintetében is észlelhető: az interpretáció gazdagítja, magyarázza a gondolatot, míg a szubverzió módosítja, variálja – előbbi tehát felvázolja a lehetséges bővítő komponenseket, míg utóbbi formálisan nézve csak variált ismétlést vagy cserét hajt végre.

Egyelőre azonban adós maradtam annak megválaszolásával, hogy pontosan mitől is lesz a filozófiai morféma sajátos „alak(zat)”, mitől is válik sajátos, formailag is elhatárolható filozófiai alapegységgé. Mielőtt tehát tovább haladnánk a filozófiai szubverzió jellemzőinek meghatározásában, röviden ki kell térni arra a kérdésre, hogy keletkezési körülményeit tekintve nem szubverzív eljárás eredménye-e minden filozófiai morféma. Bár bajos lenne minden egyes filozófiai koncepció háttérében kimutatni egy eredeti transzformációt, azonban ha nyelvtörténeti analógiákat veszünk szemügyre, könnyen felmerülhet a fenti gyanú. A dolgozat későbbi fejezeteiben többször szót fogok ejteni arról a nyelv eredetére vonatkozó meglátásról

(amelynek a nyelvről való gondolkodás történetében számos alakváltozata ismert), hogy minden kifejezés két nem azonos dolog azonosítására vezethető vissza, és minden nyelvi alakzat végső soron abúzus eredménye, csak hogy ez a helytelen, torzító használat eredménye azóta megszokottá vált.¹³ Könnyen elképzelhetjük, hogy minden valóban eredeti meglátás először mint egy megszokott elképzelés kiforgatása, helytelenül alkalmazott variációja keletkezett. Bár ennek a feltételezésnek a *bizonyítása* messze meghaladja jelen dolgozat lehetőségeit, mint a filozófiai morféma elkülöníthetőségét megelőlegző *hipotézist* kénytelen vagyunk elfogadni. Nem állítom tehát, hogy minden filozófiai gondolat háttérében ténylegesen egy eredeti transzformáció állt, azonban a szubverzív filozófia elgondolhatóságához (némiképp kantiánus módon) úgy kell tennünk, *mintha* minden filozófiai morfémát egy szubverzív aktus eredményezett volna. Ennek a feltételezett eredeti torzulásnak az elképzeléséhez elég, ha csak egyik központi szerzőnk, Nietzsche feltevéseire támaszkodunk. Ahogyan még többször lesz róla szó, a megismerés ösztönének, az igazságra való hajlam kialakulásának ő metaforikus-metonymikus eredetet tulajdonított,¹⁴ és a fogalmak létrehozását is jelentésátvitelek és inadekvát alkalmazások sorozataként írja le.¹⁵ Ennek értelmében minden gondolat is valaminek a torzulása, kiforgatása: maga az absztrakció is az ok és az okozat felcserélése.¹⁶ Az új (filozófiai) gondolat csak úgy jöhet létre, ha szubverzív módszerrel változtat egy korábbi elgondoláson vagy kiforgat egy észleleti formát. Maga a gondolat is általában egy észlelet, majd egy figuratív megragadás transzformálása: e logika szerint az adott gondolat egyedisége ebben a sajátos átalakulásban ragadható meg. A szubverzió által létrehozott formai egység lesz a filozófiai morféma. A filozófiai szubverzió pedig mindig egy ilyen szintén szubverzió által kreált morfémát használ alapanyagul.

Mivel rendelkezünk már az itt használt filozófiai szubverzió fogalom definíciójával, itt az ideje, hogy tisztázzuk azt is, hogy a szubverziónak ez a speciális fajtája hogyan viszonyul a noétikus-verbális felforgatás más típusaihoz. Mindenekelőtt azzal a felforgatás-változattal kell összehasonlítani a filozófiai szubverziót, amelyet leggyakrabban azonosítunk a felforgatás fogalmával: a *politikai-kriminalisztikai szubverziót*. Nem tartozik feladataink közé, hogy a felforgatások között különbséget tegyünk abban a tekintetben, hogy adott esetben vajon politikai cselekvésről avagy bűncselekménnyről volt-e szó, mivel ennek megítéléséhez olyan politikafilozófiai, jogi, szociológiai, kriminológiai és talán pszichológiai szempontokat kellene

¹³ A szövegben vizsgált szerzők közül ez az elméleti alapállás legeggyértelműbben Nietzschénél, nála is elsősorban a korai írásokban található meg. Vö. Nietzsche 2007b: 415–418; Nietzsche 2012b: 10–11; Nietzsche 2013b: 65–67.

¹⁴ Nietzsche 2007b: 414–416.

¹⁵ Nietzsche 2012b: 10–11.

¹⁶ Nietzsche 2007b: 415.

figyelembe venni, amelyek kívül esnek jelen értekezés témakörén. Azért sorolhatjuk egy kategóriába azt az amúgy szétválasztandó két felforgatás-típust, mivel mindkettő olyan mértékű cselekvést (jelentsen ez konspirációt, dezinformálást, agitációt, de akár konkrét politikai fellépést vagy bűnelkövetést) és logisztikai szervezést feltételez, amelyről a filozófiai szubverzió esetében nem beszélhetünk. Míg a politikai és kriminalisztikai felforgatás valamely cselekvésben nyeri el beteljesülését és annak eredményében az igazolását, erre a filozófiai felforgatásnál nincs szükség: utóbbi is kiválthat tényleges cselekedeteket, azonban ez már nem tartozik a filozófiai szubverzió lényegéhez. Nem szeretnék tehát úgy tenni, mintha a filozófiai és politikai-kriminalisztika felforgatás minden esetben akkurátusan elválasztható lenne egymástól, sőt könnyű belátni, hogy a filozófiai szubverzió is sokszor kifejezetten performatív. Inkább csak azt szeretném hangsúlyozni, hogy a filozófiai felforgatás sosem merül ki a politikai vagy jogi rend áthágási vagy átalakítási kísérletében – ha fel is lép ilyen igénnyel, az mindig együtt jár valamiféle reflektív és diszkurzív vonással. A filozófiai szubverzió nem megváltoztatni, hanem megkérdőjelezni akar: bár rengeteg esetben ez a kettő együttjár, nem mindegy, hogy melyiken van a hangsúly.

Szoros kapcsolatban áll a politikai felforgatás az ideológia fogalmával, és ezt a nexust figyelembe véve beszélhetünk *ideológiai szubverzióról* is. Ez annyiban különbözik a politikai felforgatástól, hogy ehhez a típushoz nem (ahogyan a filozófiai szubverzióhoz sem) tartozik hozzá lényegileg a (politikai) cselekvés. Az ideológiai felforgatás célja a szubverzió eszközeivel elérni egy választott célcsoport gondolkodásának, nézetrendszerének átalakítását. Egy ideológia,¹⁷ legyen az bármennyire is sokkoló a többségi társadalom számára, nem magától értetődően felforgató, hanem csak egyedül abban az esetben, ha performatív szándékának eléréséhez szubverzív eszközökkel él. Az egyszerű deviancia és a felforgatás között tehát az intencionális különbségeken túl a legfontosabb differencia instrumentális természetű.

A tágan értett ideológiai szubverziónak nincs sok közé a filozófiai szubverzióhoz. Létezik azonban egy szűkebben értett változata is az ideológiai szubverziónak, amely kifejezetten a *szubverzív ideológiához* kötődik, annak tipikus eljárása. Ahogyan korábban különbséget tettünk filozófiai szubverzió és szubverzív filozófia között, úgy kell most az ideológia tekintetében is eljárunk: a szubverzív ideológia az ideológiák egy olyan típusát reprezentálja, amely eszmerendszerét egy korábbi nézetrendszer minimális mértékű, ám annál nagyobb hatású módosításával hozza létre. Erre találunk majd példát Nietzschénél, aki a páli „gondolatok gondolatában” látja meg a közgondolkodás gyökeres megváltoztatásának

¹⁷ Az általam használt ideológia-fogalmat nem fogom külön definiálni, mivel az ideológia terminust kizárólag a szubverzió elkülönítő magyarázatához használom fel, azonban alapvetően Mannheim Károly totális ideológiafogalmára támaszkodom (Mannheim 1996: 83–94.).

módját.¹⁸ Könnyen tűnhet a filozófiai szubverzió és az ideológiai szubverzió közötti különbségtevés elitista gesztusnak, amelynek létrejöttét egy esztétikai vagy morális ízlésítélet támogatta, tehát az igenelt és elutasított minőségek elkülönítésének szándéka, s amely majd valódi és látszólagos legalább Platón óta ismert distinkciójában nyeri el legitimitását. Erről azonban szó sincs: az igaz, hogy formálisan nem sokban különböznek (mindegyik kognitív tartalommal dolgozik, mindegyik a szubverzió aktivitásának köszönhetően jön létre, mindegyik alapvetően új nézeteket vezet be a régiek transzformációjával stb.), azonban összetételüket, összetettségüket, céljukat, élettartamukat, hatásfokukat tekintve már nem is lehetnének különbözőbbek.

A szubverzív ideológia, mint minden ideológia, zárt logikával működik, korlátozott számú elemből építkezik, így aztán a valóság olyan modelljét nyújtja, amely a felmerülő problémákra vagy kínál egy (abszurdan szűklátókörű) választ, vagy magát a kérdést teszi értelmetlenné. Ezért fordulhat elő az, hogy az ideológiai szubverzióknak egyetlen ponton kell csak érvényesülnie, és ezáltal nem csupán az adott gondolat, vélemény vagy doktrína módosul, hanem az egész nézetrendszer: az ideológia zárt rendszer, amelyben a legkisebb változás is pusztító hatású. Az ideológia jellemzően nem is gondolatokból építkezik, hanem tézisekből vagy hittételekből: a filozófiai koncepciók minden pontjukon vitathatók, míg az ideológiák gyakorlatilag sehol. Az ideológiai szubverzió célját tekintve is különbözik a filozófiai változattól, hiszen a bölcséleti felforgatás szándéka döntően kimerül az új gondolati morféma és ezáltal a pontosabb, helyesebb, termékenyebb vagy tetszetősebb filozófia akarásában, ezzel szemben az ideológiai szubverzió jellemzően egy meghatározott társadalmi-politikai cél vagy csoport érdekében tevékenykedik. Ez természetesen kihat a fogadtatásukra is: a komplex, árnyaló filozófiai szubverzió érthetetlen és érdektelen a többségi társadalom szemében, míg az egyszerű igazságot kínáló, küldetésstudattal tevékenykedő ideológia elvben számíthat a társadalom legalább egy csoportjának támogatására. Az ideológiai szubverzió egyszerre kínál lelkiismereti nyugalmat és intellektuális magabiztosságot (csekély szellemi energia befektetése mellett). Míg a filozófiai szubverzió (ezen belül is elsősorban a rotációs szubverzió) mindig a közvélekedéssel, közízléssel szemben lép fel, addig az ideológiai szubverzió csak addig teszi ezt, amíg el nem éri célját: a társadalom átalakítását. A filozófiai szubverzió gyakorlóit, ameddig hűek tevékenységükhöz, kivételek maradnak, az aktuális mint olyan örök kritikussai, mivel a filozófiai szubverzió maximális szellemi erőfeszítés mellett sem ad intellektuális megállapodást, sőt éppen a permanens bizonytalanság felé tendál. Ebből persze azt is láthatjuk, hogy a szubverzív filozófia képviselői a gondolkodás végtelen folyamat jellegét vallják.

¹⁸ Hévizi 2000: 81.

A filozófiai szubverzió kis hatásokkal dolgozik, leginkább csak a filozófusokra, az eszmetörténettel foglalkozó személyekre (és véletlenül adódó befogadókra) gyakorol befolyást, és a konkrét szubverzív eljárás érvénytartamát is hamar elvesztheti; leginkább akkor, amikor a transzformált eszmerendszer (más okból) elveszti hitelét. Az ideológiai szubverzió diadala azonban totális is lehet, sőt az adott eljárás hatása évszázadokra-évezredekre is kihathat (elég, ha csak a már említett és még sokszor említendő páli gesztusra gondolunk). Levonható az a mellékes következtetés is, hogy a szubverzív filozófia nem teremt önálló paradigmát, bármennyire is nagy az újíto potenciálja. Nemcsak arról van szó, hogy a szubverzív filozófiára nem alkalmazható Kuhn tudományos forradalmakra kidolgozott paradigma-konceptiója,¹⁹ hanem arról is, hogy a paradigma fogalmát sokkal általánosabban értve sem beszélhetünk a szubverzív filozófia révén fellépő paradigmaváltásról. Ez persze nem jelenti azt, hogy a filozófiai szubverzióval élő gondolkodók ne gyakorolhatnának óriási hatást a filozófiai-tudományos világra, csak éppen ezt jobbra nem a szubverzió aktusával érik el. Például Nietzsche filozófiája fordulópontot jelenthet a bölcséleti tradícióban, de ez nem a szubverzív eljárásainak köszönhető elsősorban, hanem gondolatainak kultúrtörténeti hatásának. A filozófiai szubverzió mint eljárás önmaga permanens felülírását feltételezi.

Bár már a paradigmaállítás is meghaladja a szubverzív filozófia lehetőségeit, a szubverzív gondolkodóknál – ha egyáltalán felmerült ilyen szándék – elsősorban nem egy filozófiai-tudományos paradigma létrehozása volt a kitűzött cél, hanem koruk gondolkodásának korrekciója, formálása, az uralkodó nézetek transzformációja. Friedrich Schlegel több ízben is bejelentette egy új vallás alapításának igényét,²⁰ Kierkegaard indirekt módon, tudatosan megtervezett életművel kívánta olvasóit a valódi kereszténység felé terelni,²¹ Nietzsche pedig munkássága második felében próbálta megtalálni a közönséget a „gondolatok gondolatának” általa bevezetett variánsához.²² A szerzői intenció ellenére ezek a törekvések kudarcra voltak

¹⁹ Thomas Kuhn elméletét a természettudományok működésére dolgozta ki, így a filozófiára csak komoly fenntartásokkal terjeszthető ki az érvényessége. Ettől függetlenül esetünkben azért sem adekvát az összehasonlítás, mivel Kuhn-nál a paradigmaváltás értelme éppen az, hogy a már szinte működésképtelen állapotot egy olyan paradigma váltja le, amely az aktuális problémák megoldásában nagyobb reménnyel kecsegtet (Kuhn 1984: 45.), és létrehozza a normál tudomány új formáját. A szubverzív filozófia ezzel szemben nem egy új, praktikusabb szemléletet vezet be, hanem folyton új és új változatokat produkál. Célja nem egy saját elképzelés megszilárdítása, hanem a gondolkodás mozgásban tartása.

²⁰ Az erre vonatkozó legegységelműbb passzust Schlegel egy Novalisnak írt levelében találjuk meg (Schlegel–Novalis 2003: 41–42.). Korántsem biztos azonban, hogy a kétféleképpen is értelmezhető kijelentését nem csak provokatív szándékkal hagyta meg félreérthetőnek. Ehhez részletesebben vö.: Valastyán 2003: 34.

²¹ Kierkegaard törekvése azért is jól illeszkedik a szubverzív filozófia tendenciájába, mivel saját eszme-futtatásait eleve korrigáló tevékenységként írta le. A kollektívvel szembeállított korrektívum (amelyet Kierkegaard a fahéj természetben betöltött szerepéhez hasonlít) olyan áldozat, amely egyoldalúságával célzott hatást ér el a világon. A reformáció problémáját is alapvetően abban látja, hogy kollektívvá vált ahelyett, hogy megmaradt volna korrekciónak. Vö. Nigg 2007: 149–162.

²² Ennek körülményeiről még szó fog esni; azonban vannak arra utaló jelek, hogy Nietzsche élete vége felé belátta, hogy vállalkozása – a dolog természete miatt – kudarcra van ítélve. (például Nietzsche 2015: 64.) Ez persze nem azt jelenti, hogy „sorsszerű” hatását ne látta volna biztosítva, inkább csak azt, hogy nem maga az átértékelő gesztus

ítélve, mert a szubverzió logikája ezt nem engedi meg. Schlegel valószínűleg csak ironizált, Kierkegaard egy realisabb célt tűzött ki maga elé (azáltal, hogy eleve csak korrigálni akart), ám tevékenységének köszönhetően aligha szaporodtak meg az igaz keresztények; akinek a munkásságára igazán kihatott ez a probléma, az Nietzsche. Akárhogy is igyekezzon, Zarathustra tanítása és állatainak verkli-dala sosem fog fedésbe kerülni.²³

Mivel a szubverzió korábban rotációsnek nevezett formája szoros összefüggésben áll korának nézeteivel, és magának a szubverzió jelenségének is van egy kétségtelenül szociális vonatkozása, fontos tisztázni, hogy a filozófiai szubverzió bármire is vonatkozzon vagy bármit használjon is transzformálandó alapként, filozófiai gondolatot produkál, és nem valamilyen más noétikus tartalmat hoz létre. Az értekezésben a filozofálás szinonímájaként fogom használni a gondolkodás kifejezést, hacsak nem jelzem ennek ellenkezőjét. Éppen ezért a gondolkodásnak nem a tudásszociológiai értelmét veszem alapul, hanem megmaradok az „egyéni differenciált gondolkodás” talaján.²⁴ Mindazonáltal érdekes lenne annak vizsgálata, hogy a közkeletű nézetek többértékű funkciói (amelyeket a gondolkodás szociológiai elemzésével lehet feltárni) és a rotációs szubverzió eljárásának tisztán teoretikus szándéka közötti törés nem jelent-e alapvető és kölcsönös félreértést a két tudásforma képviselői között. Ennek a kérdésnek a megválaszolása viszont nem tartozik ennek a dolgozatnak a feladatai közé.

1.3. Forgatások és változatok: miért pont „szub” ez a „verzió”?

Miután tisztáztuk a filozófiai szubverzió sajátosságát, és elkülönítettük a látszólag hasonló transzformatív eljárásoktól, felmerülhet a kérdés, hogy ha a felforgatás hétköznapi fogalmától ilyen messze esik a jelentése, miért nem választottunk a fordítás-átalakítás képzetkörébe tartozó relevánsabb kifejezést. Az alábbiakban röviden a rokon forgatás-változatok etimológiáján elindulva megnézzük azok releváns konnotáltságát, hogy megindokoljam, miért is a szubverzióra esett a választásom. Végig a tisztázó szándék fog vezetni, tehát mélyrehatóan nem kívánok etimológiai vagy fogalomtörténeti fejtegetésekbe belemenni.

A lehetséges alternatívák közül először talán az *inverzió* jöhetne szóba. Ez megfordításként vagy ellentétbe állításként egyáltalán nem alkalmas arra, hogy az esetünkben vizsgált transzformáció felforgató jellegét kifejezze, hiszen itt egyszerű sorrend- vagy helycseréről van szó. Az eddigiekben rotációs szubverzióknak nevezett formát persze alapvetően

hozza meg ezt a hatást. (Vö. Nietzsche 2003b: 123–124.) Itt Nietzsche már az évezredek hazugságok leleplezésével, sorsszerű lényével, a nagy politika ígéretével magyarázza majdani sikerét.

²³ Nietzsche 2004b: 262–263.

²⁴ Mannheim 1996: 11.

nevezhetnénk inverziós eljárásnak, de ezzel csak egy részjelenség jelentését fedheténk le, s nem az egész filozófiai szubverziót. Bár nem alkalmas betölteni a kitűzött szerep egészét, ugyanakkor semmivel sem kevésbé terhelt az inverzió, mint a szubverzió, hiszen nem csak retorikai, hanem pszichológiai műszó is, és a felforgató filozófia még mindig inkább köthető a forradalmi jelentésréteghez, mint amennyire a szexuális irányultsághoz.

A következő jelölt, a *perverzió* negatív konnotáltságára bizonyára nem is kell külön kitérni. Itt is elsősorban a pszichológiai vonatkozású, de a hétköznapi szóhasználatban is jelenlévő jelentéssel van a probléma. Átforgatás értelemben azonban alkalmasabb lenne az általunk kifejezni szándékozott tartalom leírására. Ha a fetisizmus freudi értelmezését vesszük a perverzió szignifikáns példájának (tehát ahol a libidó egy olyan területet száll meg, amely normál esetben nem rendelkezik nemi szereppel, és így a vágyott test egészét pótolja az adott testrész),²⁵ akkor a metonímia vagy szinekdoché alakzatával rokoníthatjuk a perverziót. Ebben az esetben leginkább kontextus-csereként vagy egyes elemek szerepének abszolút kiterjesztéseként határozhatnánk meg a perverziót. Ez megint csak olyan speciális jelentés, amely nem fedi egészen az értekezés tárgyát alkotó jelenséget.

A *konverzió* átalakításként, a döntés megfordításaként akár alkalmas is lehetne a célunkra, azonban az erős hitéleti konnotációja miatt rossz választásnak bizonyulna. Megtérésként tökéletesen szembemenne a filozófiai felforgatás permanens természetével, és a fellelt igazságra, a folyamat doxografikus eredményére helyezné a hangsúlyt, nem pedig a gondolkodás folyamatosságára.

Az utolsó jelölt az *adverzió*, amely ugyan jelenthetne odafordulást is, ám inkább szembefordulást kell alatta érteni. Az egymás ellen fordulás sem fedi le azt a szemantikai réteget, amelyre nekünk szükségünk lenne, még ha a fogalom harcias jellege nem is feltétlenül okozna gondot. Mindezzel együtt azonban az adverziót inkább az ideológiai felforgatásra lehetne használni, tekintve, hogy a hangsúly itt inkább a szembenálláson van. Az adverzió egyik legismertebb és talán legharciasabb szöveghelye furcsa módon az *Újszövetség*ben található. Jézus szól így a frissen kiválasztott apostolokhoz:

Ne gondoljátok, hogy békét jöttem hozni a földre. Nem békét jöttem hozni, hanem kardot. Azért jöttem, hogy szembeállítsam (*adversus*) az embert az apjával, a leányt anyjával, a menyet anyósával. Az embernek a tulajdon családja lesz az ellensége.²⁶

²⁵ Freud 1991: 30.

²⁶ Mt 10,34–36. A *Vulgata* vonatkozó része így hangzik: „Nolite arbitrari quia pacem venerim mittere in terram: non veni pacem mittere, sed gladium: veni enim separare hominem adversus patrem suum, et filiam adversus matrem suam, et nurum adversus socrum suam: et inimici hominis, domestici eius.”

Ha kiragadjuk ezt a passzust saját kontextusából, az ideológiai szubverzió egy eseteként is értelmezhetjük azt: tulajdonképpen a család bevett koncepciója helyett állít egy másik felfogást, egy ideológiai-testvéri köteléket; megfordítja az ismerős és ismeretlen, barát és ellenség ellentétek jelentését.

A különböző „verziók” áttekintése után mégis csak a szubverzió tűnik a legalkalmasabbnak az általunk vizsgált jelenség leírására, hiszen egyrészt ez fejezi ki legtalálóbban a felforgató gondolkodás jellegét, másrészt még mindig ez rendelkezik a legkevésbé félrevezető konnotációkkal. Mivel a kifejezés nem csak fel-, hanem aláfordatást is jelenthet, így fokozottan sugallja a folyamat alkalmanként megjelenő, agrár konnotációkkal bíró rotációs jellegét.²⁷ Ettől eltekintve is a „szub” vertikális mozgása reprezentálhatja az eredeti kijelentés jelentéssíkjainak felbolygatását.

1.4. A modern szubverzív gondolkodás főbb fogalmai

A filozófiai szubverzió fogalmának meghatározása és sajátos jegyeinek rögzítése után röviden szeretném bemutatni a modern szubverzív gondolkodás legfontosabb fogalmait, amelyek a disszertáció későbbi fejezeteiben nagy jelentőségre tesznek majd szert. Az itt következő fogalmak elemzésébe azért nem megyek bele részletesebben, mert saját történeti kontextusukban még alaposabban ki fogok rájuk térni. A felsorolás egy részét azok a fogalmak alkotják, amelyek a tárgyalt jelenség leírására és jellemzésére különösen alkalmasak. Ezeknek a terminusoknak a használata az értelmezői pozícióból lehet csak adekvát, mivel a tárgyalandó szerzők ezeket egyáltalán nem vagy csak nagyon ritkán alkalmazták (a legelső példa erre maga a „szubverzió” lehet). A második csoportba azok a fogalmak tartoznak, amelyek az értekezésben bemutatott problémákkal és jelenségekkel állnak összefüggésben, és azokat a dolgozat kulcsgondolkodói is használták. A harmadik típust azok a terminusok teszik ki, amelyeket Schlegel, Kierkegaard vagy Nietzsche szubverziós eljárásnak vetett alá, tehát amelyek a szubverzív gondolkodással szembenálló szellemi irányultságot reprezentálják. A fogalmakat azonban nem fenti típusuk szerint rendezve fogom tárgyalni, hanem jelentésbeli összefüggéseik alapján csoportosítom őket; a fenti tipologizálást csupán azért vázoltam fel, hogy érthető legyen, a fogalmakat nem minden esetben szubverzív jellegük miatt ismertetem.

²⁷ A „szub” kétirányúságát a filozófia különösen kedveli (például szubjektum), olyannyira, hogy más nyelvekben is próbálja megőrizni a „tájékozódási” bizonytalanságot, mint például a *dasein* esetében (lehet „itt” és „ott” is). Persze ez elsősorban az indoeurópai nyelvek nyelvi sajátosságára vezethető vissza.

Az egyik legfontosabb, a szubverzív filozófia igazság-konceptiójához kötődő fogalom a *veláció*.²⁸ A filozófiatörténet egyik domináns episztemológiai irányzata az igazság rejtőzködő jellegét vallja (más igazság-elméletre nem térek ki, mivel a dolgozat tárgya csak ebben a kontextusban értelmezhető). A szubverzív filozófia is az előbbi áramlatba tartozik, csak míg a legtöbb esetben a rejtőzködő természettel szemben a feltárás aktusát propagálják, addig a felforgató gondolkodás nem kívánja leleplezni az igazságot, mivel feltételezése szerint úgy elvesztené igazság-jellegét. Az igazság éppen az azt látszólag eltakaró entitás redőzésében rejlik, csak az igazságot eltakaró lepel létezik a számunkra; hogy mögötte van-e egyáltalán valami, az számunkra értelmezhetetlen kérdés. A leplei mögé rejtőző igazságot tehát nem a *reveláció* segítségével, hanem a *veláció* fenntartásával lehet értelmezni. A filozófus a hirtelen belátás műveletével nem ér el semmit; amire szüksége van, az a leplek „olvasása”, a redőződő fátyol jeleinek értelmezése és a szöttes kontinuitásának megőrzése. Még több ízben részletesen ki fogunk arra térni, hogyan is kell értelmezni az igazság velatív természetét, addig is azonban fontos leszögezni, hogy a szubverzort a leplek mögé való pillantástól és az ott látottak elmesélésétől nem erkölcsi, vallási vagy praktikus (például titkolózás) megfontolások tartják vissza, hanem hogy nem hiszi, hogy ott találna bármi érdemlegeset, főleg nem olyasmit, amit kommunikálni lehetne.

Ugyan nem számít fogalomnak, azonban különösen nagy jelentősége lesz a *lepel* metaforának a dolgozatban – elsősorban és mindenekelőtt a fentiekkel összefüggésben. A használt alakzatok ugyanezen körébe tartozik a meztelenség metaforája is. Nem csupán az igazság és természet leplezett vagy meztelen valóságáról lesz szó,²⁹ hanem általában a választott szerzők leplezéshez-meztelenséghez való metaforikus viszonyáról is.

A leplekhez hasonlóan a *világosság-sötétség*, *felvilágosodás-obskurantizmus* fogalompárok is a veláció-reveláció terminusaival állnak kapcsolatban. Az elemzendő szerzőket a filozófiatörténeti értelemben vett felvilágosodás örökösének tartom,³⁰ azonban ez nem jelenti azt, hogy ne hajtottak volna végre hangsúlyos változtatásokat a felvilágosodás enciklopédista vagy éppen kanti koncepcióján. Hacsak a Schlegellel szoros viszonyt ápoló Novalis munkásságát idézzük fel, rögtön szembeötlő, hogy ő a felvilágosodás legjellegzetesebb vonásait kritizálta. A felvilágosodás legeminensebb kritériumát, a minél szélesebb körű

²⁸ A „veláció” kevésbé meghonosodott kifejezését a továbbiakban terminus technicusként fogom használni, mivel az annál inkább elterjedt reveláció fogalomnak igazán szimmetrikus ellentétfogalma válik belőle. Az erősen neologizmusnak ható kifejezés használatához egy nyelvészeti munkából vettem az ötletet és a bátorítást. Vö. Péter 2012: 11.

²⁹ A meztelen igazság alakzatának jellemzéséről részletesen írt Hans Blumenberg, különösen az ennek feltárásával kapcsolatos tiltásokról és titkolásokról. Vö. Blumenberg 2006: 255–272.

³⁰ Ennek oka az, hogy a szubverzió nem jelent kódosítást: hiába komplikál – akár paradox formában is – voltaképpen árnyalni, gazdagítani, részletezni akar. A provokatív formát nem szabad összekeverni a babonák iglenlésével: a szubverzió egyben harcos *demisztifikáció* is. Erről részletesebben később lesz szó.

tájékoztatót és népművelést nem tartotta célravezetőnek,³¹ míg Kant metaforikus nagykorúságával a maga metaforikus kiskorúságát állította szembe: nem a magunk okozta kiskorúságból kívánt kilábalni,³² hanem az elvesztett gyermekkorba való szimbolikus hazatalálást kereste, mert ott vélte az igazságot megtalálni.³³ A szubverzív gondolkodók a radikális felvilágosodásnak csak azt a naiv hitét nem osztották, hogy a lényeges dolgok tekintetében minden dologra kiterjedő tudásra tehetünk szert. Talán úgy fogalmazhatnánk legtalálóbban, ha azt mondjuk, hogy a szubverzív filozófia belekalkulálta a megismerés egyenletébe a par excellence megismerhetetlent is, újra felfedezte az emberi világ számára alapvetően idegen, rémítő-csodálatos dimenziót, amelyet vagy a vallásos élményektől örökölt „sacer” tapasztalatába szubszumált,³⁴ vagy mint Nietzsche esetében, a kozmikus perspektíva érvényesítésével dolgozott fel.³⁵ Igaz tehát, hogy a mindent bevilágító (nap)fény-metafora uralmát megkérdőjelezi a szubverzív szerzők,³⁶ azonban ez nem jelenti a sötétség akarását sem: a világosság-sötétség metaforikus tengelyén átmeneti helyzetet képviselnek.³⁷ A következő fejezetekben elő fog fordulni, hogy a felvilágosodást a fentiekhez hasonlóan egy átfogó tendenciaként vagy történeti korokon átívelő folyamatként értelmezzük, ez azonban minden esetben a vizsgált szerzők felvilágosodásra vonatkozó reflexióihoz kötődik majd.³⁸ Ettől eltekintve elsősorban egy meghatározott időintervallumot kitevő, filozófiai- és művelődéstörténeti korszakként fogjuk tárgyalni a felvilágosodást.

Központi szerepet játszik az értekezésben az (amúgy a tárgyalt szerzők által nem igen használt) *szimplifikáció* (*trivializálódás*) fogalom. Ahogyan majd látni fogjuk, a szubverzív gondolkodók számára különösen fontos az igazság megőrzése és „gyarapítása”, értelmének gazdagítása. Más és más formában, de mind a három szerzőnél megjelenik az a meggyőződés, hogy az igazság egyféle, ellentmondásokat is eltűrő, dúsító tevékenység nélkül olyan szinten

³¹ Novalis 2014: 64-65.

³² Kant 1997a: 15.

³³ Novalis 2002a: 218. Emellett az ész szabadságát nem feltétlenül a nyilvános észhasználattal kötötték össze (vö. Foucault 1991: 94.).

³⁴ vö. Földényi 2013: 20–21, 45.

³⁵ Nietzsche 2001a: 10–11.

³⁶ Például vö. „(...) a Nap leteszi szigorú jogarát és ismét csillag lesz a csillagok között; (...)” Novalis 2002a: 219.

³⁷ Valastyán Tamás nyomán a koraromantika esetében ezt a köztes állapotot „sziderikus” fénynek fogjuk nevezni, mivel a koraromantika a napfény helyett inkább a csillagok fényét preferálta. Vö. Valastyán 2011: 155.

³⁸ A filozófiatörténet minden egyes revelatív-felvilágosító tendenciáját nem tekintem a felvilágosodás-projektum meghosszabbításának, mivel ezáltal igen mostohán bánnék a történetiség elvével. Az, hogy az írott történelem kezdetétől meghatározó a fény-metafora, hogy az értelem primátusának ötlete már az ókorban felmerült, nem jelenti azt, hogy akkor és ott proto-felvilágosodásról beszélhetünk, ha egyszer a felvilágosodást esztétörténeti korszaknak tartjuk. Ez teljes anakronizmus és idioszinkrázia lenne, éppen ezért a felvilágosodást mint alakzatot el kell különíteni a konkrét korszaktól és annak szellemiségétől. Emiatt itt nem követhetjük *A felvilágosodás dialektikájának* okfejtését: a khthonikus mítoszok logoszra, dialektikára való cserélésében meglátott felvilágosodás olyan tág értelmezést ad a fogalomnak, amely esetünkben (a történeti kötöttség miatt) használhatatlannak bizonyul (Horkheimer–Adorno 2011: 66–67.).

egyszerűsödne, hogy elveszteni igazság-jellegét.³⁹ A disszertáció mottójaként választott szövegrészeket különböző szempontból, de ezt a problematikát tematizálják. Különösképpen Schlegel gondolatában érhető tetten az a meglátás, hogy az igazság rászorul az emberi közbeavatkozásra: új és új paradoxonokkal kell „sűríteni” az igazság szövetét.⁴⁰ A szimplifikálódás veszélye nem egyszerűen azt jelenti, hogy az igazság egyszerűsödik, hanem fokozatosan elveszti igazság-jellegét.

A szubverzív gondolkodásra általában jellemző a gondolkodás és kultúra jövőjével kapcsolatos pesszimizmus. Ez nem jelenti azt, hogy a dolgozatban tárgyalt szerzők ne tápláltak volna reményeket a közeljövővel szemben, sőt például a koraromantikusoknak igen nagy elvárással tekintettek az új évszázadra; a romantizálás projektuma a siker kecsegtetése nélkül hiteltelen lett volna. Az bizonyos, hogy mindannyian tisztában voltak azzal, hogy komoly esély van arra, hogy az általuk vallott értékek devalválódni fognak, és ha reményteli terveket fogalmaztak is meg, azokat inkább egyféle dac élte, semmint a jövőbe vetett töretlen hit. Nietzsche felmagasló emberre és saját jövőbeli, pozitív recepciójára vonatkozó gondolatait is igencsak árnyalja az utolsó ember eljövételének veszélye vagy az olyan kijelentések, mint hogy „a gyöngék mindig úrrá lesznek az erőseken (...)”.⁴¹ A *perszeveráció* fogalmát fogjuk használni annak leírására, hogy a szubverzív filozófusok a szimplifikációval szembeni tevékenységük hiábavalósága, sziszifuszi volta ellenére is újból és újból nekirugaszkodtak az általuk végzett gondolkodói munkának. Zalai Béla a pszichológiától kölcsönzött terminust a metafizika beválthatatlan törekvésére alkalmazza: a metafizikusok a siker reménye nélkül periodikusan és céltalanul ismételtetik válaszkísérleteiket, amelyek vagy megmaradnak kérdésnek vagy pedig fogalom híján szimbólumban válaszolnak.⁴² A szubverzív gyakorlatára is alkalmazható a

³⁹ Bizonyos megszorításokkal Deleuze *involúció* fogalma lehetne az a pozitív fogalom, amely a szimplifikálódással ellentétes mozgást reprezentálná: az egyre józanabb, egyre egyszerűbb, mégis kísérletező jellegű (így az ellentéteket is bizonyos pontig toleráló) folyamat. Vö. Deleuze–Parnet 2016: 29. Ugyanakkor nem alkalmas a szubverzív gondolkodás antiökonómikus természetének és sokszor paradox vonásainak lefedésére.

⁴⁰ Schlegel 1981: 83.

⁴¹ Nietzsche 2004a: 67.

⁴² Egészen pontosan Zalai Béla egyik korai, *A metafizika mint perszeveráló szükségletek szimbolikus összegzése* című írásában igyekszik a diszfunkcionális ismétlés fogalmát egy sajátos filozófiai kontextusban értelmezni, elkülönítve azt a pszichológiai-orvosi vonatkozásoktól. A perszeveráció artikulálandó koncepcióját egy különös kettősségként, ellenkező tendenciák együtteseként határozza meg: egyszerre jelenti a hiábavaló ismétlések periodikusságát és az ennek felszámolására való törekvést (Zalai 1984: 34.). A perszeveráció eminens területét a metafizikában, pontosabban a metafizikai válaszok előteremtésére való késztetésben találja meg. A metafizika állapotát saját kora kontextusában tárgyalja, s arra a szövegben hallgatólagosan feltett kérdésre, hogy miként válhatott ez a korábban biztos alapul szolgáló terület addigra egy elérhetetlen vágyálommá, válaszként egy történeti magyarázatot vázol fel (Zalai 1934: 35). A természettudományok kora újkori előretörésével elindult a „vallásos gondolkodási módszer” felszámolása, ám az olyan jelentős alkotók, mint Roger Bacon vagy Giordano Bruno, nem elégedtek meg a lassú haladással, hanem egyszerre akarták eltüntetni a vallásos gondolkodást. Ahhoz, hogy ezt elérjék, a szikár tudományosság igényével kezdtek tekinteni a vallásos elemeitől többé-kevésbé megfosztott filozófiai metafizikára. Ez a problematikus eljárás lassanként elvezetett a metafizika funkcionális kérdésességéhez. Zalai írásában nem elégszik meg azzal a megoldással, hogy a metafizikát „objektív önkínzásnak” tartsa, hanem próbál pontosabb meghatározást találni: „Valódi metafizika (...) akkor jön létre, ha a filozófus végső választ keres kínzó kérdésére, s ha ilyent nem talál, akkor valamilyen tetszőleges részmegoldást ruház fel az

perszeveratív jelző, hiszen a szubverzor egy többé-kevésbé hiábavaló harcot vív, periodikusan fel kell forgatni az előtte álló nézeteket a feladat beteljesítésének végső reménye nélkül.

Az egyik leggyakrabban rotációnak alávetett fogalom a *sensus communis*, pontosabban annak nem a „közös érzék”, hanem közvélekedés értelmében. A filozófiai szubverzió jelensége felől nézve ennek szinte szinonímája a Nietzsche által ironikusan preferált *consensus sapientium* (bölcsek egyetértése):⁴³ ez a megfogalmazás híven fejezi ki a szubverzív gondolkodók általánosan elfogadott nézetekkel szembeni averzióját. Nietzsche igyekszik kimutatni annak a felfogásnak a betegességét, amely pusztán amiatt tart egy nézetet igaznak, mivel a bölcsek abban mind egyetértettek;⁴⁴ ezt az egyezést ő inkább a bölcsek fiziológiai hasonszőrűségének tudja be.⁴⁵ Nagyon szorosan kötődik a fenti fogalmakhoz a korszerűség kérdése is: úgy tűnik, hogy a szubverzív filozófia egyik fő jellemzője a *korszerűtlenség*, a lényegi anakronizmus. A tárgyalandó szerzők esetében különös hangsúly esett arra, hogy saját koruk uralkodó nézeteivel szembeszálljanak, persze vagy egy régebbi kor ideái vagy a jövő reményei felől tették meg kritikai észrevételeiket. Mindezzel együtt a szubverzió rotációs eljárásából és a trivializálódással szembeni harcából logikusan levonható a következtetés, hogy egy szubverzív gondolkodó nézeteit tekintve nem lehet más, csak korszerűtlen.

Szintén állandó szubverzív aktusoknak van alávetve a „Bildung” fogalma és minden, a *művelődés, műveltség, politúra* képzetkörébe tartozó fogalom. Bár a „Bildungsbürgertum” eszményével járó esztétikai-kulturális felértékelődésnek⁴⁶ mind Schlegel, mind Kierkegaard és még Nietzsche is sokat köszönhetett teoretikusan, a vele járó nacionalista hangokkal már nem annyira tudtak azonosulni, az általa életre kelő nyárspolgári kultúrkört pedig állandóan és élesen ostromozták. Átmeneti alternatívát kínált a kanti zseni sajátosan romantizált fogalma,⁴⁷ azonban Nietzsche az ihletre váró zseniben inkább már csak a gondolkodás megspórolását, a teremtő erő eredet-vizsgálatának zárójelezését látja.⁴⁸ A fogalmaknak nincs szubverzív erejük, csak az

általános és igazi megoldás funkciójával és jogaival – más szóval: amikor szimbolikus megoldást teremt magának.” (Zalai 1934: 36–37). Két alapvető metafizikus típust különít el. Az első csoportot az örök kérdezők alkotják, akiknek változatlan válaszuk van, ám mindig változó kérdést rendelnek hozzá: ők csak a kétségbeesett kérdést tartják tisztességesnek és lehetségesnek. A másik típusba pedig azok a filozófusok tartoznak, akik az igazi válasz helyett egy intuitív fellelt szimbolikus alakzatot állítanak elének. Zalai mindkét csoport esetében a hiábavalóságot, a motivált, de lehetetlen törekvést emeli ki, a folyton megújuló szándékú, elvi szinten is lehetetlen eredményességet (Zalai 1984: 39–40.).

⁴³ Nietzsche ebben a latin formában összesen háromszor használja a szókapcsolatot. Először az *Emberi, nagyon is emberi* I. kötetében a *consensus gentium* (népek egyetértése) kritikájaként vezeti be, de a bölcsek egyetértésének létét arra az egy esetre korlátozza, hogy kimondja: a népek egyetértése ostobaság (Nietzsche 2008a: 71–72.). A másik két, szorosan összetartozó eset a *Bálványok alkonyában* található, amelyeket a főszövegben említék is.

⁴⁴ Nietzsche 2004a: 17.

⁴⁵ Nietzsche 2004a: 18.

⁴⁶ Münkler 2012: 265–273.

⁴⁷ Habár a romantika a zseninek hatalmas jelentőséget tulajdonított, a jénai romantika képviselői a felértékelés ellenére ironiától sem mentesen értelmezték a fogalmat. Schlegel a *Kritikai töredékek*ben egyenesen kategorikus imperatívusszá akarja tenni a zsenialitás elvárását (Schlegel 1980d: 215.).

⁴⁸ Vö. Nietzsche 2008a: 92–93.

alkalmazott rotációs eljárásnak: ezért van szükség a szubverzió perszeverációjára. A művelődés (*cultura*) fogalmához különösen illik a rotáció alakzata: a föld felforgatásával lehet újra termővé tenni a talajt.

A dolgozat témája miatt többször szót kell majd ejtenünk olyan fogalmakról, mint a *típus*, *történelem*, *tendencia*. Mivel az értekezés a szubverzió jelenségét több fogalomtörténeti időszakban fogja tárgyalni, ezért elkerülhetetlen lesz utalni a diakronitás filozófiai problémáira,⁴⁹ bár ezt jellemzően mindig az adott szerző műveinek vizsgálatán keresztül teszem meg: ahol csak lehetséges, igyekszem majd kerülni a történelemfelettség perspektíváját.

Nagyobb szerepet kapnak azok a fogalmak, amelyek az eltérést, a különlegességét nem *normatív*ként állítják elénk, nem is *devianci*aként, hanem szükséges, csak kevesekre alkalmazható minőségként. Ilyen lesz a kierkegaard-i *jogosult kivétel*, ahogyan az ő *korrektívum* elképzelése is. Mivel a szubverziót nem lehet általános, minden gondolkodó emberre vonatkozó kötelező gyakorlatként előírni, mivel ez mindig egyfajta eltérésként, kivételként, korrektívumként jelentkezik, ezért szükség van annak megértésére, hogy mennyi létjogosultsággal bírhat egy olyan gondolkodói forma, amely bevallottan nem alkalmazható széles körben, nem számíthat a művelt tömegek potenciális támogatására. A norma és kivétel viszonyának tisztása ezért hát kiemelten fontos.

Mindhárom szerzőnknél jelentősége lesz a *paradoxon* fogalmának, amely részben a már ismertetett problémával függ össze (para-doxa: tehát a közvélekedéstől eltérőt reprezentálva), részben pedig a szó megszokott, logikai értelmében válik lényegessé. A paradoxon mint forma Schlegelnek, mint a hitre számító abszurd gondolati koncentrátum pedig Kierkegaard számára lesz jelentős. Ezekről részletesebben szólni fogok a releváns szakaszoknál.

A belátást önmagában nem pótolhatja a leplezés, hiszen a rejtőző igazságot valahogy percipiálni, regisztrálni és interpretálni kell. Ezekre a különböző gondolkodóknak más és más megoldása lesz, de itt mindenképpen ki kell emelni azt a jellegzetesen kanti-posztkanti fogalmat, amely az egész szubverzív gondolkodást alapvetően meghatározza, a *reflexiót*. A reflexió az a visszahajlás, visszahajlítás, amely követi a gyűrődő megismerendőt, és amely az értelmet a tapasztalatra vonatkoztatja. A koraromantikusok és az egész kantiánus hagyomány számára különös jelentősége van az értelemhasználat és az empiria ilyen egymást feltételező és mégis elkülönülő felfogásának. Kant a reflexió fogalmának amfibóliájáról írva *A tiszta ész kritikájában* a következőképpen határozza meg a reflexiót általánosságban:

⁴⁹ Ez a fajta történeti érvényesség éppen az általunk is vizsgált korszakban nyer teret. Reinhart Koselleck a történeti-kritikai távolság megjelenését éppen Friedrich Schlegel Altdorfer *Nagy Sándor csatája* című festményéhez fűzött megjegyzései alapján mutatja be. Koselleck 2003: 19.

A *reflexiónak* nem magukkal a tárgyakkal van dolga, nem egyenesen róluk igyekszik fogalmakat nyerni. Szellemünk azon állapota ez, melyben előbb a fogalmak alkotásának szubjektív feltételeit igyekszünk megadni, hogy aztán általuk fogalmakhoz jussunk. A reflexió annak tudata, hogy miként viszonyulnak adott képzetek megismerésünk különböző forrásaihoz: csak ezáltal határozható meg helyesen, hogyan viszonyulnak képzeink egymáshoz.⁵⁰

A reflexiónak különösen az a fajtája kap nagyobb szerepet majd, amelyben a képzetet az őt létrehozó megismerőképessegre vonatkoztatjuk, tehát a transzcendentális reflexió;⁵¹ valamint *Az ítélőerő kritikájában* tárgyalt reflektív ítélőerő lesz különösen alkalmas a koraromantika ítélő aktusaiban.⁵² Schlegel egyebek mellett persze ironikusan is szólt a reflexióról: a *Lucinda* Reflexió című szakaszában, bár ez a rész sokkal inkább szól a meghatározásról.⁵³

Általánosságban elmondható, hogy a szubverzió főleg azokat a fogalmakat veszi célba, amelyek valamiképpen az organikusság, a fejlődés, az átöröklés képzetkörére vezethetők vissza, így az eddigieken túl többet fogunk foglalkozni az *eredet*, *származás* problematikájával is. Szemléltetésül idézni lehet Nietzsche atyai jóbarátját, a történész Jacob Burckhardtot: „Minden stúdiumot kezdetünk a kezdeteknél, csak a történelmet nem”.⁵⁴ A kezdetekről alkotott képünk szerinte pusztán konstrukció, amelybe csak saját tükörképünket vetítjük. Az eredet történeti és metafizikai fogalma permanens és kielégíthetetlen kutatási vágyat szül, s a stabil végpont hiú ábrándja a szubverzív szerzőket is folyton kísértette.

Bár több terminust lehetne még megemlíteni, itt csak a fogalmak előzetes felfeztetése, bemutatása volt a cél, nem kimerítő elemzésük. Utóbbi célkitűzés azért is lett volna indokolatlan, mivel a szubverzió elemzésekor nem a fogalmak pontos rekonstrukciója, fogalomtörténeti megragadása a fontos, hanem a felforgató eljárás mintájának fellelése. Maga a gondolati manőver a lényeges, nem a felhasznált fogalmi komponensek: de ezzel át is tértünk a dolgozat módszertanának tárgyalására.

⁵⁰ Kant 2009: 276.

⁵¹ Kant 2009: 276.; Novalis 1998a: 16.

⁵² Kant 2003a: 29. Nem is annyira a reflektív ítélőerő aktusa lesz a lényeges, hanem a reflexió és az esztétikum közelítésének gesztusa, amely révén majd létrejöhet a kritikai reflexió. Vö. Benjamin 2004: 89–96.; Valastyán 2007: 322–325.

⁵³ Schlegel 1980e: 467–469. A részlet szexuális értelmezéséhez és provokativitásához vö. Man 2000a: 182–183.

⁵⁴ Burckhardt 2001: 15.

1.5. A szubverzív filozofálás elemzésének metodológiai lehetőségei

Ha a filozófai szubverzió folyamatát akarjuk elemezni, akkor elsősorban az eljárás formai sajátosságaira kell koncentrálnunk, mivel a történeti-fogalmi kontextus folyton változik. A disszertáció egyik fő tétje ezért az, hogy sikerül-e igazolni egy ilyen általánosan érvényes minta létét: megtaláljuk-e a vizsgált szerzők munkásságában a fentiekben körvonalazott eljárás kontúrjait.

A vizsgálódás során nem kötelezem el magam egyetlen bevett értelmezői módszer mellett sem, mivel egy doktriner módszer könnyen preformálná ezt az elasztikus és nehezen megfogható témát. Az alkalmazott metodológia ennek ellenére sokban merít a radikálisan felfogott hermeneutika eljárásaiból, még ha nem is ekvivalens a kettő módszer. Az elemzett szövegek kiválasztásában, feldolgozásában és értelmezésében nagy hatást gyakorolt a dolgozatra a dekonstrukció, különösképpen Jacques Derrida és Paul de Man munkássága. A párhuzam részben azt jelenti, hogy meghatározott esetekben az ő elemzéseikre is támaszkodom (az általam vizsgált szerzők gyakran elemzett témáik), részben – és inkább ennek van jelentősége – az általános kutatási módszerben érhető tetten a hatásuk. A kevésbé interpretált szövegek vagy szövegrészletek preferálása, a látszólag kis jelentőségű részletek kiemelése, a megfogalmazásbeli esetlegességek és az alakzathasználat szerepének hangsúlyozása, a lényegiség-autentikusság fogalmainak kritikája mind-mind olyan attribútuma a dekonstrukciónak, amelyet a szubverzióval foglalkozó szerzőnek is érdemes alkalmaznia, vagy legalábbis fontolóra vennie.⁵⁵

Mivel a szubverzió aktusa maga ritkán van rögzítve, ezért jobbára a szubverzió nyomait kell keresnünk. Minden olyan nyomolvasó technika ezért előkép lehet számunkra, amely nem megfejteti, hanem értelmezni igyekszik az előtte álló mozzanatot. Általánosságban elmondható, hogy a szubverzióval való foglalkozás a „valószínűségeken alapuló vagy divinatórikus paradigmába” íródik bele,⁵⁶ és bizonyos mértékig rokonítható a jelértelmezés egyéb műveleteivel. Ilyen értelemben különösen közel kerül módszerünk a mikrotörténetíráshoz, hiszen a szubverzió esetében is nyomokkal kell dolgozni, az apróbb, látszólag lényegtelen mozzanatokra kell figyelni, és alapvetően olyan jelenségekre-nézetekre kell fókuszálni, amelyek problémamentesen nem illeszthetők be a fősodorba. Persze a

⁵⁵ Mindemellett jócskán akad eltérés is a két módszer között, amelyek némelyikére a disszertáció más pontjain utalni fogok. A dekonstruktív módszer alkalmazásának vannak olyan elméleti implikációi, amelyek idegenül hatnának az értekezésben: általuk egy későbbi filozófiatörténeti belátást vetítenék vissza a 19. századba, s bár a szubverzív filozófia általános értelmét gazdagítanák, annak a dolgozat témáját adó speciális tartalmát elhomályosítanák.

⁵⁶ Ginzburg 2010a: 25.

szubverzív filozófia esetében nincs arról szó, hogy periférikus gondolkodók nézeteiből próbálnánk a korszakra jellemző következtetéseket levonni, sőt sokkal inkább a kivételesen nagy kultúr- és filozófiatörténeti szereppel bíró gondolkodókra koncentrálunk. A hasonlóság ugyanis nem a források „jelentőségében”, kanonizáltságában keresendő,⁵⁷ hanem abban a tényben, hogy a szubverzióval való foglalkozásnak is meg kell birkóznia a kivételesség, a nem-tipikusság problémájával.⁵⁸ Schlegel, Kierkegaard és Nietzsche hiába egyértelműen kanonizált, kétségkívül jelentős szerzők, az általuk képviselt eszmék, gondolatok státusza ugyanakkor korántsem reprezentálja koruk eszmeiségét. A filozófiatörténeti kutatásnak ezért szembe kell néznie azzal, hogy mit kezd azzal a helyzettel, hogy a nem-tipikus, a kivétel révén akarja bemutatni a korszakot.

A dolgozat interpretációs stratégiája tehát az, hogy igyekszik a kevésbé jelentősnek látszó szövegekre, fogalmakra fókuszálni, vagy a sokszor elemzett részleteket különös perspektívából, „furcsa szögből” vizsgálni. Ennek célja elsősorban az, hogy a szubverzió folyamata láthatóvá váljon: az értekezés nem kívánja átfogó, részletes és kimerítő értelmezését adni egyik választott szerzőnek sem: pusztán azt a feladatot tűzi ki maga elé, hogy felmutasson néhányat a szubverzió konkrét esetei közül, és általuk képet alkosson a filozófiai szubverzióról és a szubverzív filozófiáról magáról. Az értekezésben emiatt az esetek többségében a nyomozati munka narratíváját fogom alkalmazni, mivel leginkább ez a szövegszerkesztési elv hangsúlyozza ki a szubverzió folyamat-jellegét, és teszi követhetővé a felforgató filozófia elemzéséhez szükséges „nyomolvasási” technikát. Le kell azt is szögezni, hogy a filozófiai szubverzió nem létezik magában, hanem csak eseteiben jelenik meg, éppen ezért általánosságban csak a minimálisan szükséges mértékben szeretnék róla nyilatkozni. A szubverzív filozófia nem létezik általánosságban, nincsenek időtlen-történetietlen ismertetőjegyei, esetről esetre módosul a formája, ezért „lényegét” a folyton változó különös esetek elemzésével tudjuk felmutatni. Amikor ebben a bevezetőben a szubverzió modern karakterisztikáját akarjuk meghatározni, sajnos csak nagyon tendenciózusan tudunk fogalmazni. Mindenekelőtt ez indokolja az értekezésben az átfogó kép hiányát és a dolgozat szekvencia-jellegét: a generatív megközelítés alapvetően vezetne félre minket.

Gilles Deleuze filozófiája több ponton is meghatározza a dolgozat kérdésfeltevéseit és metodológiáját. Deleuze meglátásait többször segítségül fogjuk hívni (például Kierkegaard

⁵⁷ A látszólagos jelentéktelenség mozzanatát nem az életművek, hanem a konkrét szövegek kiválasztásában lehet tetten érni. Erre szolgáltat példát a Kierkegaard-fejezet több elemzett írása is.

⁵⁸ Esetünkben is termékenynek bizonyulhatna az „eccezionalmente normale”, a kivételesen normális Edoardo Grenditől eredő fogalma, amely a marginális eset rejtett valóságát feltáró jellegére utal (Szijártó 2014: 53.). Persze itt alapvetően a társadalmi valóság általános eltorzításának korrekcióját értik a kivétel normalitásán, így a közvetlen jelentés számunkra nem hasznosítható, a gondolati minta viszont annál inkább.

vagy Nietzsche interpretációja során), bizonyos filozófiatörténeti észrevételei szépen megvilágítják a vizsgált szerzők történeti preferenciáit, és számos olyan filozófiai fogalmat vesznek át tőle, amely nagymértékben segít megérteni a filozófiai szubverzió jelenségét. Hogy csak egy példát említsek, ilyen a barokk *redő* (*pli*) fogalma, amely az igazság velatív természetét teszi értelmezhetővé, és amely körvonalazza a veláció filozófiatörténeti lehetőségfeltételét.⁵⁹ A dolgozat egyik nagy kihívása a heterogén elemek rendezése, a nem-generatív struktúrák alkotása, és Deleuze elképzelései innen nézve különösen adaptívak.⁶⁰ Filozófia-definíciója, miszerint a filozófia a fogalmak teremtését jelenti,⁶¹ is szinkronizálható a szubverzív filozófia önképével, ahogyan fogalom-fogalma is rendkívül hasznosnak bizonyulhat. Korábban már jeleztem, hogy a fogalmak szubverzív szempontból való vizsgálatra, amennyiben ragaszkodunk verbális konkrétságukhoz és történeti kontextusukhoz, nem igazán alkalmasak. A sok komponensű, több bemenetű deleuze-i fogalmak ezt talán megengednék, hiszen valamiképpen regisztrálni lehetne bennük a transzformatív változásokat.⁶² Ami miatt mégsem mehetünk ezen a deleuze-i úton az, hogy mivel a szubverzió aktusát szeretnénk detektálni, ezért a filozófiai morfológiai szempontoknak nagyobb teret kell adnunk, mint amit ez a módszer megengedne: tehát a filozófiai morfémák formai aspektusát szemelőtt kell tartani, ám ez egy tisztán fogalmi megközelítésben nem megvalósítható. Nekünk a fogalomnál nagyobb egységet adó gondolatalakzatokat, filozófiai morfémákat kell elemeznünk, hiszen a szubverziót csak így lehet formailag regisztrálni és interpretálni; a fogalom deleuze-i felfogását azonban nem kell teljesen elvetni. Nagy hasznát vesszük például annak, amit Deleuze a fogalmakból összeálló immanenciasik⁶³ történetiségéről állít:

A filozófia ideje *rétegtani idő*, ahol az előtt és az után immár az egymásra rétegződések rendjére utal. Bizonyos utak (mozgások) csak úgy nyernek értelmet vagy irányt, mint korábbi, időközben elfeledetté vált utakhoz tartozó rövidítések vagy kerülők; egy változó görbület vagy görbületek átalakulásaként jelenhet meg; az immanenciasik valamely lemeze vagy geológiai rétege szükségképpen vagy *alatta*, vagy *fölötte* lesz egy másiknak, és a gondolkodás képei nem bukkanhatnak fel tetszőleges sorrendben, hiszen olyan orientációs változásokról tanúskodnak, amelyek közvetlenül nem hozzáférhetők, csak a gondolkodás egy korábbi képe alapján ragadhatók meg (...) Természetesen az ősi rétegek újra felszínre bukkanhatnak, utat törhetnek maguknak a rájuk rakódott képződményeken keresztül, és egy szintre kerülhetnek a jelenlegi réteggel, hogy új görbületet adjanak neki. Ráadásul attól

⁵⁹ Deleuze 1996: 9.

⁶⁰ Mint például a Deleuze–Guattari által bevezetett rizóma-fogalom. Vö. Deleuze–Guattari 2013a: 15–17.

⁶¹ Deleuze–Guattari 2013b: 7–8.

⁶² Deleuze–Guattari 2013b: 19–22.

⁶³ Deleuze–Guattari 2013b: 34–35.

függően, hogy a sík melyik tartományait vesszük figyelembe, nem feltétlenül ugyanaz a rétegződés és a rétegződési rend. A filozófiai idő így egy koegzisztencia grandiózus ideje, amely nem zárja ki az előttest és az utánt, de azokat egy rétegtani rendben *helyezi egymásra*.⁶⁴

Deleuze a filozófiát végtelen változásnak és nem történelemnek tartja, éppen ezért a filozófiának ez a rétegződése sosem teljesen azonos a filozófiatörténettel.⁶⁵ A rétegtani idő koncepciója és a síkok közötti rövidítések lehetősége teszi számunkra legitimmé a közvetlen hatástörténeti kapcsolatban nem álló szerzők párhuzamos vizsgálatát vagy érthetővé a nagy történeti távolságból végzett szubverzió eljárását (például Nietzsche Spinoza-interpretációja esetében).

Ha már a történetiség rétegződéséről van szó, felmerülhet Foucault elméletének adekvátsága, azonban erről esetünkben mégsem lehet szó. Foucault tudás-archeológiai koncepciójával elsősorban az a gond, hogy olyan társadalmi és tudástörténeti szempontokat is érvényesít, amelyeket témánk kifejezetten filozófiai és szubverziós jellege miatt nem alkalmazhatunk; ugyanabból az okból, amely miatt a tudásszociológiai iránytól is differenciálnunk kellett. Bár lehet vitatni ennek jogosságát, a gondolkodás önértékét és társadalmi folyamatoktól való autonómiáját állítom itt (ezalatt nyilván nem a kapcsolatok teljes tagadását kell érteni, hiszen akkor például a rotációs szubverciónak se lenne értelme). Foucault episztémé fogalma legfeljebb azt reprezentálhatná, amit a szubverzorok rotálni igyekeztek, bár ez sem fedné pontosan a valóságot; a megszakítottság-korszakolás pedig esetünkben irreleváns, hiszen egy másik, Foucault szemszögéből nem igazán lényeges átalakulás (alternatív korrekció) a tárgyunk.⁶⁶

Ahogy már többször jeleztem, az alakzatosságnak nagy a szerepe a dolgozatban, részint amiatt, hogy a szubverzió csak a gondolatok morfológiai aspektusának érvényesülése mellett vizsgálható, részint pedig azért, mert a választott szerzők számára a figurális nyelvhasználatnak nagy jelentősége volt. Ennek megfelelően nem csupán gondolati morféimákat fogok keresni az elemzett munkákban, hanem bizonyos releváns metaforák vizsgálatára is ki fogok térni. Azt gondolom, hogy a képes beszédet előszeretettel alkalmazó gondolkodók esetében a fogalmi megközelítésnek megvannak a korlátai, amelyeket metaforavizsgálattal lehet ellensúlyozni.

⁶⁴ Deleuze–Guattari 2013b: 51–52.

⁶⁵ Deleuze–Guattari 2013b: 52.

⁶⁶ Foucault 2000: 16.

A disszertáció három fő szerzője Friedrich Schlegel, Søren Kierkegaard és Friedrich Nietzsche. Nem hiszem, hogy különösebben indokolnom kellene ennek a három szerzőnek a szubverzivitását: gondolkodói munkásságuk bővelkedik az olyan elemekben, legyenek azok koncepcionálisak vagy technikaiak, amelyeket joggal nevezhetünk felforgatónak. A filozófiai szövegeikben megjelenő szubverziót remélhetőleg legalább maga az értekezés igazolni fogja. Az sokkal inkább válaszra szoruló kérdés, hogy miért pont ezt a három szerzőt tárgyalom: mi igazolja együttes bemutatásukat és más, esetleg releváns gondolkodók hanyagolását? Friedrich Schlegel koraromantikus gondolkodóként éppen abban a korszakban tevékenykedik, amikor a szubverzív filozófia a maga modern formájában elgondolhatóvá vált – az ő munkásságának elemzésével a tendencia születésénél lehetünk jelen. A jénai romantika több más képviselője is szóba jöhetett volna – Novalis igen gyakran szerepelni is fog – azonban közülük leginkább Schlegel esetében találkozott a koraromantika elementáris szubverzív ereje a filozófiai érdeklődéssel oly módon, hogy a gondolkodása integrálta magába ezt a szubverzív jelleget. Kierkegaard személye elsőre talán kevésbé tűnik indokoltnak (vallásos meggyőződése miatt), azonban az ő révén sikerülhet illusztrálni a szubverzió nem öncélú, hanem komplex háttérrel rendelkező és informatív voltát. Indokoltnak tűnik a szubverzió és a humor viszonyának tisztázása, és kevés olyan gondolkodó akad, aki a humor alakzatait hozzá hasonló alapossággal tematizálta volna. Nietzsche-ről akár azt is mondhatnánk, hogy ő A szubverzív szerző, azonban ennél sokkal fontosabb, hogy munkásságában igen nagy jelentőséget tulajdonított bizonyos szubverzív erőknek, és hogy olyan elgondolásokat vetett alá kritikai vizsgálatnak, amelyek legjellegzetesebb tárgyai a szubverzióknak.

Ezeket a szerzőket tehát nem valami lineáris történeti szál vagy az azonos fogalmi szisztémák kötik össze, hanem a szubverzió területén tanúsított eminenciájuk. Bár jelentős és közvetlen hatástörténeti kapcsolat egyedül Schlegel és Kierkegaard között áll fenn, a három szerző között meglehetősen sok motivikus hasonlóság figyelhető meg. Ha legtöbbször nem is azonos fogalmakkal dolgoznak, a gondolataikat alkotó komponensek tekintetében igen nagyok az átfedések.

Mindhárom szerzőnél megtalálható legalább implicit módon az a paradoxnak ható meggyőződés, hogy a valódi *önmegmutatás nem más, mint az álcázás*. Legnyilvánvalóbban ennek Kierkegaard-nál lehetünk tanúi, hiszen alkotói tevékenységének jelentős részét álneven írta (csak a nyíltan vallási indíttatásúakat nem), önmagát különböző alteregókba projektálva.⁶⁷ Az alkotáshoz meg kell halni a világ számára,⁶⁸ a szerzői identitást le kell választani a

⁶⁷ Garff 2004: 180.

⁶⁸ Garff 2004: 111.

valóságosan létező személyről.⁶⁹ Ez persze nem jelenti azt, hogy Kierkegaard saját személyét a pszeudonim álcákkal azonosította volna, azonban azt igen, hogy általuk tudta autentikus meggyőződését világossá tenni: nála egy valóságot torzító lepel mutatja meg a valóságot. Schlegel ironikus játékában, egymásnak gyakran ellentmondó töredékeiben is ez a többszólamúság van jelen, amely a közvetlen feltárás lehetetlenségére utal. Már egészen korai munkáiban is megjelenik az a (romantikusokra egyébként jellemző) gondolat, hogy a szubjektum mélyén valami idegenség is lapul az önmagasság mellett;⁷⁰ ahogyan domináns nála az a meglátás is, hogy a lényeg sosem tárható fel, mutatható fel közvetlenül: iróniára, allegóriára vagy egyéb közvetítő eljárásra van szükség. Nietzsche munkásságát pedig alapvetően meghatározza a belső, az autentikus létének és megjeleníthetőségének kritikája,⁷¹ ahogyan az álcázásnak, a megtévesztésnek is központi szerepet szán.⁷² Bár nem rendelhetjük ezt a szempontot egyetlen, mindegyiküknél érvényes fogalom alá, azonban az álcázás mint önmegmutatás gondolata különböző komponensekből, de mindegyiküknél összeáll.

Hasonló összetartó erőt képvisel a választott szerzőknél a *korszerűtlenség* gondolata, amelyről már eddig is esett szó. Mivel ez leginkább a tömeggel szembeni ellenérzések formájában jelentkezik,⁷³ ezért elsősorban a szerzők individualizmusát gyaníthatjuk a háttérben. Nem redukálható azonban ez a kérdés pusztán az egyén, egyéniség szerepének felértékelésére, mivel mindannyiuknál megjelenik a korszerűtlenség a gondolatok megformálásának módjában (például paradoxonok alkalmazása), és mivel ezt a korokkal szembeni ellenállást történeti keretben is elhelyezték. Az elvi korszerűtlenséget eleve az teszi korszerűtlenné, hogy a szellemi diverzitást a történeti tudat értelmezi. Nietzsche a következőket írja erről *Wagner esete* című művében:

Mi az, amit egy filozófus önmagától feltétlenül megkíván? Az, hogy a saját korát legyőzze önmagában, »időtlen« szeretne lenni. Mivel kell tehát a legkeményebb harcot vívnia? Azzal, ami által korának gyermeke. (...) A filozófus legyen kora rossz lelkiismerete – ehhez pedig kora legjobb ismeretével kell rendelkeznie.⁷⁴

Kétségtelenül van szubverzív él ebben az állásfoglalásban: Nietzsche az időtlenség hagyományos filozófiai elvárását korszerűtlenségként értelmezi, holott a kettő nyilvánvalóan

⁶⁹ Kierkegaard 2004b: 9.

⁷⁰ Schlegel 1980a: 134.

⁷¹ Nietzsche 2004d: 232.

⁷² Pl. Nietzsche 2015: 78.

⁷³ Ez persze nem egyszerű utálatot vagy megvetést jelent; az averzió nem affektív, hanem teoretikus. Kierkegaard például a fogalmi értelemben vett tömeget nem-igazságnak nevezi, mivel a tömeg tagja megtagadja egy-voltát. Kierkegaard 2000b: 100–102.

⁷⁴ Nietzsche 2001b: 5–6.

nem ekvivalens. Nietzsche nem attól lát egy gondolatot korát meghaladónak, hogy helyet kaphatna a platóni ideák világában, hanem megőrizve a modern gondolkodás szublimáris pozícióját,⁷⁵ a korhoz való kötöttség meghaladását kívánja csak elérni. Azt kell tehát kritizálni, amit a kor ágensei magától értetődőnek, természetesnek, megkérdőjelezhetetlen vívmánynak vagy örök igazságnak tartanak – az átgondolatlan, nem reflektált bizonyosság hamis magabiztosságban van, és hogy ettől megfosszuk, rossz lelkiismeretet kell okozni neki.

Nietzsche igen dörgedelmesen elítéli azt, ahogy a kereszténység és a filozófiai tradíció igyekezett megfosztani az életet az ártatlanságától, és rossz lelkiismeretet injektált az élet természetességébe és élvezetébe. Az adósság tudatának sötét oldala, amellyel az aszketikus papok megmérgezték a világot,⁷⁶ ugyanúgy lehet fegyver a dionüszoszi erények képviselői kezében is. Nietzsche a filozófia (egyik) fő feladatának azt jelölte ki, legalábbis Deleuze értelmezésében, hogy kárt okozzon a butaságnak, rossz lelkiismeretet okozzon neki.⁷⁷ Ez beleillik a szubverzív gondolkodás általános képébe: a filozófiai felforgatás által végzett rotációs munka ugyan „dúsítja” az igazságot, kigyomlál néhány közhelyet, azonban harca csak apróbb győzelmeket hozhat. Hogy a Nietzsche számára oly kedves hadászati metaforákkal éljünk: a szubverzör nem lerohanja a butaságot, hanem portyázó hadműveleteket indít ellene, hiszen tudja, a végső győzelemre nincs esélye. Másként fogalmazva a szubverzió nem a hagyományos tájékoztatásra, felvilágosításra épít, hanem az indirekt, performatív aktusokkal akar apróbb sikereket elérni. Kevésbé harciasan, de Schlegelnél és Kierkegaardnál is megjelenik ez a gondolatalakzat: Kierkegaard azt reméli, hogy a rávezetés (ami ebben az esetben az olvasók „megvezetése”) egy igen kifinomult módjával korrigálhat a kereszténység korabeli helyzetén, Schlegel pedig állandó provokatív aktusaival, paradox és ironikus stílusával szintén nem a közvetlenség híve volt. Mindezekről a disszertációban még bőven lesz szó, ahogyan egyéb, a három szerzőt rokonító mozzanatokról is.

Mivel tetemes életművet hagyott hátra Schlegel, Kierkegaard és Nietzsche is, ezért a teljes oeuvre áttekintése még hozzávetőlegesen is lehetetlen jelen munka keretei között. A szelekció motiváltságáról fentebb már írtam: a kevésbé gyakran elemzett, rövidebb művekre esett a választásom, vagy pedig egy marginálisnak tűnő kérdés felől közelítettem a többet citált szövegekhez, hogy jobban rávilágíthassak a szubverzió jelenlétére. A döntésem az adott szerzőnél fogom részletesebben megindokolni, azonban röviden az alábbi módon tudnám érthetővé tenni a választásomat.

⁷⁵ Ritter 2007: 49.

⁷⁶ Nietzsche 1996: 66.

⁷⁷ Deleuze 1999: 167.

Friedrich Schlegel esetében mindegyik alkotói korszakát igyekszem érinteni, hogy láthatóvá váljanak a törések az életművében. A hangsúlyt természetesen a jénai-berlini korszakára helyeztem, mivel ez a schlegeli szubverzió eminens időszaka, azonban az azt megelőző évekre, valamint a párizsi és bécsi munkáira is kitérek érintőlegesen, hogy egyértelművé váljon: a felforgató, paradox, ironikus forma nem elegendő a filozófiai szubverzióhoz. Kierkegaard esetében a korai alkotói éveire koncentráltam: a legelső publikált írásaitól disszertációjának megvédéséig tartó korszaka felől tekintek az életmű egészére. Részben azért, mert így tematikusan végig lehet tekinteni a derű különböző alakzataira tett észrevételeit (hiszen ekkor tipizálta azokat), amelyeknek nagy jelentősége van a szubverzió felől nézve; részben azért, mert ebben az időszakban fogalmazta meg élete végéig kitartó céljait és munkamódszerét; részben pedig azért, mert Kierkegaard ekkor még igazán „esztétikai” író volt, tehát a szubverzív szempontok jobban érvényesültek. Nietzsche esetében a szelekció inkább tematikus jellegű volt. A korai művek problémafelvetései felől próbálom a szubverzió jellegzetes nietzschei gyakorlatát megérteni: a felforgató aktusok eljárásbeli sajátosságaira fókuszálok. Az esztétikai, retorikai és művelődésre vonatkozó kérdések után a szubverzív paradigmateremtés esélyeit latolgatom nietzschei interpretációk mentén javarészt a középső korszakából származó írásokra hagyatkozva. Ezek után az eredet, kiválóság és a humanizmus fogalmait elemezve mindekelőtt a kései művek szubverzior-képét kívánom megérteni.

Mindegyik gondolkodó esetében a fejezetek többsége az adott szerző egyik elődjére vagy kortársára vonatkozó interpretációja mentén tematizál releváns kérdéseket. Ezeknek az interpretáció alapján szerveződő fejezeteknek azért van jelentőségük, mivel így a szubverzió aktusát könnyebben tetten lehet érni, különösen a rotációs szubverzióét. A fejezetek másik típusában a (korban) közkeletű nézetek szubverzióját fogom rekonstruálni. Mivel alapvetően a szubverziós eljárásokat szeretném elemezni, és mivel a filozófiai morfémák vizsgálatára koncentrálok, ezért a filozófiatörténeti kitekintéseket és a fogalomtörténeti fejtegetéseket a szükséges minimumra csökkentem. Minden jeleméleti kapcsolat ellenére igyekszem arra törekedni, hogy elkerüljem a kódfejtés veszélyét, és a vizsgálódás megmaradjon alapvetően hermeneutikai jellegűnek. Ha a Fichtét idéző Odo Marquarddal egyetértve mondhatjuk, hogy a hermeneutika a transzcendentális nézőpontot teszi történetivé,⁷⁸ úgy a tágan értett hermeneutika marad számunkra a legmegfelelőbb vizsgálati módszer. Így elkerülhetjük azt a Marquard által detektált veszélyt, hogy a fogalomtörténeti rekonstrukció kizárólagosságával végül a bináris logika igenléséhez jussunk el.⁷⁹ A szubverziót elemezve nekünk a nullák és az egyek, az igenek

⁷⁸ Marquard 2001: 181.

⁷⁹ Marquard 2001: 182.

és nemek helyett az igazság vetődő jellegét kell feltételeznünk, különben szubverzív filozófiáról nincs is értelme beszélnünk.

2. A modern szubverzív filozófia előzményei és kialakulásának előfeltételei

2.1. A történetiség értelmezése a szubverzív filozófia szempontjából

Eddig, ha említést is kellett tenni a történeti vonatkozásokról, alapvetően úgy jártunk el, *mintha* a szubverzív filozófia nem történeti jelenség lenne: a filozófiai szubverzió eljárását formalizálva, a felforgatással nexusba hozható, a történetileg változó fogalmakat pedig egymás mellé helyezve tárgyaltuk. Ahogyan azonban korábban is hangsúlyoztam, a szubverzív filozófia egy meghatározott filozófiatörténeti korszakban keletkező, feltételezhetően véges élettartamú, alternatív filozófiai tendencia. Ebben a fejezetben viszont szeretném kontextualizálni ennek a tendenciának a létrejöttét a lehető leginkább lényegretörő formában. Bár érdemes lenne hosszabban is megvizsgálni azt a reneszánszban kezdődő folyamatot, amely a német felvilágosodáson és végül Kanton át a szubverzív filozófia koraromantikus születéséig vezetett, ennek alapos kidolgozása külön munka lenne. Mivel a témát Schlegel, Kierkegaard és Nietzsche szubverzív gondolatalakzatainak elemzésre szűkítettem, itt csak egy-két előkép rövid ismertetésére, és a szubverzió háttérfeltevéseit alkotó nézetek kialakulásának tömör összefoglalására kerülhet sor.

Az előző fejezetben már kitértem rá, hogy a dolgozat speciális kérdésfeltevése miatt (hogyan értelmezhető a filozófiatörténeti alternatívaként felbukkanó szubverzív filozófia?), pontosabban az ebből fakadó történeti hézagokból, ugrásokból és az általában mellékesnek tartott elemek kiemeléséből fakadóan a történelemhez való hozzáállás sajátos formáját kell alkalmaznunk. Akkor Deleuze *rétegtani idő* elgondolását idéztük, amelynek strukturális jegyei támogatják az általunk használni szándékozott narratívát.⁸⁰ Az értekezésben a *morfológiai elemzés* és a *genealógiai kutatás* összehangolására, együttes alkalmazására van szükség: egyszerre kell az elénk kerülő filozófiai morfémák változatait megvizsgálnunk és a transzformáció feltételezett eredetéből leszámaztatnunk az új alakváltozatot. A fosszilis-metafora kiválóan alkalmas arra, hogy szemléltesse ezt a kettőséget. A megtalált, sajátos formájú gondolatalakzatot mint egy megkövesedett nyomot vizsgáljuk meg először, hogy aztán az azonos rétegben fellelt más nyomokkal összevessük, pontosan miben is rejlik az egyedisége. Ezek után megpróbáljuk más rétegek hasonló képződményeivel összevetni, hogy van-e valamilyen genealógiai kapcsolat a kettő entitás között. Az egyes rétegek között lehetségesek különböző átmenetek, a múlt vertikális szeletei nem mindenhol azonosak. Persze mindez csak

⁸⁰ Deleuze–Guattari 2013b: 51–52.

korlátozott érvényű szemléltető analógiának alkalmas, komolyabban véve a párhuzam már nem állja meg a helyét.

A genealógiai kutatásnak leginkább a szubverzió eredetének felgöngyölésében van jelentősége. Amennyiben viszont arra szeretnénk rájönni, hogy mi tartja össze a vizsgált irányzatot, akkor más módszerhez kell folyamodnunk. Mivel a szubverzív filozófia képviselői között csak a legritkább esetben áll fenn hatástörténeti összefüggés, ezért az analóg elgondolások esetén vagy az indirekt kapcsolat létét kell kimutatni (ami általában kevésbé meggyőző, ugyanakkor szintén nem feltétlenül kimutatható), vagy pedig egy homológia feltárására van szükség. Ez azt jelenti, hogy egyféle *történeti taxonómiába* kell rendezni az eltérő korszakokból származó gondolatalakzatokat, és kimutatni, hogy hiába nem azonosak a különböző időszak analóg alakzatai, hiába nincs köztük egyértelmű kapcsolat, a maguk immanenciasíkjában⁸¹ ugyanazt a funkciót töltik be, hiszen a morfológiai hasonlóság erre utal. A történetiségnek és a tipológiai-morfológiai szempontoknak ez az együttese persze igen sok olyan feltételezésre épít, amelyet nemhogy bizonyítani nem lehet, hanem megítélésük eleve kérdéses. Az ilyen megközelítés organikus történelemszemléleten alapul, amely egy élőlény szervezetének mintájára állapít meg funkciókat a jelenség egyes elemeinek, valamint feltételezi, hogy a jelenségnek van születési, virágzási és halálozási ideje. Emellett mintákat, ismétlődéseket is feltételez a történelemben. A legismertebb példa az így értett történeti morfológiára Oswald Spengler *A nyugat alkonya* című grandiózus munkája. A mű egyik legvitathatóbb aspektusát – azt, hogy egyszerre feltételezi minden meglátás történelemben való ágyazottságát és a maga fausti kultúrájában megfogalmazott elméletének ahistorikus érvényességét⁸² – jelen kísérletünk nyilvánvalóan elkerüli, hiszen itt nem a történelem maga a téma, hanem egy történeti jelenség, másrészt pedig a morfológiai tipologizálást csak a szerzők közötti analógia megerősítéséhez használjuk.⁸³ A történet és tipológia összeegyeztethetőségének kérdése majd Friedrich Schlegel tevékenysége kapcsán is elő fog kerülni.

A morfológiai genealógia és a történeti tipológia modern szubverzióra való alkalmazása előtt azonban még az ígért módon röviden át kell tekintenünk a szubverzív filozófia prekanti és

⁸¹ Deleuze–Guattari 2013b: 34.

⁸² Spengler 2011/1: 45, 72.

⁸³ Spengler munkája ennek ellenére egy-két ponton megvilágító erejű lehet számunkra is. *A nyugat alkonya* gondolatiságát bevallottan Goethe morfológiája és Nietzsche történeti kérdésfeltevései ihlették (Spengler 2011/1: 13.). Ennek jelentősége az, hogy a történelem és alaktan összeegyeztetésének ez a leghíresebb kísérlete arra a Goethére támaszkodik, aki a koraromantikusokra igen nagy hatással volt (morfológiai nézetei révén is), és Nietzschére, aki jelen dolgozat egyik főszereplője. Emellett például igyekszik kidolgozni egy módszert a legitim és illegitim analógiaállítás elkülönítésére, ennek érvényességét viszont nem feladatom eldönteni (Spengler 2011/1: 48–50).

kanti előzményeit, előképeit. Ezek a keskeny metszetek tehát a történeti kontextualizálás vázlatos eszközeiül szolgálnak.

2.2. A filozófiai szubverzió egy premodern előképe

Annak ellenére, hogy állításunk szerint a szubverzív filozófia Immanuel Kant kritikai munkássága után és annak köszönhetően született meg, filozófiai szubverzióra emlékeztető eljárásokat már a filozófia kezdetén is találunk. Ha választanunk kell egy olyan gondolkodót, akire a felforgató filozófus jelző egyértelműen illene, akkor az Szókratész lenne. Platón *Szókratész védőbeszéde* című művében a címszereplő úgy indokolja önnön szükségességét, hogy egy hamisítatlan szubverzor képét festi magáról:

Most tehát, athéni férfiak, nagyon is távol állok attól, hogy – mint ahogyan vélnék – magamat védelmezzem, hanem titeket védelmezlek: ne vétkezzetek az isten ajándéka ellen azzal, hogy engem elítéltek. Mert ha engem kivégeztettek, nem egykönnyen talátok más ilyen embert, akit, ha ez nevetségesen hangzik is, egyenesen úgy küldött városotokra az isten, mint valami nagy nemes paripára, mely éppen nagysága miatt meglehetősen lomha, és rászorul arra, hogy egy bögöly felébressze. Úgy vélem, ilyesvalaminek rendelt az isten a város számára engem, aki benneteket külön-külön ébresztgetni és korholni egész nap soha meg nem szűnök, hanem mindig a nyakatokon ülök.⁸⁴

Szókratész eszmeifuttatása a szubverzív filozófia biztonsági garanciáinak törekénységére mutat rá: a szubverzor hiába hasznos a közösség számára, a vele találkozó egyének leginkább csak a személyes bosszúságot érzik. Nem könnyű argumentálni, meggyőzően retorizálni pedig még nehezebb, hogy miként lehet épületes annak a tevékenysége, aki egyébiránt kárt okoz. Szókratész olyan bögöly, aki a gondolkodás tunyasága ellen lép fel, aki a butaságot (amely Szókratész szerint minden rossz forrása) igyekszik kiszívni a város-lóból.

A dolgozatban tárgyalt három filozófus mindegyikének igen fontos volt Szókratész alakja, persze joggal mondhatnánk, Szókratész minden nyugati gondolkodó számára fokozott jelentőséggel bír. Ami mégis megkülönbözteti a három szerző Szókratész-értelmezését a megszokott interpretációktól, hogy ők a görög elődre mindenekelőtt mint szubverzív előképre, egy új gondolati eljárás és paradigma megalkotójaként tekintettek. Schlegelről általánosságban

⁸⁴ Platón 1984: 423 [30d–31a].

elmondható, hogy nagyobb figyelmet fordított a költőfilozófus Platónra,⁸⁵ azonban a számára oly fontos irónia kezdetét és örök kihívását Szókratész iróniájában találta meg. Ez utolérhetetlen minta marad, mivel olyan elváltoztatást jelent, amely egyszerre szándéktalan és józanul megfontolt, egyszerre merőben komoly és csupa tréfa.⁸⁶ A szókratészi irónia ártatlan becsapás, olyan őszinteség, amely a megtévesztés révén érvényesül: csak azt téveszti meg valódi értelme, aki megtévesztésnek hiszi az eljárás célját. A megtévesztésnek ez a furcsasága az egész szubverzív gondolkodást meghatározza.

Kierkegaard, akit nem véletlenül neveztek a koppenhágai Szókratésznek,⁸⁷ egész munkásságát szókratikus alapokra helyezte. *Az irónia fogalmáról* című doktori értekezésének főszereplője is Szókratész, bár a fentebb idézet részletről túl sokat nem nyilatkozik: a kijelentés ajándéokra való utalásával foglalkozik inkább.⁸⁸ A bábáskodás módszerére építve dolgozza ki az indirekt közlés elméletét, amely szerzői tevékenységének alapja lesz.⁸⁹ Írásaiban Szókratészhez hasonlóan kívánja felrázni az olvasóit, sőt állítólag maga is lecsapott kérdéseivel a gyanútlan járókelőkre.⁹⁰

Nietzsche Szókratészhez fűződő finoman szólva is problémás viszonyát aligha kell itt bemutatnom (a későbbiekben úgyis még többször kerül szóba), az alexandriai kultúra megalapozójaként elévülhetetlen bűnöket követett el Nietzsche szemében; annyit azonban meg kell jegyezni, hogy nem mindig nyilatkozott róla elítélően. Az idézett platóni szöveghellyel kapcsolatban például egy, már más kontextusban említett, elismerő kijelentést tesz:

Szókratésztól kezdve a gondolkodók fáradhatatlanul prédikálták: „Gondolatszegénységetek, ostobaságotok, szabályok szerinti életmódotok, a szomszéd nézeteinek való alávetettségetek az oka, amiért csak olyan ritkán vagytok boldogok – mi, gondolkodók, gondolkodókként vagyunk a legboldogabbak.” Itt nem döntjük el, hogy ennek a butaság elleni prédikációnak jobb érvei voltak-e, mint ama önzés elleni prédikációnak; bizonyos azonban, hogy elvette az ostobaságtól a jó lelkiismeretet – ezek a filozófusok *kárt okoztak* az ostobaságnak.⁹¹

⁸⁵ Schlegel 2007b: 202–203.

⁸⁶ Schlegel 1980d: 231.

⁸⁷ Stewart 2015: 20–21.

⁸⁸ Kierkegaard 2004a: 216.

⁸⁹ Kierkegaard 2000a: 15.

⁹⁰ Stewart 2015: 21.

⁹¹ Nietzsche 1997a: 234.

Bár Nietzsche fő gondja Szókratészszel a túlintellektualizáltsága,⁹² itt mégis megjelenik gondolkodásuk egy (vélt) közös metszéspontja: ha máshonnan közelítve affirmálja is, a butaság elleni harc szükségességében egyetért az antik gondolkodóval.

2.3. További előképek és a karteziánus gondolkodás felforgató jellege

2.3.1. Morfológiailag analóg példák a misztikától Machiavelliig

Szókratész reprezentatív alakja mellett persze lehetne más, a szubverzív eljáráshoz hasonló módon fellépő gondolkodót is említeni,⁹³ ami miatt Szókratészt mégis kiemeltük, az vitathatatlan filozófiatörténeti pozíciója mellett az a nagy hatás, amelyet a három releváns szerzőre gyakorolt. A filozófiatörténeti előképek keresése meglehetősen problémás, hiszen a Kant előtti szereplők esetében a megfelelő történeti-fogalmi kontextus híján nem áll össze a filozófiai szubverzió meglétéhez szükséges összes elem: az analógia valahol mindig sántít.

Az egyik legjellegzetesebb példaként a német misztikát lehetne említeni, amely sok tekintetben nagymértékű párhuzamot mutat a koraromantikus mozgalommal, például a paradoxonokhoz való vonzódásában, vagy a vágyakozás, tendenciózusság és a végtelenség foglmainak felértékelésében. Bár a morfológiai és emfatikus párhuzamok igen feltűnőek, a hasonlóság alapját kétségkívül az azonos vallási tradíció adja: mind a német misztika, mind a német koraromantika a kereszténység forma-bontó, végtelen és paradox jellegéből nyert intellektuális táptalajt.⁹⁴ Erről a párhuzamról még részletesebben lesz szó, azonban annyit most is leszögezhetünk, hogy minden hasonlóság dacára aligha neveznénk a német misztika képviselőit szubverzív alakoknak: lehet, hogy különutasok voltak, lehet, hogy bizonyos ismérvei megvannak náluk a szubverzióknak, azonban a vallási meggyőződésük mögött álló episztemológiai garanciák nem összeegyeztethetőek a szubverzív filozófia premisszáival.

Hasonló a helyzet Cusanus filozófiájával is. *A tudós tudatlanság* című munkájában olvasható egy olyan mondat, amelyet eo ipso szubverzívnek kellene neveznünk: „Hiszen a mozgásnál ugyanis nem jutunk el a tulajdonképpeni legkisebbhez, vagyis a mozdulatlan

⁹² Nietzsche 2003a: 136.

⁹³ Például a korban szokatlan csillagászati nézeteiről (heliocentrikus világkép) elhíresült Héraklédész kortársai paradoxológusnak nevezték (Koestler 2007: 62.).

⁹⁴ Ennyiben mindenképpen van alapja, hogy Schlegel is az igazi törést az antikvitás és a kereszténység között látja (Schlegel 1980a: 130–131), de a jóval ismertebb, hegeli korszakolásra is hivatkozhatunk: a keresztény és romantikus korszak ugyanazt jelenti (Hegel 1980/2: 95–97). Kierkegaard pedig a kereszténység legfőbb ismervét a hit paradoxonában látta (Kierkegaard 2014a: 128), amely kihat a modern gondolkodás érvényességére is.

középponthoz, mert a legkisebbnek a legnagyobbal egybe kell esnie.”⁹⁵ Ha a szubverzió a józan ész, a hétköznapi rációt meghaladó állítást jelentené, akkor ez a paradox tétel teljességgel szubverzív mondat lenne. A szubverzió azonban nem *doxikus*, hanem *procedurális* jelenség, éppen ezért transzformatív előzmények nélküli szubverzióról nem beszélhetünk jelen értekezés keretfeltételei között. Persze interpretálhatjuk úgy is a szöveget, hogy az a mindenkori közvélekedéssel szemben állít egy abszurdnak tűnő tézist, és az elmozdulás a normál racionalitás kereteihez képest történik. A reneszánsz elején azonban már évszázadok óta dominál a kereszténység Európában, és az emberi értelmet és képzelőerőt meghaladó teológiai kijelentéseknek igen nagy hagyománya volt – mindezzel nem Cusanus vitathatatlan érdemeit szeretnénk kisebbiteni, hanem csak azt hangsúlyozni, hogy eljárása nem volt szubverzív a morfológiai homológiák dacára.

A dolgozatban többször érinteni fogjuk a virtus fogalmát, hiszen ennek az antikvitásból eredő terminus transzformációinak jelentősége lesz Schlegel (Shaftesbury révén) és Nietzsche (Machiavelli révén) munkáinak tárgyalásakor. Maga a fogalom rendkívül sok változáson ment át évszázadokon át tartó használata során, és az átalakulás egy fontos szakaszát képezte a firenzei reneszánsz. Quentin Skinner *Machiavelli* című könyvében rekonstruálja, milyen módosítások révén alakult ki a Cicero, Seneca és Livius által képviselt virtus-fogalomból a reneszánsz humanizmus felfogásán át Machiavelli virtú koncepciója.⁹⁶ Az életet irányító két minőség, a szerencse (Fortuna) és az erény (virtus) már az antikvitásban sem különült el teljesen egymástól: az istennő kedvében lehet járni a megfelelő erények gyakorlásával, és akkor kegyes lesz az adott személyhez. A szerencsét tehát a virtus etimológiája alapján a klasszikus férfias erények (például bátorság) birtokában lehet elérni.⁹⁷ A középkorban ezt a meggyőzőhető-manipulálható szerencsét a vak végzet elképzelése váltotta le, de a reneszánsz humanisták újra felfedezték az antik koncepciót (például Ficino).⁹⁸ Machiavelli maximálisan kiaknázza a női istennő és férfias erények közötti metaforikus játékeret:

Amondó vagyok, hogy inkább legyen az ember szenvedélyes, mintsem óvatos, mert a szerencse olyan, mint az asszony, csak akkor tartod kordában, ha ütöd-vered. Látni való, hogy inkább emezektől hagyja magát legyőzetni, mintsem azoktól, akik hidegen viselkednek; s mint asszony, a fiatalokat kedveli, akik nincsenek rá tekintettel, vármesek, és merészen parancsolgatnak neki.⁹⁹

⁹⁵ Cusanus 1999: 123.

⁹⁶ Skinner 1996: 37–45.

⁹⁷ Skinner 1996: 38.

⁹⁸ Skinner 1996: 39.

⁹⁹ Machiavelli 1978a: 83.

A nemek finoman szólva is különös reprezentációját most inkább nem kommentáljuk; már csak azért sem, mert Machiavelli feltételezhetően nem humánológiai ismeretei alapján konstruálta a virtú-felfogását, hanem újító erény-konceptiójához igazította a nőképet, hogy a Fortuna-metaforát továbbra is használhassa. Machiavelli ugyanis bár megtartotta az antik Fortuna-virtus felosztást, a virtus részét alkotó hagyományos erények (igazságosság, könyörületesség, becsületesség stb.) érvényességét vitatta, és azok helyébe új, addig elítélt minőségeket rendelt.¹⁰⁰ Az uralkodó jobb, ha igazságos, amikor erre lehetősége van, de ha gonosz tette van szükség, hát el kell követnie azt.¹⁰¹ Amikor Nietzsche *Az Antikrisztus*ban a reneszánsz-stílusú erényekről ír, mintha éppen az erénynek erre a machiavelliánus felfogására utalna.¹⁰²

Mennyiben beszélhetünk itt szubverzióról? Machiavelli kihasználja a reneszánsz közvetítéssel újjáéledt virtus-fogalmat alátámasztó hasonlatot, és egy másik nőkép segítségével a maga erény-konceptiójának igazolására használja fel. Kétségtelenül jelentős módosítást hajtott végre a politikai etika alapértékein, és egy gondolati alakzat variálásával igazolta tettét, azonban új gondolatát nem a transzformáció révén képezte, hanem a módosítással csak hitelesítette eljárását. Árnyalja a képet az is, ha figyelembe vesszük, hogy általában az elődökhöz való viszonya nem volt kifejezetten transzformatív. Machiavelli például hadviselésről szóló írásában még saját korában is a rómaiak harci rendjét javasolja követésre,¹⁰³ sőt a lőfegyverek használatának értelmét is erősen vitatja:¹⁰⁴ a filozófiájában rejlő rendkívüli újító potenciál ellenére még mindig aktuálisnak gondolta az antikvitás értékeinek jórészét, alapvetően ahistorikus szemléletmódja miatt.¹⁰⁵ Habár a szubverzió összes feltétele itt sem áll össze, talán még ebben az esetben kerültünk legközelebb hozzá.

2.3.2. A karteziánus kétely szubverzív jellege

A filozófiai modernitás nyitányának Descartes *Értekezés a módszerről* című művét szokták tartani, így hát nem tűnik éppenséggel alaptalan ötletnek, hogy a szubverzív filozófia bizonyos előjeleit itt keressük. Annál inkább okunk van a bizakodásra, hiszen a kételkedés, amelynek

¹⁰⁰ Skinner 1996: 54.

¹⁰¹ Skinner 1996: 54.

¹⁰² Nietzsche 2007a: 9.

¹⁰³ Machiavelli 1978b: 481.

¹⁰⁴ Machiavelli 1978b: 522. Machiavelli még a jelent és a múltat egyetlen horizont alatt szemlélte (Koselleck 2003:18.).

¹⁰⁵ Történeti témájú műveiben sem a korhűséget tartotta szem előtt (ez akkor szokatlan is lett volna), hanem az egyes elbeszélések tanító funkcióját hangsúlyozta, vagy a jövőre vonatkozó prognózisokat állított fel (Cogoi 2000: 84.).

módszeres formáját éppen Descartes nevéhez kötjük, valami nagyon szubverzív dolognak tűnik.

Bár nem tartozik Schlegel kedvenc gondolkodói közé Descartes, a módszeres kételynek azért ő is jelentős szerepet tulajdonít. *Transzcendentálfilozófia* címen közreadott jénai előadásában például a filozófia kezdetének a szkepszist (nyilván ott és akkor annak modern formáját) nevezi meg, bár ezt negatív elvként tünteti fel, amelynek pozitív párdarabja az entuziazmus.¹⁰⁶ Nietzsche még Schlegelnél is kevesebb szót veszteget Descartes-ra: egy helyen például érdemei ellenére felszínesnek tartja.¹⁰⁷ A három gondolkodó közül egyedül Kierkegaard hangsúlyozza igazán a modernitásban betöltött szerepét.

Kierkegaard *Johannes Climacus* avagy *De omnibus dubitandum est* című munkájában a címszereplő modern filozófiába való bebocsáttatását meséli el. A játékos, narratív forma ellenére a kétely modern filozófiában betöltött szerepét tárgyalja szigorú logika alapján. Három tézis kifejtése, értelmezése és mérlegelése mentén épül fel a szöveg. A három tézis így hangzik: „(1) a filozófia kételkedéssel kezdődik, (2) ahhoz, hogy filozofáljunk, kételkednünk kell, (3) a modern filozófia kételkedéssel kezdődik”.¹⁰⁸ Ezzel kapcsolatban több gond is akad, például az (1) és a (3) pont közötti eltérésből fakadó feszültség.¹⁰⁹ Nemcsak a történeti és a történelemfeletti érvényesség együttes feltételezése a gond,¹¹⁰ hanem Kierkegaard belső ellentmondást is kimutat a tudatosságra vonatkoztatva.¹¹¹

A módszeres kritika mellett Kierkegaard korábban parodizálta is Descartes szerepét; igaz, ez nem annyira a francia filozófusra, mint inkább a dán kortárs értelmezőkre vonatkozott. Hátrahagyott, ifjúkori filozófiai bohózatában (amelyre még vissza fogunk térni) Springgaasen úr, a darab neves filozófusa Cartesius-t az újkori filozófia origójának nevezi, majd így jellemzi:

Cartesius mondta ki a furcsa, egyszer s mindenkorra feledhetetlen cogito ergo sum és de omnibus disputandum est szavakat, melyeket minden szervezett spekulatív államban a konfirmáció-előkészítőn kellene tanítani, de a teológusjelölteknek mindenképpen ismerniük kellene, mert nélkülük egyetlen spekulatív lelki vezető sem remélheti, hogy nehéz feladatát el tudja látni.¹¹²

¹⁰⁶ Schlegel 2005: 101.

¹⁰⁷ Nietzsche 2000b: 71.

¹⁰⁸ Saját fordítás angolból. Kierkegaard 1987: 132.

¹⁰⁹ Kierkegaard 1987: 138.

¹¹⁰ Kierkegaard 1987: 144–145.

¹¹¹ Kierkegaard 1987: 168.

¹¹² Kierkegaard 2006: 148.

Az idézetben itt a „dubitandum”-ból „disputandum”, tehát a mindenre kiterjedő kételyből „a mindenről vitázni kell” tétele lett. Ez az apró, humoros módosítás igen találóan jellemzi a szövegben szereplő filozófusok attitűdjét. A kételkedésből olyan vitatkozás lett, amely a karikírozott hegeli állam egyik alapkövévé vált: a kételkedés fundamentális szerepét Kierkegaard itt elég egyértelműen kritizálja.

Azt láthattuk, hogy a szöveg főszereplői korántsem osztották a gyanúkat, hogy a módszeres kételkedés olyasmi lehet, amelyet szubverzorként ők is előképnek tekintenek. Ahhoz, hogy rájőjjünk, mi lehet a gond, röviden tekintsük át a karteziánus kétely jellemzőit. Ahogyan már jeleztük, a kételkedés korszakának emblematisztikus nyitánya egyértelműen René Descartes *Értekezés a módszerről* című szövege. A szubjektum számára készen kapott, ellenőrizetlen, nem bizonyított, tekintélyvel nyugvó és gyakran ellentmondásos „tudással” szemben alkalmazott módszeres kétely imperatívusza fényes karriert futott be a filozófiatörténetben: a karteziánus logika szerint minden önmagára igényes gondolkodónak legalább egyszer illik végérvényesen tisztáznia ismeretei eredetét és érvényességét.¹¹³ Bár a vizsgálat az univerzalitás igényével lép fel, jelentősége (elsőre paradoxnak tűnő módon) éppen egyszerűségében és perszonális jellegében keresendő. Az esetlegesen feltároló logikai-formális érvényesség a személyesség túlsága révén nyílik meg: *nekem* kell végiggondolnom ismereteim helyességét vagy helytelenségét, hogy aztán eljussak az *Én* letisztult, általános alapvetéséig.¹¹⁴

A kötelező jellegű noétikus zárandókat mögött kényszerítő okként a tévedés eshetősége áll. A módszeres kétely révén elkerülhetjük a tévedés eshetőségét: a radikális tisztázás kiirtja a helytelen elképzelések lehetőségét is. A kételkedés itt felfogható egy védekezési mechanizmus fő elemeként, amely úgy küszöböli ki az intellektuális hibát, hogy állandóan számol vele mint a legriasztóbb veszéllyel: azt is mondhatnánk, hogy a tévedés potenciájának a kételkedés a negatív aktualizálódása. Descartes *Elmélkedéseiben* már egyenesen démonizálja a tévedést:

Fölteszem tehát, hogy nem Isten, aki a legjobb, aki az igazság forrása, hanem valamely gonosz szellem, amely igen nagy hatalommal rendelkezik s ravasz is egyben, minden igyekezetével azon van, hogy megtévesszen engem. Fölteszem továbbá, hogy az ég, a levegő, a föld, a színek, az alakok, a hangok és valamennyi külső dolog nem más, mint az álmok játéka, amellyel ez a gonosz szellem vet cselt a hívés bennem lévő képességének. Önmagamot úgy fogom tekinteni, mintha se kezem, se szemem, se húsom, se vérem, semmilyen érzékem nem volna, s az, hogy mindezzel rendelkezem, nem lenne más, mint

¹¹³ Legtálálóbban talán Husserl fogalmazta meg a *Karteziánus elmélkedésekben*: minden kezdő filozófusnak végig kell járnia azt az utat, amelyet Descartes tett meg az *Elmélkedések az első filozófiáról* című művében, különben nem alakulhat ki „tösgyökeres filozófia”. Vö. Husserl 2000: 12.

¹¹⁴ Descartes 2000: 42.

hamis vélekedés. Szilárdan ki fogok tartani e meggondolás mellett, s ha az nem is áll hatalmamban, hogy valami igazat fölismerjek, legalább azt megteszem, ami rajtam áll: szilárd lélekkel óvakodni fogok attól, hogy hamis nézetekhez adjam a hozzájárulásomat, s hogy ez a csaló – legyen mégoly hatalmas és agyafűrt – bármit is rám tudjon kényszeríteni.¹¹⁵

A tévedésnek a fenti idézetben megjelenő értelme a fogalom maximalizáltságát annak megszemélyesítése és divinalizálása révén éri el. Mi lehet az oka az értelmi hibázás ilyen fokú kiemelésének? A kérdés megválaszolásához mindenekelőtt célszerű megvizsgálni a fogalom jelentését a Descartes-i gondolatvilágon belül: a tévedés legárnyaltabb meghatározása kései, *A filozófia alapelvei* című munkájában jelenik meg.

A gondolkodás alapvetően két módozatra osztható fel: az értelem észlelésére és az akarat elhatározására.¹¹⁶ Tévedéseink nem származhatnak az értelem tiszta aktusából, hiszen akkor eleve nem volna lehetséges a helyes megismerés; éppen ezért az akaratunk tevékenységével kell összefüggniük. A tévedés egyedül az ítékezés során jöhet létre, amelynek legalább úgy komponense az akarat, mint az értelem, hiszen ha tartózkodunk mindenféle ítélettől, vagy legalább nem terjesztenénk ki e tevékenységünk körét olyasmire, amiről nincsenek világos ismereteink, nem tévednénk soha.¹¹⁷ Míg Descartes korábbi szövegeiben a kétely jelentőségét hangsúlyozta, amelyet egyébként ideiglenesnek szánt; pályája csúcsán már a „világos és elkülönített észlelést” tarja a helyes megismerés kulcsának.¹¹⁸ A módszer maga a legkorábbi művekben is felbukkan, azonban ahhoz, hogy az egyedüli kiemelt eljárássá válhasson, arra van szükség, hogy a kételkedést felváltsa a bizonyosság: a megtévesztő isteni szörnyetegnek el kell tűnnie, s helyét a jó szándékú és mindenható keresztény Istennek kell átvennie.¹¹⁹ Az ő jóindulata és szeretete garantálja, hogy megismerőkéességünk a valóságról tudósít minket:

Mert joggal hihetnénk, hogy Isten csaló, ha olyan megismerőkéességet adott volna nekünk, hogy amikor helyesen élünk vele, a hamisat tartanánk igaznak. S már egyedül ennek a megfontolásnak meg kell szabadítania bennünket attól a túlzott kételytől, amelynek hatása alatt álltunk, mikor még nem tudtuk, hogy aki bennünket teremtett, vajon abban

¹¹⁵ Descartes 1994: 30–31.

¹¹⁶ Descartes 1996: 42.

¹¹⁷ Descartes 1996: 42–43.

¹¹⁸ Descartes 1996: 47–48.

¹¹⁹ Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a descartes-i program íve leképeződik (a hangsúlyok terén) az életmű egészén.

lelte-e örömét, hogy olyanoknak alkosson minket, hogy valamennyi dologban tévedjünk, melyek számunkra a legvilágosabbaknak tűnnek.¹²⁰

Ha már egyszer eljutottunk az alapokig, akkor a „clara et distincta perceptio” szavatolja a megismerésünk helyességét. Az utókor ennek ellenére éppen a kételkedés mozzanatát emeli ki Descartes munkásságából: a filozófiai modernitás tendenciózan szemlélve a kétely paradigmája lesz. A kétely fontossága már-már abszurd módon megkérdőjelezhetetlenné válik, mígnem ezáltal teljesen relativizálódva el nem veszíti megemelt hitelét. A probléma egyik legkövetkezetesebb végiggondolója Wittgenstein lesz, aki argumentálja azt a közkeletű intuitív sejtést, hogy az értelmes kételynek megvannak a maga határai, illetve, hogy a kételkedés maga is egy bizonyosságon nyugszik.¹²¹

A kételkedés modern formája azért nem lehet szubverzív, mivel a tévedés elkerülésének szándéka (is) motiválja, és ha van valami, amit nem feltétlenül igyekeznek kikerülni a szubverzív filozófia képviselői, az a tévedés átmeneti és produktív lehetősége. A módszeres kétely nem transzformál, hanem negligál; nem az igazság velatív, hanem éppen revelatív jellegét feltételezi. Hiba lenne persze azt gondolnunk, hogy a három gondolkodónk esetleg igenelte volna a tévedést: a tévedés nem a filozófusok elsődleges vágyálma. Maga a tévedés itt sem lehet cél, hiszen akkor mi különböztetné meg az igazság belátásától – hogyan tudna akkor a filozófiai szubverzió egy sajátos igazság-felfogást felmutatni. Inkább arról van szó, hogy a módszeres kétely és a szubverzió egészen más úton kíván eljutni az igazsághoz: előbbi minimalizálni akarja a tévedés kockázatát, utóbbi pedig megengedi, hogy nem minden tévedés jelent végzetes hibát, sőt esetleg haszna is lehet.¹²² Mivel a szubverzív filozófia gyakorlója az igazságot egyféle felületen olvassa, ezért ő nem léphet vissza egy még biztosnak tűnő előző feltételezéshez, hanem kritikai távolságtartással kezelve ugyan, de meg kell találnia a tévedés helyét az összképben. A tévedésnek addig kell ebben a zárvány-pozícióban maradni, amíg a filozófus nem tudja igazsággá transzformálni. Az igazság a tévedés átforgatásából keletkezik, és ennyiben hasznosul a szubverzör világában. A tévedés nem célként, hanem eszközként válik hasznossá. Ha csak Schlegel affirmatív viszonyulására akarunk példát hozni, rögtön két releváns szöveghely is adódik.¹²³ A *körülmények* című versét így zárja:

s mert kételkedünk, számítunk szünetlen,

¹²⁰ Descartes 1996: 41.

¹²¹ Wittgenstein 1989: 39.

¹²² Nietzsche írja (preszokratikus filozófusok kapcsán), hogy ahol nem az igazság nem tudható, ott még akár a hazugság is megengedhető. Nietzsche 2007b: 408.

¹²³ A tévedés koraromantikus jelentőségéről lásd még: Bowie 2009: 175.

végül létünk, a szabad, szüzi, lanyha,
egy szál tévedéssé fonódik össze.¹²⁴

A tévedés szinte determinisztikus sajátosságként jelenik meg a költeményben: kikerülhetetlen, katartikus pillanat a végső hiba. A másik ilyen szöveghely, ahol a tévedés igenelhetősége megjelenik, Schlegel egyik Novalishoz írott levelében található, ahol az őt és testvérét körül lengő meg nem értés kapcsán – ironizálva elutasító olvasóin – megfogalmaz egy filiszter axiómát: „Amit az ember nem ért meg, azt egy Schlegel írta”.¹²⁵

2.4. A „barokk” filozófia hatása a szubverzió fogalmi elképzeléseire

Láthattuk, hogy a szubverzív filozófia alapjaira a klasszikus karteizianizmus nem volt döntő hatással: a szubverzív gondolkodók igazán még kritizálni sem akarták Descartes filozófiájának alapelveit. Ezzel szemben az az időszak, amelyet Deleuze barokk filozófiának nevez, annál nagyobb hatással volt a felforgató gondolkodás létrejöttére. Ezt nem feltétlenül minden szerző tematizálta, de az a koncepcionális háttér, amely a filozófiai felforgatás mögött van, részben a barokknak nevezett gondolkodás sajátosságaiból ered. Ezalatt alapvetően Spinoza és Leibniz filozófiáját kell érteni – amikor a barokk gondolkodás szubverzió kialakulására gyakorolt hatásáról beszélünk, akkor ennek a két filozófusnak direkt vagy indirekt hatására gondolunk.

Deleuze Leibniz monász-elméletéből kiindulva a barokk művészettel vont analógiák segítségével rajzolja meg a barokk filozófia kontúrjait.¹²⁶ Mivel a monászoknak nincsenek nyílásaik,¹²⁷ nem teszik lehetővé a beléjük való pillantást; olvashatóvá a nyílások helyét átvevő hajlatok, redők változtatják azt.¹²⁸ A belsőnek ez a fajta elzártsága korrelál a szubverzió által feltételezett hozzáférhetetlenséggel. A külső és a belső így viszont végletesen szétválasztódik, egy végtelen redő különíti el őket.¹²⁹ Deleuze szerint a barokk gondolkodók a redőt nem lezárni akarták, hanem végtelenítve továbbírni, s ezzel ők találták fel a végtelen művet és műveletet.¹³⁰ A Deleuze által barokknak nevezett filozófia tehát fogalmi szinten megteremti a szubverzív filozófia episztemológiai háttérét. A barokk redőket Deleuze Leibniz filozófiájából eredezteti,

¹²⁴ Schlegel 1985: 81.

¹²⁵ Saját fordítás. Schlegel–Novalis 1957: 122.

¹²⁶ Deleuze 1996: 7. Walter Benjamin is nagy szerepet tulajdonít a leibnizi monásztannak a barokk gondolkodásban vö. Benjamin 1980: 221–222.

¹²⁷ Leibniz 1986: 308.

¹²⁸ Deleuze 1996: 7.

¹²⁹ Deleuze 1996: 12.

¹³⁰ Deleuze 1996: 12.

Spinoza kapcsán egészen más fogalmakat és gondolati eljárásokat emel ki. Talán az egyik legfontosabb szempont, hogy hangsúlyozza Spinoza koncepciójának immanens jellegét.¹³¹ Hasonlóan nagy a jelentősége az expresszivitás fogalmának: Deleuze abból, ahogyan Spinoza Isten természetét kifejező attribútumok és módusok természetéről ír, a kifejezés fogalmának centrális jelentőségét olvassa ki.¹³²

Esetünkben sokkal fontosabb az, amit Spinoza demisztifikáció-felfogásáról ír: „(...) a filozófia gyakorlati feladata az, hogy leleplezzon minden mítoszt, minden misztifikációt, minden »babonaságot«, bármi legyen is azok eredete.”¹³³ Ez, ahogyan még szó lesz róla, hasonlóan nagy jelentőséggel fog bírni Nietzsche számára. Felmerülhet a kérdés, hogy ez a *demisztifikációs program* hogyan egyeztethető össze a szubverzió dúsító, bonyolító jellegével. Fontos leszögezni, hogy a paradoxonokkal, performatív eszközökkel elért bonyolítás nem jelent ködösítést, sokkal inkább árnyalást kell alatta érteni. Amikor a szubverzor „redőzteti” az igazságot, amikor meg akarja óvni a szimplifikációtól, nem homályba akarja burkolni, hanem éppen, hogy értelmezni akarja. Ha visszaemlékezünk a korábban már emlegetett, nietzschei „ártani a butaságnak” elvre, akkor a demisztifikációval szinte azonos elgondolásnak tarthatjuk azt is. A szubverzív filozófia a nyakatekert szofizmáknál a túlzott redukciót veszélyesebbnek tartja az igazságra nézve, mivel egyszerűsíti a világgépet, és a gondolati egyértelműség sokkal nagyobb vonzerővel rendelkezik, mint a bonyolult szellemi manőverek. A szubverzióval tehát nemcsak hogy összeegyeztethető a demisztifikáció, hanem még feltételezi is azt: a rotáció elsődleges célpontjai a bevett nézetek, a kor „babonái”.

Alfred Baeumler Spinoza és Leibniz gondolkodói alapállását elkülöníti egymástól, és csak Leibnizet tartja barokk gondolkodónak.¹³⁴ Ennek oka az, hogy ő a barokk gondolati újításának az irracionális elgondolására tett igyekezetet tartja, azt, hogy a kimondhatatlant próbálták megfoghatóvá tenni.¹³⁵ Szemléltető példaként azt hozza fel, hogy míg Descartes nem foglalkozott az álommal érdemben, addig Leibniz már nemcsak pusztán negativitást lát benne, hanem felfedezi az álom teremtő erejét.¹³⁶ Ez pedig olyan gesztus, amely nélkül a romantika el sem gondolható, de talán Nietzsche filozófiája sem.

Ha röviden megnézzük, hogy szerzőink mit gondoltak a barokk gondolkodókról, akkor látni fogjuk, hogy Leibniz és Spinoza hatása nem feltétlenül jelenik meg közvetlenül a munkásságukban. Schlegel mindkettőjükkel foglalkozik ugyan, ám míg Spinozát egyértelműen

¹³¹ Például Deleuze 2001: 52.

¹³² Deleuze 2000: 7–9.

¹³³ Deleuze 2000: 324.

¹³⁴ Baeumler 2002: 56–57.

¹³⁵ Baeumler 2002: 57.

¹³⁶ Baeumler 2002: 57–58.

csodálja, addig Leibniz felé meglehetősen ambivalensen viszonyul.¹³⁷ Legtöbb esetben csak felhasználja elméletének valamely aspektusát egy élc gyártásához,¹³⁸ de azért szép számmal találunk kifejezetten dicsérő vagy éppen feddő megjegyzéseket is. Némileg ironizálva elismeri Leibniz érdemeit, a „skolasztikus próza egyik fejedelmének” nevezi, és az elmésség filozófiai alkalmazhatóságáról írva azt állítja róla, hogy „Leibniz egész filozófiája néhány, ilyen értelemben elmés töredékből és tervből áll”.¹³⁹ Ez tulajdonképpen dicséret Schlegeltől, egyféle elismerés, azonban nem kell soká várni, hogy ennek negatív oldaláról vezessen elő egy élcet: „Isten, Leibniz szerint, azért valóságos, mert lehetőségét semmi sem akadályozza. Ebből a szempontból Leibniz filozófiája igen hasonlít az istenihez.”¹⁴⁰ Spinozával szembeállítva Leibniz mindig vesztésként kerül ki Schlegel szemében:

Leibniz köztudottan Spinozával készített magának szemüveget; és ez az egyetlen kapcsolat, melyet vele vagy filozófiájával teremtett. Bár csináltathatott volna szemet is, hogy a filozófia neki ismeretlen világtájára, hol Spinoza otthon volt, legalább a távolból átpillantasson.¹⁴¹

A Leibniz-kritika jórészt transzcendentálfilozófiai elkötelezettségére vezethető vissza, egy elavult gondolkodót látott benne Schlegel. A Jacobi Spinoza-könyve körül kialakult vitának¹⁴² köszönhetően azonban fokozott figyelem terelődött Spinozára, így Schlegel számára is egy kiemelt szerző vált belőle. Mivel ezzel a későbbiekben részletesen foglalkozni fogunk, erre most nem térnék ki ezen a ponton.

Kierkegaard esetében nem beszélhetünk Spinoza vagy Leibniz gondolkodására tett kardinális szerepéről; legalábbis annyi bizonyos, hogy nem gyakran idézte őket, vagy utalt rájuk: az a pár alkalom, amikor a nevük előkerül, inkább Kierkegaard filozófiai iskolázottságának a számlájára írható. Spinozát olykor idézi vagy átveszi kifejezéseit,¹⁴³ ám említése inkább csak egyetlen kritikai észrevételre korlátozódik: értelmezése szerint a végtelenség és a végeesség közti feszültséget megkerüli Spinoza.¹⁴⁴ A *Filozófiai morzsák* egy igen hosszú, Spinozának szánt lábjegyzetét így zárja:

¹³⁷ A koraromantika számára eleve nagy jelentőséggel bír a barokk gondolkodás. A barokk hieroglifák és allegóriák iránti vonzódása, az, hogy a természeti létezőknek jelentésszerű természetet tulajdonított, és hogy a képeket többértelmű módon telítette, mind olyan vonás, amelyet a koraromantika is igenlésre méltónak talált. Vö. Benjamin 1969: 139–148.

¹³⁸ Például Schlegel–Schlegel 1980: 266.

¹³⁹ Schlegel–Schlegel 1980: 304.

¹⁴⁰ Schlegel–Schlegel 1980: 329.

¹⁴¹ Schlegel–Schlegel 1980: 317.

¹⁴² Schmidt-Biggemann 2011: 156.

¹⁴³ Kierkegaard 2001: 40.; Kierkegaard 1987: 115.

¹⁴⁴ Kierkegaard 2004a: 306.

Spinoza tétele tehát tökéletesen helyes, s a tautológia is rendben van, ám az is kiderült, hogy teljesen megkerüli a nehézséget; mert a nehézség abban áll, hogy megragadja a faktikus létet, és Isten idealitását dialektikusan bejuttatja a faktikus létbe.¹⁴⁵

Leibniz gondolatait sem citálja többet, mint Spinoza meglátásait, ám a kevés szöveghelyen, ahol kitér rá, sokkal afirmatívabb viszonyulást árul el vele szemben. Akadnak olyan pontok, ahol egyetértőleg hivatkozik rá,¹⁴⁶ sőt saját ismételés-koncepciójának egyik előfutáraként tekint rá. Míg az antikvitásban a megismerést visszaemlékezésnek tartották, addig a modernitásban a megismerés kulcsa az ismételés, és ezt szerinte először Leibniz sejtette meg.¹⁴⁷ Az ismételésnek azonban nem csak Kierkegaard esetében lesz jelentősége, hanem Deleuze számára is fontos fogalom: az ismételés megkülönböztetve az általánosságtól, annak néhány funkcióját átvéve alapvető terminussá válhat,¹⁴⁸ ám erre Kierkegaard kapcsán még vissza fogunk térni.

Nietzsche Leibniz elméleteire nem sok szót veszteget: nevét alig több, mint féltucat alkalommal említi meg. Spinozához fűződő viszonya viszont meglehetősen összetett, éppen ezért arra a Nietzsche-t tárgyaló fejezetben alaposabban ki fogunk térni. Itt abba is részletesebben belemegyünk, hogy maga Spinoza miként vélekedett a felforgatásról: kik is a valódi felforgatók, és hogy a gondolkodás szabadsága miért nem jelenthet veszélyt az állam békéjére.

2.5. Az igazság feltárásának és „megművelésének” történeti alakváltozatai

A szubverzív filozófia megjelenésében nagy szerepe volt annak, hogy egy hosszú folyamat eredményeként létrejött a modern műveltség-fogalom. A Gadamer *Igazság és módszer*-ben bemutatott négy humanista vezérfogalom mindegyike nélkülözhetetlen jelentőségű tárgyunk szempontjából.¹⁴⁹ A képzés (Bildung) fogalma elsődleges elrugaszkodási pontot fog nyújtani a szubverzió művelői számára, azonban a szónak az éppen akkor kikristályosodó jelentése túl szűk volt nekik, és a filiszterség konnotációjára tett szert. A kifejezés mintakép-értelmét, amelyet Gadamer regisztrál,¹⁵⁰ vagy a készségek approximatív és végtelen kiterjesztéseként,¹⁵¹

¹⁴⁵ Kierkegaard 2014e: 222.

¹⁴⁶ Kierkegaard 2014a: 383.

¹⁴⁷ Kierkegaard 2014b: 7.

¹⁴⁸ Deleuze 2007: 1.

¹⁴⁹ Gadamer 2003: 39–73.

¹⁵⁰ Gadamer 2003: 41.

¹⁵¹ Schlegel 2005: 103.

vagy pedig éppen a „gyomlálás” szükségességeként értelmezték.¹⁵² A *sensus communis*nak, amelyről már volt és még bőven lesz szó – amennyiben azt nem mint érzékközösséget, hanem mint a józan észnek nevezett konszenzuális gondolkodást vagy éppen közös nézetrendszert értjük – szintén igen nagy jelentősége van számunkra. Mivel azonban ez nem afirmált fogalom, és mivel a közös vélekedéssel szembeni ellenvetéseiket legritkább esetben vonatkoztatták konkrétan a *sensus communis* fogalmára, a terminus történetének ismertetését nem tekintem relevánsnak. Hasonló a helyzet az ítélőerővel és az ízléssel: ezeknek mindenekelőtt kanti értelmét használták szerzőink, vagy éppen azt transzformálták.

Ha meg akarjuk érteni a művelés és leplezés filozófiai alakzatának szubverzióban betöltött szerepét, nem a fogalomtörténeti, hanem az alakzattörténeti rekonstrukció útján kell haladnunk, mivel nem a fogalmak, csak a képzetkörök egyezéséről beszélhetünk. Természetesen nem törekszem teljes feltárára, inkább csak egy-két mozzanatot emelnék ki, amelyek segítenek megérteni, miben jelentenek újdonságot a szubverzív szerzők munkái. A művelés és a leplezés metaforáját szorosan egymás mellett fogjuk tárgyalni, egymásra vonatkoztatva fogjuk értelmezni. Erre az jogosít fel minket, hogy csak azokat az eseteket emeljük ki, ahol a „felszántás”, „termés learatása” alakzatok a feltárára, a „leplek lerántására” vagy éppen fenntartására vonatkoznak. A meztelen igazság metaforikájáról írva Blumenberg megállapítja:

A metafora a lehető legszorosabban összefügg az *öltözék* öltözetként vagy álöltözetként való értelmezésével, s ettől függően differenciálódik a meztelenség is, mely éppúgy jelentheti azt, hogy egy csaláson vagy álcán átlátunk, mint azt, hogy egy leplezés szemérmet sért, s egy misztérium megtörik. Elképzelhető, hogy az igazságnak épp az öltözkedésében van a „kultúrája”, mint ahogy az ember kultúrtörténete javarészt öltözködésének kultúrtörténetéből áll, hiszen az ember az öltözködő lény, aki épp a maga „természetes voltában” nem mutatkozik nyíltan. Vajon az igazság, feltéve hogy egyáltalán elgondolható az ember *számára való*, rá valamiképpen „tekintettel” lévő igazságként, a maga „természetes” nyíltságában és tolakodó voltában összeegyeztethetetlen volna egy „felöltözött” lénnyel?”¹⁵³

Voltaképpen tehát kétféleképpen állhatunk ehhez a metaforához annak függvényében, hogy miként is tekintünk az igazságra. Egyik esetben az igazság feltárában csak akadályozó tényező a ruházat, a lepel, míg a másik esetben a misztérium megőrzése végett van szükség az

¹⁵² Vö. „Nem, a művelés: szabadítás, minden gyom, törmelék, féreg eltakarítása, melyek a palánták zsenge hajtásait akarják kikezdeni (...)” Nietzsche 2004d: 184.

¹⁵³ Blumenberg 2006: 256.

elrejtésre. Utóbbi esetben az igazság sérüléséhez vezetne a leleplezés. Amint látni fogjuk később, itt válik szét majd a Kant utáni gondolkodás két fő áramlatra (már ami a rejtőzködés-feltárás dichotómiát illeti), lesz egy domináns romantikus áramlat, amely el akar oda jutni, ahova Kant nem „mert”, és lesz egy másik, alternatív út, amelyik a „Rejtett” megőrzését kísérli meg.

A filozófiai gondolatok lejegyzése, az igazság rögzítése rendszeresen párhuzamba kerül a földművelés képzetkörével. Ez leginkább arra az ószövetségi előírásra vezethető vissza, miszerint a földön kint felejtett kévéért nem szabad visszamenni, ott kell hagyni azt a szegényeknek.¹⁵⁴ Pico della Mirandola a bibliai genezishez, pontosabban a teremtés hat napjához írott, *Heptaplus* című kommentárjában az igazság feltárhatóságának sajátos értelmezését adja, és koncepcióját a földművelésre és adományozásra vonatkozó, imént említett mózesi törvényre építi:

Csakhogyl emlékeztem a mózesi törvény előírására is, hogy senki se arassa le teljesen a földjét, hanem mindenki hagyjon meg egy részt a szegényeknek és szűkölködőknek, hogy onnan vennének éhük csillapítására kévéket s markokat. És, amint ez eszembe jutott, figyelmes szemmel kezdtem felkutatni a Prófétá hatalmas földjeit, hogy lássam, a tudós kommentárok, nem kevésbé jó művelői mint értelmezői lévén törvényének, hagytak-e a parancsa szerint valamely érintetlen részt, hogy learathassuk mi, akik kevésbé tehetségesek vagyunk, hogy aztán én is összeszedegthessek akár csak néhány kalászt, hogy felajánlhassam az egyház oltárán mint az aratás fogadalmi zsengejét (...).¹⁵⁵

Első olvasásra úgy tűnhet, hogy Mirandola gondolatmenete mindössze a bibliakommentárok korabeli kettős problematikájára adott válaszkísérlet. Először is arra kíván magyarázatot adni, hogy a már a XV. századra is tekintélyes mennyiségű értelmezés és magyarázat ellenére, miért bukkannak fel újabb és újabb egzegéták. A másik kérdéses jelenség pedig az, hogy az antik filozófiai hagyomány kortárs reputációja, illetve a természetfilozófia korabeli felélénkölése, amelyeket magas színvonalú szellemi produktumoknak és terrénumoknak tartottak, hogyan egyeztethetők össze a Biblia és a zsidó vagy keresztény szent szövegek kevésbé ékes stílusával és vélt szellemi nívójával. Bizonyos körökben vitatott volt a bibliai szövegek (ez különösen igaz a szerző által elemzett mózesi könyvekre) intellektuális értéke: Mirandola az idézett szöveg egy korábbi pontján explicite szembeszáll ezzel a nézettel.¹⁵⁶ A különböző filozófiai tanokat és a bibliai szöveghelyeket igyekeznek, némileg hasonlóan a kortárs Ficinóhoz, összhangba hozni

¹⁵⁴ Deut 24, 19.

¹⁵⁵ Mirandola 2002: 10.

¹⁵⁶ Mirandola 2002: 8–9.

egymással. A két probléma végső soron hermeneutikai dimenzióval bír; ezt támasztja alá az a mozzanat is, hogy a beavatottság kritériumát beemeli argumentációjába: a szent szövegekben megjelenő igazság befogadására alkalmasnak és érettnak kell lenni, mivel csak így tárul fel az abban foglalt jelentés komplexitása. Mózes stílusát, akit a hagyomány a Genezis szerzőjeként is számon tart, pedig így teszi elfogadhatóvá:

Mi azt hisszük, hogy éppen eleget tett, ha a tudás fényét, melybe a bölcsek bele tudtak nézni, népszerű kifejezések köntösébe rejtette, hogy az a kevésbé éles szemeket el ne vakítsa. Fényt hozott tehát, hogy használjon az egészségeseknek, de rejtve és elfátyolozva hozta azt, hogy ne sértse a gyenge látásúakat.¹⁵⁷

Az elkendőzés, a fátyolozás védő-óvó szereppel bír, csak a beavatottak szembesülhetnek magával a kendőzetlen igazsággal. Erősen kérdéses azonban, hogy találkozhat-e egyáltalán valaki nyíltan az igazsággal.

Mirandola integráló filozófiájának egyik építőeleme Maimonidész filozófiai rendszere. A zsidó gondolkodó *A fátylokról és jelentésükről* című értekezésében a par excellence Valóstól, Istentől minket elválasztó mozzanatot a bűnökben, morális és intellektuális hibáinkban látja. Az erények hiányában és a hibák jelenlétében Isten láthatatlan, ám ha valaki mentes a fenti gyarlóságoktól, részesülhet a prófétaság kegyében. Bizonyos fokozatosságot lehet felállítani: minél igazabb valaki, annál vékonyabb fátyolon át láthatja Istent.¹⁵⁸ Mózes, mint legkiválóbb próféta, láthatta az emberek közül a lehető legnagyobb mértékben Istent: csupán a testtől elválaszthatatlan emberi értelem képezett egy vékony fátylat a tekintete és a Teremtő között.¹⁵⁹ Ennél többre nem lett volna lehetősége emberi testben: az emberi lény képtelen színről színre látni az Igazságot.

Mirandola szerint Mózes, bár nem színről színre, de szinte leplezetlenül látta az Igazságot, ugyanakkor szándékosan leplezte azt. Stílusa, gondolatisága éppen homályossága révén értékelhető nagyra: paradox módon az elrejtettség tárja fel itt a meglátások mélységét, az elfedés világít rá a lappangó tartalomra. Egy sajátos igazság-felfogás áll tehát a háttérben, amely az emberi értelem számára csak kendőzöttségében tud megjeleníteni. Ha visszatérünk a *Heptaplushoz*, további fontos elemeket tárhatunk fel:

Fogadalmam beteljesült, nem abban az értelemben, hogy elérkeztem oda, ahová nekik nem sikerült, hanem mert ők is, a törvény tanítása szerint tartózkodtak attól,

¹⁵⁷ Mirandola 2002: 11.

¹⁵⁸ Maimonidész 2011: 57.

¹⁵⁹ Maimonidész 2011: 60.

hogy elzárják az utat a későbbiek számára az elmélyült tanulmányozástól; aztán a föld olyan tágas és termékeny, hogy nem létezik annyi arató, amennyi elég lenne a betakarításhoz; jóllehet végtelen számú, nagyértékű erőfeszítés szentelte magát teljes erejéből ennek, csak ismételhetjük az evangéliumi mondást: „Az aratnivaló sok, az arató kevés”.¹⁶⁰

Mirandola szerint az elrejtett igazság eleve olyan, amellyel végtelen számú értelmezés sem képes megbirkózni. Az a tény azonban, hogy a cél nem elérhető, nem jelenti azt, hogy az összes addigi próbálkozás hiábavaló lett volna: minden kommentár feltár valamit az igazságból, csak kimeríteni képtelen azt. A probléma tehát elméleti jellegű: a mózesi törvény ebben a megközelítésben nem annyira *etikai*, hanem inkább *természeti törvény*. Nem egy parancs, hanem egy szükségszerűség készíteti a gondolkodókat a nemzedékeken átívelő közreműködésre. A tudás átadása tulajdonképpen az elrejtés-feltárás kettős mozgásán alapul: a titkos tant meg kell érteni, majd újra elleplezni.

Mirandola megközelítése némiképpen variálta azt a skolasztikában és reneszánszban domináns szemléletet,¹⁶¹ hogy az igazság (visszatérve az ember számára hozzáférhető értelemhez) beavatás kérdése: csak kevesek ismerhetik meg az igazságot, és azoknak titokban kell tartaniuk az arra méltatlanok elől.¹⁶² Miközben a felvilágosodás bizonyos tendenciái az igazság leleplezését tűzték ki célul, tehát a rejtélyt mint olyat nem ismerték el, a titkos társaságok elszaporodásával a leplezés, elrejtés aktusa jelentőségre tett szert.¹⁶³ Lessing *Szabaddkőműves párbeszédek* című munkáját alapvetően meghatározza az a kérdés, hogy miként lehet kiszélesíteni a mozgalmat, ha egyszer nem szabad róla beszélni. A darab megoldása az, hogy a direkt kommunikációtól kell tartózkodni: a jelekkel és „cselekedetekkel” való közlés hírt ad a szabaddkőművesekről.¹⁶⁴ Érdekes módon Diderot a *Megtévesztés* című befejezetlen drámájában a beszéd háttérbe szorításában és a látványra való hagyatkozásban éppen a misztifikáció lehetőségét fedezi fel. Miközben intuitíve azt gondolnánk, hogy a beszéd az, amivel manipulálni lehet, éppenséggel a látvány nyilvánvalóságára alapozva éri el a magát török orvosnak kiadó Desbrosses a célját.¹⁶⁵ Az álca itt a misztifikációt szolgálja ugyan, ám csak közvetve leplez: el akarja terelni a figyelmet a valódi megtévesztésről.

¹⁶⁰ Mirandola 2002: 10.

¹⁶¹ A dolgozat egyik visszatérő problémája, hogy vajon a redőzésben megmutatkozó igazságot nem kellene-e inkább többes számban használnunk. Erre, mivel a vizsgált három szerzőnél ez nehezen lenne tematizálható, nem is fogok igazán kitérni rá. Ezen a ponton viszont szeretném felhívni a figyelmet a középkori „veritas duplex” felfogásra, amely averroes-i eredetű gondolat két egyenrangú, párhuzamos létező igazság létezésével számol. Ennek hatása nyilván közvetve megjelenik Mirandola koncepciójában is.

¹⁶² Blumenberg 2006: 266.

¹⁶³ Az „arcanum” a politikai és történetfilozófiai elképzelések kulcsa is lett. (Koselleck 2016: 140–141.)

¹⁶⁴ Lessing 2008: 20.

¹⁶⁵ Diderot 1958: 8.

Visszatérve azonban a leplezés és művelés kettősségére, Friedrich Schlegel későbbi apósának, Moses Mendelssohnnak egyik írását idézhetjük. A felvilágosodást értelmező szövegében Mendelssohn igyekszik különválasztani a hétköznapi nyelvben még újnak számító felvilágosodás, kultúra és művelődés fogalmakat.¹⁶⁶ Miközben folyamatosan differenciál az egyes terminusok között, és különböző értelmezéseket és típusokat vezet be, állandóan tekintettel van arra, hogy a szubjektum emberi vagy polgári lényegét érinti-e az adott minőség.¹⁶⁷ Az írás egy pontján az alábbi megállapítást teszi:

Ha az ember lényegi rendeltetései szerencsétlen módon még saját nem lényegi rendeltetéseivel is ellentétbe kerülnek, ha valamely hasznos, s az ember ékességéül szolgáló igazságot azért nem szabad terjeszteni, mert lerombolná a vallás és erkölcsiség benne már meglévő alapelveit, akkor az erényt kedvelő felvilágosítónak elővigyázattal és óvatosan kell eljárnia, s inkább meg kell tűrnie az előítéletet, nehogy elűzze a vele oly szorosan összefonódó igazságot is. E maxima persze mindig is a képmutatás védműve volt, s a barbárság és babonáság századait köszönhetjük neki. Ahányszor csak el akarták kapni, a bűn mindig a szentélybe menekült. Mindazonáltal az emberbarátnak még a legfelvilágosultabb időkben is figyelemmel kell lennie e megfontolásra. Nehéz, de nem lehetetlen megtalálni a mezsgyét, mely a helyes eljárást itt is elválasztja a helytelentől.¹⁶⁸

Mendelssohn itt nem azokról az esetekről ír, amikor az emberi és az állampolgári mivolt ütközik, hanem arról, amikor a lényegi és a nem lényegi rendeltetés (legyen az emberi vagy polgári) kerül ellentétbe. Nem arról van tehát szó, hogy valamely hatalom vagy a tudáson kívüli autoritás miatt nem érvényesülhetne egy igazság, hanem azért, mert sértené a releváns szféra principális rendjét. Az első és legfontosabb eltérés a Mirandola-féle korláttal szemben az, hogy itt már egy felvilágosodásbeli értékrend körvonalai látszanak: a művelődésen-kultúrán belül jelentkezik a tilalom. Az egyik kiművelt igazságot kell feladni az ember mint kultúrlény másik igazságaért. Vannak igazságok vagy értékek, amelyek nem sérülhetnek, mivel pozíciójuk központi. Ha félretesszük a szöveghely számos lehetséges olvasatát, és csak az esetünkben releváns szempontokra koncentrálunk, azt láthatjuk, hogy itt már nem arról van szó, hogy az igazság feltárásának antropológiai akadályai vannak, vagy hogy pedagógiai-etikai tilalom tiltaná azt, hanem hogy fontolva kell haladni, nehogy sérüljenek azok az alapigazságok, amelyek a lényegünket alkotják. Ha erre a szálra fűzzük fel az addigi gondolatokat, arra juthatunk, hogy egy tipikus modern aggodalom egyre élesebb körvonalai rajzolódnak ki: mi

¹⁶⁶ Mendelssohn 2011: 203.

¹⁶⁷ Mendelssohn 2011: 205.

¹⁶⁸ Mendelssohn 2011: 207.

lesz, ha az igazság, amelyet olyan biztosnak és abszolútnak hittünk, képes az erózióra és akár el is tűnhet. Innen nézve már csak egy lépés, hogy Schlegelhez hasonlóan az igazság érvényességének megőrzési módjairól értekezzünk. Pontosabban az igazságokról kellene beszelnünk, mert az erodálódás gondolata végül felszámolja az egyes számot.¹⁶⁹

2.6. Johann Georg Hamann és az „igazság kárpitjai”

Johann Georg Hamann a filozófiai szubverziorok egyik legjellegzetesebb előképe; nyelvfilozófiai, történeti és esztétikai nézetei között számos olyan elképzelés vagy motívum akad, amellyel hosszabban is lehetne foglalkozni (Schlegel és főleg Kierkegaard kapcsán erre részben sor is kerül). Itt azonban kizárólag egyetlen alakzatát szeretném idézni, amely ha nem is szubverzív, az a fajta kontextuális játék jelenik meg benne, amely a szubverzióban is érvényesül. A *Szókratészi érdeemes gondolatok* című művében egy helyen így ír:

Jó éjszakát, Szókratész atya! Arisztotelész testvér! A búcsú a barátságoktól – a szerelem áldozata lett. Az igazság (*die Wahrheit*) az én lánykám; fekete, de nagyon kedves, mint Kédár sátrai, mint Salamon kárpitjai. De a neme – micsoda bélyeg rajta! Ezt a szeretetteljes gyermeket *Érdemes gondolataink* ama műtészé a maga hiúságának és vérének ismeri el.¹⁷⁰

Ahogyan Hamann más írásai is, ez a szövegrészlet is tele van (már-már posztmodern) utalásokkal más művekre, amelyek ismeretének hiányában a szöveg alig érthető. Bár dekódolni nem, csak interpretálni tudjuk a részletet, egy-két nyilvánvaló utalást azonnal észrevehetünk. Ilyen például a variált célzás Arisztotelész „amicus Plato” kijelentésére vagy a több, különböző bibliai szöveghelyre való utalás. Az első és legnyilvánvalóbb referencia az *Énekek énekéből* származik: „Fekete vagyok, mégis szép / Jeruzsálem leányai, / mint Kédár sátrai, mint Salamon szőnyegei.”¹⁷¹ További áthallások találhatók a *Zsoltárok* könyvével vagy *Sámuel második könyvével* is, de esetünkben ezek nem annyira relevánsak.

¹⁶⁹ Ahogyan már korábban is jeleztem, nem fogom mindig következetesen többes számban használni az igazság kifejezést, ahogyan eddig sem tettem. Többé-kevésbé anakronizmus is lenne ezen a ponton így eljárni. Az disszertációban szereplő szerzők nem is feltétlenül mind képviselték ezt az álláspontot (Kierkegaard például egyáltalán nem, Schlegel pedig nem volt teljesen következetes ebből a szempontból); pusztán arra akartam célozni, hogy a gondolatmenet logikus kifutása az igazságok feltételezése egyetlen igazság helyett, viszont egyáltalán nem szükségszerű: feltételezhetjük azt is, hogy a sérülékenységek az igazság bizonyos értelmezési szintjein következnek be. Az egyes szám eltűnése inkább csak Nietzschevel következik be, és következetes képviselői a 20. századi szubverziorok (például Derrida) lesznek.

¹⁷⁰ Hamann 2003a: 75.

¹⁷¹ Én 1,5–6.

Hamann az igazságot nem barátként, hanem szerelmesként tartja számon, hiszen az igazság a német nyelvben nőnemű. Ha az igazság nő (ahogyan majd Nietzsche is állítja)¹⁷², akkor nőként is viselkedik, nőként is jelenik meg – ez a női igazság olyan, mint Kédár sátrai és Salamon kárpitjai: csupa tarka szőttes. A részlet azt sugallja, mintha az igazság textúraként viselkedne, ami nem is lenne meglepő, ismerve Hamann szövegalkotási módszerét. Clairvaux-i Bernát, aki az eredeti passzust az egyház sajátosságainak kontextusában értelmezi, a feketeséget és szépséget különválasztja, és egyiket az egyik szőtteshez, másikat a másikhoz rendeli.¹⁷³ Ezáltal próbálja feloldani a feketeség és szépség ellentétének morális konzekvenciáit; ő Kédár sátrait hitvány feketének, Salamon kárpitjait szépnek tartja más szöveghelyekre hivatkozva. Ezt a distinkciót nekünk viszont nem kell megtenni, hiszen itt csak az a lényeg, hogy Hamann ahhoz a tradícióhoz nyúl vissza, amely a női szépséget a tágon értett viselethez és díszítéshez méri, s így az igazságot hasonló jellemzőkkel ruházza fel.

A feketeség motivikusan a melankóliához, a fekete epéhez köthető, amely többször előkerül a szöveg későbbi részében, a zseni és az örültség összefüggésrendszerében: minden nagy mester „invalidus” volt ebben a kórban.¹⁷⁴ Nehéz különbséget tenni Hamann-nál a konkrét utalások és a véletlen egybeesések között (eljárása talán affirmálja is a kettő összemosását), azonban mindenképpen feltűnő, hogy az igazságnak az éjszakai, fénytelen voltára utal a fekete jelző. Az igazság sötétségbe burkolózik, de gyönyörködni lehet a textúrájában.

2.7. Kant, az önkorlátozás aktora

Moses Mendelssohn *A tiszta ész kritikájának* megjelenésekor barátját, Immanuel Kantot a „mindent összemorzsolónak” nevezte.¹⁷⁵ Témánk szempontjából csábító lenne Kantot úgy értelmezni, mint egy destruktőrt vagy esetleg mint egy szubverzort: a modern felforgató gondolkodás alapítóját és első képviselőjét. Ezt viszont végképp nem szeretném állítani: az igaz, hogy Kant nélkül elképzelhetetlen a szubverzív filozófia, ám az egyáltalán nem igaz, hogy ő maga is felforgató gondolkodó lett volna. Ha szabad ezzel az elsőre paradox képpel élnem, akkor azt mondhatjuk, hogy Kant körültekintő óvatosságával, önmérséklő mentalitásával hozta létre a felforgatás filozófiai aktivitását.

¹⁷² Nietzsche 2000b: 9. Érdekes talán megjegyezni, hogy Nietzsche is utal többször a feketeségre, de általában negatív értelemben. A „hic niger est” mondást *A vidám tudományban* gondolatatlanságként (Nietzsche 1997a: 180), az *Adalék a morál genealógiájához* című munkájában pedig az árjak előtti sötétebb bőrű emberek jellemzésére használja (Nietzsche 1996: 25.).

¹⁷³ Clairvaux-i 1988: 272.

¹⁷⁴ Hamann 2003a: 76–77.

¹⁷⁵ Cassirer 2001: 238.

Az alábbiakban mostohán fogunk bánni Kanttal, hiszen jelentőségéhez képest méltatlanul keveset foglalkozunk majd munkásságával: itt egyedül az a célunk, hogy nagyvonalakban bemutassuk, Kant milyen lépései és gondolatai vezettek el ahhoz az ismeretelméleti belátáshoz, amely megteremtette a filozófiai szubverziót. Arról, hogy gondolatai mennyiben voltak tárgyai szubverzív eljárásoknak, a Schlegellel foglalkozó fejezetben még ki fogunk térni (lévén, hogy elsődleges hivatkozási alap a koraromantikusok számára volt).¹⁷⁶

Ha nagyvonalakban tekintünk Kant filozófiai életútjára, az leírható akár úgy is, mint a szellemi túlkapásaink, megismerőkészségeink elbizakodott határátlépéseink egyre tudatosabb és szigorúbb kritikája.¹⁷⁷ A szellemes stílusú, merész kérdésfelvetésű és végső problémákat feszegető írások fokozatosan vezetnek el a szikárabb, óvatosabb és limitált hatókörű szövegekhez: Kant egyre következetesebben állítja fel a maga korlátait. Ha megnézzük az olyan prekritikai írásait, mint például a *Megfigyelések a szép és fenséges érzéséről* vagy a *Kísérlet a fej betegségeiről*, már ott is regisztrálható a szellem korlátainak tematizáltsága. A *Megfigyelések* a tetszés formáinak korai tipizálási kísérlete, amelyben a fogalmakkal nehezen megragadható minőségeket próbálja Kant értelmezni és rendszerezni. Érdekes külön kiemelni a szemérmesség kérdését, amelyet a tetszés egy kellékeként vezet elő. Már csak a felvetés apropója okán is, de előkerül a titkok és a szexualitás kapcsolata: a szemérmesség a természet titka, amely korlátokat szab az ember zabolátlan hajlamainak.¹⁷⁸ Kant hozzáteszi:

Ám a szemérmesség ugyanakkor arra is szolgál, hogy elfüggönyözzön még a természet legillendőbb és legszükségesebb céljait is, nehogy a velük való túlságosan közönséges ismertség undort vagy legalábbis közönyt váltson ki annak az ösztönnek a végcéljait illetően, amelybe az emberi természet legkitűnőbb és legelevenebb hajlamai oltattak bele.¹⁷⁹

A különböző fátylakról disputáló romantikusok ezen a vonalon fognak elindulni, ha majd a természet titkairól lesz szó. Kant a *Kísérlet a fej betegségeiről* című rövid írásában pedig a fej

¹⁷⁶ Nem mondhatjuk, hogy Kant intenzíven jelen lenne Kierkegaard és Nietzsche műveiben, igazán meghatározó Kant-interpretációt nem hagytak hátra, noha Kant gondolatvilága az ő esetükben is jelen volt. Nietzsche, annak ellenére, hogy bázeli éveit alaposabban és afirmatív módon foglalkozott Kanttal, munkássága második felében kissé rosszsziszteműen értelmezte és negatívan ítélte meg őt (A korai Kant-olvasathoz vö. Kolos 2013., a kései recepcióhoz pedig például vö. Angyalosi 2006: 263–265.).

¹⁷⁷ Talán nem lenne teljesen indokolatlan figyelembe venni Kant életvitelének sajátosságait sem, például rigorózus életmódját, öltözködési sajátosságait (Botul 2004.), hiszen az ilyen eljárásai is erősen önkorlátozóak; azonban itt kizárólag filozófiai nézeteire támaszkodunk, mivel az előbbi szempontok beemelése fokozott körültekintést és alapos magyarázatot kívánna.

¹⁷⁸ Kant 2003d: 314.

¹⁷⁹ Kant 2003d: 315.

és a szív titkos fogvatékokosságairól értekeznek, az elme patológus túlkapásait tematizálja. Esetünkben a legérdekesebb elváltozást a fantasztika produkálja, aki tulajdonképpen ébren álmodik, és olyasmit képzel valóságosnak, amely nem is létezik.¹⁸⁰ Ezzel a gesztussal a metafizika lehetőségeit is korlátozza.

A kortársai által ígéretes metafizikusnak tartott Kant általános megütközést keltett, amikor publikálta a Swedenborg-hatást feldolgozó *Egy szellemlátó álmai, megmagyaráztatnak a metafizika álmai által* című munkáját.¹⁸¹ Ebben az egyébként rendkívül szellemidús és humorral teli műben Kant miközben a híres svéd szellemlátó koncepcióját szedi szét, és kritizálja az anyagtalan világ érzékelésének lehetőségeit, a metafizikai eszmefuttatások létjogosultságát is korlátozza:

A szellemi természetéről, szabadságról, az eleve elrendeltségről, valamint a jövőidő állapotáról és ehhez hasonlókról szóló kérdések kezdetben az értelem minden erejét megmozgatják, és mivel rendkívül fontosak, behajszolják az embert a spekuláció versengésébe, mely különbségtevés nélkül okoskodik és dönt, tanít és cáfol, ahogyan a látszólagos belátás adott esetben magával hozza. Ám midőn e kutakodásokból immár olyan filozófia lesz, amely ítéi saját eljárásáról, és amely nem csupán saját tárgyait ismeri, hanem az emberi értelemhez való viszonyukat is, akkor a határok szorosabbra fűződnek, s felállítanak a határmezsgyének azok a mérőidőkövei, melyek többé már nem engedik elkalandozni a kutatást saját tulajdonképpeni területéről.¹⁸²

Ugorjunk azonban ezektől az előzményektől rögtön ahhoz a problémához, amely Kant tematikai relevanciáját szolgáltatja: a magában való dolog kérdéséhez. *A tiszta ész kritikájában* bukkan fel a megismerésnek szabott legnagyobb korlát: egy hozzáférhetetlen, pontosabban meg nem határozható magában való dolog feltételezése. Amikor így kiemeljük ezt a tényezőt, akkor tulajdonképpen a Kant utáni filozófusok, főleg a romantikusok felől olvassuk őt, hiszen a fenomenon-noumenon megkülönböztetés nem annyira a tudásnak állítandó határkőként jött létre, hanem logikus következménye volt a transzcendentális szemantizmus, az érzéki észlelés és a tiszta értelmi fogalmak összekapcsolódásának (és persze más, a műben megjelenő tételeknek).¹⁸³ Kant így ír a magában való dologról, a noumenonról:

¹⁸⁰ Kant 2003c: 425.

¹⁸¹ Cassirer 2001: 86.

¹⁸² Kant 2003b: 506.

¹⁸³ Kant 2009: 175–182.

A *noumenon* fogalma, vagyis az olyan dologé, melyet nem az érzékek tárgyaként, hanem magában való dologként (kizárólag az értelem útján) kell elgondolni, ez a fogalom egyáltalán nem ellentmondásos, hisz nem állíthatjuk, hogy az érzékelés volna az egyedül lehetséges szemléletmód. Továbbá, szükség is van erre a fogalomra, hogy az érzéki szemlélet ne terjedjen ki a magukban való dolgokra, hogy tehát korlátozzuk az érzéki megismerés objektív érvényességét (hiszen azt, amire az érzéki szemlélet nem terjed ki, éppen ezért nevezzük noumenának, hogy ily módon rámutassunk: az érzéki ismeretek nem terjedhetnek ki mindarra, amit az értelem gondol). (...) A *noumenon* fogalma tehát pusztán *határfogalom*, az érzékelés túlzott igényeinek korlátozására szolgál, és így csupán negatív céllal használjuk.¹⁸⁴

A fogalom nagy karriert fut be olyan értelemben, mint az igazság egyféle rejteke vagy a valódi létezés előfordulási helye. Az észlelés lehetőségének képtelenségéből egyes értelmezőknél már tabu lesz, és ilyen vonatkozásban kerül párhuzamba a szemérem és a magában való dolog: a csak feltételezhető, de létező noumenonból a kendőzetlen igazság lesz. Ilyen értelemben az egész probléma persze vonatkoztatható a szexualitás kérdéskörére,¹⁸⁵ de mi inkább maradjunk meg a prefreudi megközelítésnél, és korlátozzuk az analógiát a szemérmes rejtekezés és a magában való dolog esetünkben releváns relációjára.

Kantnak van egy nevezetes lábjegyzete *Az ítélőerő kritikájában*, amelyet összekapcsolva a noumenonnal kialakul az a konstelláció, amely a szubverzorok gondolkodását is meg fogja határozni:

Nincs talán fenségesebb mondás vagy egy gondolatnak fenségesebb kifejezése, mint ami *Ízisz* (a *természetanya*) templomán áll: „Vagyok mindaz, ami van, ami volt, s ami lesz, s fátylamat halandó még nem lebbentette fel.” Természettani könyvében Segner egy *érzéketes* címlaprajzba foglalva alkalmazta ezt az eszmét, hogy a tanítványokat, akiket e templomba bevezetni készült, előre eltöltse a szent borzadály, mely az elmét az ünnepélyes figyelemre hivatott hangolni.¹⁸⁶

Ha megnézzük a szóban forgó képet (lásd I. ábra), akkor a tudományos eszközökkel felszerelt puttóktól elforduló, leplekbe burkolozó, hárfázó nőalak nem biztos, hogy borzadállyal fog eltölteni minket. Ennek ellenére érthető a párhuzam: az észeszmé elképzelésének-ábrázolásának kísérlete (ez a lábjegyzet apropója) éppen olyan lehetetlen és vágyott dolog, mint

¹⁸⁴ Kant 2009: 272.

¹⁸⁵ Botul 2004: 73–75.

¹⁸⁶ Kant 2003a: 232.

a végső titkok kifürkészése. Ez utóbbira irányuló törekvés maga is egy fenséges képet fog alkotni. A fenséges a legnagyobb szabású kísérlet arra Kantnál, hogy a képzelőerő megjeleníthesse azt, amit nem lehet megjeleníteni.¹⁸⁷ Nem véletlen, hogy a romantika nagyobb érdeklődéssel fordul majd a fenséges felé (ahol a képzelőerő az észre vonatkoztatik), mint az értelem és képzelőerő szabad játékaként értelmezett szép felé. A romantikát feloszthatjuk két irányzatra aszerint, hogy mennyire tartotta tiszteletben Ízisz szemérmét, és mit kezdett a kanti noumenonnal.

Általánosságban elmondható, hogy a kanti magánvaló dolog feltételezése nélkül nem jöhetett volna létre a modern filozófiai szubverzió, hiszen hiányzott volna az a fogalmi alap, amelyre a nem pusztán formális, hanem igazság-dúsító funkcióval is rendelkező felforgatás építhetett. A filozófiai felforgatás csak akkor hozhat létre új igazságokat, ha a transzformáció nem sérti az igazságot magát, hanem gazdagítja vagy éppen konstruálja azt. Szükség volt egy elképzelhetetlen és ezért felfoghatatlan (és egybefoghatatlan: tehát sem az apprehenzió, sem a komprehenzió műveletének nem engedő)¹⁸⁸ tényezőre, amely legitimálja az óvóan bonyolító-megújító aktivitást. A leplezendő igazság korábbi koncepciói vallási, etikai, pedagógiai alapon tabusították az igazság feltárását vagy egyszerűen antropológiai korlátok miatt képtelenségnek nyilvánították azt, míg Kant elgondolása egy belső, episztemológiai feszültségre mutat rá. Nem az ember sajátossága csak ez, hanem Istenen kívül feltételezhetően minden értelmes lényt gátolna ez a probléma. A szubverzió művelői nem engednek a csábításnak, és nem hagyják magukat megvezetni azon illúzió által, ami a fátyol elhúzásával tárulna a szemük elé, hanem figyelmüket közvetlenül a fátyol szemlélésére és értelmezésére összpontosítják, mert egyedül arra van érvényes lehetőségünk. Ennyiben – kissé furcsa módon – Kant jogos örökösei.

¹⁸⁷ Kant 2003a: 157.

¹⁸⁸ Kant 2003a: 164.

Friedrich Schlegel és a koraromantikus szubverzió

1. Friedrich Schlegel életműve a filozófiai szubverzió tükrében

1.1. Friedrich Schlegel recepciója

Ha összehasonlítjuk Friedrich Schlegel filozófiatörténeti jelentőségét, általános idézettségét Kierkegaard vagy Nietzsche ismertségével, rögtön szembetűnő lesz, hogy ezt a filozófiai szempontból felettébb eredeti és összetett gondolkodót még ma is inkább mint érdekes, de nem túl időtálló irodalmi szerzőt tartják számon, semmint filozófust. Ha teoretikusi minőségében kerül elő a neve, akkor sem mint önálló elméletalkotót, hanem mint a koraromantikus irányzat egy emblematikus alakját, mint a Schlegel-fivérek egyikét vagy mint Novalis barátját és alkotótársát emlegetik. Bár teljességgel helytálló ezeket a szerzőket együtt tárgyalni, sőt feltételezhetően a symphilosophieren jegyében munkálkodó érintett alkotókat sem zavarná,¹⁸⁹ azonban Friedrich Schlegel filozófiai munkássága önállóan is megérdemli a figyelmet.¹⁹⁰

Schlegel recepciójának viszontagságos voltát mindenekelőtt saját döntései alapozták meg: egyrészt a kortársakat nem csak stílusával,¹⁹¹ hanem a rájuk tett szarkasztikus megjegyzésekkel is magára haragította,¹⁹² másrészt az életművét kettétörő katolizálással és az azzal járó etikai és politikai konzekvenciák (kémkedés és ideológiai munka Metternich szolgálatában stb.)¹⁹³ annyira aláásták tudományos hitelét, hogy szabályos páriává vált. Ha arra gondolunk, hogy az, amikor Friedrich Schleiermacher egykori barátja halála után névtelenül idézte őt akadémiai székfoglalójában,¹⁹⁴ gesztusértékű tettek számított, csak akkor érthetjük meg igazán, hogy milyen szinten volt a tudományos közösségből exkommunikálva Schlegel.¹⁹⁵ Amint hamarosan látni fogjuk, Schlegel politikai páfordulása után is megőrizte írásainak

¹⁸⁹ Lukács 1977: 136; Mitnyán 2013: 53–55. Ennek az együtt-alkotásnak a közösségi aspektusaihoz vö. Weiss 2013.

¹⁹⁰ Heinrich Heine viszont, bár magát valamikor August Wilhelm tanítványának tartotta, éppen Friedrichet ítélte tehetségesebbnek; őt egyenesen mélyenszántó elmének nevezte. Persze *A romantikus iskola* című tanulmányában nem vár sokat, hogy elmarasztaló észrevételeivel is előálljon. Vö. Heine 1967: 57–58.

¹⁹¹ Paul de Man odáig megy, hogy a germanisztika tudományát pusztán azért hozták létre, hogy hatástalanítsák Friedrich Schlegelt. Helyzetértelmezése szerint a *Lucinda* című regényének Reflexió címet viselő fejezete és annak szimultán filozófiai és szexuális kódja váltotta ki a szakma ellenérzését. (Man 2000a: 182.)

¹⁹² Friedrich Schlegelnek eléggé ellentmondásos személyisége volt. Hogy csak egy esetet említsünk, mindenkinek mesélte Jénában, hogy mikor hallotta Schiller egyik versét, úgy nevetett, hogy leesett a székről; majd csodálkozott, hogy Schiller fenntartásokkal kezeli a közeledését. Vö. Safranski 2007: 394.

¹⁹³ Zoltai 1980: 64.

¹⁹⁴ „És ezt egyáltalán nem az ilyen felfedezések hátrányára mondjuk, hanem erre a területre bizonyítást érdemlő ama nemrég elhunyt kiváló koponyának az az egyébként merőben paradox módon hangzó kijelentése, hogy az állítás jóval több a bizonyításnál.” (Schleiermacher 1990: 37.)

¹⁹⁵ Bacsó 2004: 32. Az eredeti schlegeli szöveg hely rekonstruálásához – amelyet Schleiermacher is citált – lásd Behler 1998: 160.

jellegzetes stílusát; a hangnem tónusa szinte ugyanaz maradt, éppen csak a metafizikai háttér változott meg mögötte. A váltás nem egy hirtelen döntés eredménye volt, hanem egy hosszú folyamat kifutása, éppen ezért maga Schlegel inkább a kontinuitást hangsúlyozta műveiben, amit ékesen bizonyít, hogy az általa összeállított összkiadásban ugyan alapos átdolgozások találhatók, de munkáinak javát sosem tagadta meg.

Szaktudományos érdemeit és irodalmi szerepét ugyan már korábban is elismerték, azonban arra, hogy filozófiai munkásságát is komolyan vegyék, egészen a konstellációkutatás eredményeiig és a kritikai összkiadással járó filológiai munka elvégzéséig kellett várni. A javarészt Ernst Behler és Manfred Frank nevéhez köthető korpuszfeldolgozás nélkül még ma is csak zavaros és áttekinthetetlen szövegegyüttes állna rendelkezésünkre. A grandiózus munka eredményeit jórészt már természetesnek vesszük: jelen értekezés is élvezi ennek a munkának a gyümölcsseit. A konstellációkutatás és Manfred Frank interpretációs stratégiájára azonban csak mértékkel támaszkodom a koraromantikus szövegek játékosságához és iróniájához való hozzáállása miatt. Mintha túl komolyan vették volna Friedrich Schlegel oly gyakran provokatív és ellentmondásos kijelentéseit (vagy belementek a játékba, és iterálták az iróniát: ami viszont inkább továbbírása és nem interpretálása a szövegnek), így időnként túlzottan komplex értelmezési szisztémák születtek.¹⁹⁶ Amiben szeretnék ettől a tradíciótól eltérni, hogy nagyobb hangsúlyt fektetnék Schlegel állításainak pragmatikai oldalára, és elméletei performatív funkciójának is nagyobb teret adnék.

A másik, Schlegel filozófiai érdemeinek nagyobb súlyt adó interpretációs hagyomány alapjait a (francia) posztstrukturalista szerzők rakták le.¹⁹⁷ Nekik köszönhető, hogy a Nietzschevel jelzett nyelvi fordulat előfutáraiként tartjuk számon a koraromantikákat, és hogy bekapcsolták Schlegelt az angolszász filozófiai diskurzusba is.¹⁹⁸ Az olyan szerzők munkáit, mint Jacques Derrida vagy Paul de Man magam is használni fogom, azonban Schlegel (és Novalis) munkásságában az iróniának kisebb jelentőséget tulajdonítok, mint ők, ugyanis az irónia (főleg de Man által képviselt) féktelenített változata a filozófia Rimbaud-jává varázsolja Schlegelt.¹⁹⁹ Bár az irónia elmélete és gyakorlata igen hangsúlyos szerepet töltött be Schlegel

¹⁹⁶ Persze az ironikus diskurzus értelmezése elég veszélyes, és lehet, hogy gyanakvásommal én lettem az irónia áldozata, és az alazonnak látszó szisztematikusság helyett a valódi alazon én vagyok, és a szisztematikusság az eiron. (vö. Man 2000a: 178.)

¹⁹⁷ A kutatás oka ott részben előkép-keresés jelleggel is bírt. A két irányzat közötti hasonlóságra sok példát lehetne felhozni, de hogy csak egyet említsünk: ilyen a koraromantikus reflexió-fogalom és az elkülönülő terminus közötti analógia (vö. Mergenthaler 2012: 78.).

¹⁹⁸ Ezt leszámítva az angolszász világban Schlegel továbbra is egy tipikus koraromantikusként vagy irodalmi szerzőként van elkönyvelve; kivételt képeznek a bizonyos diszciplínákhoz köthető történeti munkák, például Cowan 2010.

¹⁹⁹ A Schlegel–Rimbaud párhuzam arra vonatkozna, hogy mindketten olyan fiatal (kamasz) zsenik voltak, akik felnőve lemondtak fiatalkori eszményeikről, gondolkodásuk a megkérdőjelezhető moralitástól sem idegenkedő pragmatikai fordulatot vett, ezzel állítva értelmezőiket megoldhatatlan dilemma elé: vajon nem ez a fordulat-e a végső ironikus gesztus? Ezt a kissé misztifikáló megközelítést szeretném itt elkerülni.

filozófiájában – ezt aligha lehet vitatni –, de ha minden mondatában az iróniát keressük, akkor az összes inkonzisztens mozzanatnak menlevelet adunk; és ezzel mintha a gondolkodás és értelmezés fáradtságát spórolnánk meg, mondván, hogy az ironia már csak ilyen...

1.2. Plurale tantum: a Schlegel-család

Az előző szakaszban jelzett problémák miatt nem árt, ha röviden tisztázzuk a Schlegelek családi viszonyait – ennek annál is több lesz a haszna, mivel Schlegel igen csak adott a családi múlt számontartására,²⁰⁰ és mivel a későbbiekben a közeli rokonok nevei még elő fognak kerülni. Minden esetben csak a témánk szempontjából releváns információkra fogunk szorítkozni; a bonyolult, sokszor visszás rokoni viszonyokat nem részletezzük.

Az első és legfontosabb Schlegel, Friedrich egyik bátyja, August Wilhelm, akinek hatástörténeti jelentőségét aligha kell részletesen bemutatni, hiszen sokszor Friedrichkel egyenrangú partnerként szokták emlegetni. August Wilhelmmel Friedrich igen szoros kapcsolatban állt, az idősebb testvér sokáig egyengette öccse filozófiai-irodalmi karrierjét, és a későbbiekben is – minden konfliktus dacára – közeli viszonyban maradtak.²⁰¹ August Wilhelm inkább műkritikusként, esztétaként és fordítóként szerzett nevet magának, míg nyugodtan mondhatjuk, hogy Friedrich volt az eredetibb filozófus. August Wilhelmről még sokszor lesz szó, azonban meg kell említeni egy másik testvért is, Karl Augustot, aki a brit Kelet-Indiai Társaság alkalmazásában vesztette életét, miközben Indiában katonáskodott.²⁰² Feltételezések szerint a két testvér India iránti fokozott érdeklődése erre a korai veszteség-élményre vezethető vissza.²⁰³ Friedrich *Az indek nyelvéről és bölcséletéről* című²⁰⁴ nyelvtörténeti értekezését, amelyben legátfogóbban ír Indiáról, halott bátyja emlékének ajánlja.²⁰⁵

A Schlegel-fivérek apja, Johann Adolf, a korban jó nevű költő, hitszónok volt, Batteux-t fordított,²⁰⁶ s akinek az irodalmi érdemeire Lessing is felhívta a figyelmet.²⁰⁷ Sokkal nagyobb irodalomtörténeti jelentősége van a fivérek nagybátyjának (Johann Adolf testvéreinek), Johann

²⁰⁰ Zoltai 1980: 64–65.

²⁰¹ Például vö. Gulüga 1987: 93.; Bíróné 1936: 14.

²⁰² Herling 2009: 117.

²⁰³ August Wilhelm verset is írt elhunyt bátyjáról, amelyben odaképzeli magát arra a helyre, ahol testvére is élt. (Herling 2009: 159.)

²⁰⁴ Az *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier* című 1808-as értekezésből (Schlegel 2014) megjelent egy pár oldalas részlet magyarul is *Az indek nyelvéről és bölcséletéről* címen (Schlegel 1977), ezért a továbbiakban ezt a magyarított címváltozatot használom én is, és ha a hivatkozott szakasz a magyar fordításban is szerepel, a magyar változat oldalszámait adom majd meg.

²⁰⁵ Schlegel 2014: XII–XIII.

²⁰⁶ Zoltai 1980: 21.

²⁰⁷ Lessing 1982a: 127.

Elias Schlegelnek. Munkássága fordulópontot jelent a német drámaelméletben: a Gottsched által irányított lipcseiek és Bodmer által reprezentált svájci teoretikusok a francia klasszicizmus és az angol dráma formaelveit ütköztettek egymással.²⁰⁸ Johann Elias a két, egymással versengő drámapoétikai irányzat egyikével sem azonosult teljesen, hanem önálló nézeteket alakított ki, például a drámai utánzásról szóló egyik írása hangsúlyozza, hogy a vígjátékokban is lehet élni verses formával, mivel az utánzás nem a tökéletes hasonulást jelenti, hanem minden műfajnak a maga sajátosságai és anyaga figyelembevételével kell utánoznia a tárgyát.²⁰⁹ Főművében pedig kidolgoz egy sajátos utánzás-elméletet, amely a hasonlóság alapjául az utánzott és az utánzó részeinek azonos arányát veszi, ezáltal a szolgáló imitáció helyett a mintakép képzetének a felkeltése válik fontossá.²¹⁰ Őt tartják Shakespeare egyik első német felfedezőjének, avatott értelmezőjének,²¹¹ sőt a dán színház egyik megteremtőjének, mivel a korai halála előtti éveket a dán királyi udvar szolgálatában töltötte. Lessing meg is jegyzi a *Hamburgi dramaturgiában*, hogy a német állapotokra nézve eléggé terhelő tény, hogy a német J. E. Schlegel a dán színház felvirágoztatásával szerzett hírnevet magának.²¹² Sok tekintetben Lessing előfutára volt, aki több helyen is idézi, nagy elismeréssel emlegeti őt: van, ahol fontosabb műveit (köztük vígjátékait) is felsorolja.²¹³ Friedrich fiatalon igen nagy jelentőséget tulajdonít Lessingnek, szinte egész életművét feldolgozó esszéssorozatot is ír róla; talán nem túlzás azt gondolni, hogy mikor Lessing német irodalomért és színházért végzett tevékenységét dicséri, abba némiképpen a nagybácsit is beleérti.²¹⁴

Mindenképpen szót kell még ejteni Schlegel feleségéről, Dorotheáról, Moses Mendelssohn lányáról, akiről Schlegel állítólag a *Lucinda* címszereplőnőjét mintázta. Korábbi, Philipp Veittal kötött házasságából két gyereket hozott,²¹⁵ akikből később katolikus festők lettek.²¹⁶ Dorothea fordított és írt is, bár munkái jórészt férje neve alatt jelentek meg életében.²¹⁷ Leghíresebb műve a *Florentin* című regény.²¹⁸ Az ő jelentősége Schlegel szempontjából leginkább az, hogy még mindig vannak olyan írások, amelyeket Friedrich neve alatt adnak ki, holott Dorothea írta őket.²¹⁹

²⁰⁸ Latzkó 1898: 27–35.

²⁰⁹ Latzkó 1898: 55.

²¹⁰ Schlegel, J. E. 1963: 488.

²¹¹ Latzkó 1898: 63.

²¹² Lessing 1982b: 378.

²¹³ Lessing 1982a: 126.

²¹⁴ Schlegel 2007a: 170–172.

²¹⁵ Arendt 2014: 56–57.

²¹⁶ Zarek 2005: 268–269. A mai napig a nazarénus iskola jellegzetes képviselői között tartják őket számon.

²¹⁷ Birnbaum 2012: 188.

²¹⁸ Hensel–Honti 1979: 24–26.

²¹⁹ Például Schlegel 1986. Erről a szövegről Kierkegaard kapcsán még lesz szó.

1.3. Schlegel filozófiai korszakai

Friedrich Schlegel életművében, ahogyan korábban már említettük, jelentős fordulatot jelent az 1808-as katolizálásban csúcsosodó szemléletváltás, azonban ez nem az egyetlen olyan esemény az életében, amely fontos tematikai és gondolkodásmódbeli változtatásokhoz vezetett. Bár Schlegel életútja meglehetősen tagolt (tartózkodási helyének gyakori váltogatása egyben az inspirációs közeg változását is jelenti), mi négy nagyobb alkotói korszakot fogunk elkülöníteni. Mivel a témánk a szubverzív filozófia, elsődlegesen aszerint tagoljuk Schlegel életművét, hogy milyen gondolati eljárások, milyen típusú érvelés és demonstráció határozta meg alkotási módszerét.²²⁰

A legelső korszakot, amely 1790-es jogi tanulmányai kezdetétől nagyjából 1797-es Berlinbe való költözéséig tart, Schlegel *forradalmi-irodalmi* korszakának nevezhetnénk. Ekkortájt a republikanizmus gondolatáért lelkesedik, forradalmi nézeteket vall, ugyanakkor filozófiai érdeklődése elsősorban az esztétika, különösen az irodalom felé fordul: ő akar lenni a „költészet Winckelmann-ja”.²²¹ Eközben műveli magát: Platónnal, Spinozával, Kanttal, Lessinggel ismerkedik. Recenziót ír Kant *Az örök békéről* című művéről, részletesen elemzi Lessing munkáit, a republikánus Forster gondolatairól értekezik, de talán a legfontosabb munkája a korszakból *A görög költészet tanulmányozásáról* című értekezés. Schlegel számos stílusbeli ismérve felfedezhető már ezekben a szövegekben is, de sokkal nagyobb mértékben törekszik bennük a rendszerességre, mint későbbi, berlini-jénai korszakában, és filozófiai értelemben kevésbé pallérozottak a meglátásai.

A következő korszakot onnan datálhatjuk, amikor alapvetően pénzügyi gondjai miatt átköltözik Berlinbe, és ott megismerkedik Schleiermacherrel.²²² Jénába való visszaköltözésével és a Novalis-szal való egyre szorosabb barátságnak köszönhetően létrejön a néhány évig tartó jénai romantika mozgalma: ekkor szoros (munka)kapcsolatban áll Schellinggel, Schleiermacherrel, Novalisszal, bátyjával és másokkal. Legfontosabb művei ekkor születnek: *Athenäum-töredékek*, *Beszélgetés a költészetéről*, *Lucinda*, *Kritikai töredékek* stb. Schlegel ebben az időszakában hajtja végre legfontosabb filozófiai tetteit: ekkor dolgozza ki elmeél- és allegória-koncepcióját, itt születik meg a koraromantikus irónia-fogalom, és ekkor gyakorolja

²²⁰ Vannak ettől eltérő felosztások is, például Ulrich Breuer elkülöníti a tanulóéveket az első antikvitás-tematikájú korszaktól, valamint a megtérés utáni időszakot is két részre tagolja (Endres 2017: 2–33.). Mivel ennek a felosztásnak az alapja életrajzi jellegű, esetünkben nem releváns ilyen sok időszakot elkülöníteni; perspektívánkat a szubverziós jelleg jelenléte vagy hiánya határozza meg.

²²¹ Zoltai 1980: 26.

²²² Pinkard 2014: 158–159.

azokat a szubverzív eljárásokat, amelyek miatt fontos lesz a számunkra. Ezt hívhatjuk Schlegel *transzformatív filozófiai* időszakának, amely 1802-3-ig tart, amikor is Dorotheával Párizsba költöztek.

A Párizsban töltött idő alatt Schlegel filológiai tanulmányokba merült, a német múlt szövegforrásait vizsgálta és elemezte, orientalisztikai kutatásokat végzett, perzsául és szanszkritul tanult. Legjelentősebb kutatási eredményei nyelvfilozófiai vagy kifejezetten nyelvtörténeti jellegűek voltak. A korszakhatár ebben az esetben elég egyértelmű: akkor ér véget, amikor 1808 áprilisában megjelenik nyelvfilozófiai főműve (*Az index nyelvről és bölcsességéről*), és áttér a katolikus hitre.²²³ A korszakot Schlegel *szaktudományos* korszakának nevezhetjük.

Az 1808-ban kezdődő utolsó időszak Schlegel haláláig tart: a korszakot politika- és vallásfilozófiai munkák, valamint filozófiatörténeti előadások dominálják. Továbbra is rengeteg töredék, aforizma kerül ki a kezei közül, a szövegeiben túlteng a paradox, provokatív megfogalmazás, ugyanakkor tézisei, elképzelései (már ami a háttérfeltevéseket illeti) gyökeresen megváltoztak. Ha el akarnánk nevezni ezt a korszakot, akkor ez lehetne a *transzformatív retorika* időszaka.

A fejezetben mind a négy időszakot érinteni fogjuk, ám elsődlegesen a jénai-berlini periódus transzformatív filozófiai gondolataival fogunk foglalkozni. A cél az, hogy a schlegeli szubverzóra találjunk példákat: ezeket alapvetően ebben a második időszakban fogjuk fellelteni, de hogy világos legyen, miben tér el ez az alkotói korszak a többitől, érdemes egy-egy esetet vagy szöveget a többi periódusból is ismertetni.²²⁴ A transzformatív filozófia időszakában, tehát Schlegel századfordulós berlini és jénai tartózkodásánál kiemelt figyelmet fogunk fordítani Novalis munkáira is. Ennek oka az, hogy az említett időszakban igen szoros együttműködés volt köztük, egymás műveiben helyezték el vendégszövegeiket,²²⁵ élénk levelező és társalgó viszonyban álltak egymással, és Novalis nyelvfelfogása különösen nagy benyomást gyakorolt Schlegelre. Amikor tehát gondolataik összefonódnak, akkor párhuzamosan mutatom be őket, de amikor van rá lehetőség, igyekszem felfogásaikat különválasztani. Novalis 1801-ben bekövetkezett halála előtt, már szinte búcsúzó hangnemben Schlegel így ír kettejük viszonyáról a neki címzett töredékben:

²²³ Cowan 2010: 107.

²²⁴ Emellett a többi korszakról a hazai szakirodalomban nem sok szó esik, különösen a harmadik és negyedik periódus munkáiról. Ez azért is különös, mivel Schlegel nyelvtörténeti értekezése korszakos jelentőségű tudományos munka, az utolsó időszak írásai pedig azon túl, hogy rengeteg interpretatív potenciált rejtnek magukban, kiváló politikai korrajzként is szolgálhatnak.

²²⁵ Például Schlegel több saját aforizmát is beillesztett Novalis *Virágpor*-töredékei közé. (Novalis 1997: 16–17.)

Nem a határon lebegsz te, hanem szellemedben poézis és filozófia bensőleg áthatották egymást. Szellemed állt hozzám a legközelebb a megértetlen igazságnak e képeit sorjáztatva. Amit te gondoltál, azt gondolom én, amit én gondoltam, azt gondolod majd te, ha már nem gondoltad eddig is. Vannak félreértések, amelyek a legmagasabb rendű egyetértésnek csak megerősítői. Minden művészt megillet az örök Keletnek minden tanítása. Téged nevezlek meg mindőjük helyett.²²⁶

²²⁶ Schlegel 1980c: 514.

2. A költészet Winckelmannja

2.1. A korai művek problémafelvetése

Friedrich Schlegel „tanulóéveit” az esztétikai kérdésfelvetés és a politikai érdeklődés sajátos kettőssége jellemezte. Nem szabad elfelejteni, hogy a korszak friss eseménye a francia forradalom, és kisvártatva a széttagolt német fejedelemségekben és hercegségekben is realitása lett valamilyen forradalmi átalakulásnak. Schlegel forradalmi eszmények iránti fogékonysága egész sokáig megmarad, esetében a kiábrándulás nem következik be túl hamar. A forradalmi események jelentőségét még az *Athenäum-töredékek*ben is hangsúlyozza, ahol azt a kor legfőbb tendenciájának nevezi Fichte tudománytana és a *Wilhelm Meister tanulóévei* mellett.²²⁷ Jelzésértékű, hogy egy fejlődésregény is szerepet kapott (még ha Goethe szerzősége miatt adta is magát a beemelés), hiszen ezáltal a képzés és művelődés jelenségek köre kiemelt státuszt kapott. Az *Athenäum-töredékek* későbbi passzusai aláhúzzák a forradalom jelentőségét, azonban egyre inkább negatív színben tüntetik fel, „univerzális földrengésként”, a „korszak legszörnyűbb groteszkjeként” festik le.²²⁸ A forradalom főszereplőivel szemben alkalmazott ironikus hangnem érzékelteti, hogy Schlegel is csalódott a kor tendenciájának kimenetelében. Ezzel a kudarccal párhuzamosan egyre komolyabban veszi a Bildung jelentőségét, és a köztársaságot művelt polgárokkal akarja már megvalósítani.²²⁹

Mielőtt azonban elérnénk a kiábránduláshoz, Schlegel ontja magából a forradalmi tematikájú és republikánus elkötelezettségű szövegeket. Esetünkben azonban nagyobb jelentősége van kifejezetten esztétikai jellegű érdeklődésének, annak a célkitűzésnek, hogy ő lehessen az a gondolkodó, aki megfejtí a modernitás és a modern irodalom eredetének, lényegének kérdését.²³⁰ Az eredet kérdésére végérvényes választ adni igencsak nehéz, gyakorlatilag lehetetlen, mivel az eredet fogalmában van valami impertinens jelleg, amely nem hagyja magát meghatározni. Schlegel is többször neki fog rugaszkodni (például a nyelv vagy a kultúra eredetének), azonban mielőtt rátérünk erre az első, korai kísérletére, nézzünk meg egy-egy nyelv-eredet rekonstrukciót egy-egy számára fontos „filozófuselőd” művei közül.

²²⁷ Schlegel–Schlegel 1980: 302.

²²⁸ Schlegel–Schlegel 1980: 312., 348–349.

²²⁹ Beiser 2003: 88–89.

²³⁰ Így kell érteni azt a kijelentését, hogy ő szeretne lenni az a költészetnek, ami Winckelmann a képzőművészetnek: az antik paradigmaértékű eredetét kell megérteni, hogy világossá váljon, mi a modernitás lényege. (Vö. Safranski 2010: 75.)

2.2. Bégető lelkek és hűmmögő társaságok

Az eredet iránti nem lankadó érdeklődés persze korántsem ritka, hiszen elég, ha csak a felvilágosodás számos nyelvfilozófiai kísérletére gondolunk. Schlegel idősebb kortársait is gyakran humorosnak ható szituációk leírására készítette az *eredet pillanatának* problémája, az abszolút kezdet rekonstruálhatatlanságának és szcenírozhatatlanságának kérdése. Annak ellenére, hogy például mind Herder, mind Fichte megkérdőjelezte azoknak a kísérleteknek az érvényességét, amelyek a nyelv születését a *hipotetikus történelem* elképzelése révén magyarázták, mindketten egy-egy nyelvfilozófiai munkájukban az eredet illusztrálására hasonló eszközhöz folyamodtak.²³¹ Az eredet fogalmában rejlő impertinencia, amely megakadályoz minden kimerevítést és megállapodást, az elméletek minden szellemi mélysége dacára a történeti szituálás mozzanatát nevetséges színben tünteti fel. Immanuel Kant mintha felismerte volna ezt a problémát, hiszen *Az emberi történelem feltehető kezdete* című írásában éppen a feltevések korlátozott érvényességét állítja: a kezdetet illetően csak akkor bocsátkozhatunk feltevésekbe, ha a kezdet maga természeti.²³² Ez a kivétel azért engedhető meg, mivel a természet szükségszerű jellegénél fogva nem tartalmaz önkényességet, azonban amint a szabadság világába lépünk át, az eredetre vonatkozó hipotézisek illegitimnek minősülnek. A kanti intelemre azonban nem sokan hallgattak.²³³

Herder a nyelv keletkezésének illusztrálására az ösztönöktől mentes, birkát látó és azt megismerni vágyó ember példáját veszi elő: a szubjektum a bégetésben fedezi fel a birka megkülönböztető jegyét, ezért a bégetés ideáját társítja hozzá:

Az embert, mihelyt érzi a szükségét annak, hogy megismerje a birkát, semmiféle ösztön nem zavarja, egyetlen érzéke sem ragadja túlságosan közel (...) Az ember megfontoltan gyakorló lelke keres egy ismertetőjegyet, a birka béget – az emberi lélek talált egy ismertetőjegyet, belső érzéke működésbe lép. (...) – a birka béget, és az ember lelke újra felismeri ezt! „Te a bégető vagy!”, érzi belül; emberileg megismerte, mert világosan, azaz egy ismertetőjeggyel ismerte meg és nevezte el. (...) A bégetés hangja, amit az emberi lélek a birka ismertetőjegyeként figyelt meg, ennél a meghatározottságnál fogva a birka neve lett (...) A bégetésről ismerte meg a birkát, felfogta azt a jelet, mellyel kapcsolatban lelke világosan tudatára ébredt egy ideának. (...) ajkával el akarja vagy tudja bégetni a megfontolásnak ezt az ismertetőjegyét, lelke mintegy bégetett a saját belsejében, mert ezt

²³¹ Kelemen 1990: 126–127.

²³² Kant 1997b: 89.

²³³ Herder már csak azért sem fogadhatta meg Kant tanácsát, mivel a szóban forgó kanti írás a nevezetes Kant-Herder-vita egyik állomása volt. Vö. Kelemen 1990: 184–185.

a hangot választotta az emlékezés jeléül, és újra bégetett, mert lelke erről ismerte meg az ismertetőjegyet. Megtörtént a nyelv feltalálása (...).²³⁴

A nyelv tehát akkor születik meg Herder leírásában, amikor az „ember lelke elbégeti” magát. Az elméletet – valószínűsíthetősége ellenére is – komikussá teszi a birkához köthető sorsfordító tapasztalat érzékletes leírása, amelyet csak fokoz a néha már-már biblikus színezetet öltő dikció. Az eredetre vonatkozó elgondolás éppen ott számolja fel magát, ahol erősségére vél rálelni: a plasztikus ábrázolásban.

Fichte *A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről* című munkájában²³⁵ (amely ugyanabban az évben, 1795-ben született, mint Schlegel mindjárt tárgyalásra kerülő *A görög költészet tanulmányozása* című írása) szintén sajátosan scenírozza a hang-nyelv születését: a rajzolt hieroglif ősnyelven kommunikáló emberek tanácskozás céljából összegyűlnek, és közülük valaki figyelemfelhívó célzattal hümmögni kezd:

Mivel az előfeltételezett személy szabadságában áll, hogy az ősnyelv segítségével akár a látás, akár a hallás számára hozzáférhetően fejezze ki magát, nem éppen világosan átgondolt, de homályosan érzett megjegyzésünknek megfelelően az utóbbi érzékre kísérel meg hatni, hogy először is felhívja magára a társaság figyelmét – mégha eleinte talán csak artikulátlan hang, például egy „Hm!” hallatásával is. Ekkor a többiek rá fognak pillantani, s így látható jelek segítségével beszélgethet velük.²³⁶

A hanggal kísérletező, hümmögő személy aztán rendre megismétli tettét, amikor magára akarja vonni a társaság figyelmét. A gesztus előnyét lassacskán a többiek is megértik, és a hangnyelv átveszi a vizuális ősnyelv helyét a kommunikációban.²³⁷ Bár Fichte nem részletezi a hangnyelvre való áttérés körülményeit, az olvasó könnyen scenírozhatja úgy a helyzetet (az előző figyelemfelhívó gesztus analógiájára), hogy egy csoportnyi ember egymást túlharsogva hümmög, és kalimpálva mutogat ki-ki a maga jeleire.

Az eredet problémája, úgy tűnik, abszurd helyzetet eredményez: az értelmes ember első gesztusa a bégetés vagy a hümmögés lesz. A kezdet kérdése Friedrich Schlegelnek is folyton gondot okozott, ám a továbbiakban amellet szeretnék érvelni, hogy ő szembenézett az eredet impertinens jellegével, és újra és újra megoldást kívánt keresni az originalitás ellentmondásos

²³⁴ Herder 1983: 211–212.

²³⁵ Fichte több munkájában is foglalkozott nyelvfilozófiai kérdésekkel, a *Beszédek a német nemzethez* című szövegében már ettől némileg eltérő képet mutat az elmélete: nagyobb hangsúly jut benne a patriotizmusnak. (Hankovszky 2014: 114–119.)

²³⁶ Fichte 1988: 242.

²³⁷ Fichte 1988: 243.

talányára. Látni fogjuk, hogy nemcsak nála, hanem minden szubverzív gondolkodónál, ahol még felmerül az eredet kérdése, hamar felfedezik a benne rejlő lehetőséget: az originalitás-származás fogalomköre kiváló táptalajt ad a szubverzióknak.

2.3. Problematikus esztétikatörténeti taxonómia

Már az eddigiekből is világos lehet, hogy itt az eredet-koncepciót a lehető legtágabban kell értenünk. Schlegel munkásságában ez az átfogó értelemben vett származás- vagy forrás-keresés több területen jelen van: történeti, esztétikai, hermeneutikai vagy valláselméleti szövegeiben is felbukkan az eredet motívuma. A nyelvfilozófiai kutatásai mellett legnagyobb intenzitással talán a „klasszika-filológiai” tevékenységében érvényesül a genetikus megközelítés, amely ugyanakkor egyszerre több diszciplínát is érint, mivel egyaránt érdekli a görög poliszok keletkezése, a köztársaság eszméjének megjelenése, a művészet antik kiteljesedése vagy éppen az ókori mitológiák megtermékenyítő szerepe. Ahhoz persze, hogy ezt az eredet megértésére irányuló tendenciát érdemben kiemelhessük a munkásságából, nem szorítkozhatunk valamely meghatározott metafizikai koncepcióra. Schlegel ugyan nem használt rögzített terminológiát a jelenségre, hanem a lehető legkülönbözőbb kifejezéseket alkalmazta (eredet, származás, forrás, kezdet, originalitás, elsőség, eredetiség stb.), nem nehéz észrevenni a sajátos gondolkodói habitust a széttartó fogalmiság mögött. Schlegelt az érdekli, még ha ezt így nem is tematizálja, hogy miként jöhet létre valami más, hogy az a permanens elmozdulás, amelyben élünk, pontosan honnan is indult, és mihez képest hozott változást. Eredet alatt tehát itt nem kell mást értenünk, mint azt a kezdeti állapotot, amihez képest az elmozdulás történt – vagy a schlegeli metaforát használva, azt a *magot*, amelyből valami más *kisarjadt*.²³⁸

Schlegel egyik kifejezetten korai, 1795-ben kiadott, *A görög költészet tanulmányozásáról* című munkájában arra keresi a választ, hogy a modern művészet milyen lényegi eltérést mutat az antik ideáltól és realitástól. Szinte egész életében érdekli ez a téma, és számos korábbi és későbbi szövegében értekezik a kérdésről,²³⁹ azonban több szempontból is kitűnik ez az írás a többi azonos tematikájú mű közül. Mindenekelőtt különlegessé teszi az a tény, hogy a szöveggel maga a szerző is kifejezetten elégedetlen volt, problematikusnak találta azt, és Friedrich Schiller *A naiv és szentimentális költészetről* című művének megjelenése után szinte zárójelezte tanulmányát.²⁴⁰ Másrészt érdekessé teszi ezt a befejezettnek nyilvánított

²³⁸ Schlegel 1980a: 139.

²³⁹ Például Schlegel 2015a.; Schlegel 1998a.; Schlegel 1998b; Schlegel 1998c.; Schlegel 1980a. stb.

²⁴⁰ Safranski 2010: 75.; Orosz 2007: 45.

munkát, hogy még a jénai korszak romantikus válasza előtt született, így Schlegel kiérlelt megoldásai helyett inkább kifejezetten a dilemmáit mutatja meg. A szöveg recepciója is jórészt ahhoz hasonlóan viszonyul a textushoz, mint ahogyan a szerző vélekedett róla: egy egységes mű látszatát keltő, ám valójában széttartó, ellentmondásokkal teli és elvarratlan munka, amely elsősorban előzmény-szöveggént érdekes. A következőkben úgy szeretném olvasni a tanulmányt, mint olyan árulkodó nyomok halmazát, amelyek rávilágítanak a schlegeli gondolkodás egy sajátos vonására. Talán ez a megközelítés egyben a szöveg értékeire is felhívja a figyelmet, és a hezitatív és elvarratlan szerkezet mögött sikerül kimutatni a tanulmány lehetséges erényeit.

Bár a szöveg címében a görög költészet vizsgálatát jelöli ki célul, a tanulmány a modernitás szellemének megértési kísérletével indul, és tulajdonképpen szinte végig ez a probléma uralja a művet. Schlegel az a kérdés izgatja, hogy miként lehetne megragadni a modern költészet lényegét, és ehhez ellenpontként a görög költészetre van szüksége. Azt már itt leszögezhetjük, hogy Schlegel ebben a szövegében nem akad rá a modernség esszenciájára – ugyan igen sok jellemzőjét feltárja, de a megkülönböztető jegyét vagy a lényegét nem sikerül megragadnia. Miután elolvassa Schiller már említett, hasonló témájú írását, Schlegel maga is beismeri, hogy nem volt képes ilyen világosan megragadni a két művészeti korszak különbségét, képtelen volt eltérésük szimmetriáját ilyen egyértelműen kimutatni. Ha valamelyest hitelt adhatunk Paul de Man Schiller-olvasatának, akkor ez a kudarc nem válik Schlegel szégyenére. De Man ugyanis éppen azt a sablonos, „filozófiátlan” gondolkodásmódot kritizálja Schillerben, hogy mindenütt világos és egyértelmű oppozícióban álló ellentétpárokat állít fel (például Természet és Ész), amelyek tökéletes szimmetriája kizár minden átmenetet.²⁴¹ Elemzése szerint ez a kiasztikus szerkezet köszön vissza naiv és szentimentális, természeti és morális fogalompárok viszonyrendszerében is. Kérdés, hogy van-e létjogosultsága az ilyen lényegi, szimmetrikus megkülönböztetésnek – annak ellenére, hogy maga Schlegel utólag kudarcként fogta fel a kísérletét, a szóban forgó szöveg *mintha* éppen azt sugallná, hogy a Schilleréhez hasonló megoldások illegitimek.

2.4. A modernitás princípiumának nyomában

Schlegel a tanulmány elején hosszan értekezik arról, hogy a modern művészetet a lehető legkaotikusabb állapotok jellemzik, nincs világos elméleti bázisa, célja az objektív szép helyett

²⁴¹ Man 2000b: 139–140.

döntően a kielégíthetetlen élvezetben rejlik, a műfaji határok elmosódtak, a folyton önmagát felülíró érdekesség vezeti; jellegtelenség, kuszaság, törvénynélküliség és szkepticizmus jellemzi.²⁴² A kor bővelkedik eredeti figurákban, de minél több ilyen alak van, annál kevesebb a valódi eredetiség.²⁴³ A felsorolásban mintegy mellékesen elhangzik a szöveg egyik legfőbb tézise is: az igazság és erkölcs beférközött a művészet világába, ahol a politikai-társadalmi állapotok elől menekülve mintegy óvóhelyre lelt:²⁴⁴

Boldogtalan évszázadunk egyetlen tiszta helyén, itt tették le magasabb rendű életük virágait a kevés számú nemesek, ide hozták, akárha az emberiség oltárára, a legjavát mindannak, amit tettek, gondoltak, ami gyönyörűségük s törekvésük lehetett. Hanem mégis: e költők célja gyakorta inkább az igazság és erkölcs, nem pedig a szép.²⁴⁵

A művészet célja a szépség lenne, nem az igazság vagy az erkölcs, így ez a kitüntető behatás esztétikailag mégiscsak ártalmas. Schlegel szerint egyedül az antik görögség volt képes a szépséget a művészet egyedüli elvéül megtenni, a „*barbároknak viszont a szépség sosem volt önmagában eléggé jó*”.²⁴⁶ Hasonlóképpen ír egy évvel korábbi, *A görög költészet iskolái* című szövegében: a görög zsenialitás akkor érte el tetőpontját, amikor a szépségen kívül nem volt más vezérlőelve a művészetnek.²⁴⁷ A görög költészet hanyatlását éppen az jelentette, amikor már a mesterséggé vált művészet és a tudományosság kritériumai poétikai elvárásként jelentkeztek. Ezt az új, hanyatló tradíciót Schlegel – mint később majd Nietzsche is – Alexandriához köti, és *alexandriai iskolának* nevezi el.²⁴⁸

Schlegel az 1795-ös tanulmányban a kusza vonások ellenére a modern műveltség princípiumát keresi. Már ezen a ponton megelőlegezi az olvasónak, hogy a jelenlegi anarchia csupán a forradalom érintésére vár, hogy aztán valami rendezett *sarjadjon* ki belőle.²⁴⁹ A princípium lehetőségét és a későbbi rendezettség reményét a modern művészet eredetéből véli kiolvasni. Schlegel szerint karakternélküliség egyszerűen nem létezhet, és ehhez a karakterisztikus vonáshoz az alapvetést az európai nemzetek közös kulturális eredetéből vezeti le,²⁵⁰ pontosabban az egyes nemzeti irodalmak közös hátteréből olvassa ki a modern költészet

²⁴² Schlegel 1980a: 121–128.

²⁴³ Schlegel 1980a: 142.

²⁴⁴ A németiség korlátozott politikai lehetőségei miatt a művészetben, filozófiában és egyáltalán a kultúrában talált kiteljesedési lehetőséget. (Münkler 2012: 257.) Ennek egyik legjellegzetesebb elméleti lecsapódása, teoretikus igényű szublimációja Schiller „esztétikai állam” koncepciója.

²⁴⁵ Schlegel 1980a: 123.

²⁴⁶ Schlegel 1980a: 173.

²⁴⁷ Schlegel 1998b: 124.

²⁴⁸ Schlegel 1998b: 124–125.

²⁴⁹ Schlegel 1980a: 129.

²⁵⁰ Schlegel 1980a: 129–130.

attribútumait. Öt tendenciózusan jelen lévő vonást ismer fel: 1) a modern művészet a régi művészet utánzására törekszik, 2) a művészek alkotáskor az elmélet iránymutatására várnak, 3) a modernitásban az alacsonyrendű és magasrendű művészet élesen szétválík, 4) a kor költészetét a karakterisztikus, individuális és az érdekes túlsúlya jellemzi, és 5) a modernitás kielégíthetetlenül vágyik az újra.²⁵¹ Ezek az észrevételek azonban még csak a tendenciózus jellemzőket rögzítik, a cél Schlegel szemében az, hogy kimutassa az ezek háttérében álló egyetlen, közös elvet. Mivel a tendenciák önmagukban nem alkotnak egy egészet, hanem csak az Egész egy töredékét, ezért a látteleket kikerekítendő kettős irányú mozgást kell végezni: visszafelé az eredet, és előre a cél felé.²⁵² Az így kirajzolódó koordináták között lehetne aztán megpillantani az egyetlen rendező elvet.

2.5. Természeti és művi művelődés

Ahelyett, hogy követnénk a szöveg gyakran hektikus gondolatmenetét, a továbbiakban térjünk inkább rá a tanulmány kulcsát nyújtó művelődés-fogalom szerepére. Schlegel az ember esetében rögtön két természet-fogalmat feltételez: azt a természetet, amelyet a szubjektum magában kiművel, és azt, amely körbeveszi, akadályozza vagy segíti a művelődésben.²⁵³ A belső természetben is egy hasadás figyelhető meg. Schlegel az ember tradicionális „kétértelműségét”, az isteni és állati részre való osztást lecseréli egy másik megoldásra. A „régí gondolkodóknak” igazat adva a következőket írja:

Jól érezték, hogy az emberiség örök, változhatatlan jellegzetessége, hogy olyan feloldhatatlan ellentmondásokat, felfoghatatlan rejtélyeket egyesít önmagában, amelyek végtelen ellentéttségéből erednek. Az ember önmaga tiszta valójából és egy idegen lényből álló keverék.²⁵⁴

Schlegel a hagyományos megosztottságot egy még radikálisabb és teljességgel paradox ellentétre cseréli le: az ember magában rejti saját lényegét, és egy attól teljesen idegen dolgot is. A későbbiekben nyilvánvalóvá válik, hogy ez az idegen valójában a bennünk lévő, örökké megművelhetetlen-kiművelhetetlen természet rész, amelynek sokszor animális vonásai vannak,

²⁵¹ Schlegel 1980a: 131–132.

²⁵² Schlegel 1980a: 133.

²⁵³ Schlegel 1980a: 133.

²⁵⁴ Schlegel 1980a: 134.

de leginkább az értelemnélküliséggel lehetne leírni.²⁵⁵ Az ember tiszta valója pedig a személy intellektuális dimenziója.

Schlegel koncepciójában nem az ellentétek tiszta szimmetriája érvényesül, hanem éppen hogy az elválasztani-szétszálazni kívánt minőségek duplikációja, és az egyes fogalmak ellentétes területre való beférkőzése. Ez a megkettőzés annak a felismerésén alapul, hogy a természetes és a mesterséges fogalmait lehetetlen élesen elkülöníteni, egymást kölcsönösen feltételezik, ezért ha használni akarjuk ezt a kategóriapárt, akkor egy elvben végtelen tükrözésbe kezdünk bele. Azzal, hogy Schlegel nem rögzíti az intelligencia, a kultúra vagy a nyelv keletkezésének pillanatát, nem fut bele az abszurd szcenírozottság kényszerébe. Válasza természetesen nem lehet kielégítő, hiszen megoldásával csak tovább görgeti, végtelenségig bontható elemekre szálazza a problémát. Egy másik, végtelen oszthatóságot terjeszt elő a történetileg regresszív végtelen helyett.

Miközben Schlegel a problémával birkózva eleve két természetet volt kénytelen feltételezni, és az egyik természetben belül az *emberi* párdarabjaként egy újabb „altermészet”-fogalmat vezetett be; ugyanúgy a tiszta emberi minőségből feléledő szabadság terminus is egy megkettőződést eredményez. Az ember egyszerre szabad lényként és egyszerre a természet befolyása alatt élő létezőként egyedül a művelődés révén képes fenntartani és növelni szabadságát, uralma alá vonni a benne élő természet egy részét. Ennek a művelődésnek is két fajtája van; annak függvényében, hogy öntevékeny vagy a természet által diktált művelődésről beszélhetünk, lesz vagy természeti (*natürliche Bildung*), vagy művi-művészi a művelődés (*künstliche Bildung*). Az első esetben egy meghatározatlan vágy a hajtóerő, és az ember ösztöne a művelődés irányítója, a művi-művelődés esetében pedig határozott célja van az aktivitásnak, és vezérlő elve az értelem lesz.²⁵⁶

Schlegel ezt a felosztást használja fel az antik és modern közötti különbség megragadására. Míg az antikvitásban a természeti művelődés, tehát a természetünk egy komplex ösztön által irányított kiművelése volt a domináns, addig a modernitás sajátossága a művi művelődés, bizonyos vezérlő fogalmak mentén való nevelődés. Schlegel a tanulmány legnagyobb részében organikus metaforákat használ a történeti változások, elmozdulások leírására. Ennek negatív elméleti következményeit sokszor belátja. Egy helyen például határozottan bírálja a műveltségbeli aranykor koncepcióját, hiszen szerinte az azon a feltételezésen alapul, hogy az esztétikai műveltség a növényekhez hasonlóan kihajt, kivirágzik,

²⁵⁵ Erre a szétszálazásra máshol is találni példát Schlegelnél (vö. Schlegel 1991: 16.).

²⁵⁶ Schlegel 1980a: 134–135.

majd elhal.²⁵⁷ Ez az állítás némiképp zavarba ejtő, hiszen látszólag teljes reflektálatlanságot sugall.

Ha azonban röviden felvázoljuk a Schlegel által kimutatott és előre jelzett történet ívet, akkor érthetővé válik az iménti kijelentés. A görögök csodálatra méltó kultúrája voltaképpen kezdetektől bukásra volt ítélve:

De a *természetes fejlődés* nem ugorhatta át a műveltség egyetlen szükségszerű fokozatát sem, és *csak fokozatosan haladhatott*. Az is *természetes* volt, sőt *szükségszerű*, hogy a görög poézis a tökéletesség legmagasabb csúcsáról *a legmélyebb elfajulásig süllyedt*. Az az ösztön ugyanis, amelyik a görög műveltséget irányította, hatalmas mozgató, de vak vezető.²⁵⁸

Miközben Schlegel ebben a művében még meglehetősen szkeptikusan viszonyult a kortárs művek értékéhez, és az antikvitás értékrendjét helyezte előtérbe, a görög kultúra zsákutcáját is felismerte. Annak ellenére, hogy a szöveg sok tekintetben csak átmenetet, egy köztes állomást képvisel az életműben, a természetesség szükségszerű hanyatlása mint gondolat még az indiaiakról írt értekezésében is meghatározó. Ahogyan az ösztön által irányított művelődés a vele szervesülni képtelen mesterséges vezérelvek miatt eltorzul, úgy a flektáló nyelvek természetes struktúráját is megbontja a hasznosság szempontja – mindkét esetben az organikus elgondolás teszi szükségszerűvé a kifáradást és az elmúlást.

2.6. Esztétikai forradalom: organizmus helyett mechanika

Schlegel szerint már az antikvitás végnapjaiban megjelent az új, művi művelődés magja, mégpedig az egyetemes vallás eszméjében. Ezt követően lappangott, majd fokozatosan csírázott ki a középkorban különböző vezérlőfogalmak révén a művi művelődés, és érte el végül a korabeli kusza formáját,²⁵⁹ miközben persze olyan kivételes teljesítményeket is felmutatott, mint amilyenek Shakespeare vagy Goethe művei. A probléma, amellyel Schlegel szembesült, hogy továbbra sem találta meg a vezérlőelvet, amely princípiumként megmagyarázná a modernitás sajátosságait. Ennek felleléséhez nem hátra, hanem előre kell tekintenünk, az

²⁵⁷ Schlegel 1980a: 167.

²⁵⁸ Schlegel 1980a: 178.

²⁵⁹ Schlegel 1980a: 138–139.

eredetről a célra kell vetni a szemünket;²⁶⁰ a modern művészet célja pedig Schlegel számára világos: ez a legmagasabb rendű szép.

A művi művelődést az értelem irányítja, így az eszmékre kell figyelnie; a speciálisan értett esztétikai művelődés célja pedig az eszmei szépség. A vak ösztön kiiktatásával a művészet igényt tarthat az objektív szépségre. Schlegel elmélete tulajdonképpen életre hívja azt az olvasót, akit Schiller az ideálisnak tartott Klopstock rajongójaként aposztrofál:

Nyíltan kimondom ezért, hogy szerintem nincs minden rendben annak az embernek a fejével, aki valóban és szenvedés nélkül Klopstock könyveit választja kedvenc könyvéül, olyan könyvül tudniillik, amelyet olvasva minden helyzetre rá tud hangolódni (...) Németországban, úgy gondolom, láttuk is már elég gyümölcsét veszedelmes uralmának. Csak az elme bizonyos egzaltált hangulataiban lehet őt kívánni és érezni; ezért is az ifjúság bálványa, ami azonban korántsem a legszerencsésebb választás.²⁶¹

Az igazsághoz persze hozzátartozik, hogy ez a fajta éteri irodalom természetesen nem számíthat a tömegek önkéntes támogatására Schlegel koncepciójában sem, viszont a világos törekvést kapott esztétikai művelődés célpontjában éppen a Schiller által bírált attitűd áll. A probléma azonban fennáll: ezt az elvet hogyan lehet elfogadtatni a művelődésre vágyó emberekkel?

A legmagasabb rendűt legfeljebb approximatív módon lehetne megközelíteni, de elérni soha, amennyiben az organikus szemlélet által elvárt fokozatos lépésekkel haladunk.²⁶² Schlegel azonban itt szakít ezzel a metaforikával, és a hirtelen ugrásra, a fizikai-mechanikai trópusokra és az *esztétikai forradalomra* szavaz. Azért nincs értelme aranykorról beszélni, hogy visszaüljünk a korábbi paradoxonunkra, mivel az aranykort majd csak a forradalom hozhatja el, amely viszont szakít a szerves struktúrával. Ezen a ponton egy újabb különbség merül fel Schiller és Schlegel között. Előbbi az örökre elvesztett naivitás helyett a műveltség-műviség világában végzett gondos munkát javasolja – ahogyan fogalmaz: *Árkádia* helyett az *Elíziumba* kívánja kalauzolni olvasóját.²⁶³ Ezzel szemben Schlegel a legfőbb gond forrását a társadalom korabeli szerkezetében látja.

Az esztétikai művelődés csak akkor virágozhat, ha kizárólag a legmagasabb szépség áll a középpontjában, a kor társadalmi-politikai állapotai között viszont, ahogyan már szó volt róla, az igazság és erkölcsiség is a művészetben keres menedéket. Bár Schlegel végig esztétikai

²⁶⁰ Schlegel 1980a: 133.

²⁶¹ Schiller 2005a: 305.

²⁶² Schlegel 1980a: 161–162.

²⁶³ Schiller 2005a: 320.

forradalomról és „esztétikai büntetőtörvénykönyvről” beszél,²⁶⁴ nem nehéz kihallani mögüle a társadalmi átalakítás iránti vágyat is – csak ha egészséges és szabad lesz a társadalom, ha megvalósul a köztársaság eszméje, csak akkor lehet igazi, magasabb rendű művészet is, mivel kizárólag ebben az esetben beszélhetünk esztétikai autonómiáról.

Bár Schlegel elmélete ilyen módon többé-kevésbé következetesnek és befejezettnek tűnik, választ a kérdésre, miszerint mi is a modern költészet lényege, tulajdonképpen nem adott, hiszen csak egy szükségszerűként tálalt, de inkább csak vágyott prognózisban tudta összekötni az elvarratlan szálakat. A modernitás leírása helyett annak normatíváját adta meg. Valójában akkor is problémák merülnek fel, ha elfogadjuk az elmélet iménti megtoldását: Schlegel is elismeri, hogy a forradalom révén felbukkanó vezérlőelvnek és szabályozásnak belső kényszerré, hajlammá, ösztönné kell válnia.²⁶⁵ Ezzel viszont visszatérünk a már egyszer elvetett organikussághoz, és előlről kezdődik a keletkezés-pusztulás folyamata.

2.7. Előretékinés: A káosz afirmálása

Bár Schlegel sok hasonló tematikájú művet írt, a fenti problémákra az 1800-as *Beszélgetés a költészetéről* adott (legalább ideiglenes) megoldást. Kicsit tehát ugorjunk előre a jénai-berlini korszak eme íráshoz. A költészet korszakairól szóló fejezetben tovább árnyalja a modernitás jellegzetességeit, többek között nagyobb szerep jut benne Cervantesnek, Boccacciónak és Dantének.²⁶⁶ A *mitológiáról* című fejezetben pedig az antik és modern közötti egyetlen különbséggé az válik, hogy a régieknek volt mitológiájuk.²⁶⁷ Míg korábban a káoszt, a kuszaságot problémaként fogta fel, addig itt már affirmált erénnyé válik:

De a legfőbb szépség, sőt, a legmagasabb rend, tudjuk, mégiscsak a káoszé, jelesen oly káoszé, amely csak a szeretet érintésére vár, hogy harmonikus világgá bontakozzék, olyanná, amilyen a régi mitológia és poézis volt.²⁶⁸

A széttartó szálak rendszerezéséhez, a szétfolyó folyamatok kanalizálásához nem forradalomra van már szükség, hanem egy új mitológiára, s így a politika és poézis szövetségét le kell cserélni a vallás és poézis együttműködésére. Schlegel egyúttal a normativitás-problémát is megoldja,

²⁶⁴ Schlegel 1980a: 177.

²⁶⁵ Schlegel 1980a: 172.

²⁶⁶ Schlegel 1980f: 147–153.

²⁶⁷ Schlegel 1980b: 357.

²⁶⁸ Schlegel 1980b: 358.

hiszen explicite már megkülönbözteti a modern művet a romantikus alkotástól.²⁶⁹ Ez utóbbi nyíltan normatív eszménykép, egy program, amely továbbgondolni és meghaladni kívánja a modern műveket.

Ha azonban *A görög költészet tanulmányozásáról* című értekezéssel ennyi gond volt, miért érdemes felülvizsgálni az értékét? Egyrészt azért, mert a szöveg ellentmondásai, következetlenségei, hezitálásai talán jobban kifejezik a modernitást, mintha Schlegel ki tudott volna mutatni a modernitás mögött egy egyértelmű rendező elvet. Megkockáztathatjuk akár még azt is, hogy értékelendő a műben az intellektuális becsületesség, hiszen nem enged a szerző a szimmetria csábításának, sőt inkább újra és újra felülírja saját nézeteit. Mindezek mellett, ha figyelembe vesszük, hogy Schlegel eredetileg egy egyértelmű princípiumot kívánt a modernitásnak adni, tehát valami lényegileg egyszerűt szeretett volna kimutatni a komplex kuszaság mögött, ám ezt az ambícióját a későbbiekben elvetette, akkor talán érdemes lenne e célkitűzés kiiktatásával tekinteni a szövegre.

2.8. Reveláció kontra veláció

Schlegel pár éven belül már affirmálta azt a káoszt, amelyet korábban elvetett – később éppen hogy a kuszaságban látta meg a produktív tényezőt. Ha hozzá hasonlóan mi is kiterjesztjük az olvasatunkat, és a századfordulós jénai korszak alkotásai felől közelítünk a szöveghez, akkor talán felfedezhetjük benne egy már korábban is jelen lévő, de lappangó szemléletmód kontúrjait. Talán éppen ez a háttérfelvetés nem engedte elvarnni a Stúdium-tanulmány szálait.

Schlegel egy szintén 1800-ban keletkezett szövegében, *Az érthetetlenségről* című esszéjében egy ponton arról ír, hogy a fellelt legmagasabb rendű igazság rendkívül triviális, ezért folyamatosan igyekeznünk kell, hogy minél paradoxabbá tegyük, nehogy elfeledkezzünk érvényességéről és arról, hogy sohasem lehet kielégítően megfogalmazni.²⁷⁰ Ha feltételezzük, hogy ennek az attitűdnek már korábban is mutatkoztak jelei Schlegel gondolkodásában (erre utalnak egyébként korábbi aforizmái), akkor a szóban forgó tanulmány következetlenségeit részben betudhatjuk a lappangó, sajátos gondolkodói habitusnak.

E logika szerint hamis egyszerűségében kívánta megragadni a modernitás eredetét, mivel az antik és új közötti elmozdulást egyetlen vezérlőelvre szerette volna felhúzni, pedig a kuszaság megmintázása, értelmező fenntartása lett volna a feladat. Persze nehéz elképzelni a trivializálódó, entrópia felé tartó igazságot, amelyet paradoxonok révén kellene fenntartani

²⁶⁹ Schlegel 1980b: 378.

²⁷⁰ Schlegel 1981: 83.

vagy dúsítani. Ennek megértésében segíthet a pályatárs Novalis Európa-tanulmányának egy részlete. Schleiermacher hermeneutikája kapcsán így ír:

A testvér új fátylat szőtt a szent asszonynak, amely testéhez simul, árulkodván mennyei alkatáról, s azt mégis minden másnál szemérmesebben fedi el. – A szűznek az a fátyol, ami testnek a lélek, nélkülözhetetlen orgánus, amelynek redői nem egyebek, mint édes kinyilatkoztatásának betűi; a redők végtelen játéka rejteles muzsika, mert a szűznek a nyelv túl merev és pimasz, s ajka csak dalra nyílik.²⁷¹

A fátyol, amely a szüzet takarja, nem elfedi az alakját, hanem éppenséggel kizárólag az árulkodik róla – a ruhadarab redői lesznek azok az írásjegyek, amelyekből olvasni lehet. A vetődések, a gyűrődések hozzák létre a jelentést. Ha ennek tükrében olvassuk Schlegel kijelentését, úgy mintha érthetővé válna annak sajátos de-szimplifikáló programja: az igazság magukban a vetődésekben, torzításokban keletkezik; az igazság nem egy fátyol mögött rejtőzik, hanem azt a fátyol konstituálja.

Ha elfogadjuk, hogy ennek a romantikus koncepciónak volt lappangási ideje (Schlegel organikus koncepciójához hűen), és mértékkel már éreztette hatását a korábbi művekben is, úgy érthetővé válik, hogy miért nem sikerülhetett elvarni a tanulmány szálait: a szöveg explicite *feltárni* akart, implicite pedig a *leplezés* volt a célja. A reveláció volt a tudatos, kimondott ambíció, de valójában a veláció fenntartására és elmélyítésére törekedett. Schlegel megkettőző, tükröző módszere innen nézve nem tűnik annyira zsákutcának: bár ezzel az eredet pillanatát sosem leli meg, viszont árnyalja gondolkodásunkban betöltött összetett szerepét.

Schiller releváns műve (a metaforák szintjén) ebben is különbözik Schlegelétől, hiszen a naiv kifejezést az iskolás modorral szembeállítva a következőket írja:

Míg amott a jel örökké heterogén és idegen marad a jelölthöz képest, addig itt a nyelv mintegy belső szükségyszerűséggel pattan elő a gondolatból, s olyannyira egy vele, hogy a szellem a testi lepelben is akárha meztelen volna, úgy jelenik meg.²⁷²

Bár elismeri, hogy a művészeti alkotásban a megmutatás mindig leplezés is, de ezt nem vonatkoztatja magára az igazságra is, sőt nála a leplen *átüt* a meztelenség, a lepel itt csupán a Grácia fátyla, amely kellemessé teszi a művet. A lepel plasztikussá varázsolja az igazságot, de az igazság a lepeltől függetlenül is létezik. Ebbe a logikába illeszkedik például Voltaire-bírálata

²⁷¹ Novalis 2014: 85–86.

²⁷² Schiller 2005a: 273–274.

is, hiszen a francia filozófus munkásságának felszínességét a lepel-metafora révén *leplezi le*: „Ama könnyű lepel alatt nem látszik semmi eszmény (...)”²⁷³. Schiller lepel-metaforájára még vissza fogunk térni a szaiszi fátyol részletesebb kifejtésekor.

Schiller és Schlegel műve mögött tehát más gondolkodásbeli mintát találhatunk, az egyik feltárni kívánja az egyszerű igazságot, a másik a leplek megőrzése és vizsgálata révén szeretné fenntartani azt a maga komplexitásában, de míg Schiller tisztában volt intellektuális habitusával, Schlegel csak évekkel később találta meg a maga episztemológiai feltevéseit.

²⁷³ Schiller 2005a: 296.

3. Schlegel szubverzív korszaka: a Jénában és Berlinben töltött évek

3.1. A legmagasabb rend, az irónia és a „logológiai” fordulat

Schlegel Berlinben és Jénában töltött, századfordulós időszakából alaposabban a különféle aforizmáit, a *Lucindát* és a *Beszélgetések a költészetéről* című dialógusát fogjuk tárgyalni. Ezek révén azt fogjuk megvizsgálni, hogy Schlegel milyen szerepet szánt a fantáziaműködésnek (a „vágy alakzatai” kapcsán), Novalisszal osztott sajátos szubjektum-fogalma miként viszonyul a német misztika álláspontjához, milyen történeti tipológiai (mitikus és szisztematikus) kísérletei voltak (kitekintve Novalis középkor képére), végezetül pedig igyekszünk majd eligazodni a különféle romantikus leplek között. Amikor csak lehetőség lesz rá, Kierkegaard reflexióira is tekintettel leszünk, hogy így is hangsúlyozzuk a szubverziorok kapcsolatát.

Az értekezésben eddig már többször emlegettük, sőt mottóként is szerepeltettük Schlegel *Az érthetetlenségről* című méltán ismert esszéjének egyik témánk szempontjából nagy jelentőségű passzusát; de most vessünk rá egy újabb pillantást:

A legmagasabb rendű igazság mindenkor rendkívül triviális, és éppen ezért mi sem fontosabb, mint hogy állandóan újból és lehetőleg minél paradoxabb formában fogalmazzuk meg, nehogy feledésbe menjen, hogy még mindig érvényes, s hogy valójában sosem lehet tökéletesen megfogalmazni.²⁷⁴

Az igazság, már persze csak annak legmagasabb (höchste) formája, eltűri, sőt el is várja a plurális megszólaltatást, hiszen az tartja életben magát az igazságot. Fontos megjegyezni, hogy itt csak a legmagasabb rendű igazságról van: ez a jellegzetes schlegeli jelző igen sok hangsúlyos helyen felbukkan az életműben. *A görög komédia esztétikai értékéről* című írásában így mutatja be a legmagasabb rendűt:

A legmagasabb rendűben, amit az ember megragadni képes, megjelenik számára az abszolút legmagasabb rendű: a legmagasabb rendű öröm az ember számára végtelen lény élvezetének képe.²⁷⁵

A legmagasabb rend anonimitása nem véletlen, hiszen nem egy konkrét (isteni) entitást fed, nem egy határozottan körvonalazott célt rejt maga mögött, hanem valamely törekvés

²⁷⁴ Schlegel 1981: 83.

²⁷⁵ Schlegel 2015a: 3.

elérhetetlen végcélja húzódik meg a háttérben. A koraromantikára eleve jellemző, hogy az adott formát éppen elérhetetlensége miatt igenelték: a végtelen törekvés fedezhető fel ebben.²⁷⁶ Schlegel zsenialitást követel mindenkitől, a genuitást kategorikus imperatívusszá akarja tenni:²⁷⁷ a szellemi magaslat, a teremtető erő normává válik nála, ez lesz az igazi erény.²⁷⁸

A legfőképpen elérni óhajtott, de sosem megragadható igazság paradox módon nagyon is jól ismert: voltaképpen csak addig marad érvényben, amíg mi magunk munkálkodunk rajta. Ezt az ismertséget akkor lehet igazán megérteni, ha figyelembe vesszük Schlegel egy századfordulós feljegyzését, amelyben az igazság produktív természetéről ír.²⁷⁹ Az igazság olyasmi, amelyet létrehozunk, amelyet folyamatosan kiművelünk, bonyolítunk. De akkor hogyan lehet az igazság mégis egyszerű? Feltehetően arra kell itt gondolni, hogy a konstruktőr valamely elv vagy elképzelés alapján dolgozik a maga igazság-paradoxosításán, tehát kellő önreflexióval felfedezheti az egyszerű princípiumot munkája mögött. Novalis *A szaiszi tanítványok* végén egy kiegészítésben ezt írja: „Valakinek sikerült. Föllebbentette a szaiszi istennő fátylát. És mi volt az, amit megpillantott? Csodák csodájára – önnönmaga.”²⁸⁰ A tanítvány tulajdonképpen nem lelt rá az igazságra – mivel az a fátyolon olvasható – hanem megtalálta az egész folyamat éltető közepét, szervező elvét: önmagát. Nem az igazságot ismerte meg, hanem saját jelenlétét fedezte fel mögötte. Miért kell azonban ettől tartózkodni, mi a baj az önismerettel? Azzal semmi, hiszen maga Novalis is a befelé vezető titokzatos útról, és a szellemi mélységbe belevetülő külvilágról ír;²⁸¹ a fokozott önreflexió a koraromantika egyik fontos vívmánya. A probléma abból fakad, hogy a fátyol mögül nem a szellem mélységei tárulnak fel, hanem a megismerésre szomjazó szubjektum látja saját pozicionális szimulákrumát. A revelációra készülő üres diszpozíció néz saját tükörképszerű imitációjával szembe: nem az individuum, hanem csak egy szerep néz vissza. A megismerőnek szüksége van az önművelés végtelen aktusára, saját maga transzcendentális felfejlesztésére,²⁸² hogy egyáltalán képes legyen az önmegismerésre: nemcsak a dolgok, önmagunk leleplezése sem sikerülhet.²⁸³ Az, amit novalisi értelemben léleknek nevezhetünk, csak a külső és belső találkozásánál jöhet létre:²⁸⁴ az ún. belső világ anélkül egyszerűen csak maga az indifferencia.

²⁷⁶ Valastyán 2007: 35.

²⁷⁷ Schlegel 1980d: 215.

²⁷⁸ Schlegel 1980c: 495.

²⁷⁹ Idézi Frank 1989: 43.

²⁸⁰ Novalis 2002a: 232.

²⁸¹ Novalis 1997: 16.

²⁸² A Bildung mint a végtelenre való vágyakozás teheti ezt lehetővé. Vö. Schlegel 2005: 103.

²⁸³ Lehet hasonlóképpen értelmezni Nietzsche híres aforizmáját is: „Aki szörnyetekkel harcol, ügyeljen, nehogy közben maga szörnyeteggé váljék. És ha sokáig pillantasz a mélységbe, a mélység is beléd pillant.” (Nietzsche 2000b: 62.) Lehet ezt pusztán az ellenfelek szimmetrizálódó tendenciájaként érteni, de talán megengedhető az interpretáció kiszélesítése, és az odafordulás vagy figyelem prekonceptcionális és preformáló jellegére is utalhat a mondas.

²⁸⁴ Novalis 1997: 16.

Vagy ahogyan Novalis Fichte kapcsán írja: az Én alapjában semmi; nem enciklopédia, hanem univerzális elv.²⁸⁵ A reflexió az, amely a világ és önmagunk megismerésének a kulcsa a koraromantikusok számára, és nem a reveláció: a reflexió mindig a jelenséghez tapad, azzal van dolga.

Schlegelnél is megjelenik, ha nem is olyan egyértelműen, mint Hamann-nál vagy Nietzsche-nél, az igazság nőies jellege: a tudás reprezentatív birtokosai (például a Diótima-analógián keresztül) a nők lesznek,²⁸⁶ akik eleve közelebbi viszonyt ápolnak az éteri, magasabb szférákkal.²⁸⁷ Sőt a nők, akiket alapvetően házas természetűnek nevez,²⁸⁸ alkalmasabbak a filozófia művelésére is.²⁸⁹ Schlegel a későbbi feleségének címzett esszéjében elvileg a szeretett nőnek kívánja elmagyarázni, hogy mi is a filozófia, képzeletet adni neki, azonban a végén a szerző saját bevallása szerint, a megszólított kedves tanítja meg neki a filozófia lényegét.²⁹⁰ Ha mindezt összevetjük a legmagasabb rendű ismérveivel (kaotikus, szép, elérhetetlen, vágyódunk utána stb.), akkor könnyen felfedezhetjük, hogy az, amit a megismerő *képzel* a megismerendőről, gyanúsán analóg azzal, amit a szerelmes lát meg a szeretett lényben.²⁹¹

Visszatérve az igazság sérülékenységehez: Schlegel az irónia romantikus formájában is a szimplifikálódás elkerülésének lehetőségét fedezi fel.²⁹² A szintézisben soha fel nem oldható ellentétek igenlésének egy módja az irónia,²⁹³ a rendszerezhetetlenség és paradoxitás kezelésének kitüntetett eszköze.²⁹⁴ Schlegel sem a rendszert, sem a rendszertelenséget nem tartja követendő mintának: a legmagasabb rendet sem a szisztematikus elrendezés, sem az információs zaj nem tudja megjeleníteni adekvátnak. Az irónia mozgásban tudja tartani a feszültséget, az oszcillatív erőt úgy, hogy a magasabbrendűt és az alacsonyabbat egymásra vonatkoztatja, egyaránt relativizálva azokat.²⁹⁵ A másik ilyen minőség, amely képes tendenciózusan megbirkózni a végtelen reprezentáció igényével, az allegória.²⁹⁶ Az allegória pozitív hangú értelmezése és alkalmazása is egy olyan tényező, amely összeköti a koraromantikát a barokk gondolkodásmóddal. Az igazság allegorikus megjelenítése azért is tűnik adekvátabbnak a szimbolikus reprezentációnál, mivel az allegória nem igényli a formai

²⁸⁵ Novalis 1998a: 39.

²⁸⁶ Schlegel 1998c: 135.

²⁸⁷ Schlegel 1998a: 149.

²⁸⁸ Schlegel 1998a: 142.

²⁸⁹ Schlegel 1998a: 149. A kettő nem zárja ki egymást, ha arra gondolunk, hogy a hazatérés gondolata milyen fontos volt a koraromantikusok számára. (vö. Novalis 1997: 16.)

²⁹⁰ Schlegel 1998a: 158.

²⁹¹ Schlegel számára a megismerésnek van egy, a fentitől könnyen nem elválasztható barátság-narratívája is, ahol a barátság fenoménja a megismerés allegóriája és egyben instrumentuma.

²⁹² Safranski 2010: 78.

²⁹³ Antal 2007a: 34.

²⁹⁴ Schlegel 1980d: 221.

²⁹⁵ Safranski 2010: 77.

²⁹⁶ Frank 1998: 99.

zártágot, hanem nyit a végtelen felé: a legmagasabb sosem jeleníthető meg egységként, mivel nem lehet egyazon szemléleti mezőben átlátni.²⁹⁷ A szimbólum sikerültségéhez szükség van az befogadó komprehenziójának megvalósulására, de ha ez sikeres, akkor megmásítja a legmagasabbat.

Ha összevetjük Schlegel paradoxonokat is igenlő igazság-felfogását Schopenhauer morfológiailag analóg megállapításával, észrevehetünk egy lényeges eltérést. Schopenhauer így zárja *A világ mint akarat és képzet* első kötetének előszavát:

És így, miután megengedtem magamnak a tréfát, melynek kizárása ebben az oly igen kétértelmű életben aligha lehet akármi komoly lapnak is jogtartozéka, bensőséges komolysággal fordulok, íme, a könyvhöz, bízván abban, hogy előbb-utóbb elér azokhoz, akiknek valójában szól, egyébként pedig teljes nyugalommal tudva, hogy rá is mindenképpen az a sors vár, amely bármi megismerésben, hát akkor annál inkább a legfontosabban, minden időben az igazság osztályrésze, amelynek csak kurta győzelmi ünnep adatik, ama két hosszú időszak közt, amikor paradoxonként kiátkozzák és triviálisként lebecsülik. Az elébbi sors szokott várni egyszersmind a szerzőjére is. De az élet rövid, és az igazság messzire hat, és soká él: mondjuk tehát az igazságot.²⁹⁸

A gondolkodásmód bizonyos mértékű szimmetriáját fedezhetjük itt fel: mind Schlegel, mind Schopenhauer a trivialitás és a paradoxitás tengelyén helyezi el az igazságot, és ráadásul mindketten ezt történeti és organikus módon értelmezik. Az igazságnak élettartama van, amely ellentmondásosnak tűnik először, majd elhal, amikor beépül a kollektív tudásba. Csakhogy több döntő különbség is van: először is Schopenhauer voltaképpen igaz állításokról ír, és nem az igazságról mint olyanról, másrészt Schopenhauer határozott idejű élettartamról beszél, míg Schlegel csak felveti az elhalás lehetőségét. Harmadrészt Schlegel olyan akció-reakció viszonyt állít, amely szimultán működik, és maga az ellenirányú tevékenység biztosítja a folyamatot. Schopenhauernél viszont a mozgás egyirányú, és az igazság addig a rövid ideig érvényes, ameddig a két pólustól nagyjából egyforma messze áll.

A Schopenhauer és Schlegel (egyáltalán a koraromantika) közti különbségről még ugyan lesz szó, hadd utaljak itt még egy fontos mozzanatra: a stilisztikai elvek különbségére. Schopenhauer egyedül a „naiv” hozzáállást tudja elfogadni egy szerzőtől: őszintén, világosan, minden esetben ragaszkodva a tárgyhoz kell alkotni.²⁹⁹ A túlzottan árnyalt, neologizmusokkal

²⁹⁷ E téren azonban nem mindig következetesek: Novalis az allegóriát és a szimbólumot szinonimaként is használja (vö. Zanucchi 2006: 250.).

²⁹⁸ Schopenhauer 2007a: 14–15.

²⁹⁹ Schopenhauer 1924b: 163.

terhelt szövegeket mint értelmetlen gallimathiaszokat veti el.³⁰⁰ Schlegel ezzel szemben igenli az érthetlenséget, sőt azt állítja, szorongás lenne úrrá rajtunk, ha egyszer csak megértenénk mindent.³⁰¹ A bonyolításnak, a túlárnyalt kifejezésnek haszna van: életben tartja az igazságot.

A töredékes forma egyik nagy jelentősége is az, hogy tendenciózusan utal a legmagasabbra, ám fragmentált volta mégis jelzi a távolságot.³⁰² Annak ellenére, hogy örök irányultságban van, formailag mégis zárt a töredék, „akár egy sündisznó”.³⁰³ A sündisznó-metaphora is utal rá, hogy a töredékek legfőbb filozófiai eszköze, éltető instrumentuma az elmeél. A „Witz” fogalmának átértelmezése egy igazán szubverzív gesztus. Chamfort aforizmáit olvasva Schlegel felfedezi a fragmentált forma számára termékenynek tűnő aspektusait, és ezzel együtt a szellemesség, az elmeél produktív erejét. Míg az elmeél hagyományos fogalma leginkább olyan minőséget takar, amely alapvetően társas érintkezések során képes érvényesülni, addig a romantikusok a terminust úgy alakították át, hogy a megismerés egy sajátos formája váljon belőle: a szellemesség az alkotó zsenialitás attribútuma lett.³⁰⁴ Friedrich Schlegel egyik töredékében az elmeél koraromantikus fogalmát az elmeél logikai társiasságaként definiálja.³⁰⁵ Az apró módosítás révén az elmeél ettől kezdve egy, a konkrét közösségi szituációtól eloldott, teoretikusan alkalmazható fogalom lett. Ezt nevezhetjük, a novalisi neologizmussal fogalmazva, az elmeél „logológiai” fordulatának.³⁰⁶

³⁰⁰ Schopenhauer 1924b: 174.

³⁰¹ Schlegel 1981: 89.

³⁰² Frank 1998: 101.

³⁰³ Schlegel–Schlegel 1980: 301.

³⁰⁴ Schlegel 1980d: 214.

³⁰⁵ Schlegel 1980d: 222.

³⁰⁶ Hasonló folyamat játszódik le Nietzsche Arisztotelész-értelmezésekor is, ahol ő az enthüméa közösségi jellegét vitatja el. Erre még később alaposabban is kitérünk.

3.2. A vágy alakzatai és a fantáziaműködés

Søren Kierkegaard iróniának szentelt doktori értekezésében meglepően nagy hangsúlyt fektet Friedrich Schlegel *Lucinda* című esszéregényének elemzésére. Kierkegaard a német koraromantika irónia-felfogásának egyik eklatáns példáját látja a bizonytalan műfajiságú, a 19. század elején nagy botrányt kavarázó műben. A kiemelő gesztus jelentőségét már csak az a tény is mutatja, hogy Schlegel a szóban forgó munkájában nem sok szót veszteget az irónia minőségére – s bár Kierkegaard bizonyíthatóan ismerte és olvasta a német előd egyéb, közvetlenül az iróniára vonatkozó észrevételeit,³⁰⁷ mégis a szerelmet és az érzékiséget tematizáló regény bemutatását látta fontosnak. Ennek oka az lehetett, hogy Kierkegaard a jénai romantika eminens megnyilvánulási formájaként tekintett a *Lucindára*, és mivel ez a mű reprezentálhatta a romantikus (vagy ami ezen a ponton ugyanaz: *ironikus*)³⁰⁸ filozófiát, így általános érvényű kritikáját ezen a regényen keresztül szemléletes és ugyanakkor ironikus formában hajthatta végre.

Kierkegaard elmarasztaló bírálata persze több különböző fogalmi komponensre vezethető vissza, azonban ezek a kritikai észrevételek mégis rendelkeznek egy motivikus eredővel: a határozatlansággal, a meghatározottság hiányával. A romantikus felfogás elvi szinten utasítja el a véglegességet, befejezettséget és a döntést, és helyette a végtelen potencialitás mellett foglal állást. Kierkegaard szerint az irányzat abszolútum felfogása is ezt tükrözte: promiszkuus módon váltogatta a kizárólagosság tárgyát,³⁰⁹ és a romantikusok fichtei Én-fogalomra építő hatványozott szubjektivitás-felfogása egy saját valóság kialakításához vezetett.³¹⁰ Ennek az új, merőben szubjektív valóságnak az éltető ereje a képzelőerő; sőt Kierkegaard a *Lucinda* egyik lényegi minőségeként azonosítja a fantáziát, amely mint egyedüli kormányzó erő az egész művet dominálja.³¹¹ A továbbiakban ennek a kierkegaard-i intenciónak a mentén kívánok haladni, miközben arra keresem a választ, hogy a fantázia aktivitása milyen sajátos funkciót tölt be és milyen szubjektum-típust generál a *Lucindában*.

Kierkegaard értelmezése természetesen nem meríti ki a Schlegel-mű teljes tematikus és motivikus mélységét, hanem csak egy világosan kirajzolódó szálát emel ki a meglehetősen

³⁰⁷ Ezt támasztja alá, hogy Kierkegaard könyvtárában legalább 12 kötetre rúgott a Schlegel-művek száma (köztük megtaláljuk filozófiai feljegyzéseit is), és a dán filozófus más utalásaiból is világos, hogy forgatta is ezeket a könyveket. Vö. Gyenge 2007: 329., 350.

³⁰⁸ Kierkegaard a szóban forgó mű egy lábjegyzetében világossá teszi, hogy a romantikus és az ironikus fogalmát az adott kontextusban szinonimaként használja: „Lényegében mindkettő *ugyanazt* jelzi, az egyik elnevezés inkább arra emlékeztet, amire pártjuk önmagát keresztelte, a másik arra az elnevezésre, amit Hegel adott.” (Kierkegaard 2004a: 276.)

³⁰⁹ Kierkegaard 2004a: 282.

³¹⁰ Kierkegaard 2004a: 276.

³¹¹ Kierkegaard 2004a: 290.

komplex alkotásból, ám esetünkben a kierkegaard-i nyomvonal követése igen hasznosnak bizonyulhat. A képzelőerő fogalmának középpontba állítása azonban bizonyos interpretációs veszteségekhez is vezet, hiszen például a mű legismertebb szakaszát, *A férfiasság tanulóévei* címet viselő,³¹² tisztán elbeszélő fejezetet saját narratív egységességétől megfosztva, a fantáziaműködés szempontjából releváns motívumok kiemelésével leszünk kénytelenek tárgyalni. A regényes elemek háttérbe szorításának viszont megvan az a határozott hozadéka, hogy így a mű fogalmi-filozófiai jelentőségére nagyobb hangsúly kerül.

Friedrich Schlegel *Lucinda* című műve 1799-ben jelent meg, és rögtön megbotránkozt³¹³ keltett olvasóiban mind az erotika emancipatorikus tárgyalásmódjával,³¹⁴ mind a korban megszokott regényforma sajátosan romantikus átalakításával. A regény önéletrajzi magból táplálkozik: a művet ihlető alapot Schlegel Dorothea Veithoz fűződő, akkor még törvénytelen szerelmi viszonya szolgáltatta, ám a szerző több karakternek is valóságos személyektől kölcsönzött jellemvonásokat.³¹⁵ Ahogyan az olvasók, úgy Schlegelék barátai köre is alapvetően a szerelmi kapcsolat leírását és a túlsorduló személyességet látta meg a regényben.³¹⁶ Kétségtelen, hogy a mű főszereplője (és helyenként narrátora), Juliusz könnyen azonosítható Schlegellel, azonban már a címszereplő Lucinda kilétének megfejtése sem egyértelmű. A dekódolás azonban nemcsak lehetetlen, hanem félrevezető törekvés is: Schlegel a karakterekkel nem konkrét alakokat és kapcsolatokat kívánt rögzíteni, hanem – ahogyan majd a továbbiakban szeretnék mellette érveket felhozni –, olyan különös típusokat kívánt megalkotni, amelyek minden egyszeriségük ellenére igényt tartanak az általánosság bizonyos fokára. A konkrét beazonosítási kísérlet amúgy is mulatságos következményekkel járna: a schlegeli ironia sem mentené meg a nevetségességtől az olyan szöveghelyet például, ahol a narrátor azt boncolgatja, hogy miben áll a szerzővel identifikálható Juliusz jóképűsége.³¹⁷

Schlegel „regénye” mind tematikailag-fogalmilag, mind formáját tekintve igen összetett. Bár elsőre véletlenszerű részletek összeillesztésének tűnhet, kompozíciója igencsak szigorú: a töredékes struktúrát, a műfaji elemek váltogatását (monológ, dialógus, értekező próza, levél, elbeszélés stb.) és a stílus heterogenitását mégis egy elméleti törekvés fogja egybe,

³¹² Schlegel 1980e: 420–452.

³¹³ Kierkegaard egyébként az esszéregény erényeként tüntette fel a provokatívan erotikus tematikát; azt várta tőle, hogy leleplezi a kor szerelemfelfogásának hamisságát, ám ebbéli reményeiben csalódnia kellett. Vö. Kierkegaard 2004a: 285.

³¹⁴ Weiss 2009: 178; Soóky 2013: 108.

³¹⁵ Nem annyira az erotikum tárgyalása volt botrányos, hanem hogy a szerző felrúgta a korban bevett kettős morális mércét. Soóky 2013: 110–111.

³¹⁶ Weiss 2009: 179.

³¹⁷ „Juliusz szép férfi volt, ám az ő férfias szépsége korántsem az izmok domborodó erejében nyilvánult meg. Az ő körvonalai is inkább szelídek voltak, tagjai teltek, de sehol sem volt rajuk felesleg. Éles fényben a felszín mindenütt tömör sikokat mutatott, sima teste olyan volt, mint a márvány, és a szerelmi küzdelemben megelevenedvén kibontakozott felépítésének ereje.” (Schlegel 1980e: 447.)

és a sajátos romantikus műformát ezzel a céllal összhangban alakítja ki. Schlegel az erotikus szerelmet állítja műve fókuszpontjába, és a testi-lelki vágy³¹⁸ módzatait, lehetőségeit igyekszik feltárni és rögzíteni. A célja az „öröm alakzatainak” egyféle variációs mezőt felállítani: a képzelőerőnek majd ennek kezelésében lesz szerepe.³¹⁹

Schlegel szándékosan el akar térni a szerelmet tematizáló művek stílusától: eszében sincs a szerelem szeretnivaló erkölcsét megadni, helyette a vágyat magát kívánja megragadni.³²⁰ Már a mű nyitánya is jelzi ezt az elhatárolódást: a *Prológus*ban megidézi a regény újkori formáját megteremtő, általa is tisztelt szerzőket, de csak azért, hogy szakítson előszóíró hagyományukkal. Schlegel az elmés-udvarias szavak helyett csak egy allegóriát idéz fel, a Léda ölére tapadó fehér hattyú képét.³²¹ Ebben az előszót negligáló előszóban már igyekszik a mű erotikus alaphangját megadni, amelyet a tisztaság képével társít: mintha a szerelmi szenvedély testi oldalának kívánná visszaadni eredeti ártatlanságát.³²²

Az ezt követő, *Egy csetlő-botló vallomásai* című szakaszban már egyértelművé válik, hogy az érzékiség témája nagymértékű elméleti jelentőségre tesz szert: a schlegeli erotika nem a sikamlós részleteket jelenti, hanem egy, a vágyódás és képzelet megélését lehetővé tevő szellemi diszpozíciót. A szerelmesek az egész műben alig vannak együtt: többnyire csak Juliusz képzelet el vagy szólítja meg kedvesét a távolból, hiszen vágyódni leginkább a másik távollétében lehet.³²³ Kierkegaard élce ennyiben találó:

Ezért ez a szerelmi kapcsolat nem nyerhet tartalmat [értsd: rezignáció nélküli szellemi érzékiség – T.P.], mélyebb értelemben nem lehet története, pusztán olyan időtöltés en deux, amire Juliusz a magányát leginkább gondolná fordítani: annak latolgatására tudniillik, vajon ez vagy az a szelleműs hölgy mit mondana vagy felelne ilyen vagy olyan pikáns helyzetben.³²⁴

A szóban forgó szakasz tehát Juliusz magányával indít, sőt ezt az egyedüllétet teszi meg boldogsága feltételéül. A főszereplő sosem talál otthonra mások társaságában, igazán élettélivé csakis „szent magányában” válhatott.³²⁵ Az egyedüllét azért lehet igenelhető számára, mivel

³¹⁸ Fontos megjegyezni, hogy Schlegel a szerelmet egyértelműen a testi komponenssel is rendelkező vágygal azonosítja, míg a tisztán szellemi-lelki vonzódást a barátság valamely formájának tartja. Vö. Schlegel 1980e: 420.

³¹⁹ Schlegel 1980e: 391–392.

³²⁰ Schlegel 1980e: 392.

³²¹ Schlegel 1980e: 383.

³²² Ezt támasztják alá a természetességet, egészséget felmagasztaló passzusok, például: „Szenteld fel tenmagadat, és hirdesd meg, hogy egyedül a természet tiszteletreméltó, egyedül az egészség szeretnivaló.” Schlegel 1980e: 400.

³²³ Vö. Schlegel 1980e: 458.

³²⁴ Kierkegaard 2004a: 296.

³²⁵ Schlegel 1980e: 384.

lehetőséget teremt a képzelőerő működésére: a fantázia révén bármit maga elé varázsolhat, sőt még az időrend sem köti:

Egyszerre láttam s élveztem mindent; az erős zöldeket, a fehér szirmokat, az arany gyümölcsöket. S így jelent meg lelkem szemének az egyetlen és örök Kedves, sok-sok alakban, hol gyermeklányként, hol szerelme s nőiessége teljében virító asszonyként, majd méltóságtelei anyaként, karján az elsőszülött fiúval.³²⁶

Ahogy Schlegel az elmeél aktivitását teszi meg a társaságot, a társias szellemet szervező erővé, úgy a magányban a képzelőerő lép fel hasonló igénnyel. A két erő kiasztikus viszonya ilyen módon lefedti az emberi lehetőségek igen jelentős részét, nem véletlen, hogy Schlegel *Eszmék* című fragmentum-füzérében is képzelet és elmeél együttes jelenlétét, szimmetrikus kizárólagosságát állítja.³²⁷ A magány tehát eminens módon beindítja a fantázia működését, amely másfelől kiválóan tud kooperálni a vágyakozással. A képzelőerő innen nézve nem más, mint a regény központi fogalmának, a vágynak egyféle testvéri komplementere, vagy ahogyan Schlegel fogalmaz: „[a] képzelet kecses zenéje mintha betöltötte volna a vágy réseit.”³²⁸ Hozzá kell persze tenni, hogy bár a vágyakozás uralja a szöveget, azonban Schlegel számol a vágy beteljesülésével is, és nem gondolja, hogy a szerelem kimerül a pusztá vágyódásban. A szerelmesek beteljesült együttlétében fontos szerepet játszik az elmeél társasági elve és a vágyódó képzelet szemléletessége, ahogyan az általuk táplált rajongás is; ezek feszült váltakozása hozza létre a szerelmi eufóriát.³²⁹ Nem csoda, hogy a szoros értelemben vett együttlét igen csak háttérbe szorul a műben: az erők oszcillációjaként felfogott kettős jelenlét olyan felfokozott állapot, amely sokáig nem tartható fenn. Ez a Schlegel számára autentikusnak minősülő, szimbiotikus viszony sokkal könnyebben előidézhető vágy vagy emlék formájában, semmint újra és újra realizálandó programként. Éppen ezért a mű tele van a különletet szorgalmazó gesztusokkal: Juliusz a vágy fenntartásához szükségesnek tartja a veszekedéseket,³³⁰ a szerelmesek pedig erősen preferálják a páros ábrándozást, amely végső soron az együttes jelenlétbe integrált távollét – az együttlét csak akkor működőképes, ha a

³²⁶ Schlegel 1980e: 384.

³²⁷ Schlegel–Schlegel 1980: 506.

³²⁸ Schlegel 1980e: 408.

³²⁹ Vö. „Mintha a női és férfi szeszélyek minden misztériuma ott lebegett volna körülöttem, amikor – ó, én magányos! – hirtelen minden ízemben kigyújtott a Te valóságos jelened, arcodon a viruló öröm ragyogása. Elmeél és elragadtatás váltóláza következett el, lüktetvén egyesült életünkben; öleltük egymást, hogy kicsapongásunk maga volt már szinte a vallásos áldozás.” Schlegel 1980e: 385.

³³⁰ Schlegel 1980e: 391.

fantáziálás dominál benne. Az egyik jelenetben Juliusz és Lucinda éppen azt tárgyalja meg, hogy csak a vágyban lelhetnek nyugalmat – még akkor is, ha éppen egymás mellett ülnek.³³¹

A képzelőerő fogalmát tehát az elmeéllel szemben és a vágyódás mellett lehet pozicionálni, azonban kérdés, hogy pontosan milyen funkciót tölt be a fantázia fogalma a *Lucindában*. Ha visszatérünk arra a pontra, ahol elejtettük a csekély szerepet játszó narratív fonalat, rögtön választ kapunk a kérdésre. A mű következő szakasza, amely a *Ditirambikus fantázia a legszebb helyzetről* címet kapta, a páros lét lehetőségeit tárgyalja a nemi szerepek tabuit döntőgető játéktól a halál utáni feltételezett együttlétezésig. Schlegel az együttlét fenntarthatóságának egyik lehetséges garanciáját abban látja, ha a szerelmesek képessé válnak magukat szemlélni a másokban, és a másikat felfedezni saját magukban.³³² Ha a közös létezésben a szubjektumok felcserélhetővé válnak, van remény az együttmaradásra; a fejezetcímbe említett „legszebb helyzet” egy játék, amely ezt a képességet segít begyakorolni: a másokban saját magukat kereső és szemlélő szerelmesek ténylegesen a párjuk szerepét veszik át, utánozzák őt a másik gyönyörködtetésére.³³³ Ez azonban csak egyike az öröm azon alakzatainak, amelyet a regény bemutat. A képzelőerő képes a különféle helyzeteket és alakzatokat szemléletessé tenni, sőt, ahogyan már szó volt róla, akár a történeti-logikai következetességet tagadva egymással kombinálni vagy akár együtt-tételezni őket. A képzelőerő aktivitása az, amely ezt az alternatív valóságot lehetővé teszi, ugyanakkor szabályozza is annak működését. Schlegel írja a képzelőerő által létrehozott szimultaneitás kapcsán:

A zabolátlan kéj és a csöndes sejtelem szélsőséges végletei élnek bennem egyidejűleg. Mindenre emlékezem, a fájdalmakra is, és minden egykori s jövőendő gondolatom megmoccan, felkél ellenemben. Ereim feszülnek, duzzadva rohan bennük a vér árama, vadul; a szájamat egyesülés szomja szikkasztja; az öröm töméntelen alakzata közt a fantázia válogat (...).³³⁴

A fantázia nem a semmiből hívja elő a megfelelő képeket, élményeket, hanem az emlékekből és a feltárt típusokból válogat. A fantázia legnagyobb erénye itt, hogy lehetővé teszi mindazt, amit a hétköznapi valóság megtagad: örökre fenntartja a lehetőségeket, újraélhetővé teszi az emlékeket, szabad játéka révén permanens variabilitást feltételez. Maga a szeretett lény is csak úgy lehet a valódi szerelem tárgya, ha lényében magában foglal minden lehetséges változatot:

³³¹ Schlegel 1980e: 475.

³³² Schlegel 1980e: 389-390.

³³³ Schlegel 1980e: 391.

³³⁴ Schlegel 1980e: 388.

Lucindát azért szereti Juliusz annyira, mivel bele tudja képzelni alakjába az összes szerethető női lényt és típust – vele el tud képzelni minden szerelmi élethelyzetet.

A képzelőerő megjelenítő képessége további elméleti-módszertani hozadékokkal is jár. Miközben Schlegel az értelemhasználat egyik fő eszközét az elmeélben látja, addig az ábrázolásra egyik legalkalmasabb eljárást az allegóriában fedezi fel.³³⁵ Schlegel a *Lucindában* is többször él allegóriával, például az *Allegória a szemtelenségről* című fejezetben, ahol az erotikus alaphelyzet bemutatását megelevenített elvont fogalmakkal (például Közvélemény, Elmeél, Erkölciség, Szerénység stb.) végzi el. A fogalmi nyelv ábrázolását a képzelőerő teszi lehetővé, ahogyan Schlegel írja: „[a] mindenható Fantázia érintette meg varázspálcájával e lényük-vesztett árnyakat, hogy bensőjüket nyilvánítsák.”³³⁶ Az allegória azonban nemcsak lehetőség, hanem feladat is: a halhatatlan tüzet, amit közvetlenül nem lehet megnevezni, az ábrázolás és formaalkotás segítségével lehet és kell megszólaltatni.³³⁷ Ha a képzelet önkénye szállja meg a természet káoszát, akkor sikerül kifejezni ezt a megnevezhetetlen, eredendő titkot. Az Én középpontjában is ilyen titok áll: az emberi szellem Próteusz, amely folyton változtatja alakját: a pillanatnyi változásokat, az elmozduló valóságot csak és kizárólag allegorikusan lehet bemutatni.³³⁸

A fantáziálást a magány (vagy kettős magány) állapota teszi lehetővé, amelyet azonban igen nehéz állandósítani modern körülmények között. A regényben Juliusz ezért tetszését fejezi ki Lucindának, hogy vidéken és nem a városban keres maguknak lakást – ám biztosnak ezt a megoldást sem érzi.³³⁹ A tartós magányt leginkább a semmittevés sajátos arisztokratizmusa tudná csak garantálni: aki nem csinál semmit, annak van ideje a fantáziálásra és a szerelemre – a végső cél a tartós ölelkezés lehetőségének megteremtése lenne.³⁴⁰ Schlegel két mitológiai alak szembeállításával reprezentálja a problémát: a mindig tevékenykedő, célokért küzdő, az embereknek hasznot hajtó Prométheusz ellentéte a munkáit csak a tartós henyélés reményében végző Héraklész lesz.³⁴¹ Bár az alkotó Prométheusszal még nem lenne baja, a felvilágosító és a haszonelvűséget megteremtő hős már annál ellenszenvesebb neki: egyáltalán a „haszon” szitokszó a jénai-berlini korszakát élő Schlegel számára. Héraklész tevékenykedése viszont nem az újabb munkára, hanem az élet valódi értelmére, a szerelem, álom és ábrándozás kiélésére irányul. Ideálja tehát a passzivitás, az enyhe éghajlaton történő henyélés, amelyben

³³⁵ Frank 1998: 105.

³³⁶ Schlegel 1980e: 398.

³³⁷ Schlegel 1980e: 401.

³³⁸ Schlegel 1980e: 451.

³³⁹ Schlegel 1980e: 456.

³⁴⁰ Schlegel 1980e: 408.

³⁴¹ Schlegel 1980e: 412.

Schlegel az előkelőség ismervére ismer: mindennek legmagasabbrendű formája pedig a tiszta vegetáció lenne.³⁴²

Még mindig nem világos azonban hogyan kellene elképzelnünk ezt a folyton képzelődő, szerelemről ábrándozó szubjektumot a valóságban. Ugyan a személyiség magvát nem vagyunk képesek megragadni – ahogyan az allegória kapcsán már szó esett róla –, ennek a sajátos szubjektumnak néhány tipikus vonását azért rekonstruálhatjuk. Juliusz alakjából már leszűrhattunk néhány jellegzetes vonást: ilyen a véglegesség és kizárólagosság szenvedélyes elutasítása, az erősen szelektált közösség előnyben részesítése vagy a passzív időtöltés kedvelése. A regényben a másik tipikusan fantáziáló szubjektum maga Lucinda. Róla ezt írja Schlegel:

Lucinda is azok közé tartozott, akik nem a közönséges világot élik, hanem saját maguk által elgondolt és kialakított közegükben mozognak. Valóság az volt csak a számára, amit szívből szeretni s tisztelni bírt, semmi más nem számított; és ő tudta, mi valóban érték.³⁴³

A képzelődés ilyen mértékű igénylése egy alternatív, privát és szubjektív valóságot hoz létre: a szubjektum megszűri és transzformálja saját környezetének ingereit. Kierkegaard a valóság elutasítását látta ebben, sőt a poézis hiányát, hiszen szerinte a poézis ugyan egy magasabb világot tár elénk a fogyatékos világ megtagadásával, azonban a poézisben a szubjektum áttetszővé válik, és megszabadul konkrétságától.³⁴⁴ Itt ezzel szemben a szubjektivitás egyre hangsúlyosabb lesz: Schlegel mentségére szóljon azonban, hogy a *Lucindában* nem a valóság elutasítása, hanem átköltése és újrastrukturálása zajlik – a világ romantizálásának novalisi programja éppen ezt a magam számára való átköltést fogalmazza meg.³⁴⁵

A hétköznapi valóság megszűrésétől nem független kérdés a *Lucindában* megjelenő értelem-fogalom problémája. A *képzelet csapongásai* című szakaszban Schlegel kifejezetten ellenségesen nyilatkozik az értelemről, bár ekkor keletkezett más műveiben korántsem ilyen elutasító.³⁴⁶ Az értelem zárójelezésének tehát egyféle tematikus helyi értéket kell tulajdonítanunk, anélkül, hogy az elvetésnek szélesebb körű értelmet adnánk. Az értelem a vágy és szerelem kontextusában válik feleslegessé, mégpedig a képzelőerővel oppozícióban. Az értelem és képzelőerő „harcának” legalább két síkja van a *Lucindában*. Az első (és

³⁴² Schlegel 1980e: 410.

³⁴³ Schlegel 1980e: 444.

³⁴⁴ Kierkegaard 2004a: 293-295.

³⁴⁵ Novalis 1965: 144.

³⁴⁶ Schlegel jénai műveiben nagy szerepet tulajdonít az értelemnek, inkább csak annak aufklérista abszolutizálásával száll vitába. 1800-as jénai előadásában vázolt eszmetörténeti koncepciójában például az igazság utolsó nagy korszakaként aposztrofálja az értelem időszakát. Schlegel 2005: 107.

jelenségvilágra referáló) értelme igen hétköznapi: ebben a romantikus, pazarló, vágyódó képzelőerő áll szemben a praktikus, józan, méricskélő és haszonelvű észhasználattal, és a konfliktus a megélhetés előteremtésének és a valódi életnek az összeegyeztethetetlenségében keresendő. Az értelem elutasítása ebben az esetben a haszon, az ökonómia és a szándék elvetését jelenti.³⁴⁷

A probléma másik síkja Kant *Az ítéelőerő kritikája* című munkájára vezethető vissza. Bár Schlegel képzelőerő fogalma feszegeti a kanti terminus határait, teljes mértékig nem szakít a kanti terminológiával. Ami igazi eltérést jelent, az az, hogy míg Kant az ízlésítéletben az értelem és képzelőerő szabad játékát feltételezi,³⁴⁸ ahol egyik megismerőképesség sem kerekedik a másik fölé, addig Schlegel ugyan megtartja a fogalmi párosítást, ám az értelemben veszélyforrást lát, amelyet az öröm és örömtelenség sajátosan erotikus (és abszolút nem kanti) kiterjesztésekor ki kellene iktatni.

Az értelem csúcsa: ha saját elhatározásunkból hallgatunk, a lelket visszaadjuk a képzeletnek, s nem zavarjuk az ifjú anyát, hadd játsszon, kedvére csapongva, ölének édes kisdédével. Ám az értelem, ártatlan aranykora múltán, már csak ritkán ily értő. Egymaga akarná birtokolni a lelket (...). Mi több, az értelem ért hozzá, miként színezzé s hevítse az üres, hiú, hideg tévhiteket, s utánzó művészetével még a gyanútlan fantáziát is megfosztaná önnön lényegétől.³⁴⁹

Schlegel sajátos transzformációt hajt végre, hiszen olyan irányba nyitja ki az esztétikum jelentését, amelyet Kant egészen egyértelműen elfogadhatatlannak tartott volna, a kifejezetten szűk értelmű kanti szép leírására alkalmas fogalmi rendszert mégis az új helyzetre alkalmazza. Az esztétikum nagymértékű kitágításával azonban a fogalmi viszonyok is megváltoznak, így Schlegel az értelem szerepének korlátozására kényszerül.³⁵⁰ Ez a lépés persze visszahat az

³⁴⁷ Schlegel 1980e: 477.

³⁴⁸ Kant 2003a: 99., 127., 259.

³⁴⁹ Schlegel 1980e: 478.

³⁵⁰ Egy 1795-96-os, a hagyatékból előkerült töredékes szövegghalmazában éppen ezzel ellentétes transzformációt hajt végre: a kanti dinamikát az értelem szerepének túlhangsúlyozásával borítja fel. Schlegel itt a szép tudományos tárgyalásának lehetőségeit taglalja. Tervezetében elméletét explicit módon Kanttal szemben fogalmazza meg: „A Prolegomenában úgy ábrázolnám a modern esztétikát, mint szüntelen előrehaladást abban a törekvésben, hogy a »szépet« és a »művészetet« egy általános érvényű kritikába foglalják. A kanti elmélet cáfolata lenne ez, ama kijelentés cáfolata, miszerint a szép elmélete nem lehetséges. Amikor kidolgozzuk a szép helyes fogalmát, egyszersmind cáfolni is kellene egyes, jól ismert, de hibás fogalmakat, vagy ami még jobb lenne: fel kellene tárni e hibás fogalmak empirikus forrásokból való keletkezését, s ha a tévedés alapja mélyebben, az emberi lélek (Gemüt) törvényeiben rejlik, össze kellene állítani a szép összes lehetséges hibás fogalmának rendszerét” (Schlegel 1991: 16). Tervei szerint egy nagy ívű munkálatba kezdene: feltárná és csoportosítaná a szép tudományát akadályozó hibás fogalmakat, eljárásokat. A szándék komolyságát mindenképpen jelzi, hogy meg kívánja adni a kanti „baklövések” *komplex taxonómiáját*. Még ha egyértelműen kiolvasható is az irónia a koncepcióból, semmiképpen sem csak Kant tekintélyével szembeni dacos ellenkezésről van szó. Amennyiben megpróbáljuk rekonstruálni a tervezetet a diffúz tematikájú feljegyzéshalmazból, pontosabb, a fenténél összetettebb képet

esztétikai dinamika egészére is, s a kanti szabad játékból a képzelet csapongása lesz. A fogalmi precizitás³⁵¹ ellenére tartózkodni kell jelen szakasz általánosításától, hiszen Schlegel a kanti fogalmakkal éppúgy játszik itt, mint a *Reflexió* című fejezetben, ahol fichte-i filozófiai terminusokat a szexuális aktus ábrázolására használja.³⁵² Mivel az adott gondolatnak csak egy-két elemét változtatta meg, viszont ezzel a tudatos transzformációval a gondolat már közel sem ugyanaz, teljesen más értelmezési tartományra tett szert, ezért ezt az eljárást nyugodtan nevezhetjük a filozófiai szubverzió egy esetének.³⁵³

Schlegel *Lucindáját* minden szépirodalmi jellemzője ellenére inkább egyfajta filozófiai kísérletnek érdemes tekinteni, amelyben a szerző az élmények, emlékek és fantáziálások egyszerűségét és megismételhetetlenségét próbálta egy sajátos, tipológiai általánossággal felruházni. A vágyódás és képzelőerő aktivitásának felvázolásával, valamint az öröm alakzatainak és ágenseinek itt nem tárgyalt leltárával együttesen próbálta létrehozni az érzéki szerelemre vonatkozó általános érvényű beszéd feltételeit. A mű szerkezete maga is leképezi a képzelet csapongó jellegét, és próbálja megtalálni az érzéki konkrétság és általános fogalmiság mezsgyéjén azokat az allegorikus alakzatokat, amelyek rendelkeznek bizonyos mértékű élményszerűséggel, azonban sematikus szerkezetük (némi variálás után) adaptív lehet bármely esetre. A vágy úgy rendelkezik nagyon is általános jegyekkel és szerkezettel, hogy közben mindenki a lehető legbensőségesebben és élményszerűen éli meg – mintha Schlegel is ezzel a dilemmával szembesült volna a *Lucindában*, a maga regénynek túl absztrakt, filozófiai esszének túlzottan narratív könyvében.

kaphatunk a projektumról. Schlegel egyik legjelentősebb lépése a szép tudományának, a *kalológiának* megalapozása felé, hogy szembeszáll az értelemnek a tetszés folyamatában való csökkentett jelenlétével: az értelmet minél átfogóbb módon törekszik behozni a szép-élmény elemzésébe, tehát itt éppen ellenkező módon lehetetleníti el az értelem és képzelőerő szabad játékát. Ehhez egy olyan argumentumot vezet be, amelyet talán az *ontológiai szépségért* megnevezéssel is illethetnénk: „Azoknak a filozófusoknak, akik szerint a tiszta emberi tetszésből nem bizonyítható a tetszés tárgyának megléte, tagadniuk kellene a tulajdonképpeni tiszta emberi természet létezését vagy a megismerhetőséget is” (Schlegel 1991:33). Amit kétségtelenül szépnek találunk esztétikai élményünk során, az szükségképpen létezik is, hiszen, ha ezt tagadnánk, akkor az emberi világtapasztalás részét alkotó tetszés érvényességét vitatnánk el. Az érv relevanciáját a *conditio humana* létének feltételezése garantálja: annak episztemológiai evidenciaértékkel kell rendelkeznie. Schlegel valószínűleg érzékeli a problémát, és bravúros módon éppen az érv sérülékeny mozzanatát hangsúlyozza úgy, hogy esztétikai evidenciát alkot belőle: az olvasó érzelmi-tetszésbeli preferenciáját mozgatja meg.

³⁵¹ A metaforahasználat dacára az egész szakaszban filozófiai igényű fogalmi pontosságot lehet megfigyelni.

³⁵² Ahogyan azt már többször is jeleztük de Man interpretációja kapcsán. (Man 2000a: 184.)

³⁵³ Schlegel azt a problémát tudja saját előnyére kihasználni, hogy a kanti szép szabad játékában eleve bizonytalan az értelem helyzete a fogalmiság kizárásával (vö. Papp 2010: 291.).

3.3. Az Én misztikája Schlegel és Novalis koraromantikus írásaiban

A filozófiatörténetben szép számmal akadnak olyan szerzők alkotta szellemi együttállások és korszakok, amelyek jelentőségük ellenére nem igazán rendelkeznek közvetlen utóélettel. Az új nemzedék nem vitte tovább ezeknek a gondolkodóknak a célkitűzéseit, hanem egy az övéktől eltérő irányvonalat képviselve kiszorította az elődöket a filozófiatörténet fősodrából. Az így keletkező zárvány-filozófiáknak ugyan van hatástörténeti szerepük, ám mivel formáló erejük nem a konkrét művek recepcióján alapult, hanem a gondolatok és megoldások közvetett átöröklődésén, ezért esetükben az utókorral való kapcsolat csak bajosan mutatható ki. Tipikusan ilyen elzárt filozófiatörténeti egységet alkot a középkori német misztika vagy a német koraromantika. Ez nem jelenti azt, hogy szellemi előzményeiket ne ismernénk, és ne tudnánk regisztrálni azokat, ahogyan azt sem, hogy ezek az áramlatok ne hatottak volna az utókorra. Elszigeteltségük legjellemzőbb szimptomája az, hogy nem ők inspirálták filozófiai utódaikat, hanem inkább azok ismertek elődeikre a zárvány-gondolkodókban, miután már kialakították a fősodortól eltérő koncepcióikat.

Időről-időre feltámad az igény, hogy analógiák felállításával csökkentsek az elzárt áramlatok történeti elszigeteltségét. Az ilyen kísérletek többnyire doxográfiai asszociációk maradnak, mivel a filológiai datálható nyomvonalak hiányoznak a direkt kapcsolat kimutatásához.³⁵⁴ Az analógia azonban nem mindig légből kapott: bizonyos esetekben a fogalmi-motívumbeli szimmetria olyan pontos, hogy tényleges, de közvetett hatást feltételez. Az alábbiakban amellett próbálok érvelni, hogy a fent említett két zárvány-áramlat között ilyen kapcsolat állt fenn. Egészen pontosan az olyan misztikusok, mint Jakob Böhme és Eckhart mester hatását vizsgálom meg Novalis és Friedrich Schlegel munkásságában;³⁵⁵ különös tekintettel arra, hogy mennyiben épült be az előzménynek tekintett gondolkodók koncepciója a vizsgált koraromantikus teorémákba.

Számos olyan szöveghelyet lehet találni, akár Friedrich Schlegel, akár Novalis munkáit vesszük szemügyre, amelyekben a misztikus hagyomány hatása explicite megjelenik. Különösképpen Jakob Böhme szerepét lehet kiemelni, akinek a neve gyakran előfordul a koraromantikusok szövegeiben. A rajongó viszony egy jellegzetes példáját találhatjuk Novalis

³⁵⁴ Mind a német misztika, mind a koraromantika számos ilyen kísérletet megélt: előbbi gyakran állítja párhuzamba a német idealizmus bizonyos tendenciáival, illetve a buddhizmussal, míg utóbbi esetében a Nietzschevel vagy a posztmodernnel való hasonlóságokról szoktak beszélni. A kérdéshez vö. Flasch 2011: 9-10.; Nigg 1999: 111-115.; Vieweg 2009.

³⁵⁵ A fent említett két misztikus kiemelése Novalis és Schlegel esetében nem egészen önkényes: míg a Böhmével való kapcsolat több szöveghellyel alátámasztható (ahogyan arra még utalni fogok), addig az eckharti megfontolásokkal való motívumbeli egyezés feltehetően Eckhart tanainak közvetett átörökítésén alapul. Vö. Nigg 1999: 108-111.

*Tieck*hez című versében, amelyben a böhmei látomások világát idéző, mégis jellegzetes novalisi elemek között bukkan fel a misztikus szerző alakja. A költemény középpontjában egy a régi világért „hevülő”, epedő fiú áll, akinek olvasás közben egy ősz öreg alakjában megjelenik a Könyv lelke. A látomás sajátos jutalmat ígér neki, amennyiben a hajnal, a „végső Birodalom” eljövételét fogja hirdetni: „Túláradó lét lesz jutalmad / és *Jacob Böhme* lelke vár.”³⁵⁶ Bár a szöveg végkicsengése feltehetően Tieck Böhme-hez való viszonyán ironizál, a vers egésze affirmatív kapcsolatot sejtet a misztikus szerzővel. Az ehhez hasonló lelkes megnyilvánulások azonban nem utalnak feltétlenül erős elméletalkotói befolyásoltságra. A koraromantikusok levelezéséből kiderül, hogy a jénai kör tagjai közül valószínűleg Tieck kezdte el először alaposabban tanulmányozni Böhmet,³⁵⁷ aki aztán megosztotta új szenvedélyét Schlegellel és Novalisszal is.³⁵⁸ A későbbiekben mindketten komolyabban foglalkoztak a *philosophus teutonicus* munkásságával, például Hardenberg még részletes jegyzéket is vezetett Böhme műveiről.³⁵⁹

Bármennyire is meghatározó élmény volt a felfedezés, az így fellelt gondolatok nem épültek be a koraromantikusok koncepcióiba, mivel a böhmei hatás ahhoz túl későn érkezett. Novalis már kialakította a maga releváns elméleteit, mikor megismerkedett a szerző műveivel.³⁶⁰ Ezt látszik alátámasztani az az 1800-ban kelt Ludwig Tieckhez írott levél is, amelyben beszámol róla, hogy akkortájt (egy évvel a halála előtt) kezdett hozzá Böhme következetes, műről-műre haladó olvasásához.³⁶¹ Ez sok tekintetben megvilágító erejű volt számára, de az élmény nem átformálta, hanem megerősítette törekvéseiben.³⁶² Fontos azonban leszögezni, hogy az ilyen szintű utólagos elfogadás jelentheti azt is, hogy elméleteinek forrásai közvetett módon mégis visszavezethetőek Böhme-re. Hasonló felállással találkozhatunk Friedrich Schlegel esetében is. Bár ő a későbbiekben különösen elmélyült a témában, csak az 1804-1805-ös időszakot követően integrálta igazán az előd gondolatait saját elképzeléseibe.³⁶³ Ez a fajta közeledés nem sokkal előzte meg a katolizáló fordulatot, tehát egyben bizonyos mérvű távolodást is jelentett az ifjúkori eszményektől. Schlegel gondolatvilágának, szemben Novalis-ével, fokozatosan át kellett formálódnia, hogy részleteiben is elfogadhassa Böhmet.

³⁵⁶ Novalis 1985b: 63.

³⁵⁷ Kronológiailag először Friedrich Schlegel egy Novalishoz írott leveléből értesülhetünk erről: „Tieck studirt Jakob Böhme mit großer Liebe.” Schlegel–Novalis 1957: 140.

³⁵⁸ Mayer 1999: 55.

³⁵⁹ Novalis 1975b: 691.

³⁶⁰ Mayer 1999: 78–79.

³⁶¹ Novalis 1975a: 322–323.

³⁶² Erre utalhat saját műveinek (főleg a készülő *Heinrich von Ofterdingen*nek) párhuzamos emlegetése. Vö. Novalis 1975a: 322–323.

³⁶³ Mayer 1999: 114.

Mivel mind Hardenberg, mind Schlegel számára Böhme jelentette a misztikus irodalom kapuját, ezért közvetlenül más misztikus szerzőkre sem támaszkodtak elméleteik elsődleges megfogalmazásakor. Ez viszont annak megállapításához vezet, hogy a misztikus hagyománnyal való koraromantikus párhuzam nem jelent egyben direkt hatástörténeti összefüggést is, hanem szigorúan a tényeket nézve megmarad motívumbeli és koncepcióbeli analógiának: Novalisék ezt az intellektuális szimmetriát fedezték fel, majd affirmálták. Az összevetés létjogosultságát tehát elsődlegesen ez a visszapillantás igazolja. Az ilyen mérvű lelkes, elfogadó gesztus persze nem lehet alap nélküli; azt kell feltételeznünk, ahogyan már utaltam rá, hogy a koraromantikusok vagy azonos forrásokra támaszkodtak a misztikusokkal, s így a közös előzményből hasonló eredményre jutottak, vagy a misztikus irodalom látenszen épült be a hagyományba, ezért Novalis és Schlegel számára rekonstruálhatatlan volt annak inspiratív jelenléte. Akármelyik megoldást gondoljuk is érvényesnek, teljesen meggyőző filológiai bizonyítékokkal szinte lehetetlen lenne azt alátámasztani. Nem is célszerű e helyen erre törekedni: egyelőre elégedjünk meg az analógia milyenségének elemzésével.

Amennyiben szeretnénk végiggondolni, hogy Böhme milyen intellektuális attribútumaival hatott a tárgyalt szerzőkre, érdemes egy pillantást vetni Hegel kritikájára, mintegy kontraszt gyanánt, ugyanis ő a megállapításaival szinte minden téma kapcsán árulkodó opposícióba kerül Schlegelével. Hegel filozófiatörténeti előadásaiban, bár kiemeli Böhme mélység iránti elkötelezettségét, el is marasztalja „előadásának barbár módja” miatt.³⁶⁴ Azt állítja, hogy nem érdemelte meg közelmúltbeli felértékelését, mert a neki tulajdonított rajongó szemlélet nem elégséges a kitüntetethez: minden filozófus nevezhető rajongónak, hiszen mindegyikük nélkülözi a hétköznapi földhözragadtságot.³⁶⁵ Hegel úgy véli, hogy éppen hibái tették egyesek számára követendővé:

Ami pedig azt a nagy megbecsülést illeti, amelyben részesítették, azt különösen szemlélés- és érzésformájának köszönheti; mert a szemléletet és a belső érzést, imádkozást és sóvárgást, a gondolatok képiességét, az allegóriákat és effélét részben a filozófia lényeges formájának tartották. De a filozófiának csak a fogalomban, a gondolkodásban lehet meg az igazsága, az abszolútum csak bennük fejezhető ki, s olyan is bennük, amilyen magánvalósága szerint.³⁶⁶

³⁶⁴ „Mert ha úgy tetszik, minden filozófus minősíthető annak, még Epikurosz és Bacon is; mert még ők is úgy vélték, hogy az embernek valami másban is van az igazsága, nemcsak az evésben és ivásban, és a favágás, szabóskodás, kereskedés, vagy egyéb céhbeli és hivatali teendők mindennapi értelmi életében.” Hegel 1977: 235.

³⁶⁵ Hegel 1977: 215.

³⁶⁶ Hegel 1977: 215.

Böhme „barbár” tévedése veszélyes, hiszen a filozófia lényegét félreértő példát állít követői elé.³⁶⁷ Hegel szerint a misztikus gondolkodó odáig megy, hogy az érzéki meghatározásokat, például az általa használt „tinktura”, „esszencia”, „salétrom” stb. trópusokat gondolat-meghatározásként, a spekulatív igazság jellemzésekként használja.³⁶⁸ Ezekben a megoldásokban új keletű hívei aztán kecssegetető eljárást fedeznek fel, amely rossz útra viszi a filozófiát. Úgy tűnik, Hegel a recepció által tételezett értékek átértékelését szorgalmazza: ő Böhmeben, mint az első par excellence német filozófusban, a protestáns elv érvényesülését emeli ki, amely lehetővé teszi, hogy az intellektuális világ a másvilágból saját öntudatába legyen áthelyezve.³⁶⁹

Ismerve Hegel koraromantika-, különösen Schlegel-képét, szinte biztosra vehetjük, hogy szerzőinket a szerinte pervertált recepciótörténethez sorolhatjuk, így aztán jó eséllyel feltételezhetjük, hogy Novaliséknál éppen a Hegel által elítélt szempontok érvényesültek. A két értelmezés-típus között egyedül a nemzeti hovatartozás ügyében van némi hasonlóság: Schlegel is a német művészet és tudomány egyik hőségének, s így a német szellem ideáltipikus képviselőjének tartja Böhmet.³⁷⁰ A kijelentés mögül azonban kiolvasható némi ironia, ahogyan Novalis analóg megnyilvánulásaiából is.³⁷¹ A protestáns szempont hegeli érvényesítése pedig egyenesen tarthatatlannak tűnik a két koraromantikus számára, mivel ők minimum ambivalens módon viszonyultak a reformációhoz. Novalis *A kereszténység, avagy Európa* című tanulmányában ugyan elismeri a protestáns mozgalmak jó szándékát, ám hangsúlyozza felelősségüket az egykor ideális egyház bukásában, Európa széttagoztságában és a háborúskodásban. Jakob Böhme a „szent szikra” ritka képviselői közé tartozott: protestantizmusa *ellenére* nyújtott kimagaslót.³⁷² Sőt, Novalis az ő műveit katolikus szövegekkel együtt olvasta, tanulmányozta.³⁷³ Schlegel számára is filozófiájának katolizáló tendenciájával lesz egyre erősebb a böhmei hatás, tehát nála sem tipikus protestáns gondolkodóvá válik a misztikus szerző, hanem éppen a katolicizmus kapuját jelenti számára.³⁷⁴

Az egyelőre Böhme által reprezentált misztika koraromantikus megítéléséhez célszerűnek látszik a recepciót egy hosszabb szöveg kontextusában megvizsgálni. Rögtön adódik Friedrich Schlegel *Beszélgetés a költészetről* című műve, pontosabban annak mitológiát tárgyaló fejezete. Ebben a szövegben a „nagy Jakob Böhme” látszólag csak mellékesen, és meglehetősen enigmatikus szerepben jelenik meg: ő az, akit Spinozán kívül még meg lehetne

³⁶⁷ Hegel más helyen Böhme rajongását, csodálkozását egyszerűen műveletlenséggel magyarázza, amely abból ered, hogy a *philosophus teutonicus* megállt a szemléletnél. Vö. Simon 2011: 66.

³⁶⁸ Hegel 1977: 218.

³⁶⁹ Hegel 1977: 217.

³⁷⁰ Schlegel 1980c: 508.

³⁷¹ Például vö. Novalis 1997: 23.

³⁷² Novalis 2014: 72–73.

³⁷³ Vö. Just 1975: 547.

³⁷⁴ Éppen katolizálása táján kezd a misztika feldolgozására és megértésére irányuló szisztematikus tanulmányokba.

említeni, de órá már nem jut idő: „Előadásom során magam mondtam, hogy Spinozát csak mint egy irányzat képviselőjét vonultatom fel. Ha terjengősebben fejtem ki mondandómat, még a nagy Jakob Böhméről is szót ejtettem volna.”³⁷⁵ A misztikus szerző mint a szöveg túlságának, meghosszabbíthatóságának lehetősége a mű meghatározott pontjaihoz kötődik. Mindenekelőtt Spinoza gondolatiságának potenciális megtoldásaként és formai variációjaként találkozunk a nevével: nagyon úgy tűnik, hogy itt a Spinoza munkásságából igenelhető motívumok eszmei előzményeként tételveződik.³⁷⁶ Ennek kapcsán kerül képbe az általában vett schlegeli misztika értéke és funkciója, amellyel szorosan összefonódik a poétikus allegorézis kérdése. A speciálisan értett, az okkulttal kokettáló fizika témája is vonatkozásba hozza Böhmét, mivel Schlegel szerint a természettudományos gondolkodásnak az „Egész misztikus tudományává” kell válnia.³⁷⁷ Az afirmációnak megvan a maga korlátja is, amely éppen a dialógus tárgyát adó mitológia kérdése lesz: a böhmei misztika schlegeli érvényessége a legfontosabb ponton már nem áll fenn. Ezek a nyomvezető tendenciák szinte teljes egészében visszaadják Hegel kritikai pontjait, csak éppen ellenkező előjellel.

A fentieket figyelembe véve először a tágabban értett misztika kérdése felől célszerű közelíteni a témához. A legszembeötlőbb hasonlóság a két gondolkodásbeli attitűd között az Én vagy a szubjektum szerepének analóg megítélésében rejlik. Mind a középkori misztika, mind a koraromantika igyekszik az individuum voltaképpen gócpontját kiszakítani a hétköznapi keretei közül, mindkét áramlat a sajátosan értett Én titokzatosságáról beszél. Novalis a titokzatossághoz a felfedezés imperatívuszát rendeli hozzá a *Virágpor* töredékekben: „A világmindenségben való utazásról álmodunk, de nem bennünk rejlik-e a világmindenség? Szellemünk mélységeit nem ismerjük. – A titokzatos út befelé vezet.”³⁷⁸ A figyelemnek szinte ugyanezt az interiorizáltságot olvashatjuk a misztika egyes szerzőinél, leginkább Eckhart mesternél, akinek gondolatai a misztikus hagyomány titkos középpontját adják. Tanainak átöröklődése sokáig csak burkoltan, közvetett módon mehetett végbe, főleg a szerző egykori perének és elítélésének köszönhetően.³⁷⁹ Bár még a koraromantika idején is súlyos adósággal volt terhes Eckhart recepciója,³⁸⁰ tanítványainak és követőinek jóvoltából indirekten mégis

³⁷⁵ Schlegel 1980b: 368.

³⁷⁶ Schlegelnél ugyanúgy megjelenik a barbárság vádja Spinozával szemben, ahogyan Hegel is ezt hozza fel Böhmével szemben. Ennek ellenére szokatlanak tűnik, hogy mégis Spinoza nevének túlsúlya jellemzi a szöveget. Az ok az, hogy Schlegel szerint Spinoza objektivitása révén „mindenfajta egyéni miszticizmus” általános alapja lehet, és mivel munkái formailag nem költőiek, így annál inkább kidomborodik belőlük a „poézis ősforrása”, a „realizmus misztériuma”. Vö. Schlegel 1980b: 364., 368.

³⁷⁷ Schlegel 1980b: 367.

³⁷⁸ Novalis 1997: 16.

³⁷⁹ Nigg 1999: 107-110.

³⁸⁰ Szélesebb körben csak a koraromantikusok halála után, a 19. század közepén válik ismertté Eckhart személye és munkássága. (Nigg 1999: 111-112.) Annyi bizonyosnak látszik, hogy Eckhart nem hatott közvetlenül a koraromantikusokra, mivel sem Novalis, sem Schlegel nem számol be a szerző ismeretéről, holott rendszeresen tudósították egymást olvasmányélményeikről. Természetesen ez nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy tudtak a

jelen volt a kor gondolkodásában, sőt a misztikus hagyomány legfontosabb tételei szinte kivétel nélkül eckharti ihletettségűek. Nem olyan meglepő tehát, hogy Novalis megállapítására nagyon emlékeztető nyomokat találunk Eckhartnál is: ő volt az, aki meghirdette a befelé fordulás programját, elindította a misztikus hagyományt a belső felé vezető úton.³⁸¹ Ennek a megközelítésnek a célja az Istenhez való közel kerülés az önmagunkban való elmélyedés által, amely viszont egy metafizikailag problematikus Én-t feltételez.

Ahhoz, hogy lélekben közel kerülhessünk Istenhez, ki kell üresíteni magunkat, mintegy semmivé kell válnunk.³⁸² Isten a létezők felől nézve maga a semmi, ezért egyedül a lélek ürességében születhet meg a Logosz:

Aki azonban a semmivel beszél Istenről, találóan beszél róla. Ha a lélek az egybe érkezik, és eljut önmaga teljes elvetéséig, Istenre úgy talál, mintha a semmiben lenné meg. Egyszer egy embernek úgy tűnt, mintha álmában – s ez éber álom volt – terhes lett volna a semmitől, mint egy asszony egy gyermekkel. Ebben a semmiben pedig Isten született meg, ő volt a semmi gyümölcse.³⁸³

A Logosz születése azonban nem merül ki Jézus egykori testet öltésében, mivel Isten Igéjének folyton meg kell születnie az individuum lelkében.³⁸⁴ Az Énnek, hogy ezt a célját elérje, a kiürítés mellett igyekeznie kell meg is ismernie önmagát mint *semmit*, de ez korántsem könnyű, hiszen mindig fellép *valami*, ami elvonja a figyelmet. Eckhart ezzel összefüggésben önmagunk megismerésének episztemológiai lehetőségfeltételeit is boncolgatja:

Ha pedig az ember egy képet ily módon fogad be, akkor annak kívülről, az érzékeken keresztül kell behatolnia. Ezért semmi sem olyan ismeretlen a lélek számára, mint éppen önmaga. Így hát (...) a lélek önmagáról képet sem alkotni, sem másolni nem tud. Ezért nem tudja semmivel sem megismerni magát. (...) Semmiről nem tud oly keveset, mint önmagáról, s ennek oka éppen a közvetítő hiánya.³⁸⁵

Ahhoz, hogy a lelket, s ezáltal Istent, megismerhessük, el kell vetni minden közvetítőt, eszközt és képet, és a közvetlen üresség alapját kell fellelni a lélekben, amely maga Isten.³⁸⁶

mesterről, legfeljebb nem foglalkoztak vele, hiszen a kortársnak tekinthető Hegel kifejezetten affirmatív módon viszonyult Eckharthoz. Vö. Bányai 2010: 45.

³⁸¹ Nigg 1999: 84.

³⁸² Eckhart 2000c: 181.

³⁸³ Eckhart 2000c: 181.

³⁸⁴ Eckhart 2000d: 91-92.

³⁸⁵ Eckhart 2000b: 203.

³⁸⁶ Eckhart 2000b: 203–205.

Egészen különös, hogy az eckharti szöveghelyek, kontextusukból kiragadva, akár koraromantikus megjegyzéseknek is tűnhetnének, hiszen az Én paradox, kiemelt fontosságú semmissége ebben az áramlatban is megjelenik. Nagy a kísértés, hogy a két szöveghagyomány releváns textusait együttlolvassuk. Novalis *Fichte-stúdiumok* címet viselő hátrahagyott jegyzeteiben az Én identikus ürességének gondolata több ponton visszaköszön. A leginkább explicit formában ez így hangzik: „Nem annyiban vagyok, amennyiben tételezem magam, hanem amennyiben megszüntetem magam. Nem vagyok, amennyiben magamban vagyok, amennyiben magamat magamra alkalmazom.”³⁸⁷ Óvatosan kell azonban bánni az analógiával, ugyanis minden hasonlóság ellenére egészen más az alapvetése és a filozófiai háttere a korreláló idézeteknek. Novalisnál döntően a reflexió összetett és ellentmondásos természete vezet ezekhez a kijelentésekhez. Annak ellenére, hogy a vonatkoztatásként felfogott reflexió mellé bevezeti az érzés fogalmát, amely alatt egy nem tételező, vonatkozás nélküli közvetlenséget kell érteni,³⁸⁸ a reflexiónak továbbra is kiemelt jelentőséget tulajdonít, szemben a közvetlenséget hirdető Eckhart mesterrel.³⁸⁹ Manfred Frank egy tanulmányában igyekezett tisztázni a novalisi reflexió sajátos jelentését, leválasztva azt a kortársak releváns elképzeléseiről. Szerinte a reflexiót Hardenberg munkáiban tükröződésként kell felfogni: tehát a reflexió mindig az elvétésben találja meg célját, ahogyan a tükör mindig felcseréli a jobb és a bal oldalt.³⁹⁰ Az abszolútum megközelíthetősége is ebből az „ordo inversus”-nak nevezett elgondolásból érthető meg: az intellektuális szemlélet abszolútumra irányultságában csak mint elvétettet veheti figyelembe azt, de ezzel reflexív mozgásának intencionális tárgyává is teszi; tehát a korlátozottól a korlátlan, az Éntől az igazi Egy felé tartó látszólagos mozgást detektálhatunk ebben az esetben. Novalis a megoldást a reflexió negációjának tartott iterációjában leli meg, a reflexió reflexiója nyitja majd meg az utat a léthez.³⁹¹ A reflexió és az érzés kettőse is beíródik a tükröződés logikájába, ahogyan az őket leképező anyag–forma oppozíció is, s így jutunk majd el az önmagát megszüntető tételezés gondolatához.

Látható, hogy egészen más a két koncepció háttere és célkitűzése, mégis a hangsúlyos pontokon fontos hasonlóságokat találunk: ilyen az elvesztésben feltáruló abszolútum gondolata, az érzés közvetlenségének hangsúlyozása (még ha ez Novalisnál szorosan egybe is fonódik a reflexióval), illetve a létezés és a semmi különös, állandó helyiérték-váltása. Novalisnál az első reflexió elvéteti az abszolútumot, és ekkor az elvétett tárgy helyén megjelenik a „valami”,³⁹²

³⁸⁷ Novalis 1998a: 33.

³⁸⁸ Novalis 1998a: 18–19.

³⁸⁹ Természetesen Eckhart esetében nem jelenhet meg a Novalisnál szereplő reflexió fogalom: a motívumbeli szimmetria itt csak a közvetlenség–közvetettség ellentétére redukálódik.

³⁹⁰ Frank 1998: 70.

³⁹¹ Frank 1998: 72.

³⁹² Novalis 1998a: 20–21, 33, 37, 39.

ahogyan Eckhartnál is a semmiként aposztrofálható abszolútum megismerését a létező „valamik” akadályozzák meg. Schlegel Én-koncepciója is analógiát mutat az eckharti gondolatvilággal: azáltal, hogy az Énbe oltja az őskáoszt, azt teljességgel ellentmondásossá teszi, egyszerre végessé és végtelenné.³⁹³ Ez a belső, oszcillatív feszültség nem redukálható a kereszténység hagyományosan megosztott emberképére, ahogyan Eckhart és követőinek „belső ember - külső ember” megkülönböztetése is több az intelligibilis és az érzéki kettőségénél: Eckhartnál egy egymást átható, egymásba folyton átjátszható, bizonytalan polaritású ellentét a belső és külső dichotómiája. A lényegi alapot mindenképpen nélkülöző, felszíninek ható hasonlóságok száma és azoknak a vártnál nagyobb következetessége felveti a kérdést, hogy vajon beszélhetünk-e mégis valamiféle összefüggésről a két gondolkodási mód között.

Az analógiák nem merülnek ki az Én problémájában, még ha feltehetően éppen az teszi lehetővé az összetartást; a világhoz való viszonyulásban is tetten érhető az egészen sokrétű összeérés. Eckhart egyik prédikációjában a *Lukács evangéliumában* található, a Jézust vendégül látó Márta és Mária történetét elemzi. Szemben a szokásos értelmezéssel, amelyben a sürgő-forgó Mártát a *vita activa*, a Jézust ámulattal hallgató Máriát pedig a *vita contemplativa* allegóriájaként értik, s ezáltal már a szemlélődő életmód elsőbbségét is feltételezik, Eckhart a tevékeny Mártát állítja elénk ideálként.³⁹⁴ Jézus látszólag feddő kijelentését rejtett dicséretként fogja fel: voltaképpen megnyugtatja Mártát, hogy Mária nem fog elveszni a szemlélődésben, hiszen rálépett arra az útra, amely majd a cselekvő élethez vezet, s amelyen már Márta is jár. Eckhart számára a munkával szembeállított *foglalatosság*, amely során „az ember saját benső mivoltából ésszerű körültekintéssel szorgoskodik”, lesz a mintaértékű életvitel kulcsa.³⁹⁵ Ezt a felfogást nem azonosíthatjuk a tisztán cselekvő életmóddal, hanem inkább egy, a világot átszellemítő attitűdként értelmezhetjük.

Ezen a ponton egy újabb analógia nyílik meg, hiszen az ilyen módon elgondolt cselekvés sokban hasonlít Novalis a világ romantizálására irányuló tervével. Bár utóbbi esetében egy alapvetően poétikus struktúrájú tevékenységről van szó, nem merül ki egyféle költői gyakorlatban, hanem azt inkább a világ átszellemesítéseként célszerű felfogni, egy akár misztikusként is artikulálható gyakorlatként; hiszen Novalis számára az igazi költő egyben mindig pap is.³⁹⁶ Ez az attitűd természetesen alapvetően befolyásolja a környezet észlelésének módját: *A szaiszi tanítványok* című művében a szubjektum feladata a természet titkainak megfejtése. A misztikumot okkultista utalásokkal tarkított, böhmei világot idéző szöveg középpontjában az az elgondolás áll, miszerint a természeti létezők mindegyike egy hieroglifa,

³⁹³ Frank 1998: 91.

³⁹⁴ Eckhart 2000a: 115–116.

³⁹⁵ Eckhart 2000a: 118.

³⁹⁶ Novalis 1997: 20.

egy olyan nem-nyelvi jelentő alakzat, amely csak a természet egészéből tekintve nyeri el értelmét. Ez az Egész a természeti entitások kusza, összeszövődő egysége, az egyes létezők közötti totális indifferencia világa.³⁹⁷ Novalis szerint a világot akkor vagyunk képesek megfejteni, ha kiiktatunk belőle minden szétválasztó különbséget. Eckhart is a differenciálatlanság felől nézve gondolja elképzelhetőnek a voltaképpeni megismerést. A *nemes ember* című munkájában megkülönbözteti az alkonyi ismeretet a hajnali ismerettől:

Mármost a mesterek ezt mondják: amikor magunkban a teremtmény mivoltot ismerjük meg, az »alkonyi ismeret«, ebben a teremtményeket a sokféleség és különbözőség képeiben látjuk. De amikor a teremtményeket Istenben ismerjük meg, az a »hajnali ismeret«, amelyben a teremtményeket bármely különbözőségtől mentesen, képek és hasonlatosságok nélkül abban az egyben látjuk, ami maga Isten.³⁹⁸

A megismerésnek ez utóbbi, kitüntetett módja nagyban emlékeztet a novalisi koncepcióra. Természetesen ennek az analógiának is megvannak a maga korlátai. Ennek alátámasztásához elég Friedrich Schlegelre hivatkozni, akinek egyik töredékét, amelyben a gondolkodó ember festői fényviszonyairól értekezik, akár a hajnali ismeret ironikus olvasataként is felfoghatnánk.³⁹⁹

Szembeötlő hasonlóság lehet még a koraromantika és misztika között a vágyódás szerepének felértékelése. A vágy célja ugyan a két esetben nem azonos, ám mivel eleve elérhetetlen annak tárgya, mindkét szellemi áramlat számára magán a folyamaton van a hangsúly, s így a vágyakozás szerkezeti felépítése nem sokban tér el egymástól a koraromantikában és a német misztikában. Ilyen analóg mozzanat lehet például a vágy teremtő ereje általi blaszfémikus tendálás az isteni szerepkör felé. Böhme következő mondatait akár egy koraromantikus szerző is írhatta volna:

Az alaptalan mélység örök semmi, de örök kezdetet ébreszt: vágyat. Mert a semmi vágy valami után. S mégis, nincs semmi, ami valamit ad; hanem a vágy maga az adása annak, ami viszont semmi, hanem sóvárgó vágy csupán. És ez a mágia ősállapota, amely ott teremt magában, ahol nincs semmi. A semmiből készít valamit, de ezt csak benne magában, hiszen e vágy szintén semmi, merő akarat csupán.⁴⁰⁰

³⁹⁷ Vö. Novalis 2002a: 214–215.

³⁹⁸ Eckhart 2010: 433.

³⁹⁹ Schlegel–Schlegel 1980: 322.

⁴⁰⁰ Böhme 1990a: 43.

A mágia egy szubsztancia nélküli, „sóvár” állapotot jelöl, amely magában hordozza a megismerhetetlen megismerésére törő akaratot.⁴⁰¹ A vágy teremő ereje jellegzetes azonosulási pont a két áramlat között, amely a koraromantika középkor-kultuszában is lecsapódik: mindkét korszakot áthatja a gótikus jellegű törekvés.⁴⁰² Novalis számára a középkor a vágyódás eminens időszaka,⁴⁰³ amelyben az élet olyan zárandokút vagy hadjárat, amely a vágyott felé vezet.⁴⁰⁴

Szó esett már róla, hogy a *Beszélgetés*ben Schlegel megadja a keresztény misztika koraromantikus érvényességének határát, a mítoszt. Schlegel számára a mítosznak azért van jelentősége, mert úgy gondolja, hogy ez a forma alkalmas lenne a világ szép, kaotikus természetének ábrázolása,⁴⁰⁵ méghozzá úgy, hogy nem iktatja ki a diffúz elemek ellentmondásosságát. A misztika totális affirmációja lezárna ezt a széttartó játékot. Schlegel katolizálása előtt azonban a misztikához csak mint poétikai vagy metodológiai mintához nyúlt: a paradoxonokban való gondolkodás és az allegorikus beszédmód affirmálható minőség volt számára, ezért is gondolta Böhmet elsősorban nagy költőnek.⁴⁰⁶ Ezzel szemben Novalisnak mindvégig fontos volt a misztikusoknál is megjelenő gondolatiság tartalmi aspektusa, ugyanakkor a mitológikus gondolkodásban rejlő lehetőségek is érdekelték. A *Virágporban* mintha felbukkanna ott a probléma, ahol az igazi vallás antinómiájáról beszél, amelyben panteizmus és monoteizmus együttesen van meg.⁴⁰⁷ Schlegelnél ezzel szemben a dichotómia a politeizmus és monoteizmus között állt fenn, mert nála nem a jelenségek jelentő volta kapott hangsúlyt, hanem a többelvűség. Novalis a maga ellentétét nem látja megoldhatatlannak: „ha a monoteizmus közvetítőjét a panteizmus középvilágának (*Mittelwelt*) közvetítőjévé tesszük, és a panteizmus közép-világát e köré rendezzük el. Így a kettő egymást, bár különböző módon, de mégiscsak szükségessé teszi.”⁴⁰⁸ Ez a strukturális elgondolás egy szemléletben próbálja elrendezni a széttartó tendenciákat.

Friedrich Schlegel és Novalis filozófiájában a misztikus szerzők munkássága voltaképpen nem képez igazi inspirációs közeget, szemben például a kortárs Schellinggel, akire Jakob Böhme döntő hatást gyakorolt, és aki lehetséges előképként merült fel teóriáinak kialakításakor.⁴⁰⁹ Érthető, hogy miért nem integrálódott a misztika a koraromantikába: alapvetésüket tekintve végső soron mást mondanak. Az említett koraromantikusok esetében,

⁴⁰¹ Böhme 1990b: 63.

⁴⁰² Nigg 1999: 73.

⁴⁰³ Spengler a nyugati, fausti kultúra lényegének éppen az ilyen törekvő, középkorból eredő szellemiséget tartja, de a romantikus lélekfelfogás és a misztika analógiájában egy mágikus zárvány visszatértét látja (vö. Spengler 2011/1: 410.).

⁴⁰⁴ Novalis 1974: 10., 19.

⁴⁰⁵ Schlegel 1980b: 362.

⁴⁰⁶ Schlegel 1980c: 508.

⁴⁰⁷ Novalis 1997: 20.

⁴⁰⁸ Novalis 1997: 20.

⁴⁰⁹ Vö. Weiss 2011: 89.; Gyenge 2005: 89.

mint már szó esett róla, inkább utólagos affirmációról beszélhetünk: ők maguk ismerték fel a hasonlóságokat a tárgyalt misztikusok elgondolásai és saját koncepciójuk között.⁴¹⁰ Ez az összefüggés ismételten a történeti analogizálás kényes kérdéséhez vezet minket: vajon mennyiben állíthatóak párhuzamba a késő középkor és a 18-19. század fordulójának lényegileg különböző eseményei? Amennyiben elfogadjuk, hogy Eckhart mester misztikusnak nevezhető szövegei képezik a titkos origóját minden esetünkben felmerült misztikus írásnak, úgy az ő skolasztikus gyakorlattól való részleges elmozdulását leírhatjuk úgy is, mint bizonyos strukturális jegyekkel meghatározható váltást. Ez a minta értékű szétválás pedig sok szempontból hasonló vonásokkal bír, mint a koraromantika kanti-fichtei alapoktól való elmozdulása. A szisztematikus igényű alapvetéstől az abszolút közvetlenségére irányuló vágyig tartó mozgás lehetne a szerkezeti hasonlóság a két irányzat között. Persze, mindig kérdésként merül fel, hogy mennyiben tartható egy ilyen hasonlóság a nyilvánvaló filozófiatörténeti különbségek ellenére, még ha magát a párhuzamot az érintett felek egyike állapította is meg.

⁴¹⁰ Schlegel párizsi évei alatt elmélyülten foglalkozik is majd a német misztikusokkal. Bizonyos filológiai kutatásokban úttörő szerepe is lesz. Ekkor már nemcsak Böhme nyűgözi le, hanem Eckhart, Suso, Tauler munkáit is forgatja, jegyzeteket készít hozzájuk. (Bíróné 1936: 14–15.)

3.4. Rajongás, elmeél és virtus – A német koraromantika polemikus „Schäftesbury”-interpretációja

3.4.1. Shaftesbury, „Shaftesburi” és „Schäftesbury”

A koraromantika filozófiája, különösképpen annak esztétikai érvényű megállapításai elgondolhatatlanok lennének Lord Shaftesbury munkássága nélkül. A korszak olyan reprezentatív gondolkodói, mint Novalis és Friedrich Schlegel nemcsak habituális rokonságot mutattak angol elődjükkel,⁴¹¹ hanem a szerzők munkáiban számos motivikus analógiát is találhatunk: ilyen hasonlóság lehet a dialógus-forma gyakori alkalmazása és a szisztematikus igényű munkák kritikus szemlélete, a barátság kérdésének erőteljes tematizálása, az élcelődő hangnem preferálása vagy például a rajongó attitűd és az affekciók szerepének felértékelése. Mivel a jénai romantika teoretikus keretrendszere és konkrét terminológiai készlete közvetlenül csak kis részben támaszkodik Shaftesbury bölcséletére, ezért a koraromantika recepciója a hatástörténeti összefüggés regisztrálása mellett a korszakot inkább a német filozófiai tradíció kontextusában, illetve a francia felvilágosodás vagy például a spinozai örökség vonatkozásában tárgyalja. Ennek az általánosan elterjedt interpretációs stratégiának a háttérében az a nagyon is jogos feltételezés rejlik, hogy Shaftesbury hatása a koraromantikus gondolkodásra inkább csak áttételes és többszörösen közvetített: az angol filozófus a koraromantikusok közvetlen elődeire volt formáló erővel, Novalis és Schlegel már csak megörökölték tőlük azt a szemléletbeli keretet, amely saját koncepcióik „lehetőségfeltételét” képezte.

A közvetlen elődökre és az idősebb kortársakra azonban vitathatatlanul termékenyítő hatással volt Shaftesbury munkássága: Lessing, Goethe, Hamann vagy éppen Herder meghatározó olvasmányai között ott találjuk a lord írásait.⁴¹² Schiller még fiatalon ismerkedett meg Shaftesburyvel, esztétikai nevelés-koncepciójában nagyban támaszkodott az angol gondolkodóra,⁴¹³ s a kanti hatást követő részleges elfordulás után is inspirációs forrásként tekintett rá.⁴¹⁴ Amennyiben ezt a német nyelvű recepció hagyományt tekintjük a közvetítő

⁴¹¹ Adekvát lenne még a sokáig a koraromantikusokkal együtt dolgozó Friedrich Schleiermacher Shaftesbury-értelmezésének elemzése is, erre azonban terjedelmi és tematikai okok miatt nem keríthetünk sort. Schleiermacher megközelítéséhez vö. Dilthey 1970: 166–179. Boyer 2003: 181–204.

⁴¹² A német felvilágosodás és idealizmus képviselői közül néhányan nemcsak olvasták Shaftesbury műveit, hanem kommentálták és fordították őket, vagy recenziókat írtak róluk. Johann Georg Hamann például még londoni tartózkodása idején ismerkedett meg a szerzővel, hatására fordult az ironikus-szatirikus hangnem felé, művei közül volt, amit átültetett németre. Vö. Kocziszky 2000: 88–89.

⁴¹³ A hasonlóságok ellenére fontos különbségek is akadnak, például Schiller kantiánus fogalomkészlettel operál, illetve Shaftesburynél nagyobb mértékben közelíti egymáshoz az etikai és az esztétikai szférát. Vö. Carter 1921: 211–213.

⁴¹⁴ Például vö. Safranski 2007: 42–43.; 79–86. és 285–289.

közegnek Shaftesbury és a koraromantikusok között, érdekes következmények adódhatnak. Eleve problematikusnak tűnik, hogy a jénai romantika képviselői miként alkothattak adekvát vagy eredeti képet Shaftesburyról, amennyiben csak az erősen interpretált megállapításokból merítettek. Ezt az ellentmondásos helyzetet tovább fokozza, hogy a potenciális Shaftesbury-közvetítő szerzők majdnem mindegyikével ambivalens viszonyban álltak; Friedrich Schlegel Schiller-képében például egyaránt megfért a relatív csodálat és a szatirikus-parodisztikus hozzáállás.⁴¹⁵ Nehezen lehet elképzelni, hogy egy ilyen, schilleri szűrőn át érkező impulzust ne kétkedve és elfogultan fogadjon Schlegel.

Ha megvizsgáljuk Novalis és Schlegel direkt Shaftesbury-citátumait és -emlékeit, elméletileg van rá esély, hogy elkerüljük a fenti interpretációs kavargást: nem tűnik lehetetlennek, hogy utánajárjunk, milyen mértékben ismerte és használta a két német szerző az angol gondolkodó írásait. Friedrich Schlegel műveiben csak elvétve találunk egyértelmű utalásokat Shaftesburyre, de meglepően sok bizonytalan, esetleg az angol szerzőre vonatkozó célzásra bukkanhatunk.⁴¹⁶ Novalis esetében valamivel világosabbnak tűnik a helyzet: Shaftesbury neve összesen háromszor fordul elő hátrahagyott jegyzeteiben. Egyszer a könyvészeti feljegyzései között szerepel,⁴¹⁷ egyszer az általa fontosnak tartott angol és skót írók összeállításában,⁴¹⁸ egyszer pedig azon könyvek listáján, amelyeket 1790-ben Jénába akart magával vinni.⁴¹⁹ Utóbbi szöveghely az igazán érdekes: „Shaftesbury filozófiai írásai” itt olyan szerzők művei között szerepelnek, mint Vergilius, Horatius, Tacitus, Lessing, Herder vagy Klopstock. A kézírásos hagyatékban az említett 75. tétel sajátos helyesírású alakváltozatban jelenik meg: „*Schäftesburys philosophische Schriften*”.⁴²⁰ Felmerül a kérdés, hogy mi lehet az oka a sajátos ortográfiai megoldásnak: vajon csak egyszerű elírásról van szó, vagy tulajdoníthatunk valami jelentőséget ennek a jellegzetes, *germanizáló* aktusnak?

A kérdést némiképp árnyalja, hogy a korban nem volt olyan ritka az idegen nevek sajátos átírása, például Herder két recenziója címében is a „Shaftesburi” megoldás szerepel.⁴²¹ Gondolhatnánk, hogy Novalis esetében is valami hasonlóról van szó: talán az általa használt német fordítás eleve ezzel a germanizált névvel dolgozott. A tétel címe és a már említett egyik szöveghely alapján be lehet azonosítani az általa használt kiadást:⁴²² a német változatban

⁴¹⁵ A Schillerhez való részben negatív viszonyról nemcsak gúnyversek, határozottan elítélő kritikák, hanem szándékosan terjesztett anekdoták is árulkodnak. Vö. Safranski 2010: 84.

⁴¹⁶ Ezek alaposabb vizsgálatára a szöveg későbbi pontján kerítünk sort.

⁴¹⁷ Novalis 1975b: 690.

⁴¹⁸ Novalis 1975b, 690.

⁴¹⁹ Novalis 1975c, 693.

⁴²⁰ Novalis 1998c: 541.

⁴²¹ Vö. Herder 1885b: 143., Herder 1885a: 150., illetve Horlacher 2004: 172.

⁴²² Vö. Knebel 1988: 914.

helyesen szerepel Shaftesbury neve,⁴²³ tehát az *elírás* maga Novalis követte el. Az elvétel vagy a szándékos módosítás okát nem áll szándékunkban és lehetőségünkben megtalálni, ám maga a mozzanat a későbbiekben talán még jelentőségre tehet szert. Egyelőre éppen ezért fogjuk fel úgy, mint a Shaftesbury-t németesítő törekvés szimbolikus kifejeződését; a közvetlen filológiai hatás bizonytalansága miatt amúgy is célszerűnek látszik a német nyelvű Shaftesbury-recepció közvetítő szerepét feltételezni: a fenti elírás ennek a sajátos interpretációs hagyománynak lehet szimptomatikus megnyilvánulása.

A német koraromantika számára a lord kétség kívül fontos, szimbolikus jelentőségű figura volt, annak ellenére, hogy munkáikban viszonylag ritkán hivatkoztak közvetlenül rá. Shaftesbury esztétikai affinitása, formai megoldásai, gondolkodói habitusa és tematikája előkép-értékű személlyé tette őt Novalis és Schlegel szemében. Bár a csekély számú direkt hivatkozás és a kor intenzív Shaftesbury-recepciója rekonstruálhatatlanná teszi a *közvetlen* hatástörténeti összefüggést, talán nem felesleges és meddő vállalkozás azt a kérdést megvizsgálni, hogy mennyiben fedt egymást a koraromantika Shaftesbury-élménye és az angol gondolkodó munkássága. Ennek felfejtéséhez a továbbiakban a közvetítő hagyomány ideiglenes zárójelezése mellett a Shaftesbury és a Novalis-Schlegel páros közötti motivikus egyezések és áthallások áttekintésére lesz szükség. Ilyen analógiákból azonban bőven akad: éppen ezért csak néhány, a koraromantikusok által átalakított fogalom rövid bemutatására kerítünk sort. Mivel Shaftesbury és a két német gondolkodó koncepciója között számos átfedés található, az érintkezési felületek közül az olyanok vizsgálata tűnik termékenynek, amelyek egyben az elválásoknak, módosításoknak is teret biztosítanak. Egy közös alap *transzformatív* kiaknázása azért is érdekes, mivel annak elemzése egyszerre mutat rá a minimális egyezésekre és azok elkülönítő módosítására.

3.4.2. A *wit*-től a *Witz* felé

Nehéz még egy olyan jellegzetes példát találni a Shaftesbury és a koraromantikusok közti párhuzam széttartó felülírására, mint amilyen a derűs filozófia kérdése. Bár mindkét szemléletmód képviselői egyetértettek abban, hogy a szellemességben rejlő meglepő erőt, kedélyes hangnemet és az elmeél diktálta asszociatív struktúrát a bölcséleti munka részévé kell tenni, Novalis és Schlegel transzformatív eljárásai Shaftesbury eredeti gesztusának egész értelmét megváltoztatták.

⁴²³ Shaftesbury 1776–1779: 3.

Shaftesbury egyik legfőbb célkitűzése az volt, hogy a katedra- vagy kolostor-bölcselet helyett⁴²⁴ egy mindenkit érintő, filozofálási gyakorlatot honosítson meg.⁴²⁵ A gondolkodás megelevenítése a romantika számára is központi kérdés volt, ám egészen más hangsúlyokkal. Novalisnak az élet romantizálására való felszólítása az átszellemítés poétizáló tendenciáját jelentette,⁴²⁶ míg Shaftesbury a *sensus communis* fogalmára alapozott közösségi, „politikai” gondolkodást szorgalmazott. A szellemesség az angol szerzőnél az elmélkedés közösségi gyakorlatát támogatja: az ismerős úriemberek körében gyakorolt élcelődés, humoros demonstráció egy kijelentés igazságértékére vagy annak hiányára világíthat rá.⁴²⁷ A koraromantikusok körében kedvelt *sym-philosophieren* kifejezés, és egyáltalán az együttesen való tevékenykedés már nem ezt a szabad, közösségi teret reprezentálja, hanem a közös célért való kooperációt vagy a külön individuumok ideiglenes szimbiózisát jeleníti meg. Ahogyan Friedrich Schlegel is fogalmaz, számukra az elmeél már csak „logikai társasság”, és nem valódi közösségi tevékenységi mód.⁴²⁸ Kétségtelenül igazságtalan lenne a jénai romantika képviselőivel szemben, ha elvitatnánk tőlük a közösségi létre való hajlamot és nyitottságot, hiszen elég, ha csak a platóni dialógusok újraélése iránti vágyódásukra gondolunk; esetükben inkább arról van szó, hogy a szociális dimenzió erősen teoretizálódott, elvesztette praktikus életvonatkozását.

A koraromantikusok számára az elmeél, a *Witz* már nem gyakorlati funkció, hanem forma, egy elméleti lehetőség: ötletek szétbontása, szikráztatása és vegyítése.⁴²⁹ A schlegeli leírások a laborban tevékenykedő magányos tudós képét idézik fel, szemben Shaftesbury beszélgető, idejét a klubban töltő úriemberével; sőt, *mintha* a lord kifejezetten szellemi utódaival vitakozna, amikor az úgynevezett „szellemi patikáriusok” mesterkedéseivel, „kotyvasztott filozófiájával” szemben emeli fel a szavát.⁴³⁰

A *wit* és a *Witz* közötti különbség persze nem csak a közösségi aspektus felől nézve jelenik meg. Novalis *Virágpor* című aforizmagyűjteményében megadja a derű képzetkörébe tartozó fogalmak, mint például a vicc, a humor és az ironia ideiglenes tipológiáját, amelyek definícióját már a német idealizmus terminológiájával rögzíti.⁴³¹ Novalis a viccet, a szellemességet nem a derűs élet, hanem a derűltség válságának szimptomájaként írja le.⁴³²

⁴²⁴ Shaftesbury 1977: 73.

⁴²⁵ Vö. Szécsényi 2008: 161., Horkay-Hörcher 2002: 275.

⁴²⁶ Novalis 1965: 145–146.

⁴²⁷ Shaftesbury 2008: 9–11.

⁴²⁸ Schlegel 1980d: 222.

⁴²⁹ Schlegel 1980d: 217.

⁴³⁰ Shaftesbury 2008: 70–71.

⁴³¹ Novalis 1997: 17.

⁴³² Novalis 1997: 18.

Számára a *Witz* a fellépő zavar következménye és az egyensúly helyreállításának eszköze, szerinte a derűs társaságot elkerüli a voltaképpeni vicc.⁴³³

Az eddig említett, inkább csak fogalomtörténeti változásokon alapuló eltérések mellett találkozhatunk direkt kritikai megjegyzésekkel is. Friedrich Schlegel egyik fragmentumában kifejezetten a Shaftesbury által prezentált elmeél-felfogással száll szembe, Chamfort kritikáját követően ezt írja:

Nem sokkal szerencsésebb ez a gondolat, mint Shaftesburyé, aki az elmességet a valóság próbakövének nevezte, vagy mint az az általános előítélet, miszerint a szépművészet legfőbb célja az erkölcsnemesítés. Az elmeél öncél, ahogy az erény, a szerelem és a művészet.⁴³⁴

Schlegel azt is kifogásolja Shaftesbury koncepciójában, hogy az igazságot ellenőrző szereppel ruházta fel az elmeelt: az élcelődésnek minden esetben autonómnak kell lennie, még az ilyen kitüntető funkcióktól is függetlennek kell maradnia. A *Witz*-nek nem lehet konkrét referenciális szerepe, hiszen logikai, vagy romantikus szóhasználattal élve „logológiai” formulává kell válnia.

Schlegel a maga *Witz*-koncepcióját többek között úgy pozicionálja, hogy szembeállítja a *wit* fogalmával. Az általános angol elmeéllal szembeni kritikája mögül nem nehéz kiolvasni Shaftesbury álláspontjának bírálatát is: a professzionális, a valóságba bevezetett „céh-jellegű” élcelődés azt az elvhű, társias hozzáállást képviseli, amelyet Schlegel meg kíván haladni.⁴³⁵ A koraromantikusok minden politikai affinitásuk ellenére már csak ezért sem fogékonyak Shaftesbury megállapítására, mely szerint a szabadság hiánya eredményezi a szellemesség eltorzult változatának, a bohóckodásnak az elterjedését.⁴³⁶ Sőt, Schlegel egyenesen az itáliai minta alapján konstruált *transzcendentális buffonéria* tanát hirdeti, így affirmálva az angol szerző által vadhajításnak tartott változatot.⁴³⁷ Az elmeél minden társas vonatkozástól való eloldásának azonban akad egy a Shaftesbury-féle elképzeléssel egybevágó következménye is: ahogyan Schlegel az erényesség kritériumát igyekszik száműzni a szellemesség területéről, úgy az elmeél a bosszú vagy a megalázás eszköze sem lehet – ez is megsértené az élcelődés elvárt sajátságosságát.⁴³⁸ Már csak ezért sem lehet a két koncepció különbségét arra redukálni, hogy

⁴³³ Novalis 1997: 18.

⁴³⁴ Schlegel 1980d: 223.

⁴³⁵ Schlegel 1980d: 224.

⁴³⁶ Shaftesbury 2008: 18–19.

⁴³⁷ Schlegel 1980d: 220.

⁴³⁸ Schlegel 1980d: 221–222.

Schlegel felfogása elődjének immoralizált változata lenne, hiszen az előbbi megjegyzése inkább az elmeél amorális voltát állítja.

3.4.3. A *virtuoso* és az affekciók ökonómiája

A Shaftesbury munkáiban kitüntetett szereppel bíró szubjektum-fogalom, a *virtuoso*, hála az alak sokrétű jelentéstartományának, a koraromantika számára szintén kecsegtető lehetőségeket hordozott magában. Egy ilyen sokrétű tájékozottsággal rendelkező, mindenféle szép iránt érdeklődő, legtágabban érte érényes és némi szellemi entuziasmusra való hajlammal rendelkező egyén⁴³⁹ legalább részleteiben és egyes attribútumaiban könnyen affirmálható szubjektum-típussá vált Schlegelék szemében. Érdekes módon a koraromantikus írásokban ez a sokrétűség, plauzibilis összetettség teljességgel eltűnik, és helyét a komplex alak egy-egy fragmentált alakmása veszi át. Úgy tűnik, mintha Novalis és Schlegel a *virtuoso* összetettségét a *virtuosók* szimultaneitására cserélte volna le. Persze nem zárhatjuk ki annak lehetőségét, hogy a jénai romantika képviselői egyidejűleg beleértették a karakterbe mindegyik fenti vonást, csak éppen a töredékes formai megoldás prizmaszerűen szétszálazta az alak attribútumait.

Schlegel fragmentumaiban jelentős hangsúlyt kap a virtuozitás polihisztor jellege, sokirányú nyitottsága: egy helyen Cicerót látszólag lesajnáló stílusban az „urbanitás” olyan virtuózának nevezi, akiből bárki *lehetett volna*.⁴⁴⁰ Az ugaron maradt képességek árnyalatával, úgy tűnik, hogy korrelál a kifejezés egyik új értelme is: a koraromantikusoknál már megjelenik a szó mai, instrumentális vonatkozású jelentése, számukra némiképp pejoratív értelemben.⁴⁴¹ Az így felfogott virtuozitás az eszményiség ellensége, annak kibontakozását zavarja meg. Cicero személyének felidézése kapcsán mintha mégsem erről az eszközszerű megközelítésről lenne szó. A koraromantikusok alapvetően a lehetőséget, a potencialitás mellékszöngéjét hallották ki a fogalomból sokszor annak férfiasan termékenyítő, meghatározó értelme nélkül. Az elmeél meglepő társításai révén új lehetőségeket nyit meg, és a lehetőségek romantikus embere a potencialitás tartományában akar maradni. Az energikus embernek végtelenül sok terve lehet, amelyeket a pillanat szeszélyének megfelelően valósít meg, vagy hagy félbe.⁴⁴² Amennyiben mint virtuóz személy zseniálissá is válik, akkor már célokat kíván elérni, és műveket alkotni.⁴⁴³ Schlegel és Novalis számára ezzel a hatóerővel rendelkező zsenialitással,

⁴³⁹ Shaftesbury 2008: 72–78., Shaftesbury 1977: 71–79.

⁴⁴⁰ Schlegel–Schlegel 1980: 289.

⁴⁴¹ Schlegel 1980a: 177.

⁴⁴² Schlegel–Schlegel 1980: 334.

⁴⁴³ Schlegel–Schlegel 1980: 334.

alkotó természettel függ össze az erényesség is. Schlegel az erényt mint „energiává vált észt” határozza meg,⁴⁴⁴ máshol pedig így fogalmaz vele kapcsolatban: „[a]z igazi erény a zsenialitás”.⁴⁴⁵ Bár az eszesen kiaknázható képességek és a zseni-erény az emberi totalitást öleli fel, a teljes emberi létszférát igyekszik felszívni, ennek ellenére a koncepció erősen esztétikai-poétikai irányultságú. Ez a legtagabban értett esztétizálás, ha nem is merít közvetlenül Shaftesbury munkásságából, nem egészen választható el az angol filozófus által megcélzott *közelítő* törekvésektől.

A csiszoltság, a jól neveltség és a modor morállal való együtt-tárgyalása megnyitotta az esztétizáló tendenciák előtt az utat, amellyel a korszak más német képviselői közül többen éltek is. Többek között Schiller közelítette egymáshoz a két minőséget az esztétikai nevelés koncepciójában, a szabadságot az esztétikai hangoltságból eredeztetve.⁴⁴⁶ A koraromantikusok számára azonban más lehetőségek kínálkoztak. Azzal, hogy Shaftesbury az erényesség természetét elkülönítette a vallási szférától, érdekes módon nagyban hozzájárulhatott a romantika vallás-felértékeléséhez.⁴⁴⁷ Esetünkben azonban sokkal fontosabb, hogy az *Értekezés az erényről és az érdemről* című művében Shaftesbury az erény milyenségének kutatása közben kidolgozza az affekciók egy olyan ökonomikus szerkezetét, amely nagyban épít egy sajátos rész-egész viszonyra. Ez utóbbi reláció fog a koraromantika számára igazán termékenynek bizonyulni.

Ez a monologikus, Shaftesbury más műveitől eltérő argumentációs technikával felépülő munka elsősorban fogalmi levezetésekkel igyekszik dolgozni, ám igazán azokon a pontokon rendelkezik megvilágító erővel, ahol a szerző a diszkurzív érvelést lecseréli empirikus demonstrációkra.⁴⁴⁸ Paradox módon nagyrészt ezeken a helyeken bizonyul hasznosnak a szöveg az idealista beállítottságú, az elmeél logikai természetét valló romantikusoknak. Shaftesbury a szöveg egy pontján kijelenti, hogy amint az érzékelés közönséges tárgyainál képesek vagyunk megítélni az észlelt dolgok arányait és szépségét, úgy a szellemi és erkölcsi tárgyaknál (az elme saját „szemével és fülével”) is megállapíthatjuk azok „esztétikai” értékét.⁴⁴⁹ Ezt a sajátosan értett rész-egész viszony teszi lehetővé: ahogyan minden teremtmény akkor van

⁴⁴⁴ Schlegel 1980c: 494.

⁴⁴⁵ Schlegel 1980c: 495.

⁴⁴⁶ Schiller 2005b: 245.

⁴⁴⁷ Schleiermachernél például megjelennek a „vallás virtuózai”, vö. Schleiermacher 2000: 8.

⁴⁴⁸ Az öröm közösségi jellegét, másokkal való megosztásának szükségességét például a szexuális aktusból fakadó örömezet esetével demonstrálja. A kurtizánok példáját hozza fel: még azoknak is, akik náluk keresnek örömet, szükségük van a kölcsönös öröm látszatára ahhoz, hogy élvezzék az együttlétet. Vö. Shaftesbury 2004: 97–98.

⁴⁴⁹ Shaftesbury 2004: 22.

a *jóság* állapotában, amikor a természet parancsát követve saját lehetőségeit érvényesíti,⁴⁵⁰ úgy akármely résznek is az egész általános tervéhez kell igazodnia, ahhoz, hogy szép lehessen.⁴⁵¹

Ez a zárt, funkcionális jellegű szépség-felfogás kiváló elrugaszkodási talajt nyújthatott a koraromantikusoknak: a világ esztétikai relevanciájú struktúrája volt így továbbgondolható a számukra. Míg Shaftesbury a világ felépítéséből, igaz elrendezéséből olvasta ki annak szépségét, harmóniáját, addig Schlegel a diszharmónia fenségesbe hajló szépségét tételezte – számára a legmagasabb rend nem a szervezettség, hanem a káosz volt.⁴⁵² Az Egész maga mindig áttekinthetetlen és felfoghatatlan: megsejtése a végtelen élményét idézi fel bennünk.

3.4.4. Rajongás és képzés

Schlegel tehát ugyanúgy az egész kitüntetettségéből indult ki, mint Shaftesbury, csak ő ezt a totalitást nem zártként, hanem végtelenként fogta fel. A végtelen tudata az individuumban a fenséges érzetét kelti fel, ez utóbbi pedig entuziazmusként a filozófia egyik fő komponense volt Schlegel számára.⁴⁵³ A rajongás ilyen integratív alkalmazása valószínűleg nem mentes Shaftesbury hatásától. Az angol filozófus alkotta meg korának alapvetően pejoratív entuziazmus fogalmából a vallási fanatizmus értelmét kizáró, filozofikus rajongás koncepcióját.⁴⁵⁴ Shaftesbury a lelkesültséget a humor és derű jelenségével szorosan együtt tárgyalta:⁴⁵⁵ Schlegel számára a rajongás kiegészítője és ellensúlya az irónia vagy a szkepszis lett.⁴⁵⁶

A rajongással, lelkesültséggel mindkét szerzőnél összefonódik valamiféle nevelés vagy képzés fogalma. Míg Shaftesbury-nél a csiszolt jellem, a lélek önfejlesztő pallérozása a humor és a lelkesültség fékezője, kordában tartó minősége,⁴⁵⁷ addig Schlegel számára az elvileg ugyanazzal a szereppel⁴⁵⁸ bíró képzés inkább a túlságok felé hajtó tevékenység lesz. Schlegel a *Bildung* intézményét az istenülés szinonimájának tekinti,⁴⁵⁹ és Novalis is arról ír, hogy a művelődés feladata transzcendentális énünk saját hatalmunkba való kerítése.⁴⁶⁰ A művelődés náluk nem jellemfejlesztést, önképzést vagy tájékozódást jelent, hanem saját határaik

⁴⁵⁰ Shaftesbury 2004: 12.

⁴⁵¹ Shaftesbury 2008: 79.

⁴⁵² Frank 1998: 97.

⁴⁵³ Schlegel 2005: 102.

⁴⁵⁴ Vö. Szécsényi 2008: 178–179.

⁴⁵⁵ Szécsényi 2008: 182–183.

⁴⁵⁶ Schlegel 2005: 111.

⁴⁵⁷ Vö. Szécsényi 2008: 163–172.

⁴⁵⁸ Vö. Gadamer 2003: 41.

⁴⁵⁹ Schlegel–Schlegel 1980: 316.

⁴⁶⁰ Novalis 1997: 17.

(hiábavaló) áthágását, meghaladását. Schlegel a végtelen vágyakozás és a fenséges érzésének találkozásaként írja le a művelődés állapotát.⁴⁶¹ A szó hagyományos értelmében vett *Bildung* csak kultúra és „politúra”:⁴⁶² utóbbi ironikus megjegyzésével Schlegel kizárja Shaftesbury csiszoltsággént értett nevelődését.

3.4.5. A germanitás univerzalitása

Mivel Novalisnál és Friedrich Schlegelnél viszonylag kevés nyoma van Shaftesbury közvetlen hatásának, ezért szinte bizonyosnak vehetjük, hogy az angol filozófus és a koraromantikus gondolkodók munkáiban található motivikus egyezések, hasonlóságok leginkább az áttételes közvetítés eredményei. Bár olvasták Shaftesbury bizonyos írásait, ritkán hivatkoztak rájuk, és csak elvétve használták fel elődjük gondolatait. Ennek oka valószínűleg az lehetett, hogy a nála fellelt, tematikusan érdekes filozófémákat jól ismerték: az ébredő német idealizmus nézetrendszerében már jelen voltak.

Friedrich Schlegel kifejezetten polemikusan viszonyult Shaftesbury alakjához: mind direkt utalásaiban, mind áttételes, motivikus tárgyú bírálataiban határozottan kritikus és ironikus volt vele szemben. Emiatt legtöbbször nem is a ténylegesen létező gondolkodót, hanem egy sztereotípiát (például angol urat) vagy a filozófusról kialakult kliséjét becsmérli. Novalis a Shaftesburyéhoz inkább hasonlító természetfelfogásának és békésebb habitusának köszönhetően több párhuzamot mutat a brit bölcselővel, ám a „gót” stílus elleni kifogásokat⁴⁶³ a középkort csodáló Hardenberg semmiképpen sem akceptálhatta.

Ha a fenti koraromantikusok az elődök és kortársak interpretációira támaszkodtak, akkor mi adja „Shaftesbury-értelmezéseik” különlegességét? Talán abban rejlik speciális megközelítésük, hogy ha nem is tudatosan és szándékosan, de lényeges módosításokat, torzításokat hajtottak végre a beállt, rögzült német Shaftesbury-képen. Ennyiben tényleg szimbolikusnak tekinthető Novalis ortografikus elvétése: alapul eleve a német nyelvű Shaftesbury-irodalmat vette. Az interpretáció során tehát az ellentét nem az angol és német filozófiai tradíció, hanem két német felfogásmód között húzódott.⁴⁶⁴ Ez azért is lehetséges, mert Novalis szerint a germanitás ideája mindenhol jelen van: németek mindenütt vannak.⁴⁶⁵

⁴⁶¹ Schlegel 2005: 103.

⁴⁶² Schlegel 2005: 103.

⁴⁶³ Shaftesbury 2008: 34.

⁴⁶⁴ Az a tény, hogy Schlegel több helyen ironizál az angol mentalitáson, nem jelenti azt, hogy a német hozzáállással szemben megértőbb lett volna. Például vö. Schlegel–Schlegel 1980: 279., 315.

⁴⁶⁵ Novalis 1997: 23.

A transzformációk és elhajlások radikalizálták, a kortársakétól eltérő módon esztétizálták a lord nézeteit. Bár a koraromantikusok doxografikus szinten számos helyen eltértek elődjüktől, a szemléletmódjuk sok tekintetben a Shaftesbury-féle újítások következetes továbbgondolásának tűnik.⁴⁶⁶ Annak kimutatásához, hogy Shaftesbury hatása mennyire van jelen Novalis és Schlegel munkásságában, a koraromantikusok Lessing-, Goethe- vagy Schiller-értelmezésének vizsgálatára lenne szükség, lévén, hogy nézeteik tekintetében lényegében német elődeiktől és kortársaiktól tértek el. Ezt a doxográfiai szempontot azonban meg kell különböztetni a Shaftesburyról mint gondolkodóról alkotott képüktől, hiszen minden közvetlen kritikájuk ellenére az angol szerzőt előképüknek tekintették. Persze már más kérdés, hogy Shaftesbury mennyiben tekintette volna jogos örököseinek a „szellemi patikáriusokat”.

⁴⁶⁶ Vö. Cassirer 2007: 394–415.

3.5. Történeti alakzatok és filozófiatörténeti koncepciók

3.5.1. Kierkegaard történeti romantika-kritikája

„Először is, a tapasztalati és véges Ént összekeverték az örök Énnel; másodszor pedig a metafizikai valóságot összekeverték a történeti valósággal. Egy fogyatékos *metafizikai* álláspontot minden további nélkül átvittek a *valóságra*.”⁴⁶⁷ – Ezeket a megsemmisítő erejűnek szánt kritikai észrevételeket Søren Kierkegaard fogalmazta meg a koraromantikusok filozófiai munkásságával kapcsolatban. Az *irónia fogalmáról* című disszertációjában részletesen taglalja az ironikus romantikusok (főként Friedrich Schlegel és Ludwig Tieck) tévedéseit; a hibák forrását a Kant utáni filozófia elmérgesedett criticizmusában leli meg. Az iterált reflexió a spekuláció garanciáját, a helyes megközelítést lehetetlenítette el: „A filozófia úgy járt, mint az az ember, aki szemüveggel az orrán keresgéli a szemüvegét, de éppen mivel az orrán van, ott nem keresi, és ezért soha nem találja meg.”⁴⁶⁸ Ehhez a fókuszálási hibához társult az abszolút kezdés fichtei elvének átértelmezése: így a valóság szem elől tévesztéséből egy új valóság létrehozásának szándéka született meg.⁴⁶⁹

Kierkegaard szerint a romantika (amelyet e helyen azonosít az irónia pervertált változatával) elvétí a történeti valósággal való viszony mindkét lehetséges módját: elutasítja azt mint ajándékot és mint feladatot is.⁴⁷⁰ Az adottság relációja azért nem léphet életbe a romantikánál, mert számára nem létezik a múlt. A voltaképpen történelem helyett csupán annak átköltött, epikus narrációját képes elfogadni: „Egyetlen intésére a történelem mítosz – költemény – monda – mese lett.”⁴⁷¹ A történeti konkrétsággal egyáltalán nem számolva tobzódik az antik Görögország és a középkor képeiben, hogy mihelyt megunja azokat, egy másik kreált miliőre váltson. Egyetlen korszakkal sem számol világtörténeti mozzanatként, viszont az igenlés pillanatában abszolút érvénnyel bír minden egyes periódus a számára. Ezzel szorosan összefügg a másik viszonyulási mód elutasítása is: a valósággal realizálandó feladatként sem néz szembe, hanem megmarad a tiszta lehetőségek birodalmában.⁴⁷²

Kierkegaard bírálatát több okból sem lehet könnyedén elvetni. Egyrészt, amint azt könyvtára, naplóbejegyzései és művei bizonyítják, ahogyan a *Lucinda* kapcsán már volt róla

⁴⁶⁷ Kierkegaard 2004a: 275.

⁴⁶⁸ Kierkegaard 2004a: 273.

⁴⁶⁹ Kierkegaard 2004a: 274.

⁴⁷⁰ Kierkegaard 2004a: 276.

⁴⁷¹ Kierkegaard 2004a: 277.

⁴⁷² Kierkegaard 2004a: 279.

szó: alaposan ismerte a koraromantika irodalmát,⁴⁷³ sőt életének korai szakaszában az meghatározó benyomást tett rá: tehát a kérdésben való illetékességét aligha lehet elvitatni. Másrészt számos, a kierkegaard-i megfontolásokkal korreláló szöveghelyet lehet találni a koraromantikusoknál. Novalis egyik töredékében például a filozófia általa tételezett eszményét egyenesen antihistorikusnak nevezi; igaz, ezen nem a történetiség teljes kiiktatását érti, hiszen a bölcsélet rendelkezik időviszonnyal: a múltat a jövő felől értelmezi.⁴⁷⁴ A szöveghely határozott indítása azonban azt mutatja, hogy a kierkegaard-i bíráló lényegi pontot érintett:⁴⁷⁵ ha nem is igaz, hogy a koraromantika nem rendelkezik történetiszemlélettel, az biztosnak látszik, hogy a történelemhez való viszonya problematikus.

3.5.2. Típus és történés együttgondolása

Ha tehát hitelt adunk Kierkegaard diagnózisának, a koraromantikus történelemszemlélet szimptomatikus pontjának a voltaképpen történeti és az örökkévaló, az időbeli és az időtlen veszélyes közelségét kell tartanunk. A két végzetesen összegubancolódott szál két diszciplínát és jelenséget reprezentál: a történelmet és a filozófiát (metafizikát), illetve az eseményt és a filozófiai gondolatot.⁴⁷⁶ Mintha *a csak az idő síkjában elgondolható történés* és *a csak az időn kívülről tételezhető típus* (vagy séma) összeegyeztetési kísérletének lennénk a szemtanúi. Ezt a benyomást támasztja alá az a filozófiatörténeti körülmény, hogy a korszakban különösen fontossá vált a történetiségre irányuló (ahistorikus) filozófiai figyelem. A filozófia saját történetét önnön témájává és elemévé tette. Novalis egyenesen így fogalmaz: „A valódi filozófiai rendszernek tartalmaznia kell a tiszta filozófiatörténetet.”⁴⁷⁷ A filozófia integrálni kívánja magába saját történetét, fel akarja dolgozni kialakulásának és változásának eszméjét. A továbbiakban arra tennék kísérletet, hogy felvázoljam és értelmezzem a német koraromantika talán két legismertebb szerzőjének, Novalisnak és Friedrich Schlegelnek a filozófia történetiségére vonatkozó elképzeléseit. Ez a két szerző hozta létre a jénai romantika talán

⁴⁷³ Gyenge Zoltán 2007: 85.

⁴⁷⁴ Novalis 1988: 207.

⁴⁷⁵ Paul de Man *Az irónia fogalma* című szövegében szintén a történetiségben látja Kierkegaard romantika-kritikájának lényegi mozzanatát. Ő nem annyira a történelem szimptomatikus, hanem gyógyír-funkcióját emeli ki: szerinte Kierkegaard egy történeti elméletet vezetett be Schlegel hatásának eliminálására. Bár állításával ellentétben korántsem tűnik „felháborodottnak” és „indulatosnak” Kierkegaard bírálata (ennek igazolásába itt nincs mód belemenni), a történetiség szerepének hangsúlyozásában de Mannal tarthatunk. Vö. Man 2000a: 182.)

⁴⁷⁶ A filozófusnak ahhoz, hogy a történeti eseményekbe egy meghatározott elvi mintázatot lásson bele, ki kell lépnie ideiglenesen az időbeliség síkjából, az addig történetet és az éppen zajló eseményeket mintegy *elmúlt*nak nyilvánítva. Innen válik érthetővé Novalis a fentiekben idézett mondása, miszerint a filozófus a jövőből magyarázza a múltat.

⁴⁷⁷ Idézi Braun 2001: 244.

legkimagaslóbb szellemi teljesítményét: bátran nevezhetjük őket a korszak ikercsillagainak, hiszen munkásságukban olyan mértékű kölcsönhatás figyelhető meg, hogy legtalálóbban – különösen jelen téma esetében – csak együttesen lehet bemutatni őket. Kettejük életművében találhatjuk legtöbb nyomát annak a kísérletnek, amely megpróbálta összeegyeztetni a bölcséleti produktumok időbeli szituáltságát a tipizáló törekvésekkel.

Az említett koraromantikus szerzők filozófiatörténeti gondolatainak rekonstruálásakor rögtön felmerül egy lényeges probléma: sem Novalisnak, sem Friedrich Schlegelnek nincsenek kifejezetten tárgyspecifikus szövegei. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne érdekelt volna őket a kérdés: számos, az egyes gondolkodók tevékenységét és azok időbeliségét tematizáló fragmentumot és feljegyzést hagytak hátra. A kérdésben releváns nyomokra bukkanhatunk például Novalis filozófuselődökről készített jegyzeteiben vagy Schlegel monografikus igényű tanulmányaiban, esszéiben is. Ha a filozófiatörténeti relevanciával bíró megállapításaik nem is forrnak össze egy kész koncepcióban, attól még kirajzolódik egy hozzávetőlegesen koherens elképzeléskomplexum szerkezeti váza, amely a történelemről vallott átfogóbb elméletükbe ágyazódik be. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy Kierkegaard számára éppen ezek az általános történelemértelmezések jelentettek problémát: ő a kritikáját nem a filozófia történeti önértelmezésére hegyezte ki. A középkor általa ironikusan ábrázolt „hamis”, romantikus képe például meglepően hasonlít Novalis középkor-koncepciójára. Nem annyira a *Himnuszok az éjszakához* vagy a *Heinrich von Ofterdingen* poétikus múltrekonstrukciói a problematikusak, hanem az olyan, tisztán teoretikus igénnyel megírt munkák középkorképe, mint *A kereszténység, avagy Európa* című tanulmányé. Ez a szöveg *látszólag* egy teljesen idealizált világ, egy hajdani aranykor képét vetíti elénk, amely megközelítőleg sem állítható párhuzamba a középkori Európa konkrét történeti eseményeivel.⁴⁷⁸ Jogosnak tűnik a feltételezés, hogy Novalis nem csupán egy hajdanvolt aranykort kívánt bemutatni, mivel egy helyen ő maga írja, hogy az ember célját nem az aranykor elérése jelenti.⁴⁷⁹ Sokkal inkább egy lehetséges történeti típust vázol fel az Európa-tanulmányban, amely mint ideál lebeghet a szemünk előtt. Erről azonban hamarosan részletesebben is írok.

A tipizálást és a történeti szemléletet egyesítő törekvés hátterében egy nagyon is reflektált észrevétel áll: nem a történelem faktumának zárójelezéséről, hanem a gondolkodás korlátainak felismeréséről van szó. Novalis a *Fichte-stúdiumok* című hátrahagyott jegyzeteiben a következőket írja: „Az idő nem szűnhet meg, *gondolkodásunk* nem tud megszabadulni az időtől (...), mert az idő a gondolkodó lény feltétele; az idő csak a gondolkodással együtt szűnik

⁴⁷⁸ Novalis 2014: 63–64.

⁴⁷⁹ Novalis 1998a: 38.

meg.”⁴⁸⁰ A Kierkegaard bírálatában megfogalmazottakkal szemben itt Novalis leszögezi, hogy az Én diadala a nem-Én felett nem történik meg érzéki valójában, sőt figyelmeztet a filozófiai beszéd mód keltette illúziók veszélyeire is. Soha nem jöhet el olyan időbeli esemény, amely megszüntetné az időt magát.⁴⁸¹ A két divergens szál egyesítése mögött tehát nem inkommensurábilis voltuk figyelmen kívül hagyása, hanem lényegi összetartozásuk felismerése áll. Ennek az együvé tartozásnak leginkább árulkodó jelei a filozófiatörténetben köszönnek vissza.

Mivel a koraromantikáról bizonyos megszorításokkal általánosságban elmondható, hogy a filozófiai tevékenységet az Egészre irányuló megértésként fogták fel, ezért érdemes óvatosan bánni az elénk kerülő nyomokkal. Az elődökre történő utalások számtalan, esetünkben indifferens indokot rejthetnek maguk mögött, sőt, ezekben a szövegekben konkrétan viszonylag ritkán jelenik meg a történeti elhelyezés igénye. Ha szerzőinknél a filozófiai múlt elemeinek megértésére és elrendezésére törekvő kísérleteket akarjuk rekonstruálni, úgy olyan filozófiatörténeti motívumokat kell egybegyűjteni, amelyek érvényesen elhelyezhetőek mind a történeti, mind a speciálisan koraromantikus értelemben elgondolt nyelvi közegben.

3.5.3. Novalis mágikus idealizmusa

Novalis filozófiatörténetre vonatkozó reflexióit csak általános megértés- és értelmezésfelfogásának kontextusából bonthatjuk ki, amelyet egy helyen „mágikus idealizmusnak” nevez.⁴⁸² Minden elénk kerülő entitás alakzatként jelenik meg, amely a szubjektum sajátos értelmezői tevékenységére vár. *A szaiszi tanítványok* című szövegében Novalis a kőzeteket, hegyeket, növényeket és állatokat mind-mind a természet titkosírását alkotó morfémaként írja le. Ezek olyan hieroglifák, megfejthetetlen jelképek, amelyeknek van ugyan értelmük, ám jelentésüket csak egy nagyobb összefüggésből lehet *ideiglenesen* megsejteni.⁴⁸³

⁴⁸⁰ Novalis 1998a: 38.

⁴⁸¹ Bár Novalis is feltételez egy történetin túli perspektívát (a hiposztázált jövőből való visszapillantást), ez nem egyenlő az időbeliség megtagadásával vagy lezárásával. A történelem nem fejeződhet be Novalis felfogása szerint. Ez az a pont, ahol lényegi eltérés mutatkozik Hegel koncepciójával szemben: ő a befejezés feltételezésével éri el a történelem filozófiai interpretálhatóságát. Vö. „A világtörténet keletről nyugatra megy; mert Európa teljességgel vége a világtörténetnek, Ázsia a kezdete.” Hegel 1979b: 192.

⁴⁸² Blumenberg 2002: 147.

⁴⁸³ Novalis 2002a: 214–215.

A sejtés önmagában nem akar magasabb rendű kulcs lenni. Mintha az ember érzékeire egy általános oldószer öntetett volna ki, vágyai, gondolatai csak pillanatokra tűnnek összesűrűsödni: így keletkeznek sejtelmek, de rövid idő múltán megint minden ugyanúgy elúszik a szeme elől, mint annak előtte.⁴⁸⁴

A vonatkozásoknak és jelöléseknek ezeket az alakzatait Novalis és Schlegel is előszeretettel illeti a hieroglifa elnevezéssel, ugyanis az egyiptomi szent írás a korban még a lefordíthatatlan nyelvi megnyilvánulás szimbóluma volt.⁴⁸⁵

Novalis abból indul ki, hogy a természet eredendően mint formával rendelkező entitások összessége áll előttünk, és ezeknek az alakzatoknak kapcsolatban kell állniuk egymással. Ezek a formák egymásnak megfeleltethetőek, az egyik jelenség alakzata átváltható a másikba, s ily módon olvashatóvá válnak. Akkor lesznek ténylegesen jelentő egységekké, ha a szemlélőjük képes lesz a különböző létezőket közös nevezőre hozni, ha például az embereket csillagokként, a kőveket állatokként tudja érzékelni.⁴⁸⁶ Az alakzatok éppen ezért nemcsak tartósan dekódolhatatlanok, hanem megmagyarázhatatlanok is: értelmüket közvetlenül nem lehet továbbadni.⁴⁸⁷

Mindezek a megfontolások szoros kapcsolatban állnak Novalis nyelvfelfogásával. Az imént idézett műben, *A szaiszi tanítványokban* a természeti alakzatok kapcsán az alábbiakat írja a nyelvről: „Az ember nem érti a nyelvet, mert a nyelv sem érti, mert a nyelv sem akarja érteni önmagát. Az igazi szanszkrit azért beszél, hogy beszéljen, hiszen sajátossága és kedvtelése a beszéd.”⁴⁸⁸ Novalis egy önmagáért való, önmagának elégséges, univerzális nyelvet feltételez. Semmiféle közlési szándék nem zabolázhatja meg ezt, mert a nyelv, öntörvényűsége miatt, minden intencionális gesztust kikezdi.⁴⁸⁹ *Monológ* című írásában a nyelvi alakzatokat a matematikai formulákhoz hasonlítja: „csak önmagukkal játszanak, semmi mást nem fejeznek ki, csak önnön csodás természetüket, és éppen ezért olyan kifejezőek – éppen ezért tükröződik bennük a dolgok különös viszonyjátéka.”⁴⁹⁰ Ez az önmagáértvalóság tehát nem jelenti a nyelv teljes referencianélküliségét, hanem csak a vonatkoztatás irányát fordítja meg Novalis: nem a nyelv referál a valóságra, hanem a valóság a nyelvre, mivel a világnak (alakzatossága révén) „nyelvi jellegű” szerkezete van. A beszélgetés is csak akkor sikeres, ha megmarad pusztán szójátéknak, ha a nyelv fecsegése uralja azt, hiszen akkor mondja ki az igazságot.

⁴⁸⁴ Novalis 2002a: 214.

⁴⁸⁵ Blumenberg 2002: 148.

⁴⁸⁶ Novalis 2002a: 215.

⁴⁸⁷ A hieroglifában a közvetítettség megszűnik: jelölt és jelölő azonossága tételeződik. Értelmét csak sejteni lehet. Orosz 2007: 97.

⁴⁸⁸ Novalis 2002a: 214.

⁴⁸⁹ Novalis 2002b: 130.

⁴⁹⁰ Novalis 2002b: 130.

Az alakzatokat azonban nem passzív módon kell olvasni: idealiter az egész univerzum lényei és tárgyai ezer hangon beszélnek egymással, éppen ezért csak úgy érthetjük meg őket, ha megszólítjuk és válaszra bírjuk azokat. Poétikus hozzáállással dialógusba lehet hozni a mindenkori Másikat, még ha az egy élettelen kötömb is, ahogyan ez a gondolat *A szaiszi tanítványokban* is megjelenik: „Nem fejezi-e ki a természet hasonlatosan az archoz, a mozdulatokhoz, a szívveréshez vagy az arcszínhez ama magasrendű, csodálatos lények állapotát, kiket mi embereknek nevezünk? Nem válik-e a szikla sajátosan második személyűvé, ha megszólítom?”⁴⁹¹ Novalis koncepciója mögött nem egy hagyományos organikus megközelítés áll,⁴⁹² nem arról van szó, hogy a világ eleve antropomorf lenne, hanem a dialogikusság itt normatív elvárást jelent: a perszonifikáló attitűd fogja megeleveníteni a dolgokat. Minden értelmezendő entitás egy dialógus „értelmes” szereplője lesz, amely gondolatokkal, emlékekkel együtt tételezendő.⁴⁹³ A megelevenítés aktusa azonban nem mehetne végbe, ha a világ eleve nem lenne alkalmas erre:

A világ eredendően hajlik arra, hogy megelevenítsem – Egyáltalában a priori általam eleven – Egy velem. Én eredendően hajlok arra és azon vagyok, hogy megelevenítsem a világot – Mivelhogy semmivel sem tudok kapcsolatba lépni – ami nem igazodik az akaratomhoz vagy nem felel meg neki – Ennélfogva a világnak eredendően hajlani kell arra, hogy hozzám igazodjon – megfeleljen akaratomnak.⁴⁹⁴

A szubjektum antropológiai adottságai közé tartozik a világ megelevenítésére való hajlam és képesség; az a tény, hogy ezzel nem élünk a mindennapokban, azzal magyarázható, hogy elfelejtettük használatának módját, az egykori szent nyelvnek már csak töredékeit ismerjük.⁴⁹⁵ A Novalis által konstruált múlttípusok tehát egyben a megismerés paradigmái is, amelyeket újra meg kellene értenünk, újra el kellene sajátítanunk. Nem a múlt megszépítése, az önkényes nosztalgia a lényeg, hanem a jövő felől való visszapillantás által kreált ideál, amelyhez igazodnunk kellene. A megértésnek és a nyelvnek ez a novalisi modellje köszön vissza a szerző filozófiatörténeti koncepciójának kontúrjaiban is, mivel ez utóbbinak is morfológiai struktúrája van.

⁴⁹¹ Novalis 2002a: 227.

⁴⁹² Novalis szemléletét nem organikusnak, hanem *organizációs*nak lehetne nevezni: nem eleve élőként hiposztazálja a környezetében lévő entitásokat, hanem megeleveníti őket. Ez persze nem jelenti azt, hogy Novalisnál ne fordulnának elő organikus metaforák, csakhogy ezek mindig előfeltételezik a vivifikáció aktusát. Vö. Novalis 1988: 208.

⁴⁹³ Novalis a 72. Virágpor töredékben az állam megszemélyesítésekor tételez hasonló attribútumokat: az archívumok például az állam emlékei lesznek. Vö. Novalis 1997: 20.

⁴⁹⁴ Novalis 1998b: 39.

⁴⁹⁵ Novalis 2002a: 231.

3.5.4. A filozofálás történeti alakzatai

Novalis a filozófiai gondolatokat is sajátos alakzatként, filozofémaként fogja fel.⁴⁹⁶ Ezeket úgy lehet megérteni, ha a mélyükre hatolunk, vagyis olyan módon rendezzük el őket, hogy megszólaltathatók legyenek. A filozofémák saját történeti aspektusukkal jelentkezők: a történelem ebben a koncepcióban nem kap kitüntetettséget vagy külön tárgyalásmódot, mivel a perszonifikálás miatt a történetiség faktora eleve beleérthető és beleértendő a jelenségekbe. A természet is csak azáltal lehet élő egész, mert a történelem mint szellemi vonás áthatja azt: el kell tudnunk beszélni az élettelen világ történetét is ahhoz, hogy bevonhassuk a megértő párbeszédbe.⁴⁹⁷

Ennek a szempontrendszernek köszönhetően a történelem nem az addig történt események kronologikus elbeszélése, hanem egy erősen tipologizáló struktúrájú narratíva lesz. Novalis a *Logologikus töredékek*ben a filozófia történetét úgy mutatja be, mint sikertelen kísérletek sorozatát a *filozofálás* elérésére. Csak ha megtanulunk filozofálni, akkor születnek meg a filozofémák, amely alakzatok aztán összeállnak a filozófia szövetévé.⁴⁹⁸ A holt anyag gyűjtése helyett, amely csak agyoncsapja a filozófiát, vivifikálni kell a bölcséleti anyagot, hogy megelevenedjen a filozófia.⁴⁹⁹

A történelem mindig valamilyen belső értelemmel rendelkezik, amely ellehetetleníti a szigorú egymásutániságot, és helyette a létesülés irányvonalát rajzolja meg. Novalis a 93. *Virágpor*-töredékben így adja meg a történetírás definícióját: „A történetíró a történeti létezők rendezésével foglalkozik. A történelem adatai az az anyag, melynek a történetíró – az életre keltés révén – formát ad. Ennélfogva a történelem is az életre keltés és rendezés alaptételeire épül.”⁵⁰⁰ A történelmi értelem feltételezése azonban megköveteli, hogy a történelem tendenciózus íveit felvázolni kívánó individuum egy történelmen kívüli pozíciót vegyen fel: az értelmes princípium, amely szervezi az események rendjét, sosem lehet homogén a történelemmel. Ehhez viszont egy zsenire van szükség, aki képes „áthatni önmagát”, s ezzel egy világtörténelmi pillanatot létrehozni: a zseni kilép az események folyamából, és meglátja az addig láthatatlan összefüggéseket.⁵⁰¹ Az általa létrehozott történeti típust, amely az

⁴⁹⁶ Braun 2001: 244.

⁴⁹⁷ Blumenberg 2002: 158.

⁴⁹⁸ Novalis 1928: 317.

⁴⁹⁹ Novalis 1928: 321.

⁵⁰⁰ Novalis 1997: 22.

⁵⁰¹ Novalis 1997: 22.

előkerülő alakzatokat rendez el egy tételezett értelem szerint, Novalis meglátásában egy világot kiforgató arkhimédészi gesztus. Ez a radikális tett azonban, mint ahogy már szó volt róla, nem jelenti az időbeliség felszámolását: a zseni olyan látnok, aki a még be nem következett jövőbeli események felől egyszerre látja a jelent és múltat.

Ahogy minden értelmezhető jelenség, úgy a filozófia is már magában rejti saját történetét, a „tisztá filozófiatörténetet”. A filozófia Novalisnál mindig az életre irányuló gondolkodást jelenti, a filozófia feladata a világ belakása, otthonosítása.⁵⁰² A filozófiatörténésznek tehát nem holt anyagot kell gyűjtenie, hanem az eleven gondolatokat rendszerezve az egyetemes létesülés titkát felfednie.⁵⁰³ Ehhez az osztályozó-leleplező megértéshez képzelőerőre, poétikus képességre van szükség. A történeti megértés egyik legszemléletesebb eljárásváltozata a Novalis által „mitikus fordításnak” nevezett metódus lehet.⁵⁰⁴ Ahogy a feltételezett vallási ideák rendszertelen rendszerré formálódnak a görög mitológiában, úgy kell a megértendő momentumokat is elrendezni. Mielőtt továbbmennénk, és Schlegel történeti tipológiai megoldásait néznénk meg, vessünk egy rövid pillantást Novalis híres Európa-tanulmányára.

3.5.5. „Ahol nincsenek istenek, ott kísértetek uralkodnak” – Novalis középkor-értelmezése

A magát Novalisnak elnevező Friedrich von Hardenberg úgy él a tudatunkban, mint egy szelíden eszményi romantikus költő, holott számos ismertebb sora meglepően morbid háttérfeltevésre utal. Miközben hihetetlen könnyedséggel és légies logikával vezet elő idealisztikus gondolatokat, időről-időre becsúszik egy-egy olyan megállapítás a gondolatmenetébe, amelyről, amennyiben meg tudunk feledkezni az áramló dikcióról, feltűnik, hogy az elképzelés veszélyes és sokkoló következtetésekhez vezethet. Ez a különös struktúrájú gondolati építkezés különösen a történelemről és ezen belül is a középkorról alkotott nézeteiben, műveiben köszön vissza. A *Himnuszok az éjszakához* című költeményfüzérében Novalis a pontosabban meg nem nevezett „hajdan” nagyságát és erényeit ecseteli. Miközben az eltűnt kor iránti „hevülés” lehetséges okait sorolja fel, az alábbi teljességgel affirmálhatónak szánt megállapítást teszi: „A múltért, mikor még remek / ősi törzsek virultak, / s halni vágytak a gyermekek / országáért az Úrnak; (...).”⁵⁰⁵

⁵⁰² Például vö. Novalis 1988: 207.

⁵⁰³ Braun 2001: 245.

⁵⁰⁴ Novalis 1997: 19.

⁵⁰⁵ Novalis 1974: 19.

A gyermekek keresztes hadjáratára való egyértelmű utalás esetében persze érteni vélhetjük, hogy mire gondol Hardenberg. Gondolhatjuk például azt, hogy valamilyen szigorúan elvont szépséget fedezett fel az ártatlan gyerekek feltételezhető odaadásában, haszonelvű megfontolásoktól mentes gesztusában. Ha a némiképp rejtélyes kijelentést egy tetszőleges értelmezői kifejtéssel beláthatóvá is tesszük, attól még korántsem tudjuk és akarjuk osztani Novalis állásfoglalását: kritikai attitűdünk nem engedi, hogy kövessük őt rajongó radikalizmusában.⁵⁰⁶ Minden bizonnyal kevesen volnának ma, akik a fenti történeti eseményben az ártatlanság diadala helyett nem inkább a kegyetlen értelmetlenség vagy éppen az abúzos rosszindulat megtestesülését fedeznék fel. Ha igaz az, hogy Hardenberg értékelő megállapítása minimum meglepő, joggal merül fel a kérdés, hogy mihez tudunk kezdeni a költő-filozófus ilyen jellegű reflexióival és képeivel.

Az irodalmi indíttatású művek esetében viszonylag könnyű megoldani a problémát, hiszen a *Heinrich von Ofterdingen* egyes alakjainak viselkedése vagy argumentációja nem feltétlenül lép fel az általánosság igényével, ahogyan a meghökkentő referenciával rendelkező költői alakzatokból sem szükséges feltétlenül egy doxográfiailag kérlelt koncepciót kiolvasnunk. Nem szükséges osztoznunk a regény címszereplőjének rajongásában, amit az öldöklő és rabszolgákat ejtő lovag iránt tanúsít ahhoz, hogy magát a művet értékes alkotásnak tudjuk be.⁵⁰⁷ A szokatlan reláció lehet egészen egyszerűen a költői munka hatásgyakorló mechanizmusának egy eleme is. Mit kezdünk azonban a nem-poétikai jellegű, szigorúan teoretikus igényű szövegekben található ilyenén megnyilvánulásokkal?

Az ilyen elméleti szövegek sorába illeszkedik *A kereszténység, avagy Európa* című esszé, amelyben Novalis a felvilágosodás középkor-értékelését a lehető legkényesebb pontokon fordítja önnön ellentétébe. Hardenberg az inkvizíciót jogos óvatosságnak, a szent érzék megóvásának nevezi,⁵⁰⁸ a korszak tudományosságát az emberi alkotás „iszonytató magasságának” hívja,⁵⁰⁹ a jezsuita rendben pedig ideáltipikus, eszményért munkálkodó társaságra ismer.⁵¹⁰

Annak ellenére, hogy az esszé az akkoriban kibontakozó romantikus vallás- és történelem-szemlélet tipikus darabja, a korban nagyobb megütközéssel fogadták, mint ahogyan egy mai olvasó esetében várnánk.⁵¹¹ Hiába jelent meg nem sokkal korábban a Novalisra is ható Schleiermachernek *A vallásról* című könyve, hiába levelezett Hardenberg és Friedrich Schlegel

⁵⁰⁶ Valastyán 2011: 147.

⁵⁰⁷ Novalis 1985a: 439.

⁵⁰⁸ Novalis 2014: 65–66.

⁵⁰⁹ Novalis 2014: 66.

⁵¹⁰ Novalis 2014: 73–74.

⁵¹¹ Safranski 2010: 166–168.

ironikus stílusban a vallásalapítás lehetőségéről,⁵¹² a korban mégis szokatlannak számított a vallási minőség ilyen következetes, részletekbe menő felértékelése. Amikor Novalis 1799 novemberében felolvasta a jénai romantika képviselői előtt az írását, a reakciók a döbbséget és a határozott elutasítás között oszcilláltak. A vita döntőbírójául felkért Goethe a népharag, illetve a jogi szankciók lehetőségére hívta fel a figyelmet, és nem javasolta a szöveg megjelentetését, amelyet végül is csak 1826-ban publikáltak.⁵¹³ Az elutasítás mögött talán a felvilágosodás örökségéhez való (öntudatlan) ragaszkodás állt, hiszen Novalis éppen az aufklérista berögzöltségeket kérdőjelezte meg. A felvilágosodás dogmatikus szemléletmódját egy új, mégis a visszaforgatás aktusa által konstituálódott értelmezési modellre kívánja lecserélni; ezt a megfordítást kétség kívül jól reprezentálja Novalisnál a sziderikus izzás napfénnel szembeni preferálása.⁵¹⁴

Hardenberg az esszében a katolikus középkort eszményi világként, a vallás tipikus koraként ábrázolja. Koncepciója szerint a pápa bölcs atyaként, királyok felett álló, szerető hatalmasságként kormányozta Európát egy olyan mindent átszövő, hierarchikus szervezet élén, amelynek tagjai mind gondosak, dolgosak és tiszteletre méltóak voltak.⁵¹⁵ Az emberek olyan áhítattal viseltettek az ereklyék iránt, mint ahogy a szerelmes viszonyul elhalt kedvese hajfürtjéhez, és egész Európát az átszellemülés, a béke, illetve a vallásos elemmel áthatott artefaktuális tudás uralta.⁵¹⁶ Felmerül a kérdés, hogy a történeti érzékünk számára elfogadhatatlannak, sőt talán naivnak ható koncepció valóban csak az eszmei játékot űző Novalis retorikai mutatványa volt, ahogyan már az első felolvasás után is többen feltételezték?⁵¹⁷ Vagy sokkal inkább arról van szó, hogy Hardenberg esszéje egy kísértetiesen következetes gondolatkísérlet a romantikusan elgondolt vallásosság autonómiájáról? A válasz nyomait az esszé közepén, a középkor végét interpretáló szakaszban találhatjuk meg.

A középkor alkonyán a Novalis szerint méltatlanná vált emberiség engedett az anyagiak csábításának, ennek köszönhetően a társadalom szemében az üzleti élet szerepe fokozatosan felértékelődött a vallás rovására. Hardenberg a történelmet mint a variálódó ismétlés terepét írja le,⁵¹⁸ így feltételezése szerint hosszabb-rövidebb idő után a kereszténység és Európa újra megerősödött volna a vallásos elem ismételt megerősödése következtében, ahogyan korábban is már feltámadt hamvaiból a kereszténység, köszönhetően például olyan intézkedések bevezetésének, mint a cölíbatús. Luther reformkísérlete viszont tönkretette az újbóli

⁵¹² Schlegel–Novalis 2003: 45–46.; Safranski 2010: 181–182.

⁵¹³ Safranski 2010: 168.

⁵¹⁴ Valastyán 2011: 154.

⁵¹⁵ Novalis 2014: 63–64.

⁵¹⁶ Novalis 2014: 67–68.

⁵¹⁷ Safranski 2010: 168–169.

⁵¹⁸ Novalis 2014: 68–69.

dominancia lehetőségét, mivel szétszabdalta Európa egységét, a szent egyetértést. Novalis ezen a ponton fogalmazza meg radikális konklúzióját: „A reformációval a kereszténységet utolérte a végzete. Ettől fogva nem létezett többé.”⁵¹⁹

Bár az esszében Hardenberg érezhetően inkább a katolicizmus felé húz a protestáns vallásokkal szemben, hiba lenne a középkori, a nyugati világban alternatíva nélküli katolikus hitet az egyházszakadás utáni katolikus vallással azonosítani.⁵²⁰ Novalis egyértelművé teszi, hogy Luther fellépésével a megmaradó katolikusok sem nevezhetők többé keresztényeknek.⁵²¹ A nagy reformátor első számú bűne tehát a törés vétkének elkövetése. Látszólag nehezen érthető, hogy a felekezeti pluralitás megjelenése miért vezet a kereszténység teljes bukásához, ám közelebb kerülünk Novalis koncepciójához, ha figyelembe vesszük, hogy Luther fellépése minden lényeges aspektusból szétforgácsolta az egységként és egységességként meghatározható vallásosságot.

A novalisi életmű egésze felől nézve a szöveg egyik furcsasága, hogy itt a vallás autonómiája, önállóságának megőrzése valójában a vallásos szemlélet kizárólagos dominanciáját jelenti. A máshol a pluralitás és a párhuzamosan érvényes nézetek⁵²² pártján álló gondolkodó ebben a művében a „csodálatos egyetértést” propagálja.⁵²³ Ennek oka az lehet, hogy felismeri, amennyiben a vallásosság a transzcendencia felé való állandó nyitottságot, a bevégezhetetlen és képtelen tökéletesedés projektumát jelenti (romantikus értelemben), csak akkor marad meg a maga tisztaságában, ha az élet minden aspektusát átszövő viszonyulási móddá válik.

Ennek a totális látásmódnak a kulcsa Novalis „szent érzék” („heiliger Sinn”) fogalma. Ez a Schleiermacher szemléletterminusra hajazó,⁵²⁴ és feltételezhetően általa inspirált fogalom a mindenkori autentikus viszonyulási módot hivatott reprezentálni. A szent érzék azt a perspektívát jelenti Novalisnak, amelyben az individuum minden számára lényeges létezőt adekvát módon tud elhelyezni. A vallási figyelem mint misztérium Hardenberg koncepciójában egyben a belső figyelmet, a legsajátabb koncentrációt is jelenti, hiszen ahogyan a már idézett *Virágpor* töredékekben írja: „A világmindenségben való utazásról álmodunk: de nem bennünk

⁵¹⁹ Novalis 2014: 73.

⁵²⁰ Schlegel sokkal hezitatívabb viszonyt alakít ki Lutherrel szemben, vallásalapító törekvései dacára a protestáns szellemnek sokáig nagy szerepet szán. Katolizálása után azonban megszűnik ez a bizonytalanság. Malsch 1974: 23, 90–93, 95–100.

⁵²¹ Novalis 2014: 73.

⁵²² Novalis például a definíciók és elnevezések tekintetében teljességgel a pluralitás híve (Novalis 1997: 17), de a monizmussal szembeni ellenérzése a már említett tropikus, nap-csillagok szembeállításban is megjelenik: „(...) újra meglátogatják a földet ama csillagok, melyek a sötétség letűnt korszakaiban megneheztek rá; a Nap leteszi szigorú jogarát és ismét csillag lesz a csillagok között; (...)” (Novalis 2002b, 219).

⁵²³ Novalis 2014: 76.

⁵²⁴ Weiss 2000: 125–129. Az Európa-tanulmányra gyakorolt schleiermacheri hatásról lásd még: Zanucchi 2006: 86–89.

rejlík-e a világmindenség? Szellemünk mélységeit nem ismerjük. – A titokzatos út befelé vezet”.⁵²⁵ A vallásos ember végtelen utáni vágya tulajdonképpen ekvivalens a magába forduló ember töprengésével: Novalis szerint maga a lélek is a külső és a belső találkozásából keletkezik, a két végtelen világ egymásra való hatásából jön létre.⁵²⁶ Az űrszerű mélységekkel rendelkező terek között hártyszerűen feszülő buborék-létnek a megértéséhez segíthet hozzá a vallásos perspektíva.

Luther fellépésével tehát ez a belső egység, centralizált és adekvát figyelem tört szét, ezért lehetetlenült el a kereszténység feléléde. Novalis szerint Luther reformatori hevében a praxis világára redukálta a vallást, átadta azt a világi és anyagi érdekeknek, teljesen felszámolta a szent érzék uralmát. Novalis legfőbb imperatívusza a világ romantizálása, átszellemítése, minőségi hatványozása volt, amelynek garanciáját az előbbi, sajátosan átpoetizált vallásos perspektívában találta meg. Prognózisa szerint a küszöbön álló új vallásos kor éppen ezt a romantizáló tendenciát fogja uralomra segíteni. Addig azonban a reformáció hagyatéka miatt széttöredezett világban élünk.⁵²⁷ A szekularizáció fő problémája, hogy a látszólag függetlenedő egyházak valójában az államérdek szolgálatába állnak, és a vallási szemléletet meghazudtolva világias érdekeket szolgálnak. Az egyedüli mód a valódi vallási függetlenségre paradox módon az Egyház által létrehozott egyetemes monarchia, a hierarchikusan felépülő vallásos államszervezet.⁵²⁸

Ha csak a politikai jellegű észrevételekre figyelünk, úgy tűnhet, hogy Novalis gondolatvilágát valamiféle dogmatista-fundamentalista szemlélet irányítja. Ezt a benyomást eloszlathatja, ha közelebbről megnézzük, mit is nevez meg Novalis a kereszténység kritériumaiként. Három feltételt említ: egyrészt a vallás örömet okozó „nemzőelvének” kell jelen lennie, másrészt minden földi dolognak egyben az örök életet is reprezentálnia kell a szemünkben, harmadrészt hinnünk kell a szentek létjogosultságában.⁵²⁹ Ha ezek közül bármelyik vallási alakzatot felfedezzük magunkban, úgy minden konkrét dogmatikai megszorítás nélkül már keresztények is vagyunk. Alapvetően tehát egyféle általános entuziazmusról, az élet romantizálásáról és mitologizálásáról beszél; a tényezők mindegyike tulajdonképpen a rajongás, a lelkesedés minőségéből fakad, abból építkezik. A kereszténység par excellence vallásként nem más Novalis számára, mint a rajongó, autentikus világszemlélet, amely a lelkesedés erejét felhasználva egy poétikus mitológiát hoz létre.

⁵²⁵ Novalis 1997: 16.

⁵²⁶ Novalis 1997: 19.

⁵²⁷ Novalis 2014: 89–91.

⁵²⁸ Novalis 2014: 86–87.

⁵²⁹ Novalis 2014: 89–90.

Ezek után, ha nem is válik elfogadhatóvá, de legalább érthető lesz Novalis egy-két sajátos állásfoglalása. Az inkvizíció egy szomorú, de elfogadható jelenség, mivel megakadályozza a felkészületlen elmék számára feldolgozhatatlan, inautentikus és emberi léptéken túlmerészkedő felfedezések elterjedését.⁵³⁰ Az átszellemítés egyik legfontosabb feladata, hogy igenelhetővé tegye számunkra a világot, és ehhez Novalis szerint a magunk léptékéhez kell mérni a környezetünket. A reformáció a szentek tiszteletének eltörlésével űrt hagyott maga után, ahogyan annak idején a görög-római politeizmus eltűnésével is szemléletbeli vákuum keletkezett.⁵³¹ Az antropocentrikus szemlélet Hardenberg szerint nem a valóságról való elfeledkezés, hanem a világ olyan leplezése, amely az egyedüli igazán élhető életet biztosítja a számunkra. Ha elvetjük ezt a költött perspektívát, akkor sem a valóságot látjuk, hanem egyféle delíriumos állapotba kerülünk, ahogyan Novalis írja: „Ahol nincsenek istenek, ott kísértetek uralkodnak”.⁵³² A veláció azért nem lesz számára illegitim, mivel ellentétének nem a revelációt, hanem a képzelet üresjáratát tartja.

Bár a hardenbergi elképzelés mintha önbecsapásnak tűnne, ne feledjük, hogy ő eleve csak a leplek, redők, fátylak játékában tud gondolkodni. Ahogyan számára a lélek két végtelen között feszülő hártya, úgy az ember csak a leplekben megnyíló redőkből tud olvasni a mindenségről, hiszen számára egyedül az emberi minőség értelmezhető adekvátan.

A Lutherrel szembeni ellenérzés másik oka éppen ebből az aspektusból fakad. Nem elég, hogy a reformáció politikai, művészeti, episztemológiai és természetesen szoros értelemben vett vallási töréshez vezetett, Novalis szövegében egy másik kritikai szál is felfedezhetünk, amely a szövegértelmezés hagyományához kapcsolódik. Luther azért lépett fel olyan pusztítóan, mert félreismerte a kereszténység szellemét. Ahogyan más szférákban is, úgy a bibliai exegézis területén is „deszakralizálta” a kereszténységet: filológiát, egy világi tudományt kevert bele a Szentírás magyarázatába. Betű szerinti interpretációjával kiölte a kereszténységből annak lényegét, a rajongást, ezáltal megszűnt a hit katolikus hajlékonysága, popularitása, a szent érzék ingerlékenysége.⁵³³ A vallás rideg, átszellemítésre képtelen életszférává vált, míg korábban minden emberi tevékenység éltető közepe volt.

Az esszé későbbi pontján egy alternatív értelmezési módszert állít fel Luther megoldásával szemben. Ez a másik út a novalisi mágikus idealizmusból és az éppen kibontakozó schleiermacheri hermeneutikából áll össze. A szövegben a barát, Friedrich Schleiermacher lesz az új metódus előhírnöke: „A testvér új fátylat szőtt a szent asszonynak, amely testéhez simul, árulkodván mennyei alkatáról, s azt mégis minden másnál

⁵³⁰ Novalis 2014: 64–65.

⁵³¹ Novalis 2014: 84–85.

⁵³² Novalis 2014: 85.

⁵³³ Novalis 2014: 71.

szemérmesebben fedi el.”⁵³⁴ Novalis Schleiermacher nevének elhallgatásával és az alkalmazott etimologizáló szójáttékkal (fátyolszövő) egyenesen mitizálja barátja alakját, aki így alkalmassá válik arra, hogy potenciálisan a legnagyobb titkokra derítsen fényt. Ám itt is látható, hogy ez a sajátos idealista-hermeneutikai megközelítés, amelyet a varázstalanító filológiával állít szembe, mindig csak a fátyolhoz fér hozzá: a szent asszony testét csakis a lepel mutatja meg, a fátyol megszövése előtt egészen egyszerűen nem észlelhető a test.

Novalis meglátásai kétségtelenül kölcsönöznek elemeket a schleiermacheri hermeneutikából és vallás-felfogásból, például a már említett szemlélet vagy az érzés felértékelésekor, illetve mutatkoznak párhuzamok a vallási virtuoso alakja⁵³⁵ és a novalisi szakrális szubjektum között. A párhuzamok jelentőségét csökkenti az a tény, hogy Hardenberg jelen gondolatmenete nem idegen a más munkáiban megfogalmazott észrevételektől, tehát a „novalisi hermeneutika” minden szinkretizmusa dacára szervesül. *A szaiszi tanítványok* című befejezetlen szövegében Novalis a természeti létezők dialogizáló, megszólító megértéséről ír.⁵³⁶ A hagyományosan nem jelentő alakzatok interpretálhatóságát az adott tárgy mintázatában, vonalaiban, hajlataiban, redőiben fedezi fel. Ha tovább olvassuk az Európa-esszét, ott is hasonló koncepcióra bukkanhatunk: „A szűznek az a fátyol, ami testnek a lélek, nélkülözhetetlen orgánus, amelynek redői nem egyebek, mint édes kinyilatkoztatásának a betűi (...)”.⁵³⁷ A vallási jelenség (vagy egyáltalán a Felfoghatatlan) mindig csak a maga elfedtségében jelenik meg, és a szent érzekre, a Szentlélek stimuláló erejére van szükség ahhoz, hogy láthassuk és értelmezhessek a lepel árulkodó redőit. A megértésben legalább annyira fontos az átszellemítés és vivifikáció, mint a tárgyilagos rekonstrukció.

3.5.6. Antikvitás és/vagy modernség

Friedrich Schlegel filozófiatörténeti elgondolásai, összhangban az életmű szerkezetével, teljességgel fragmentált formában állnak előttünk.⁵³⁸ A történelem az állandó létesülés terepe Schlegelnél, amely mindig változtatja az irányát, de időről-időre hátrapillantva felfedezhetünk egy elvet, amely konstituálja a történeti eseményeket. Ilyen értelemben írja Schlegel: „A

⁵³⁴ Novalis 2014: 85.

⁵³⁵ Schleiermacher 2000: 8.

⁵³⁶ Novalis 2002a: 214–215.

⁵³⁷ Novalis 2014: 85–86.

⁵³⁸ Friedrich Schlegel élete során többször módosított filozófiatörténeti koncepcióján. Jéna elhagyása után Párizsban és Kölnben is tartott a témában előadásokat, némileg eltérő hangsúlyokkal a századfordulón vallott elképzeléseihez képest, majd katolizálása után egészen átfogalmazta nézeteit. Vö. Braun 2001: 247–250.

történelem tárgya: valóra válása mindannak, ami gyakorlatilag szükségszerű;”⁵³⁹ valamint azt is, hogy „a történész: visszafelé tekintő próféta.”⁵⁴⁰ Típus és történés összeegyeztethetőségét úgy teszi elgondolhatóvá Schlegel, hogy a Novalis megoldására nagyban hasonlító *visszapillantás* révén az esetleges epizódokból szükségszerű eseményeket kreál. Fontos leszögezni, hogy Schlegel számára ez a történelmet rendező elv szigorúan utólagos, semmiképpen sem azonos valamiféle predesztinációs princípiummal. A létesülés dinamizmusa jellemzi a filozófia történetét is, amely szintén csak a visszatekintés tipizálását teszi lehetővé. Schlegel a filozófiatörténetnek egészen ironikus formaelvét adja meg: szerinte a nagy filozófusok mindig úgy magyarázták az elődeiket, mintha előttük senki sem értette volna meg őket.⁵⁴¹ Ez az elv biztosítja a filozófiatörténet zseniközpontú és magát folyton felülíró természetének a kulcsát. Az új filozófus mindig új princípiumot is bevezet, amely szubverziós és perszeverációs igénnyel lép fel az előzmény-elvvel szemben.

Ennek a tételnek a fényében olvasva a 48. *Athenäum töredék* kifejezetten önreflexív és ironikus megállapítást tartalmaz: „A legnagyobb filozófusokkal úgy vagyok, ahogy Platón volt a spártaiakkal. Szerette és becsülte őket végtelenül, de örökké panaszkodik, hogy mindenütt félúton megálltak.”⁵⁴² Schlegel azon túl, hogy az imént említett novalisi zseni történelemkonstruáló szerepében tetszeleg, saját magára is érvényesnek véli a szervezőelvek historikus parabázisát. A folyton mozgásban, elmozdulásban lévő történelem nem engedi meg a teljesen egységes ív megrajzolását, így aztán Schlegel következetesen jár el, amikor történelmi meglátásait szilánkosítja; olyan „sündisznókká” alakítja,⁵⁴³ amelyek magukba záródva mégis számos vonatkoztatási pontot nyitnak meg. Ilyen értelemben írhatja, hogy míg a történelem nem más, mint alakuló filozófia, addig a filozófia beteljesült történelem.⁵⁴⁴ Az egyes történeti események előkészítik a filozófia visszapillantását, a filozófia pedig a történelem egész látványát vagy vízióját engedi láttatni.

Ha fel akarjuk mutatni Schlegel filozófiatörténetet konstituáló elvét, akkor azt talán leginkább egy olyan történeti dichotómiában lelhetjük meg, amely szinte minden fiatalkori írásában megjelenik, az esztétikai tárgyúaktól a logikaiakon át a politikai vonatkozásúakig. Ez a probléma az antik és modern, a klasszikus és a romantikus történeti különbsége, a két paradigmatis értékrend inkonzisztenciája. *A görög költészet tanulmányozásáról* kapcsán már jeleztük, hogy Schlegel a jénai korszakban a megoldást a normatív hozzáállásban leli meg:

⁵³⁹ Schlegel–Schlegel 1980: 276.

⁵⁴⁰ Schlegel–Schlegel 1980: 274.

⁵⁴¹ Schlegel–Schlegel 1980: 277.

⁵⁴² Schlegel–Schlegel 1980: 269.

⁵⁴³ Schlegel–Schlegel 1980: 301.

⁵⁴⁴ Schlegel–Schlegel 1980: 327.

azonban ezzel még adódnak gondok, mielőtt a káosz princípiuma mint megoldás egyáltalán felmerülne. A paradox helyzet két egymással ellentétes, preskriptív állítás együttes tételezéséből ered: a filozófiának, ahogyan a művészetnek is, egyrészt példaként kell maga elé állítani az antikvitást, amely approximatív megközelíthető célként lebeg a gondolkodó szeme előtt; másrészt a modernitásnak jelentős, az adott korról szorosan összefüggő erényei vannak, amelyekről le kellene mondanunk, ha a klasszikus mellé állnánk. A probléma tehát az összeegyeztethetőség akarása és lehetetlensége közötti kibékíthetetlenségből fakad, amelyre jó példa lehet a klasszikus, zárt formaeszmény szembeállítás a töredékes, kitérő arabeszkyszerű megjelenítéssel.⁵⁴⁵ A probléma időről-időre zárójeleződik azáltal, hogy Schlegel saját művei kivitelezésével végül állást foglal, többnyire a romantikus oldal mellett, ám a gond nem oldódik meg: az explicitté tett rajongó csodálat folyton megkérdőjelezi az implicit állásfoglalást.

Ha szorosabb értelemben vett filozófiai példát szeretnénk keresni, akkor érdemes a filozófia sajátos, koraromantikus formaproblémáját, a rendszer kérdését felvetni. Schlegel alapállása itt is paradox: a filozófiának az sem jó, ha van rendszere, és az sem, ha nincs.⁵⁴⁶ A Schlegel által becsült filozófiai munkák jelentős részét nem érinti a probléma: számára a preszókratikus töredékek vagy például Diderot *Mindenmindegy Jakabjának* bölcséleti relevanciájú anakoluthonjai a romantika perspektívájából teljességgel affirmálhatóak.⁵⁴⁷ A probléma a platóni formavilág kapcsán kap igazán teret; egy Platónról írt tanulmánya meggondolásait szinte teljesen ez a téma uralja: hogyan lehet affirmálni a romantikus modernitás felől a klasszikus poétikai erényekben bővelkedő, a schlegeli arabeszkek perspektívájából nézve zárt eszmei szerkezetű munkásságot? Ebben a szövegében a megoldást abban az artikulációs eljárásban találja meg, hogy Platónnak csak filozófiát tulajdonít, rendszert nem.⁵⁴⁸ A tudományosság kérdéséhez hasonlítja a problémát: a filozófia inkább csak törekvés a tudományra, mintsem befejezett tudomány – ennek a tendenciózusságnak az analogonja valósul meg Platón dialógusaiban is.

Platón és művei teljességgel lenyűgözik Schlegelt. Schleiermacherrel együtt még a szövegek lefordítását is eltervezték, ám annak ellenére, hogy az ötletgazda Schlegel volt, a munkát végül Schleiermacher egyedül végezte el.⁵⁴⁹ Schlegel kihasználja az alkalmat, hogy saját Platónhoz fűződő hektikusan ambivalens viszonyát tisztázza, a görög gondolkodó filozófiáját saját intellektuális attitűdjé felől értelmezza és igazolja. Ennek a törekvésnek egy

⁵⁴⁵ Schlegel a *Beszélgetés a költészetről* című művének Levél a regényről fejezetében részletesen ismerteti a romantikus formaeszmény sajátosságait a par excellence romantikus műfajon, a regényen keresztül. Vö. Schlegel 1980b: 370–382.

⁵⁴⁶ Schlegel–Schlegel 1980: 270.

⁵⁴⁷ Vö. Schlegel 1980b: 373.

⁵⁴⁸ Schlegel 2007b: 203.

⁵⁴⁹ Lamm 2005: 94.

igen jellegzetes esete, amikor Platón egész ránc maradt életművét az irónia vezérmotívumára próbálja felfűzni, és ez alapján igyekszik eldönteni, hogy melyik dialógus hiteles és melyik nem. Az ilyen, nagyon is perszonális értelmezések váltják majd ki barátja, Schleiermacher kritikáját és elhatárolódását.⁵⁵⁰

3.5.7. Az elődök trópusai

Alapvetően jellemző Schlegelre, hogy az általa preferált fragmentum-formában igyekszik a tárgyalt filozófusokat saját szempontrendszer mentén a lehető legplasztikusabban ábrázolni. Schlegel Diderot-t, aki egyszerre jelentett neki mintát és kihívást, általában valamilyen erénye birtokában ábrázolja, de a leírást úgy scenírozza, hogy mindig lelepleződjön valamely gyengéje is. Az egyik töredékében mint gyermekien kérkedő zsenit,⁵⁵¹ egy másikban pedig mint a természet intim, higiéniai titkait kileső dezilluzionistát jeleníti meg: „Gyakran meglepte a természetet vonzó éji köntösben s olykor azt is látta, ahogy szükségét végzi.”⁵⁵² Szubverzorok szájából, tudjuk, ez nem számít bóknak. A filozófusok többnyire szellemes közegben bukkannak fel, hiszen Schlegel számára az elmélet művelése jelenti a filozófia voltaképpeni módszerét.⁵⁵³ Az elődök tevékenysége szinte mindig tropikus, metaforizált közegben artikulálódik, amely valamilyen, néha már-már allegorikus módon egy nagyobb összefüggésbe kívánja helyezni a tárgyalt gondolkodót vagy irányzatot. Jellegzetesen szellemes filozófiatörténeti megállapítást találhatunk a már Leibniz kapcsán idézett 270. *Athenäum* töredékben:

Leibniz köztudottan Spinozával készítettett magának szemüveget; és ez az egyetlen kapcsolat, melyet vele vagy filozófiájával teremtett. Bár csináltatott volna vele szemet is, hogy a filozófia neki ismeretlen világtájára, hol Spinoza otthon volt, legalább a távolból átpillantasson!⁵⁵⁴

Az értéktételező hatástörténeti megállapításnak ez a groteszk darabja szépen párba állítható a szakasz elején idézett Kierkegaard-mondással. Mintha Schlegel válaszolna a bírálatra: nem az a fontos, hogy látja-e az ember a szemüvegét, hanem hogy ellát-e az ismeretlen világtájakig.

⁵⁵⁰ Rigán 2003: 74.

⁵⁵¹ Schlegel 1980d: 213.

⁵⁵² Schlegel–Schlegel 1980: 300.

⁵⁵³ Schlegel–Schlegel 1980: 304.

⁵⁵⁴ Schlegel–Schlegel 1980: 317.

Hasonlóan ironikus kijelentést tesz Kant megítéléséről és a kantianusok szerepéről: „Az iskolás fogalom szerint csak az kantianus, aki azt hiszi, hogy Kant az igazság, és ha königsbergi posta egyszer csak elakad, hetekig igazság nélkül maradhat.”⁵⁵⁵ Ezek a metaforák, allegóriák és egyéb trópusok persze nem állnak össze egyetlen ellentmondás-mentes figuratív renddé, azonban nem is nélkülözik teljesen az áthallásokat és átkötéseket. Zárt szisztémára számítani Schlegeltől eleve irreleváns elvárás lenne, azonban megpróbálhatunk kiolvasni valamiféle összefüggést az elszórt megjegyzésekből.

3.5.8. Az elődök panteonja

Schlegel felvázol egy megoldást a formai teljességet egyszerre igenlő és elutasító paradox attitűdre. Meglátása szerint az őseredeti minőség a káosz, amely ily módon az eredendő rendet jeleníti meg. A kaotikus elem, mivel a lehető legközelebb áll a dolgok természetéhez, a legfőbb szépséget reprezentálja.⁵⁵⁶ A világ ellentmondásos természetének ábrázolására tehát leginkább a kuszaság, a zavar minősége alkalmas. A káosz természetesen itt nem azonos a tipizálhatatlannal mint olyannal, hiszen akkor ez a minőség teljesen hasztalannak bizonyulna az antikvitas és modernitás vitájának meghaladásában. A filozófiatörténet paradox elveihez olyan konstruktív formát keres, amelyben tehát konstitutív tényező lehet a kaotikus elem. A *Beszélgetések a költészetről* című művében megfogalmazza a szellem legmélyéből megteremtődő új mitológia létrehozásának igényét.⁵⁵⁷ Bár a szöveg elsősorban költészeti relevanciával bír, a mellékes megjegyzésekből ki lehet olvasni, hogy a mitológia más emberi tevékenységeknek is mintául szolgálhat, hiszen szövedékében ott rejlik a legmagasabb rendű.⁵⁵⁸

Nemcsak Schlegelt vonzotta „a régi istenek tarka nyüzsgése”, a barát Novalis számára is paradigmaértékű jelenség volt a mitológia. A már emlegetett mitikus fordítás elméletének előképeként a görög mítoszok szolgáltak, de történeti elképzeléseinek majdnem minden területét áthatotta a mitológiához fűződő affirmatív viszony. A befejezetlen *Heinrich von Ofterdingen* című regényéhez írott vázlatában ezt az öntudatos kijelentést teszi: „A legtávolibb és legkülönfélőbb mondák és események összekapcsolódva. Ez az én ötletem.”⁵⁵⁹ A nem különösebben dicsekvő Novalis esetében nem szabad elmennünk szó nélkül a büszke megállapítás mellett: feltehetően jelentősége van az előtte álló gondolatnak. A történeti

⁵⁵⁵ Schlegel–Schlegel 1980: 278.

⁵⁵⁶ Schlegel 1980b: 358.

⁵⁵⁷ Schlegel 1980b: 358.

⁵⁵⁸ Schlegel 1980b: 362.

⁵⁵⁹ Novalis 1985a: 165.

eredetüktől elvágott, és egymással valamilyen motivikus vagy tropikus analógia alapján összekapcsolt mítoszelemek által megnyitott új formalehetőség az a felfedezés, amelynek végrehajtása Novalist elégedettséggel tölti el. Nehezen lehetne persze megállapítani, hogy kit illet meg az elsőség, hiszen ha nem is a histográfiailag inkonzisztens mitológémák terén, de a mítoszok filozófiai hasznosításában elég nagy verseny volt a korszakban. Elég, ha csak a pontosan nem meghatározható szerzőségű *A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja* című szövegre gondolunk: ebben is egy új, észre építő mitológia megteremtésének igénye szólal meg.⁵⁶⁰ Ha visszatérünk Schlegel mitológiai koncepciójára, megállapíthatjuk, hogy ott is hasonlóan inkonzisztens elemek kerülnek egymás mellé úgy, hogy mégis kirajzolódnak egy tipológiai szisztéma körvonalai. A *Beszélgetések* több Schlegel számára jelentős gondolkodót is megemlít, mintha a szerző meg akarná alkotni a filozófusok hozzávetőleges panteonját.

Amennyiben valóban kiolvasható egy ilyen próbálkozás Schlegel szövegéből, úgy a minta Hamann mitologikus filozófiatörténeti próbálkozása lehetett. Hamann a *Szókratészi érdekes gondolatok* című írásában a történelmet a természethez hasonló, lepecsételt könyvként írja le, amely leginkább a mitológia analógiájára képzelhető el,⁵⁶¹ és Szókratész történelmi-mitikus alakját ebben a kontextusban igyekszik elhelyezni. A Kantnak és Berensnek ajánlott munkában a „filozófiai történet” nevű bálvány ledöntésére tesz kísérletet, és Szókratészt úgy próbálja példaként állítani az olvasó elé, hogy közben nem kíván az athéni filozófus histográfusa lenni.⁵⁶² A mitomorf keretek közé helyezett Szókratész alakja hathatott Schlegelre.

Schlegel is eljátszik több helyen a mitológia metodológiai adaptivitásával, sőt egyik fragmentumában mintha Arisztotelész egy gondolatából is egy ilyen eljárást próbálna kiolvasni.⁵⁶³ Ha érvényesnek tűnne egy ilyen megközelítés, az azt jelentené, hogy a szövegben felbukkanó filozófusokat és filozófémákat el lehetne rendezni egy többé-kevésbé kaotikus történeti morfológiába. Talán elegendő itt, ha csak egy, ám annál fontosabb szereplő pozicionálására kerítünk sort. Schlegel számára Spinoza jelentősége kimagasló, ahogy írja: „A filozófia minden olyan filozófiája szükségképpen gyanús, amely szerint Spinoza nem filozófus.”⁵⁶⁴ Spinoza gyakorlatilag a filozófus archetípusa, akinek megítélése a reflexiót megfogalmazó személy filozófiai affinitására világít rá.⁵⁶⁵ Az egyszerű elfogadás azonban Schlegelnek nem járható út, és egy problémát fogalmaz meg: Spinoza műveiben mintha

⁵⁶⁰ A német idealizmus... 1985: 812.

⁵⁶¹ Hamann 2003a: 50.

⁵⁶² Hamann 2003a: 47. és 50.

⁵⁶³ Schlegel–Schlegel 1980: 291.

⁵⁶⁴ Schlegel–Schlegel 1980: 317.

⁵⁶⁵ Spinozának, az iterált filozófia fokmérőjének szerepe még magasabb hatványra emelkedik, amikor az *Etikáját* Schlegel a tudat történeteként interpretálja. Vö. Schlegel 2005: 118.

kísérletet tenne arra, hogy meddig lehet elmenni poézis nélkül,⁵⁶⁶ és megállapítja róla, hogy Platónhoz képest barbár formában alkotott.⁵⁶⁷ Ugyanakkor az is elhangzik a *Beszélgésekben*, hogy Spinoza megkerülhetetlen személy minden költőnek: az nem poéta, aki nem ismeri, és nem szereti.⁵⁶⁸ Spinoza szellemi pozíciója tehát korántsem ellentmondásmentes.

A komplikált helyzet ellentétes tendenciáit egy mitikus analógia, narratíva segít egységesíteni: Schlegel Szaturnusszal azonosítja Spinozát, akit letaszítottak a tudomány trónjáról, és a fantázia homályába száműzték.⁵⁶⁹ A következő oldalakon a hasonlat majd minden lehetséges motívumát kibontja, egy kerek, mitikus allegóriává tágítja a kezdeti merész felvetést: Spinoza képviseli az egykori aranykort a belőle kiolvasott panteisztikus vonások miatt, az ő szemléletmódja nemzi az igazi költőket, akiket ugyanakkor barbárságával akár fel is falhat. Spinoza lírai lelkesültségéről sosem lehet tudni, mikor csap át kétes értékű szaturnáliába. A filozófus ellentmondásos vonásait tehát egy ilyen mitikus narratívában elvileg a problematikusság önkényes felfüggesztése nélkül lehet afirmálni. Schlegel a mitomorf eljárásban megtalálja a nyitját, hogy miként pozicionálja és értékeli a paradox megítélésű Spinozát. Ez a megoldás paradigmaértékű metódus lehet arra a problémára, hogy miként afirmáljuk együttesen az antikvitás és a modernitás formaeszményét. Mivel az itt vázolt Spinoza-képén Schlegel még a későbbiekben változtat, talán nem felesleges a Spinoza-élményt specifikusan is áttekinteni.

3.5.9. Schlegel Spinoza-recepciója: mítosz és szisztéma között

Friedrich Schlegel már szellemi eszmélésének kezdetén, az 1790-as évek elején folytatott jogi tanulmányai idején is kitüntetett figyelemmel fordult Spinoza művei felé.⁵⁷⁰ Bár olvasmányai között előkelő helyen szerepelnek ezek az írások,⁵⁷¹ ekkor még nem különösebben igyekezett, hogy artikulálja a gondolkodó-előd iránt táplált lelkesültségét. Göttingeni, majd drezdai évei alatt leginkább az antikvitás művészete és a politikumhoz való viszonya érdekli, illetve a klasszikus és modern közötti törés mibenlétét igyekszik megfejteni. A sokszor hivatkozott, elemzett elméleti szerzői ekkortájt leginkább Platón, Lessing és Winckelmann; korai publikált műveiben a Spinozára történő utalások sokszor indokolatlanok, inkább csak egyéni ízlésének

⁵⁶⁶ Schlegel–Schlegel 1980: 356.

⁵⁶⁷ Schlegel 1980b: 368.

⁵⁶⁸ Schlegel 1980b: 361.

⁵⁶⁹ Schlegel 1980b: 361.

⁵⁷⁰ Forster 2013: 8.; illetve Zoltai 1980: 25–26.

⁵⁷¹ Zoltai 1980: 26.

sajátos megnyilvánulásai.⁵⁷² Jénai évei előtt nem találja Spinoza helyét saját házi panteonjában, bár már a kezdetektől érvényesül az a tendencia, hogy az *Etika* szerzőjét elsősorban esztétikai jelenségek kapcsán veszi elő.

Ebből a szempontból döntő fordulatot a Friedrich Schleiermacherrel kialakított barátság és intenzív eszmecsere hozott. A '90-es évek végén Berlinben töltött idő alatt Schlegel megismerkedett barátja törekvésével, hogy a kanti kritikai filozófiát Spinoza nézeteivel ötvözze.⁵⁷³ Schleiermacherre nagy hatással volt a Lessing-Jacobi-Mendelssohn-féle Spinoza-vita, illetve különösképpen Jacobi *Ueber die Lehre des Spinozas* című könyve. Utóbbi munkát Schleiermacher egy korai esszéjében gazdagon kommentálta is,⁵⁷⁴ hogy aztán egy következő, *Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems* című írásában annál kritikusabb hangot üssön meg Jacobival szemben.⁵⁷⁵ Úgy találta, hogy Spinoza sokkal közelebb áll Kanthoz, mint Leibnizhez, szemben Jacobival ő a *Monadológiát* összeegyeztethetetlennek tartotta a spinozai szubsztanciával.⁵⁷⁶ Odáig ment, hogy ahol nyilvánvalóan eltért Kant és Spinoza véleménye, ott Spinozának adott igazat, és például a kanti magánvaló-dolgát megpróbálta spinozai alapokra helyezni.⁵⁷⁷

Schlegelre nyilvánvalóan hatott ez a megközelítés, Schleiermacher koncepciójának különösen vallásfilozófiai vonatkozásait fontolta meg (például a személytelen, végtelen Isten elképzelését, a fantázia kiemelt szerepét, az entuziazmus felértékelését, a végtelen végesben való megtapasztalását)⁵⁷⁸, ám erősen esztétizálta azokat. Schleiermacher pedig Schlegel több megfontolását is felhasználta hermeneutikai munkáiban.⁵⁷⁹ Schlegel az akkoriban írt egyik *Eszmék*-fragmentumban Schleiermacher *Reden über die Religion*-ját nevezi meg Spinoza tanainak adekvát magyarázataként.⁵⁸⁰ A kölcsönös hatást még viszonyuk megromlása után is elismerték, de már a jénai évek alatt is többnyire sajátos ködösítéssel hivatkoztak egymásra. Schlegel a *Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez* című anonim mű szerzőjeként emlegeti,⁵⁸¹ ahogyan egyébként a szintén barát Novalis sem nevezi meg Schleiermachert, hanem nevének jelentésével játszva, annak a testvérnek nevezi, aki „új fátylat szőtt a szent asszonyoknak”.⁵⁸² Schleiermacher pedig, ahogyan már említettük, akadémiai székfoglalójában hivatkozik a viselt dolgai miatt akkoriban nem éppen gyakran idézett Schlegelre, mint egy

⁵⁷² Vö. Schlegel 1980a: 172.

⁵⁷³ Forster 2013: 9.

⁵⁷⁴ Lamm 1994: 482-483.

⁵⁷⁵ Lamm 1994: 483.

⁵⁷⁶ Lamm 1994: 484.

⁵⁷⁷ Lamm 1994: 486-487.

⁵⁷⁸ Safranski 2010: 184-200.

⁵⁷⁹ Forster 2013: 45.

⁵⁸⁰ Schlegel 1980c: 513.

⁵⁸¹ Schlegel 2005: 103.

⁵⁸² Novalis 2014: 85.

„nemrég elhunyt kiváló koponyára”.⁵⁸³ Azon túl, hogy ezeknek a titkolózó említéseknek megvan a nagyon is praktikus magyarázatuk (például a botrány kerülése), jól példázza azt is, hogy a jénai romantika képviselői miként misztifikálták a vallás rejtélyeivel foglalkozó referensüket.

Az egyértelmű hatás ellenére Schlegel fokozatosan kezdett kialakítani egy saját Spinoza-képet. Bár a schleiermacheri alapoktól nem szakadt el igazán, inkább a hangsúlyokon változtatott, az általa preferált töredékes, aforisztikus írásmód sajátosságait kihasználva igyekezett minél paradoxabb és ellentmondásos képet kialakítani a gondolkodóról. Ennek egyik eklatáns példája a 234. *Athenäum-töredék*, amelyben az Üdvözítő szó tulajdonnévi és melléknévi jelentésével játszik el. Eszerint a tökéletes keresztény számára nem létezhet csupán egyetlen Üdvözítő, hiszen számára mindennek üdvözítőnek kell lennie, és ehhez az eszményhez éppenséggel Spinoza áll a legközelebb.⁵⁸⁴ Ennek a többszörösen provokatív és blaszfémikus kijelentésnek az éle persze az intézményes keresztény vallás ellen irányul, amikor burkoltan tagadja Krisztus Messiás-voltát, és egy ateizmussal vádolt zsidó származású gondolkodót nevez meg a keresztény eszmény képviselőjének. Hasonlóképpen csak áttételesen árulkodik a Spinoza iránti rajongásról Schlegel egy másik töredéke, amelyben valójában inkább Leibnizet kritizálja.⁵⁸⁵

Spinoza sokszor azonban saját jogán, mint az ideális filozófus jelenik meg ezekben a töredékekben: egy helyen ő reprezentálja a filozófusok higgadt, szemlélődő áhítatát.⁵⁸⁶ Az ilyen normatívnak ható kijelentések ugyanakkor már azt is jelzik, hogy Schlegel előbb-utóbb kénytelen lesz szembenézni azzal a problémával, hogy hol is tudja elhelyezni Spinozát saját gondolati szisztémáján belül. A párhuzamosság nem tartható fenn sokáig, ahogyan szerinte Jacobinak sem sikerült, és végül Spinoza és Leibniz kutyaszorítójában vergődött.⁵⁸⁷ Ezt a helyzetet így írja le: „A filozófusok nagyra becsült *salto mortaléja* gyakran vaklárma csupán. Gondolatban ijesztően nekifutnak, majd szerencsét kívánnak maguknak: mekkora veszélyt úsztak meg épp bőrrel. Hanem ha jobban odanéznünk, végig ott ültek a fenekükön.”⁵⁸⁸ Ugyan a későbbiekben a helyzetet egyértelműen Jacobira vonatkoztatja, nem nehéz kiolvasni belőle a korai schleiermacheri, Kant és Spinoza közötti fúziós kísérlettel szembeni óvatos szkepszist. A korabeli Spinoza-recepcióra tett utalása, mely szerint a filozófusok Spinozában egyelőre még csak a következetességet csodálják, ahogyan Shakespeare-ben az angolok az igazságot, már

⁵⁸³ Schleiermacher 1990: 37.

⁵⁸⁴ Schlegel–Schlegel 1980: 308.

⁵⁸⁵ Schlegel–Schlegel 1980: 317.

⁵⁸⁶ Schlegel 1980c: 511.

⁵⁸⁷ Schlegel–Schlegel 1980: 330.

⁵⁸⁸ Schlegel–Schlegel 1980: 330.

jelzi saját megközelítése kontúrjait is.⁵⁸⁹ Schlegel *A görög költészet tanulmányozásáról*-ban határozottan tagadta, hogy Shakespeare műveiben az igazság jelenne meg, és arra a következtetésre, hogy ő a modern poézis csúcsa, éppen esztétikai érthetlenségéből jutott.⁵⁹⁰ Szerinte Spinozával kapcsolatban is hasonló félreértés uralkodik: nála nem a rendszert, a struktúrát kellene nézni, hanem azt, amit ő a tartalmának vél. Schlegel egy másik töredékében arra is kitér, hogy ha csupán a formát és rendszert nézzük, akkor Spinoza akár a költészet ellenségének is tűnhetne, pedig szerinte éppen hogy a poézis integráns része a műveinek.⁵⁹¹

Térjünk vissza kicsit a *Beszélgetés a költészetről* Spinoza-képére: Schlegel itt, ahogyan fentebb kiderült, megtalálta végre a megoldást, a megfelelő orgánusot – a Spinoza iránti lelkesedése *mint lelkesedés* fontos, nem mint filozófust, hanem mint a poézis ihletőjét kell számon tartania a gondolkodót. Spinoza Schlegel szerint már Homérosz és Dante társa a poézis szentélyében. Egy-két évvel korábbi feljegyzéséhez képest ő most már elsősorban nem a filozófusok, hanem a költők számára fontos.⁵⁹² Műveinek olvasása kiválóan alkalmas a képzelet serkentésére, írásaiból a fantázia nem-egyedi, hanem örökkévaló jellegét lehet megismerni. Spinoza az új, költői realizmus példaképeként a miszticizmus általános alapját fogja jelenteni, ahogyan a tudománytan (Spinoza leválasztása után) minden tudomány általános sémáját képezi.⁵⁹³ Schlegel ezzel a munkájával szinte egy időben egy másik művében szisztematikusabb módon is tisztázni próbálja Spinoza alakjának szerepét, illetve felvázolja a tudományos-filozófiai oldal emblematikus képviselőjével, Fichtével való szimmetria egy lehetséges változatát.

Schlegel 1800-1801 között Jénában előadásokat tartott *Transzcendentálfilozófia* címen. Bár az előadások korántsem arattak közönségsikert, és az írott változat egészen 1927-ig lappangott, olyan filozófusok is látogatták az órákat, mint Hegel.⁵⁹⁴ Annak ellenére, hogy Hegelre valószínűsíthetően hatással voltak ezek az előadások, általában, ahogyan már hoztunk fel rá példát, nem nyilatkozik kedvezően Schlegelről. Az *Esztétikai előadásokban* testvérével együtt (August Wilhelmmel szemben kevésbé elmarasztaló, mint Friedrich-kel) fogyatékos filozófiai képességekkel rendelkező, beteges feltűnési vágyú kritikusnak nevezi őket.⁵⁹⁵ A *Transzcendentálfilozófiát* Schlegel legkiteljesedettebb ironikus korszakában írja, tehát nehéz eldönteni, hogy mikor kell azt rendszeres munkaként komolyan venni, és mikor kell ironikus játéknak tekinteni. Egy helyen például, hosszú használat után, a címadó kifejezés érvényességét

⁵⁸⁹ Schlegel–Schlegel 1980: 320.

⁵⁹⁰ Schlegel 1980a: 150.

⁵⁹¹ Schlegel–Schlegel 1980: 356.

⁵⁹² Schlegel 1980b: 361.

⁵⁹³ Schlegel 1980b: 364.

⁵⁹⁴ Schlegel 2005: 100, Forster 2013: 10.

⁵⁹⁵ Hegel 1980/1: 63.

is elvitatja⁵⁹⁶ – az ilyen mozzanatokról könnyű elképzelni, hogy ellenszenvet váltottak ki Hegelből.

Fichte *A teljes tudománytan alapjában* Spinoza-kritikáját az alábbi módon zárja: „Megjegyzem még, hogy ha valaki túlmerészkedik azon, hogy *én vagyok*, akkor szükségszerűen a spinozizmusban találja magát! (...) Megjegyzem továbbá, hogy csak két tökéletesen következetes rendszer van, a *kritikai*, amely elismeri ezt a határt, és a *spinozai*, amely áthágja.”⁵⁹⁷ Schlegel az előadásában némiképp transzformálva a fichtei intenciót, már a fichtei és spinozai rendszerek párhuzamos érvényességét feltételezi, mint egymás komplementereiről beszél róluk. Az *én vagyok én* faktumán, ahogyan ő nevezi, ő is túlmerészkedik, pontosabban feltételez egy ellentétes közelítési irányt is.⁵⁹⁸

Schlegel a filozófiát a tudás tudásának nevezi, ám az iteratív aktus miatt a filozófia definiálhatatlan marad (feltételez egy meghatározhatatlan előzetes tudást), így csak a karakterét lehet megadni. Ehhez abból a felismerésből közelít, hogy a filozófia, szemben a többi tudománnyal, alaptalan: „A filozófia experimentum, és ezért mindenkinek, aki filozofálni akar, mindig újra előről kell elkezdenie.”⁵⁹⁹ A filozófia két univerzális érvényességű, ám mégis más konkrét tudományoktól kölcsönzött módszerrel dolgozik: a fizikából ismert experimentálással, és a matematikából ismert konstruálással. A filozófiának ezen kívül két faktora van: egy negatív, a szkepszis, és egy pozitív, az entuziazmus. Előbbi a feltételes elemek láncolatán át az eredendőig, a princípiumokig kíván eljutni, utóbbi pedig a feltétlenről, a totalitásról tudósító ideáikról akar képet alkotni. A filozófia célja eljutni a princípiumoktól az abszolút abszolúthoz, ám ezt a pályát nem lineárisan futja be Schlegel szerint, hanem egyszerre mindkét irányba haladva. Ebbe a rendszerbe helyezi el a két filozófiai szisztémát.

A filozófia anyagai a princípiumok és ideák. Schlegel módszere az, hogy kettősségeket állít fel, és ezek eredőit kutatja fel. A princípiumok ideája és az ideák princípiumának megtalálásához elvonatkoztat, és az absztrahálás útján eljut a végtelenség és az azt feltételező tudat fogalmaihoz. Ezek lesznek a filozófia elemei, és a két filozófiai rendszer megkülönböztető jegyei: Fichte filozófiája a tudatra irányul, míg Spinozáé a végtelenre.⁶⁰⁰ Schlegel ismét az indifferencia-pontot keresi, és következtetése szerint a két extrém minőség, a tudat és a végtelen között áll elő az egyetlen realitás. Ehhez a végtelen tudata, a fenséges érzése vezethet el, amely

⁵⁹⁶ Schlegel 2005: 112.

⁵⁹⁷ Fichte 2011: 16.

⁵⁹⁸ Schlegel 2005: 101.

⁵⁹⁹ Schlegel 2005: 100.

⁶⁰⁰ Schlegel 2005: 102.

a már említett entuziazmus tulajdonképpeni alapja. Ennek révén eljut első teoremaíáig, a princípiumok ideáíáig és az ideák princípiumáig: „minden az egyben van, és egy minden”.⁶⁰¹

Schlegel újabb és újabb fogalompárok felállítáíával, és a különbözö összevetésekből sorra előálló indifferenciapontok egymással való szembeállítáíával építi egyre komplexebb fogalmi hálóját. Anélkül, hogy az egész könyvnyi terjedelmű gondolatmenetet rekonstruálnánk, csak egy-két szempontunkból fontosabb mozzanatot emelnék ki. A filozófiai kísérlet ugyan rendelkezik világos célkitűzéíssel, ám a célt sosem érheti el, hanem végtelen progresszióban halad felé. Ezt egy fokozatosan táguló sugarú körrel szemlélteti, amelyet az ellentétes erők mozgatnak. Modellje szerint a kör középpontja a pozitív faktor, tehát az entuziazmus, míg a sugár a negatív, a szkepszis, a kör perifériája pedig a folyton konstruálódó indifferenciapont. Ahogyan fokozatosan nő a sugár, tágul a kör, így egyre kiterjedtebb lesz a filozófia.⁶⁰²

Schlegel az igazságot ennek megfelelően relatívnek tartja, amely mindig középben helyezkedik el a releváns szélsőségek között, a „homogén tévedések vitájából keletkezik”.⁶⁰³ Nem lehet tehát egyértelműen dönteni Fichte és Spinoza filozófiája között, hiszen a maga adekvát területén mindkét irányzat helyénvaló lehet. Nincs tehát abszolút közép (vagy legalábbis elérhetetlen), az igazság mindig csak a releváns két extrémum között alakul ki; a filozófia projektuma ebben az értelemben is végtelen.⁶⁰⁴ A schlegeli transzcendentálfilozófia voltaképpen végig a fichteí és spinozai elmélet közötti térben mozog, hol az egyik, hol a másik felé húzva, az éppen érvényes megközelítésnek megfelelően. Amikor például a vallási vagy művészeti jelenségek kerülnek előtérbe, észrevehetően megnő Spinoza relevanciája.

Schlegel a végtelen tudat elérésére való törekvéíet egy történeti folyamatban látja megvalósulni, hiszen a tudatot eleve történeti jelenségként képzeli el: meglátása szerint a korszakok a meghatározottnak a meghatározatlanba való visszatéréséből állnak.⁶⁰⁵ Megkülönbözteti a tévedés és az igazság korszakait, előbbibe az érzelem, a szemlélet és az elképzelés korszakai tartoznak, míg utóbbiba a belátás, az ész, és az összes addigi korszakot, pontosabban az egész világot egybelátó értelem kora.⁶⁰⁶ Ez utóbbi sem nyújt abszolút igazságot, hanem értelmezhető szimbólumokban láttatja a világot, amelyeknek azonban nincs végső megfejtése. A tudatnak ebben a korszakában újra érvénnyel bírhatnak a korábbi korszakok eredményei. Schlegel a történettudománynak eleve kiemelt szerepet tulajdonít, az általános tudásra törekvő, dualizmusként jellemzett matematika párdarabja, a történelem ugyanis az

⁶⁰¹ Schlegel 2005: 103.

⁶⁰² Schlegel 2005: 105–106.

⁶⁰³ Schlegel 2005: 104.

⁶⁰⁴ Schlegel 2013: 92–93.

⁶⁰⁵ Schlegel 2005: 106.

⁶⁰⁶ Schlegel 2005: 106–107.

empirikus realizmus tudománya. Kettejük eredője pedig az experimentális filozófia mintaképe, a romantikusan felfogott fizika.⁶⁰⁷

A kétféle filozófiai rendszert spekulatív és reflexív filozófiának is nevezi Schlegel. A spekulatív filozófia a tudás és végtelen természet felől szemlélt összekötése, míg a reflexív filozófia a tudás felől összekötött tudat és természet által jön létre. Fichte és Spinoza filozófiája ezt a két szélsőséget reprezentálja – Schlegel pedig ezek eredőjét keresi fogalomról fogalomra.

Schlegel *Transzcendentálfilozófiájában* a két gondolkodó szerepe egyszerre metodológiai és rendszerbeli, és egyszerre történeti, mivel Schlegel a végtelenre törő tudat minden aktusát történeti keretbe (is) ágyazza. Fichte és Spinoza egy tágabban értett azonos korszak párhuzamos képviselői, egy filozófiai periódus két végletes fejlődési irányát jelenítik meg. Schlegel ebben a zseniális szimmetriában, az ellentétek szintézisében látja a végtelen filozófiai progresszió lehetőségét. Bár Fichte nézeteit Kantból, Spinozáét Descartes-ból eredezteti, az igazán paradigmaticus gondolkodónak a két későbbi filozófust gondolja. Jelentőségüket egy ókori párhuzammal világítja meg: ami az antikvitásnak Platon és Arisztotelész, az a modernitásnak Spinoza és Fichte.⁶⁰⁸

Schlegel pár évnyi bizonytalanság után a számára lelkesítő Spinoza intellektuális helyét a *Beszélgetésben* egy történeti allegória funkciót cserélt istenségeként, a *Transzcendentálfilozófiában* pedig egy tárgyterületenként érvényes történeti rekvizitumként adja meg. Schlegel számára a kétféle módon elgondolt, de egymás komplementereiként is felfogható filozófiatörténeti koncepció arra nyújtott lehetőséget, hogy megtalálja a számára még mindig élő filozófuselőd filozófiai alapállásával is összeegyeztethető helyét. Levonhatjuk azonban azt a konklúziót is, hogy Spinoza inkább mint kanti-fichte-i korrektor volt számára jelentős gondolkodó, ám nem mint reális alternatívája a transzcendentális gondolkodásnak.

3.5.10. Kitekintés

Kierkegaard a koraromantikus filozófia egy igen lényeges és kényes pontjára világított rá, amikor kimutatta Schlegeléknél az ideális és történeti kockázatos közelítését, esetleges összemosását. Aligha valószínű, hogy tényszerűen el lehetne dönteni, vajon jogos-e Kierkegaard bírálata. A szimptomatikus pontok regisztrálásában kétségkívül igaza van, azonban a diagnózis tekintetében már nem feltétlenül helytállóak a megállapításai. A kérdés eldöntése azon múlik, hogy milyen külsődleges értékszempontokat emel be a vizsgálódásba az

⁶⁰⁷ Schlegel 2005: 108–109.

⁶⁰⁸ Schlegel 2005: 118.

értelmező, hiszen *csak* a rendelkezésünkre álló textuális evidenciák alapján nem lehet ítéletet hozni. Novalis és Schlegel kísérletet tett arra, hogy a mindenkori múltat, különösképpen a filozófiai előzményeket saját tropikus megértésméletük felől közelítsék meg, ezáltal elszakítva a legszigorúbb értelemben vett histográfiai szempontoktól, és egy típusan anyagává tegyék azokat.

Friedrich Schlegel szimbolikusan a katolizálásához köthető szemléletváltása után egészen más történeti fejtegetésekbe kezdett, amelyeknek rejtett centrumában már egy eszkatológikus ív rejtőzött, így a korai írásokban fel-felsejlő történeti-morfológiai tipizálhatóság a palinodikus fordulat után eltűnt. Schleiermacher, az egykori barát lesz majd az, aki ezeket a novalisi és schlegeli elgondolásokat átalakítja, és egy hermeneutikai megalapozású filozófiatörténetet hoz létre. Ő már kifejezetten tárgyspecifikus szövegeket is írt, még ha a legszisztematikusabb változat csak a halála után jelent is meg. Schleiermacherrel, feladva egy-két koraromantikus elképzelést, el lehet jutni olyan konkrét, akár filológiai jellegű kérdések megválaszolásához is, mint az egyes platóni dialógusok szókratészi vonatkozásainak mértéke. Intuitív eljárásával és nyelviségre vonatkozó elképzelésével azonban megmaradt a koraromantika közelségében. Kísérletet tett többek között arra is, hogy a koraromantikusoknak oly kedves görög mitológia felől értse meg az antik filozófia történetét.⁶⁰⁹

⁶⁰⁹ Braun 2001: 277.

4. A szakfilozófusi évek: Schlegel Párizsban

4.1. A kétféle romantikus fátyol

Ugyan más és más okból, de eddig igen sokszor került elő a leginkább Novalis munkái által reprezentált szaiszi fátyol képe. Az Európa-tanulmány többet citált szöveghelye mellett a szintén már említett *A szaiszi tanítványok* című műve is releváns alkotásnak számít: hiszen az elbeszélés a szaiszi titkot elsajátítani igyekvő tanítványok és mesterek párbeszédeit, álmait és allegorikus-fantasztikus élményeit mutatja be. Sok minden kiderült már erről a „kultuszról”, azonban még egyszer vegyük át a releváns részeket, mivel Schlegel orientalisztikai tanulmányaival összefüggést mutat a kérdés.

A szaiszi tanítványok egy igen sajátos ismeretelméleti pozíciót feltételez: mindent, amit meg lehet ismerni, úgy tudunk értelmezni, hogy szóra bírjuk, dialógusba vonjuk. Az élettelen tárgyakhoz is úgy kell viszonyulni, mint az egyenrangú beszélgetőpartnerekhez: „Nem válik-e a szikla sajátosan második személyűvé, ha megszólítom?”⁶¹⁰ Novalis számára a megértés mindig dialógus-jelleggel bír, de ez még mindig nem magyarázza meg, hogyan vagyunk képesek vallatóra fogni őket: mi az, ami árulkodik róluk, ha megszólítom őket? *A szaiszi tanítványokban* Novalis olyan interpretációs-modellt állít fel, amely minden megjelenő természeti morfémát jelek kusza rendjeként tüntet fel. Minden megjelenő alakzat azáltal, hogy elrendezéssel, struktúrával bír, alkalmas arra, hogy olvassuk, értelmezzük azokat:

Sokféle út van, amelyen az emberek járnak. Ki figyelemmel kíséri és összehasonlítja ezen utakat, csudás alakzatokat láthat kirajzolódni; oly alakzatokat, melyek szárnyakon, tojásbébon, felhőkben, hóban, kristályokban és kőzeteken, fagyott vizen, a hegyek, növények, állatok, emberek külsején és belsejében, a mennybolt fényeiben, a szurok és az üveg megérinthető, végigsimogatható felületén, a mágnes köré rendeződő vasreszeléken és a véletlen különös egybeeséseiben szemünk elé tárul, nagy titkosírás részét alkotják. Bennük sejthetjük ennek a csodálatos írásnak a kulcsát és nyelvtanát.⁶¹¹

Mindezeknek az alakzatoknak természetesen nincsen közvetlen jelentése, értelmüket csak gyaníthatjuk, desiffrózni magától értetődően nem tudjuk. Novalis ugyan titkosírásról beszél, ám ezzel nem azt akarja sugallni, hogy detektálnunk kellene a jelentését, hanem azt, hogy nem

⁶¹⁰ Novalis 2002a: 227.

⁶¹¹ Novalis 2002a: 214.

vagyunk képesek megfejteni azt. Novalis hozzáteszi: az igazi szanszkrit azért beszél, hogy beszéljen, nem pedig valamilyen közlendő miatt.⁶¹² Ahogyan a koraromantikusok számára a hieroglifa maga a megfejtetlen képírás, a titkos, hozzáférhetetlen tudás jelképe,⁶¹³ úgy a szanszkrit maga is az ősi tudást rejtő és elfedő nyelv, hiszen Schlegel ekkor még nem tanult meg szanszkritul, Novalis korai halála miatt pedig később sem.⁶¹⁴ A sejtető, de fel nem táró forma a velatív igazság igazi organonja lesz: ezek az alakzatok úgy árulnak el valamit magukról, hogy nem engednek maguk mögé pillantani.

A fátyol titkainak leleplezési kísérlete persze többször visszatérő motívum. Novalis egyenesen ezt írja: „Ki nem akarja fellebbenteni a fátylat, nem igaz szaiszi tanítvány”.⁶¹⁵ A lepel felfedése azonban nem sikerül, hiszen mindig valami saját cél lepleződik le: a kedves utáni vágy vagy az önreflexió vágya, de sosem nézünk a fátyol mögé valójában. Kétségtelen, hogy jelen van a leleplezés törekvése, azonban ez a koraromantikára jellemző beteljesíthetetlen tendencia, nem pedig egy reális célkitűzés.⁶¹⁶ Nem állítom, hogy Novalis reflektált volna a feltárás abszolút lehetetlenségére – bizonyosan nem szerepelteti a kérdést, ha biztos a mögépillantás kudarcában. Inkább csak azt feltételezem, hogy a szöveg belső logikája, a koncepció háttere rajzolja ki ezt az elvi lehetetlenséget. A sziaszi fátyol alakzata persze csak Novalisnál kap ilyen sajátos formát, ahogy mindjárt látni fogjuk, általában ez a felületi megközelítés nem működik (például Schillernél sem). Kleist a kanti válságát követően végnélküli és permanens leleplezésekkel él műveiben, de ez a mértéktelen revelatív vágy sosem vezet eredményre: a végső mögöttiség sosem tárul fel.⁶¹⁷ Novalis esetében viszont az alakzatiság sejtető természete is ezt a felületen való olvasási módot támogatja, ahogy az Európa-tanulmány idézett passzusa is.

Ha innen olvassuk Novalis *Himnuszok az éjszakához* című költeményét – amelynek komplex fogalmisága inkább a *Zarathustrához* hasonlítható filozófiai költeményt sejtet,

⁶¹² Novalis 2002a: 214.

⁶¹³ Blumenberg 2002: 148.

⁶¹⁴ Cowan 2010: 79.

⁶¹⁵ Novalis 2002a: 216.

⁶¹⁶ E téren vitatkoznék Valastyán Tamással, aki a fátyol fellebbentésére irányuló törekvést revelatív szándékként interpretálja. Hangsúlyozza, hogy a fátyol mögöttiségben reprezentált totalitást nem lehet megragadni, ezért a totális hiányra való mágikus ráhangolódás révén próbál kiutat keresni Novalis. (Valastyán 2007: 208–209.) Nem az interpretáció jogosságát vagy potenciális helyességét vitatnám, hiszen az amúgy igen meggyőző, hanem egy másik hangsúlyozási utat javaslok: nem a feltárás mozzanatait emelem ki, hanem az enigmatikus, elrejtő részleteket, ezért a totalitás-hiány dichotómia helyett én a felületi reflexió megoldását részesítem előnyben. Ezzel együtt nem állítom, hogy Novalis direkt módon tematizálta volna a felületi reflexió és a reveláció oppozícióját. A meglátásomat leginkább arra a novalis-i megjegyzésre alapozom, hogy amikor *A szaiszi tanítványokban* valakinek sikerül a lepek mögé pillantania, akkor önmagát pillantotta meg (Novalis 2002a: 232.). A megismerő szubjektum önmagát fedezi fel a lepel mögött: a fátyol egy felület, amelynek színe és fonákja ugyanaz. A mögöttes mélységben az van, amit a szubjektum belevisz (a mögépillantás révén persze leleplezheti saját vágyait és intencióit), a megismerhető jelentés a fátyol felületén rajzolódik ki. Ennek feltételezéséhez élesen el kell határolni a novalisi megközelítést a schilleri képtől.

⁶¹⁷ Földényi 1999: 226–227.

semmint közönséges elégikus gyázmunkát –, akkor könnyen felfedezhetjük benne a külső ingerektől megfosztott észlelő-gondolkodó személyt, aki az alakzatok közül kiszakítva a pusztulás, a semmi élményét próbálja elbeszélni.⁶¹⁸ A napfényben sok mindent jelentő alakzatok felsorolása után a narrátor így szól: „Másfelé fordulok, a szent, kimondhatatlan és titokzatos éjszakához. Lent hever a világ – mély szakadékba merülve – helye magányos és kopár.”⁶¹⁹ Természetesen ez az elveszettség nem uralkodhat végig a műben: az emlékezet képei lassan átveszik az űr helyét. Az elveszett kedves felidézésének kísérlete miatt Novalis egyik nagy olvasmányélményét, Kálidász *Sakuntalá felismerése* című drámájának ihlető jelenlétét sejtik a háttérben.⁶²⁰ A darab legérdekesebb mozzanata, amikor a király nem ismeri fel az általa szeretett és teherbe ejtett Sakuntalát egy átok miatt.⁶²¹ A kogníció (abhijna)⁶²² elmaradása szinte érthetetlen a szeretett lény esetében, és rávilágít arra, hogy mindig csak reprezentációkat ismerünk, sosem a másikat: ha a reprezentáció módjában valamilyen elváltozás történik, zavar állhat be a felismerésben. Mintha Novalis is próbálná azonosítani, felismerni az idegennek tűnő éjszakát (és kedvest).

A szaiszi fátyol története igen nagy múlttal rendelkezik: Ízisz (állítólag Szaiszban található) lefátyolozott szobra jelentette a hosszú életű metafora alapját, amit már több antik szerző is emlegetett.⁶²³ Plutarkhosz ennek jelentőségét azzal az egyiptomi felfogással hozza összefüggésbe, hogy az igazságot csakis rejtvényekben lehet visszaadni: a legfőbb isten, Amon neve eleve „elrejtettet” jelent, ahogy innen érthetővé válik az is, hogy miért állítottak az egyiptomiak szfinxeket.⁶²⁴ A német felvilágosodásban szerepet kapó szabadkőművesség hamar felfedezte az ebben a hagyományban rejlő potenciált.⁶²⁵ A koraromantikusokhoz is jórészt a német felvilágosodás orientalista érdeklődésén és a szabadkőműves mozgalom misztikáján keresztül jutott el a szaiszi hagyomány híre.⁶²⁶ A beavatási gondolat, a misztériumok és titkos társaságok hatása megjelenik a nevelődési regényekben, így a *Heinrich von Ofterdingen*ben is.⁶²⁷ Ami közvetlenül felkeltette Novalis érdeklődését a szaiszi fátyol iránt, az Schiller *Az*

⁶¹⁸ Novalis 1974: 7.

⁶¹⁹ Novalis 1974: 7.

⁶²⁰ Cowan 2010: 82–83.

⁶²¹ Kálidász 1961: 280.

⁶²² A felismerés a klasszikus arisztotelészi drámaelméletben is központi fogalom. Vö. Arisztotelész 2004: 29 [XI 52b].

⁶²³ Ziolkowski 2008: 74.

⁶²⁴ Assmann 2003: 172.

⁶²⁵ Lessing sajátos gondolkodói attitűdjét, miszerint kerüli a doktrinális vagy téziszzerű megfogalmazásokat, akár erre a hagyományra is vissza lehetne vezetni. Ha nem is megyünk el eddig, a *Szabadkőműves párbeszéd*ekben ennek hatása világosan kimutatható: az egyértelmű fogalmi meghatározások és a gondolatok írásbeli rögzítésének kerülése, a dialógusforma preferálása a fenti hagyományban találja meg igazolását. (Assmann 2013: 198.)

⁶²⁶ Hadot 2006: 258.

⁶²⁷ Assmann 2013: 139.

elfátyolozott szaiszi szobor című verse volt.⁶²⁸ A költemény egy türelmetlen ifjú története, aki a tilalom ellenére a lepel mögé nézett, majd igen megrázó élményben lesz része:⁶²⁹

És félrehajtotta a könnyű fátylat.
„Nos”, kérditek, „mit láthatott az ifjú?”
Én sem tudom. A papok találtak rá,
nem volt magánál, sápadtan hevert
ott, Ízisz szobrának talapzatán.
Hogy mit látott és mit tudott meg, arról
soha nem beszélt semmit. Annyi biztos:
az életkedve mindörökre elmúlt,
és mélabúja sírba vitte gyorsan.
Jaj annak – ennyit mondott intő szóval,
ha féktelen kérdések ostromolták –,
ki bűnös úton jut az igazsághoz:
nem lel örömet benne soha többé.⁶³⁰

Ahogy Novalis esetében, úgy Schillernél is felemás eredménnyel jár a mögépillantás, ám míg Novalisnál meghiúsul a voltaképpen feltárás, addig Schillernél ez lehetséges, csak az eredmény sokkoló és rettenetes. Schiller valami olyasmit feltételez a leplek mögött, amely messze meghaladja az ember appercepciós és apprehenzív képességeit: valami olyasmit, amellyel antropomorf adottságaink nem tudnak mit kezdeni. Világos, hogy utóbbi esetben van valami a fátyol mögött, valami, amivel az ember elemi szinten nem bír megbirkózni, míg Novalisnál éppenséggel ennek a mögöttségnek a léte megkérdőjelezhető.

Schiller két másik írásában is foglalkozik a szaiszi fátyol alakzatával. *A fenségesről* című írásának egyik változatában a szaiszi fátyol feliratát, amely arra utal, hogy halandó ember nem libbentheti fel a leplet, a fenségesben megjelenő ábrázolhatatlansággal állítja párhuzamba.⁶³¹ Amellett, hogy ez szolgál az ábrázolhatatlanság allegóriájaként, az egész tanítás titokzatossága is erősíti a jelenség fenségességét.⁶³² Itt tehát a szaiszi fátyol leleplezése előtt egy antropológiai akadály áll, azonban a *Mózes küldetése* című esszéjében már nem így érvel. Utóbbi szövegében Reinhold interpretációját követve a szaiszi istenséget azonosítja Mózes

⁶²⁸ Safranski 2007: 392.

⁶²⁹ Schiller alapvetően Plutarkhoszt követi, azonban az Athéné helyett Ízisszel azonosítja az elfátyolozott kép istenségét. Vö. Assmann 2013: 147.

⁶³⁰ Schiller 2007: 43.

⁶³¹ Schiller 2005c: 439–440; Assmann 2013: 150.

⁶³² Assmann 2003: 187.

Istenével, így aztán más jelentést kap a tilalom: a hieroglifák már az igazság tisztátalan szeműek előli elrejtését szolgálták.⁶³³ A beavatás során lépcsőzetes módon vezették be a tanítványokat a titkos tudásba, nehogy a hirtelen belátástól megvakuljanak.⁶³⁴ A papság azonban hamarosan visszaélt hatalmával, tudásával, és az óvás helyett már a megtévesztés volt a célja – a végső leleplezés elmaradása a papok árulására vezethető vissza.⁶³⁵

Függetlenül attól, hogy Schiller melyik álláspontját vesszük szemügyre (a tudás emberileg nem belátható vagy pedig a tudást etikai-pedagógiai-politikai okok miatt rejtegetik), világos szembenállás rajzolódik ki a novalisi pozícióval szemben. Ha Novalis nem is mondja azt, hogy a leplek mögött semmi sincs vagy hogy a mögöttség eleve nem hozzáférhető számunkra, a hangsúlyt a leplek természetére, felszínére, és nem a mögötte meghúzódó szépségre vagy borzalomra helyezi. Esetünkben talán elegendőnek bizonyul ennek az emfatikus különbségnek iménti felvázolása ahhoz, hogy motivikus módon is alátámasszuk a szubverzió velatív jellegét.

A képzetek természetét boncolgatva Schopenhauer egy másik egzotikus metaforát, a hindu mitológiából származó Mája fátylát vezeti be a filozófiai nyelvbe. Itt a megtévesztő leplezésre kell gondolni, és nem arra, ami a tudás egyedül lehetséges forrása. Ez a látszat megtéveszt azért, hogy az élet egyáltalán elviselhető legyen – és Nietzsche majd ehhez a képhez nyúl, amikor az apollóni látszatról értekezik.⁶³⁶

Az orientalista témák és a nyelviség iránti érdeklődés egyre inkább a szaktudományos karrier felé vitte el Schlegelt. Ő, aki korábban a permanens parabázis és a töredékes zsenialitás szószólója és gyakorlója volt, egyre több filológiai tanulmányt folytat, és ősi vagy éppen egzotikus nyelveket tanul. Novalis halálával és a jénai romantikus kör szétesésével Schlegel gondolkodása is új, de átmenetinek minősülő irányt vesz, amelynek középpontjában a nyelv iránti különös érdeklődés áll.

4.2. Az indek nyelvéről és bölcséletéről

Friedrich Schlegel folyton változó, hezitatív gondolatvilágában a nyelvfilozófiai nézetek sem tekinthetők konstans tényezőknek. A nyelvek különbözőségének kérdése, valamint a nyelvi kifejezés lehetőségei már a kezdetektől foglalkoztatták. Első munkáitól fogva a jénai éveivel bezárólag alapvetően osztotta azt a többé-kevésbé herderi koncepciót, miszerint az emberi

⁶³³ Assmann 2003: 186.

⁶³⁴ Schiller 2005c: 430.

⁶³⁵ Schiller 2005c: 432.

⁶³⁶ Nietzsche 2003a: 32.

nyelv keletkezését az érzelmek szerepének lehet betudni, pontosabban a beszédet az emberrel vele született expresszív vágy és poétikus ösztön hozta létre.⁶³⁷ Ennek a korai koncepciójának a kulcsfogalma a ritmus volt: a tagoltság-ritmizáltság költőisége képezte a beszéd keletkezési feltételét.⁶³⁸ Ennek értelmében a nyelv jóval korábbi képződmény, mint a gondolkodás, éppen ezért minden, a régmúltba vesző civilizáció, magas színvonalú kultúra elsősorban költői jelleggel bírt, és nem rendelkezett mai értelemben vett, kifejlett fogalmisággal. Schlegel – Nietzschehöz hasonlóan – a görög kultúrát is addig tartotta nagynak, amíg gondolkodásmódjában ezt az eredendő költőiséget érvényesítette: amint a depoetizált értelem vette át az uralmat, a görög civilizáció hirtelen bukásra volt ítélve.⁶³⁹

Nyelvkoncepciójára a legnagyobb hatást talán mégis a pályatárs és barát, Novalis gyakorolta, aki, a történeti alakzatok kapcsán már idézett, *Monológ* című rövid írásában az alábbi módon jellemzi a nyelvet:

A nyelvnek éppen a sajátosságát, hogy pusztán önmagával törődik, nem tudja senki. Ezért oly csodálatos és termékeny titok a nyelv – hogy ha valaki pusztán azért beszél, hogy beszéljen, akkor éppen a leggyönyörűbb, legeredetibb igazságokat mondja ki. Ha azonban valami meghatározott dolgot akar beszélni, a váltakozó hangulatú nyelv a legnevetesegebb és legnagyobb zagyvaságot mondatja vele.⁶⁴⁰

A nyelv öntörvényű, autonóm és impertinens jellege köszön vissza Schlegel már többször citált, *Az érthetetlenségről* című esszéjéből, ahol a szavakat mint kiszökött koboldok seregét jellemzi.⁶⁴¹ Ez a korban radikálisan újnak számító nézet, amely a nyelvre való ráhagyatkozást, a nyelvnek való engedelmisséget követeli meg, a jénai-berlini időszakban meghatározó volt Schlegel számára. Novalis fenti megfogalmazása párhuzamba állítható a paradox amorf morfémákról mondottakkal: mindkét esetben a hagyományosan közvetítő orgánus magába zárkózását láthatjuk. Mindkét esetben az egyszerű használat helyett az elsőre érthetetlen formára kell reflektálnunk: a formákat nem legyűzni, átlépni, zárójelezni kell, hanem értelmezni.

Schlegel gondolkodásában azonban fokozatos változás állt be, amelynek egyik kiváltó oka a keleti, elsősorban indiai művekkel való megismerkedés volt. Az ősi, szanszkrit szövegekkel való találkozás elbizonytalanította Schlegelt, hiszen egy ilyen fejlett kultúra, ilyen

⁶³⁷ Bironé 1936: 61.; Forster 2013: 24–27.

⁶³⁸ Bironé 1936: 22–25.

⁶³⁹ Schlegel 1980a: 178.

⁶⁴⁰ Novalis 2002b: 130.

⁶⁴¹ Schlegel 1981: 80.

komplex filozófiai hagyomány nem származhatott közvetlenül az érzelmek spontán kitöréséből. Schlegel Novalisszal együtt már az 1790-es években érdeklődni kezdett India kultúrája iránt, és Herder orientalista kutatásai és a szintén Jénában tevékenykedő Friedrich Mayer előadásai, fordításai nyomán elkezdtek tanulmányozni az ősi világ irodalmát, mitológiáját és bölcseletét.⁶⁴² Schlegel 1802-ben későbbi feleségével, Moses Mendelssohn lányával, Dorotheával Párizsba utazott, ahol megkezdte szisztematikus szanszkrit és perzsa tanulmányait.⁶⁴³ A Bibliothèque Nationale-ban folytatott tanulmányai során Louis Langlés, a könyvtár orientalisztikai részlegének vezetője és Alexander Hamilton (az amerikai államalapító azonos nevű unokatestvére), Indiát megjárta skót hivatalnok volt segítségére.⁶⁴⁴ Időközben az Edda és a Nibelung-ének forrásait is kutatta. A több évnyi elmélyült kutatás eredményként született meg a fentebb már említett munka, *Az indek nyelvéről és bölcseletéről*.

Ez az értekezés már kifejezetten a nyelv (és persze egy nyelv) eredetét kívánja feltárni. Láthattuk, hogy korábban Schlegel már tisztában volt az eredet impertinens jellegével (ezért is zárójellelte *A görög költészet tanulmányozásáról*-t), és a Novalis által közvetített nyelvfelfogás is rögzíthetetlen, álhatatlan jelleget állított. Schlegel mégis belekezd egy ilyen pozitív, szaktudományos kísérletbe, felélesztve első korszakának ambícióit és valamiféle meghatározással próbált szert tenni nagyobb ismertségre. Mondhatnánk, hogy nem tartotta magát saját felismeréseihez, de még testvére tanácsát sem fogadta meg, aki egy korai művében ezt írja:

A nyelvre vonatkozó általános elméletek legújabb, leghatározottabb alkalmazásai és a legrégebbi adatok, amelyekkel megmaradt írásokban vagy még gyerekkorukat élő nyelvekben találkozhatunk, oly nagy távolságra vannak egymástól, hogy csak egy halálugrással lehet a kettőt áthidalni. Az idők folyamán azonban sokan megkísérelték ezt a halálugrást, mindkét oldalról, így a kettő közötti szakadékot szellemes játékokkal és egy bizonyos filozófiai etimológia nehézkes elmélkedéseivel (...) gazdagon benépesítették, látszólag ki is töltötték; és ha ezek az árnyak nem lennének annyira változékonyak és bizonytalanul lebegőek, akkor valóban azt hihetnénk, hogy szilárd talaj van a lábuk alatt. A legkellemetlenebb az, hogy ezek a szerencsétlen véget ért fáradozások, amelyek a világ minden nyelvét egyetlen közös törzsből akarták levezetni, amikor a nyelv történetét összetévesztették a nyelv eredetének filozófiai elméletével, az utóbbit is gyanússá tették.⁶⁴⁵

⁶⁴² Cowan 2010: 78.

⁶⁴³ Tzoref-Ashkenazi 2009: 117.; Herling 2009: 130.; Cowan 2010: 112.

⁶⁴⁴ Bíróné 1936: 9.; Tzoref-Ashkenazi 2009: 117.

⁶⁴⁵ Schlegel, A. W. 1980: 81.

Friedrich esetében azonban halálugrásról nem beszélhetünk: a két megközelítés közötti átmenet fokozatosan valósul meg. Van egy 1807-es datálású tanulmánytervezete, *Über deutsche Sprache und Literatur* címen, amelyben amellett, hogy a német nyelv grammatikai sajátosságait, költészeti és filozófiai lehetőségeit boncolgatja, a hangsúly inkább a nyelv általános, filozófiai eredetén van. Miközben Schlegeltől megszokott állításokat is olvashatunk (például a nyelv műalkotás-jellegéről)⁶⁴⁶, a dolgozat egy pontján már egyértelműen kijelenti, hogy a nyelv eredetének kérdését meg lehet válaszolni.⁶⁴⁷ Ezek után írja meg legnagyobb szabású nyelvtörténeti munkáját.

Az 1808-ban, éppen katolizálásának hetében megjelent értekezés kétségkívül Schlegel nyelvről való gondolkodásának zenitjét jelenti, amelyet azonban minden nyelvelméleti és -történeti relevanciája ellenére sem lehet kizárólag nyelvfilozófiai munkának tartani. Ebben a könyvében, ahogyan az előszóban ő is megvallja, alapvetően a kor híres orientalistájának és nyelvészének, Sir Williams Jones-nak az elméletére,⁶⁴⁸ valamint Alexander von Humboldt empirikus kutatási eredményeire támaszkodott.⁶⁴⁹

Schlegel jénai korszakbeli megoldásai láttán azt gondolhatnánk, hogy itt is él valamilyen szubverzív gesztussal, a megnevezett elődök gondolatait valamiképpen transzformálja. Erről azonban szó sincs; William Jones-szal, a kor legnagyobb hatású orientalistájával például alig vitázik könyvében, holott politikáról és kultúráról alkotott véleményük homlokegyenest eltért.⁶⁵⁰ Jones még 1785-ben kezd el szanszkritül tanulni egy nyugdíjazott hindu orvostól. Ő volt az első, aki európai nyelvre ültette a Shakantulát 1790-ben, és ezt a fordítást 1807-ig még négyszer kiadták (a 19. században összesen az eredeti mű 46 fordítása volt elérhető 12 nyelven).⁶⁵¹ A szanszkrit, a görög, a latin, a perzsa, gót és kelta nyelvek rokonsága mellett a hozzájuk tartozó kultúrák és vallások rokonságát is feltételezte: a hinduizmust gondolta az emberiség ősvallásának, amelynek hatása még a Stonehenge-ben is visszaköszön.⁶⁵² Korszakos jelentőségű felfedezését ún. *Third Anniversary Discourse* című előadásában jelentette be. Érdemes megfigyelni, hogyan jellemezte a nyelveket:

A szanszkrit nyelvnek, legyen akármennyire is ősi, csodálatos szerkezete van; tökéletesebb, mint a görög, gazdagabb, mint a latin, és tökéletesebben pallérozott, mint bármelyik, és

⁶⁴⁶ KFSa XV/2: 36.

⁶⁴⁷ KFSa XV/2: 38.

⁶⁴⁸ Heine úgy fogalmaz a szóban forgó művel kapcsolatban, hogy általa Schlegel „az lett Németország számára, ami William Jones Anglia számára.” (Heine 1967: 59)

⁶⁴⁹ Schlegel 2014: III-IV.; Schlegel 1977: 94.

⁶⁵⁰ Franklin 2011: 177.

⁶⁵¹ Cowan 2010: 65.

⁶⁵² Cowan 2010: 66.

erősebb rokonságot mutat mindegyikkel, mind az igék gyökei, mind a grammatikai forma tekintetében, hogy mintsem ez csak a véletlen eredménye lenne (...).⁶⁵³

A morfológiai sajátosságokból kikövetkeztetett közös eredet gondolata aztán nagyon gyorsan elterjedt, és valójában nagyon nehéz eldönteni, hogy melyik újító lépés éppen melyik kutató érdeme. Schlegel nem is határolódik el igazán Jones-tól. Elismeri úttörő érdemeit,⁶⁵⁴ hivatkozik is az eredményeire,⁶⁵⁵ igazán kritikus hangot pedig csak egyszer üt meg: amikor az ősi nyelvcsaládok számáról van szó, bevallja, hogy minden tisztelete ellenére álláspontjában nem tudja követni.⁶⁵⁶ Ebből is látszik, hogy milyen messzire jutottunk az örökké ironikus Schlegeltől.

Bár Schlegel több nyelvtipológiai szisztémát is kidolgoz ebben a művében, a nyelvek eredete szerinti felosztást az általa már régóta használt organikus-mechanikus metaforák oppozíciójában állítja fel.⁶⁵⁷ Különbséget tesz flektáló és agglutináló nyelvek között: a régi, magas kultúrák szinte mind az előbbi nyelvtípussal rendelkeztek. A flektáló nyelveknek organikus szerkezete van, változó gyökeiket és filozofikus-költői grammatikájukat szinte természetesen növesztik magukból. Egyértelmű hátrányuk, hogy kevésbé alkalmasak a hétköznapi használatra, az úzus elkoptatja őket: inkább a költői vagy bölcséleti nyelvhasználatra valók. Ezzel szemben a logikus grammatikájú agglutináló nyelvek, amelyek kezdetben igencsak szegényesek, a használat során egyre csak finomodnak, viszont a mélyebb gondolkodást kevésbé teszik lehetővé:

A nyelvtani művészet és kifejlődés menete a két fajtában pontosan az ellenkező. A toldalékos nyelv kezdetben teljesen művészietlen, azonban egyre művészebb lesz, minél jobban összeolvadnak a toldalékok a főszóval. A flexiós nyelvekben viszont a struktúra szépsége és művészete a könnyebbé válásra irányuló törekvés következtében egyre inkább és inkább elvész, ahogy ez látható, ha néhány német, román és mai indiai nyelvjárást összehasonlítunk azokkal a régebbi formákkal, amelyekből származnak.⁶⁵⁸

⁶⁵³ Saját fordítás. Idézi: Franklin 2010: 36.

⁶⁵⁴ Schlegel 2014: 3.

⁶⁵⁵ Schlegel 2014: 70.

⁶⁵⁶ Schlegel 2014: 152–153.

⁶⁵⁷ Későbbi munkáiban is újabb megkülönböztetéseket tesz, például egy eredetileg 1828-ban elhangzott, a nyelv elméletével foglalkozó előadásában párhuzamba állítja a filológiai munkát a geológiaival: őskövekre és az alluviális kőzetekre hasonlító eredetű nyelveket különböztet meg (Schlegel 2015b: 398.). Ezzel Schlegel a fiatalkorát meghatározó geológiai vitát is felelevenítette (vö. Cook 2013b: 99.; Cook 2013a: 101.).

⁶⁵⁸ Schlegel 1977: 97.

Ha ezt a fenti, eredet szerinti felosztást emeljük ki Schlegel koncepciói közül, akkor egy csoportba kerülnek a görög, latin, perzsa és germán nyelvek, amelyek mind a szanszkrit ősi változatra vezethetők vissza.⁶⁵⁹ A rokonságot mindenekelőtt a nyelvek szerkezeti hasonlóságaira alapozza. A vizsgálati módszert egy másik tudománytól kölcsönzi: elsősorban Blumenbach összehasonlító anatómiai munkáira támaszkodik.⁶⁶⁰ Ahhoz az eljáráshoz, hogy morfológiailag és strukturálisan összevethesse a nyelveket, az emberi test tanulmányozására elgondolt funkcionális eljárást veszi analógiaként, ez alapján szervezi saját metodológiáját.⁶⁶¹ Ez az amúgy is gyakran használt organikus metaforák szerepét erősíti, egyenesen szomatikus színezetet kölcsönöz a nyelvek felépítésének. A fiziológiai analógiák szinte teljes körűek: a nyelvnek gyakorlatilag elváló szervei lesznek, amelyek előregednek egy idő után, és a nyelv lassan elhal-kihal. Az organikusnak is nevezett flektáló nyelvektől azonban így elkülönülnek az agglutináló- és a keveréknyelvek, amelyek e felosztás szerint kevésbé értékes kultúrát termelnek ki. (Meg kell jegyezni azonban, hogy egy másik felosztás szerint éppen az itt leértékelt sémi nyelvcsalád fogja a tökélyt képviselni).⁶⁶² A nyelv „szomatizációja” azonban, látni fogjuk, nem következmények nélküli eljárás.

Schlegel az indekről írott értekezésében igen sok szó etimológiáját igyekszik rekonstruálni, ám ezek többségét a nyelvtudomány ma már nem fogadja el. A vitatott kategóriába tartozik az egyik legnagyobb karriert befutó szóeredeteztetése is, amely azonban szóban forgó művében még nem szerepel, hanem azt csak 1819-ben vezette be elmélete kiegészítéseként.⁶⁶³ Schlegel megpróbálta ugyanis megtalálni a nyelvcsaládhoz tartozó, vagyis pontosabban az azt létrehozó etnikai egységet is: azokat, akik szerinte egy igazán magas nyelvi kultúrát képviselve Észak-India hegyeiből elindultak meghódítani a nyugatot, és eljutottak egészen Skandináviáig.⁶⁶⁴ A nevüket az ezekben a nyelvekben általánosan előforduló kiváló jelentésű „árja” szóváltozatokból eredezteti (a szanszkrit „arya” kifejezésből származtatja a német „Ehre” szót, és ezt megerősítendő Hérodotosz „Arioi” szavára hivatkozik):⁶⁶⁵ ezzel az ön-definitív névvel igyekszik illusztrálni és magyarázni azt a harciasságot, bátorságot, nemességet, amellyel az ősi indo-germánok rendelkeztek, és amelyet kihasználva leigázták a nyugatot. Velük szemben ott van a békés, istenfélő népek másik, nagy csoportja is, akiket azonban konkrétan nem azonosít egyetlen népcsoporttal sem.⁶⁶⁶ Az ő meghatározásukra

⁶⁵⁹ Cowan 2010: 120.

⁶⁶⁰ Gurka 2006: 90.

⁶⁶¹ Schlegel 2014: 28.

⁶⁶² Bíróné 1936: 41.

⁶⁶³ Goodrick-Clarke 2002: 89.; Cowan 2010: 124.

⁶⁶⁴ Goodrick-Clarke 2002: 89.

⁶⁶⁵ Goodrick-Clarke 2002: 89.; Cowan 2010: 124.

⁶⁶⁶ Bíróné 1936: 38.

történnék majd a későbbiekben kísérletek a tanítványok részéről.⁶⁶⁷ Schlegel próbál találni valami magyarázatot arra is, hogy miért kerekedtek fel az árják, és a forró égövhöz szokott harcosok miért éppen a fagyos Skandinávia felé vették az irányt? A választ vallási okokkal magyarázza: szerinte a Meru-hegyet, a világ közepét és az istenek (különösképpen Kuvera, a gazdagság istenének) lakhelyét keresték, amelyet ők szerinte az Északi-sarkkal véltek azonosítani.⁶⁶⁸

Schlegel alaposan foglalkozik az ősi indiai mítoszokkal és filozófiával is, főleg olyan szövegekből kiindulva, mint a Védák vagy Manu törvénykönyve.⁶⁶⁹ Arra azonban nem kapunk választ, hogy mikor és hogyan jelent meg pontosan az árja kultúra és az ind nyelv. Schlegel, szemben a korábbi koncepciójával, itt nem kíván a meglévő források mögé férkőzni, megelégszik annak elemzésével, amihez szövegek állnak rendelkezésre. A munka egész tétje azonban az a kérdés volt, hogy miképpen jöhetett létre természetesen a magas fejlettségű emberi nyelv és az ehhez kötődő kultúra: ez a probléma készítette az egész új koncepció kidolgozására. Persze Schlegel nem tudna mást válaszolni, mint hogy ez az organikus nyelv a természetes, ennek kellett megjelennie – idáig itt azonban nem megy el, hanem megtartóztatja magát a választól. Mintha számolna az eredet fogalmában rejlő impertinenciával, amely megakadályoz minden kimerevítést és megállapodást: ha találna egy kezdő pillanatot vagy eredendő elvet, amely lehetővé teszi a kiválóságot, akkor az újabb és újabb kérdéseket vetne fel. Az eredet felmutatása mindig csak illúзорikus eredményekhez vezet: bár végleges magyarázatot kíván adni, valójában a diskurzus újabb, komplex terét nyitja meg. Schlegel talán a végtelen regressziót kívánta elkerülni a kérdés zárójelezésével. Nála a kiválóság egyszerűen a természetes állapot, amit pedig magyarázni kell, az a hanyatlás.

Az értekezés, amennyiben túllép a nyelvtörténeti megközelítésen, és történetfilozófiai igénnyel lép fel, inkább azt a folyamatot igyekszik vázolni, ahogyan a kiválóságnak ez a fenti, eredeti pillanata odalett. Bár eredeti célkitűzései között aligha volt jelen, Schlegel írása végül az értékek történetét is felvázolta. Mivel azonban ez eredetileg nem szerepelt Schlegel terveiben, több ponton is kérdéses és homályos lett ez az árja-értékeket elemző szöveg. Ez tette lehetővé, hogy az árjaként azonosított indo-germánok ellenpárjai Schlegel követőinél majd a sémi népek, azon belül is a zsidók legyenek.⁶⁷⁰

Schlegel ebben a szaktudományos korszakában aligha nevezhető igazi szubverzív gondolkodónak: alapvetően filológiai kutatásokban, nyelvészeti szakkérdésekben mélyül el.

⁶⁶⁷ Az antiszemita értelelmzések kialakulásához és a Schlegel-tanítvány, Lassen átértelelmző megoldásához vö. Goodrick-Clarke 2002.

⁶⁶⁸ Schlegel 2014: 193–194.

⁶⁶⁹ Schlegel 2014: 95–97.

⁶⁷⁰ Herling 2009: 137.

Ennek ellenére az ekkor írott nyelvtörténeti fejtegetései helyenként megvilágító erővel bírhatnak szubverzív gyakorlatának teoretikus hátterére: eredet-koncepciójára, iróniájának egyik garanciáját adó nyelvfelfogására, hanyatlás-elképzelésére egyebek mellett.

5. A katolizálás után: Schlegel transzformatív retorikájú politikaelmélete

Schlegel még azon a héten katolizált feleségével együtt, amikor kijött a nyomdából *Az index nyelvéről és bölcselétéről* című értekezése, és hamarosan a bécsi udvarhoz szegődik. Sosem leli már meg azt a szellemi elevenséget, amelyet a transzformatív filozófia korszakában még birtokolt, viszont szemben a szakfilozófiai időszak szárazabb, korrektebb stílusával, formai megoldásaiban visszatér a jénai évek módszeréhez.

Schlegel még legelső korszakában, Lessingről szóló írásában a protestantizmus kapcsán megjegyzi, hogy az az igazi protestáns, aki a protestantizmus ellen is protestál, nehogy az új pápizmussá váljon.⁶⁷¹ Amellett, hogy ez a kijelentés mutat bizonyos szintű analógiát Kierkegaard korrektívum-elképzelésével,⁶⁷² némiképp érthetővé teszi katolizáló döntését: tekinthetünk erre is úgy, mint egy iterált parabázisra. Leginkább azonban a jellegzetes schlegeli ironia jelenlétét olvashatjuk ki a kijelentésből. Ezekben a korai politikai írásaiban, Schlegel elkötelezett köztársaság-párti, ahogyan arról már volt szó, és a jénai korszakát előkészítő módon alkot.⁶⁷³ A kanti örök békéről írva az államformák és a képviseleti rendek paradoxitását magyarázza,⁶⁷⁴ vitába száll Kanttal, hogy aztán az *Eszmé*ben már teljesen apolitikus hangot üssön meg.⁶⁷⁵ Miközben Schlegel gondolkodói stílusa nem sokat változik, tematikai felvetései annál inkább: ugyanolyan ironikus, szubverzív módon jár el jénai politikai szövegeiben, mint a pár évvel későbbi merőben apolitikus, művészeti-filozófiai írásaiban. Miután azonban politikai szolgálatba állt, újra elkezdett politikai kérdéseken töprengeni.

Első látásra mintha újra a régi formáját hozná, hiszen igen aktív elméletalkotó benyomását kelti. Az általában vett politikaelmélettől és politikatörténettől kezdve az egyházpolitikán a napi események megítéléséig találunk feljegyzéseket,⁶⁷⁶ amelyekből egy rendkívül energikus gondolkodó képe rajzolódik ki. A paradox, provokatív megfogalmazásai is megmaradnak:

⁶⁷¹ Schlegel 2007a: 183.

⁶⁷² Nigg 2007: 152.

⁶⁷³ Novalis politikaelméleti írásairól, gondolatairól itt nem ejtettünk szót, pedig a koraromantikus politikai gondolkodást jól reprezentálja; a filiszterség politikai elemzése más vonatkozásban is érdekes lehetne (vö. Bunnia 2013: 117–124.). Novalis ezen munkái azonban abban az időszakban keletkeztek, amikor Schlegel szubverziója szempontjából a tényleges politikum nem volt igazán releváns.

⁶⁷⁴ Schlegel 2007c: 19–20.; Zovko 2010: 59.

⁶⁷⁵ Schlegel 1980c: 505–506.

⁶⁷⁶ Például javaslatot tesz egy reformra a katolikus egyházon belül (KFSA XXI: 441–443.) vagy részletes kommentárokkal lát el egy metodista kiáltványt (KFSA XXI: 444–454.).

Egy protestáns császár, ez a német forradalom. A protestáns császárság csak fokozná és tovább gerjesztené a katolikus érzéseket. *Ez világos.*⁶⁷⁷

A kijelentés formailag nem sokban tér el a megszokott schlegeli megoldástól: a szokványos intuíciónak teljesen ellentmondó kijelentés paradox kifejezését és a megszokott fogalmi párosítások kiforgatását tapasztaljuk. Ha azonban a részlet performatív aspektusára figyelünk, látható, hogy itt nem egy érdekes gondolatkísérlet zajlik, hanem egy szokatlan taktika retorizáltsága: Schlegel igyekszik meglátni a veszélyben az előnyt. Hasonlóképpen amikor a forradalmat politikai ateizmusnak nevezi,⁶⁷⁸ vagy amikor a királyságot és a szabadságot teljességgel azonosnak tételezi,⁶⁷⁹ a jénai korszakában megszokott átkötéseket, illegitimnek látszó analógiákat húzza meg, csakhogy ezeket inkább véli az olvasó reakciónak, mintsem szellemes és progresszív gondolatoknak. Amivel itt találkozunk, az egyféle transzformatív retorikai aktus, nem pedig filozófiai szubverzió. Nem állíthatjuk, hogy az ebben a korszakában írott munkái nem tarthatnak számot filozófiai érdeklődésre, hiszen igen élesen reflektálnak a kor politikafilozófiai gondolkodására, egyszerűen csak nem beszélhetünk itt már a szó szoros értelmében filozófiai szubvezióról.

Schlegel itt már nem törekszik új gondolatalakzatokat teremteni, hanem inkább próbálja olyan konstellációba rendezni az elfogadott és igenelhető elemeket, hogy figyelemfelhívó, provokatív ideológiai kijelentés legyen belőle. Ha a töredékek jelentős része szellemes is, hiányzik a logológiai fordulat adta episztemológiai garancia: itt már nem lehet elhinni, hogy az elmeél filozófiai aktivitás. Schlegel már bonmot-kat alkot, nem pedig az igazságot kutatja szellemes meglátásaival. Az eredmény már régen adott, és a transzformatív retorikai eljárásokkal addig igyekszik idomítani gondolatmeneteket, amíg a szükséges konstelláció össze nem áll.

Ez kései, irodalmi művein is éreztette hatását. A költő Heine elismerve ugyan Schlegel irodalomtörténeti előadásainak érdemeit, megjegyzi, hogy a szerző minden irodalmi jelenségre egy katolikus templom harangtornyából tekint le.⁶⁸⁰ A katolizálás utáni műveket olvasva valóban az az ember benyomása, hogy már hiányzik a paradoxonok, transzformációk produktív ereje, Schlegel már nem bízik ezek autonóm munkájában, hanem minden megállapítása egy teleologikus vonatkozásban oldódik fel: hogyan hat ez egyházára és politikai szövetségeseire.

⁶⁷⁷ KFSa XXI: 3. (Saját ford.: T.P.)

⁶⁷⁸ KFSa XXI: 6.

⁶⁷⁹ KFSa XX: 256.

⁶⁸⁰ Heine 1967: 60.

A performatívumból inkább tiszta pragmatika lett. Nem véletlen, hogy August Wilhelm is, miután öccse elhunyt, inkább a korai művekre emlékezett volna.⁶⁸¹

⁶⁸¹ Bacsó 2004: 23.

Kierkegaard és a derű alakzatai

1. Kierkegaard és a szubverzió

1.1. A kierkegaard-i fogalmak és a szubverzió lehetséges kapcsolódási pontja

Søren Aabye Kierkegaard terjedelmes életművét nem feltétlenül neveznénk szubverzívnek, holott igen könnyű észrevenni a dán filozófus munkáiban olyan elemeket, amelyeket bátran akár szubverzívnek is tarthatnánk. Gondolkodásának újszerűsége, az individuális jelleg kiemelése, a korabeli hegelianizmussal szembeni kitartó harca, írásainak célzottan performatív stílusa, a paradox megfogalmazás és az ironikus stílus preferálása, a komplex szövésű szerzői álcarendszer, az abszurditás akarása és sok egyéb motívum mind arról tanúskodik, hogy személyében egy nem megszokott, felforgató megoldásokat kedvelő gondolkodóval állunk szemben.

Nehéz azonban egy olyan gondolkodóról egyértelműen kijelenteni, hogy a szubverzív filozófia képviselője, aki bevallottan igaz keresztény akar lenni, a valódi vallásosság hirdetője. Hogyan lehet összeegyeztetni a vallásos hitet, a transzcendens meggyőződést a szubverzió által tételezett, sokszor sajátos metafizikába hajló eszmeiséggel? Ha a szubverziót a szokásos, hagyományos módon értenénk, igen csak nehezen lehetne felállítani egy ilyen affirmatív nexust – maximum arról lehetne szó, amit Nietzsche Luther-kritikája során próbálunk tetten érni: egy radikális vallási újítás felforgató aktusát, amelynek radikalitása egy vélt eredeti meglátást kíván újra érvénybe helyezni úgy, hogy ki- és ezáltal visszaforgatja az azóta transzformálódott álláspontot. Az ilyen értelemben vett vallási (vagy ideológiai) felforgatásnak persze nem sok köze van a jelen értekezés témáját adó szubverzív filozófiához. A szubverzió általunk javasolt speciálisan filozófiai formájával azonban nem annyira összeegyeztethetetlen a felforgató gondolkodás és a vallásosság ténye, mindössze a szubverzió morfológiai jelenléte mellett a megfelelő háttérfelvetéseket kell kimutatnunk: a relatív igazságfelfogást támogató elképzelést.

Jelen dolgozatnak nyilván nem célja, hogy Kierkegaard egész munkásságáról bizonyítsa, hogy egy az egyben a szubverzív filozófia égisze alá tartozik, hanem hogy meggyőző érveket hozzon fel amellett, hogy a dán bölcselő munkáinak kevés vagy nagy része beírható a filozófia szubverzív tendenciájába is. Láthattuk, hogy egy még elsőre olyan tökéletesen szubverzívnek tűnő gondolkodó, mint Schlegel esetében is egy meghatározott időszakra kellett szorítkoznunk a szubverzió kimutatásában: elég tehát, ha Kierkegaard életének csak egy szakaszában látjuk meg a felforgató potenciált. Schlegel esetében ez a pár éves

időintervallum az életmű zenitje volt, tehát ha csak nem Kierkegaard akménájánál lelünk rá a szubverzió domináns jelenlétére, akkor ahhoz, hogy eléggé meggyőző legyen az állításunk, az életmű egészére ki kell hatnia annak az adott periódusnak: preformálni vagy átértelmeznie kell az életművet.

A legnagyobb nehézséget tehát az jelenti, hogy találjunk olyan gondolatalakzatokat, tartós felvetéseket, fogalmakat vagy egyéb motívumokat, amelyek valamiképpen alátámasztják az egész életműre való kihatását egy esetleges szubverzív mozzanatnak, időszaknak. A bevezető részben szó esett már a jogosult kivételről, az álcázás önfeltáró jellegéről és az abszurditás jellegzetesen kierkegaard-i aktusáról. Ezen a vonalon kellene most is elindulnunk, hiszen ezekkel párhuzamba állítható gondolatokat találtunk a másik két releváns gondolkodónál is.

Kierkegaard *A lezáró tudománytalan utóiratban*⁶⁸² az igazság paradox jellegéről a következőképpen ír:

A szubjektivitás az igazság. Azáltal, hogy az örök, lényegi igazság az egzisztáléhoz viszonyul, létrejött a paradoxon. De menjünk tovább! Tételezzük fel, hogy a paradoxon maga az örök, lényegi igazság! Hogy keletkezik a paradoxon? Az örök, lényegi igazság és az egzisztálás együttes tételezése által. Ha tehát azt (az egzisztálását) magában az igazságban tételezzük, paradoxonná válik az igazság. Az örök igazság az időben keletkezett. Ez a paradoxon.⁶⁸³

A kierkegaard-i egzisztenciafogalom tehát feszültséget gerjeszt az általános, a lényegi és az egyes létező között. A keresztény igazság, hogy az Ige testté lett Krisztusban, paradoxon, hiszen az örök igazság, az abszolút lényegiség történeti tényezővé vált. A lényeginek és az esetinek ez a szétfeszítő, együttes jelenléte alkotja a kereszténység magvát,⁶⁸⁴ amellyel végül csak a hit lovagja tud megbirkózni, aki megteszi a rezignáció végtelen mozzanatát, ráhagyatkozik az ebben rejlő abszurdumra.⁶⁸⁵ A hitben az egyes paradox módon magasabb lesz az általánosnál, az egzisztenciális sík felülírja az etika által feltételezett általánosságot.⁶⁸⁶ Kierkegaard hangsúlyozza a paradoxitás egzisztenciális súlyát, az általánosság nyelvére való átültetés lehetőségének korlátozottságát.⁶⁸⁷ Ennek viszont nem szabad megrettenteni minket, a

⁶⁸² Ennek a szövegnek nincs teljes magyar fordítása, de ha a hivatkozni szándékozott részlet szerepel a magyar nyelvű válogatásban, azt fogom forrásként megjelölni. Egyébként pedig a mű angol nyelvű fordítását használom.

⁶⁸³ Kierkegaard 1982: 398.

⁶⁸⁴ A kereszténységet magát szétfeszítik a paradoxonok, amely miatt Kierkegaard a kereszténységet alapvetően humorosnak gondolja.

⁶⁸⁵ Kierkegaard 2014d: 180.

⁶⁸⁶ Kierkegaard 2014d: 127–128.

⁶⁸⁷ Kierkegaard 1982: 412.

gondolkodásnak a paradox jelleget igenelnie kell. Idézhetjük a mottóban is szereplő szöveghelyet is:

De ne gondoljunk rosszat a paradoxonról; mert a paradoxon a gondolat szenvedélye, és az a gondolkodó, aki nem ismeri a paradoxont, olyan, mint a szenvedély nélküli szerető: középszerű alak. De bármely szenvedély legmagasabb potenciája mindig az, hogy saját bukását akarja, s így az értelem legmagasabb szenvedélye is az, hogy meg akar botránkoztatni, még ha a botránkozás ilyen vagy olyan módon a bukását jelenti is. A gondolkodás legmagasabb paradoxona tehát, hogy olyasmit akar felfedezni, amit nem képes elgondolni.⁶⁸⁸

Ahogyan a hitnek, a gondolkodásnak (ami nem azonos az iskolai, „docensi” gondolkodással,⁶⁸⁹ hanem azzal, amit a „magánzó gondolkodók”⁶⁹⁰ képviselnek) affirmálnia kell a paradox jelleget, különben a reflektált valóság természetét tagadná meg. Nem szabad azonban az egzisztálás egyéni jellegéből arra következtetni, hogy a gondolkodás szubjektivitása valamiféle véleményalkotást jelent. A létezésben való érintettségéből fakadó gondolatnak megvan az eseténél tágabb legitimációja. A paradoxitásban a közvélekedéssel és egyáltalán a véleményalkotással szembeni averzió is testet ölt:

Mármost mi is az én véleményem?... Senki se kérdezze, s ha van is véleményem, más számára mi sem lehet közömbösebb ennél. Véleménnyel bírni egyszerre túl sok és túl kevés, feltételezi, hogy biztonságban, jól érezzük magunkat a létezésben, mint amikor felesége és gyermeke van valakinek a földi életben, ami nem adatik meg annak, aki éjjel-nappal úton van, mégis biztos megélhetése. Ilyen helyzetben vagyok én a szellem világában; mert ilyenné alakítottam és alakítom magamat, hogy mindig könnyedén táncolhassak a gondolat szolgálatában, lehetőség szerint Isten dicsőségére és önmagam szórakoztatására, lemondván az otthon boldogságáról és a polgári megbecsülésről, arról a *communio bonorum*-ról és az örömök egyetértéséről, melyben akkor van részünk, ha van véleményünk.⁶⁹¹

A vélemény és a gondolat közötti kierkegaard-i különbségtevésben láthatjuk, hogy tulajdonképpen az egzisztáláshoz való hozzáállás a döntő: a gondolkodó elkötelezi magát az igazságnak, míg a véleményalkotó esetleges és általános létezés módja szerint alkot kognitív

⁶⁸⁸ Kierkegaard 2014e: 218.

⁶⁸⁹ Kierkegaard 2006: 148.

⁶⁹⁰ Kierkegaard 2014b: 51.

⁶⁹¹ Kierkegaard 2014e: 193.

tartalmakat.⁶⁹² Míg azonban a vélemény megtalálja a maga legitimitását a világban, mit csináljon a gondolkodó, aki az általánosság igényével fellépő, akadémiai gondolkodást elutasítja? Honnan nyerheti el az igazolását az egzisztenciális gondolkodás?

Némileg leegyszerűsítve a választ, *Az ismétlés* záró levelét idézhetjük. Ebben Constantin Constantinus a valódi, poétikus alkatú olvasót szólítja meg.⁶⁹³ A narrátor leszögezi, hogy nagyon kevés az ilyen olvasó, a tömegben⁶⁹⁴ kivételnek számít az ilyen ember. Ekkor merül fel az a kérdés, hogy a kivétel szerepét mi legitimálja:

A kivétel az általánossal áll szemben, viszályuk különös ellentét az utóbbinak a kivétel körüli felfordulás miatt érzett haragja és türelmetlensége, valamint a kivételek utáni szerelmes vágyódása között; az általános ugyanis éppúgy örül a kivételnek, ahogy az ég előnyben részesíti a megtért bűnöst a kilencvenkilenc igazhoz képest. (...) A tetterős, érett kivétel – mely bár viszályban áll az általánossal, annak mégis gyökérhajtása – megőrzi önmagát. Viszonyuk a következőképpen írható le: a kivétel azzal, hogy önmagát gondolja, az általánost is elgondolja; azzal, hogy önmagát működteti, az általánost is működteti; és önmagán keresztül az általánost is magyarázza.⁶⁹⁵

A jogos kivétel az általánosból táplálkozik, abból születik, nem is tagadja meg azt, miközben az általános állandóan elutasítja a kivétel létét, pedig a kivételnek szerepe van az általános fenntartásában.⁶⁹⁶ Láthatjuk, hogy a kivétel működésmódja nagyban hasonlít a szubverzív igazságmegőrzés leplező-rotáló eljárására: bár látszólag éppen a szolgált minőség ellen van, valójában fennmaradását garantálja. Kierkegaard ebben a művében ír az ismétlés fogalmáról is legrészletesebben, amely a modern filozófiai megismerés kulcsa lesz.⁶⁹⁷ Ez tulajdonképpen az általánosság működtetésének sajátos kierkegaard-i módja, amelyet majd Deleuze is felhasznál saját ismétlés koncepciójában.⁶⁹⁸ Ennek a gondolkodásmódnak Kierkegaard-nál megvan a temporális-historikus vetülete is: a kivétel szemben áll a maga korával. Saját jelenkorát erőteljes kritikával illeti, amelyet szerinte a *közönség* nivelláló hatalma ural. A publikum egy

⁶⁹² Kierkegaard ellenérzése a sokasággal, tömeggel szemben a számokhoz való viszonyában is testet öltött: a mennyiség fordítottan arányos a minőséggel, és a nagy számok eleve nem kedvesek Istennek (Nagy 2011: 186–189.). Érdekes módon Nietzsche is hasonlóan nyilatkozott a számokról, még ha más intenciók mentén is (Nietzsche 2004a: 11.).

⁶⁹³ Kierkegaard 2014b: 78.

⁶⁹⁴ Kierkegaard számára a tömeg maga a p.e. nem igazság. (Kierkegaard 2000b: 100.)

⁶⁹⁵ Kierkegaard 2014b: 79.

⁶⁹⁶ Kierkegaard 2014b: 80.

⁶⁹⁷ Kierkegaard 2014b: 9.

⁶⁹⁸ Vö. Deleuze 2007: 7.

absztrakció, amely nem a kiválósághoz társul: közönsége voltaképpen bárkinek lehet.⁶⁹⁹ A közönség korszerűségével szemben a kivétel *korszerűtlenségével* tűntet.

Az látszik körvonalazódni, hogy kereszténység-értelmezése nem zárja ki Kierkegaard-t a szubverzív gondolkodók sorából, a paradoxitásra helyezett egzisztenciális hangsúly, az abszurditás igénylése, a gondolat szenvedélyességének vállalása és a kivétel fogalmának bevezetése mind azt mutatja, hogy az igazságnak olyan természetet tulajdonít, amelynek a szimplifikálódással való szembeszállásra van szüksége. A bonyolítás és hatásgyakorlás leginkább adekvát magyarázatát a *Szerzői tevékenységeről* című munkájában találjuk meg.

1.2. Az álcázás és az indirekt közlés

Kierkegaard, leszámítva kifejezetten vallási műveit, munkáinak túlnyomó többségét álnéven publikálta. Ennek ahhoz a meggyőződéséhez lehet köze, hogy annak, aki igazán szerző akar lenni, meg kell halnia a világ számára: Kierkegaard tehát kialakított egy pseudonim szerzői szisztémát, és ún. esztétikai írásait beszélő neveken adta ki. Ezek az alteregók voltak a tulajdonképpeni szerzői ágensek, azok a szerepek, amelyek Kierkegaard szerint relevánsabbak voltak a gondolatok kimondásában, mint saját fizikális személye. Nem állíthatjuk, hogy ezek a szerepek pusztán álcák voltak, hanem inkább beszélhetünk a szellemi tartalom adekvát kifejezéséről.

Kierkegaard a *Lezáró tudománytalan utóirat* után többször is „felfedte” személyét, több ízben elárulta kilétét és az álneves publikálás motiváltságát. Kierkegaard maga is két részre osztotta műveit: az egyik részt alkották a nyíltan vallásos tematikájú munkái, míg a másik részt az általa „esztétikainak” nevezett írások teszik, amelyek viszont szintén a hit megismeréséhez, felfedezéséhez voltak hivatottak elvezetni.⁷⁰⁰ Kierkegaard szembeállítja a direkt közlést az áttételes, indirekt közléssel. A keresztény mozgás nem úgy zajlik, mint a szokványos reflexió, hogy az egyszerűségtől halad a bonyolultig, hanem fordítva: a mélyértelmű és szellemestől eljut az együgyűség egyszerűségéig.⁷⁰¹ A közvetett közlésről így ír Kierkegaard:

A „közvetlen közlés” annyi, mint közvetlenül közölni az igazat. A „reflexió útján való közlés” annyi, mint *megtévesztéssel vezetni rá az igazságra*; de mivel a mozgás az együgyűség egyszerűsége felé tart, ezért a közlés előbb-utóbb szükségképp közvetlen

⁶⁹⁹ Úgy fogalmaz, hogy bármelyik számhoz hozzáadódhat a sok-sok nulla (Kierkegaard 2015: 36). A *Bálványok alkonyában* Nietzsche is ezt a nulla-metaforát alkalmazza (Nietzsche 2004a: 11).

⁷⁰⁰ Kierkegaard 2000a: 14.

⁷⁰¹ Kierkegaard 2000a: 14.

közlésben végződik. A kezdés, *maieutikus* módon, esztétikai alkotás volt, és az egész álneves termés ilyen *maieutikus*. Hiszen ezért is volt ez a termés álneves, míg mindaz, ami közvetlenül vallási – ez kezdettől fogva afféle csillámló utalásként volt jelen – a nevemet viselte.⁷⁰²

A közvetett közlés, szemben a közvetlen formával, a reflexió útján éri el a kívánt hatást: előfeltételez bizonyos ismereteket, amelyeket mintegy szimplifikál, hogy eljusson az igazsághoz. Az egyszerűségnek ez a módja azonban nem azonos azzal, amelyet korábban az igazság erodálódása kapcsán emlegettünk: itt nem a leegyszerűsítésen van a hangsúly, hanem azon, hogy az egyszerű igazság lényegét csak megfelelően komplikált rávezetéssel lehet visszaadni. Az igazság közvetlen kimondása nem ér célt; sőt az mintha nem is az az igazság lenne, hanem valamilyen gyatra szimulákroma. Az igazság pedig, hiába nevezi azt Kierkegaard egyszerűnek, valójában olyan paradox – például: az Ige testté lett –, hogy közvetlenül meg sem lehetne érteni: a reflexió hosszas útja teszi csak azt lehetővé.

A közvetett közlés performatív aktusa önmagában még nem szubverzió, de nem is áll vele kibékíthetetlen viszonyban. Ez a bonyolító, árnyaló potenciál az, amely a kierkegaard-i alkotást élteti és hajtja. Az álcákban megmutatkozó árnyalatok, a pszeudonim művek burka az, amely tudósít arról a sokrétűségről és komplexitásról, amely Kierkegaard „egyszerű” igazságát alkotja. Ha innen nézünk az eddig bemutatott kierkegaard-i fogalmiságra és gondolatiságra, kijelenthetjük azt, hogy az életműve összeegyeztethető a filozófiai szubverzió gyakorlatával.

Bár Kierkegaard évek alatt hozta létre a maga alkotói rávezetését, a személyes életében sokkal hamarabb rátalált az igazságára. Életútjának ez a rövid, korai szakasza kicsiben leképezi az egész alkotói munkásságát, azzal az apró, de számunka különösen előnyös különbséggel, hogy ekkor még nem volt eldöntött a gondolati munka kimenetele, ez még a valódi útkeresés időszaka volt. Nyugodtan mondhatjuk, hogy az első munkáitól a disszertációjáig tartó időszak a valóban esztétikai alkotások kora volt. Emiatt a reprezentatív (ám mégis eltérő) jellege miatt, mi most ezt a rövid időszakot fogjuk vizsgálni. A korai művek egyik visszatérő problémája a humoros, vicces, komikus jelenségek megítélése. Doktorálásig megalkotja a derűs minőségek egész típustanát, érdeklődésének konkrét tárgyát fokozatosan változtatva. A humoros minőségek szubverzív potenciálja igen nagy (gondoljunk csak az iróniára), ezért ezt a tematikus szálát emeljük ki ebből a rövid időszakból. Természetesen állandó jelleggel figyelembe fogjuk venni a későbbi műveket is; csupán az a cél, hogy ebből a korai perspektívából, a korai kérdésekre felfűzve szemléljük Kierkegaard szubverziós működését.

⁷⁰² Kierkegaard 2000a: 15.

1.3. A személyre szóló igazság keresésétől az első publikációig

Ott vesszük fel Kierkegaard életének fonalát, amikor Gillelejébe utazott 1835 nyarán, ahol intenzív önvizsgálatba kezdett.⁷⁰³ Feljegyzései és a sokáig példaképnek tekintett P. W. Lundnak szóló levéltervezetek arról tanúskodnak, hogy valamilyen értelmet kívánt adni az életének, valamilyen határozott cél körvonalait szeretné megrajzolni. Már indulása előtt, 1835 júniusában szisztematikusan igyekszik végig venni, mire is lenne alkalmas, miben találna meg ambíciói kielégési lehetőségét.⁷⁰⁴ Foglalkoztatják a természettudományok, a teológia, de a kriminalisztika is – arra panaszkodik, hogy túl sok minden érdekli, és valami igazán fontosat akar választani.⁷⁰⁵ Miközben a teológiai szakvizsgájára készül Gillelejében, miután minden szakismeret kapcsán megírja a kételyeit, a következőképpen fogalmazza meg a célját:

Mit használ, ha feketén fehérén ott áll előttem az igazság, függetlenül attól, hogy felismerem-e, és inkább félelemmel teli borzongással tölt el, semmint bizalomteljes odaadással? Persze, nem tagadom, hogy még elfogadom a *megismerés imperatívuszát*; és azt, hogy rajta keresztül hatni lehet az emberekre, *de akkor annak, ami él, a részemmé kell válnia, és ez a legfontosabb a számomra*. Erre szomjúhozik a lelkem, ahogy Afrika sivatagai szomjaznak a vizet. (...) Tehát azért, hogy megtaláljam azt a bizonyos eszmét, helyesebben önmagamot, semmi értelme belevetnem magam a világ forgatagába.⁷⁰⁶

Bár ez az önelemzés tipikusan illik ahhoz, ahogy az ifjú Kierkegaard írói eltökéltségét elképéljük, azonban fontos hozzátenni, hogy a bejegyzés egyelőre a színészkedés és a jogelmélet választása felé konkludál. Szemmel látható, hogy Kierkegaard itt még felettébb bizonytalan, csak az egzisztenciális érintettség igénye az, ami világossá vált.⁷⁰⁷ Blumenberg a bejegyzés kapcsán arra mutat rá,⁷⁰⁸ hogy az igazság személyre szabottsága mint egyféle öltözet jelenhet meg: a kierkegaard-i álcák sem álöltözékek, hanem az igazság hordozói.

Kierkegaard első írói színrelépésével aztán rögtön ki is próbálja egyik legfontosabb írói technikáját: az álneves szerzőséget. Egyetemi évei alatt, amikor Heiberg lelkes híve, egy, a

⁷⁰³ Garff 2004: 54.

⁷⁰⁴ Kierkegaard 2006: 16–20.

⁷⁰⁵ Kierkegaard 2006: 17.

⁷⁰⁶ Kierkegaard 2006: 21.

⁷⁰⁷ Kierkegaard azonban már ekkor azonosul az arkhimédészi gesztussal: egy szilárd pontból akarja ő is kiforgatni a világot (Kierkegaard 2006: 13.) Az ilyen motivikus elemekben is tetten érhető a kierkegaard-i szubverzív potenciál: a világ felforgatásának állandó emlegetése legalábbis könnyen értelmezhető így. Az arkhimédészi képnek Novalisnál is jelentősége van (vö. Benjamin 2004: 126.).

⁷⁰⁸ Blumenberg 2006: 272.

Flyveposten nevű folyóiratban megjelenő polémiába veti bele magát.⁷⁰⁹ Jeligés cikket írt a nők képességeinek védelmében,⁷¹⁰ majd a felháborodott és dicsérő (egysek Heiberg legjobb cikkének tartják az ő első publikált írását) vélemények után újat és újat közölt. Végül odáig megy a dolog, hogy másik álnéven saját magával is vitába száll.⁷¹¹

⁷⁰⁹ Garff 2004: 58.

⁷¹⁰ Kierkegaard 2009b: 3-5.

⁷¹¹ Garff 2004: 59.

2. A Mestertolvaj alakja

Søren Kierkegaard korai, 1834-es naplófeljegyzéseiben több, hosszabb-rövidebb szakaszban foglalkozik a „mestertolvaj” alakjával, annak ábrázolhatóságának problémájával. A feljegyzések motivációja első ránézésre tisztán irodalmi jellegű: már az első, szeptember 12-ei jegyzet is a drámai ábrázolhatóság kérdésével indul.⁷¹² Kierkegaard megjegyzi, hogy milyen érdekes, hogy tudomása szerint eddig senki sem foglalkozott ezzel a problémával, pedig a *mestertolvaj eszméje* széles körben elterjedt. Bár a felszínen továbbra is a karakter jellemrajzát és pszichológiai attribútumait igyekszik rögzíteni, már az első feljegyzésben filozófiai vetületet kap a kérdés. Megállapítja, hogy majdnem az összes országban fellelhető a mestertolvaj alakjának gondolata, amely sohasem azonos a közönséges tolvaj karakterével. Előbbihez minden esetben az elragadóság és a zsenialitás jellemzője társul, benne a jellem olyan összképe rajzolódik ki, amelyben bizonyos elvetemültség és megnyerő erő egyaránt megtalálható. Az ilyen jellegű összetettség teljeséggel hiányzik a hétköznapi tolvajból. A mestertolvaj alakjának ez az idealítása lehetővé tette, hogy az értelmezések kiemeljék a releváns szövegrészeket a kriminalisztikai-irodalmi kontextusból.⁷¹³

Annak ellenére, hogy a mestertolvaj-feljegyzések nem tartoznak a gyakran elemzett Kierkegaard-szöveghelyek közé, sőt, a szerző általános recepciójához mérten inkább elhanyagolt területnek számítanak, mégis a passzusok több, határozott értelmezésével találkozhatunk a szakirodalomban. Az első, jellegzetes megközelítés szerint a feljegyzések a kierkegaard-i ironia korai előképét adják, és ezekben körvonalazódik először a szerző sajátos közlés-koncepciója.⁷¹⁴ A *Napló* idézett részleteit a *Lezáró tudománytalan utóirat*ban kétszer is szereplő rabló-jelenethez társítják, amelyben a tolvaj egy páróka révén buktatja le magát.⁷¹⁵ A tolvaj ebben az interpretációban a szerzőiség allegorikus alakja, aki a lopás általánossága révén a tulajdonjog bizonytalanságát reprezentálja.⁷¹⁶ Egy másik értelmezés a *Vagy-vagy* házasság-etikai vonatkozásaival hozza kapcsolatba a mestertolvaj alakját.⁷¹⁷ Akad olyan megközelítés is,

⁷¹² Kierkegaard 2011b: 118-119. (Pap. IA 11.)

⁷¹³ Kierkegaard műveiben igen sokszor használja a tolvaj alakját páli allúzióként; például vö. Kierkegaard 2004a: 256.; Kierkegaard 2014a: 401.; Kierkegaard 2011a: 302. stb.

⁷¹⁴ Vö. Jandrup 2002: 7-8.

⁷¹⁵ Az Angliában játszódó történet szerint a rabló kifoszt egy utazót, ám rablás közben leesik az elkövető fejéről a páróka, amelyet egy szegény ember megtalál, és viselni kezd. Mikor a legközelebbi fogadóban a három érintett személy találkozik, mindenki a szegény embert hiszi a tolvajnak, de a rabló a párókája elorozásán felháborodva leleplezi magát (Kierkegaard 1991/1: 615-616.).

⁷¹⁶ Uo. Kierkegaard műveiben a lopás motívuma többször is kapcsolatba kerül a szerzőiség kérdésével. Ennek egyik érdekes esete a *Filozófiai morzsákban* szereplő „plágium-vád”: a költő meglopja Istent. Lásd: Kierkegaard 2014e: 216-217.

⁷¹⁷ Vö. Hall 2002: 108. skk.

amely a lopás mozzanatától elvonatkoztatva a korai, kriminalisztikai érdeklődésben a későbbi vallási tevékenység allegorikus előképét fedezi fel: a bűnügy kitüntetettsége majd az isteni szolgálathoz való hozzáállásban köszön vissza – Kierkegaard mint besúgó fog jelentéseket írni a legfőbb hatalomnak.⁷¹⁸

Egyelőre talán érdemes zárójelbe tenni ezeket az értelmezéseket, és közelebbről megvizsgálni a feljegyzések témánk szempontjából releváns motívumait. A töredékes, félbehagyott koncepcióhoz képest a textus meglehetősen összetett, ám ha megpróbáljuk tipizálni a komponenseket, két nagyobb szál íve rajzolódik ki. Az egyik, a szigorúbb értelemben vett kriminalisztikai vonal: Kierkegaard itt alapos bűnügyi ismereteire támaszkodik,⁷¹⁹ amelyek révén igyekszik reális, pszichológiailag is hiteles képet adni erről az ideális karakterről. Ennek nyomait fedezhetjük fel a szórványosan előforduló konkrét büntörténeti példákban, illetve a lélektani elemzésekben. Tudomást szerezhethünk például arról, hogy a mestertolvaj milyen családszerkezetben nőtt fel, milyen volt a viszonya a szüleihez, vagy hogy milyen aszimmetrikus kapocs fűzi a többi, közönséges tolvajhoz.⁷²⁰ Ezek a realiztikus motívumok azonban csak korlátozott jelentőséggel bírnak: rögtön szembeötlik ez a csökkentett szerep, ha például összevetjük ezeket a feljegyzéseket Kleist *Rendőrségi jelentéseivel* – amelyekben bár előfordulnak romantikusnak ható elemek (például a gyűjtogató rablóbanda),⁷²¹ ezek már műfajiságuk okán is visszarendeződnek realiztikus-empirikus alakjukba.⁷²²

Kierkegaard feljegyzéseinek másik motivikus szálát a romantikus elemek alkotják, amelyek mintha folytatnák a téma kezdeti, irodalmi igényű felvetését. Kierkegaard-ra ekkortájt még erősen hat a német romantika,⁷²³ és ez a mestertolvaj jellemzéséből is kitűnik: a karakter jelképe a Hold, amely ellopja a napfényt,⁷²⁴ a tolvaj szerelmes egy lányba, aki mint őrangyala óvja őt,⁷²⁵ van egy barátja, aki próbálja lebeszélni életformájáról; illetve ide sorolhatjuk azt a mozzanatot is, hogy a tolvajt nem a birtoklásvágy hajtja, hanem az a törekvés, hogy szembehelyezkedjen az állam túlkapásaival.⁷²⁶ A mestertolvaj elégedetlen a társadalmi renddel, és a lopás révén akar konfrontálódni az állammal, így kívánja megrendezni azt. Ez a két, nagyobb motívumcsoport azonban nem meríti ki a feljegyzések tematikai egészét.

⁷¹⁸ Vö. Nigg: 2007. 162. skk.

⁷¹⁹ Kierkegaard-nak meglepően terjedelmes kriminalisztikai témájú könyvállománya volt. Vö. Garff 2004: 48–49.

⁷²⁰ Kierkegaard 2011b: 120. és 123. (Pap. IA 15. és 18.)

⁷²¹ Vö. Kleist 2001: 238–239.

⁷²² Kierkegaard más munkáiban is előszeretettel nyúl kriminalisztikai témákhoz, vagy alkalmaz kriminalisztikai metaforákat. Például Kierkegaard 2015: 7.

⁷²³ Pár év múlva Kierkegaard maga is merőben romantikusnak nevezi a mestertolvaj ötlete iránti érdeklődését. Lásd Kierkegaard 2000c: 135. (Pap. IIA 20.)

⁷²⁴ Kierkegaard 2011b: 121. (Pap. IA 16.)

⁷²⁵ Kierkegaard 2011b: 119. (Pap. IA 11.)

⁷²⁶ Kierkegaard 2011b: 119. (Pap. IA 12.)

A két típus a feljegyzéseket szétszabdálja különálló részekre, hiszen ezek viszonya egymáshoz meglehetősen széttartó. A szövegen belül így keletkező szakadéokban, itt-ott felbukkanó résben megjelenik egy új megközelítés kontúrja, amely összeköti a diffúz részeket: ez a népmesei-mitológiai típus. Míg az előző két tendencia nem tudott mit kezdeni a mestertolvaj idealisztikus-realisztikus kettősségével, és azt egy sajátos megvasatásban őrizte meg, addig a mesei-mitikus megközelítés egy szemlélet alatt képes láttatni a két réteget. Már az első feljegyzésekben megjelennek ennek az új típusnak a nyomai: Kierkegaard igen sokszor nem a bűnügyi történetekből merít a példáihoz, hanem a gyermeki világból bontja ki mondandóját: tehát már itt látszanak az eredeti koncepció módosulásai, hiszen így törés keletkezik a példa és aközött, amire referál. A mestertolvaj alakja is újabb vonásokkal gazdagodik: humoros, szatirikus figura lesz, aki fesztelen könnyedséggel teszi bolonddá a környezetét. A realisztikus-romantikus mestertolvaj egyre több folklorisztikus, atavisztikus attribútummal lesz felruházva, mígnem alakját Kierkegaard a kópé, a népies bajkeverő figurájához közelíti. A mestertolvajból egy északi szatír lesz, akinek paradigmaticus alakja a szövegben Till Eulenspiegel.⁷²⁷

A speciálisan értett, kriminalisztikai jelentés kibővül és átalakul; a korábban még senki által nem elemzett, Kierkegaard számára eredeti jelenség egy archetipikus alak körvonalait kezdi felvenni.⁷²⁸ Bár a tolvaj konkrét alakját nagymértékben lehet absztrahálni, elvont paradigmává tenni, azonban Kierkegaard felfedezi, hogy ez nem is vetekedhet az ősi, bejáratott típus rugalmas adaptivitásával.

Amennyiben meg szeretnénk adni ennek a mitikusan érett szélhámosnak a szimbólumát, úgy azt a Kierkegaard által jól ismert és gyakran citált skandináv mitológiából kölcsönözhetnénk. Ennek az ártani akaró, gonosz szándékoktól sem mentes, ám megnyerő, könnyen alkalmazkodó alaknak az előképét az ászok tréfamesterében, Lokiban ismerhetjük fel.⁷²⁹ Ahogyan haladunk előre a feljegyzések olvasásában, egyre zabolátlanabbá válik a figura, egyre inkább a bajkeverés a célja, és végül szinte azonosul a fondorlatos, felelőtlenül kárt okozó isten képével. Fontos szempont, hogy a mestertolvaj nem tudatlan, értékeket (el) nem ismerő pusztító, hanem szélhámosként nagyon is tisztában van károkozása mértékével, sőt, éppen hogy jelentőséget tulajdonít azoknak az értékeknek, amelyeket tönkre tesz.

⁷²⁷ Kierkegaard 2011b: 119. (Pap. IA 13.)

⁷²⁸ Jung elemzi részletesen ennek az archetipikus alaknak az eredetét és annak a modern ember életében betöltött árnyék-szerepét. Bár jelentős eltérések mutatkoznak Jung és Kierkegaard koncepciójában, hiszen nem is teljességgel azonos tárgyat vizsgálnak, az árnyék-jelleg megnyithat bizonyos mértékű analógiát kettejük között. Vö. Jung 2011: 256. skk.

⁷²⁹ Vö. Bernáth 2011: 319–320.

Mindebből már látszik, hogy miért maradnak el idővel Kierkegaard-nál a mestertolvaj-feljegyzések: az ígéretes kezdet után számára vállalhatatlan következményekkel járó koncepcióhoz jutott el. A jegyzetek változásában tetten érhetjük a romantikus inspirációk mozgósításától az azok csúcsra járatásáig és elutasításáig vezető utat: tehát a romantikus drámai jegyzetektől a koraromantika filozófiájának kierkegaard-i végiggondolásáig. Ebből az eltávolodásból az is érthetővé válik, hogy ha bizonyos elemeket Kierkegaard továbbra is érvényesnek ismer el saját gondolkodása számára, attól még a koncepció egészét elveti, és zsákutcának nyilvánítja.⁷³⁰ Ha összevetjük a feljegyzések kései árnyalásait, illetve a korszak Loki-reprezentációit a koraromantika kierkegaard-i bírálatával, akkor láthatjuk, hogy a mestertolvaj-szélhámos-Loki figurák mögött már nem a szerzőt kell sejttenünk.

Az irónia fogalmáról című értekezésben a koraromantikusok álláspontjának elemzésekor minduntalan visszaköszönnek olyan megfogalmazások és vádak, amelyek strukturális hasonlóságokat mutatnak a korábbi szélhámos- és Loki-jellemzésekkel. A romantikusok fékevesztett iróniáját a hamann-i ihletettséggű „hancúrozó Leviathán” képével jellemzi,⁷³¹ és nem nehéz ezt a trópuszt analógiába állítani a szélhámos önfeledt pusztításával. A romantika központi alakjaként prezentált Semmirekellő is hasonló vonásokkal rendelkezik, mint a feljegyzések kései kópéja; sőt egy helyen a romantikusok kétértelműségét és ellentmondásosságát egyenesen Lokiéhoz hasonlítja: „Ha nagyszabású képet szeretnének kapni egy effajta ironikusról, aki éppen egzisztenciájának kettőssége miatt nélkülözte az egzisztenciát, emlékeztetükbe idézem Lokit az *áz-istenek* közül”.⁷³² A talán egykor még affirmált (de legalábbis mindenképpen kipróbált) elveket és jellemzéseket itt már egyértelműen a bírált romantikusokra vonatkoztatja. Feltehetően tehát Kierkegaard nem volt elragadtatva, amikor évekkel később Martensen éppen Loki alakjához hasonlította őt.⁷³³

A Kierkegaard által végül elvetett elveknek leginkább talán az általa szintén bírált Friedrich Schlegel felelne meg; mintha az iméntiekben vázolt kópéság diabolikus változatának igényét olvashatnánk ki a 379. *Athenäum* töredékből. Ebben a Sátán irodalmi megjelenítését sajátos német leleményként mutatja be. Schlegel szerint ennek a karakternek a jó oldalához tartozik a feltétlen önkény, a zavarkeltés és a kedvtelés a pusztításban.⁷³⁴ Ugyanakkor hozzáteszi, hogy lehetséges, hogy a karakter megalkotói „elvétették a dimenziót”:

⁷³⁰ A teljes afirmációhoz arra lett volna szükség, hogy a mestertolvaj a maga pusztításával együtt váljon progresszív figurává, ahogyan a karakter szimbólumának, Lokinak is archetipikus csalóként kellene kultúrhérosszá válnia. Vö. Vries 1933: 271. skk.

⁷³¹ Kierkegaard 2004a: 279.

⁷³² Kierkegaard 2004a: 284. Az idézet kontextusában fontos szerep jut az unalom kérdésének. A *Vagy-vagy*-ban is visszaköszön az unalom állapotának és Loki alakjának párhuzamba állítása. Vö. Kierkegaard 2001: 39.

⁷³³ Vö. Nigg 2007: 190.

⁷³⁴ Schlegel–Schlegel 1980: 335.

Egy nagyszabású sátán mindig ormótlan valami; legföljebb csak olyasfajta karikatúrák elvetemültségre valló prezentációjához illik, amelyek csupán az értelmet afficiálják. Miért hiányoznak a sátánkodások a keresztény mitológiából? A *szataneszkek*? Mert talán nincs is jobb szó és kép bizonyos *en miniature* gonoszságokra, melyeknek látszatát a társaság kedveli; és a legfenségesebb és leggyengédebb dévajságok ama vonzóan groteszk színzenéjére, mely a nagyság felszínét oly játszi módon körülengi.⁷³⁵

A komisz és játszi károkozás ilyenén igénye akár a kópéság egy kiáltványa is lehetne. Ha van valaki, akinek nem túl nehéz a filozófiai kópé szerepét kiosztani, akkor az Schlegel: tézisei és megállapításai mintha szándékosan a környezete és az olvasói megtévesztésére, megtréfálására irányulnának – elég, ha csak a szüntelenül provokatív hangnemére, a permanens parabázis alkalmazására való felhívására, vagy az elméncség és a filozófia egymáshoz való veszélyes közelségbe hozására gondolunk. Az idézetben megfogalmazott Sátán-átértelmezés mintha szintén Loki alakja felé nyitna,⁷³⁶ mintha az ormótlan Sátánt egy játékosabb gonosztevőre kívánná cserélni.

A filozófiai kópéságnak azonban megvannak a maga előfeltételei, amelyek nem minden esetben teszik vállalhatóvá ezt az aktivitást. Mindenekelőtt kell léteznie egy szilárd rendnek, egy olyan nem feltétlenül ismeretelméleti bizonyosságnak, amely ugyan vitatható-támadható, de nem semmisül meg egyetlen támadás után. Csak ilyen rendnek lehet kárt okozni, e nélkül a szélhámosság nem működésképes. Ezzel összefüggő feltétel, hogy a szélhámosnak igenelni kell azt, aminek kárt okoz, ahogyan a hamisítás aktusa is affirmálja az eredetiséget, a lopás a magántulajdon intézményét.⁷³⁷ Éppen ezért a kópé nem ártatlanul okoz kárt, hanem szükségképpen bűnös marad. A szélhámos-kópé mint ágens tehát teljesíti azt a feltételt, amit a szubverzió minimálisan követel: úgy „zavar össze”, okoz káoszt, hogy magát a rendet elismeri (igaz ugyan, hogy a felforgató magát az igazságot, a kópé pedig a felforgatott értékeket affirmálja). Ugyanakkor a kópé nem teremt új értékeket, hanem pusztán csak felforgató negativitással él: Kierkegaard ezt nem igenelheti, hiszen ezért távolodik el a romantikusoktól. Persze azt hozzá kell tenni, hogy a koraromantika igazságfelfogása összetettebb volt, mint ahogy azt Kierkegaard feltételezi: a kierkegaard-i interpretációban Loki illegitim, de az eredeti schlegeli megközelítésben legitim lenne.

⁷³⁵ Schlegel–Schlegel 1980: 335.

⁷³⁶ Érdekes, hogy Kierkegaard a *Napló*jában szintén a keresztények fantáziátlanságáról ír úgy, hogy ezt éppen Loki esete (kínzásának hiánya) révén mutatja be. Vö. Kierkegaard 2006: 29.

⁷³⁷ Kierkegaard mintha ezt szerette volna kiküszöbölni, amikor leszögezte, hogy a mestertolvaj nem a tulajdona gyarapítása végett lop. Vö. Kierkegaard 2011b: 118. (Pap. IA 11.)

3. A filozófiai paródia és bohózat teoretikus hozadéka Kierkegaard-nál

3.1. A paródia filozófiai státusza

A paródia fogalmának filozófiai reputációja korántsem problémamentes, pedig a másnak-mutatás és derű néhány egyéb alakzata igen fényes bölcséleti karriert futott be. Annak ellenére, hogy a komikussal összefüggésbe hozható minőségek a filozófiatörténetben sokáig csak perifériálisan jelentek meg,⁷³⁸ egy-két műfaj- és stílusfogalom filozófiai terminussá változva a bölcséleti irodalom integráns alkotóeleme lett. Az irónia filozófiai relevanciája vitathatatlan, sőt egyes esetekben az akár a bölcsélet letéteményese, garanciája is lehet. Hasonló a helyzet a humorral is: egyfelől állandó témát ad a filozófiának, elemzés tárgyává téve magát, másfelől mint sajátos eljárás- és szemléletmódra olykor az elméleti szövegbe ágyazva is rátalálhatunk. Az abszurditás is a gondolati termékenység forrásává válhat, még ha azt a legtöbb esetben nem is a halkionikus elemek túlsúlya jellemzi.

Ezzel szemben a paródia, ha olykor filozófiai gondolatokat vagy szerzőket jelenít is meg, szinte mindig a bölcsélet felszínéhez tapadó, ahhoz képest külsődleges elem marad. A jelenség elhanyagoltságát sokféleképpen lehet magyarázni, és mivel a paródia perifirikussága komplex és interpretáció-függő problémának tűnik, a felmerülő összes választ egyszerre tarthatjuk legitimnek és elégtelennek. Az egyik ilyen lehetséges megközelítés a kifejezés eredetéből indul ki, hiszen a filozófiai alkalmazhatóság fontos kritériuma, hogy a választott fogalom jelentése rendelkezzen egy tárgyspecifikusan adaptív vagy legalább kellően általános, könnyedén transzformálható konnotációval. A paródia nem rendelkezik olyan sokrétűen alkalmazható és előkelő etimológiával, mint a korábban említett irónia: az antikvitásban sokáig még *mellék-dal* értelemben az ismert dallamokhoz költött, variált zenei szerzeményt jelentette. Quintilianus beszámolója szerint ennek abúzusos transzformációjával keletkeztek a versformák és különböző szövegek kiforgatott utánzataiként értett paródiák.⁷³⁹ Ennek ellenére a kifejezés Arisztotelész *Poétikájában*, az eddig talált legkorábbi előfordulási helyén a mai jelentéshez jóval közelebb álló értelemben jelenik meg:⁷⁴⁰ a szöveg a thaszoszi Hégémont nevezi meg az első „paródiaíróként”.⁷⁴¹ Ha elfogadjuk azt az értelmezést, hogy a komikum évszázadokig tartó filozófiai devalvációja mindenekelőtt a *Poétika* nem túl hízelgő állásfoglalásából eredeztethető,⁷⁴² akkor talán az sem tűnik véletlennek, hogy a szövegben a komédia először a

⁷³⁸ Lásd Heller 2007: 24.

⁷³⁹ Quintilianus 2009: 580.

⁷⁴⁰ Lásd Rose 1993: 7.

⁷⁴¹ Arisztotelész 2004: 8. (II. 1448a)

⁷⁴² Lásd Heller 2007: 19-22.

paródiához veszélyesen közeli értelemben fordult elő. Bizonyos fenntartásokkal azt a kijelentést is megkockáztathatnánk, hogy a komikum leértékelésekor Arisztotelész elsősorban az abban rejlő parodisztikus elemet bírálta. Innen nézve tehát a paródia filozófiai adaptivitásához fűzött reményeink nem igazán kecsegtetők.

Érdemes azért mégis pár mondat erejéig visszatérni a terminus etimológiájához, az „eredeti” jelentés, illetve a valós és lehetséges értelemelmozdulások kérdéséhez. Ha a műfaj- és tárgyspecifikus jelentés az azóta eltelt idő során nem a mediális nyitottság irányába (a dallamtól a szöveg felé) mozdult volna el, hanem végül egy általános mozgásforma értelmét öltötte volna magára, talán nagyobb esély nyílt volna a paródia filozófiai integrációjára. Amennyiben szem előtt tartjuk Quintilianus definícióját, miszerint a paródia a közismert verssorokhoz hasonló gúnyversek kitalálását jelenti,⁷⁴³ és szeretnénk elképzelni, hogy milyen módon lehetne filozófiai jelentőséggel felruházni a műfajt, az iménti meghatározásban szereplő hangsúlyokon kellene változtatnunk. Ahelyett, hogy a lírai vonatkozást és annak elvesztését tartanánk az állítás emfatikus részének, a közismertségtől való *hasznló általi* elmozdulást kellene hangsúlyoznunk. A paródia talán sajátos filozófiai műfaj is lehetne, amennyiben a hétköznapi vélekedés közkeltű állításait, vagy éppen a semmit nem jelentő látszat-gondolatokat leplezné le a *karikírozó utánzás* eljárása révén, megvilágítva azok értéktelenségét. Ez a revelatív funkció természetesen csak tisztán negatív eredménnyel járna, pozitív filozofémákat nem tudna létrehozni. A filozófiai paródia ugyan rotál, de revelatív szereppel bír, és nem hoz létre új, eredeti morfémákat – a szubverzió tekintetében tehát kevés reménnyel kecsegtet. Egyelőre azonban tegyük félre az etimologizáló spekulációkat, és próbáljunk meg filozófiai relevanciával bíró paródiákat találni!

3.2. Kierkegaard parodisztikus írásai

Ahogyan a filozófiatörténetben a paródia csak csekély jelentőségre tett szert, úgy Søren Kierkegaard munkásságában is eltörpül ennek a fogalomnak az értéke az ironia vagy a humor terminológiai jelentősége mellett. Bár kétségtelen, hogy műveiben sokszor él parodisztikus megoldásokkal, az ezeket magában foglaló munkákat nem lehet a szó szoros értelmében paródiáknak nevezni. A műfajhoz legközelebb álló írásai szinte kivétel nélkül munkásságának korai szakaszában készültek,⁷⁴⁴ így azokat könnyen értelmezhetjük ujjgyakorlatokként,

⁷⁴³ Quintilianus 2009: 438.

⁷⁴⁴ Később, az 1840-es évek második felében a *Corsaren*-ügy kapcsán keletkezett írásokban is találhatunk parodisztikus elemeket, bár Kierkegaard szövegeiben inkább az ironia dominál, míg az őt támadó cikkek

stilisztikai szempontból még nem autonóm próbálkozásokként is. Megszorításokkal ide sorolhatjuk az 1836-ban a *Flyveposten* című lapban megjelentetett, Heiberg stílusában írott cikkei,⁷⁴⁵ bár ezeket, mivel az imitált szerzőt nem kifigurázó szándékkal idézi fel, inkább pastiche-nak, semmint paródiának nevezhetjük. Cikkeiben ugyan élcelődik kortársain és az előző írására reagáló személyeken, de maguk a szövegek nem igazán számítanak valódi paródiáknak.

Talán egyedüli, filozófiai jelentőséggel is bíró parodisztikus jellegű írása a *Viszálykodás a régi és az új szappanospince között* címet viselő diákkomédiája lehet. A pontosan nem datálható, de feltehetően 1837-ben született munka valóban szatirikus, parodisztikus céllal íródott.⁷⁴⁶ A közvetlen indító okot a vetélytárs Martensen egyik recenziója jelentette, de közvetve a kor hegelianusai ellen irányult.⁷⁴⁷ A szöveg paródia-jellegére a műben felvonultatott szereplők is utalnak, a beszélő nevek és komikus eposzi jelzőkkel ellátott szereplők mögött olykor-olykor felsejlenek a Heiberg-kör alakjainak kontúrjai.⁷⁴⁸ Ezt a munkát általában nem tartják kierkegaard-i viszonylatban értékes írásnak; a szöveg értelmezőinek jó része döntően csak közvetett, más művekre való vonatkozásaiban ismeri el a diákkomédia jelentőségét. A számos közbeszúrással, marginális megjegyzéssel ellátott „színmű” inkább csak túlírt vázlatnak tűnik, és a maróan gúnyos megállapítások mögül akár a Martensennel szembeni első sértettséget is ki lehet olvasni. Bár kétségtelennek látszik, hogy a szöveg színpadi eljátszásra alkalmatlan, hiszen rengeteg olyan elemet tartalmaz, amely csak textuális voltában tud érvényesülni, mégis vázlatához képest meglepően szigorú szerkezetű. A „dráma” legfeljebb írott-nyomtatott munkaként tekinthető kész műnek, és ezt a megközelítést alátámasztani látszik a szerző egy-két nyomdai instrukciója, amely mintha azt igazolná, hogy Kierkegaard eredetileg sem színpadi műnek szánta az írását.⁷⁴⁹

Fontos lenne annak a kérdésnek a tisztázása, hogy ez a mű inkább irodalmi próbálkozásnak vagy filozófiai indíttatású munkának tekinthető-e. A darab felépítése, műfaji jellegzetességei amellet szólnak, hogy inkább diákirodalmi szövegről beszélhetünk; ugyanakkor a tematika, a fogalmiság és a felvetett problematika filozófiai szerepigénnyről tanúskodik. Amennyiben az előző kategóriába soroljuk, csupán mint alkalmi írásról beszélhetünk róla, ezzel szemben a filozófiai megközelítés nagyobb jelentőséggel ruházza fel a

némelyike valóban felfogható paródiaként, még ha azok nem is tartoznak a műfaj legkiválóbb reprezentánsai közé (például vö. Möller 2000: 280–283.).

⁷⁴⁵ Garff 2004: 57–60.

⁷⁴⁶ Lásd Garff 2004: 70–71.; illetve Jaurnow–Ravn 2006: 270–271.

⁷⁴⁷ Lásd Garff 2004: 70.; illetve Jaurnow–Ravn 2006: 272–273.

⁷⁴⁸ Lásd Garff 2004: 72.; illetve vö. Kierkegaard 2006: 140.

⁷⁴⁹ Itt elsősorban (a későbbiekben még részletesebb elemzés tárgyává tett) címlap- és „zárókép”-leírásra gondolok. Vö. Kierkegaard 2006: 140.

művet. Utóbbi értelmezés mellett szól az a tény, hogy Kierkegaard a darab egyik címvariánsát adja majd első könyve címének is, az Andersen műveit értelmező, *Egy még élő ember írásaiból* címmel ellátott tanulmányának.⁷⁵⁰ Ez a gesztus a szerző által soha ki nem adott diákkomédia gondolati erényeinek átmentési próbálkozásáról tanúskodik. Mivel feltehetően Kierkegaard a parodisztikus kísérletet önálló egészként nem találta kielégítő színvonalúnak, ezért a benne rejlő értékes motívumokat átemelte későbbi írásaiba.⁷⁵¹ Sajnálatos módon ez egyben viszont azt is jelenti, hogy Kierkegaard végül a paródiának nem tulajdonított igazi filozófiai jelentőséget, hiszen jelen szövegéből éppen a koncepciót és a műfajt vettette el, éppen azt nem találta megmentésre méltónak. Mindezek tükrében tehát már most leszögezhető, hogy ha Kierkegaard életében volt is a paródiát teoretikusan affirmáló korszak, az igencsak rövid ideig tartott, és végül is zsákutcának bizonyult.

3.3. Címek és képleírások

A „drámával” kapcsolatban az első, talán leginkább feltűnő jellegzetesség a címek és meghatározások túláradó bősége. Mivel a szöveg igen sok, a félkész művekre jellemző sajátossággal rendelkezik, gondolhatjuk azt is, hogy ez a rengeteg paratextuális egység a különböző variációk eldöntetlen, együttes jelenlétét jelzi, és általában a még zajló hezitálás szimptomája. Ezt támasztja alá a már említett, cím elé betoldott hosszas megjegyzés és címvariáns is: „Mintha a választott cím nem kellő időben való huncutkodás lenne, legyen inkább Mindenre kiterjedő vita, adok-kapok avagy Minél örültebb, annál jobb. *Egy még élő ember írásaiból akarata ellenére kiadta* S. Kierkegaard.”⁷⁵² Ugyanakkor ez az egymásmellettség szépen megfér a darab más, formailag analóg jellegzetességeivel, például a szöveg Kierkegaard által adott műfaji definíciójával: „*heroikus-patrióta-kozmopolita-filantróp-fatalista dráma több jelenetben*”.⁷⁵³ Hasonló funkciót tölt be az írás elejére illesztett, az olvasónak szánt hangulati előrejelzés is: „A darab kezdetben mulatságos, majd felettébb szomorú, de jól végződik.”⁷⁵⁴ Ezek a megjegyzések kifejezetten szándékolt, a mű koncepciójába illeszkedő megoldásoknak tűnnek. A műfaji meghatározás esetére ez különösen

⁷⁵⁰ Lásd Garff 2004: 111.

⁷⁵¹ Érdekes, hogy miközben Kierkegaard kivonta a parodisztikus elemeket a művéből, addig Andersen válasza az *Egy még élő ember írásaiból* című szövegre egy színházban valóban be is mutatott paródia volt (lásd Garff 2004: 112.). Annak ellenére, hogy a könyv a paródia kiiktatását célozta meg, végső soron mégiscsak egy paródiát „nemzett”.

⁷⁵² Kierkegaard 2006: 139.

⁷⁵³ Kierkegaard 2006: 140.

⁷⁵⁴ Kierkegaard 2006: 140.

igaz: az ellentmondásokkal terhelt enumeratív definíció tulajdonképpen nem is definíció, tehát túlságai, fokozott precizitás-igénye miatt ellehetetlenült leírás. Ez összhangban áll a szövegben reprezentált viták terminológiai szörszálhasogatásával, illetve az eredeti címben felidézett szappankereskedők kicsinyes vetélkedésével is.⁷⁵⁵ A szöveg fordulatait bemutató rövid ismertetés pedig leginkább egyfajta ironikus csalogatásként értelmezhető, ugyanis a műnek nincsen kifejezetten jó vége, csak akkor tarthatjuk azt pozitív kicsengésűnek, ha nem veszünk tudomást a parodisztikus vonatkozásról, és csak a felszíni jelentésre koncentrálunk. Mintha Kierkegaard egyszerre próbálná olvasásra bírni a potenciális befogadót, és egyszerre a bolondját is járatná vele. Ha ezektől a nagyon is kigondolt tartalmi vonásoktól közelítünk a címek felé, akkor már azok sem elvarratlanságot, hanem formai következetességet sugallnak: a címek nem helyettesítik vagy leváltják, hanem magyarázzák és hatásukban fokozzák egymást. Hasonlóan nagyon is kiérlelt elgondolásnak tűnnek a darab illusztrációkra vonatkozó instrukciói:

A címlapon Luthert ábrázoló rézkarc, amint mogyoró vesszőt farag a haszontalan kérdéseket feltevő embereknek; közülük néhányan a földön fekszenek, a többiekkel a könyv lapjain találkozunk; a tapasztalatlanok talán tévedésből gondolatjeleknek hiszik őket. (...) A zárókép Zakeust ábrázolja az eperfügefán.⁷⁵⁶

Bár már maguknak a képeknek a pusztá elképzelése is elég figyelemfelkeltő, ha kicsit jobban megvizsgáljuk a választást, még inkább hatásosnak találhatjuk a „borítóötletet”. A Luther-ábrázolás nyitóképként elrettentő erővel bír: nem vitás, hogy milyen célt szolgál a mogyoró vessző – az olvasó jól teszi, ha csak óvatosan veszi kezébe a szöveget, és ha csak mértékkel akadékoskodik. Különösképpen összhangba kerül a képválasztás a darab tartalmi vonatkozásaival, ha figyelembe vesszük a képet ihlető anekdotát. Arra a kérdésre, hogy mit csinált Isten a teremtés előtt, Luther egyszer azt válaszolta, hogy elment az erdőbe vesszőt metszeni, hogy azzal büntesse meg az akadékoskodó kérdezőket.⁷⁵⁷ Ilyen feleslegesnek tartható szörszálhasogató problémafelvetésből szép számmal találni magában a szövegben is, tehát a kép egyik célja lehet a darabban ábrázolt személyek, illetve a hozzá hasonló attitűddel rendelkező emberek távol tartása.

⁷⁵⁵ Lásd Garff 2004: 71.

⁷⁵⁶ Kierkegaard 2006: 140.

⁷⁵⁷ A kérdésre adott ilyen típusú válaszoknak komoly teológiatörténeti hagyománya van, talán a legismertebb példa az az Augustinus által lejegyzett replika, miszerint „poklot gyártott a titkait feszegetők részére” (vö. Augustinus 2007: 317. [XI. könyv, XII. fejezet]). A feltett kérdés teológiai-filozófiai következményeihez és jelentőségéhez például vö. Tatár 2009: 11–12.

Ebből a szempontból a mű keletkezésének apropója sem érdeketlen: a Martensen-ügy kapcsán már felmerül Kierkegaard-ban a hivatalos és doktrinális értelmezésekkel szembeni ellenérzés, amely aztán később az egyetemi karrier megvetésébe és életművének a „docensi értelmezésektől” való féltésébe torkollik.⁷⁵⁸ Kierkegaard egyébként már ebben a művében is tesz ironikus megjegyzéseket a docensi státuszra; a Heiberget reprezentáló v. Springgaasen karaktere például egy helyen így szól eminens tanítványához, a valóságban Martensenre referáló Phrase úrhoz: „Nemsokára nemcsak mesteredet fogod túlszárnyalni, hanem tiszteletreméltó docensi rangra emelkedsz, és országainkban eloszlatoz az északi sötétség.”⁷⁵⁹ A dolog érdekessége, hogy évek múlva az egyetemi, teológusi karriert befutó Martensen Kierkegaard szemében valóban a „docensi” attitűdöt fogja képviselni.

Visszatérve a címlap kérdéséhez, ha jelentőséget tulajdonítunk annak a kierkegaard-i módosításnak, hogy a címlap-ekphraszisz-ban már nem Isten, hanem Luther az, aki a vesszőt faragja, akkor a Lutherrel szembeni későbbi finom kritika csíráját vélhetjük felfedezni a változtatás mögött. Mintha metaforikusan-motivikusan már itt is megjelenne annak a megközelítésnek az előzménye, hogy Luther túl nagy hangsúlyt fektetett a világi harcra, pedig ehelyett a protestantizmus korrektívum-jellegét kellett volna erősítenie.⁷⁶⁰ Mivel ez legfeljebb csak egy homályos tropikus előkép, egy tendencia szimptomatikus megjelenítése lehetne, szerencsésebb azt gondolni, hogy itt csupán egy, a protestáns ábrázolás-tilalommal összhangban álló sűrítő eljárásról beszélhetünk.

A záróképként szereplő Zakeus-ábrázolás leírása tömörsége miatt még inkább megengedi az értelmezésbeli pluralitást. Mindenekelőtt az interpretáció során adódik az az egészen triviális megközelítés, hogy az eperfügefáról az isteni személy után profán módon leskelődő ember képe nem több, mint a darab vitathatóan pozitív kimenetelének groteszk vizualizációja. Eszerint a főszereplő Willibald, miután megmentette a terméketlen vitától az isteni Prütaneiont egy dialektikus manőverrel, ott végleg berendezkedett, az ideák világának lakója lett, és megdicsőült: Zakeus a mindenkori nézőnek–olvasónak hátat fordítva, a műbe visszatekintve ő utána leselkedik.

Jogosan gondolhatjuk azt, hogy ennél összetettebb értelmet is kinyerhetünk a kierkegaard-i ekphrasziszból, főleg, ha az adott alkotói periódus feljegyzései között kutakodunk. Egy-két motivikus mozzanat felveti az analógiát a sokszor idézett, a kereszténységben megbújó humor témáját tárgyaló egyik naplóbejegyzésével.⁷⁶¹ A szöveghely keltezése (1837. június 2.) első pillantásra megengedhetővé teszi a kapcsolatot. Ebben az

⁷⁵⁸ Lásd Nigg 2007: 7-9.

⁷⁵⁹ Kierkegaard 2006: 148.

⁷⁶⁰ Lásd Nigg 2007: 154-157.

⁷⁶¹ Kierkegaard 2006: 83-84.

írásban a keresztény ember tudatlanságának humoros volta kapcsán szintén megjelenik az alacsonyabb álláspontból (paradox módon) az általánosra letekintő ember képe, aki lealacsonyításában magasztaltatik fel:

A keresztény ember tudatlansága (ez a tisztán szókratészi szemlélet, például Hamann-nál) természetesen szintén humoros. Mert mi történik? Az ember a legalacsonyabb álláspontra kényszeríti magát, és onnan feltekint (azaz inkább le) az általános szemléletre, mégpedig úgy, hogy saját magát lealacsonyítva tulajdonképpen felmagasztaltatik (a keresztényi alázat a világgal való szembeszegülésben elismeri saját nyomorúságát; másrészt viszont nemes büszkeséggel tekint önmagára (mondván, a mennyek országában a legkisebb is nagyobb Keresztelő Jánosnál)) vagy rendellenességében gögösen elhatárolódik a dolgok megszokott menetétől (a történelmi kapcsolatoktól).⁷⁶²

Az eperfügefán kuksoló Zakeus alakjában mintha szintén ez a vertikális oszcillációból fakadó humor jelenne meg, csak éppen sajátosan torzított, a diákkomédia filozófiai tárgyához idomított formában. Persze ez a strukturális-tropikus analógia, a néhány motivikus egyezés (például az általánosság vagy a történelem értékelésének kérdésében) önmagában kevés lenne a két mű tematikus társításához. Találhatunk azonban egy árulkodó, marginális megjegyzést a naplórészlethez illesztve, amely felveti a paródia kérdését:

A kereszténységben rejlő humorra utal az is, hogy a középkorban megteremtette saját paródiáját (ezt ábrázolja oly kiválóan W. Scott „Az apát” című művében [...]: bolondpápa, gyermekpüspök, az esztelenség apátja, amit ráadásul költőien kell érteni, hiszen ezek a szavak arra szolgálnak, hogy a katolicizmust maga okozta nemeziseként gúnyolják). Ez a megjegyzés meglehetősen nyersen áll itt, megemésztéséhez egész értekezésre van szükség.⁷⁶³

A paródia említése kapcsán tehát felmerül egy értekezés elkészítésének lehetősége: úgy tűnik, mintha a Zakeus-ábrázolás egy önkéntelen vagy szándékos emlékeztető lenne egy soha meg nem írt paródia-tanulmányra. Kierkegaard a bejegyzés keletkezése után pár hónappal már az antik szatíra jelenségéről készül értekezést írni,⁷⁶⁴ amelyből aztán végül az iróniáról szóló disszertációja születik meg.

⁷⁶² Kierkegaard 2006: 83–84.

⁷⁶³ Kierkegaard 2006: 83–84.

⁷⁶⁴ Kierkegaard 2006: 105.

3.4. „Alter egók”: Willibald és Echo

Az elrettentő és humoros képek által közrefogott történet a Kierkegaard alakjára több szempontból emlékeztető Willibald és a barátja, Echo jelenetével indul. A darab nyitánya felidézi azt a gyakran citált feljegyzést, amelyben Kierkegaard a Heiberg-körben elért társasági sikereiről számol be, majd egy hosszú gondolatjel után ezt írja: „és szeretném föbbe löni magam.”⁷⁶⁵ A *Viszálykodás* szövege is a társasági sikerektől megcsömörlött karakter menekülésével kezdődik, csak hogy a komédiában a főszereplő szét van osztva két szereplőre: Willibald a gondolkodó szerző, míg Echo annak társasági alakmása, fogadtatásának visszhangja. Echo ellopja Willibald ötleteit, aki ezen felindulva hazasiet megölni magát úgy, hogy monológja közben a kardnak képzelt tollszárral orron döfi magát.⁷⁶⁶ Echo még ekkor sem tágit mellőle, és ápolás ürügyén az általa kifejlesztett kettős könyvelésről beszél az orvosnak, amely lényegében arról szól, hogy ő aratja le Willibald sikereinek eredményét.⁷⁶⁷ Kierkegaard ugyanakkor végig játszik a két szereplő azonosságának kérdésével: miközben egyértelmű utalásokat tesz arra, hogy a karakterek csak egyazon személy különböző aspektusai (például ilyen utalás lehet Echo neve), a pipafüstből előhívott árnyék-én, Echo csak azután lép be a szobába, hogy már kopogtatott, és Willibald beinvitálta. A karakterek tusakodása végül a főszereplő halálával fejeződik be: Willibald meneküléssel tarkított agóniáját követően átkerül a filozófus-másvilágra, a Prütaneinonnak nevezett intézménybe.⁷⁶⁸

Az eddigiekben röviden bemutatott jelenet az, amelynek teoretikus magva majd visszaköszön az *Egy még élő ember írásaiból* című könyvben is. Az új szöveg előszavában már nem dramatizált formában jelennek meg az én-ek, de szintén barátokként aposztrofálódnak az „alter egók”, az egy testben élő lelkek.⁷⁶⁹ Kierkegaard itt már áthelyezi a hangsúlyokat, és a könyvben nem annyira az alkotó zseni és a társasági ember, hanem a szerzői én és a valós személy kettősségéről van szó. Ugyanúgy fontossá válik ebben a műben is, hogy a szerzői én által létrehozott alkotással végül a másik, hétköznapi én fog rendelkezni.⁷⁷⁰ A „drámában” különösen nagy szereppel bír az az elképzelés, hogy az érdemi alkotáshoz meg kell halni az élet, a világ számára. A *Viszálykodás*ban azonban még nem lehet egészen termékeny ez a gondolatalakzat, először is, mivel végül nem Echo az, hanem Willibald, akinek el kell

⁷⁶⁵ Garff 2004: 65.

⁷⁶⁶ Kierkegaard 2006: 141.

⁷⁶⁷ Kierkegaard 2006: 144.

⁷⁶⁸ Kierkegaard 2006: 145.

⁷⁶⁹ Kierkegaard 2004b: 9-10.

⁷⁷⁰ Kierkegaard 2004b: 11.

pusztulnia (a társasági én helyett a szerzői én hal meg). Másodszor a főhős a halála után olyan helyre kerül, amelyet Kierkegaard egyáltalán nem gondolt ideálisnak, ezzel szemben Willibald teljesen meg van elégedve a helyzetével, éppen ezért nem lehet minden szempontból a szerző alakmásának tartani a karaktert. A gondolat tökéletes affirmációja már csak azért sem lehetséges, mivel a szöveg komikus munka, amelyben minden elképzelés a parodisztikus reprezentáció hatálya alá esik. Willibald inkább azt a veszélyt jeleníti meg, amelynek Kierkegaard ki lett volna téve, ha tartósan a Heiberg-kör vonzáskörzetében marad, hiszen a főhős a Heiberg-féle „Paradicsomban” végzi. A nyilvánvaló különbségek ellenére annyit mindenképpen megállapíthatunk, hogy a korai parodisztikus drámában már legalább csírájukban megjelennek olyan, a későbbiekben kiemelt fontosságot kapott problémák, mint a pszeudonimitás és az alkotó én kérdése.

Attól a ponttól kezdve, hogy Willibald magához tér a Prütaneion-ban, a filozófusok Paradicsomában, kezdetét veszi a konkrét paródia. Ennek éle leggyakrabban a kalandor alakjában megjelenő Martensen ellen irányul, illetve a Springgaasen karakterébe kódolt Heiberg felé mutat. Kettejük viszonya meglehetősen negédes, amely csak Springgaasen előadása után romlik meg. A mestert rendre intik egy körülményes „bevezetőt” követően, (amelyben Descartes⁷⁷¹ jelentőségét és a *cogito ergo sum*, illetve a *de omnibus disputandum est* mondások kapcsolatát és hasznát taglalja), mert túllépte a másfél perces időkeretet. Springgaasen nem adja fel, hanem lecsupaszított, vezényszószerű idiómákban szajkózza el a filozófia Hegelig vezető történetét. Spinoza, Fichte és Schleiermacher nézetei a lehető leginkább reduktív megfogalmazásban, egymással lineáris kapcsolódási láncban hangzanak el.⁷⁷² Már a pedellusok és az elnök próbálja lefogni és kivezetni őt, amikor a tanítvány megkísérli túllicitálni Springgaasent, és azt állítja, hogy ő már meghaladta Hegelt.⁷⁷³ Ezzel a botrányos kijelentéssel megkezdődik az igazi viszálykodás.

A valós személyek paródiája mellett fontos szerep jut a hegelianus szemlélet karikatúrájának is. Willibaldot további okulás céljából elküldik a „Világtörténelmi Főiskolára”, ahol egy óriási teremben négy professzor szimultán ad elő.⁷⁷⁴ Az egyszerre zajló órákat természetesen nem lehet követni, de a szimultán dadaista versek⁷⁷⁵ világát idéző jelenetben a

⁷⁷¹ A szövegben Descartes neve végig a latinos, Cartesius formában szerepel. Ez a megoldás valószínűleg azon ritka kivételek közé tartozik, amikor Kierkegaard a sajátos írásmóddal (az egész komédiát végig átszövi az ortográfiai eljárások kérdése) nem egy kortárs modorosságát kívánta nevetségessé tenni, hanem egyszerűen a maga stílusát követte. Kierkegaard ugyanis Descartes-ot kizárólag latinul olvasta (Dévény 2003: 48.)

⁷⁷² Kierkegaard 2006: 148-150.

⁷⁷³ Kierkegaard 2006: 149-150.

⁷⁷⁴ Kierkegaard 2006: 150.

⁷⁷⁵ Itt mindenekelőtt Az admirális kiadó házat keres című versre (Huelsenbeck–Janco–Tzara 1998: 44-45.) lehet gondolni. A kereplő-, síp-, dob- és énekhanggal színezett, eredetileg egyszerre három nyelven, három különböző szöveget felvonultató mű az eltérések ellenére valószínűleg érzékletesen szemléltetné a Világtörténelmi Főiskolán uralkodó hangulatot.

hallgatóság nem azért nem érti az előadásokat, mert mindenki mást mond (hiszen itt négy előadóból kettő szó szerint ugyanazt mondja), hanem azért, mert a terem a párhuzamos előadásokhoz képest is túl van méretezve. Willibald végül újabb nézeteltérést robbant ki azzal, hogy írásban kérdezi meg, hogy miként lehetséges az, hogy a Prütaneionban a Nap sosem mozdul meg. Végeláthatatlan és meddő vita kezdődik, amelyet végül csak úgy lehet beszüntetni, hogy Willibald hivatalosan visszavonja a kérdését, illetve előáll egy ebben a világban igazán konstruktívnak számító javaslattal. Azt a felvetést fogalmazza meg, hogy nevezzék át az intézményt a megbékélés örömeire és emlékére „Új- és Régi-Prütaneionnak”.⁷⁷⁶ Bár nem mindenkinek nyeri el rögtön a tetszését ez a „spekulatív” megoldás, maga a dialektikus ötlet végül mégis teljesen elsimítja az ellentéteket.

A szöveg értelmezését nemcsak az nehezíti, hogy humoros volta miatt gyakran az interpretátort teszi nevetségessé, amennyiben az illető „komolyan” veszi a paródiát ahelyett, hogy kitartóan egyensúlyozna a kétértelműségek között; hanem az is nehézséget jelent, hogy a *Viszálykodás* dúskál a kortárs jelenségekre történő, sokszor alig rekonstruálható utalásokban (személyek szófordulataira, tankönyvekre, habituális sajátosságokra stb.). Azért, hogy jelen szöveg ne váljon pusztá rejtvényfejtéssé, szerzője pedig *alazonná*, az elemzett mű áldozatává, itt most meg sem kíséreljük a parodisztikus elemek referenciáinak felgöngyölítését.

3.5. A paródia referenciális zsákutcája

Ezek után joggal merül fel a kérdés, hogy Kierkegaard vajon miért nem akarta közölni ezt az írását. Látható, hogy igazából csak a *Viszálykodás* első felében található olyan momentum, amely túlmutat a szatirikus élcelődés lehetőségén, s ennek elemeit a szerző fel is használja bizonyos módosításokkal egy másik művében. Miután átmenekítette az értékesebb megállapításokat, nem maradt számára értékelhető mozzanat a szövegben, csupán a személyes ismerőseit olykor túlzó hévvel karikírozó megjegyzései. A megmaradt csonk-koncepciónak is megvannak a maga strukturális korlátai, amelyek miatt az nem tűnhetett Kierkegaard számára alkalmasnak a filozófiai jelleg közvetítésére. Különösen fontos körülmény, hogy a műfaji sajátosságok miatt Willibald nem lehet példaértékű individuum, hiszen a paródiában szükségszerűen úgy kell elbuknia a főhősnek, hogy azt ne vegye észre: ezáltal válik nevetségessé. Willibald nem eszmélhet rá, hogy halálával és megdicsőülésével tulajdonképpen a parodizáltak közé emelkedett fel, tehát pontosan a Zakeus-ábrázolásban megjelenő mozgással

⁷⁷⁶ Kierkegaard 2006: 153-154.

ellentétes irányú helyzetváltoztatást végzett. Másfelől szerkezeti keretproblémaként bukkan fel az is, hogy a paródia alkalmatlan a pozitív gondolatok kifejtésére, mivel minden tematizált momentumot vicc tárgyává tesz.

A paródia tehát mindenképpen zsákutcának bizonyul Kierkegaard-nál, mert egyedül a leleplezésben, a gondolatnélküliséget pellengérre állító tulajdonságában van affirmálható vonás. Az átlagostól, a jelentés nélkülitől való elmozdulás talán létrehozna előre nem látható jelentő, értelmes gondolatokat, de ez a paródiából való születés mindig uralhatatlan lenne, teljességgel rá lenne bízva a nyelv önkényére. Ez a mindent kikezdő, folyamatosan felforgató műfaj inkább Friedrich Schlegel transzcendentális buffonériájához áll közelebb, mintsem Kierkegaard attitűdjéhez. Igazából még a közvetett közlés egy korai, alternatív előképének sem tekinthetjük, mivel ugyan beépíti magába a reflexió és a megtévesztés mozzanatát, ám nem vezet el minket az igazsághoz.⁷⁷⁷ A paródia, szemben az iróniával, nem szab határt, nem végez be, és nem szolgál számunkra igazsággal,⁷⁷⁸ a bűnnel és a vallással sem kerül vonatkozásba, nem képez határterületet az etikai és a vallási stádium között, mint a humor.⁷⁷⁹

A filozófiai igényű paródiának egyedül arra lenne lehetősége, hogy a közhelyeket és a semmitmondó állításokat komikusan kiforgassa. Bármennyire is igyekszünk eloldani ezt a bölcséleti relevanciájú műfajt a hagyományos, irodalmi paródiától, bármennyire is próbáljuk általánosítani azt, a konkrét vonatkozásokat kiirtani belőle műfaji sajátosságainak elvesztése nélkül nem tudjuk. A filozófiai paródiát egészen az utalások uralják, a műfajt a referencialitás túlsága jellemzi.⁷⁸⁰ A *Viszálykodás* nem igazán szolgálhat teoretikus hozadékkal, amíg a benne lévő parodisztikus elemekre koncentrálnak. Adódik azonban más interpretációs stratégia is.

3.6. Paródia helyett bohózat

Kierkegaard *Az ismétlés* című munkájában hosszan elemzi a bohózat elméleti és egzisztenciális jelentőségét, illetve alkotás- és előadás-technikai sajátosságait. A színházi műfaj legitimációs bázisa egy sajátos ifjúkori állapotból ered: az élénk fantáziájú ifjakon időnként elhatalmasodik

⁷⁷⁷ Vö. Kierkegaard 2000a: 15.

⁷⁷⁸ Vö. Kierkegaard 2004a: 316.

⁷⁷⁹ Lásd Bartha 2008: 119.

⁷⁸⁰ Ha felidézük a paródia *mellék-dal* jelentését, eltöprenghetünk azon a lehetőségen, hogy a műfajt éppen túlzott referencialitásában kellene affirmatív megragadni. Eszerint a filozófiai paródia a mellékessel, a külsődlegessé, a torzítással foglalkozna, annak természetét mutatná be. Ezzel a megközelítéssel a műfaj referencialitását ön-referencialitássá változtatnánk, tehát egy „természeténél fogva” önmagára reflektáló eljárást kapnánk. Maga a műfaj jó pár jellegzetességében gyanúsán hasonlítana Alfred Jarry patafizikai „tudományára” (vö. Jarry 2011: 33.), s mint ilyen, minden érdekessége és csábító lehetősége ellenére, több problémát vetne fel, mint amennyit megoldana.

a képzelőerő, és a még amorf individuumok egyszerre több különböző „árnyékban” ismernek magukra.⁷⁸¹ Ezt a sokszorozási-tükrözési igényt remekül kielégíti a színház világa. Bár ez az állapot csak ideiglenes, a személyiség kiforrása után az individuum még időnként kedvet érezhet a hangulat újraéléséhez:

Ilyenkor komikus élményben akar részesülni, s ő maga is komikus-termékenyen akar viszonyulni a színházi előadáshoz. Így sem a tragédia, sem a komédia, sem a vígjáték nem szórakoztatja, mivel azok tökéletesek; tehát a bohózathoz fordul. Ugyanez a jelenség más területeken is megismétlődik. A valóság nehéz ételével táplálkozó kiforrott egyéniségre egy mesterien megalkotott festmény időnként semmilyen hatást sem gyakorol. Viszont egy nürnbergi réznyomat megragadja; ezeket nem is olyan régen még vásárokon árulták. A kép vidéki tájat ábrázol általánosságban, de ezt az elvont témát lehetetlen művészen kifejezni. Így a hatást éppen az ellentétével, vagyis az általános konkrét megjelenítésével éri el.⁷⁸²

A bohózat erénye tehát a túlzott általánosság megjelenítésében rejlik; gyerekkori kategóriákra referálva lehetővé teszi a befogadónak az öntevékeny műélvezetet és interpretációt. Mivel a darab értéke nagyban függ a befogadó aktivitásától, ezért a bohózat nem rendelkezik általános esztétikai meghatározással; a bemutató sikerültségének megítélésekor a néző nem támaszkodhat mások véleményére.⁷⁸³ Az ideális befogadó ezért mindig megfelelően felkészül a műélményre:

Száma számára a bohózatnak saját jelentése van, hiszen az absztrakció tágassága, a kézzelfogható valóság megjelenítése különbözőképpen hat a hangulatára. Természetesen nem előre eldöntött hangulatban indul színházba, mely meghatározza, hogyan hasson rá az előadás; ellenkezőleg: mesterien alakítja kedélyét, s ebben az állapotban nem egyetlen hangulat létezik, hanem mindegyiknek megvan a lehetősége.⁷⁸⁴

A bohózat szemlélésekor a néző ideiglenesen ismét alámerülhet a lehetőségek szenvedélyében, ám ennek az állapotnak a valósággal való végleges összemosása, amelyet Kierkegaard a Fichte utáni filozófiában kritizált, semmiképpen sem lehet követendő eljárás.⁷⁸⁵

A lehetőségnek és feltételelességnek ez a képlékeny problematikája korai formában megjelenik egyes, a *Viszálykodással* nagyjából egy időben keletkező feljegyzésekben is.

⁷⁸¹ Kierkegaard 2014b: 34.

⁷⁸² Kierkegaard 2014b: 29.

⁷⁸³ Kierkegaard 2014b: 30–31.

⁷⁸⁴ Kierkegaard 2014b: 31–32.

⁷⁸⁵ Kierkegaard 2004a: 279.

Ezekben a coniunctivus és az indicativus grammatikai fogalmait alkalmazza filozófiatörténeti és egzisztenciális kérdések leírására.⁷⁸⁶ Különösen érdekes, ahogyan az egyén létmódjára vonatkoztatja a nyelvtani kategóriákat, majd ebből azok megjeleníthetőségének esztétikai érvényességű kérdését bontja ki.⁷⁸⁷ A feltételeesség függő, potenciális állapota a humor, a szatíra és a komikum problémái mellett, azokkal olykor összefonódva jelenik meg Kierkegaard naplójában. Annak az esztétikai élvezetnek a kontúrjai, amelynek lehetősége majd megnyílik a bohózat befogadásakor, már ezekben a korai feljegyzésekben is felbukkannak a coniunctivus és a komikum kérdéskörének kapcsán. Nem tűnik tehát teljesen illegitim eljárásnak *Az ismétlés* bohózat-értelmezésének és a *Viszálykodás* szövegének párhuzamba állítása.

Ha a kérdéses diákkomédiára nem paródiaként, hanem bohózatként tekintünk, akkor sikerülhet kiiktatni a filozófiai relevancia leglényegesebb akadályát: a referencialitás túlságát. Ne menjünk azonban ennyire előre, hanem először nézzük meg, hogy miben is jelentkezne a szöveg bohózat-jellege? A vonatkozások zárójelezésével a komikum egy sajátos strukturális mintázata rajzolódik ki a műben: felfigyelhetünk például a szöveget végig uraló transzformációs játékokra – az antik háttér groteszk aktualizálására vagy a teóriák életbeli következményeinek direkt alkalmazására. Fontos szerepet töltenek be a kétértelműségekből fakadó humoros helyzetek, mint például a *stílus* szó íróeszköz- és kifejezőmód-értelmének együttes mozgásban tartása,⁷⁸⁸ illetve az abszurditásig fokozott következetességek: ez utóbbi kategóriába sorolható Hastværksen felvetése is, amelyben a szavazásról való szavazást szorgalmazza a szabadság érvényesítése érdekében.⁷⁸⁹ Egyértelműen bohózatnak tűnik a „dráma” ott, ahol a helyzetkomikum dominál; mint például abban a jelenetben, amelyben a barátok létét a legnagyobb csapásnak tartó, menekülő Willibald egyszer csak egy dallamra lesz figyelmes: „ne add fel, ne add fel, a barátok sosem hagynak el”.⁷⁹⁰

Ha el is fogadjuk, hogy a darab bohózatként maradandóbbnak tűnik, mint paródiaként, azzal még csak az „irodalmi” érvényesség kérdését zártuk le, és nem a filozófiai relevanciáét. Amennyiben a szöveg bohózatként működik, akkor a kierkegaard-i intenciók értelmében egyben azt is állítjuk, hogy a *Viszálykodás* az általános konkrét megjelenítésére törekszik. A mű (tematikájának köszönhetően) a filozófiai általánosság kérdését boncolgatja, annak érvényességét és értelmezési tartományát igyekszik regisztrálni: például a szerzői és társasági én elkülönültségét a maga konkrétságában ábrázolja, így világít rá annak működésmódjára és néhány paradox vonására. Ebben az esetben nem arról van szó, mint a keresett bölcséleti

⁷⁸⁶ Kierkegaard 2006: 103. skk.

⁷⁸⁷ Kierkegaard 2006: 104.

⁷⁸⁸ Kierkegaard 2006: 145-146.

⁷⁸⁹ Kierkegaard 2006: 152.

⁷⁹⁰ Kierkegaard 2006: 143.

paródiánál volt, hogy a szöveg leleplezi az általánosan elterjedt vélemények hibás voltát, hanem éppen a frissen meglett saját koncepciók mechanizmusát teszteli. A bohózat nem leleplez valamit, hanem az alkalmaz egy modellt, tehát nem csupán negatív funkcióval bír: esetenként egy-egy új aspektust vagy vonatkozást tárhat fel. A filozófiai bohózatnak tehát lehet informatív funkciója, képes „dúsítani” az igazságot. A darab bohózat-jellegét hangsúlyozó motívumokat ugyan tarthatjuk szubverzívnek, ám azok filozófiai relevanciája igencsak limitált. Ennek ellenére a filozófiai bohózat nem-revelatív, scenírozó, komikus vonásaiban megvan a filozófiai szubverzió potenciálja. A szerzőiség problémáját vagy a közösségi lét közhelyeit feldolgozó bohózat-elemek értelmezhetők úgy is, mint a filozófiai szubverzió igen egyedi, szokatlan esetei.

Ha a *Viszálykodás a régi és az új szappanospince között* című írásra filozófiai bohózatként tekintünk, akkor látszólag érthetetlen, hogy a bohózat műfaját teljességgel elfogadó és nagyra tartó Kierkegaard miért tette félre ezt a korai kísérletét. A fentiek értelmében talán nem magát a koncepciót tartotta problémásnak, hanem a szövegre inkább csak olyan eszközként tekintett, amelyre a továbbiakban már nem volt szüksége. Új ötleteit tesztelte a bohózatban; ami helytállt és esetleg még gazdagodott is, azt módosított formában átemelte máshová: a szöveg a továbbiakban már nem őrzött magában semmi lényegeset és fontosat, így aztán nem kellett vele foglalkoznia többet.

4. Kierkegaard *Lucinda*-kritikája

4.1. Az iróniák ironikus harca: a gereblye és az ásó viadala

Ha egy férfi az úton találkozik egy másik férfival, egyiküknél gereblye, másikuknál ásó van, vajon árthatnak-e egymásnak?⁷⁹¹

Søren Kierkegaard a kereszténység és a filozófia viszonyát igyekszik illusztrálni fenti naplójegyzetében, ám bizonyos fenntartásokkal az abszurd konfliktus képe találó példa lehet az irónia szerepéről és jelentőségéről vitázó elméletírók küzdelmére is. Többszörösen ironikus a kierkegaard-i jelenet, az *iróniák* ironikus harca, hiszen, bár nehéz megállni nevetés nélkül az allegorikus szituáció vizualizálását, a találkozóknak kétség kívül tragikus vonatkozása is lehet. A szövegrészlet hiába sugall abszurd scenírozottsága révén nemleges választ az általa feltett kérdésre (vajon árthat-e egymásnak ez a két férfi), valójában könnyen elképzelhető, hogy a küzdő felek hatásosan bántalmazták a mindenkori másikat. A nevetségesség nemcsak ártalmatlanságot implikálhat, hanem éppúgy vezethet elszánt és bármiféle etikai struktúrát nélkülöző, nemtelen verekedéshez is.

Paul de Man *Az irónia fogalma* című előadásában a tárgyalt minőség legjelentősebb értelmezőjének Friedrich Schlegelt tartja,⁷⁹² akinek munkássága alapvetően meghatározta az irónia későbbi recepciótörténetét. A koraromantikus gondolkodó kitüntetettsége pusztán negatív jellegű: elmélete a filozófiatörténet botránykövéként jelenik meg. De Man hangsúlyozza, hogy az irónia körülírására történő kísérletekben általában közös vonás, hogy a mindenkori értelmező a szellemi elődöt az irónia áldozataként mutatja be.⁷⁹³ Ez alól csak Schlegel negatív megítélése a kivétel: az interpretációk jelentős része érdemi kifogás nélkül veszi át a korábbi textusok álláspontját. De Man, ahogyan már szó esett róla, az összezárás okát a *Lucinda* egyik fejezetében találja meg: az ott használt filozófiai-szexuális kettős kód vezetett a nagyon is különböző intenciójú szerzők egyetértéséhez.⁷⁹⁴ Úgy véli, hogy Kierkegaard a *Lucinda* kapcsán Hegel felháborodott bírálatát „visszhangozza”, sőt maga a dán gondolkodó is indulatba jön Schlegel olvasásakor:

Schlegel írását obszcénnek nevezi, és ugyancsak mélyen felháborodik, majd olyannyira eluralkodik rajta az indulat, hogy létre kell hoznia (...) egy teljes történeti elméletet annak

⁷⁹¹ Kierkegaard 2006: 118.

⁷⁹² Man 2000a: 181.

⁷⁹³ Man 2000a: 176.

⁷⁹⁴ Man 2000a: 182. sk.

alátámasztására, hogy miért kell megszabadulnunk Friedrich Schlegeltől, s hogy Schlegel nem is igazi ironikus.⁷⁹⁵

A filozófiai alakzat állandó kitérésként való bemutatása a Schlegelt követő gondolkodók számára vállalhatatlan következményekkel járt: valamilyen módon hatástalanítani kellett az irónia mértéket nem ismerő, szubverzív erejét. A korlátozásra Kierkegaard megoldása, mint a fenti idézetből is kiderül, de Man szerint egy olyan módszer volt, amely az ironikus mozzanat értékét annak történeti rendszerben betöltött szerepéhez kötötte.⁷⁹⁶ A romantikus irónia rossz pillanatban érkezett, ezért nem lehetett érvényes.

A fentiekben megfogalmazottakkal ellentétben ebben a szövegben arra tennék kísérletet, hogy Schlegel és Kierkegaard irónia-felfogásának különbségét, valamint a dán gondolkodó *Lucinda*-értelmezését az előbbieken vázolt történeti aspektustól eloldva (annak érvényességét korlátozva) a két szerző által használt morfológiai-tropológiai jegyek alapján rekonstruáljam és interpretáljam. Bár korábban már többször írtam Kierkegaard romantika- és Schlegel-értelmezéséről, a recepció megértéséhez direkt, a tropológiai jegyeket számba vevő elemzésre van szükség. Természetesen az ilyen megközelítés sohasem veszélytelen, könnyen ölthet tragikomikus színezetet. Irányuljon bár az interpretáció az interpretáció interpretációjára,⁷⁹⁷ az iróniát elemezve minden értelmező kiteszi magát annak a veszélynek, hogy gereblyével vagy ásóval a kezében találja magát. Ha ez az abszurd helyzet elkerülhetetlen is, legalább meg kell próbálnunk eredeti funkciójukhoz illő, békésebb feladatra használni *kertészeti* eszközeinket. Itt a kérdés mélyére ugyan nem *áshatunk*, de talán lehetőség adódik a jelenség felszínének bizonyos mintázatú *elrendezésére*.

4.2. Identitás és szubsztancia

Kierkegaard *Az irónia fogalmáról állandó tekintettel Szókratészra* című doktori értekezésében sok szempontból támaszkodik Hegel filozófiájára. Az irónia definícióját (végtelen abszolút negativitás) egyenesen átveszi a későbbiekben oly sokszor kritikával illetett gondolkodótól,⁷⁹⁸ emellett a hegeli koncepció Kierkegaard-nál az alakzat világtörténeti kontextusát és a romantikus megjelenési forma elvetését is jelentősen befolyásolta. Ez a hatás

⁷⁹⁵ Man 2000a: 182.

⁷⁹⁶ Man 2000a: 202.

⁷⁹⁷ A későbbiekben még szót kell ejteni róla, hogy az irónia és a hatványozottság kapcsolata eleve problematikus; így akár azt is gondolhatjuk, hogy a sokadlagos megközelítések talán még több kockázatot rejtenek magukban. Minél inkább biztonságban hisszük magunkat, az irónia annál könnyebben téveszt meg minket.

⁷⁹⁸ Vö. Kierkegaard 2004a: 264.; Soós 2002: 56.

azonban korlátozott, és egyáltalán nem terjed ki minden fontos mozzanatra.⁷⁹⁹ például Hegel Szókratész-értelmezését Kierkegaard több helyen erős kritikával illeti.⁸⁰⁰

Amennyiben arra törekszünk, hogy kimutassuk Kierkegaard Schlegel-kritikájának sajátosságait, úgy érdemes nagyvonalakban szót ejteni Hegel koraromantikát elítélő bírálatáról. Paul de Man megközelítésével szemben itt nem Hegel állítólagos felháborodásából, hanem értelmezői hezitálásából kell kiindulnunk. Az *Esztétikai előadások* romantikus ironiát tárgyaló fejezetében két nagyobb csomópont köré szerveződnek az észrevételek. Ez a két tematikus góc élteti az egész bírálatot, ezek látják el érvekkel Hegelt: az egyik a Schlegel-fivérek szakmai hovatartozását, a másik a princípiumok ironia általi veszélyeztetettségét tematizálja.

A hegeli ítélet egyik kiinduló pontja tehát az, hogy a két fivér ugyan szert tett némi filozófiai műveltségre, ám azt nem voltak képesek integrálni „kritikusi természetükbe”.⁸⁰¹ Schlegelék esetleges érdemeinek és eredményeinek elvitatásához az első támpontot az a megállapítás nyújtja, hogy a fivérek tulajdonképpen csak kritikusok, és nem filozófusok.⁸⁰² Hegel elismeri, hogy „szakmájukban” relatíve sikeresnek tekinthetők, ám filozófiai munkásságuk teljességgel értéktelen. Míg a viszonylagos dicséret inkább az idősebb testvért, August Wilhelmet illeti, addig a dorgálás szinte kizárólag a fiatalabb Friedrichnek szól: ez ugyan explicit módon nem jelenik meg a szövegben, ám bizonyos indirekt jelekből erre lehet következtetni.⁸⁰³ Különösebb igazolásra nem szorul, hogy ezek a vádak igazán méltatlanok, hiszen a fivérek a koraromantika kimagasló alakjaiként hátrahagyott írásaikban elég tanújelét adták filozófiai tudásuknak és affinitásuknak. Ennek a könnyen cáfolható hegeli állításnak az alapját a filozófiának tendenciózus és approximatív jelleget tulajdonító koraromantikus álláspontban találhatjuk. Kis rosszhiszeműséggel az olyan Friedrich Schlegel-i szöveghelyek, amelyek a filozófia projektumának befejezhetetlenségét és szükségszerű perszeverációját hirdetik,⁸⁰⁴ félreértelmezhetőek úgy, mint a filozófiai felkészületlenség jelei. Bár ez a szakmai

⁷⁹⁹ Antal Éva 2007b: 85. sk.

⁸⁰⁰ Antal Éva 2007a: 47. sk.

⁸⁰¹ Hegel 1980/1: 63.

⁸⁰² Mivel nem sajátították el a filozófiai mesterséget, ezért filozófiai okfejtéseikkel nem tettek mást, mint belekontárkodtak egy számukra idegen szakmába. Hegel *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalaiban* hitet tesz amellett, hogy a filozófia tudományát is csak előképzettséggel lehet adekváтан művelni: „Az emberek megengedik, hogy a többi tudományt előbb tanulmányozni kell, hogy ismerjük őket, s csak az ilyen ismeret jogosít fel arra, hogy ítéletünk legyen róluk. Megengedik, hogy a cipőkészítéshez előző tanulás és gyakorlat szükséges, noha minden embernek van lába, amely mértékül szolgálhat, meg keze és benne a természetes ügyesség a kellő munkához. Csak magához a filozofáláshoz nincs szükség állítólag az efféle tanulmányra, tanulásra és fáradozásra.” Hegel 1979b: 41.

⁸⁰³ A kritikai érdemek felsorolásánál több az utalás az idősebb testvér munkáira, míg a filozófusi hibák kifejtésénél már kifejezetten Friedrich Schlegel a téma. Vö. Hegel 1980/1: 64. sk.

⁸⁰⁴ Rosszindulatúan az experimentális filozófia terve is érthető az elmélyült munka alóli kibúvóként. Vö. „A filozófiában nem úgy van, mint más tudományokban, vagyis nem úgy, hogy azt, amit mások már elértek, vesszük, és arra alapozva továbbépítkezünk. A filozófia már egy önmagáért fennálló egész, és mindenkinek, aki filozofálni akar, teljességgel előlről kell kezdenie” Schlegel 2005: 100. Mint már említettük, Schlegelnek ezeken az előadásain Hegel is jelen volt.

identitásra vonatkozó megállapítás Hegel bírálatának legelején olvasható, valószínűnek tűnik, hogy a második, sokkal jelentősebb ellenvetés előzetes igazolásául készült.

Friedrich Schlegel irónia-felfogása, amely egész filozófiai munkásságát meghatározza, Hegel értelmezésében a fichtei Én-konceptió pervertált változata. Az absztrakt Én tételező jellegéből Schlegel megalkotja az Én teljességgel önkényes, minden szubsztanciális érvényt kiirtó, isteni zsenialitását, az ironikus eljárást.⁸⁰⁵ Ez a pusztán látszólagos felértékeléséhez, és minden lényegiség felszámolásához vezet:

Az irónia negativitásának legkézenfekvőbb formája mármost egyfelől minden tárgyi, erkölcsös és magábanvéve tartalmilag gazdag mozzanat *hiábavalósága*, minden objektív, a magán- és magáértvéve érvénnyel bíró elem semmissége. Ha az Én megmarad ezen az állásponton, akkor számára minden semmisnek és hiábavalónak látszik, – kivéve saját szubjektivitását, amely ezáltal üres és *hiábavaló* lesz.⁸⁰⁶

Ez a mindent átható hiábavalóság elvezet végül a szubsztanciális „szomjazásához”, amely az abszolút utáni üres sóvárgás formáját fogja öltetni.⁸⁰⁷ Hegel ezt az inkonzisztensnek vélt koncepciót teljességgel helytelennek és értelmetlennek tartja. A szövegből nem annyira a Friedrich Schlegel iránti dühödt felháborodást lehet kiolvasni, hanem inkább a döbbent értetlenséget: ki akarná vitatni a szubsztanciális tartalmak létét? Hegel számára annyira elképzelhetetlennek tűnt egy ilyen eljárás, hogy kénytelen volt Friedrich Schlegelt filozófiai antitalentumnak nyilvánítani. A tehetségtelenség valótlan ténye lett a magyarázata a felfoghatatlan eljárásnak, ez a torzító megállapítás fedte el az értetlenség jelenlétét. Hegelnek ezen a ponton nem volt annyi fantáziája (amelyből a koraromantikusoknak szerintem túl sok is volt), hogy azt gondolja, valaki szántszándékkal affirmálja a szubsztanciális kiiktatását, és hogy kényelmesen ellegyen ehhez hasonló prekonceptiókkal. Ebből a szempontból csak sokadlagos kérdés, hogy mennyiben egyszerűsíti le a koraromantika iróniáját Hegel, mert a döntő mozzanat az, hogy eleve nem is akarja megérteni vagy elfogadni ezt az érthetetlen hozzáállást.⁸⁰⁸

Kierkegaard ugyan, mint még szó lesz róla, több tekintetben támaszkodik Hegel koraromantika-bírálatára, de éppen az igazán lényeges pontokon szakít vele. Elismeri elődje érdemét abban, hogy gátat szabott a hamis irónia terjedésének, ám Hegel Schlegelét

⁸⁰⁵ Hegel 1980/1: 64-66.

⁸⁰⁶ Hegel 1980/1: 66.

⁸⁰⁷ Hegel 1980/1: 66. sk.

⁸⁰⁸ Talán megkockáztathatjuk azt az állítást, hogy Hegel egészen pontosan leírta Friedrich Schlegel filozófiájának magvát, elment egészen a koncepció szükségszerű következményeiig, de látva azok merészségét és látszólagos értelmetlenségét, kreált egy fedő-magyarázatot. Ha Schlegel gondolatvilágát Nietzsche egy-némely megállapításával párhuzamosan tárgyaljuk, akkor a Hegel által detektált anti-szubsztancialitás nem feltétlenül igaztalan vád. Vö. Schlegel 1981: 88. sk.

„megátalkodott bűnösökként” kezelte, akik csak a dorgáló, „iskolamesteri” hangot érdemelték meg.⁸⁰⁹ Elmarasztalta őket, de az érvelést gyakran elhagyta: ennek meg is lettek a következményei. Kierkegaard szerint Hegel a romantikusok cáfolatával elsiklott az irónia igazsága felett, amelynek legfőbb következménye a szókratészi irónia meg nem értése volt. Ennek megvan a maga visszahatása Friedrich Schlegel felfogására is: mintha a disszertáció egy pontján fel lehetne fedezni a hegeli értetlenkedés bírálatát.

Kierkegaard megállapítja, hogy Szókratész tudatlanságát egyszerre komolyan is kell érteni, és nem is: ezen a csúcsponton lehet megragadni az irónia lényegét.⁸¹⁰ Schlegel és Solger éppilyen paradox komolysággal járt el a végesség semmisségének megállapításakor.⁸¹¹ Az ironikus nem veszi sem spekulatív, sem személyes módon komolyan a semmit, hanem könnyű játékba kezd azzal. Hegel nem észlelte a valódi iróniát a koraromantikusoknál:

Mivelhogy Hegel úgy véli, Schlegel nem gondolta komolyan, hogy a lét realitás nélküli semmi, mégiscsak kellett lennie valaminek, ami érvényes volt a számára, de akkor az iróniája csupán forma. Ezért mondható az iróniáról, hogy *komolyan gondolja a semmit*, amennyiben *ez nem valaminek a komolysága*. Állandóan valami ellentétéként érti a semmit, és hogy megszabaduljon a valami komolyságától, a semmihez fordul.⁸¹²

Kierkegaard tehát Szókratész tevékenységéhez közelíti Schlegel iróniáját, ám a hasonlóságok mellett egy fontosnak látszó különbséget is kimutat: a Fichte utáni irónia esetében a „szubjektivitás szabaddá tétele” nem az eszme szolgálatában történik, és ezért a történelem ítélőszéke előtt ez az irónia jogosulatlannak számít.⁸¹³ Ezt a történeti narratívát azonban Paul de Mannal ellentétben nem az irónia korlátozásához szükséges eljárásként, hanem Kierkegaard kritikájának csupán egy historikus szimptomájaként kell felfognunk. Schlegel iróniájával ennél sokkal hangsúlyosabb problémája is akad.

4.3. Az irónia schlegeli éghajlata

Amikor Kierkegaard végül rátér a „hírhedett regény”, a *Lucinda* direkt elemzésére, minden létező óvintézkedést megtesz, hogy ne vádolhassák erkölcstelenséggel vagy Schlegel iránti

⁸⁰⁹ Kierkegaard 2004a: 267.

⁸¹⁰ Kierkegaard 2004a: 270.

⁸¹¹ Kierkegaard 2004a: 271.

⁸¹² Kierkegaard 2004a: 271.

⁸¹³ Kierkegaard 2004a: 266.

túlzott szimpátiával. Fontos már az elején leszögezni, hogy függetlenül attól, mit gondolt a koraromantikáról, Kierkegaard a disszertáció hivatalos, a kor polgári szemléletére tekintettel levő műfajában semmiképp sem érthetett egyet Schlegellel. A túlzó megfogalmazások arra engednek következtetni, hogy óvatossága nemcsak valamiféle behódoló gesztus, hanem ironizálás a megszokott előítéleteken: „(...) némileg fenyeget a veszély, hogy ha egyes részeit idézem a közelebbi szemügyre vételhez, még a legfedhetetlenebb olvasónak is lehetetlenné teszem, hogy teljesen makulátlan maradjon.”⁸¹⁴

Az elemzés soron következő megállapítása alá is támasztja azt a sejtést, hogy Kierkegaard csak ironizált óvatos eljárásával. Igazat ad ugyanis Schlegelnek éppen a legkényesebb ponton: rávilágít az erkölcstelennek titulált szemléletmód erényeire.⁸¹⁵ A szerelem a korban teljességgel domesztikálódott, elvesztette minden erotikus vonatkozását. Schlegel a „morális finnyáság kényszerzubbonyából” szeretné kiszabadítani a szubjektumot.⁸¹⁶ Kierkegaard szerint Schlegel bármilyen érzékenyen világított is rá a problémára, a megoldást már nem sikerült felmutatnia. Egy, a német koraromantikusok számára teljességgel vállalható képpel ismerteti a helyzetet: „Fr. Schlegel nem kiutat, hanem tévutat talált, eltévedt.”⁸¹⁷ A tévedésnek, hibának ez a közkeletű toposza jelen kontextusban hangsúlyos értelemmel bír: a kritika a lényegét éri, mivel Schlegel a permanens parabázis filozófiai alakzatának atyja, a par excellence kitérő-eltévedő gondolkodó. Kierkegaard felfedezi az eltévedés szándékoltságát (szemben Hegellel), és ebben leli meg a problémás mozzanatot.

Schlegel, véli értelmezője, a szerelem és a tétlenség számára otthonos derűs, meleg égövre kíván minket vezetni, ám valójában egy eszményi, „sehol sem uralkodó éghajlatra” irányít minket. Ebben a metaforikus leírásban találhatjuk meg a téves irányú elmozdulás kulcsát. Kierkegaard is Fichtéből kiindulva igyekszik megérteni Schlegelt: az Én-Én elvont azonossága a gondolkodás negatív végtelenségéhez vezet, egy olyan teremtő erőhöz, amely csak „kitörni képtelen hevület, (...) isteni és abszolút türelmetlenség, végtelen erő, amely semmit sem végez, mert semmire sem lehet fordítani.”⁸¹⁸ Az Én teremtő érvényét gondolták tovább a koraromantikusok, szisztematikus alkotás helyett egy világot kívántak létrehozni:

⁸¹⁴ Kierkegaard 2004a: 285.

⁸¹⁵ Kierkegaard-t elsősorban a fantázia túlsága zavarja a *Lucindában*, de a moralizáló kritikáktól megvédi a regényt. Söderquist 2008: 185.

⁸¹⁶ Kierkegaard 2004a: 285. sk.

⁸¹⁷ Kierkegaard 2004a: 285.

⁸¹⁸ Kierkegaard 2004a: 274.

Először is, a tapasztalati és véges Ént összekeverték az örök Énnel; másodszor pedig a metafizikai valóságot összekeverték a történeti valósággal. Egy fogyatékos *metafizikai* álláspontot minden további nélkül átvittek a *valóságra*.⁸¹⁹

Nem voltak képesek konkretizálni az eszmét, így teljességgel kiiktatták a történeti valóságot. A szubjektum ebben a fogalmi hasadásban és helyettesítésben túlfeszítetté vált és iterálódott.⁸²⁰ A szubjektivitás túlsága végül az irónia teljhatalmához vezetett, az eszme és valóság inkonzisztenciájából pedig Schlegelék levezették mindkettő helytelenségét.⁸²¹ Ez a gondolatmenet egyelőre hegelianusnak tűnik, sőt, Kierkegaard a felszínen átveszi a hegeli bírálat kulcsérvét is: Friedrich Schlegel és a többi romantikus ironikus voltaképpen *kritikus* volt. A hasonlóság azonban tényleg csak felszíni: míg Hegel inkább a műkritikai tevékenységet hangsúlyozta, addig Kierkegaardnál a kritika annak kanti értelmében jelenik meg. A kritika itt tehát nem mint a kérdésben inadekvát identitás, hanem mint téves célra alkalmazott filozófusi gyakorlat jelenik meg: Kierkegaard azt rója fel, hogy a koraromantikusok kritikai támadást indítottak a valóság ellen.⁸²²

Ezt a „hetedik napi” időtöltést, játékos harcot mindkét fronton üzték, ahol a valóság kapcsolatba lép a szubjektummal: a valóságot lehetetlenné tették mint múltat és mint eljövendő feladatot.⁸²³ Első esetben a valós ajándékként, már eleve fennállóként kínálkozik: a romantikus irónia viszont sajátos metafizikája határsértő tevékenysége miatt a konkrét múlt létét egészen egyszerűen nem veszi figyelembe. A történeti Én helyére befurakodott elvont, örök Én a számára elérhetetlen területen is alkotni, teremteni szeretne, ezért a történeti valóságból mesét vagy mítoszt kreál.⁸²⁴ Az antik görög élet idealizált képe abszolút érvénnyel bírt a romantikusok számára, egészen addig, míg meg nem unták, és el nem indultak a középkor világába vezető zarándokútra: a teljes csere lehetséges volt, mivel nem történeti, hanem önkényesen feltételezett valóság állt a háttérben. Ez a fajta fikcióval telített átköltés vezet majd a balul sikerült klímaváltáshoz.

A valóság realizálandó feladatként is megjelenik a szubjektum számára, s ez az a pont, amely kiemelt fontossággal bír Kierkegaard számára. Az irónia Fichte utáni formája lebegővé tette az iróniát, így a helyzetet létrehozó szubjektum maga is lebegővé vált:

⁸¹⁹ Kierkegaard 2004a: 275.

⁸²⁰ A szubjektum hatványozottsága azért problematikus, mert elszakítja a szubjektumot az őt körülvevő tényleges valóságtól, és önkényes képzelgéssel helyettesíti azt. Az individuum problémáira adott ilyen megoldási kísérlet, kierkegaard-i felfogásban, csak újabb gondokhoz vezet: legvégső esetben semmivé teszi magát a szubjektumot is. A személyes létezés problémáit a számunkra adott valóság keretei között kell megoldani.

⁸²¹ Kierkegaard 2004a: 276.

⁸²² Kierkegaard 2004a: 277.

⁸²³ Kierkegaard 2004a: 276. sk.

⁸²⁴ Kierkegaard 2004a: 277.

Az irónia valósága csupán lehetőség. Ugyanis ahhoz, hogy a cselekvő egyén képes legyen a valóság realizálásával megoldani a feladatát, valamely nagyobb összefüggésbe tagozódottnak kell éreznie magát, éreznie kell a felelősség komolyságát, át kell éreznie és tiszteletben kell tartania minden értelmes következtetést. Az irónia mentes ettől.⁸²⁵

Az irónia teljességgel szabaddá vált a valóságtól, ez a szabadság viszont negatív, teljes eloldottság a realitástól. Az ironikus „megmámorosodik a lehetőségek végtelenségétől”;⁸²⁶ a valóság felelőtlen és játékos kiiktatását Kierkegaard a „hancúrozó Leviathán” plasztikus képével írja le.⁸²⁷ Az ironikus olyan (akár hérakleitosziként is jellemezhető)⁸²⁸ pusztító szörnyeteg, amely jórészt fel sem fogja törése-zúzása erejét, mivel a Kierkegaard szerint valóság-konstruáló szereppel rendelkező morált is felfüggeszti.⁸²⁹ A valóság semmítését követően már nemcsak saját magát költheti meg, hanem egész világát is, így jöhet létre a teljességgel *poétikusnak hitt* élet.⁸³⁰ Az irónia mindenre kiterjedő szubverzív ereje teszi lehetővé a világ romantizálására irányuló novalisi programot,⁸³¹ és ennek köszönhetően végül a romantika és az irónia szinte szinonimává válik:⁸³² a költés univerzalizmusa és az irónia totális szubverzivitása egymás komplementereivé lesznek. Ahogyan Solger kapcsán Kierkegaard kifejti, a romantikus poézis egy magasabb valóság felé való állandó, végtelen közelítésben van, amely világ ugyan a költés által válik láthatóvá, ám mégsem abban létezik.⁸³³ A törekvés uralja ezt a gondolkodásmódot, a magasabb valóság a permanens létesülésben van: a romantika világát a „pusztán csak lesz” állapota jellemzi.⁸³⁴ Kierkegaard számára ez a romantikából kiolvasott poézis-felfogás válik igazán tarthatatlanná.

Friedrich Schlegel igyekszik megőrizni az irónia által megteremtett helyzetet, a lehetőségek permanens uralmát: a romantikus világ olyan *dünamisz*, amely sosem valósul meg igazán, sohasem lendül *mozgásba*.⁸³⁵ Ha Kierkegaard olvasata a történeti Schlegelre nézve nem is teljességgel pontos, az idealizált-tendencionalizált Schlegelre igaz lehet.⁸³⁶ Az olyan

⁸²⁵ Kierkegaard 2004a: 279.

⁸²⁶ Kierkegaard 2004a: 264.

⁸²⁷ Kierkegaard 2004a: 279.

⁸²⁸ Itt Hérakleitosz gyermekkirályára (az időre) gondolok, aki saját kénye-kedve szerint játszik a kozmosszal. Hévízi 2007a: 284–285.

⁸²⁹ Kierkegaard 2004a: 282.

⁸³⁰ Vö. „»Pusztítani és teremteni, egy és minden; s így lebeg az örök szellem az idő és az élet örök világáramán, érzékelvén minden bátrabb hullámot, mielőtt szétporladna ez«.” Schlegel 1980e: 400.

⁸³¹ Novalis 1965: 145. sk.

⁸³² Kierkegaard 2004a: 276.

⁸³³ Kierkegaard 2004a: 311.

⁸³⁴ Kierkegaard 2004a: 311.

⁸³⁵ Vö. Arisztotelész 2002: 225. (1047a-b)

⁸³⁶ Itt csak mellékes kérdésként vethető fel, hogy Kierkegaard, miközben valamilyen értelem-egészet kíván kiolvasni a schlegeli koncepcióból, nem követi-e el ugyanazt a hibát, amelyet ő éppen Schlegelnek tulajdonít:

nyomok, mint a folyton változó elmélet szikrázó-oszcillatív metaforái,⁸³⁷ az Én kaotikus természete,⁸³⁸ vagy a valóságnak az igenelttel való azonosítása,⁸³⁹ mind alátámaszthatják Kierkegaard interpretációját. Ha semmi sem *valós*, akkor elvileg a romantikus bármit létrehozhat, hiszen nem köti semmi a kezét. Kierkegaard Schlegelénél egy blaszfémikus mozzanatot vesz észre: az ironikusnál, Istenhez hasonlóan, „minden lehetséges”.⁸⁴⁰ Az analógia viszont nem tökéletes, mivel az ember esetében, szemben Istennel, a semmiből nem lesz semmi, s így maga az ironikus is semmivé válik.⁸⁴¹ Ha el akarunk játszani ezzel a metaforával, akkor mondhatjuk, ahogyan a Kierkegaard által is idézett schlegeli jelenetben Lisette tétlenül,⁸⁴² ölében tartja a kezét, úgy a romantikus is tétlen marad, dacára annak, hogy a keze akármit megtehetne. Ebben a mozzanatban találja meg a romantika egyetlen konzisztens tartalmát: „Az *unalom* az ironikus *egyetlen folytonossága*.”⁸⁴³ Az ironikus élete a metafizikai túlság miatt egészen elvont, folyton csak nézője saját létének: miközben szabadnak hiszi magát, ki van szolgáltatva a hangulatok kontingenciájának.⁸⁴⁴ Egyedül az unalom tartalmatlan örökkévalósága tesz rendet a romantikus életében. Fichténél még a lomhaság maga volt a rossz,⁸⁴⁵ ezzel szemben értelmezőinél-követőinél a rest életvitel a divináció allegóriája lett.

4.4. A restség és unalom esztétikai érvénye

Kierkegaard elemzésében meglehetősen nagy szerepet tulajdonít a *Lucinda* Idill a restségről című fejezetének. Az abban megfogalmazott isteni vegetációt a schlegeli gondolatvilág keretivé nyilvánítja, holott a szóban forgó rész világossá teszi, hogy a restség magasztos diszciplínája a „poézis derűs tudományának” csupán párdarabja.⁸⁴⁶ A passzív-vegetatív termés csak az aktív teremtéssel együtt alkot kerek egészet. Annak oka, hogy az isteni tétlenség sokkal nagyobb hangsúlyt kap a *Lucindában*, az, hogy a mű mégiscsak a szerelmet és az érzékiséget

metafizikai valóságot helyez a történeti helyére. Ha ez igaz, úgy a schlegeli ironia rövidzárlata őt is megtévesztette. Míg Hegel egyáltalán nem vette komolyan Schlegelt, addig ő talán túl komolyan is vette: ez a féktelen ironia semmiféle álláspontot sem tesz lehetővé.

⁸³⁷ Például vö. Schlegel 1980d: 217. és 228.

⁸³⁸ Frank 1998: 101.

⁸³⁹ Vö. „Lucinda is azok közé tartozott, akik nem a közönséges világot élik, hanem saját maguk által elgondolt s kialakított közegükben mozognak. Valóság az volt csak a számára, amit szívből szeretni s tisztelni bírt, semmi más nem számított; és ő tudta, mi valóban érték.” (Schlegel 1980e: 444.)

⁸⁴⁰ Kierkegaard 2004a: 281.

⁸⁴¹ Kierkegaard 2004a: 281.

⁸⁴² Kierkegaard 2004a: 291.

⁸⁴³ Kierkegaard 2004a: 284.

⁸⁴⁴ Kierkegaard 2004a: 283.

⁸⁴⁵ Kierkegaard 2004a: 277.

⁸⁴⁶ Schlegel 1980e: 407.

állítja a fókuszpontjába, így minden ennek megfelelő hangsúlyt kap. A szerelmes együttlét ideálja a szorgalom és haszonelv minőségeit halálangyalokká avatja,⁸⁴⁷ és a „legmagasabbrendűen kiteljesült élet” a tiszta vegetáció lesz.⁸⁴⁸ Bár Kierkegaard az értekezésben csak a *Lucinda* szöveghelyeire támaszkodik,⁸⁴⁹ a restség túlhangsúlyozása nem a hiányos feldolgozásnak tulajdonítható, mivel bizonyíthatóan jól ismerte a koraromantikusok egyéb munkáit is.⁸⁵⁰ Nem alaptalanul látta meg a restség univerzalizmusának lehetőségét, hiszen ennek a kitágított érvényességnek „metafizikai” garanciái voltak Schlegelnél.

Kierkegaard a Semmirekellőt tartja az irányzat emblematikus alakjának, aki voltaképpen képtelen a cselekvésre.⁸⁵¹ Megkockáztathatjuk, hogy a cselekvés hiánya nem csak a „tartós ölelkezéshez” szükséges henyeség,⁸⁵² hanem olyan életforma, amely teljesen kiiktatja a realizálódást és fixációt, így korlátlan teret ad az ironikus poézisnek. A szerelem tétlensége és a lehetőségek párhuzamos megőrzése együttesen van jelen a szövegben: az erotika és a költészet azonos égöv alatt érzi jól magát. Ezt a kettős életformát képviselő embertípus a *nemes*, az ő előjoga a tétlenkedés.⁸⁵³ Úgy tűnik, hogy ezt a párhuzamosságot fenntartva lehet a restség egyszerre művészet, tudomány és vallás.⁸⁵⁴ Schlegel Prométheusz antagonistáját, Héraklést állítja elének ideálként, akinek legnagyobb munkája a szerelmes semmittevés volt.⁸⁵⁵ Ez az önmagában-levés lenne Schlegelnél a moralitástól megtisztított esztétikai életvitel paradigmája. Kierkegaard ugyan ezt több okból nem képes elfogadni, de elsődlegesen a romantikus életvitel esztétikai érvényét vitatja el: az unalom a legrosszabb, ami történhet az esztétikussal. Megjegyzi, hogy hála a romantika ironikusainak, már nincs szükség angol lordokra, hogy a kontinensen megismerkedhessünk az átható unalommal.⁸⁵⁶ Schlegelt éppen annak a nemzetnek a polgáraihoz hasonlítja, akiket elmésségük hiánya miatt a német szerző oly előszeretettel szokott karikírozni.⁸⁵⁷ Ez az érzékeny pontot érő gúny, átkalauzol minket a *Vagy-vagy* egy szövegéhez, amelyben Kierkegaard mintha a koraromantika elképzelése mellé állítaná a saját, esztétikai életvitel-modelljét.

A váltógazdálkodás című írás többszörösen ironikus alkotás: ironizál a kor normáin, felhasználva a koraromantika egy-két jellegzetes motívumát és paradoxonát, ugyanakkor fel lehet fedezni, hogy éppen a hangsúlyos pontokon egészen mást állít, mint ironikus elődei. A

⁸⁴⁷ Schlegel 1980e: 409.

⁸⁴⁸ Schlegel 1980e: 410.

⁸⁴⁹ Antal 2007a: 49.

⁸⁵⁰ Soós 2002: 35.

⁸⁵¹ Kierkegaard 2004a: 281.

⁸⁵² Schlegel 1980e: 408.

⁸⁵³ Schlegel 1980e: 410.

⁸⁵⁴ Schlegel 1980e: 410.

⁸⁵⁵ Schlegel 1980e: 411. sk.

⁸⁵⁶ Kierkegaard 2004a: 285.

⁸⁵⁷ Schlegel 1980d: 224.

két modell célja azonos: az esztétikai értékrend komplex és kizárólagos értékesítése, amely révén képes lesz az ember „az egész létezéssel labdázni.”⁸⁵⁸ Motívumbeli egyezést mutat a két szerzőnél még például a házasság és a munka megítélése is, ám a felszíni analógiák mögül hamar előtűnik az eltérés. Kierkegaard éppen a koraromantika hibájából készíti alapelvet: kiindulásképpen a „minden ember unalmas” tételt fekteti le. A kivételek lehetőségét rövidre zárja: aki ellentmond ennek, az maga is unalmas. Ez az alapelv így módon egyben mozgásprincípium is lesz: az unalom ijesztő lehetősége ellök minket a negatívtól.⁸⁵⁹ Ez a *visszataszító erő* lesz a gátja annak, hogy ne léphessen fel az unalom (Fichte utáni ironiában regisztrált) *tehetetlenségi ereje*.⁸⁶⁰ A kiindulási pont tehát performatív erővel bír: a tétleneket egyre nagyobb sebességre készíti; vagy visszaulva a romantika-bírálatra: a lehetőségek megvalósítását célozza meg.

Az unalom állandó veszélyt jelent, amelyet valahogy ki kell iktatni, semlegesíteni kell: megoldásként Kierkegaard felvázol egy ironikusan összetett, ökonomikus modellt. Bár a munka, a tevés-vevés egyáltalán nem jelent kiutat az unalomból, a semmittevés összes erénye ellenére sem lesz képes felszámolni a „démoni panteizmust”.⁸⁶¹ Elrettentő példaként ott állnak a már emlegetett, „abszolút halva született” angolok, az unalom zsenije.⁸⁶² Egy váltogazdálkodásra van szükség, annak nem extenzív értelmében (a tevékenységek változtatása révén – ez rossz végtelenhez vezetne), hanem intenzív értelmében (a „művelési eljárások és vetőmagfajták” változtatása révén).⁸⁶³ Állandóan új, szokatlan szempontok kellenek az unalom felszámolásához, és ez az esztétikai fokozódás az emlékezés és felejtés művészi dinamikája által valósítható meg. Kierkegaard a stimulációban látja az esztétikai életvitel kulcsát, szemben a koraromantikusokkal, akiknél az „esztétikai bódulat” preferálását véli felfedezni.⁸⁶⁴ Innen már kiolvasható a két szubjektum-ideál ellentéte, amelyet Kierkegaard a disszertációjában rögzít is: Schlegel hőse, Julius, a reflexiókba gabalyodott személy⁸⁶⁵ áll szemben az érzéki zsenialitás démonával, Don Juannal.⁸⁶⁶

⁸⁵⁸ Kierkegaard 2001: 282.

⁸⁵⁹ Kierkegaard 2001: 273.

⁸⁶⁰ Kierkegaard 2004a: 277.

⁸⁶¹ Kierkegaard 2004a: 277. sk.

⁸⁶² Kierkegaard 2001: 278.

⁸⁶³ Kierkegaard 2001: 279. sk.

⁸⁶⁴ Kierkegaard 2004a: 292. sk.

⁸⁶⁵ Kierkegaard nem említi, de szintén ez a zavaros ifjú az is, aki szembenéz a végső igazság kaotikusságával: ez is magyarázhatja a zavarodottságát.

⁸⁶⁶ Kierkegaard 2004a: 290.

4.5. A meztelen Arkhimédész

Kierkegaard egy határozott programot tulajdonít a *Lucindának*: úgy véli, a szöveg legfontosabb feladata visszaállítani az érzékiséget annak jogaiba. Mivel a kereszténység éket vert test és lélek közé, ezért a romantika a poézis nevében tagadja a szellemet.⁸⁶⁷ Ez azonban az Én önkényes eljárásának az eredménye, így az érzéki kizárólagossága bármikor átcsaphat a túlfeszített szellemiségbe.⁸⁶⁸ Az érzékiség lesz az egyedüli közvetlenség, ezáltal a költés a képzeletből táplálkozik, amely viszont magára az érzékiségre referál: az örök ölelés elképzelése az egyedüli feladat a romantikus számára.⁸⁶⁹ Talán nem teljesen indokolatlan itt újra felidézni Schlegel henyélő Héraklészét, és összevetni Kierkegaard változatával, amelyben a hős Antaioszt emeli a magasba: a romantika is eloldja magát a valóságtól, és elmerül a fantáziálásba.⁸⁷⁰ Amikor tehát úgy tűnt, hogy Héraklész nem tesz semmit, valójában felforgatta a világot.

Bár számos szöveghelyet lehet találni, amely alátámasztja a kierkegaard-i interpretációt, például az érzékiség és a fantázia kapcsolatára vonatkozóan,⁸⁷¹ ám továbbra sem szabad elfelejteni, hogy a regény témája a szerelem, nem az irónia általánossága. Erotikus tartalma révén az igazság leleplezése is sajátos értelmet nyer.⁸⁷² Az érzékiség kudarca, szellemivel és reflexióval való kiegészítése semmiképpen sem nevezhető hibának, mivel (feltehetően) eredetileg nem is célja a műnek. Mindazonáltal Kierkegaard az egész romantikus iróniára érvényesnek tartja az olyan megállapításokat, amelyek a vágyódás égiske alatt keletkeztek. A Schlegel által felidézett diderot-i tudományt, a hús-vér érzékelésének képességét kiterjeszti a szerző egész munkásságára,⁸⁷³ az érzékiséget teszi meg a schlegeli irónia terepének és felemás hozadékának.⁸⁷⁴

Kierkegaard szerint Schlegel „csupasz érzékiséget”, meztelenséget akar, ezért gyűlöli az északi hideget, és ezért vágyik az érzékiség boldog időinek meleg éghajlata alá.⁸⁷⁵ Már szó esett arról, hogy Kierkegaard álláspontja az, hogy Schlegel nem eme „ártatlan égöv” alá vezet minket, hanem egy absztrakt eszme uralma alá hajt bennünket. Mindazonáltal nem ennek a tévedésnek köszönhető a siker elmaradása: a ruhátlanság önfeledtsége semmiképpen sem a

⁸⁶⁷ Kierkegaard 2004a: 287.

⁸⁶⁸ Kierkegaard 2004a: 297.

⁸⁶⁹ Kierkegaard 2004a: 288.

⁸⁷⁰ Kierkegaard 2001: 277.

⁸⁷¹ Vö. „A képzelet kecses zenéje mintha betöltötte volna a vágy réseit.” (Schlegel 1980e: 408.)

⁸⁷² Vö. Schlegel 1980e: 404. sk.

⁸⁷³ Schlegel 1980e: 401.; Kierkegaard 2004a: 289.

⁸⁷⁴ Kétség kívül lehet találni olyan szövegrészeket, amelyekből az olvasható ki, hogy Schlegel minden szellemi és tudati minőséget az érzékiség alá akart szubszumálni. Ilyen esetként lehet számon tartani a kis Wilhelmina analitikus tevékenységét: táplálkozása a megértés modelljeként jelenik meg. Vö. Schlegel 1980e: 393. sk. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni a felvetés kontextusát, és az állandóan felszínre törő schlegeli provokációt.

⁸⁷⁵ Kierkegaard 2004a: 289.

meleg időjárásnak tudható be, hanem valamiféle reflektálatlan ártatlanságnak. Kierkegaard ezen a ponton *fellebbenti* a maga eszményét:

csak arra emlékeztetek, hogy amikor Arkhimédésznek elnézik, hogy anyaszült meztelenül szaladt végig Szürakuszai utcáin, akkor ez bizonyára nem az enyhe délies éghajlatnak tudható be, hanem annak a szellemi örömnak, amelyet εὖρηκα, εὖρηκα kiáltása illően felöltöztetett.⁸⁷⁶

Két fajta meztelenség találkozik egymással: az ártatlan kisgyermeké, Wilhelmináé, aki rúgkapálózás közben nem ügyel a szoknyájára,⁸⁷⁷ és Arkhimédészé, akit a felfedezés öltözéke fed be. Mindkét eset botrányos és felforgató lehetne, ám mindkétszer találhatunk valami mentséget: Wilhelmina esetében ez a nem-tudás, Arkhimédész esetében pedig éppen a tudás.

Kierkegaard számára a meztelenség-metafora nagy jelentőséggel bír.⁸⁷⁸ nála a meztelenség elítélése az általános vonás, ahogyan Arkhimédész pőreségére is mentséget kell keresni. A velatív-revelatív dilemma metaforikus megjelenítésének egyik tipikus esete, amikor naplójegyzeteiben egy apjával való kényelmetlen beszélgetést örökít meg.⁸⁷⁹ Úgy idézi fel a meztelenség képét, hogy Friedrich Schlegel egyik írását idézi, ahol a Merlinbe szerelembe eső női karakter a meztelen testét nézegeti a tükörben, és így ébred fel benne a nemi vágy.⁸⁸⁰ Érdekes, hogy a meztelenség kapcsán ebben az esetben is Schlegelt véli idézni: az igazság azonban az, hogy az idézett mesét nem Friedrich írta,⁸⁸¹ hanem az a feleségének, Dorotheának egyik fordítása, amelyet férje neve alatt jelentett meg.⁸⁸² A mese egyébként akkor készült, amikor Schlegelék elmélyülten tanulmányozták Párizsban a Kierkegaard számára is oly fontos meseirodalmat.⁸⁸³

Arkhimédész alakja több helyen feltűnik Kierkegaard munkáiban, többnyire ugyanannak a mozzanatnak az ürügyén. *Naplójegyzeteiben* már egészen korán felbukkan, mint anekdotikus ideál: gilbjerg-i töprengéseiben azon morfondírozik, hogy milyen hivatást válasszon, és felmerül az olyan kutató eszménye, aki Arkhimédész módjára felemelheti, kiforgathatja a világot.⁸⁸⁴ Hasonló vonatkozásban találkozhatunk vele a már idézett *A váltógazdálkodás* című szövegében is: egy arkhimédészi pontra van szükség, amellyel ki lehet

⁸⁷⁶ Kierkegaard 2004a: 289.

⁸⁷⁷ Schlegel 1980e: 394.

⁸⁷⁸ Blumenberg 2006: 257.

⁸⁷⁹ Garff 2004: 85.

⁸⁸⁰ Schlegel 1986: 21.

⁸⁸¹ Ebben Garff is téved: ő is azt feltételezi, hogy a mese Friedrich Schlegel műve. (vö. Garff 2004: 85)

⁸⁸² French 2005: 38.

⁸⁸³ Vö. Kierkegaard 2006: 113.

⁸⁸⁴ Kierkegaard 2006: 13.

mozdítani a világot.⁸⁸⁵ Talán nem teljesen téves elképzelés azt feltételezni, hogy az anekdotikus arkhimédészi tevékenység lesz a kierkegaard-i irónia szimbóluma.

4.6. Az irónia a világ arkhimédészi pontja

Ha egymás mellé rakjuk az eddigi megfontolásokat, és igyekszünk együttlátni Kierkegaard kritikai és affirmatív megállapításait, akkor a schlegeli irónia talán legtalálóbban a dán gondolkodó által is alkalmazott éghajlat-metaforával írható le. Az irónia az egész feltáruló valóságot áthatja, nem kímél semmit, minden érvényességet megkérdőjelez. Schlegelnél az alapok teljes zűrzavara uralkodik,⁸⁸⁶ a szubsztanciálisnak nincs semmiféle kitüntetettsége, és azáltal nem vonhatja ki magát az irónia hatalma alól. Az irónia minden korlátot nélkülöz, elnyel mindent.⁸⁸⁷ A világ konstitutív elve lesz az irónia, így állandó készültségben fennmaradnak a lehetőségek, amelyek a megvalósulás híján egymásnak feszülnek. Ha egy képbe akarnánk rendezni ezt a felfogást, akkor a schlegeli iróniát úgy jellemezhetnénk, mint egy érzékinek tetsző absztrakt klímát, ahol az erotika melege és a reflexió hidege összezsap, és az irónia villámaait szórja a gyanútlan olvasókra. Az irónia mint megannyi kisülés uralja az égboltot.

Kierkegaard, mikor *Lucinda*-elemzése végére ér, megkönnyebbül, s mint írja, kikecmeregve Schlegel nyomasztó álomnak ható világából végre könnyebben lélegzik.⁸⁸⁸ Kierkegaard egy egészen másfajta irónia-felfogást képvisel. Szcenírozhatjuk a kierkegaard-i modellt is: a fenti égöv alá ront be a felfedezés örömétől ittasult Arkhimédész ünnepi póroságában. Ő rendet rak ebben a szikrázó, folyton-változó, kaotikus világban, visszaállítja a valóságot és a szubsztanciálist önnön kitüntetettségebe. Szelektálni kell a lehetőségek közül, a szubjektumnak választania kell, és egyik potenciális tényezőt meg kell valósítania: a döntés révén lehet az ember szabad, a választás szükségszerűségének felismerésében rejlik az irónia.⁸⁸⁹

Az irónia igazsága tehát annak megzabolázásából fakad: a romantikus irónia féktelensége itt kötőféket kap, amelyet a költő vagy a filozófus (a mindenkori szerző) tart a kezében.⁸⁹⁰ Kierkegaard-nál nem konstitutív, hanem ellenőrző funkciója lesz az iróniának: „(...) *határt szab, bevégez, korlátoz, és ezzel igazságot, valóságot, tartalmat ad; fegyelmez és*

⁸⁸⁵ Kierkegaard 2001: 283.

⁸⁸⁶ Kierkegaard 2004a: 289.

⁸⁸⁷ Schlegel maga is pedzegeti, hogy egy mindenféle iróniát elnyelő irónia áll hozzá a legközelebb. Ironikusan hozzáteszi, hogy ez nem szabna gátat az újféle iróniák megjelenésének. Vö. Schlegel 1981: 88.

⁸⁸⁸ Kierkegaard 2004a: 297.

⁸⁸⁹ Vö. Gyenge 2004: 170.

⁸⁹⁰ Kierkegaard 2004a: 314.

*büntet, és ezzel tartást és szilárdságot ad.*⁸⁹¹ Az irónia így már nem csábító hatalom, hanem útbaigazító minőség.⁸⁹² Ezek a metaforikus attribútumok azonban nem merítik ki a kierkegaard-i irónia teljes értelmi tartományát: megmarad annak szubverzív jellege is. Az irónia párdarabja a kételkedés, s így előbbi a személyes élet elbizonytalanító aktusaként is jellemezhető. A romantika univerzális elvéből egzisztenciális vonatkozású tényező lett: az irónia a szubjektum révén tesz szert érvényességre. Míg Schlegelnél minden entitás *alapstruktúrájában* hordozhatta az iróniát, s így minden szilárd pontot nélkülöznie kellett a lehetőségek váltóláza közepette, addig Kierkegaard felfogásában már minden csak *leírható* ironikusan, ezért sosem kell teljességgel nélkülözni a biztos pontot.⁸⁹³ Kierkegaard-nak szüksége van egy biztos pontra, hogy onnan aztán kiforgathassa a világot. Ezt az arkhimédészi origót azonban az esztétikain, sőt az irónián túl találja meg.

4.7. Az irónia teleológiája

Az irónia fogalmáról zárófejezetében egy igen jelentős, zárójeles megjegyzést találhatunk: „(...) a poézis szerencsétlen individualitásokat használ fel, hogy levegőhöz jusson, s a költő gyötrelmes megsemmisülése lesz a költői alkotás feltétele.”⁸⁹⁴ A hibásan felfogott poézis, amely nem a belső végtelenségen alapul, az alkotásban elveszíti az alkotót. Első olvasásra a fenti idézet akár úgy is értelmezhető, hogy itt Kierkegaard mint *profetikus egyén*⁸⁹⁵ nyilvánult meg, és későbbi egzisztenciális döntései következményét jövendölte meg. Ha ez az értelmezés helyénvaló lenne, úgy az előrejelzés a csak esztétikai érvénnyel bíró alkotásokat létrehozó szerző bukását jövendöli meg, és több szempontból is szembeállítható egy schlegeli prognózissal: „Mi ketten egykor még *egyetlen* szellemben fogjuk szemlélni, hogy *egyetlen* növény virulása, *egyetlen* virág levele-szirma vagyunk, s akkor majd mosolyogva tudjuk, hogy amit most reménynek nevezünk, tulajdonképpen emlékezés volt.”⁸⁹⁶ A magát feleslegesen feláldozó egyén kerülne oppozícióba az örökkévalóban egyesülő szerelmespárral.

⁸⁹¹ Kierkegaard 2004a: 316.

⁸⁹² Kierkegaard 2004a: 317. Az irónia Kierkegaard szerint csak akkor affirmálható minőség, ha szókratészi szellemben mindig az emberek üdvére van: az iróniának valahova el kell vezetnie. A schlegeli szándékolt eltévesztés ezért tarthatatlan: az útvesztő nem szolgál az individuum épülésére.

⁸⁹³ Úgy is összefoglalhatjuk a kérdést, hogy a két irónia-koncepció máshol véli felfedezni a bizonytalan pontot: míg Kierkegaard esetében meg *lehet* kérdőjelezni bizonyos princípiumok létét és érvényét, addig Schlegelnél a szubjektum számára csak úgy *tűnik*, hogy vannak egyáltalán elvek.

⁸⁹⁴ Kierkegaard 2004a: 316.

⁸⁹⁵ Kierkegaard 2004a: 263.

⁸⁹⁶ Schlegel 1980e: 390.

Kierkegaard felfogásában azonban az igazi poézis, amely a valódi belső végtelenen alapul, és nem az érzékihez köthető külső végtelenségen, egy az esztétikain túlmutató vonással bír. Amennyiben, írja Kierkegaard, az igazi poézis megbékítés azzal a valósággal, amelyben élek, akkor annak a valláshoz kell kötődnie, mivel csak az teszi számomra végtelenné a valóságot *énbennem*.⁸⁹⁷ A poézisnek megvan a maga teleológiája, amely a transzcendens felé vezet minket. A koraromantikus szövegek tehát azért voltak költőietlenek, mert vallástalanok voltak,⁸⁹⁸ vagy pontosabban: túl sok vallásuk volt. Kierkegaard felrótta a kizárólagos, abszolút tételezés gyakori váltogatását a romantikusoknak, iróniájuk hol ezt, hol azt a vallást tartotta abszolútnak.⁸⁹⁹ Szépen nyomon is lehet követni, hogy Schlegel ironikus attitűdjének vonásait ő maga is nem-keresztény vallások tanaihoz hasonlítja (bár a legtöbb esetben ez a vallás az iszlám).⁹⁰⁰ A meghatározatlan vallási lelkesedés, a lehetőségek lehetőségként való megtartása hitéleti promiskuitáshoz vezet. A *Lucinda*-ban ábrázolt élet, mivel képtelen a rezignáció tetteire, végtelenül gyáva élet.⁹⁰¹ A lehetőségek hazug őrizgetése, a *cenzori szerep*⁹⁰² el nem vállalása megakadályozza a voltaképpeni poézis létrejöttét.⁹⁰³

Kierkegaard iróniája mindenhol tetten érhető, egész munkásságát áthatja annak szubverzív ereje, ám ennek a felforgatásnak megvan a maga értelme, referenciája és arkhimédészi pontja. Ahogyan a *Szerzői tevékenységemről* című „leleplező” írásában beszámol róla, a közvetett közlés módszerével, tehát megtévesztés által akarta olvasóit rávezetni az igazságra.⁹⁰⁴ Ez az igazság pedig a krisztushit igazsága:⁹⁰⁵ az irónia ebben nyeri el igazolását, ennek köszönhetően nem válik féktelenné. Kierkegaard igyekszik megszabadulni az individuum Schlegelnél tapasztalható megosztottságától, széteső-kaotikus „szerkezetétől”, de ehhez a hit *salto mortalé*jára van szükség, mert a filozófiai irónia nem igazolhat ilyen törekvéseket. Kierkegaard kritikája annyiban nem jogos, hogy ugyan Schlegel a káoszt ültette az irónia mögé garanciaként, azonban a szubverzió nála sem öncél. Bár a két irónia megoldásaiban és elméleti kontúrjaiban különbözik, valójában mindkettő valamely igazság megóvása érdekében jött létre. A schlegeli konstitutív irónia az igazság képzésében, bonyolításában játszik szerepet, a kierkegaard-i ellenőrző irónia pedig olyan zárókő, amely az igazsághoz való vonatkozásában nyeri el az igazolását, amely maga az igaz hit. *Az irónia fogalmáról* éppen ezért záródik a humor jelenségének felidézésével, hiszen az nem a végesség

⁸⁹⁷ Kierkegaard 2004a: 294.

⁸⁹⁸ Kierkegaard 2004a: 293.

⁸⁹⁹ Kierkegaard 2004a: 278.

⁹⁰⁰ Kierkegaard 2004a: 276. és 280.

⁹⁰¹ Kierkegaard 2004a: 295.

⁹⁰² Kierkegaard 2014d: 123.

⁹⁰³ Felfogható úgy is a *Lucinda*, hogy itt a rezignáció a művön kívülről jelentkezik. Vö. Radnóti 1994: 102.

⁹⁰⁴ Kierkegaard 2000a: 15.

⁹⁰⁵ Kierkegaard 2000a: 21.

filozófiai, hanem a bűn vallási kérdését hozza mozgásba.⁹⁰⁶ Ily módon az *ásó és gereblye* nyitóképe nem csupán a schlegeli immanens rotáció és a kierkegaard-i korlátozás szembeállítása lehet, hanem a humor és az irónia összeütközése is.

⁹⁰⁶ Kierkegaard 2004a: 319.

5. „A legnagyobb valódi értelemben vett humorista” – Hamann hatása Kierkegaard humorfelfogására

5.1. „A legnagyszerűbb humorista a világon”

Søren Kierkegaard hátrahagyott naplójegyzeteiben a humorról és a kereszténységről elmélkedve egy helyen a következő kijelentést teszi:

(...) Hamann a legnagyobb valódi értelemben vett humorista, az igazi tréfáskedvű Robinson Krusoe (sic!), nem egy lakatlan szigeten, hanem az élet zsivajában, humora nem esztétikai fogalom, hanem élet, ő nem az uralt dráma hőse.⁹⁰⁷

Kierkegaard ebben a feljegyzésében kitér a keresztény humor és keresztény irónia különbségére, az utóbbi szerinte alapvetően közösségi szemléletű: vagy a világ feletti társas tréfálkozás vagy a klubszerű szemlélet formáját ölti magára. Ezzel szemben az igazi humor, annak keresztény formájában, „személyesen-egyedül-létező” módon élhető meg, és pontosan ezt az egzisztenciális, szubjektív elszigeteltséget találja meg Kierkegaard Hamann írói-gondolkodói attitűdjében. A valódi humorista úgy él a közösségben, hogy merőben szigetszerű egzisztenciáját áttételes módon közvetíti a publikumnak.

Egy olyan terjedelmes életmű kapcsán, mint amilyen Kierkegaard-é, joggal merülhet fel bennünk a gyanú, hogy talán nem érdemes egyetlen ilyen értékelő állításnak túl nagy jelentőséget tulajdonítani. Csakhogy Kierkegaard nem csak a fenti naplóbejegyzésében tesz méltató kijelentést Hamannról. Egy másik hátrahagyott jegyzetében arról ír, hogy Hamann képviselhette volna legjobban a kereszténységben rejlő humoros irányzatot, ha nála a humor nem egyoldalúan fejlődött volna ki.⁹⁰⁸ Ez a sajátos egyirányúság három tényezőre vezethető vissza: a kereszténységben eleve megbújó humor misztikus jellegére, az egyén reformáció utáni elszigeteltségére és Hamann sajátos természetére, életrajzi alapokon nyugvó gondolkodói habitusára. Ennek az egyoldalúságnak a kiemelése talán a legnagyobb kierkegaard-i kritika Hamann-nal szemben: általános zárójelezhetőségét az is híven tükrözi, hogy ugyanitt melegszívű lángelmének is nevezi, sőt a gondolatmenet konklúziójaként szinte megismétli a már idézett értékelést:

⁹⁰⁷ Kierkegaard 2006: 99.

⁹⁰⁸ Kierkegaard 2006: 82.

Így joggal mondhatjuk, hogy Hamann a kereszténység legkiválóbb humoristája (azaz a leghumorosabb világtörténelmi jelentőségű életszemlélet legkiválóbb humoristája, vagyis a legnagyobb humorista a világon).⁹⁰⁹

Kierkegaard Hamann iránti tiszteletét tehát árnyalja, ha figyelembe vesszük, hogy Hamannra mint keresztény „humoristára” néz fel; azonban, ahogyan a fenti levezetésből is világos lehet, a dán bölcselő számára a humor valódi értelmezési tartománya a keresztény hitvilágon belül található. Az alábbiakban azt szeretném bemutatni, hogy milyen értelemben tekintette Kierkegaard a humor paradigmaticus alakjának Hamannt, valamint hogy a német filozófus előd gondolkodói magatartása és karaktere mennyiben hatott a többi derűs minőségről leválasztott kierkegaard-i humorkoncepció kialakítására.

5.2. Hamann hatása Kierkegaard-ra

Ha el is tekintünk Hamann iménti méltatásától, vitathatatlan, hogy az „Észak mágusa” döntő hatással volt Kierkegaard-ra. Mindenekelőtt a modern, introspektív keresztény gondolkodó reprezentánsa volt számára, aki következetes aufklérizmus-kritikájával és a dogmatikussá váló protestáns szellemi hagyománnyal szemben nyújtott alternatívájával példát mutatott arra, hogy a korszakban is termékeny lehet a keresztény bölcsélet. Hamann azért is fontos szerepet töltött be e téren Kierkegaard szemében, mert a felvilágosodás szekularizáló, a vallásos elemet kiiktató tendenciájával szemben felmutatható másik irányzatra, a koraromantika sziderikus, éjszakai fényére nem számíthatott iránymutatóként.⁹¹⁰ Hamann „obskurantizmusa” tehát mindenekelőtt vallásos alternatívaként volt jelentős, Kierkegaard számára ő lehetett a romantikusokkal szemben a keresztény vallásos gondolkodó példaértékű alakja.⁹¹¹

Mindemellett nyilvánvalóan hatott rá a sok utalást, átvételt tartalmazó hamanni írásmód is: a többféle narrációt vegyítő, polifonikus technika mintája elősegíthette Kierkegaard pszeudonim műveinek létrejöttét.⁹¹² Az indirekt, ironikus közlés módszerének kidolgozása során szintén Hamann írásművészetét vehette alapul a dán filozófus.⁹¹³ Magáról az iróniáról és a humorról alkotott koncepciójára is jelentős hatással lehetett a német gondolkodó, Hamann *Szókratészi érdekes gondolatok* című munkája pedig Kierkegaard disszertációjának egyik

⁹⁰⁹ Kierkegaard 2009a: 82.

⁹¹⁰ Valastyán 2011: 149.

⁹¹¹ Egy-két életrajzi mozzanat is jelentőséggel bírt Kierkegaard számára: például az a körülmény, hogy Hamann sosem vette feleségül az élettársát. Hay 2008: 100–101.

⁹¹² Kocziszký 2000: 69., Betz 2012: 22.

⁹¹³ Amir 2014: 99.

inspirációs forrása volt.⁹¹⁴ Minderről híven tudósít az a tény, hogy Kierkegaard jól ismerte, és gyakran forgatta elődje műveit, sőt saját könyvtárában Hamann összegyűjtött írásainak mind a nyolc kötete megtalálható volt.⁹¹⁵

5.3. A publikált művek Hamann- említései

Annak ellenére, hogy Hamann paradigmaticus gondolkodó volt Kierkegaard számára, és hogy alakjával kiemelten foglalkozott hátrahagyott íásaiban, publikált műveiben csak mértékkel nyilatkozott róla, vagy említette meg a nevét. Különösebben konstruktív szerepben pedig szinte egyszer sem bukkant fel: az idézetek többsége nem sokat árul el az előd gondolatvilágáról. A ritka kivételek egyike *A szorongás fogalmában* található, amelyben egyetértően idézi Hamann hipochondria-fogalmát: eszerint ez az evilági szorongás olyan formája, amely egyedülként tudósít az emberi heterogenitásról. A „szent hipochondria” olyan impertinens nyugtalanság, amely megjelöli és kitünteti a vallásos embereket, vagy ahogyan Hamann fogalmaz: „amellyel bennünket, áldozati állatokat be kell sózni (...).”⁹¹⁶

Bár talán egyelőre nem kecsegtet túl sok eredménnyel a perifériálisnak titulált Hamann-citátumok számbavétele, érdemes típusokba rendezni az elsőre esetleg nem túlzottan jelentősnek tűnő idézeteket, hiszen ezek ideiglenes taxonómiája révén közelebb kerülhetünk a kierkegaard-i Hamann-élmény megértéséhez.

Kierkegaard publikált íásaiban meglepően sok az olyan idézet, amelyben Hamann egyetlen valódi gondolata sem szerepel, hanem a dán filozófus csupán a német gondolkodó általa humorosnak talált stilisztikai-retorikai megoldásaira utal vissza: egy-két sajátos szófordulat révén, némi iróniával tiszteleg alakja előtt. Erre a különös citálási típusra a leginkább eklatáns példákat a *Stádiumok az élet útján* című Kierkegaard-mű *Egy s más a házasságról az ellenzőinek* elnevezésű fejezetében találhatjuk. Ebben a szakaszban előszeretettel alkalmazza a „Hamann szavaival élve” fordulatot anélkül, hogy ezt a cinikusan semmitmondó frazeológiai megoldásokon túl akármi is követné:

Amikor a házasság ellenzői azért példálózhatnak diadalittasan a nehézségekkel, hogy elborzasszanak, Hamann szavaival élve bátran kell válaszolnunk nekik: ez már csak így van. Ez a megfelelő időben adott helyes válasz.⁹¹⁷

⁹¹⁴ Gyenge 2007: 132.

⁹¹⁵ Gyenge 2007: 322.

⁹¹⁶ Kierkegaard 2014a: 428.

⁹¹⁷ Kierkegaard 2009a: 96.

Azonnal szembeötlő, hogy a fenti idézetben szereplő hamanni szófordulat által semmit sem ismerünk meg a szerző gondolati gazdagságából. Kierkegaard gesztusa nem a tartalmi vonatkozásokra épít, hanem az előd intellektuális temperamentumára referál: itt legfeljebb a közhelyeket és hétköznapi szófordulatokat lakonikus iróniával alkalmazó megoldásairól kaphatunk hozzávetőleges képet. Szintén ebben a művében írja:

Az ilyen kapkodó gondolkodónak, aki a férjeket természetesen tétova alakoknak tekinti, Hamannt idézve odakiálthatunk: „Bee!”, ha egyáltalán marad időnk erre, mert lehet, hogy emberünk már messze jár, és csak „ruhája szegélye úszik utána a létezésben”.⁹¹⁸

A frivol idézési gesztus – azon túl, hogy nyilvánvalóan emléket akar állítani egy szellemesnek talált olvasmánynak, pontosabban a bégetés hamanni alkalmazásának –, a szemtelennek tűnő beemelés az „Észak mágusával” való ironikus sorsközösség vállalása mellett már a játékos távolságtartás igényét is jelzi.

A második nagy típusba azok a citátumok tartoznak, amelyek Hamann írói magatartását idézik fel. Ebbe a típusba nem csupán a szövegalkotási módszerre, hanem az írói lét etikai dimenzióira vonatkozó meglátásokat is bele kell érteni. Ide sorolhatjuk az egyes könyvek módszertani felütéseinek is beillő mottókat, például a *Félelem és reszketés* nyitóidézetét, amelyben Kierkegaard a közvetett közlés és a titkos jelzések közötti párhuzamra hívja fel a figyelmet.⁹¹⁹ Hasonló a helyzet a kizárólag nyolc pretextust tartalmazó *Előszó* című könyve esetében is, ahol a professzionális, pénzkereső szakmaként gyakorolt írói hivatás ellen fellépve idézi Hamannt. A hetedik előszó narrátora ugyanis pénz-visszafizetési garanciát vállalt az amúgy soha el nem készülő művére, mivel nem szeretné íróként keresni a kenyerét. Kierkegaard ezen a ponton hivatkozik szellemi elődjére: íróként ő maga is inkább költötte, mintsem kereste a pénzt, tehát a többi író gyakorlatával ellentétesen cselekedett.⁹²⁰

A *Vagy-vagy* című könyvében Kierkegaard egy olyan idézetet⁹²¹ értelmez és bont ki allegorikusan, amelyben az olvasói gyakorlatból kifejlődő írói küldetéstudatot a hajadonból asszonnyá érés folyamatához, a szerkesztők tevékenységét pedig az erotikus csábításhoz hasonlítja:

⁹¹⁸ Kierkegaard 2009a: 131.

⁹¹⁹ Kierkegaard 2014d: 84.

⁹²⁰ Kierkegaard 2014c: 468.

⁹²¹ Hamann 2003b: 213

(...) mert úgy van ez, ahogy Hamann mondja: „Gyermekekből felnőttek lesznek, hajadonokból mennyasszonyok, olvasókból írók.” S ezzel kezdetét veszi a rózsaszínű élet, mely sokban hasonlít a leány első fiatalságára. A szerkesztők és kiadók udvarolni kezdenek. Veszélyes időszak ez, mert a szerkesztők beszéde nagyon csábító, és gyorsan hatalmukba kerülünk, de csak becsapnak bennünket, szegény gyermekeket, s aztán, igen, mindennek vége. Óvakodj hát, ifjú ember, ne járd túlságosan sokat cukrászdákba és vendéglőkbe; mert a szerkesztők itt vetik ki hálójukat.⁹²²

A harmadik típusba azok az utalások tartoznak, amelyek a művek szerzőiséget, az egyes gondolatok kiötlőjének kilétét bizonytalanítják el. Talán ez a típus árul el legtöbbet Kierkegaard Hamannhoz való viszonyáról. A *Filozófiai morzsákban* a paradoxon feletti botránkozást tárgyalva az addigi állításait Kierkegaard egy játékos, imitált dialógus keretében más, korábbi gondolkodóknak tulajdonítja.⁹²³ Az ilyen módon konkrét textuális egységekre visszavezethető előzmények közül kettő is Hamanntól származik. Az egyik forrás az a Kierkegaard számára különösen fontos idézet, amelyben a közvetett közlés egyik prototípusát fedezi fel: „nagyobb örömmel hallgatom Isten szavát egy farizeus szájából, aki akarata ellenére tanúskodik, mint a fényességes angyalának szájából”.⁹²⁴ Kierkegaard itt nemcsak szerzői álnevek mögé bújik, hanem saját, legfontosabb filozófiai belátásait szinte vendégszöveggént tünteti fel.

Mindezek tükrében eléggé meglepő, hogy az eddigi tipizáló felsorolásból feltűnően hiányzott Kierkegaard *Az irónia fogalmáról állandó tekintettel Szókratészre* című disszertációja, holott a hamanni hatás leginkább éppen az irónia és humor fogalmai kapcsán mutatható ki.⁹²⁵ Vajon miért hallgat itt elődjéről, hiszen az előbbiekből már világossá vált, hogy Kierkegaard később nem volt rest akár túlzott jelentőséget is tulajdonítani szellemi előfutárának? A dolog elsőre azért is tűnik érthetetlennek, mivel *A szorongás fogalmában* a megkülönböztetés szókratészi jelentősége kapcsán idézi az ihlető, *Szókratészi érdemes gondolatokat*.⁹²⁶

Bár Kierkegaard a disszertációjában explicite nem utal Hamann releváns szövegére, motivikus és koncepcionális analógiákat ki lehet mutatni a szóban forgó, Szókratész jelentőségére fókuszáló két mű között. Ilyen például a későbbiekben még elemzendő „hancúrozó Leviathán” alakzata, amely mindenképpen értelmezhető Hamannra való utalásként.⁹²⁷ Fontos kiemelni, hogy az értekezés bevezetése ugyanúgy a történeti megértés és

⁹²² Kierkegaard 2001: 237.

⁹²³ Kierkegaard 2014e: 231–233.

⁹²⁴ Kierkegaard 2014e: 232., 589.

⁹²⁵ Kierkegaard jegyzeteiből világosan látszik, hogy Hamann írásait már hallgató korában olvasta, tehát a disszertáció írásakor nem lehetett előtte ismeretlen. Hay 2008: 99.

⁹²⁶ Kierkegaard 2014a: 282.

⁹²⁷ Kierkegaard 2004a: 279.

aktualizálhatóság problematikáját járja körül, ahogyan a *Szókratészi érdekes gondolatok* felütése is. Itt-ott mintha visszaköszönne a hamanni ironizálás és intertextuális játék, ám mivel ez egy hivatalos doktori disszertáció volt, Kierkegaard talán nem engedhette meg magának, hogy direkt utalásokat tegyen az uralkodó teológiai hagyománnyal konfrontálódó Hamannra.

A hallgatás másik, talán lényegesebb oka, hogy Kierkegaard-nak itt a romantika és a hegelianizmus hagyományával kellett vitáznia, azok fogalmi szisztémájában kellett elhelyeznie mondandóját. Azt, hogy ennek a feltűnő hiánynak elsősorban műfaji okai lehettek, az a körülmény is alátámasztani látszik, hogy Kierkegaard jegyzetfüzeteiben Hamann neve akkor már jó ideje rendszeresen felbukkant.⁹²⁸

5.4. Hamanni gondolatok a *Naplójegyzetekben*

Naplóiban Kierkegaard számára fontos probléma volt a kortársakkal való polémia és az utókor megítélésének kérdése. A bejegyzések között szerepel egy, *Néhány szó Hamannról* című aforizma, amely éppen a kortárs nézetekkel való vita lehetőségeit tematizálja, ám a szövegben többet nem jelenik meg Hamann neve, sőt a megfogalmazás azt sugallja, hogy a leírtak legalább annyira vonatkoznak a szerzőre, mint a német gondolkodóra:

Érdekes, hogy éppen manapság, amikor tagadhatatlanul felismertük, hogy saját korunkért kell élnünk, hiszen az eddig oly nagyra értékelt, elvont halhatatlanság csupán illúzió – tehát érdekes, hogy éppen korunkban ébredtünk rá, hogy mégsem értelmetlen elszenvedni a kortársak félreértését és az utókor elismerését kívívni. (...) mindenkinek, aki valamilyen szerepet betöltött a történelem folyamán, polemikusan kell kezdenie tevékenységét, mert az elkövetkező korszak nem csupán az azt megelőző eredménye.⁹²⁹

Kierkegaard itt is inkognitóban marad, és ambícióit a korban vitatott megítélésű szerző alakja mögé rejti: az ő példája által kívánja saját szerzői törekvéseit lefektetni.

Hamann munkássága a naplóbejegyzésekben a már korábban idézett dicsérő passzusokon kívül is jobbra a humor jelensége kapcsán kerül elő. Hamann ezekben a feljegyzésekben mindenekelőtt Szókratész modern, keresztény mása, és amit a görög bölcselő jelent az iróniának, azt a humor esetében Hamann képviseli. Kierkegaard odáig megy az összehasonlításban, hogy a humor és irónia íratlan lényegéről elmélkedve a két meghatározó

⁹²⁸ Kierkegaard 2006: 77. skk.

⁹²⁹ Kierkegaard 2006: 77–78.

alak kapcsán is az írás jelentéktelenségéről ír.⁹³⁰ Míg Szókratész esetében az írás devalválódása vitathatatlan, Hamann munkássága kapcsán, akinek művei csak Kierkegaard könyvtárában nyolc kötetre rúgtak, ez a kijelentés annál meglepőbb. Kierkegaard Hamann írással szembeni feltételezett averzióját az előd explicit kijelentésére alapozza: idézi Hamannt, hogy nincs is nevetésesebb, mint az embereknek írni. Bár meglepőnek találja, hogy Hamann-nak eszébe jutott összegyűjteni írásait, a terjedelmes életmű létét a korszellemmel magyarázza, mondván, hogy csak annyit írt, „amennyit az újkori írásszenvedély szükségessé tett, ezek is csak alkalmi írások voltak”.⁹³¹

Az egyébként grafomán Kierkegaard-nak azért van szüksége arra, hogy erényként tüntesse fel a nem írást, mivel abban a világgal szembeni ellenállás szimptomáját látja – a későbbiekben az írás vágya és a nem alkotás elvárása közötti ellentmondást a pszeudonim művek és az indirekt közlés révén már fel tudja oldani. Ennek a megoldásnak a csírája persze már Hamann attitűdjében is megtalálható, és ezt Kierkegaard is felismerte: „Hamann előszeretettel kínálta tudásszomjas tányérnyaló kortársait a gólya hosszúnyakú üvegéből”.⁹³²

5.5. A kierkegaard-i humor

Kierkegaard Hamann mellett legtöbbször Jézus, Pál apostol⁹³³ és Heine alakját említi meg a humor reprezentatív képviselőiként.⁹³⁴ Egyes bibliai passzusok (főleg a jézusi példabeszédeknek és Pál leveleinek) idézése mellett a főszerep mégiscsak Hamanné marad, mivel Kierkegaard a maga paradoxonokkal telített kereszténységfelfogását és az ebből táplálkozó humorkoncepcióját a Hamann által nyújtott modellre építi fel.

A keresztény tanítás alapvetően humoros Kierkegaard számára is, mivel egy olyan titokzatos, érthetetlen ellentmondást hordoz magában, amelyet egyedül a krisztusi „engesztelő hangvétel” változtat derűssé:

A keresztény humor az *én igám könnyű és az én terhem nem nehéz* mondatban is megnyilatkozik; mert az önmegtagadás a világ számára a lehető legnehezebb teher.⁹³⁵

⁹³⁰ Kierkegaard 2006: 96.

⁹³¹ Kierkegaard 2006: 100.

⁹³² Kierkegaard 2006: 82.

⁹³³ Pál apostol jelentősége azért is fontos, mivel a kereszténység humorosságának, a keresztény ember humorista vonásának gondolatát Páltól veszi át (1 Kor 1, 17-31). Kierkegaard a naplójegyzeteiben a páli levelekre igen gyakran utal a humor kapcsán. Vö. Kierkegaard 2006: 93–101.

⁹³⁴ Kierkegaard 2006: 83–101.

⁹³⁵ Kierkegaard 2006: 83.

A kereszténység maga humoros, hiszen az igazság egy misztériumban rejlik, abban egyszerre elrejtetik és megmutatkozik, nevetségessé téve a világ okosságát. A keresztény ember így a világ szemében tudatlannak tűnik, s mint tudatlan adja elő mondandóját, ezáltal humoristává válik. Mind a humor, mind az irónia a világgal való meg nem békélésen alapul, ám az ironikus megpróbál a világra hatást gyakorolni, míg a humorista teljesen izolálja magát. Kierkegaard egy mérleghinta-struktúrával írja le ezt: az ironikus kinevetteti magát a világgal, ám ő mégis nevet a világon, míg a humorista elzárkózik a világtól, és a világ bolondja lesz.⁹³⁶

Az iróniáról szóló disszertáció zárlatában, ha csak egy bekezdés erejéig is, de szintén megjelenik a humor kérdése: itt a legitim módon értett, önmagának korlátot szabó irónia meghaladásaként aposztrofálódik a humor jelensége. Ebben több a szkepszis, sőt az iróniában megjelenő *tudott tudatlanság* helyét a tudatlanságból fakadó hit tertullianusi elve veszi át.⁹³⁷ Míg az irónia esetében a szubjektum kénytelen magát is megtagadni, tehát végső soron kiüresíteni magát a világgal való távolságában, addig a humorista rálel az abszolútumra, és Isten fogalmát társítja valami mással, kimutatva az ellentmondást, bár még ő sem fordul oda ténylegesen Istenhez.⁹³⁸

A humor kierkegaard-i jelenségét több bemenet felől is meg lehet adekvátan közelíteni, számos súlypontját lehet rögzíteni – itt az egész komplexum feltárására nincs lehetőség. Annyit azonban fontos leszögezni, hogy a humor igazi jelentőségét az egzisztenciális vonatkozás adja: szemben a hétköznapi, sokféleképpen érthető humorral, itt a háttérben ott van a végesség és végtelenség közötti szakadék élménye és a botránkozás tapasztalata. A humor a *Lezáró tudománytalan utóirat*ban a három egzisztenciaszféra (esztétikai, etikai, vallási) közötti egyik határterületet képezi. Míg az irónia az esztétikai és etikai közötti *confiniumot*, addig a humor az etikai és vallási közötti határterületet jelenti.⁹³⁹ A humor kategóriájának vallási jelentősége tehát abból fakad, hogy az egyéni léttapasztalatra, egzisztenciális szituációra építő minőségnek szüksége van egy érvényes abszolútumkonceptióra, amely – szemben a romantikus iróniával – nem absztrakt, sosem realizált, örökké potenciális végtelenséggel dolgozik.

⁹³⁶ Bartha 2014: 77.

⁹³⁷ Kierkegaard 2004a: 319.

⁹³⁸ Bartha 2014: 79.

⁹³⁹ Bartha 2014: 79.

5.6. A kierkegaard-i transzformáció: „a hancúrozó Leviathán”

Talán innen közelíthető meg leginkább az a kérdés, hogy Kierkegaard vajon mennyiben tért el vagy határolódott el Hamann koncepciójától. Elöljáróban megállapítható, hogy Hamann nem tett ennyire világos, következetes distinkciókat az irónia és humor minősége között, sőt a halkionikus kategóriákat sem tematizálta a kierkegaard-ihoz mérhető alapossággal. Hamann saját kimunkált történeti szemléletében nem tulajdonított olyan jelentőséget a historikus szükségszerűség fogalmának, mint amelyet Kierkegaard feltételezett Hegel nyomán, éppen ezért könnyebben vehette még aktuálisnak Szókratész karakterét, nem kellett az irónia helyett új fogalmi kategóriát kidolgoznia.

A két szerző közötti eltérést szépen megvilágítja a már emlegetett „hancúrozó Leviathán” alakzata. A kifejezés ebben az alakban Kierkegaard-nál szerepel az iróniáról írt értekezésében, ahol is a romantikus iróniát jellemezve így nyilatkozik:

Birtokában tudja a hatalmat ahhoz, hogy amikor úgy találja, előlről kezdje; egyetlen előzmény sem köti meg a kezét, és ahogyan az irónia elméleti tekintetben végtelen szabadságban élvezi kritikai örömét, gyakorlati tekintetben hasonló isteni szabadságot élvez, nem ismer semmiféle láncot vagy köteléket, féktelenül, önfeledten játszik, hancúrozik Leviathánként a tengerben.⁹⁴⁰

Ez a féktelenség az, amelyet Kierkegaard a romantikus iróniában leginkább kifogásol; a fő baj, hogy itt az irónia önkorlátozása, szubjektumra való visszavonatkoztatása marad el.

Hamann azonban pozitív értelemben használja ugyanezt a képet. Egyik sokszor idézett, Kantnak írott levelében a következő módon jellemzi saját írásmódszerét:

Az egyik pillanatban leviathán vagyok, az óceán egyeduralkodója, vagy első államminisztere, akinek lélegzése az árt és apályt kormányozza. A következő szempillantásban cethalnak látom magam, akit Isten, mint azt a legnagyobb költő mondja, azért formált, hogy *a tengerben játszadozzék*.⁹⁴¹

Hamann a klasszikus államelméleti utalás⁹⁴² mellett behozza azt a *Zsoltárok* könyvében található jelentést is,⁹⁴³ amely majd elítélendő (és némileg karikírozó) értelemben szerepel

⁹⁴⁰ Kierkegaard 2004a: 279.

⁹⁴¹ Hamann 2003c: 580.

⁹⁴² Hobbes 2001: 197.

⁹⁴³ Zsolt 104,26

Kierkegaard-nál. A szabadságnak és lehetőségnek ugyanazt a játékát élteti, amelyet a koraromantika is igenelt.

Kierkegaard átveszi az alakzatot, és megtartva a játékos értelmet, az ártatlan-csipkelődő mellézköngét a felelőtlen pusztítás jelentésére cseréli le. Nála sem társul sem az irónia, sem a humor a vallási szférához szükséges *salto mortale* aktusával, hiszen a humorista is megtorpan a szakadék szélén, ugyanakkor mind az irónia, mind a humor megköveteli a szubjektum lehetőségeinek konkretizálását; egyik sem tűri el a pusztító potencialitást. Koraromantika-bírálatára révén így közvetve Hamann is elmarasztalja: az alakzat transzformációja legalábbis a viszonylagos elhatárolódásról árulkodik.

Hamann Kierkegaard munkásságára tett hatásának tehát megvannak a korlátai, hiszen a dán filozófus sokszor csak a gondolkodói attitűdöt és írástechnikát tekintette mérvadónak német elődjénél, mindazonáltal humorról és kereszténységről alkotott elképzelésére döntő hatással volt az „Észak mágusa”. Az inspirációnak ezek a sajátos, látszólag korlátozott érvényességű formái azonban sokkal jelentősebb szereppel bírnak, mint elsőre gondolnánk. A gondolkodásmód, a stilisztika, valamint a vallásra és humorra vonatkozó észrevételek átvétele nem csupán egyes gondolatok és megoldások átemelését jelentette, hanem a hamanni filozófus-szereppel való alapvető azonosulást. Kierkegaard esetében a német előd hatása tehát nem a filozófiai tézisek terén, hanem gondolkodói pozíciójának felvételében nyilvánult meg. Hamann mindenekelőtt keresztény filozófus-ideálként volt jelentős számára, s mint ilyen lehetett Kierkegaard szemében „a legnagyobb humorista a világon”.

6. Kitekintés: Kierkegaard egy rajongói levele

Korábban már szó esett arról, hogy Kierkegaard célja a pseudonim művekkel is az volt, hogy elvezesse olvasóit a kereszténység igazságához; bár az is elég egyértelmű, hogy az esztétikai írások alkotása nemcsak szükséges rossz volt számára, hanem egy nagyon is igenelt aktivitás.⁹⁴⁴ Miközben álneves műveinek recepciója nem igazán volt pozitív hangvételű; sőt mivel végig sejtették a szövegek mögött álló szerző személyét, sok gúnyos támadásban volt része, bár ezek közül némelyiket maga provokálta ki.⁹⁴⁵

Ezzel szemben már korábban publikált hitéleti könyvei megtalálták a közönségüket. Több, mondhatjuk, rajongói levelet is kapott jobbára idősebb hölgyektől.⁹⁴⁶ Az egyik ilyen levél, amelyet egy a szerzőséggel szintén kacérkodó Petronella Ross nevű nő írt neki, különösen érdekes. Bár állítása szerint teljesen ismeretlenül ír neki, azért jelzi, hogy Kierkegaard egyik ismerősének rokonánál szolgált, tehát valamiféle összeköttetés mégiscsak van köztük.⁹⁴⁷ Miután beszámolt testi nyavajáiról, szemérmesen bevallja, hogy nagy örömet okoz neki írásainak olvasása, és arra kéri Kierkegaard-t, hogy küldje már el neki valamelyik könyvét, hogy el tudja olvasni. Ő maga is álnéven publikál, és cserébe szívesen küld ő is tiszteletpéldányt.⁹⁴⁸ A levél megválaszolatlan marad.

Anélkül, hogy magvas tanulságot akarnék levonni ebből az olvasói levélből, feltehetjük a kérdést, hogy Kierkegaard valóban ilyen olvasókra vágyott? Lehet, hogy a közvetett közlés korábban bemutatott módszere nélkül csak és kizárólag ilyen olvasói lennének Kierkegaardnak? Szükség volt a szubverzív gesztusokra ahhoz, hogy tulajdonképpen ne értsék félre: a félrevezetés nélkül elsikkadt volna Kierkegaard filozófiájának ereje, csak egy meglepő dolgokat állító hitszónok lett volna belőle. Bele kellett törődnie a kortársak félreértésébe, ahogyan azt maga is előre sejtette,⁹⁴⁹ ahhoz, hogy valaha célba érjen az „igazsága”.

⁹⁴⁴ Garff 2004: 154,

⁹⁴⁵ Stewart 2015: 146.

⁹⁴⁶ Garff 2004: 482–485.

⁹⁴⁷ Kierkegaard 1978: 387.

⁹⁴⁸ Kierkegaard 1978: 388.

⁹⁴⁹ Kierkegaard 2006: 77–78.

Friedrich Nietzsche és az igazság leplei

1. Nietzsche és filozófiai szubverzió

1.1. Szubverzív eljárások Nietzsche életművében

Ha van modern gondolkodó, akinek a munkásságát alapos okkal tartjuk szubverzívnek, az Friedrich Nietzsche. Meglátásainak transzformatív ereje, gondolatmeneteinek meglepő fordulatai, az elődök interpretációjának szokatlan jellege, a filozófiai közhelyek helyi értékének megváltoztatása, töredékes írásmódja, amely lehetővé tette számára, hogy egyedül az adott problémára fókuszálva radikális megoldásokra lelhessen, mind-mind annak a jelei, hogy Nietzsche gyakorta alkalmazta a filozófiai szubverzió eljárását.

Nem csupán gondolkodói módszerét határozta meg alapvetően a szubverzió, hanem az általunk bemutatott filozófiai felforgatás jónéhány alapproblémáját maga is tematizálta. Schlegellel vagy Kierkegaard-ral ellentétben, úgy gondolom, itt nincs szükség előljáróban annak magyarázatára, hogy Nietzsche munkássága mennyiben volt szubverzív, azonban egy-két fontosabb fogalmat és motívumot már most érintenünk kell.

A szubverzió szempontjából az egyik legfontosabb fogalom, amelyet a bevezetésben már tárgyaltunk, a korszerűtlenség elvi terminusa. Azon a ponton idéztem, hogy Nietzsche a gondolkodó feladatának tartja, hogy saját korával szemben határozza meg magát: legyen saját kora legélesebb szemű kritikusa.⁹⁵⁰ Egyszerre legyen tehát felvértezve tudással a korról, amelyben él, ugyanakkor határolja is el magát, amennyire csak lehetséges. A korszerűtlenségről több helyen is ír hasonló szellemben. *A történelem hasznáról és káráról* című „korszerűtlen elmélkedésében” a klasszika-filológia céljaként azt jelöli meg, hogy a korra a korszerűtlenség révén hasson.⁹⁵¹ A *Schopenhauer mint nevelő* című darabban pedig egy hosszabb gondolatmenetet is áldoz a kérdésnek. A gondolkodónak le kell küzdenie magában azt, ami a korra jellemző, és ezt úgy érheti el legjobban, ha más korokra figyel.⁹⁵² Ezek után arról ír, hogy minden nagy ember saját kora mostohagyermeké, amilyen Schopenhauer is volt a maga idejében:

⁹⁵⁰ Nietzsche 2001b: 5–6.

⁹⁵¹ Nietzsche 2004d: 96.

⁹⁵² Nietzsche 2004d: 204.

Ha minden nagy embert mégiscsak ízig-vérig saját kora gyermekének tekintünk, s ha legalábbis koruk megannyi fogyatékoságától súlyosabban és érzékenyebben szenvednek, mint a náluk kisebbek, akkor minden ilyen nagyság harca saját kora ellen látszólag csupán értelmetlen és pusztító harc önmaga ellen. De persze csak látszólag; mert saját korából az *ellen* küzd, ami akadályozza a naggyá válásban, ami az ő esetében csak annyit jelent: a szabaddá és egészen önmagává válásban.⁹⁵³

Ennek a harcnak, amellyel a gondolkodó a benne élő korszerűség ellen harcol, a szubverzió szempontjából a rotációs műveletek esetében lesz jelentősége.

Míg Schlegel egyszerre akarta a rendszert és a rendszertelenséget saját koncepciójának megőrzése végett, Kierkegaard pedig ugyan minden doktrína ellen volt, de megvolt a maga szilárd világnézeti háttere, addig Nietzsche számára a rendszer minden körülmények között negatívum. Egyik kései jegyzetében így ír erről:

Bizalmatlan vagyok minden rendszer és rendszerező iránt, és kitérek az útjukból: talán még jelen könyv mögött is felfedezik azt a rendszert, amely elől *kitérek*... A rendszer akarása: egy filozófus esetében – morális kifejezéssel élve – kifinomultabb romlottság, karakterbetegség; nem-morális kifejezéssel élve: ama akarata, hogy ostobábbnak mutassa magát, mint amilyen. Ostobábbnak, azaz: erősebbnek, egyszerűbbnek, parancsolóbbnak, műveletlenebbnek, vezénylőbbnek, zsarnokibbnak...⁹⁵⁴

Ha jobban belegondolunk, Nietzsche itt rögtön két szubverzív eljárással is él. A rendszeresség célja a bizonytalanság felszámolása, a szilárd alapok lerakása, bizonyos intellektuális problémák végleges eliminálása. Ennek megvalósulásából általában a szellemi energia nagyságára következtetünk; Nietzsche is, csak éppen ellenkező előjellel: bizonyosságra törekedni azt jelenti, hogy nem akarjuk elpazarolni csekély szellemi tőkénket, hanem a leghasznosabb befektetési forma mellett döntünk. Ellenállni a rendszer kísértésének szellemi nagyságra vall, hiszen általa pazaroljuk intellektuális potenciálunkat arra engedve következtetni, hogy túlcsoordulunk tőle. Ezek után jön az újabb transzformáció: nem a gyengeség konklúzióját vonja le mindezekből Nietzsche, hanem éppen az erőét: csak a gyengék okosok, ők szorulnak rá a ravaszkodásra hatalom és erő hiányában.⁹⁵⁵ Tehát nem a valóságot leplezi le Nietzsche a látszat mögött, hanem a látszatok játékába enged bepillantást: nem azért ír rendszeres műveket a filozófus, mert okosnak akar tűnni, hiszen azzal gyengeségét árulná el,

⁹⁵³ Nietzsche 2004d: 205.

⁹⁵⁴ Nietzsche 2016: 63.

⁹⁵⁵ Vö. Nietzsche 2004a: 67.

hanem mert butának akar látszani, mert ezzel erejéről tudósít. Mivel jegyzetről van szó, az átalakítás előtti gondolatok nincsenek prezentálva,⁹⁵⁶ de a végeredményből kirajzolódik az előzmény-álláspont kontúrja is. Itt is arról van azonban szó, hogy Nietzsche egyetlen apró módosítással teljesen megváltoztatja az először sablonosnak tűnő konklúziót.

A nietzschei szubverzióhoz kapcsolódó fogalmak jelentős részét már vagy elemeztük (mint például a *consensus sapientium* alakzata) a bevezetőben, vagy pedig a hátralevő szakaszokban fogjuk ezt részletesen megtenni (ilyen a Bildung, Redlichkeit, Verstellung stb.), úgyhogy ezekre itt nem térnek ki külön. Hasonló a helyzet a felforgatást értelmező nietzschei elemzésekkel (a megtévesztés megítélése, az átértékelés hatóköre, a filozófus önvédelmi módszerei stb.): ezek bemutatására is a későbbiekben vállalkozunk. Amit viszont itt mindenképpen meg kell tenni, az az, hogy megnézzük, mit gondolt Nietzsche magáról a szubverzióról.

Előtte azonban még idézzük fel, hogy mit ír Nietzsche a szabad intellektusról, az intuitív emberről az *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben* című hátrahagyott esszéjében:

A fogalmak ama roppant gerendázata és padlózata, amelybe csimpaszkodva az ínséges ember átmenti magát az életen, csupán állványzat és játékszer a felszabadult intellektus számára, amelyen legvakmerőbb bűvészmutatványait adja elő: és ha eme gerendázatot széjjelveri, összevissza dobálja-keveri, majd iróniával telten újra összerakja, párosítva a legidegenebb elemeket és elválasztva az egymáshoz legközelebb állókat, akkor ezzel kinyilvánítja, hogy nem szorul rá az ínség ama szükségmegoldásaira, s hogy most már nem fogalmak, hanem intuíciók irányítják. (...) S mindezt azért teszi, hogy legalább a régi fogalmi korlátok szétroncsolásával és kigúnyolásával kreatív módon megfeleljen annak a benyomásnak, amelyet az erőteljes jelenlegi intuíció kelt benne.⁹⁵⁷

Azt hiszem, ennél keresve sem találhatnánk szebb leírást a filozófiai szubverzió eljárásáról:⁹⁵⁸ ha Nietzsche eredetileg nem is ennek bemutatására használta, ide akkor is éppen passzol az idézet: a fogalmak szabad variálása és a bevett fogalmi építmények játszótérként értelmezése bizonyos mértékig minden szubverzort jellemez.

⁹⁵⁶ Éppen ezek után írja fel magának, hogy már nem számít olvasókra: csak magának készít jegyzeteket. Vö. Nietzsche 2016: 64.

⁹⁵⁷ Nietzsche 2012b: 20.

⁹⁵⁸ Bár persze a keresgéléssel kicsit úgy voltunk, ahogy Nietzsche a tiszta megismerés kapcsán írja: „Ha valaki valamely dolgot elrejt egy bokor mögé, majd pontosan ugyanott keresgéli és meg is leli azt, akkor ebben a keresgélésben és meglelésben nincs sok dicsérnivaló (...)” (Nietzsche 2012b: 14.).

1.2. A szubverzív fogalma Nietzschénél

Ha egy olyan gondolkodó életművét vizsgáljuk meg, mint Nietzsche, akit akár a par excellence szubverzív filozófusnak is lehetne nevezni, kétségtelenül szükségesnek látszik, hogy megnézzük, ő maga miként vélekedett a szubverzív fogalmáról és aktusáról.

Nietzschénél a szubverzív alakzatok közül talán a megfordítás, az ellenkezés, egy dolog ellentétébe fordítása a leggyakrabban használt forma. Néha pejoratív értelemben alkalmazza a felforgatás terminust, mint az egyik 1878-as töredékében (talán ez az egyedül hely, ahol a „subversive” kifejezést használja), amelyben a kultúrára ártalmas felfogásmódról ír.⁹⁵⁹ Szubverzív gondolatalakzatai közül számos az értékek átértékelésének programjába osztható be; a szabad szellemek egyik legfőbb ismérve éppen az, hogy szeretik kifordítani, megfordítani a dolgokat mindenféle szentélyre való tekintet nélkül, csak hogy lássák, a másik oldalukról nézve is ugyanolyanok-e a dolgok.⁹⁶⁰ Nietzsche a *Virradat* című művében egy helyen az emberiség legősibb hiedelmei közé sorolja a véletlenekben való hitet: azt képzeljük, hogy apró törpék vagyunk, akiket ostoba óriások akadályoznak vagy tipornak el: ezt a vak hatalmat a görögök az istenek felé rendelt Moirák képzetében reprezentálták.⁹⁶¹ A kereszténység viszont egy jó istent helyezett az óriások és Moirák helyére: „ez a mese olyan merész megfordítás (Umkehrung) és oly bátor paradoxon volt, hogy a túlságosan kifinomult régi világ nem tudott neki ellenállni, akármilyen örülten és *ellentmondásosan* hangzott is az egész.”⁹⁶² Innentől kezdve a legutóbbi időkig mindenki még a fejére eső cserepekben is Isten szeretetét látta. Nietzsche ilyen megfordítást vél megtalálni például a zsidóság önértékelésében is, ahogyan környezetük elítélő attitűdjét a választott nép elgondolásába fordították át,⁹⁶³ illetve természetesen saját átértékelő tevékenységében, amelynek eklatáns esete a *Bálványok alkonyában* több ízben tárgyalt ok-okozati viszony felcserélő visszarendezése az „eredeti állapotba”.⁹⁶⁴

Nietzsche legismertebb szubverzív alakzata az ún. szilénoszi bölcsesség kapcsán kerül elő. A legérdekesebb ebben az, hogy az értekezés eddigi tanulságaival egészen ellentétes módon ez a szubverzív aktus egy leleplezéshez kötődik, hiszen Midász király vallomása a lehető legnagyobb és legbaljóslatúbb reveláció: egy olyan mély, metafizikai titok felfedése, amely az egész emberi életet értelmetlenné teszi.⁹⁶⁵ Ha lenne valami rettenetes a szaiszi fátyol *mögött*,

⁹⁵⁹ KSA 8: 551.

⁹⁶⁰ Nietzsche 2008a: 13.

⁹⁶¹ Nietzsche 2009: 116. skk.

⁹⁶² Nietzsche 2009: 118.

⁹⁶³ Nietzsche 2000b: 73.

⁹⁶⁴ Vö. Nietzsche 2004a: 38., 41.

⁹⁶⁵ Nietzsche 2003a: 43–44.

akkor ez lehetne az. A Midásztól kicsikart leplezés konkrét tárgyalásánál nem kerül elő tulajdonképpen semmilyen szubverzív mozzanat; ám nem sokkal később, amikor Nietzsche az életet segítő, közbeiktatott művészi világot mutatja be, előkerül a korábban már említett „Umkehrung” alakzata. A létezés önértékének tételezésekor, ahol a „legjobb mielőbb meghalni” tétele átfordul a „legrosszabb mielőbb meghalni” állításába, ott jelenik meg igazából a szubverzió.⁹⁶⁶ A görögök válaszként az elrettentő tudásra létrehozták az istenek szép világát, hogy leplezzék vele a világ borzalmát: a reveláció következménye tehát egy veláció. Meg kell azonban jegyezni, hogy igaz, hogy a szubverzív aktus (a Midásztól kapott bölcsesség megtoldása egy szép látszattal és azután megfordítása) végül a leplezés gyakorlatához vezet, azonban ez a veláció nem az, amelyről az eddigiekben írtam: itt a schopenhaueri Mája fátyla bukkan fel, nem a szaiszi lepel. Ez eltakarja a lényegét, óvón védi az elménket a rettenettől, nem pedig igazsághordozó lepel. Arra, hogy *A tragédia születésében* miért ez a változat szerepel, mindjárt visszatérünk.

1.3. Szelekciós és interpretációs elvek

Nietzsche grandiózus életműve bőven kínál elemzési lehetőséget, ám valamiképpen szelektálni kellett a rendelkezésre álló anyagból. Mivel itt jobbra az egész oeuvre tekinthető potenciálisan szubverzív jellegűnek, ezért a korszakon alapuló válogatás nem lett volna célravezető. Ehelyett inkább arra törekedtem, hogy tematikus blokkokat szakítsak ki Nietzsche munkásságából.

Az első tematikus egység a nietzschei szubverzió eljárását kívánja bemutatni annak legfontosabb fogalmai, komponensei révén. Az egészen korai esztétikai nézetek és a nyelvi-retorikai elképzelések kaptak itt helyett: a középpontban a látszat és az alakoskodás megítélése áll. A problémacentrikus megközelítés mellett itt transzformatív interpretációk vagy reprezentációk is helyet kapnak: Nietzsche retorikájának sajátosságait nem tézisszerűen ismertetem, hanem Arisztotelész- és Cicero-képén keresztül mutatom be nézeteinek egy-egy sajátos aspektusát. Ilyen módon szubverzív eljárások nyomon követésére is lehetőségünk adódik. Hogy teljes legyen a kép, a korai művek horizontjáról állandó jelleggel előre fogunk tekinteni az érett és kései művek releváns meglátásaira. Ezek után a bázeli évek munkáinak művelődésre vonatkozó észrevételeit elemzem, majd pedig ismét két (pontosabban, mint majd kiderül, három) szerző reprezentációján keresztül szeretném bemutatni a nietzschei szubverziót, és azt, hogy miként viszonyul a hatalom akarásához és az értékek átértékeléséhez a felforgatás.

⁹⁶⁶ Nietzsche 2003a: 45.

Végezetül egy az eredet kérdésköréhez kapcsolódó, tipikusan kései szubverzív aktust mutatnék be, és kitérnék arra a kérdésre, hogy Nietzsche miként gondolt a filozófusok (szubverzorok) önvédelmére.

Az elemzendő korpusz elég vegyes: szinte Nietzsche minden munkáját érinti, azonban minden egyes szakasznak megvan a maga súlypontja: míg az első egy-két alfejezet a korai művekre összpontosít, addig az utolsó előtti például kifejezetten a kései műveket helyezi a középpontba. Ahhoz, hogy minél több, a szubverzióval összefüggő problémát megvizsgálhassunk, szükség van az egész oeuvre mozgatóására, azonban a tematikus szelekció könnyen vezet súlypont-eltolódáshoz és az összkép torzulásához. Minden bizonnyal lehetne adekvátabb képet is alkotni Nietzschéről, azonban egy pontos kép lefestése a legkevésbé sem tartozott a céljaim közé – a fő kérdés Nietzsche esetében is az, ami Schlegel vagy Kierkegaard esetében is volt: miben rejlik Nietzsche szubverziója?

Fontos módszertani szempont, hogy amennyire lehetséges, nem szeretnék fogalmakat kivonatolni Nietzsche munkásságából, mivel az az ilyesmit lényege szerint nem engedi meg. A terminológiai inkonzisztens, magát legtöbbször változó figurációkkal kifejező gondolkodó munkásságát konzisztens fogalmi nyelvre átültetni nem megvalósítható célkitűzés, amennyiben nem vagyunk hajlandók óriási interpretációs veszteséggel számolni. Ha Nietzsche figuratív nyelvét (amelyhez érvelő gondolatmenet csatlakozik) megpróbáljuk világos fogalmi viszonyok közé átültetni, a nietzschei gondolkodásmód maga sérül. Sajnos sok tekintetben ez történt Foucault (vagy esetenként Deleuze) interpretációjában:⁹⁶⁷ a folyton változó viszonyrendszerrel rendelkező metaforákból és metonímiákból fogalmakat absztraháltak. Ezáltal azt tették, amit Nietzsche az *Igazságról és hazugságról nem-morális értelem* című írásában kifogásolt: eleven alakzatokat holtta merevítettek.⁹⁶⁸ Persze elég nagy a szakadék az ilyen típusú filozófiai nyelv és a hagyományos filozófiai próza között, amelyet nem lehet igazán sehogyan sem áthidalni. Ennek ellenére igyekezni fogok, hogy inkább a metaforák szintjén vizsgálódjak, és ne keressek általános fogalmi összefüggést mindenhol. A cél tehát vissza-alakztatni.

1.4. Friedrich Nietzsche Friedrich Schlegelről

Nietzsche esetében meg kell tennünk egy eddig nem alkalmazott gesztust. Míg Schlegel és Kierkegaard között egyértelmű hatástörténeti összefüggés volt, és a megfelelő helyen ezt

⁹⁶⁷ Derrida például ebből a szempontból kivétel: a nyelvhasználat esetlegességére, metaforikus kontextualizáltságára ő tekintettel van.

⁹⁶⁸ Nietzsche 2012b: 13–14.

igyekeztem is bemutatni, addig Nietzsche két másik gondolkodóra vonatkozó észrevételei korántsem olyan szembeötlőek. Nietzsche Kierkegaard-recepciója azért is láthatatlan, mert egészen egyszerűen nem létezik: feltehetőleg először egy Georg Brandestől kapott levélből értesült a dán gondolkodóról, azonban nem sokkal később elborult Nietzsche elméje, tehát aligha vetette bele magát az akkor még leginkább csak dánul létező Kierkegaard olvasásába.⁹⁶⁹ Legalábbis bizonyíték egyáltalán nincs rá, hogy azt tette volna. A két szerző szellemi rokonsága más kérdés, azt direkt tematizálni nem fogom: a két elemzés párhuzamossága vagy rávilágít erre, vagy nem – ez egy másik feladat lenne.

Egy lehetőség maradt még: mit gondolhatott Nietzsche Schlegelről; ez bizonyos morfológiai analógiák miatt nagy reménnyel kecsegtet – ugyanakkor láttuk éppen az imént: a szellemi rokonságnak semmi köze a hatástörténethez. Friedrich Schlegel és Friedrich Nietzsche intellektuális hasonlósága ugyan talán nem tartozik a leggyakrabban emlegetett filozófiai párhuzamok közé, mégis a két német gondolkodó munkássága közötti párhuzamot több szempontból is érvényesnek lehet tartani.⁹⁷⁰ A két filozófus analóg habituális vonásait és a műveik közötti tematikus összefüggéseket viszonylag hosszan lehetne sorolni. Mindenekelőtt gondolhatunk itt a poetizált-retorizált nyelv kitüntetettségre, a művészetek kiemelt szerepére vagy éppen a görögség példaértékű jelentőségére, mivel ezek a metodikai és tematikus sajátosságok mindkettőjük életművében konstitutív szerepet töltek be. Mind Schlegel, mind Nietzsche munkáiban tetten érhető a hagyományos metafizikával szembeni ironikus distancia, a fragmentált forma preferálása és persze a németség szerepének erős, de fenntartásokkal teli tematizálása. Fontos párhuzam lehet továbbá, hogy mindkettőjüket (korai alkotói éveikben) különösen foglalkoztatta a filológia és a filozófia kapcsolata, amely persze nem független fiatalkori, rendszeres antikvitas-tanulmányaiktól.⁹⁷¹ Bár a két koncepció több ponton is eltérést mutat, a filológiát filozófiai keretbe ágyazó projektumon túl az is összeköti a két törekvést, hogy végül sem Nietzsche, sem Schlegel nem fejezte be a két diszciplína kölcsönhatását tárgyaló munkáját. Bár több tanulmány és könyv is született kettejük intellektuális kapcsolatáról,⁹⁷² a hatástörténeti reláció felettébb problémás kérdése nem véletlenül szorult háttérbe, hiszen a közvetlen összefüggésnek alig van nyoma.

⁹⁶⁹ Gyenge 2006: 5.

⁹⁷⁰ Többek között Ernst Behler is rokonítja Schlegelt és Nietzscht (például a nem-morális igazság-felfogás kapcsán), ami őt jelentőssé teszi számunkra, hogy a Schlegel-Kierkegaard-Nietzsche párhuzamok létjogosultságát is felveti. Vö. Behler 1998: 169–170, 176.

⁹⁷¹ Benne 2005: 264–265.

⁹⁷² Például a Friedrich Schlegel életművét tárgyaló munkákat közreadó, Schlegel-Studien sorozat első kötete is olyan írásokat tartalmaz, amelyek a két gondolkodó szellemi rokonságát tematizálják, azonban ezek is jórészt a gondolati és motivikus analógiák bemutatására szorítkoznak. Vö. Vieweg 2009.

Az biztos, hogy Nietzsche ismerte Schlegel munkásságát, ahogy az is, hogy számos azonos forrás inspirálta őket, valamint hogy Schlegel közvetve hatott a másik Friedrichre; azonban Nietzsche maga nem túl sokszor emlékezett meg elődjéről. Munkáiban összesen három különböző Schlegelt említ meg név szerint: August Wilhelmet, Johann Eliast és végül mintegy mellékesen, Friedrichet. A három rokon közül legtöbbször Friedrich bátyjának, August Wilhelmnek a nevével találkozhatunk (ő általában egyszerűen csak „Schlegel”-ként szerepel, keresztnévének feltüntetése nélkül – ebből is gyaníthatjuk, hogy forrásként ő volt a legjelentősebb számára a Schlegelek közül): a leghíresebb e passzusok közül *A tragédia születésében* található, ahol Nietzsche August Wilhelm „eszményi néző” koncepciójával vitázik.

A karnak e politikai magyarázatánál jóval híresebb A. W. Schlegel elgondolása, aki azzal az indítvánnyal áll elő, hogy a karban mintegy a nézőközönség lényegét, minőségi kivonatát lássuk, az „eszményi nézőt”. Egybevetve a történelmi hagyománnyal, hogy a tragédia eredetileg csak kar volt, ez a nézet annak bizonyul, ami: bárdolatlan és tudománytalan, ám ragyogó kijelentésnek, amely ragyogást azonban csak a megfogalmazás tömörsége kölcsönöz neki, az igazi germán elfogultság minden iránt, amit eszményinek, »ideálisnak« neveznek, no meg pillanatnyi elképedésünk.⁹⁷³

Nietzsche ezt a „schlegeli bölcsességet” egyrészt a hagyományra hivatkozva, másrészt a színdarabtól megfosztott közönség gondolatának abszurditására utalva elveti.⁹⁷⁴ *A tragédia születésének* August Wilhelm-kritikája azonban nem az említések és citátumok kezdete, hanem a betetőzése: 1869-től egészen a mű megjelenéséig a hátrahagyott feljegyzésekben Friedrich fivérét az antik tragédiával összefüggésben idézi, vagy éppen kritizálja.⁹⁷⁵

Nietzsche megemlékezik a szóban forgó Schlegel nagybátyjáról, Johann Elias Schlegelről is, akiről Friedrich Schlegel kapcsán már volt szó. Bár a keresztnévét elhagyja, de egyértelműen rá utal, amikor egy 1888-as, Georg Brandesnek írott levelében, pontosabban egy ahhoz csatolt önéletrajzában a schulpfortai diákeveiről beszámolva megemlíti őt is, mint az intézmény egykori neves diákját.⁹⁷⁶

Rátérve a számunkra fontos, Friedrich Schlegelre, az ő szerepe is elég egysíkú Nietzsche hátrahagyott jegyzeteiben: az egy-két direkt utalásban szinte kizárólag Schlegel valláshoz

⁹⁷³ Nietzsche 2003a: 71.

⁹⁷⁴ Nietzsche 2003a: 73.

⁹⁷⁵ Például vö. KSA 7: 37–40.

⁹⁷⁶ Nietzsche 2008c: 75.

fűződő viszonyára, megtérésének dilemmájára összpontosít.⁹⁷⁷ Ezekből az elszórt megjegyzésekből alapvetően egy negatív Schlegel-kép bontakozik ki: ha figyelembe vesszük az említések témáját, koránt sincs okunk csodálkozni, hiszen Schlegel valláshoz fűződő, egyre inkább affirmatív viszonya Nietzsche számára nem lehetett igenelhető nexus. Azt, hogy miért redukálta erre a nem túl hízelgő megközelítésre Nietzsche Friedrich Schlegelhez fűződő viszonyát, segíthet megérteni egy, a többinél többet eláruló citátum. Ebben Nietzsche „Friedrich Schlegel mestert”, akinek nem mellékes módon hangsúlyozza a németiségét, a romantikus gondolkodás reprezentánsaként mutatja be, és Goethe-re hivatkozva az erkölcsi és vallási abszurditásba fulladó egyénként festi le.⁹⁷⁸ A Schlegel-említés vége szó szerinti idézet, amelyet Nietzsche Goethének egy 1831-es, Karl Friedrich Zelterhez írott leveléből vesz át. A meglátásnak azonban még lesz utóélete, hiszen Nietzsche, szokásához híven, most is átemeli feljegyzését egy publikálandó művébe. A *Wagner esete* című írásában a fenti megjegyzés az alábbi formában köszön vissza:

Mit gondolt volna Goethe Wagnerről? Goethe egyszer fölött egy kérdést, mi lehet a veszély, amely minden romantikus feje fölött lebeg: a romantikus-végzet. Válasza így hangzik: „megfulladnak az erkölcsi és vallási abszurdítások kérődzésén.” Rövidebben: *Parsifal*.⁹⁷⁹

Nietzsche ebből a változatból teljesen kitörli Schlegel nevét, pedig mind a korábbi feljegyzés, mind Goethe eredeti levele kifejezetten Friedrich Schlegelre vonatkozott. Nem egyszerűen csak elhagyásról, hanem teljes átalakításról van szó: Schlegel konkrétságából először a romantikusok általánossága lett, majd a kitágított érvényességnek köszönhetően a goethei kritikát Wagnerre alkalmazta. Ha eltekintünk a logikai játéktól, mondhatjuk akár azt is, hogy Nietzsche lecserélte Schlegelt Wagnerre. Mindez viszont azt is illusztrálja, hogy Nietzsche sosem magát Schlegelt illeti kritikával, hanem a romantikus mozgalmat és annak beállítódását, valamint megállapításait.

Anélkül, hogy most bele tudnánk menni Nietzsche romantikához fűződő, felettébb ambivalens viszonyának tárgyalásába, egyetlen passzus felidézésével mindenesetre megerősíthetjük a gyanút, hogy Nietzsche Schlegel-bírálata voltaképpen romantika-kritika. Az

⁹⁷⁷ Például vö.: „Einer, der etwas nachempfindet, schätzte es darauf höher, ja er will es wiederhergestellt haben z.B. das Religiöse (F. Schlegel)” KSA 9: 44.

⁹⁷⁸ Vö. „die Romantiker, welche alle, wie ihr deutscher Meister Friedrich Schlegel, in Gefahr sind (mit Goethe zu reden) »am Wiederkäuen sittlicher und religiöser Absurditäten zu ersticken«” KSA 13: 495.

⁹⁷⁹ Nietzsche 2001b: 12–13.

emberi, nagyon is emberi első kötetében a szentség tapasztalatában megjelenő vágyakról írva egyetértőleg idézi Novalist:

Novalis, a szentség kérdéseinek egyik tapasztalt és ösztönös tekintélye egyszer az egész titkot naiv örömmel elárulta: „Csodálatos, hogy a kék, a vallás és a kegyetlenség asszociációja nemrég az emberek figyelmét ezek benső rokonsága és közös tendenciája felé fordította.”⁹⁸⁰

Nietzsche a hátrahagyott Novalis-fragmentumot – némiképp módosítva a novalisi intención – saját meglátásai alátámasztására használja. Ahogyan Schlegelhez, úgy Novalishoz is a romantikus gondolkodás képviselőjeként nyúlt:⁹⁸¹ világos, hogy a fenti szöveghelyen Novalis nem annyira pszichológiai autoritás, mint inkább olyan rajongó, aki elszólta magát (ezt támasztja alá a naiv jelző is). *A tragédia születésében* szereplő kései Önkritika-kísérletben pontosabban is leírja, mit jelent a romantikusokra leselkedő végzet:

- No de, uram, ha van a világon romantika, ugyan mi egyéb az, ha nem az ön könyve? A „most”, a „valóság” és a „modern eszmék” iránti gyűlölködést lehet-e még tovább feszíteni annál, mint ahogyan ezt az ön művész-metafizikája teszi? (...) Micsoda? Az ön pesszimizmuskönyve is nem görögellenes-e, egy darab romantika, maga is „éppoly mámorító, mint amennyire elködösítő”, mindenesetre valamilyen narkotikum, mi több, zene, német zene? (...) Nem, háromszor is nem! Ti ifjú romantikusok: *nem szabad* szükségszerűnek lennie! Ám nagyon valószínű, hogy ti így végzitek, mármint „megvigasztalódván”, amiként írva áll, a komolyságra és a félelemre való minden önnevelés ellenére „metafizikailag megvigasztalódván”, röviden úgy, ahogy a romantikusok végzik, *keresztényen*.⁹⁸²

Mindezekből sejthető, hogy a schlegeli hatás Nietzsche-re inkább csak áttételes lehetett, esetleg az azonos források és a szellemi-habitusbeli hasonlóságok okozták a két gondolkodó közötti analógiát. Ha Schlegel írásai esetleg szerepeltek is Nietzsche olvasmányai között, akkor sem tartotta fontosnak elárulni ezt a tényt.

⁹⁸⁰ Nietzsche 2008a: 88.

⁹⁸¹ Diákéveiben Novalis írásait biztosan forgatta: bácsikája könyvtárában megtalálta Hardenberg műveit, és beszámolt róla, hogy Novalis filozófiai munkái különösen felkeltették az érdeklődését (Nietzsche 2014b: 66.).

⁹⁸² Nietzsche 2003a: 23.

2. Szubverzió és retorika a nietzschei nyelvelmélet tükrében

2.1. A korai, revelatív formaelmélet

A korábbiakban már jeleztem, hogy Nietzsche eleinte a leplezés motívumát nem az általunk várt módon, hanem elrejtésként használja. A leplezés, az álca mint olyan felületi elváltozás, amely a kérdéses létű „belső” egyedüli reprezentációja, csak később, az alakoskodás-megtévesztés (*Verstellung*) fogalmának felerősödésével jelenik meg az életműben. A korai írások egyértelműen a schopenhaueri hatást tükrözik. Ahogyan már említettem, a Mája fátyla gondolatot még idézi is Schopenhauertől, és teljességgel Apollón alakjára alkalmazza azt: Apollón az, aki a látszat gyönyörét adja nekünk az elborzasztó valóság helyett.⁹⁸³

A tragédia születésében az életet igenelhetővé tevő szép látszat a titánok rettentő uralmát palástolja el; az olümposzi istenek kiegyensúlyozott és mértéktartó világa, élén Apollónnal biztosítja ezt a nagy csalást, affirmatív elfedést.⁹⁸⁴ A velatív Apollónnal áll szemben a revelatív Dionüszosz, aki a mámor érzése révén biztosítja az őseggel való egyesülést.⁹⁸⁵ Nietzsche ebben a kész, publikált írásában igen meggyőzően rendezte az erőviszonyokat: velatív-revelatív oppozíció kiasztikus viszonya sehol sem feslik fel. Igaz ugyan, hogy a dionüszoszi mértékvesztés átszaggatja a határokat, olyan szubverzív potenciált tartogat magában, amely képes lenne felülmúlni ezt a szép szimmetriát. Dionüszosz ebben a szövegben az, aki szétszakítja Mája fátylát, leleplezi az igazságot úgy, hogy narkotikus bódulat közben az mégis elviselhető, sőt igenelhető marad.⁹⁸⁶ Ez azonban idővel változik: élete második felében Nietzsche kevésbé hangsúlyozza ezt a leleplező Dionüszosz-képet, hanem ez az isten is sokkal árnyaltabb kontúrokat kap – az ő portréjából sem hiányzik majd a leplezés, az elváltoztatás.⁹⁸⁷ Ha belegondolunk abba, hogy a mámor istenéről van szó, a módosítás, illúzió legitim analógiának számít. Van egy pont ebben a korai írásban is, amikor a lényeg nem a lecsupaszított igazság, hanem a leplek maguk. Nietzsche a teoretikus emberről írja:

A teoretikus ember is határtalan gyönyört talál az életben, a létező dolgokban, akárcsak a művész, s a pesszimizmus gyakorlati etikájától, e kizárólag a sötétségben villogó Lünkeosz-szemektől, miként a művészt, a teoretikus embert is csak ez az öröm védi meg. Ha mármost az igazság leleplezése során a művész elbűvölt tekintete az igazságot a

⁹⁸³ Nietzsche 2003a: 32.

⁹⁸⁴ Nietzsche 2003a: 44.

⁹⁸⁵ Nietzsche 2003a: 33.

⁹⁸⁶ Nietzsche 2003a: 34.

⁹⁸⁷ Nietzsche 2004a: 104–105.; Nietzsche 2000b: 142–143. A *Túl jön és rosszon* utolsó előtti paragrafusában ugyan még pőreségével sokkolja a filozófusokat Dionüszosz, azonban ő a „nagy rejtőzködő” is.

leleplezése után is elburkoló leplekre tapad, a teoretikus embert csakis a lehulló lepel gyönyörködteti, s legnagyobb kéjének, kielégülésének tárgya, ha a lecsupaszítás műveletét ő maga végezheti el. Nem az *egyetlen*, pucér istennőre kíváncsi ő, s nem volna tudomány e földön, ha célja csupán ennyiből állna.⁹⁸⁸

A művész ebben a kontextusban tagadja annak lehetőségét, hogy ne takarná mindig valami az igazságot (ismételhetjük a leleplezést a végtelenségig), a tudós pedig feltételezi ugyan a leleplezhető lényeg létét, csakhogy igazi fetisizta módjára nem is az érdekli, hanem a feltárás és a ruha. Talán ez az egyetlen olyan szöveghely ebben a korai főműben, amely ilyen lekicsinylően nyilatkozik a leleplezésről.

A tragédia születése előtt készült, *A dionüszoszi világszemlélet*ben viszont a későbbi, publikált művel szemben (még) látszanak a törésvonalak, ahol problémát okozott Nietzschének a két erő egymástól való elkülönítése. Nietzsche végig arra törekszik, hogy az apollóni-dionüszoszi fogalompárnak megfeleltesse a látszat és igazság, látszat és akarat, mérték és mértékfelettség fogalompárjait; valami azonban mindig visszamarad, valamit nem lehet problémamentesen beilleszteni a dinamikába.⁹⁸⁹ A látszat és az igazság összefüggésének két szinten is lesz megoldása.

Az apollóni szép látszat fátyla nem takarhatja teljesen a valóságot, annak helyenként elő kell tűnnie a fellebbenő lepel alól.⁹⁹⁰ Az apollóni látszat nemcsak eltakarja az igazságot, hanem mérték-elvű természetével egyben biztosítja is azt: „A szép látszat istenének egyúttal az igaz megismerés istenének is lennie kell.”⁹⁹¹ Az apollóni nem lépheti át azt a határt, hogy az már megtevesztés legyen: ebbe a nyugodt rendbe robban be Dionüszosz, aki szétzúzza az igazság és szép látszat harmonikus viszonyát. Innentől kezdve látszat és igazság nem kerülhet egy platformra.

A megoldást is ő fogja azonban elhozni: az elborzasztó igazságot elfogadható képzetekké igyekeztek alakítani, így jött létre a dionüszoszi művészet két legnagyobb esztétikai minősége, a fenséges és a komikus:

(...) a *fenséges*, mint a borzalom művészi megzabolázása, valamint a *komikum*, mint a képtelenség undorától való művészi megszabadítás. Ezt a két egymással egybefonódó elemet olyan műalkotássá egyesítik, amely imitálja a mámort, és amely játszik a mámorral.

A fenséges és a komikus túllépés a szép látszat világán, mert mindkét fogalomban

⁹⁸⁸ Nietzsche 2003a: 142.

⁹⁸⁹ Hasonló a helyzet, mint Schlegel *A görög költészet tanulmányozásáról* című, már ismertett írásában, ahol a művi és természetes ellentétpár szimmetrikus elrendezése okoz gondot.

⁹⁹⁰ Nietzsche 2013a: 6.

⁹⁹¹ Nietzsche 2013a: 7.

ellentmondást érez az ember. Másrészt pedig semmiképp sem azonosak az igazsággal: fátylat vetnek az igazságra, amely ugyan áttetszőbb a szépségnél, de mégis fátyol marad. (...) Nem a szép látszatra törekszik, de talán a látszatra, nem az igazságra, de az *igazszerűségre*.⁹⁹²

Szemmel látható a metaforahasználat ingadozása: hol azon van a hangsúly, hogy a lepel eltakar, hol azon, hogy áttetsző. Ami viszont biztos, végig van valami, amiről a lepel legfeljebb csak árulkodhat, van valami igazság, amely mindezek mögött van. Ez itt még alapvetően más álláspont, mint amit az érett Nietzsche képvisel. A későbbiekben egyre nagyobb hangsúlyt kap, hogy az igazság természete szerint maga velatív, és nem pedig fedi azt valami.⁹⁹³

A szöveg végül egyre inkább direkt módon schopenhaueri terminológiában beszél, és schopenhaueri nyugvópontra jut a gondolatmenet.⁹⁹⁴ Nietzschének félre kell tennie majd Schopenhauert, hogy álláspontján változtasson: ennek kulcsa az akarat-fogalom átalakítása lesz. Felmerülhet a kérdés, hogy az akarat nietzschei transzformációja vajon szubverzív aktus-e. Bár Nietzsche alaposan átértelmezi a schopenhaueri fogalmat, azonban ez a folyamat a szokásos szubverzív eljárás formái inverze: nem egy-két komponens változik meg, hanem Nietzsche gyakorlatilag csak a fogalmat és annak közvetlen jelentését hagyja meg.⁹⁹⁵ A nem kifejezetten szubverzív transzformációk ugyanakkor szép számmal jelen vannak a nietzschei Schopenhauer-élményben. Ilyen például az *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben* nyitánya, amely képeiben és dikciójában rendkívül hasonlít *A világ mint akarat és képzet* második részének elejére, noha szó szerint nem egyeznek.⁹⁹⁶ A módosított vendégsvöveg értelmezése – tekintve, hogy a részletek jelentése és funkciója közel azonos – nem tartozik feladataink közé.

⁹⁹² Nietzsche 2013a: 26–27.

⁹⁹³ *A David Strauss, a hitvalló és író* című első korszerűtlen elmélkedés egyik szöveghelye már előrevetíti a későbbi évek fordulatát: „Hiszen az igazság istennőjéről azok a kevesek, akik látták őt, azt állítják, hogy meztelen, és talán azok szemében, akik nem látták, de hisznek ezeknek a keveseknek, a meztelenség és a lenge öltözködés kész bizonyíték, de mindenesetre az igazság jele. E téren már a pusztá gyanú is előnyös a szerző becsvágyára nézve; valaki lát valami meztelent: hátha ez az igazság! – gondolja, és ünnepélyes ábrázatot ölt.” (Nietzsche 2004d: 66.) Ez az ironikus megfogalmazás párhuzamba állítható a dolgozat mottójául is szolgáló Nietzsche-idézettel a mindent látás illetlenségéről.

⁹⁹⁴ Annyiban már itt is eltér a schopenhaueri megközelítéstől, hogy Nietzsche a látszat életigenlő jellegéről ír, és a művészi káprázatot már ekkor is az életet lehetővé tevő erőként mutatja be. Vö. Kővári 2013: 66.

⁹⁹⁵ Dellinger a hatalom akarását a nietzschei szubverzív eljárás példaként elemzi, azonban a szerző a szubverzió hagyományos, esetünkben nem tartható értelmét alkalmazza. Dellinger 2012.

⁹⁹⁶ Nietzsche 2013a: 7.; Schopenhauer 2007b: 9.

2.2. A Verstellung fogalma

2.2.1. „Verstellung”-megközelítések

Friedrich Nietzsche nevezetes fiatalkori, *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben* című hátrahagyott esszéjében az értelem és az utánzás sajátos kapcsolatát mutatja be:

Az intellektus, mint az individuum önfenntartásának eszköze, legfőbb erőit az alakoskodásban bontakoztatja ki; mert ez az az eszköz, amellyel a gyengébb, kevésbé robosztus individuumok fenntartják magukat, azok, akiktől megtagadtatott, hogy a létért való küzdelmet szarvakkal vagy éles ragadozó fogazattal vívják. Az emberben az alakoskodásnak ez a művészete tetőpontjára jut: itt a megtévesztés, a hízélgés, a hazugság és fondorlat, az összesűgés-mások-háta-mögött, a reprezentálás, az idegen tollakkal való ékeskedés, a maszkírozottság, az elleplező konvenció, az önmaga és mások előtti színészkedés (...) olyannyira a szabály és a törvény, hogy szinte nincs is felfoghatatlanabb, mint hogy miként is ébredhetett az emberekben becsületes és tiszta ösztön az igazság iránt.⁹⁹⁷

Nietzsche az alakoskodásban (*Verstellung*), a színlelés, a másnak-mutatkozás aktusában találja meg az emberi értelem forrását. Ez az alakoskodó viselkedés azonban nem csupán az intelligencia eredete, hanem egy olyan átfogó, jellegzetesen antropológiai vonás, amely szinte minden cselekedetünket uralja. A megtévesztő idomulásnak ezt a nietzschei alakzatát több nyomvonalon haladva is rekonstruálni lehet.

Rögtön adódó, adekvát megközelítés az idézetben is szereplő testvér fogalmak és metaforák felől közelíteni a *Verstellung* jelenségéhez. Ha ezt az utat követnénk, akkor a nietzschei reprezentáció-elméletek némiképp diffúz világát kellene rekonstruálnunk: a *Verstellung*-ot a *Darstellung*-gal, az ábrázolás aktivitásával párhuzamba állítva kellene bemutatni.⁹⁹⁸ Ez a maszkok, az apollóni látszat, a színpadra állítás, a művészi megjelenítés és más, javarészt esztétikai kérdések felé vezetne minket. Nekünk azonban most a művészetfilozófiai aspektus helyett az értelmi összefüggések irányába kell haladnunk.

⁹⁹⁷ Nietzsche 2012b: 8.

⁹⁹⁸ Vö. Isztray 2011: 105. skk.

2.2.2. Az utánzás mint ösgondolkodás

Nietzsche összefüggésbe hozza, nem teljesen függetlenül Arisztotelész *Poétikájának* mimézis-koncepciójától, az utánzás aktivitását az értelmi tevékenységgel. Egyik korai jegyzetfüzetében így ír: „*Utánzás minden összehasonlítás (ösgondolkodás). A fajok a valamennyire is hasonló példányok erőteljes utánzása révén alakulnak ki, vagyis hogy a többiek utánozzák a legnagyobb és legerősebb példányt. Valamiféle második természet kinevelése utánzás révén.*”⁹⁹⁹ Eszerint a kognitív tevékenység eredetileg egy analogizáló eljárás alapul: ez a legerősebb, leghatékonyabb fajtárs fiziológiai leképezése, mimetikus megjelenítése. A külső idomulás magában hordozza az elsajátítás, az *elváltozó azonosulás* lehetőségét. Ez utóbbi, potenciális átalakulásról a későbbiekben még lesz szó.

Egészen pontosan azonban hogyan épül fel ennek a hasonlító-hasonuló gondolkodásnak a modellje? Nietzsche ugyanezen a helyen a percepció folyamatát az imitáció egy formájaként fogja fel: „Az utánzás befogadást feltételez, majd a befogadott kép szakadatlan átvitelét ezer metaforán keresztül (...).”¹⁰⁰⁰ Az észlelésnek metaforikus struktúrája van: az ingertől a benyomás ábrázolásáig közvetítések egész láncolatán át jutunk el.¹⁰⁰¹ Minden ismeretünk csakis ilyen áttételes közvetítéssel juthat el hozzánk, ez alól a megismerés filozófiai fogalma sem kivétel; csak hogy az megkövült, rögzült metaforákkal, ún. fogalmakkal dolgozik, ezért már nem érzékelteti a metaforikus átvitelt: „A megismerés nem más, mint a legközkeletűbb metaforák használata, vagyis olyan utánzás, amelyet már nem érzékelünk annak. Természetesen esélye sincs, hogy behatoljon az igazság birodalmába.”¹⁰⁰² Felmerül a kérdés, hogy miként is születhetett meg az episztemológiai garancia lehetőségének illúziója?

Nietzsche a már idézett esszéjében, és egyéb jegyzeteiben¹⁰⁰³ is afölötti csodálkozását fejezte ki, hogy a par excellence alakoskodó lényben, az emberben hogyan alakulhatott ki az igazság iránti vágy?¹⁰⁰⁴ Ennek a meglepő folyamatnak az eredetét Nietzsche a nyelv sajátos természetének felfedezésében látta meg. Amikor a preszókratikus gondolkodók rájöttek, hogy a nyelv logikátlanul keletkezett, hogy nincs racionálisan szerveződő struktúrája, feltámadt bennük az igény, hogy legalább a tudatos megtévesztést elkerüljék.¹⁰⁰⁵ Ebből a kezdeti elszánásból „végtelenül lassú” folyamat eredményeképpen jött létre az „igazságra való

⁹⁹⁹ Nietzsche 2007b: 420.

¹⁰⁰⁰ Nietzsche 2007b: 420.

¹⁰⁰¹ Nietzsche 2007b: 420. sk.

¹⁰⁰² Nietzsche 2007b: 421.

¹⁰⁰³ Nietzsche 2007b: 419.

¹⁰⁰⁴ Nietzsche 2012b: 8.

¹⁰⁰⁵ Nietzsche 2007b: 418.

törekvés” eszméje, pátosza.¹⁰⁰⁶ Eredetileg ez a döntés nem zárta ki a hazugság értékes, igenelhető aspektusának a feltételezését: ahol az igazság lehetősége nem nyílt meg, ott a hazugság mint olyan teljesen elfogadható volt.¹⁰⁰⁷ Az egyedüli kizáró oknak a károkozás potenciális jelenléte minősült: „Az epikus elbeszélőnek megengedik a *hazugságot*, mivel itt nem várható káros következmény. – Tehát a hazugság megengedett ott, ahol kellemesnek számít: a hazugság szépsége és bája, föltéve, hogy ártalmatlan.”¹⁰⁰⁸

A hazugság jogainak térvésztesével viszont egy olyan igazság-fogalom keletkezett, amely az utánczás speciális esetével, a *Verstellung*-gal állítható kapcsolatba. Amit általában igazságnak nevezünk, az a közkeletű metaforák szimmetrikus elrendezettsége, a *consensus sapientium*, a bölcsök kiegyensúlyozott egyetértése.¹⁰⁰⁹ Ebben a közmegegyezésben mindig jelen van az idomulás, az „összedörgölődés” aktusa. Nietzsche *A vidám tudományban* a tudat kérdését is bekapcsolja ebbe a konstrukcióba: a tudat mint kései fejlemény csupán önreprezentáció, amelyet a legveszélyeztetettebb állat, az ember a gyors kommunikáció lehetősége, a veszély előrejelzése céljából fejlesztett ki.¹⁰¹⁰ A gondolkodás önmagában tudat nélkül is boldogul, de az analogizáló tevékenységhez kapcsolódva ez az önreprezentáció alakítja ki a fogalmakat, az absztrakciót; tehát a tudat csupán „tönkreáltalánosítás”, csalás, valamilyen „csorda-dolog”.¹⁰¹¹

Mindebből már egyértelműen kiolvasható, hogy Nietzsche erősen negatív felhangokkal nyilatkozott a *Verstellung*-ről, annak ellenére, hogy sajátos, kikerülhetetlen antropológiai tényként fogta fel azt. Az eddigiekből viszont csak annyi valószínűsíthető, hogy nem platóni, ontológiai jellegű kifogásai voltak a megtévesztő utánczással szemben. A *Verstellung*-gal ugyanis nem az a gond, hogy becsapja a célszemélyt, hogy imitációs tevékenysége révén lét-rangvesztéshez vezet. Sőt, Nietzsche úgy ítéli el az alakoskodást, hogy közben episztemológiai relevanciával ruházza fel, hiszen végső soron az igazság maga az idomult, egyességre juttatott gondolat – igazat mondani annyi, mint „nyájszerűen hazudni”.¹⁰¹²

2.2.3. A „verstellen” dinamikája és határai: szerelem és kevélység

Annak felfejtéséhez, hogy ez a leértékelés miként is zajlik le, érdemes rekonstruálni magának a *verstellen*-nek a működését, önmozgását. A *Verstellung*-nak, ennek a tipikusan fiatalkori

¹⁰⁰⁶ Nietzsche 2007b: 408.

¹⁰⁰⁷ Nietzsche 2007b: 408.

¹⁰⁰⁸ Nietzsche 2007b: 407.

¹⁰⁰⁹ Nietzsche 2004a: 17.

¹⁰¹⁰ Nietzsche 1997a: 268. sk.

¹⁰¹¹ Nietzsche 1997a: 272. sk.

¹⁰¹² Nietzsche 2012b: 12.

elképzelésnek¹⁰¹³ vajon milyen funkcionális szerepe van a nietzschei gondolkodásban? Bár Nietzsche szövegei írásakor általában nem a fogalmi következetesség vezérelte, ebben az esetben szinte mindig regisztrálható a kifejezés egy meghatározott, világosan körülrajzolt szerepköre. A kérdés az, hogy miként lehet értelmezni a *verstellen*-t, ezt a torzulást, el-változást, el-állítást vagy el-mozdulást, ezt a jellegzetesen szubverzív fogalmat? A mozgás megrajzolásához egy elsőre mindenképpen meglepő területen találunk árulkodó nyomokat.

A *Virradat* 532. aforizmájában Nietzsche a szerelem jelenségét a *Verstellung* segítségével írja le: az érzés dinamikájának kulcsa a színlelő megtévesztés.¹⁰¹⁴ A szerelem alapvetően csak mint aszimmetrikus emóció képes a működésre: az egyik fél folyamatosan színészkedik, a *lényegi hasonulás látszatát* kelti, olyan ösztönösen, hogy mintegy maga is elhiszi az egyenlővé és minőségileg hasonlóvá válás processzióját. Az igazodásnak ez az őszinte vágya csak akkor képes helyesen funkcionálni, ha a mindenkor másik hagyja magát szeretni, tehát ha ő maga nem él a *Verstellung* lehetőségével. Amennyiben mégis ez történik, egy „szövevényes és áttekinthetetlen komédia” keletkezik. Az ilyen kölcsönös utánzás során a színlelés tárgya bizonytalanná, követhetetlenné válik. A vágy szimmetriájának szépsége nem sokat számít, a kölcsönös önfeladás nem vezet életképes szerelemhez: „E színjáték szép örülete túl jó e világra, és túlzottan is finom az emberi szemnek.”¹⁰¹⁵ Annak ellenére, hogy fenntarthatatlan a hasonulás szimmetriája, találhatunk rá példát: Nietzsche a *Korszerűtlen elmélgésekben* Trisztán és Izolda viszonya révén illusztrálja a kölcsönös színleléstől való megszabadulás kényszerét.¹⁰¹⁶ Az alakoskodás tragikus szimmetriáját, pontosabban annak lehetőségét csak a vágy természete engedi meg: a színlelés alapvetően aszimmetrikus viszonyulás, éppen ezért az ezen alapuló szerelem kudarcra van ítélve.

A szerelem fenti struktúrája analóg az ősgondolkodás korábban tárgyalt mimetikus vonásával: mindig van egy valaki, akihez idomulnak, és aki idomul.¹⁰¹⁷ Ezek után meg kell találnunk a nem-idomuló személyt, a mérték-szubjektumot, aki nem képes színlelni, aki megtartóztatja magát a *Verstellung*-tól! A *Virradat* 291. aforizmájában egy releváns megjegyzésre találhatunk: „A kevélység megjátszott és színlelt büszkeség; a büszkeségre viszont épp az jellemző, hogy nem képes játékra, alakoskodásra, színlelésre és nem is kedveli az ilyesmit – ennyiben a kevélység a képmutatásra képtelen képmutatás (...).”¹⁰¹⁸ A büszkeség

¹⁰¹³ Nietzsche a koncepció keretét, teoretikus kontúrait bázeli éveiben rakta le, a későbbiekben csak kisebb módosításokat hajtott végre rajta: az átgondolások nem írták felül a megközelítés főbb sajátosságait.

¹⁰¹⁴ Nietzsche 2009: 312.

¹⁰¹⁵ Nietzsche 2009: 312.

¹⁰¹⁶ Nietzsche 2004d: 340.

¹⁰¹⁷ A nietzschei koncepcióban sosem az aktív ágens a domináns, hanem a mintaként vagy normaként megjelenő passzív „résztvevő”.

¹⁰¹⁸ Nietzsche 2009: 223.

tehát egy azon attribútumok közül, amely tulajdonosát kivonja a színlelés játékából. Sőt, talán interpretálhatjuk úgy is a fenti passzust, hogy a büszkeség a színlelés és idomulás ellenfogalma; tehát az alakoskodás szubjektumát a büszke ember antagonistájánál kell keresnünk.

2.2.4. Társias kontextus és genetikus elmozdulások

A fentiek tükrében most már meg lehet vizsgálni, hogy az alakoskodás alakzata milyen kontextusban kerül elő Nietzschénél. Általánosságban kijelenthetjük, hogy a *Verstellung* jelensége többnyire a társadalom, a közösség és a szociabilitás tárgyalásakor bukkan fel. Szimbolikusnak tekinthető ebből a szempontból, hogy az *Emberi, nagyon is emberi* társas érintkezést tárgyaló hatodik része éppen a színlelés aktusának bemutatásával kezdődik: „Az emberekkel való érintkezésben gyakran szükséges jó szándékkal úgy tennünk, mintha nem látnánk át cselekvésük indítékait.”¹⁰¹⁹ Ez a keveseknek szóló maxima, praktikus jó tanács az alakoskodást mint a szociális lét fundamentumát mutatja be: a színlelés átszövi minden társasági gesztusunkat, ennek ellenére nem szabad jelenlétére felfigyelnünk, különben vétünk a közösségi lét normái ellen. Amit közönségesen jóságnak, becsületességnek nevezünk, Nietzsche szerint kezdetben az is színlelés volt, és a színlelés kötelezettségének tartós gyakorlása végül valódi természetté vált.¹⁰²⁰

A megtévesztő hasonulás általános jelenléte azonban nem jelenti azt, hogy az alakoskodás mesterségét mindenki probléma és erőfeszítés nélkül gyakorolhatná: a *Verstellung*-tól való tartózkodás többnyire nem etikai okokkal magyarázható. A valódi szándékok feltárása, a hazudozás elkerülése nem az őszinteség iránti vágyból fakad, hanem lustaságból; ugyanis hétköznapi viszonyok között nincs szükség megtévesztésre, ami ráadásul amúgy is találékonyságot követel.¹⁰²¹ Az, hogy a színleléshez nélkülözhetetlen a szellemesség és az ügyesség,¹⁰²² nem jelenti azt, hogy az alakoskodó ember Nietzsche számára vonzó embertípus lenne. A *Bálványok alkonyában* egyenesen arról ír, hogy szemben Darwin elképzelésével, végül mindig a gyengék, az alantas emberek győznek, ugyanis ők vannak rászorulva (hiányosságaikat pótolandó) a mimikrire; tehát ők lesznek az okosabbak, szellemesebbek.¹⁰²³

¹⁰¹⁹ Nietzsche 2008a: 147.

¹⁰²⁰ Nietzsche 2009: 207.

¹⁰²¹ Nietzsche 2008a: 48.

¹⁰²² Nietzsche 2004d: 236.

¹⁰²³ Nietzsche 2004a: 67.

A színlelés bemutatásakor Nietzsche arról mint az erőket utánzó, azok erényeit kiforgatóan imitáló gyengék tipikus tevékenységéről ír. Egy-két szöveghelyen azonban felbukkan egy olyan történeti koncepció íve, amely a múltban ettől eltérő állapotot feltételez. A *Virradat* 18. aforizmájában az önkéntes szenvedés gesztusának genealógiája kapcsán röviden ismerteti a közerkölcs morál előtti állapotát, az emberiség eredeti-igazi karakterét, „amikor a szenvedés erénynek, a kegyetlenség erénynek, a tettetés erénynek, a bosszú erénynek, az értelem megtagadása erénynek minősült (...).”¹⁰²⁴ Nietzsche ezt a gondolatot szinte szó szerint megismétli *A morál genealógiájában* is,¹⁰²⁵ tehát feltételezhetjük, hogy nem alkalmi megállapításról, netalán véletlen elszólásról, hanem határozottan vallott koncepcióról van szó: eredetileg a színlelés is igenelhető minőség volt, mint a kiválóak etikájának egy eleme.

Találhatunk ehhez kapcsolódó, az előbbieket némileg magyarázó megállapításokat is. Nietzsche felveti annak lehetőségét, ahogyan korábban már szó esett róla, hogy a színlelés tartóssága végül az utánzott vonások megszerzéséhez, elsajátításához vezethet. Néhány helyen arról ír, hogy a színlelés révén erőre, kiválóságra is szert tehetünk: idővel mi magunk is azzá a legerősebb egyeddé válhatunk.¹⁰²⁶ A múltban a *Verstellung* mozgása tehát produktív folyamat volt: a hasonló szubjektum eljárása során egyre kiválóbb személylé vált – mi változott meg időközben, az alakoskodás esetleges pozitív státusza minek köszönhetően zárójelződőtt?

2.2.5. „Verstellung” és/vagy „Vorstellung”

Mi magyarázza a *Verstellung*-nak ezt a potenciálisan kettős megítélését? Egyik korai töredékében Nietzsche azt írja, hogy saját korában egyedül csak a művészet számított becsületesnek.¹⁰²⁷ Bár az életműben e téren is mutatkozik némi hezitálás, döntően azonban kitart az állítás mellett. Később, *A vidám tudományban* viszonylag hosszabban tárgyalja a színésznek mint a művész ideáltípusának a jellemét.¹⁰²⁸ A művész minden esetben színlel, a *Verstellung* eszközével él, ám nála nincs szó a totális idomulás látszatkeltségéről: „Jó lelkiismeretű hamisságról van szó, a színlelés öröme hatalomként robban ki [...].”¹⁰²⁹ Az igenelhető színleléshez tehát hozzátartozik a jóhiszeműség, az általás szándékának hiánya, a

¹⁰²⁴ Nietzsche 2009: 28.

¹⁰²⁵ Nietzsche 1996: 136.

¹⁰²⁶ Vö. Nietzsche 2012a: 34.; Nietzsche 2009: 88.

¹⁰²⁷ Nietzsche 2007b: 409.

¹⁰²⁸ Nietzsche 1997a: 229.

¹⁰²⁹ Nietzsche 1997a: 286.

művész esetében ezért nem probléma az alakoskodás. Ez azonban nem tűnik kielégítő magyarázatnak, hiszen a genealógiai veszteséget egyáltalán nem teszi érthetővé.

Van viszont Nietzschének egy 1871-es töredéke, amelyben összeköti a *Verstellung* és a *Vorstellung* fogalmát. Eszerint az egoizmus szolgálatába állított színlelés felmutathatja az ábrázolás erejét, és ebből kibontakozhat a differenciálás mozzanata, a „megkülönböztetés akaratnyilvánítása”.¹⁰³⁰ Ha ez a két minőség, a színlelés és a megmutatás összekapcsolódik, akkor már nincs szó mimikriáról, hiszen rögtön megjelenik az elkülönülési szándék is: a *Verstellung* és a *Vorstellung* nem olvadhat eggyé, hiszen a színlelés éppen a testvér fogalom társasága révén teszi lehetővé az alany egyediségét. A *Verstellung* korábban tárgyalt értelmével éppen a csorda-jelleg, az uniformizálódás, az idomulás volt a gond. Itt azonban nem igazodásról, hanem nagyobb, erősebbnek való mutatkozásról van szó: ilyenkor a megtévesztésnek nem az idomuló, hanem a reprezentatív formája érvényesül, ahogyan ez a színész esetében is történik.¹⁰³¹ Ebből a vonatkozásból érthetővé válik a történeti devalválódás jelensége is: míg kezdetben a színlelő egyed a megtévesztő imitálás révén a kevés kiváló személy attribútumait próbálta felmutatni, oda-hazudni (mintegy *előállítva* magában azt), addig a történeti törést követően a mimézis tárgyai már a legelterjedtebb jellemvonások lettek, a tömegbe való beleolvadás vált az utánzás céljává. Míg az „eredeti helyzetben” a *Verstellung* éppen a kiválást, az erőt, az elkülönülést tette lehetővé, addig ma már nem jelent mást, mint a többséghez való igazodást, feloldódást, azonosulást: pont a differenciáló mozzanat veszett ki belőle.

Nietzschénél a jó értelemben vett alakoskodás elméletileg lehetővé teszi az imitált vonás valódi, fokozatos elsajátítását; paradox módon ez az egzisztenciális integrálás is éltetheti a differenciáló jelleget. Bár az elsajátítás felszámolja a különbséget a színlelt és jelenlévő megmutatás között (és utólag csak a genealógiai eljárás mutathat rá az átalakulásra), mégis ez a folyamat az egyén elkülönülését szolgálja: az individuum az új attribútumok elsajátítása révén kiemelkedhet a tömegből. Persze ebben az esetben a *Verstellung* már egészen *Vorstellung*-gá változott: az elsajátítás az alakoskodás eltűnésével jár. A magunkévá tett felmutatása már nem a színlelés logikáját követi, annak csupán kifutása, esetleges következménye.

A *Verstellung* pozitív, egoizmus szolgálatába állított változatát valójában a permanens elmozdulás, az állandó különbség élteti. Az alakoskodás ilyenkor minden utánzó jellege dacára nem is igazán mimézis, hanem inkább a mimikri deficitje, a *megtévesztő hasonulás tévedése*. Nem más ez, mint az ember utánzó természetének produktív és szubverzív kiaknázása. Ha a *másnak mutató* már nem kollektivizáló jellegű, akkor az igazság helyett a hazugságot vagy a

¹⁰³⁰ KSA 7: 312-313.

¹⁰³¹ A színész nem válik azonosossá az eljátszott karakterrel, hiába igyekszik elhitetni ezt velünk.

tévedést reprezentálja: míg az igazságnak idomuló, replikatív szerkezete van, addig a tévedés az „egyezségtől” való eltérést jelenti. Szemben a megtévesztettségtől való félelemmel,¹⁰³² itt a felforgató színlelés szubverziója által közelebb kerülünk az élet gátlástalan többértelműségéhez, látszat-struktúrájához: ebben az értelemben beszélhetünk a *Verstellung*-ról mint az igazsággal szembeállított „isteni tévedésről”.¹⁰³³

¹⁰³² Nietzsche 1997a: 253.

¹⁰³³ Nietzsche 1997a: 253–255.

2.3. Nietzsche Arisztotelész-értelmezése: első interpretációs bemenet Nietzsche retorikájához

2.3.1. A „recenziós tartomány” rései

Friedrich Nietzsche antikvitás iránti fokozott érdeklődésének és klasszikai-filológiai munkásságának köszönhetően szinte minden jelentősebb görög gondolkodóról határozott, jellegzetesen „nietzschei” képet alakított ki. Újraértelmező tevékenységének egyik legismertebb és legjellegzetesebb esete saját Szókratész-recepciója: a görög gondolkodó hellén kultúrában és filozófiatörténetben betöltött szerepét radikálisan átértékelte, intellektuális megítélését és karakterének jellegzetességeit egészen alternatív módon interpretálta.¹⁰³⁴ Hasonló a helyzet a preszókratikus filozófusokkal, akiknek a gondolataira és jelentőségére Nietzsche a modernitásban elsők között hívta fel a figyelmet, és akiket újra becsatornázott a bölcséleti irodalom fősodrába.¹⁰³⁵ Platón esete ugyan némileg eltérő, azonban róla is egy összetett, a megítélés szempontjából ambivalens, ám mégis következetes képet alakított ki.¹⁰³⁶ Arisztotelész neve viszont feltűnően hiányzik a listáról. Szimbolikusnak tekinthető ebből a szempontból Nietzsche egyik korai, 1868-as levele, amelyben Erwin Rohdénak egy megjelenés alatt álló szövege kapcsán így ír: „(...) ekképp recenziós tartományom immár majdnem a teljes görög filozófia, Arisztotelész kivételével (...)”.¹⁰³⁷

Felmerül a kérdés, hogy mi az oka ennek a viszonylagos hallgatásnak? Minek köszönhető az, hogy miután több helyen is az alexandriai-teoretikus típus attribútumaival ruházta fel őt,¹⁰³⁸ mégsem ítéli el, vagy nem zárójelezi a jelentőségét? Minden jel szerint Arisztotelész egészen más gondolkodói habitust képviselt, mégis Nietzsche olykor teljes szimpátiával nyilatkozik a görög bölcselőről. *Virradat* című művében olyan „hatalmas és ártalmatlan, barátságos és békeszerető léleknek” nevezi, aki valóban az igazságot kutatta, szemben az átlagos tudósokkal, akik mindenkor csak gyógyírt kerestek a bajaikra.¹⁰³⁹

A határozott nietzschei ítéletalkotás elmaradása nem jelenti azt, hogy ne találunk bőségesen Arisztotelészt emlegető vagy rá hivatkozó szöveghelyeket. Ezek a passzusok azonban elsőre csalódást okoznak, ugyanis látszólag nem sokat árulnak el Arisztotelész filozófiájáról. Annyi mindenképpen kiolvasható belőlük, hogy Nietzsche néhány direkt

¹⁰³⁴ Nietzsche 2003a; 2004 stb.

¹⁰³⁵ Nietzsche 2000c; 2007b.

¹⁰³⁶ Nietzsche 2007b.

¹⁰³⁷ Nietzsche 2008b: 25.

¹⁰³⁸ Nietzsche 2008a: 135; KSA 7: 154.

¹⁰³⁹ Nietzsche 2009: 266.

kijelentésével ellentétben alaposan ismerte, és rendszeresen olvasta Arisztotelész műveit. Különösebb nehézség nélkül fel lehet állítani a releváns szöveghelyek ideiglenes típusát.

Arisztotelész mindenekelőtt forrás Nietzsche számára: a vonatkozó részletek túlnyomó többségében a görög filozófust úgy emlegeti, mint a poliszok működéséről,¹⁰⁴⁰ az antik bölcselők gondolatairól¹⁰⁴¹ vagy például a görög hétköznapiokról szóló ismereteinek eredetét.¹⁰⁴² Gyakran idézi Arisztotelészt egyetemi diáktársaival, kollégáival való levelezésében, hogy alátámassza érvelését egy-egy antik auktorral, vagy néha egyszerűen csak abból a célból, hogy stilisztikai-retorikai fölényre tegyen szert társai fölött.¹⁰⁴³ Néha olyan jól sikerülnek ezek a szellemmel telített citátumok, hogy leveleiből (vagy más megcímezett gesztusszövegeiből) szó szerint átemeli őket készülő műveibe.¹⁰⁴⁴

A hozzávetőleges taxonómia itt nem ér véget: a fenti három típus mellett a nietzschei szövegekben megjelenik egy másik, filozófiailag talán relevánsabb Arisztotelész-emlegetési mód is. Nietzsche nem ritkán parafrázálja meglehetősen szabadon, kontextusából kiragadva az antik auktor egy-két elsőre meglepő kijelentését; mint például: „[a]z alacsony nő sohasem szép – mondta az öreg Arisztotelész”.¹⁰⁴⁵ Anélkül, hogy megszeretnénk fejteni ennek az idézetnek az értelmét, eszünkbe juthat a nők és Arisztotelész kapcsolatáról az a középkori Európában népszerű történet, hogy egy Phyllis nevű indiai nőbe annyira belehabarodott a görög gondolkodó, hogy arra is rá tudta venni, hogy a nő ráüljön a hátára (II. ábra). A szó szerint lóvá tett Arisztotelész képe nem lehetett idegen szcéná Nietzsche számára.

Joggal feltételezhetjük, hogy nem pusztán szellemességből idézi ezeket a szöveghelyeket – ezt a sejtést támasztja alá, hogy rövidebb aforizmaiban rendszeresen egy-egy kérdést is felvet Arisztotelész kiragadott megjegyzéseivel kapcsolatban, amely egy új, az eredeti textustól teljesen független és kontra-intuitív értelmezést nyit meg. A *Virradat* egyik aforizmájában a következőket írja: „[n]agy zsenik gyermekein kitör az örület, nagy erényesek gyermekein pedig az ostobaság – jegyzi meg Arisztotelész. Mindezzel talán a kivételes embereket akarta házasságra ösztönözni?”¹⁰⁴⁶ Arisztotelész *Retorikájának* azt a passzusát, amelyben a nemes származásúak kétféle elfajzásáról, a nemes jellemnek az adott családból való fokozatos kiveszéséről ír,¹⁰⁴⁷ Nietzsche néhány hangsúly-váltással teljesen átértelmezi, hogy aztán a megváltoztatott előjelű örület fogalmának köszönhetően felvesse a „dionüszoszi

¹⁰⁴⁰ Nietzsche 2012a: 172.

¹⁰⁴¹ Nietzsche 2000c: 61, 97, 119.

¹⁰⁴² Nietzsche 2012c: 55.

¹⁰⁴³ KSB 2: 197, 270.

¹⁰⁴⁴ KSA 7: 353; Nietzsche 2000c: 46.

¹⁰⁴⁵ Nietzsche 1997a: 101.

¹⁰⁴⁶ Nietzsche 2009: 206.

¹⁰⁴⁷ Arisztotelész 1982: 128-129, 1390b.

eugenika” ironikus lehetőségét.¹⁰⁴⁸ Az ilyen sajátos interpretatív transzformációkról a későbbiekben még lesz szó.

2.3.2. Arisztotelész „esztétikája” ellen

Van azonban egy egészen másféle, tematikusan behatárolható típusa is az Arisztotelész-citátumoknak és -értelmezéseknek: ezekben a javarészt az 1870-es évek legelején íródott, életében publikálatlan feljegyzéseiben Nietzsche Arisztotelész „esztétikája” ellen igyekszik fellépni. Egy-két konkrét bírálati pontot tartalmazó bejegyzést leszámítva,¹⁰⁴⁹ a hagyatékban maradt füzeteiben leginkább csak a kritika szándékát jelzi. Könyvtervezeteiben, munkaterveiben rendszeresen szerepelnek olyan fejezet- vagy szakaszcímek, mint „Arisztotelész ellen” vagy „Arisztotelész esztétikája”.¹⁰⁵⁰ Más bejegyzéseiből arra lehet következtetni, hogy javarészt olyan szempontok alapján igyekezett bírálni Arisztotelészt, amelyeknek a kontúrjai majd *A tragédia születésében* is visszaköszönnek. Kritikával illeti a dionüszoszi zene kapcsán Arisztotelész „orgiasztikus hangzásra” vonatkozó korlátozó elképzelését,¹⁰⁵¹ bírálja a félelem és részvét általi megtisztulás koncepcióját, illetve a kar szerepének arisztotelészi megítélésére is megjegyzéseket tesz.¹⁰⁵² Ezekben a megfogalmazásokban gyakran az érzelmi töltet dominál; mivel emlékeztető feljegyzésekről van szó, Nietzsche feltehetően nem tartotta szükségesnek, hogy részletesen argumentálja álláspontját. A jegyzetek műfaji jellegzetességei önmagukban persze nem magyarázzák a vázlatos megállapítások harciasságát, a nietzschei szövegértelmezői mód viszont annál inkább. Láthattuk, hogy előszeretettel emelt ki kontextusukból eredetileg mellékesnek szánt megjegyzéseket, hogy aztán önálló elemzés tárgyává tegye azokat. Nem nehéz elképzelni, hogy a fiatal Nietzsche felháborodott az olyan arisztotelészi kijelentéseken, mint például hogy „az igazságosság magasabb rendű, mint a zene”.¹⁰⁵³

A hevesnek tűnő Arisztotelész elleni kirohanások szinte eltűnnek, áttételes kritikává szelídülnek *A tragédia születésében*. Itt a megfogalmazás már inkább Arisztotelész követői és értelmezői ellen irányul. Ez az indirekt és szelíd bírálat leginkább két tematikus gócpont köré

¹⁰⁴⁸ Safranski 2002: 249. Egyébként ha a fajnemesítés során a dionüszoszi elemet emelték volna ki például a nációk, akkor a rezsim nem népiertáshoz, hanem dadaista társadalomhoz vezetett volna: a fenti idézet tükrében utóbbi esetben nem értelmezték volna annyira félre Nietzschét.

¹⁰⁴⁹ KSA 7: 196, 220.

¹⁰⁵⁰ KSA 7: 43–44, 75, 195.

¹⁰⁵¹ Arisztotelész 1984: 324–325, 1341a-b; KSA 7: 196.

¹⁰⁵² KSA 1: 633, 7: 247.

¹⁰⁵³ Arisztotelész 1982: 117, 1387b.

szerveződik: ezek egyike az a koncepció, miszerint a kar a demokratikus igazság képviselője,¹⁰⁵⁴ a másik pedig az a vita, amelynek tárgya a katarzis gyógyászati illetve morális jelentése, pontosabban annak bizonytalansága.¹⁰⁵⁵ Ezeknek a témaköröknek a kapcsán Nietzsche csak felveti az arisztotelészi vonatkozást, de kizárólag csupán a modern interpretátorokat támadja.

A módosítás és árnyalás oka lehetett pusztán csak annyi, hogy itt már nem belső feljegyzésekről, hanem publikálandó és publikált műről van szó; de a változásban közrejátszhatott az is, hogy Nietzsche a kidolgozás során a maga, alternatív elképzeléseihez alapot adó forrást is sokszor Arisztotelész műveiben lelte meg. Egyik hátrahagyott írása például egyértelművé teszi, hogy a számára olyan fontos „szilénszi bölcsesség” gondolatát, vagy legalábbis annak motivikus magját a plutarkhoszi közvetítéssel fennmaradt Arisztotelész-töredékből vette át.¹⁰⁵⁶ Az arisztotelészi korpusz tehát egyre inkább olyan adatbázissá alakul át Nietzsche szemében, amelyik egyaránt hordozza magában a számára igenelhető és elutasított teóriák csíráját.

Mint oly sok minden más Nietzsche életművében, ez a megítélt pozíció sem jelent végleges álláspontot, legfeljebb ideiglenes nyugvópontot. Későbbi szövegiben hektikusan újra és újra erőre kapnak az „arisztotelészi esztétika” elleni kirohanások. Az *Emberi, nagyon is emberi* első kötetében ismét határozottan kijelenti, hogy a tragédia nem megtisztít minket az érzelmektől, hanem éppen hogy fokozza azok jelenlétét és intenzitását.¹⁰⁵⁷ Ez a fiziológiai alapú Arisztotelész-bírálat a kései Nietzschénél egyre határozottabb kontúrt kap. A *Bálványok alkonyában* már újra egyenesen Arisztotelésszel szemben veszi védelmébe a tragikusban rejlő orgiasztikus elemet, amely a „levés örök örömét” közvetíti.¹⁰⁵⁸ Ezt a szakaszt Nietzsche olyan lényegesnek tartja, hogy később majdnem teljes egészében átemeli az *Ecce Homo*-ba is.¹⁰⁵⁹ Az átemeléseknek és önidézéseknek ez a gesztusa egyfelől jelzi a meglelt tézis időtállósága feletti örömet, másfelől az arra irányuló nietzschei hajlandóságot, hogy az új kontextusba helyezett részlet perspektivikus tűrőképességét tesztelje.

¹⁰⁵⁴ Nietzsche 2003a: 70–71.

¹⁰⁵⁵ Nietzsche 2003a: 212–213. Nietzsche katarzis-felfogásának és Arisztotelész-interpretációjának sokáig elhanyagolt jellegéről és annak okáról vö. Hévizi 2013b: 136–138.

¹⁰⁵⁶ KSA 1: 588.

¹⁰⁵⁷ Nietzsche 2008a: 107.

¹⁰⁵⁸ Nietzsche 2004a: 106.

¹⁰⁵⁹ Nietzsche 2003b: 68

2.3.3. A rejtélyes Arisztotelész-idézet

Az ellentétek iménti viszonylag tisztán kirajzolódó textúrája ellenére még mindig nem világos, hogy miként is viszonyult Nietzsche a sokféle szándékkal idézett filozófus-elődhöz. Talán érdemes a korábbiakban már jelzett, látszólag önkényesen kiragadott, bonmot-szerű értelmezések nyomán haladni.

Nietzsche hátrahagyott jegyzetei között van egy, a szokottnál is enigmatikusabb bejegyzés, amely egy rövid, német nyelvű (feltehetően) Arisztotelész-idézetből áll: „Arisztotelész: »Általában az emberek gonoszul cselekszenek, amennyiben lehetőségük van rá.«”¹⁰⁶⁰ Nietzsche nem jelöli meg a pontos forrást, de a többi ilyen jellegű idézetből okulva, gyanítani lehet, hogy a közlés során élt fordítói szabadságával. A jegyzet környezete sem árulkodó az értelmezhetőség tekintetében, mivel a lehető leginkább heterogén közegben szerepel: többek között Pascalra, Démoszthenészre és Napóleonra vonatkozó bejegyzések között tűnik fel. Joggal merül fel a kérdés, hogy van-e bármi jelentősége ennek a szöveghelynek, illetve ha igen, ki lehet-e olvasni belőle bármi lényegeset?

A hátrahagyott jegyzetekben nagy számban találni ehhez hasonló, nehezen beazonosítható idézetet, bizonytalan ihletettséű és indíttatású kommentárt. Derrida is felhívja a figyelmet *Éperons* című szövegében az ilyen feljegyzések értelmezési nehézségeire (egy a mienknél sokkal rejtélyesebb idézet kapcsán),¹⁰⁶¹ hogy aztán, talán nem túlzás ezt állítani, ő is engedjen az interpretációs kísértésnek.¹⁰⁶² Derrida termékenynek bizonyuló kísérletén felbátorodva, lehet, hogy mégis érdemes lenne óvatosan megfejteni az enigmatikus Arisztotelész-idézet jelenését és kontextualizálni annak jelentőségét. Egyelőre fogjuk fel úgy ezt a bejegyzést, mint az aforisztikus Arisztotelész-átértelmezések vagy -kiforgatások egy különösen tömör változatát. Maga az idézet sokkal inkább nietzschei, mintsem arisztotelészi hangvételűnek tűnik; ezért inkább Nietzsche egyéb szövegeiben kezdjünk kutakodni!

Nietzsche a feljegyzéseiben, műveiben és leveleiben Arisztotelész értekezései közül még a *Poétikánál* is gyakrabban hivatkozik a *Retorikára*. Ennek a szövegnek az alapos ismeretéről nemcsak retorikai tárgyú előadásvázlatai tanúskodnak (amelyekben Cicero releváns művei mellett erre a könyvre hivatkozik a legtöbbször), hanem leveleiben is beszámol róla, hogy rendszeresen olvassa és interpretálja a szöveget.¹⁰⁶³ Ha alaposabban megnézzük a *Retorika* szövegét, találunk egy, a nietzschei bejegyzésre emlékeztető mondatot: „[é]s akiknek

¹⁰⁶⁰ KSA 9: 373. Saját fordítás; az eredeti szöveg: „Aristoteles: »im Allgemeinen thun die Menschen das Böse, wenn sie es können.«”

¹⁰⁶¹ Vö. „»Megfeledeztem az esernyőmről.«” (Derrida 1992: 200)

¹⁰⁶² Derrida 1992: 200–206.

¹⁰⁶³ Nietzsche 1997b: 11, 15–26; KSB 5: 6, 244.

hatalmában áll igazságtalanságot elkövetni, félelmetesek azok számára, akikkel szemben elkövethetik, az emberek ugyanis többnyire elkövetik az igazságtalanságot, ha módjukban áll”.¹⁰⁶⁴ Semmiféle konkrét bizonyíték sem áll rendelkezésünkre, amely azt támasztaná alá, hogy ez a mondat lenne a nietzschei idézet inspiráló forrása. Különösen azért válik nehézkessé a kapcsolat bizonyítása, mert Nietzsche jegyzetei között nem szerepel a mondat első fele, hanem csak a csonka második rész, sőt, abban is egy hangsúlyos eltérés mutatkozik. Az a tény azonban, hogy az arisztotelészi igazságtalanságból, helytelenségből Nietzschénél egyenesen gonoszság¹⁰⁶⁵ lesz, paradox módon éppen alátámasztja a két szöveg közötti kapcsolatot. Az eredeti görög szöveg, amelyet feltételezhetően Nietzsche is használt, az „ἀδικοῦς” terminust használja, amely kifejezetten igazságtalant jelent. A módosítás tényét támasztja alá továbbá az, hogy Nietzsche a *Korszerűtlen elmélekdedésekben* már ezt írta: „Nagyon sok erő szükségeltetik ahhoz, hogy élni tudjunk, és elfeledjük, hogy élni és igazságtalannak lenni egy.”¹⁰⁶⁶ Ha egyszer az igazságtalanság az élet ténye, nem meglepő, hogy az emberek igazságtalanok:¹⁰⁶⁷ csak akkor érdemi ez a kijelentés, ha azt is mondjuk, hogy gonoszok. A módosítás tükrében érthetővé válik az elhagyás: Nietzsche talán ebbe a nem is olyan apró változtatásba sűrítette bele az egész arisztotelészi állítás számára érdekes, potenciális konnotációit.

A találgatásoktól és a valószínűségtől függetlenül, amennyiben mégis feltételezzük, hogy ez az arisztotelészi kijelentés a bejegyzés forrása, annyi bizonyos, hogy a transzformáció ténye nem mond ellent a direkt kapcsolatnak, hiszen az egyáltalán nem idegen a nietzschei gyakorlattól. Ebben az esetben az eredeti, némiképp rezignált hangvételű etikai megállapításból egy affirmatív, a hatalom akarásával kontextusba állítható kijelentés keletkezett. Ha van köze egymáshoz a két szöveghelynek, abban az esetben Nietzsche saját kritikai attitűdjét fedezte fel az arisztotelészi sorokban, melyből aztán egy igenlő állítást kreált. Ez a saját megközelítést visszavetítő átértelmezés lehet a kulcsa Nietzsche Arisztotelészhez fűződő viszonyának.

Hasonló értelmezői transzformáció számos helyen megjelenik az életműben, például Nietzsche *Az Antikrisztusban* a részvét keresztény felfogása kapcsán is meglepő módon hivatkozik Arisztotelészre: „[m]int tudjuk, Arisztotelész a részvétben egy beteges és veszedelmes állapotot látott, mondván az embernek jót tennie, ha időnként hashajtót használ: a tragédiát értette úgy, mint hashajtót”.¹⁰⁶⁸ Miközben a *Poétika* szöveghelyét a keresztény

¹⁰⁶⁴ Arisztotelész 1982: 101, 1382b.

¹⁰⁶⁵ A töredék 1880-ból származik, ekkor írja a *Virradatot* is. Bár a töredék rövidsége miatt nem világítja meg a Böse konnotációit, azonban az időszakból arra lehet következtetni, hogy ez már gonoszságként értendő.

¹⁰⁶⁶ Nietzsche 2004d: 116. Az élet alapvető igazságtalanságához és az élet reprezentánsaként felfogott igazságosság nietzschei ellentmondásához a *Korszerűtlen elmélekdedésekben* vö. Isztray 2014: 136.

¹⁰⁶⁷ Nagyon hasonló az, amit Machiavelli kapcsán emlegettünk: a reneszánsz gondolkodó írja, hogy csak akkor kell ragaszkodni az igazságossághoz, ha ez lehetséges. (Skinner 1996: 54.).

¹⁰⁶⁸ Nietzsche 2007a: 15.

részvét bírálatához használja fel, s ezáltal egészen új konnotációkkal ruházza fel azt, az idézet végén visszakanyarodik az eredeti kontextushoz, és vesszőparipáját felidézve beleilleszt egy parodisztikus elemet is. A kisajátító értelmezés és a paródia ilyen vegyítése utalhat nagyfokú önreflexióra is. Az új kontextus dacára Arisztotelész máskülönben (főleg a kései periódusban) kritizált tézisének itt sem méltatja sokkal többre: a „hashajtó” metafora helyett Nietzsche a „felgyülemelés” kivágására alkalmas „szike” trópusát ajánlja használatra.¹⁰⁶⁹

2.3.4. Retorikus hasonlóság: a metafora túlsága

Az eddigiek alapján már van okunk feltételezni, hogy Nietzsche valamiféle relatív hasonlóságot fedezett fel saját munkássága és Arisztotelészé között, amelyet ironikus transzformációkkal, túlzó értelmezésekkel tett láthatóvá. Egy ilyen kapcsolat nyomait keresve célszerűnek tűnik visszakanyarodni a figuratív nyelv kérdéséhez.

Nietzsche *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben* című már többször idézett esszéjében az észlelés és gondolkodás metaforikus természetéről értekezik. Világhoz való viszonyunkat alapvetően egy metaforikus viszony jellemzi: „[i]degi ingernek először egy képbe való átvitele! – első metafora. Majd a kép egy hangban leutánozva! – második metafora. És minden alkalommal teljes átugrása az adott szférának, bele egy egészen más és új szféra kellős közepébe.”¹⁰⁷⁰ Ahogyan az emberi percepciót egészében átszövi a tropikus közvetítés, úgy az állítólagos intelligibilis szféra is figuratív eredettel rendelkezik. Nietzsche a rögzített fogalmakat is metaforákként, csak éppen megkövült, elhasználódott metaforákként jellemzi.¹⁰⁷¹ Egy másik, hátrahagyott jegyzetében így ír erről:

(...) a megismerés nem akarja érvényesnek elfogadni az átvitelt, hanem metaforák és következtetések nélkül akarja megragadni a benyomást. Ebből a célból petrifikálják: a fogalmak befogják és behatárolják a benyomást, azután megölik, megnyúzzák, és fogalomként mumifikálják, hogy megőrizhessék. Csakhogy »voltaképpen« kifejezések nincsenek, és *nem létezik metaforát megkerülő, voltaképpen megismerés.*¹⁰⁷²

Nietzsche fenti gondolatmenete egy sajátos analógiát nyit meg Arisztotelész felé, akit szintén szoktak pán-metaforista jelzővel illetni. Derrida *A fehér mitológia* című munkájában utal rá,

¹⁰⁶⁹ Nietzsche 2007a: 15.

¹⁰⁷⁰ Nietzsche 2012b: 10-11.

¹⁰⁷¹ Nietzsche 2012b: 15.

¹⁰⁷² Nietzsche 2007b: 421.

hogy Arisztotelész a metaforát az összes szóalakzat általános formájának tartotta, és ezt a retorikaelmélettel foglalkozó későbbi szerzők felrőtták neki.¹⁰⁷³ Nála tulajdonképpen minden lehet metafora, ami nevesíthető, minden olyan szóból lehet metafora, amely nem áll ellen a nevesítésnek.¹⁰⁷⁴ Erre az arisztotelészi jellegzetességre a retorikai előadások tanúsága szerint Nietzsche is felfigyelt.¹⁰⁷⁵ Természetesen nagy a szakadék a nietzschei pán-metaforizmus és az olyan eljárás között, mely során Arisztotelész az alakzatokat, mint például a hasonlat, a metafora alá szubszumálja. A metafora szerepének szokatlan kiterjesztése azonban a rokonság érzetét kelthette Nietzschében, utólag interpretálhatta úgy saját koncepcióját, mint az arisztotelészi teória szubverzív átalakítását, tendenciózus túlságát.

2.3.5. Antropológiai hasonlóság: mimézis és mimikri

Ennél a potenciális kapcsolatnál és különbségnél jelentősebb az a lehetséges transzformatív reláció, amely az utánzás kérdése kapcsán vethető fel a két szerző között. Arisztotelész a *Poétikában* a mimézist sajátos antropológiai vonásként jellemzi: az ember a legutánzóbb természetű lény, és kezdetben éppen az utánzás révén tanul a világról.¹⁰⁷⁶ Ebből levonható az a következtetés, hogy a fenti koncepcióban kapcsolat áll fenn az értelem és az utánzás között.¹⁰⁷⁷ Nietzsche a már említett esszéjében szintén sajátos emberi vonásként jellemzi az utánzást, pontosabban az alakoskodást (*Verstellung*) vagy mimikrit, amely nála is összeköthető az értelemmel, csak hogy itt ez a viszony egy hiányosságból fakad:

Az intellektus, mint az individuum önfenntartásának eszköze, legfőbb erőit az alakoskodásban bontakoztatja ki; mert ez az az eszköz, amellyel a gyengébb, kevésbé robusztus individuumok fenntartják magukat, azok, akiktől megtagadtatott, hogy a létért való küzdelmet szarvakkal vagy éles ragadozó fogazattal vívják.¹⁰⁷⁸

Az utánzás Nietzschénél pejoratív mellézköngéekkel gazdagodott: ámitás, megtévesztés és igazodás lett belőle. Egy másik jegyzetében így fogalmaz: „[u]tánzás minden összehasonlítás (ösgondolkodás). A fajok a valamennyire is hasonló példányok erőteljes utánzása révén alakulnak ki, vagyis hogy a többiek utánozzák a legnagyobb és legerősebb példányt. Valamiféle

¹⁰⁷³ Derrida 1997: 39.

¹⁰⁷⁴ Derrida 1997: 42.

¹⁰⁷⁵ Nietzsche 1997: 44–49.

¹⁰⁷⁶ Arisztotelész 2004: 11, 48b.

¹⁰⁷⁷ Derrida 1997: 47.

¹⁰⁷⁸ Nietzsche 2012b: 8.

második természet kinevelése utánzás révén”.¹⁰⁷⁹ Bár nála is az intellektus forrása az utánzás, voltaképpen az mégis az (egykori) gyengeség szimptomája. Erre a kétes értékű eredetre Nietzsche szerint nem cáfolnak rá az emberi faj eddigi eredményei: a *Bálványok alkonyában* megfogalmazza anti-darwini hitvallását – valójában mindig a gyengék győznek, mert a gyengék ravaszabbak, mivel rákényszerülnek az alkalmazkodásra, a mimikrire.¹⁰⁸⁰ Az utánzó alkalmazkodás, amely az emberi nem jellegzetes vonása, nem az erősek, hanem a gyengék szokása.

Arisztotelésznél és Nietzsche-nél is megtalálható a metafora, az átvitel felértékelése, amely nem választható el egészen az utánzás antropológiai jelentőségének szintén közös hangsúlyozásától. A két gondolkodó elmélete közötti hasonlóságoknál azonban sokkal fontosabbak a különbségek, a nagyon is hangsúlyos elmozdulások, torzítások. Az analógiákhoz képest az azokhoz kapcsolódó transzformációk sokkal többet árulnak el Nietzsche Arisztotelész-képéről.

2.3.6. Előképkereső önértelmezés: Arisztotelészhez képest...

Nem annyira a gyenge teoretikus analógia ténye az érdekes, hanem az a viszonylag titokban tartott érdeklődés, amelyet Nietzsche mutatott Arisztotelész irányában, illetve az a bűvópatakszerűen megjelenő önértelmezési tendencia, amelyben a görög gondolkodóhoz mérte magát. Az eddigiekben tárgyalt nézetek összefoglaló, egyik leginkább nagyszabású gondolatát (amelynek arisztotelészi inspiráltsága csekély mértékű lehetett), kifejezetten az antik előd egyik megállapításához képest tárgyalja:

Egyáltalán nem létezik a nyelv nem-retorikus „természetessége”, amelyre apellálhatnánk: a nyelv maga a színtisztán retorikai fogások eredménye. Az az erő, amelyet Arisztotelész retorikának nevez, amely minden dologban megleti és érvényesíti azt, ami hat és benyomást kelt, és egyúttal ami a nyelv lényege is: ez éppoly kevésbé vonatkozik az igazra, a dolgok *lényegére*, mint a retorika, nem tanítani akar, hanem szubjektív izgalmat és felfogást átvenni másokra.¹⁰⁸¹

Nietzsche ezen a ponton meg is határozta teoretikus pozícióját Arisztotelészhez képest: a fő különbség kettejük között, hogy ő továbbment, a nyelv egész tartományára kiterjesztette a

¹⁰⁷⁹ Nietzsche 2007b: 420.

¹⁰⁸⁰ Nietzsche 2004a: 67.

¹⁰⁸¹ Nietzsche 1997b: 21.

retorikai természet feltételezését. Azt az elképzelést, hogy szillogizmusokkal eljuthatunk az Igazsághoz, hogy szükségszerű és befejezett következtetésekkel hozzá lehetne férni valamilyen bizonyossághoz, Nietzsche elveti, és az enthüméma mint csonka szillogizmus hiányait mutatja ki a logika világában is. A nietzschei genealógia kihasználja ennek az igazságnak a származtathatóságát, levezethetőségét,¹⁰⁸² és ki akarja mutatni annak értéktelen eredetét.¹⁰⁸³ Ezzel azonban a retorika nemcsak az általános nyelvelméletbe és a logikába tör be, hanem a magánéletbe, az individuum intim közegébe is.

Az arisztotelészi értelemben vett retorikai azáltal, hogy bizonyos hiányosságokkal bírt, hogy a meggyőzős erejére volt kénytelen támaszkodni, egyféle többletre is szert tett: a választás lehetőségére. Az evidencia retorikus vesztesége a döntés hozadéka lett. Arisztotelész így fogalmaz:

A rétorika feladata az, hogy olyan ügyekkel foglalkozzék, amelyekben tanácsot kell adnunk, (...) Csak olyan esetekben tanácskozunk, amelyek kétféleképpen foghatók fel. Azokról a dolgokról, melyek másként nem lehettek, nincsenek és nem lesznek, senki sem tanácskozik, ha helyesen értelmezi őket, mert nincs választási lehetőség.¹⁰⁸⁴

A nietzschei kiterjesztés eltörli az ezzel járó sajátos közösségi teret, és interiorizálja a retorikait: így megszűnik a tudás (vagy értelem) és a nyelv közötti határ. Akár erre a változásra is utalhat Nietzsche egyik újabb Arisztotelész-értelmezése: „[a]hhoz, hogy egyedül éljen valaki, állatnak vagy istennek kell lennie – mondotta Arisztotelész. A harmadik eset hiányzik: mindkettőnek kell lennie, vagyis – *filozófusnak*”.¹⁰⁸⁵ Ösztön, közösség és tiszta tudás szétválasztható hármassága ezzel megszűnt, és felbukkant az animalitást és a megismerést a figuratív nyelvben szintetizáló gondolkodó alakja. A magány hübrisze, blaszfémikus jellege zárójeleződik, és megnyílik az egyedüllét antropológiai dimenziója.¹⁰⁸⁶

Mindezek után sem vált egyértelművé, hogy pontosan milyen hatással lehetett Arisztotelész Nietzschére, de jelen kísérletnek nem is a hatástörténeti összefüggés felvázolása volt a feladata. Csupán annak a jelenségnek a bemutatását célozta meg, hogy a német filozófus szívesen mérte magát antik elődjéhez, illetve hogy Nietzsche előszeretettel interpretálta saját

¹⁰⁸² Vö. Arisztotelész a bizonyosság és szükségszerűség befejezettséggel való kapcsolatáról (Arisztotelész 1982: 16, 1357b).

¹⁰⁸³ Nietzsche 1997a: 139–142.

¹⁰⁸⁴ Arisztotelész 1982: 14, 1357a.

¹⁰⁸⁵ Nietzsche 2004a: 9.

¹⁰⁸⁶ Carlo Ginzburg a nem-referenciális retorika hőseként emlegeti Nietzschét, elmarasztalva abban, hogy nem vette elég komolyan Arisztotelészt (Ginzburg 2010b: 233.). A fentiekben remélhetőleg sikerült alátámasztanom azt, hogy Nietzsche nagyon is komolyan vette Arisztotelészt, csak éppen a maga produktív, szubverzív eljárásának vetette alá.

elképzeléseit Arisztotelész szubverzív, kiforgatott átértelmezéseként. Talán nem túlzás azt állítani, hogy néha, meghatározott időszakokra Arisztotelész alakja is Nietzsche egyik maszkjává vált (ha nem is a legjelentősebbek egyikévé). Ez a maszk a „hatalmas lelkű” tudósé volt, s ezt az álarcot néha Nietzsche nagyon is szívesen öltötte magára.¹⁰⁸⁷

Nietzsche ezt az elődjéhez való polemikus viszonyulást lejegyezni még igen, de kiadni már nem kívánta. Egyik, 1870-es Wagnernek címzett levélében ezt írja: „(...) Arisztotelész mondja saját ezoterikus írásairól, »egyszerre ki van adva és nincs kiadva«”.¹⁰⁸⁸ Ez a megállapítás bizonyos megszorításokkal Nietzsche releváns szövegrészleteiről is elmondható.

¹⁰⁸⁷ Nietzsche 1996: 7-8.

¹⁰⁸⁸ Nietzsche 2008c: 13.

2.4. Nietzsche Cicero-értelmezése: második interpretációs bemenet Nietzsche retorikájához

2.4.1. Cicero szerepe a nietzschei életműben

Ahogy az imént láthattuk, Nietzsche a maga eredeti nyelvfilozófiai elképzeléseit az antik szerzőkkel vitázva alakította ki: bár Arisztotelésszel nemigen értett egyet, pán-metaforizmusa miatt ideális elrugaszkodási pontnak bizonyult.¹⁰⁸⁹ Kiforgatva néhány állítását – jelentős helyeken módosítva rajta – Nietzsche fel tudta számolni a retorika és a logika különbségét. Nietzsche Arisztotelészhez képest a logikai szükségszerűségnek nem szán külön térre, nem választja szét az enthümémát és a szillogizmust, hanem igyekszik a logika állítólagos cáfolhatatlanságát megmerevedett retorikai alakzatokra visszavezetni.¹⁰⁹⁰ Ez a szubverziós eljárás teszi érthetővé, miért volt szüksége Arisztotelészre.

A retorikai előadások másik fő hivatkozási pontjához, Ciceróhoz fűződő viszonya legalább ilyen paradox jelentőséggel bír. Az alábbiakban arra tennék kísérletet, hogy bemutassam Nietzsche Cicero-értelmezését, valamint a római előd stílusánát illető kritikai észrevételeit. Kettejük eltérő gondolkodói beállítottságát a tánc alakzatához fűződő viszonyuk révén kívánom megérteni.

Ha eltekintünk a korai retorikai előadásoktól, Nietzsche a munkáiban igen kevésszer említi meg Cicero nevét más antik auktorokhoz képest. A citátumok és hivatkozások döntő többséget fiatalkori klasszikai-filológiai érdeklődésére lehet visszavezetni, a szerzővel kapcsolatos kifejezetten filozófiai szempontok a legritkább esetben merülnek fel. A Cicero- említések jelentős részét a levelezésben található könyvlisták, felsorolások teszik ki.

Az egyik korai, még a schulpfortai években egy diáktársának fogalmazott levélben Cicero mint latin klasszikus jelenik meg, akit önszorgalomból már nekik is olvasniuk kellene.¹⁰⁹¹ Nem sokkal később Cicero levelezése szerepel egy az anyjának küldött „beszerzési listában” Homérosz és Livius művei mellett.¹⁰⁹² A későbbiekben is többször felbukkannak Cicero bizonyos művei a bekötésre szánt könyvek listáiban,¹⁰⁹³ a római rétor neve szerepel a fontosabb latin szerzők felsorolásában,¹⁰⁹⁴ illetve Nietzsche megemlíti egy ízben anyjának, hogy éppen Cicero száműzetéséről kell iskolai dolgozatot írnia).¹⁰⁹⁵ A latin nyelvű dolgozatot

¹⁰⁸⁹ Nietzsche 1997b: 20–21.

¹⁰⁹⁰ Nietzsche 2012b: 14.

¹⁰⁹¹ KSB 1: 55–56.

¹⁰⁹² KSB 1:122.

¹⁰⁹³ KSB 1: 175, 258, 284.

¹⁰⁹⁴ KSB 1: 187.

¹⁰⁹⁵ KSB 1: 209.

Nietzsche el is készítette, az ma is olvasható.¹⁰⁹⁶ Klasszika-filológusként a továbbiakban is szót ejt Ciceróról, egyetemi tanár korszakában írott leveleiben kétszer is megemlíti, hogy egyik szemináriumán Cicero *Akadémikus könyvek* című művét olvassák.¹⁰⁹⁷

Bár mennyiségben eltörpül az előző kategória mellett, van még egy jellegzetes, de filozófiai értelemben nem igazán releváns típusa Nietzsche Cicero-emlékeinek. Ezek azok a jórészt az életmű második szakaszából származó feljegyzések, amelyekben Nietzsche egyetértőleg idézi Cicero egy-két szellemes vagy számára kedves meglátását. Kiírja például magának latinul az *Epistolae ad Familiares* IX. könyv 4. levelének híres részletét egy apró módosítással: „si hortum cum bibliotheca habes, nihil deerit.”¹⁰⁹⁸ Nietzsche az eredeti „in”-t lecseréli „cum”-ra, így a mondat jelentése: nem akkor nem nélkülöz semmit az ember, ha a könyvtárában kert van, hanem ha a kert mellett könyvtárral is rendelkezik. Ez lehet egyszerű elírás is, vagy a hellenisztikus építészeti megoldások modernizáló zárójelezése. A Vergilius, Napóleon és mások szövegei mellett szereplő idézetből persze nem kell messzemenő következtetéseket levonni. Hasonló a helyzet egy másik hivatkozásnál, amelyben az ókor ellenségei ellen idézi Cicero egy sértését.¹⁰⁹⁹

Van néhány vegyes passzus Nietzsche életművében, amelyekben hol dicséri, hol elítéli Cicerót. Az egyik hátrahagyott jegyzetében némiképp ironikusan az emberiség egyik legnagyobb jótevőjeként mutatja be őt,¹¹⁰⁰ máshol Cicerót dicsérő francia nyelvű passzusokat idéz.¹¹⁰¹ Egy helyen például visszataszítónak nevezi a filozófia didaktikus dicséretét (amit Cicero és Seneca gyakorolt), mivel ő senkit nem akar rávenni a filozófia művelésére, hiszen a filozófus „ritka növény”.¹¹⁰²

A vegyes témájú, nem mély filozófiai problémákat boncolgató említések mellett, ha jóval kevesebbet is, de találhatunk olyan feljegyzéseket is, amelyek Cicero kapcsán valamely Nietzsche számára fontos kérdést tematizálnak. Ezek azok a passzusok, amelyek segíthetnek megértetni, hogyan viszonyult Nietzsche Cicero retorikájához. Ebből a szempontból a legfontosabb dokumentumok Nietzsche korai retorikai előadásai.

¹⁰⁹⁶ BAW 2: 43–53.

¹⁰⁹⁷ KSB 3: 119, 174.

¹⁰⁹⁸ KSA 13: 14.

¹⁰⁹⁹ KSA 8: 12.

¹¹⁰⁰ KSA 8: 66.

¹¹⁰¹ KSA 11: 268.

¹¹⁰² KSA 11: 271.

2.4.2. A cicerói retorika Nietzsche bázei előadásaiban

Nietzsche a már említett retorikai előadásaiban az antik retorika alapkérdéseit, főbb jellemzőit veszi számba görög és római szerzőktől vett példákkal gazdagon illusztrálva. A szóbeli prezentációhoz készült részletgazdag jegyzet látszólag igen precíz, elfogulatlan rekapituláció, és míg az ókori koncepciók akkurátus áttekintése aligha vitatható el a szövegtől, az elfogulatlan tárgyalásmóddal szemben már lehetnek kétségeink. A sorok közül időnként kiolvasható Nietzsche egyetértése vagy éppen averziója az egyes elméletekkel szemben, sőt ezek értelmezéséhez meghatározott helyeken kulcsot is nyújt, ugyanis Nietzsche időről időre a retorika és nyelvelmélet bizonyos állításait megpróbálja ahistorikusan is értelmezni, amely során nyilvánvalóan a saját meglátásaira támaszkodik (Kant, Schopenhauer, Goethe és más modern szerzők mellett).

Cicero neve Nietzsche előadásaiban meglehetősen gyakran felbukkan, és bár sokszor csak retorikai példák forrásaként szerepel, helyenként jelentős funkciót kapnak Cicero meglátásai. A szövegben végig észlelhető az ironikus távolságtartás Ciceróval szemben. Példaként idézhetjük azt a részletet, amelyben Nietzsche a latin nyelvű retorika tankönyvek kapcsán ír: „Cicero *De Inventione*-ja (két könyv) teljességgel görög forrásokat követő ifjúkori munka: sokat használta itt az *auctor ad Herenniumot*, ám Cicero általában mindent rosszabbul csinál, mint amaz.”¹¹⁰³ Amikor azonban kiemeli Cicero teljesítményét, teoretikus újításait, akkor sem igazán osztja az előd megállapításait.

Cicero szerepe elsősorban a karakterisztikus beszéd kapcsán válik jelentőssé. Nietzsche a karakterisztikus vonásban a szónok nem művi meggyőző képességét fedezi fel, amely mintegy eredendő „természetes” alkotó elvként működik. Bár Nietzsche fenntartásokkal kezeli a művi–természetes megkülönböztetést, a fogalom funkciójának érzékeltetéseképpen mégis használja idézőjelben a „természetességet”.

A karakterisztikus stílus a szónok voltaképpen művészi területe: itt fejt ki szabad, *plasztikus* erejét, a nyelv készséges anyag a számára. Utánzóművész, ahhoz hasonlóan beszél, ahogyan a színész szól ki egy számára idegen személyből vagy dologból; ama hit alapján, hogy mindenki legsajátabb modorában végzi a legjobban a dolgát, azaz így hat a legmeggyőzőbben. Közben a hallgató érzi a természetességet, azaz a feltétlen megfelelőséget és egységet – miközben minden ettől való eltérés esetén műviséget érzékel, és bizalmatlanná válik a képviselt tárggyal szemben. A szónok művészete az, hogy szónoklatában soha ne lehessen észrevenni műviséget: innen a karakterisztikus stílus,

¹¹⁰³ Nietzsche 1997b: 14–15.

amely azonban igazán csak a legmagasabb művészet terméke: amint a jó színész „természetessége”.¹¹⁰⁴

Ez a mimetikus elv tehát semmiképpen sem ontológiai értelemben természetes, hanem egyszerűen a mesterkéletlen megnyilvánulás funkcióját tölti be. Olyan csiszolt beszédstílus, amely képes magáról elhíttetni az őszinte, performatív vonásoktól mentes jelleget. Mivel azonban ennek a felfogásnak a háttérében az a mögöttes hit fedezhető fel, hogy az igazságot a romlatlan benső tartalmazza, Nietzsche ezt egyféle egoizmusként jellemzi.¹¹⁰⁵ Ez nem lehet teljes mértékig meggyőző, szükség van egy kontrolláló erőre, amelyet nem sokkal később be is vezet:

Létezik tehát a retorikában is a „természet utánzása”, mint a meggyőzés fő eszköze: csak ha a beszélő és a beszéde adekvát egymással, akkor hisz a hallgató a képviselt dolog *komolyságában* és *igazságában*; fellelkesül a szónok iránt, és *hisz* benne – vagyis abban, hogy ő maga *hisz* tárgyában, tehát *tisztességes* [*redlich*]. A »megfelelőség« tehát morális effektusra irányul, a világosság (és tisztaság) intellektuálisra: az ember azt akarja, hogy megértsék, hogy tisztességesnek lássák. A »tisztaság« már a karakterisztikusság félig művészi korlátozása; hiszen sokak ajkán, a teljes megtévesztés érdekében, a szolöcizmusok és barbarizmusok volnának szükségesek (...).¹¹⁰⁶

Nietzsche a természetesség megjelenítésével szemben a hitelesség egy másik formáját lépteti életbe, az önmagunkkal szembeni őszinteség elvárását. A Nietzschénél rendkívül fontos „Redlichkeit” fogalom a maga összetettségében igen nehezen adható vissza más nyelven, ám többé-kevésbé az őszinteség, becsületesség, derekasság fogalmaival írható körül.¹¹⁰⁷ Ez itt egyszerre morális és intellektuális elvárás a szónokkal szemben: ahhoz, hogy a „redlich” benyomását keltsük a hallgatóban vagy az olvasóban, arra van szükség, hogy a szónok a karakterisztikusság természetes elvárását a tisztaság műviségével kontrollálja. Nietzsche hangsúlyozza, hogy a tisztaság eszménye egy nyelv esetében igen kései fejlemény,¹¹⁰⁸ így semmiképpen sem a természetességből fakad.

Nietzsche szerint Cicero ezt a felállást teljességgel felforgatja. Hosszan idézi a *De oratore* egyik szakaszát, ahol Cicero arról ír, hogy a tiszta és helyes beszéd nem arat rétori sikert, mivel az alapelvárás a szónokkal szemben, éppen ezért a karakterisztikusságra kell a

¹¹⁰⁴ Nietzsche 1997b: 31–32.

¹¹⁰⁵ Nietzsche 1997b: 32.

¹¹⁰⁶ Nietzsche 1997b: 33.

¹¹⁰⁷ White 2001: 63–64. Erről a következő alfejezetben még részletesebben is lesz szó.

¹¹⁰⁸ Nietzsche 1997b: 25.

hangsúlyt fektetni. Ennek határát a dolgok és személyek méltósága adja – ezt a méltóságot mindenképpen meg kell őrizni. Nietzsche Cicero okfejtéséhez az alábbi kommentárt fűzi: „Itt a karakterisztikus majdnem a szép korlátjaként jelenik meg: míg általában a szépet tekintik a karakterisztikus korlátjának”.¹¹⁰⁹ Nietzsche felfedezi az eredeti felállás megfordulását, majdnem teljes átfordítását. Ilyen módon az, ami a nietzschei fogalmak szerint közelebb állna a természetességhez, kései kontroll-tényező lesz, ami pedig éppenséggel művi beavatkozás lenne, abból teremtvő aktivitás lesz Cicerónál. Hasonló jelenséget mutat ki Nietzsche *A tragédia születésében* Szókratész jellemében, akinél az ösztön lesz a gátló és az intellektus a produktív tényező, ezáltal a normális felállás fordítottját képviseli. Cicero esztétikai-retorikai felfogása amúgy is egyfajta kiüresedett apollóni princípium kontúrjait ölti magára, hiszen Nietzsche az antik szerzőben a méltóság, a határvonás és a tetszetős külcsín rögeszmés szószólóját látja. Nála az öröm és csömör határjelenségek, egyik a másikba könnyen fordul át, ezért mindenképpen mértékkel kell alkalmaznunk a gyönyörködtetés eszközeit.¹¹¹⁰ Általában elmondható Cicero nietzschei interpretációjáról, hogy a római auktor nála a dekorativitás legnagyobb hirdetője lesz – de erre még mindjárt rátérünk.

Nietzsche idézi Cicerót akkor is, amikor előadásaiban a metaforák keletkezése kerül szóba. Cicero a metaforák eredetét a szükségre, ínségre vezeti vissza, mivel valamit nem tudtak kifejezni, és azért éltek a torzítással, majd idővel szépnek kezdték látni ezeket a megoldásokat, és ékítő célzattal alkalmazták azokat.¹¹¹¹ Nietzsche, bár az adott helyen nem él ellenvetéssel, ezt az álláspontot nem osztotta: az előadásai egy korábbi pontján nyilvánvalóvá teszi, hogy a nyelviség lényegét a tropikus megoldásokban látja.¹¹¹² Eredetileg minden nyelvi megnyilvánulás metaforikus-metonimikus volt, csak az úzus felismerhetetlenné tette az átvitelt. Valójában tehát inkább beszélhetünk bőségről, a nyelv eredendő produktivitásáról a metaforák kapcsán, mintsem szükséges pótmegoldásról. Funkciója pedig a legkevésbé sem csak a gyönyörködtetés: a metaforák alkotják a nyelvi megnyilvánulás gerincét.

Bár Cicero feltűnően sokszor él tropikus megoldásokkal, azokat csak a meggyőzés dekoratív eszközének tartotta, értékítéletében a fogalmiságot többre becsülte a nietzschei intenciók szerint. Nem véletlen, hogy Nietzsche megemlíti, Cicerót kortársai a valódi latinitás megkárosítójának tartották,¹¹¹³ és hogy nagy szerepe volt a görög terminusok latinításában.¹¹¹⁴ Általában igaz, hogy Nietzsche akármennyire is tisztelte a római kultúrát,

¹¹⁰⁹ Nietzsche 1997b: 34.

¹¹¹⁰ Nietzsche 1997b: 35.

¹¹¹¹ Nietzsche 1997b: 42.

¹¹¹² Nietzsche 1997b: 21.

¹¹¹³ Nietzsche 1997b: 38.

¹¹¹⁴ Nietzsche 1997b: 40.

annak köztársasági erényeit és későbbi birodalmi szervezeti struktúráját, alapvetően hanyatlásnak látta a latin nyelvű kultúrát a göröghöz képest. *A tragédia születésében* kifejtett hanyatlás-narratíva oka az esztétikai szókratizmus dominanciája, az elvont és moralizált intellektualizmus. Ez a folyamat nem független a fogalmak metaforák rovasára történő térnyerésétől, amelyet szintén egyféle értékcsökkenésnek tartott Nietzsche.¹¹¹⁵ Talán nem túlzó az az interpretáció, hogy Nietzsche – a sok szempontból őt követő Heideggerhez¹¹¹⁶ hasonlóan – a görög szavak latinosítását is problémás eljárásnak találta, legalábbis erre utal a latin nyelvű filozófia feltételezett csökkentértékűsége,¹¹¹⁷ a fogalmakkal szembeni fenntartása és a két nyelv fogalmai között kimutatott finom jelentésbeli eltérés.¹¹¹⁸ Nietzsche kiemeli Cicero érdemét a latinosításban, bár ez meglehetősen kétes értékű dicséret.¹¹¹⁹

2.4.3. Luther vagy Mommsen Cicerója

Nietzsche a késő antikvitás meghatározó és reprezentatív figurájának gondolta Cicerót, ez azonban nem jelenti azt, hogy nagy gondolati teljesítményt tulajdonított volna neki. Attól függetlenül, hogy nem osztotta nézeteit, szellemi teljesítményét még elismerhette volna, mint például tette azt Szókratész, Pál vagy Luther esetében. Ezeket a filozófiai és vallási teoretikusokat ugyan mélységesen elítélte (legalábbis meghatározott időszakaiban), attól még paradigmateremtő eljárásukat mintaértékűnek tartotta. Ezzel szemben Cicero inkább csak aktora az eseményeknek, eljátssza a rá osztott szerepet, híven reprezentálja a kor szellemiségét, de valódi ágensnek nem nevezhető: ténylegesen nem visz véghez nagyszabású fordulatot.

Cicero történelmi szerepével kapcsolatban több feljegyzés is hátramaradt Nietzschétől, amelyeket egy másik vitába ágyazva ad elő. Nietzsche nyomon követte kora egyik legnagyobb történészének, Theodor Mommsennek a munkásságát, akiről annak ellenére, hogy nem érezte magához közelállónak, igen elismerő hangnemben ír. Egyik 1880-as levelében beszámol róla, hogy Mommsen háza leégett, és a történész újra és újra megpróbált visszamenni a jegyzeteiért. Azt írja róla, hogy egyszerre volt éleselméjű és rendelkezett óriási emlékezőtehetséggel, ami nagyon ritka, és így felbecsülhetetlen veszteség érte a történettudományt a jegyzetek elpusztulásával.¹¹²⁰ Nietzschét különösen megérintette Mommsen elszántsága.

¹¹¹⁵ Nietzsche 2012b: 12.

¹¹¹⁶ Heidegger 2006: 14.

¹¹¹⁷ Például Nietzsche 2000c: 55.

¹¹¹⁸ Nietzsche 1997b: 40–41.

¹¹¹⁹ Nietzsche 1997b: 40.

¹¹²⁰ Nietzsche 1923: 120–121.

A Ciceróról alkotott nézeteiben is nagyban támaszkodott Mommsen álláspontjára. Nietzsche nagyrészt osztotta a történész véleményét,¹¹²¹ hogy Cicero nem korának egyik nagyszabású gondolkodója és szónoka volt, hanem politikai pozőr, demagóg szónok, aki filozófiai mélység nélküli, eklektikusan válogatott forrásokból kölcsönzött filozófiai nézeteit hangoztatta.¹¹²² Hátrahagyott jegyzeteiben idézi Luther véleményét is, aki viszont Cicerót sokat túrt és bölcs, cselekvő férfiként jellemez.¹¹²³ Erre még egy másik alfejezetben részletesebben ki fogunk térni, most annyit is elég leszögezni, hogy Nietzsche ebben a legkevésbé sem ért egyet Lutherrel.

2.4.4. Egy világbirodalom dekoratív embere

Nietzsche olyan komolyan vette Cicero reprezentatív szerepét, hogy 1874-ben hosszan töprengett azon, hogy esetleg egy munkát szentel neki, amelynek a címe „Cicero und der romanische Begriff der Cultur” lett volna.¹¹²⁴ Feltételezhetően ehhez készült több, a hagyatékban található Ciceróról szóló feljegyzés is. A pár oldalas szövegegyüttesben vegyesen találunk önállóan odavetett szavakat és rövidebb gondolatmeneteket is. Cicero itt a dekoratív kultúra reprezentánsaként jelenik meg, akiről feltételezi, hogy morális és esztétikai hiányosságai egy töről fakadnak – az egyenesség (Ehrlichkeit) hiányából.¹¹²⁵ Egyenesen „egy világbirodalom dekoratív emberének” nevezi.¹¹²⁶ Mindezt kiegészíti a római kultúra és retorika jellemzésével: a tartalom és forma szétválasztása, az idegen elemek integrálása jellemezte őket.¹¹²⁷

Nietzsche nem azonosítja a Cicero-féle dekorativitást a „decorum” poétikai-retorikai fogalmával: Cicero koncepciójában mindenekelőtt a talajtalan díszítőelvet marasztalja el. Nietzsche valójában a „redlich” minőségét hiányolja az antik rétorikánál, annak minden „morális” és esztétikai aspektusával egyetemben. Ebből is látszik, hogy egyetért Mommsen véleményével, aki szintúgy etikai kifogásokat is emelt Ciceróval szemben.¹¹²⁸ Nietzsche azonban, az idézett előadások tanúsága szerint, kifejezetten retorikai-nyelvi kifogásokból indult

¹¹²¹ KSA 7: 266.

¹¹²² Pizan 2010.

¹¹²³ KSA 7: 644.

¹¹²⁴ KSB 4: 200.

¹¹²⁵ KSA 7: 753.

¹¹²⁶ KSA 7: 758.

¹¹²⁷ KSA 7: 754.

¹¹²⁸ Mommsen 1941: 626

ki: Cicero dekorativitása elsősorban abban rejlik, hogy a karakterisztikusság és tisztaság elvét felcseréli, így a díszítés követelménye lesz a nyelvi teljesítmény feltétele.

4.2.5. Hangos és csendes olvasás

Nietzsche különböző stilisztikai észrevételeiben rendszeresen kitér a hangos és csendes olvasás különbségére. Az a tény, hogy az antikvitásban ritka volt a csendes olvasás, Nietzsche számára megvilágító erővel bír az antik és modern retorika és stilisztika különbségeire nézve. Már a retorikai előadásában ezt írja:

Általában számunkra, nyers nyelvempirikusok számára az egész ókori irodalom némileg művinek és retorikusnak tűnik, kivált a római. Ennek mélyebb oka többek közt abban rejlik, hogy az ókor tulajdonképpen prózája nem más, mint a hangos *beszéd* visszhangja, és annak törvényein nevelkedett: miközben a mi prózánk egyre inkább az írásból magyarázható, stilisztikánk az *olvasás* által percipiálандóként jelenik meg. Az olvasó és a hallgató azonban egészen különböző előadásformákat kíván, és ezért cseng számunkra „retorikusan” az antik irodalom: elsősorban a fülre irányul, hogy megvesztegesse azt.¹¹²⁹

A *Túl jön és rosszon* egy aforizmájában a hangos olvasás kapcsán megállapítja, hogy az ókorban az írott és beszélt stílus törvényei egybeestek, és a fül és gégefő képzésének köszönhetően bonyolult körmondatokat tudtak a szónokok egy levegővel elmondani.¹¹³⁰ Mivel a közönség értett a beszéd művészetéhez, aki ki akart tűnni, annak bámulatos teljesítményt kellett nyújtani. Hasonló szellemben ír az *Emberi, nagyon is emberi* II. kötetében, ahol az írásmód és beszédmód különbségeit tárgyalja,¹¹³¹ és megállapítja, hogy az írás bonyolultabb és tömörebb, mivel pótolnia kell az élőszóban megtalálható lehetőségeket (taglejtés, hangsúly stb.). Szerinte Démoszthenész nem úgy tartotta a beszédeit, ahogy azok le voltak írva, mivel később dolgozta át őket írott formára, szemben Ciceróval, aki az élőszóban is elhangzó formát rögzítette. Nietzsche a maga stilisztikai elképzeléseit ennek a különbségnek a tudatában fogalmazta meg. Egy Lou von Salomének írott levelében szerepel *Zum Lehre vom Still* címmel egy 10 tézisből álló aforizmafüzér.¹¹³² Ebben az organikus stílus mellett foglal állást, és többé-kevésbé a cicerói gyakorlattal szembenálló elveket fogalmaz meg, mint például a

¹¹²⁹ Nietzsche 1997b: 20.

¹¹³⁰ Nietzsche 2000b: 115–116.

¹¹³¹ Nietzsche 2012a: 177–178.

¹¹³² Nietzsche 2008b: 120–122. Ezt a következő szakaszban részletesen elemezni fogom.

körmondatoktól való tartózkodás és az élőszóra jellemző fordulatokat nélkülöző szemléletesség. A rövid tézisyűjtemény mindenekelőtt azt a „Redlichkeit”-ot írja körül, amelyet Cicero elméletéből hiányolt.

4.2.6. Nietzsche és Cicero ellentéte egy metafora tükrében

Nietzsche kifogásai a cicerói nyelv- és retorika-felfogással szemben tehát a következőképpen foglalható össze. Cicero felcseréli a karakterisztikus mimézis és a letisztult esztétikum szerepét, így voltaképpen a természetes és művi funkcionális sorrendjét fordítja meg. Ennek következtében a nyelvet gyökeresen intellektualizálja, amely a metaforák keletkezéséről alkotott nézeteiben is visszaköszön. Legalább ilyen fontos, hogy alapvető dekorativitás jellemzi a felfogását, amely egyrészt jelenti a szépség kiüresítését, másrészt a Nietzsche által megkövetelt derekasság hiányát, harmadrészt pedig a formai elemek túlsúlyba kerülése miatt a mérték és a méltóság felértékelését (utóbbi a külsődleges pótléka a morális aspektusnak).

Ebben a dolgozatban nem célom, hogy megvizsgáljam, mennyiben van igaza Nietzschének: e helyen erre nem tudok sort keríteni. A szakasz zárásaként azonban a két gondolkodó különbségét és a fentiekben leírt nietzschei kritika lényegét talán sikerül illusztrálni egy mindkettőjük számára fontos metafora, a „táncolás” bemutatásával.

Cicero a Lucius Murena védelmében írott perbeszédében egy helyen így fogalmaz:

Cato L. Murenát táncosnak nevezi. E szitokszó, ha joggal hánytorgatják fel, szigorú vádlóra vall, ha pedig igaztalanul, gyalázkodó rágalmazóra. Ezért, minthogy ily nagy tekintélynek örvendsz, Marcus, nem illendő, hogy az utcáról vagy a ripacsok valamely civakodásából átvedd e szitokszót, sem pedig az, hogy a római nép konzulját meggondolatlanul táncosnak nevezd, hanem meg kell vizsgálnod, hogy milyen egyéb bűnökkel kell fertőzöttnek lennie annak, akinek ezt joggal hánytorgatják fel. Hiszen jóformán senki sem táncol józan állapotban, kivéve talán, ha bolond, sem egymagában, sem pedig mértékletes és tisztas társaságban. (...) Elém rángatod azt, amely minden vétek közül a végső, és elhagyod azokat, amelyek mellőzésével e vétek elő sem kerülhet?¹¹³³

Tévednénk, ha azt gondolnánk, hogy ez csak egy önkényesen kiragadott részlet a cicerói korpuszból, hiszen igen következetesen nyilatkozik elítélően a táncolásról: az ő

¹¹³³ Cicero 2010b: 711.

szóhasználatában a „táncos” egy igen nagy sértés.¹¹³⁴ Nem véletlenül mondja ő maga sem, hogy ez minden vétek közül a végső. Ezt nem csupán úgy kell érteni, hogy ez jelenti az élvhajászat bűnei közül a legnagyobbat, hanem hogy ez a logikus betetőzése, utolsó stációja a kicsapongás vétkeinek. Cicero Cato szemére veti, hogy Murena elleni vádjában nem hozott példát a közbülső vétkekre, így támadása inkább tűnik üres rágalomnak, mintsem megalapozott vádnak.¹¹³⁵ Cato nem szól a lakomákról, szerelmi viszonyokról, pazarlásról, amelyeknek meg kellene előzniük a táncolást. Murenának végig kellett volna menni a romlásnak ezen az útján, hogy joggal lehessen a szemére vetni a végső vétket. A táncolással a legnagyobb probléma, hogy felszámolja az önkontrollt, a táncoló ember elveszti a mértéket és a méltóságát: itt már nem alkalmi kihágásról, hanem a személyiség végső romlásáról, irreverzibilis állapotáról van szó. Általában férfihoz méltatlannak tartja Cicero a táncot, és helyenként a pederasztaság eufemizmusaként használja,¹¹³⁶ különösen amikor a meztelen táncról beszél.¹¹³⁷

Ezzel szemben kevés olyan abszolút affirmatív metaforát tudunk elképzelni Nietzschénél, mint a tánc. A táncolás legtöbbször a könnyedség, a nehezteléstől való mentesség metaforája nála, a bátorságra való hajlam képe:

Táncosoknak való:

A jégre menj,
mert ott a menny:
várja már most a jó táncost.¹¹³⁸

Utalhat persze éppen a dionüszoszi mértékvesztés jelenlétére is. Zarathustra, akit Nietzsche „táncosnak” nevez, egyenesen azt mondja magáról, hogy az „erényem a táncosok erénye”.¹¹³⁹ Nietzsche ebben a tevékenységben a testiséget meg nem tagadó, az élet ártatlanságát valló gondolkodás szimbólumát látja meg.¹¹⁴⁰

Ha eltekintünk attól a körülménytől, hogy eltérő korok eltérő módon ítélik meg az adott szokásokat, és a táncolás metaforáját csak két gondolkodó ügyének tekintjük, úgy az itt tetten érhető különbség szépen reprezentálja Cicero és Nietzsche retorikaelméletének differenciáját. Míg Cicero a tevékenységben értelmes, méltóságteljes emberhez nem illő, ösztönös viselkedést,

¹¹³⁴ Alexander 2005: 125.; Sjöblad 2009: 193.

¹¹³⁵ Cicero 2010b: 711.

¹¹³⁶ Corbeill 1996: 167.

¹¹³⁷ Cicero 2010a: 387.

¹¹³⁸ Nietzsche 1997a: 18.

¹¹³⁹ Nietzsche 2004b: 278.

¹¹⁴⁰ Parkes 2000: 223.; Kofman 1993: 185.

a mértéktartó megjelenés hiányát látja, addig Nietzsche számára a tánc az ösztönösre építő kellem, a dionüszoszi módon természetes stílus megjelenése. Nietzsche nemhogy nem látja véteknek a táncot, hanem egyenesen erényt fedez fel benne. A szent örületében meztelenül táncoló Nietzsche minden bizonnyal kiváltotta volna Cicero rosszallását.¹¹⁴¹

¹¹⁴¹ Safranski 2002: 348.

2.5. A stílus kérdése a nietzschei filozófiában

2.5.1. A Redlichkeit jegyében

Az írónak bíznia kell abban, hogy szövege megtalálja a nietzschei *Redlichkeit* jegyében eljáró olvasót, azt a becsületes vagy derekas értelmezőt, aki birtokában van a szöveget szövegként olvasni tudás *filológiai* erényének.¹¹⁴² Jogosnak tűnik azonban azt feltételezni, hogy bizonyos szövegek esetében inkább van tétje az olvasói erények meglétének vagy hiányának, s így ezekben az alkotásokban a szerző nagyobb kockázatot vállal a befogadó iránt táplált bizalommal, mint más művek létrehozásakor. Különösképpen azok a szövegek szorúlnak rá a tisztas olvasatra, amelyek maguk is tisztességgel járnak el, és számot vetve a hazugsággal elismerik a valóságot.¹¹⁴³ Jean-Luc Nancy értelmezésében az ilyen tisztas vagy derekas beszéd önmagát igazolja és szavatolja, nem szorul verifikációra: a *Redlichkeit* mintegy az ego nélküli cogito analógiájára működik.¹¹⁴⁴ Paradox módon annak ellenére, hogy önmaga révén hiteles az ilyen szöveg, erősen rászorul az olvasó hasonlóan *tisztas* eljárására.

A továbbiakban Nietzsche egy maximagyűjteménye alapján annak próbálom utánajárni, hogy a *derekas* tudományos próza alkotástechnikai paraméterei között milyen szerepet tölt be az olvasóval szembeni bizalom kérdése. Arra a kérdésre keresem a választ, hogy a nyelv figuratív természetével számoló teória-stilisztikai maximák elgondolhatóságához mennyiben van szükség az olvasóval szemben táplált ambivalens bizalomra.

2.5.2. Levelek Lou von Salomének

1882 augusztusában Nietzsche több elragadtatott hangvétellű és feltárulkozó stílusú levelet is írt Lou von Salomének közös tautenburgi tartózkodásuk idején. Ezek közül három azonos keltezésű üzenet akár különös jelentőséggel is bírhat: az első egy aforizma-összeállítás,¹¹⁴⁵ a második egy stilisztikai tárgyú maximagyűjtemény,¹¹⁴⁶ a harmadik levél pedig mindössze egy versből áll.¹¹⁴⁷ Ehhez a termékeny állapothoz képest Nietzsche másnap már csak egy rendkívül

¹¹⁴² Vö. Czeglédi 2013: 59-60.

¹¹⁴³ Nancy 1992: 23.

¹¹⁴⁴ Nancy 1992: 29.

¹¹⁴⁵ Nietzsche 2008b: 119-120.; KSB 6: 242-243.

¹¹⁴⁶ Nietzsche 2008b: 120-122.; KSB 6: 343-345.

¹¹⁴⁷ KSB 6: 245.

tömör, három hiányos mondatból álló levélben számol be heves rohamairól és felébredő, élet iránti megvetéséről.¹¹⁴⁸ Harmadnapra viszont megint változik a helyzet, bocsánatot kér az előző üzenetéért (fejfájásra hivatkozik), és kijelenti, hogy már mindent újra más színben lát.¹¹⁴⁹

A levelek abban az időszakban keletkeztek, amikor Nietzsche túl a második sikertelen leánykérésen is (egyelőre még reménnyel telve) intellektuális partnerként és nélkülözhetetlen tanítóként kíván jelen lenni Salomé életében.¹¹⁵⁰ A három említett levél felfogható úgy, mint ennek a csábító játéknak egy-egy jellegzetes megnyilvánulása, különösen mivel például az első, aforisztikus írásban az egyik kiemelt téma éppen a férfi-női szerelem különbözősége, a szöveg pedig a férfiak által tanúsított szerelem két eltérő típusának ismertetésére fut ki.¹¹⁵¹ Nietzsche fel is hívja a figyelmet arra a potenciális nemtetszésre, amely a vetélytárs Paul Reé részéről várható a levél megállapításaival szemben,¹¹⁵² hiszen Reé akkor már bevallottan féltékeny barátjára a Nietzsche–Salomé páros tautenburgi együttléte miatt.¹¹⁵³

A szövegek ilyen értelemben tehát Nietzsche által adott romantikus ajándékoknak minősülnek, a súlyos delíriumos roham katartikus előszeleinek, amelyekből az intellektuális önfeltárulkozás zabolátlansága köszön vissza. Ezek után joggal merül fel a kérdés, hogy a bevallottan performatív funkcióval bíró textusoknak milyen teoretikus értéket tulajdoníthatunk. Talán éppen az udvarlás ténye, a lenyűgözés vagy megnyerés szándéka garantálja a szövegek magas szellemi értékét. Egyelőre éljünk a feltételezéssel, hogy valami rejtegetett titkot vagy értéket árul el itt Nietzsche, amelyet csábító ajándékként nyújt át levelezőtársának.

A három szöveg közül egyértelműen kimagaslik *A stílus tanához* címet viselő, az elméleti szövegek alkotástechnikáját tárgyaló írás. Nietzsche itt tíz pontban foglalja össze azokat a szempontokat, amelyekre egy sikeres, teoretikus prózát alkotó szerzőnek figyelnie kell. Bár ezt külön nem emeli ki, Nietzsche tanácsainak jellegéből elég világosan következik, hogy észrevételeit a teoretikus szövegek világában kell alkalmazni. Egy ilyen intenciójú mű azonban felvet egy alapvető problémát: mennyiben jogos szövegalkotásbeli és stilisztikai kérdéseket feszegetni az elméleti írások igazságértéke kapcsán?

¹¹⁴⁸ KSB 6: 245.

¹¹⁴⁹ KSB 6: 246.

¹¹⁵⁰ Safranski 2002: 233-235.

¹¹⁵¹ Nietzsche 2008b: 119-120.

¹¹⁵² Nietzsche 2008b: 120.

¹¹⁵³ Safranski 2002: 235.

2.5.3. Antik retorika vagy modern irodalom

A kérdés felfejtéséhez érdemes ismét visszatérni a bázeli években írt retorikai tárgyú előadásaihoz. Ebben a szóban forgó leveleket megelőző korai munkájában különbséget tesz az antik retorika és az újabb értelemben vett stilisztika között: a modern ember számára a retorikus jelző szinte szitokszónak számít, holott a ma művinek ható ékesszóló stílus az ókori görög és római művek legfőbb jellegzetessége volt.¹¹⁵⁴ Ennek az ízlésbeli eltérésnek a nyitját Nietzsche egy percepcionális kérdésben látja meg: míg az antikvitásban az élőbeszéd hallgatása volt a verbális műélvezet eminens formája, addig ma az olvasás az irodalmi művek befogadásának kitüntetett módja. Az antik irodalom „a fül megvesztegetését” célozta meg, így alapvetően más hatásmechanizmussal élt, mint a szemre figyelő modern művek. A fül érzékenysége apelláló görögöknek azért lehetett igazi költészete szemben a mi elvontabb, prózaibb és könyvekben élő „irodalmi poétáink” alkotásaival, mivel ők a ritmus adekvát szervét edzették, fejlesztették: a végsőig fokozták annak érzékenységet.¹¹⁵⁵ Nietzsche ezt a kérdést még későbbi munkáiban is tárgyalja, például az *Emberi, nagyon is emberinek* a művészet érzékietlenítéséről szóló aforizmájában: állítása szerint folyamatos intellektualizálódásunk összefüggésbe hozható az érzéki ingereket különösen alkalmasan közvetítő fül fokozatos tompulásával, érzékvesztésével.¹¹⁵⁶

Nietzsche máshol nem választja el ilyen élesen az antikvitást a modernitástól. A ritmikus művek görög felértékelésével szemben a korban számára a tudományos próza tűnik kiemelt, igazán tipikus műfajnak, amely egy, a görögök előtti civilizációs örökség továbbélését jelzi. Az annak idején a hellénekre is ható, irodalmias és tudományos beállítottságú egyiptomiak a máig uralkodó, alexandriai kultúra győzelmének köszönhetően modern stilisztikai koncepcióink előfutárainak tekinthetők.¹¹⁵⁷ Ilyen értelemben a modern próza lényegi váltást nem, csak egy ősrégi forma módosító felelevenítését jelenti.

Ennek a történeti típustannak két stilisztikai-metodológiai alkalmazásával is találkozhatunk a már említett, *A stílus tanához* címet viselő levélben. Ezek szerint egyrészt az író nélkülözi azokat az eszközöket, amelyek az előadó rendelkezésére állnak, ezért az auditív hatásokat az elbeszélésmód szemléletességével kell pótolnia. Másrészt a hatásgyakorló eszközök, trópusok használatában tendálnia kell a költői gyakorlat felé, ám azt elérnie sohasem szabad.¹¹⁵⁸ Mindkét írói praktika számol azzal a körülménnyel, hogy elsivárosodáshoz vezető,

¹¹⁵⁴ Nietzsche 1997b: 20.

¹¹⁵⁵ Nietzsche 1997b: 20.

¹¹⁵⁶ Nietzsche 2008a: 109.

¹¹⁵⁷ Nietzsche 2000a: 198.

¹¹⁵⁸ Nietzsche 2008b: 121.

folyamatos intellektualizálódásunk nem teszi lehetővé, hogy anakronisztikus módon a retorikus és poétikus antik eszményhez nyúljunk vissza. Ehelyett a mediális és műfaji keretek között maradva kell a nyelv figuratív természetét érvényesíteni. Ugyan írott formában és prózában, de bele kell csempészni valami élőszóhoz hasonlót és költőit a szövegbe, hogy megfelelő hatást érjen el.

2.5.4. A kettős reláció törvénye

Eddig nem egészen világos, hogy mitől válik legitimmé a teoretikus performatívum, még ha Nietzsche-t követve el is fogadjuk, hogy egy igen tágan értelmezett korjelenségről van szó: ennyiből még nem magyarázható meg, miért kellene (egyebek mellett) hatnia is a tudományos prózának. Választ találhatunk a kérdésre, ha először is számba vesszük a levél főbb téziseit, maximáit, amelyekben – egyelőre tegyük fel – Nietzsche elárulja stílusa titkát. Az első instrukcióban rögtön leszögezi, hogy a stílusnak elevenként kell hatnia, mintegy élőként kell viselkednie.¹¹⁵⁹ A későbbiekben pedig arra is kitér, hogy a kifejezésmódnak a gondolkodás faktumán túl a szerző érzéséről is számot kell tudni adnia: a gondolkodás és őszinteség dimenzióján túl a szenzitivitásunkról is tudósítanunk kell.¹¹⁶⁰ Ezek a kritériumok önmagukban nem nyújtanak sokkal többet, mint a stílussal szembeni szokványos organikus elvárások.

A meglevenítés projektuma azonban nem merül ki az előbbi példákban: a holt–élő dichotómia más helyen is visszaköszön a levélben. Nietzsche második maximája különösen sokatmondóan hangzik: „A stílust úgy kell *önmagadhoz* igazítanod, hogy közben figyelembe veszed azt a bizonyos személyt, akivel közölni akarsz valamit.”¹¹⁶¹ Önmagunk másakra tekintettel levő leképezése, a másinak megfelelni igyekvő duplikálás túlmutat az idomulás vagy hízélgés jelenségén. Nietzsche ezt a sajátos viszonyulást a *kettős reláció törvényének* („Gesetz der doppelten Relation”)¹¹⁶² nevezi, és talán nem túlzás ebből a megnevezésből kihallani az eredeti „Doppel” kifejezés másolat, másodpéldány jelentését is, illetve annak romantikus allúzióit. A holt kifejezés, a dermedt megnyilvánulás mint elevenné változtatandó másolat ilyen vagy olyan formában szinte minden maximában megjelenik: a stílusnak a szubjektum önálló életre kelt alakváltozatának kell lennie. Még az előzetes írói koncepciót vagy

¹¹⁵⁹ Nietzsche 2008b: 120.

¹¹⁶⁰ Nietzsche 2008b: 121.

¹¹⁶¹ Nietzsche 2008b: 120.

¹¹⁶² KSB 6: 244.

tervezetet is ebben a keretben rögzíti: az írást szerinte a kitűzött formai megoldás miméziséként kell felfogni.¹¹⁶³ Az írónak saját ideális elképzeléseit kell utánoznia.

A kettősségeknek ez a sorozata előkészíti az utat az utolsó, tizedik előírásban szereplő szubjektumtípusnak: az író párdarabjaként, kiegészítőjeként felbukkanó olvasónak. Az utolsó maxima így szól:

Helytelen és nem okos dolog, ha olvasóinkat megfosztjuk a könnyebb ellenvetések lehetőségétől. Viszont helyénvaló és *nagyon okos* dolog, ha átengedjük az olvasónak a lehetőséget, hogy a mi bölcsességünk lényegét *ő maga mondja ki*.¹¹⁶⁴

Nietzsche itt nemcsak azt állítja, hogy a szerzőnek nem kell törekednie a potenciális viták elkerülésére, hanem azt is, hogy az írónak át kell adni a megélését az olvasónak;¹¹⁶⁵ csalétek gyanánt meg kell hagynia a befogadónak a konklúzió vagy a nagyobb összefüggés felismerésének lehetőségét. A szerzői, bölcselői önmegtartóztatás jutalma pedig az olvasói tetszés, és paradox módon az író gondolkodóként való elismerése lesz.

Nietzsche tézise szerint tehát a teoretikus szerzőnek meg kell bíznia mindenkori olvasójában, viszont ennek a ráhagyatkozásnak nem szabad abszolútnak lennie. A bizalom az író saját képére formált, saját elvárásaihoz igazított hasonmásának szól: annak az ideális olvasónak, aki a szöveg befogadása alatt folyamatosan képződik meg. Előszavainak, címeinek és művei egyéb pretextuális egységeinek többségében Nietzsche kifejezetten a potenciális olvasók előzetes szelektálását tűzi ki célul. Például a *Művelődési intézményeink jövőjéről* című munkájához írt előszavában harcászati metaforák tömegét veti be alkalmatlan olvasóinak elijesztésére.¹¹⁶⁶ Vagy akár felidézhetjük az *Így szólott Zarathustra*, illetve az *Emberi, nagyon is emberi* alcímeit (*Könyv mindenkinek és senkinek; Könyv szabad szellemek számára*) is: mindegyikben megjelenik az előzetes szortírozási igény. Nietzsche a megfelelő közönségnek, az alkalmas befogadókhoz akar szólni, akikből létrejöhetnek az ideális olvasók – kérdés viszont, hogy ez miként válik összeegyeztethetővé a fentiekben megfogalmazott bizalmi kritériummal?

¹¹⁶³ Nietzsche 2008b: 120.

¹¹⁶⁴ Nietzsche 2008b: 122.

¹¹⁶⁵ Némiképp hasonlóképpen nyilatkozik a kérdésről Kierkegaard is, aki szerint a megfelelő olvasatot nem lehet előzetesen garantálni, hiszen az olvasó már eleve elképzelésekkel és elvárásokkal ül oda a könyvhöz. A legostobább és legzseniálisabb személyek egyaránt a legpocsékabb olvasók: az első kategóriába tartozók a túl kevés, a másodikba sorolhatók pedig a túl sok ötlet miatt nem képesek rendesen feldolgozni az előttük fekvő olvasmányt (Kierkegaard 2006: 41). Ez persze nem jelenti azt, hogy Kierkegaard íróként ne a legzseniálisabb olvasókra számítsa: egyszerűen a „helyes” olvasat kontrollálhatatlanságára kíván rámutatni. Hasonló a helyzet Nietzschénél is: nyelvelméletének értelmében világosan és egyértelműen rögzíthető jelentés nem létezik, ezért nem a „helyes” interpretátorokat kell megszólítani, hanem azokat, akik a transzformálás révén elevenen tartják a gondolatot. Az alantas (Kierkegaard-nál: ostoba) olvasókat kell távoltartani, és nemes-derekas (Kierkegaard-nál: bölcs) értelmezőket kell megszólítani.

¹¹⁶⁶ Nietzsche 2011: 9-10.

Erre a kérdésre a választ, ahogyan az elméleti szövegek írásmódszertani problematizálhatóságára is, a retorikai és nyelvelméleti fejtegetések között találjuk meg.

2.5.5. A bizalom típusai

A Saloméhez írott stilisztikai tárgyú levélben megfogalmazott maximák mindegyike Nietzsche nyelvéről és igazságról alkotott elképzelésében nyeri el legitimitását. Az írásmódszertani tanácsok mintha csak az *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben* című esszé elméleti megfontolásait ültetnék át gyakorlati keretek közé. Nietzsche azért írhat alkotás-metodológiai szabálygyűjteményt, mivel a nyelv eredendő figurativitását feltételezi, amely a fogalmak létmódjára is kihat. A különböző terminusok olyan megkövült metaforák, amelyek az idegi ingerek többszöri inadekvát átvitele révén keletkeztek, tehát az ezek használatára való ráhagyatkozás voltaképpen csak a bejáratott tévedések továbbörökítése.¹¹⁶⁷ Ilyen módon a diszkurzív elméleti szövegeknek nem marad sok tér; így viszont milyen módon maradhat meg az általánosság felismerése mint az ember egy lehetséges megkülönböztető jegye?

Az általánosság hozzátartozik a teoretikus szövegekhez, tehát értelmetlen egy ezek hatásgyakorló instrumentumait összegyűjtő vállalkozás, amennyiben nem beszélhetünk minimális szinten sem az elvonatkoztatásról. Nietzsche az esszé egy korábban már idézett helyén felveti annak lehetőségét, hogy a fogalmak „gerendázatára” nem csak felkapaszkodni lehet, hanem mutatóvonalakat is elő lehet adni rajta.¹¹⁶⁸ A fogalmak épületét nem felhúzó, hanem játékosan széjjelverő és átváltozó tevékenység is az általánossággal dolgozik, sőt magát az intuíciót kívánja megjeleníteni a fogalmi rendszer szétbontásával. Mintha ez a fogalmakkal való önfeledt játék volna az általánosság sajátos formában való fenntartásának a módja. Az ok-okozatiság helyébe lépő bevallottan esztétikai viszony a maga katarétkus eljárásaival, a szisztematikusságot kiiktató jellegével adekvátabb leírással szolgálhat, mint más rendelkezésünkre álló eszközök.¹¹⁶⁹ Ebben az eljárásban egyértelműen megvalósul a *Redlichkeit* elvárása: az inadekvát átvitelek hazugságát hazugságként leplezi le, miközben az egyedül legitim esztétikai viszonyt alkalmazza saját gyakorlataként. A szubverzió gyakorlata tehát áttételesen összefüggésbe hozható a derekassággal.

A kötött terminológiához való kétféle viszonyhoz kétféle bizalom-koncepció is társul. A fogalmi rögzülés legfőbb oka a háború és viszály elkerülésének szándéka, a másik iránti

¹¹⁶⁷ Nietzsche 2012b: 12-13.

¹¹⁶⁸ Nietzsche 2012b: 20.

¹¹⁶⁹ Nietzsche 2012b: 16-17.

kényelmes bizalom.¹¹⁷⁰ Nietzsche viszont éppen hogy a kreatív energiát, az átkonstruáló, újravariáló aktivitást várja el az olvasójától: segítenie kell a szerzőnek a nyelvet kizökkenteni hullamerev állapotából, és vivifikálnia a leírtakat.¹¹⁷¹ Ez a fajta bizalom nem zárja ki a performativitást, hanem éppen hogy előfeltételezi: a tropikus, indirekt, eredeti megoldás rászorul megfejtőjére, hiszen nincs egyezményes, „nyájszerű” jelentése. Ez a fajta bizalmi tényező azonban csak az értelmezés és megértés záróköve lehet, az írói előkészítői munkálatok betetőzése, és semmiképpen sem annak kiváltása. Nietzsche először kiválogatja a bizalomra alkalmas olvasókat, és közben igyekszik kiiktatni a képből a „hitványan gondolkozókat”, azokat, akik visszarendeznék a gondolatait fogalmi kolumbáriumokba. A kevés rátermett és *derekas* olvasó aztán méltó hasonmása és párja lesz az írónak, hiszen képes lesz arra, hogy a tisztes olvasás végére kimondhassa a szöveg igazságát.

A levélben azonban továbbra is van egy igazán paradoxnak hangzó kijelentés: „Minél elvontabb az igazság, amelyet tanítani akarunk, annál inkább az *érzékek* útján jutunk el hozzá.”¹¹⁷² Az új igazságot lehetetlen a már rögzült terminológiával megfelelően leírni, ezért az újonnan kiépülő, még eleven átvitelek során közelebb maradunk az érzéki ingerekhez, mint a beállt, érzéki vonatkozásaikat elvesztő fogalmak esetében. Kétségtelenül ebben az esetben is metaforák és metonímiák távolítják el az adott igazságot az érzéki közvetlenségtől, viszont az út hozzá mindenképpen a még észlelhető érzékiségen keresztül vezet. Nietzsche szerint ugyanakkor annak leszögezése is fontos, hogy nem az ingernek való hipotetikus megfelelés az igazság garanciája, hanem éppen az átvitelek játéka révén keletkeznek az amúgy teljességgel antropomorf belátásaink. A transzformációk kitüntetettsége miatt a szerzőnek nem a hűséges, konzerváló olvasóban, hanem a *félreértelmezőben* kell megbíznia – hiszen ő az, aki nem hagyja kihűlni az igazságot.¹¹⁷³ Paradox módon tehát a szubverzor garantálja a „hiteles olvasatot”.

Nietzsche a maga szellemi örökeseit, követőit éppen azokban látja, akik képesek elfordulni tőle, akik filozófiai értelemben a maguk lábára állnak. Egyik utolsó, Georg Brandesnek küldött levelében is arról ír, hogy nem megtalálni, hanem elveszíteni nehéz őt.¹¹⁷⁴ Maga Zarathustra is így nyilatkozik:

¹¹⁷⁰ Nietzsche 2008a: 211.

¹¹⁷¹ Itt újból utalni lehet Novalis vivifikálás-konceptciójára. Vö. Novalis 1928: 321.

¹¹⁷² Nietzsche 2008b: 121. A gondolat egy alakváltozata a *Túl jón és rosszon* 128. aforizmájában is megjelenik. Nietzsche 2000b: 60.

¹¹⁷³ A félreértés és érthetlenség hasznosságáról már Schlegel kapcsán is szó esett. Nietzschehöz hasonlóan ő is éppen a látszólag legnagyobb bizonyosságot nyújtó tudásterületek (filológia, filozófia) kapcsán ad hangot kételyeinek: paradox módon ott a legnagyobb az érthetlenség, ahol a legnagyobb értelmet várnánk el. Vö. Schlegel 1981: 80.

¹¹⁷⁴ Nietzsche 2008b: 260.

Bizony, óva intlek benneteket: távozzatok tőlem, és óvakodjatok Zarathustrától! Vagy még inkább: szégyenkezzetek miatta! Ki tudja, nem csapott-e be benneteket. (...) Rossz fizetség a tanítónak, ha tanítványa mindéig csak tanítvány marad. Miért nem akarjátok hát megtépázni koszorúmat? Nagy becsben tartotok; de mi lesz vajon, ha egy napon majd összeomlik megbecsülésetek? Jól vigyázzatok, nehogy egy kőszobor temessen bennetek maga alá! Azt mondjátok, hisztek Zarathustrában? De mit számít Zarathustra? Híveim vagytok, de mit számítanak a hívek!¹¹⁷⁵

Zarathustra a bizalmát azokba helyezi, akik bizalmatlanok vagy legalábbis gyanakvóak vele szemben. A derekas interpretátor ugyanis nem hagyja magát becsapni, a „redlich” erénye ebben az állhatatos gyanakvásban is megnyilvánul: a jó szerző éppen az ilyen olvasókra támaszkodik.

¹¹⁷⁵ Nietzsche 2004b: 98.

3. Szubverzív művelődésszmény a bázeli években

3.1. Rajtaütés

Ha azt kérdezi valaki, mire való a filozófia, a válasznak agresszívnek kell lennie, hiszen a kérdés gúnyos és szarkasztikus akar lenni. A filozófia nem szolgál sem az államnak, sem az egyháznak, ezeknek más gondja van. (...) Az a filozófia, mely senkit sem szomorít el, mely nem áll szemben senkivel, nem filozófia. A filozófia arra szolgál, hogy kárt okozzon a butaságnak, szégyenletes dologgá tegye a butaságot. Nincs más gyakorlata, mint ez: leleplezni az alantas gondolkodást, bármilyen alakba bújjék is.¹¹⁷⁶

Gilles Deleuze már többször hivatkozott Nietzsche-értelmezésében a filozófiát kitüntetett státuszba helyezi: a filozófia az egyedüli diszciplína, amely felveszi a harcot mindenféle misztifikációval szemben, feltárva az azokban rejlő ostobaságot és alantasságot.

A filozófia ilyenén megközelítése nem előzmény nélküli: több szempontból is emlékeztet arra, ahogy a *Védőbeszéd* Szókratésze jellemezte saját, a poliszban betöltött buzdító-korholó szerepét.¹¹⁷⁷ A Deleuze által bemutatott nietzschei filozófia-képet azonban nem lehet azonosítani a szókratészi bögöly-metaphora értelmével. Az „ártani a butaságnak” koncepciója csupán egy Nietzsche által precízen pozicionált filozófia-felfogás keretében értelmezhető, amelynek szerkezetét döntően csak a korai szövegekben fedezhetjük fel. Nietzsche életművében nem egységes a filozófia fogalmának megítélése, hiszen a különböző szövegek egymástól eltérő problémafelvetései a filozófia szerepét más-más módon láttatják.¹¹⁷⁸ A koncepció korlátozott érvényessége tehát elsősorban nem Nietzsche gondolkodói habitusváltásaival magyarázható, hanem a mindenkori kérdésfelvetés következetes végiggondolásával. Ha érvényesnek találjuk a deleuze-i leírást, akkor akár azt is megkockáztathatjuk, hogy amit sokszor Nietzsche fogalmi következetlenségének neveznek, éppen hogy az ő gondolati szituációhoz való következetessége: a kíméletlen harc a „misztifikáció” ellen nem tűr meg semmiféle nyugvópontot. A szövegek fogalmi koherenciája veszélyes engedékenység lenne, hiszen még a textúrán belüli igazodás is azzal a veszéllyel járna, hogy érintetlenül marad valamilyen kényelmes és alantas beállítódás. A különféle

¹¹⁷⁶ Deleuze 1999: 167.

¹¹⁷⁷ Platón 1984: 423.

¹¹⁷⁸ A fentiekkel ellentétben a filozófia sokszor pejoratív értelemben jelenik meg. Erre szolgálhat például Az *Antikrisztus* filozófia-felfogása, ahol a bölcsélet nem más, mint a dekadencia non plus ultrája. (Nietzsche 2007a: 115.)

alakoskodások közül leginkább az öncsalást nem szabad kritikátlanul hagyni. Csak úgy folytathatunk kíméletlen harcot az ostobasággal szemben, ha igyekszünk kifejleszteni saját *multifokális* szemléletmódunkat.¹¹⁷⁹ Ha Nietzsche a filozófia fogalmát nem is alkalmazza következetesen, valami, amit bizonyos körülmények között akár filozófiának is nevezhetünk, állandó jelenléttel bír nála.

Deleuze a károkozás-elgondolást sajátos kontextusba ágyazza: a koncepció komponenseit a görögség-németség, a kultúra, a művelődés, a korszerűtlenség és más, jellegzetesen fiatalkori kérdéskörökből veszi.¹¹⁸⁰ Az általa megjelölt források is javarészt Nietzsche korai alkotói korszakából származó szövegek: a *Korszerűtlen elmélkedések*, illetve *A vidám tudomány*. Utóbbi mű 328. aforizmájában a károkozás gondolat egy történeti felvetéshez kapcsolódóan jelenik meg: az eredetileg produktív egoizmus a csordaösztönnek köszönhetően rossz lelkiismerettel társult, mivel minden rossz forrását benne igyekeztek megtalálni.¹¹⁸¹ Ezzel szemben az antik filozófusok felvették a harcot ezzel a hittal, és a romlás okát a gondolatszegénységben, valamint a reflektálatlan véleményelfogadásban találták meg. Azáltal okoztak kárt az ostobaságnak, hogy elvették attól a jó lelkiismeretet.

Amíg a fenti szöveghelyen a károkozás az ostobasággal vagy az ostoba emberekkel szemben jelentkezik, addig a *Korszerűtlen elmélkedésekben* a kártevés interiorizálódik mint elszomorítás.¹¹⁸² A filozófia szenvedést okoz, ha mégsem teszi, megszűnik filozófiának lenni. A szenvedéskeltés öngyomlálásként értelmezhető: az elszomorítás által újabb és újabb fogást találhatunk önbecsapásunkon.¹¹⁸³

Mindkét szöveghely, ahogy a deleuze-i kontextus is, az életmű korai kérdései felé irányít minket. A filozófia itt alapvetően a filológia viszonylatában bukkan fel: annak kiegészítéseként vagy beteljesítéseként.¹¹⁸⁴ A filozófiának a tudomány (amelynek szignifikáns képviselője a filológia) hiányosságait kell bepótolnia, illetve hibáit korrigálnia (életellenességét, szűklátókörűségét, motiválatlanságát, a szabadidőtől való félelmét stb.).¹¹⁸⁵ Nietzsche a *Schopenhauer mint nevelőben* az átlagember legfőbb jellemzőjének a lustaságra való *terméketlen* hajlamot tartja; csak kevesen igyekeznek önmagukat kimunkálni, egyéniségüket kifejleszteni.¹¹⁸⁶ A filozófus az, aki erre fel tudja hívni a figyelmet, éppen ezért ő lesz az is, aki nevelőként elő tudja mozdítani a kívánt folyamatot, aki magára veszi az ifjú

¹¹⁷⁹ A tudós „szemészeti” problémáihoz vö. Nietzsche 2004d: 236; A következetesség csak látszat-következetesség, amennyiben csőlátás formájában jelentkezik.

¹¹⁸⁰ Deleuze 1999: 163-168.

¹¹⁸¹ Nietzsche 1997a: 233-234.

¹¹⁸² Nietzsche 2004d: 264-265.

¹¹⁸³ Nietzsche 2004d: 216.

¹¹⁸⁴ Nietzsche 2000d: 30.

¹¹⁸⁵ Nietzsche 2004d: 234-240.

¹¹⁸⁶ Nietzsche 2004d: 181.

önnevelésének terhére.¹¹⁸⁷ Nietzsche az említett szövegben Schopenhauerben találja meg a mintaértékű nevelőt, szembeállítva a filozófus példáját a művelődés, oktatás és kultúra korabeli helyzetével. A filozófus úgy jelenik meg, mint az ideális tanár és nevelő. A filozófia egyfajta pszeudo-pedagógiai kontextusba van ágyazva, éppen ezért célszerű ilyen vonatkozásban megvizsgálni az „ártani a butaságnak” értelmét.

3.2. Argumentum

Nietzsche másik, valamivel korábban (1872) keletkezett műve is témájává teszi a nevelés és műveltség kérdését, mégpedig szintén úgy, hogy a filozófia kiemelt jelentőséget élvez benne. A *Művelődési intézményeink jövőjéről* című öt nyilvános előadás szövege egy erősen dramatizált történet formájában tárgyalja témáját. A scenírozottság itt kísérlet lehet a teoretikus (alexandriai) szövegek hibáinak elkerülésére; hiszen ha az aiszkhüloszi tragédiához nem is lehet visszatérni, legalább meg kell próbálkozni a dialógus platóni formájával (amely elfajzás tekintetében még nincs olyan előrehaladott állapotban). A dialógus szereplőinek szavainál fontosabbnak tűnik maga a forma, a történetészítés, a drámai helyzetek kialakítása. A szöveg felépítése maga is *argumentum*ként lép fel a szó eredeti értelmében:¹¹⁸⁸ kihasználva a kifejezés kettős értelmét lesz egyszerre fabulatéma és érv.¹¹⁸⁹ Ahogyan a *Korszerűtlen elméletek*ben a magányosan művelődő ember reményeként jelenik meg egy filozófus nevelő, úgy ebben a szövegben is az éjszakát *kettős magányban* töltő fiatalok környezetében egyszer csak megjelenik egy ideális tanító: de míg előbbiben a fenti nyitány az esszéisztikus kompozíció keretei között zajlik le, addig a dialogikus műben a belépő drámaivá lesz.

A scenírozottság nem pusztán ékítmény a szöveg elméleti tartalmán, hanem azzal szervesül, és azt gazdagító képződmény. Több olyan momentum is található a dialógusban, amelynek elméleti hozadéka nincs explicitté téve, hanem csak a kompozícióból vagy az alakzatokból lehet kiolvasni azt. Erre példaként szolgálhat az a jelenet, amikor a magányos elmélkedésére lögyakorlással készülő két ifjú és a filozófus, valamint a kísérője találkoznak, majd a két csoport versengeni kezd az elfoglaltságukhoz ideális padért. Mikor a narrátor és a barátja elveszteni vélik *gondolkodásuk és emlékezésük terét*, az alábbi helyzet áll elő:

¹¹⁸⁷ Nietzsche 2004d: 185.

¹¹⁸⁸ Quintilianus 2009: 342.

¹¹⁸⁹ Barthes 1997: 124.

A filozófus a Nap felé tekintett, kísérője a filozófus felé, mi pedig mindketten erdei rejtekünk irányába, amely – talán éppen ma – oly veszedelemben forgott. (...) Mi is hát minden filozófia, gondoltuk, ha megakadályoz bennünket, hogy magunkban legyünk, s egyedül örvendjünk barátaink társaságának, ha visszatart attól, hogy mi magunk filozófussá legyünk.¹¹⁹⁰

Ami explicitté van téve, az mindössze a két páros közötti konfliktus iróniája: a filozófus akadályozza a filozófiára epekedőket a filozofálásban. A szereplők helyzetének leírása azonban más összefüggéseket is feltár. A *Nap* felé tekintő filozófus képe egy miniatűr Platón-pastiche-t vezet be. Ha összeolvassuk a fenti idézetet és a barlanghasonlatot, majd lefordítjuk az allegorikus megfogalmazást, az alábbi képletet kapjuk: a filozófus az igazságot szemléli, kísérője az igazságot közvetítő filozófust csodálja, míg a két ifjú önmagában akar lenni (visszavágyik a barlangba, ahonnan *kiszorították*). Az oly nagyon, szentimentálisan és akaratosan vágyott tér,¹¹⁹¹ akár a barlanghasonlat barlangja, magukba-zártságuk szimbolikus leképeződése. Ők még nem tudják, hogy szükségük van a nevelésükhöz egy filozófusra, aki rákényszeríti őket a saját útjukra, éppen azért nem is veszik észre, hogy már ott van közöttük. Az elgondolás, miszerint a fiatal embereknek nevelőre van szükségük, aki célzottan irányítja fejlődésüket, aki meggátolja, hogy az autodidakta módszer alkalmazásától tönkremenjenek, a későbbiekben nyíltan is megfogalmazódik.¹¹⁹² A viszonyrendszer allegorikus (és némiképp ironikus) leképezése pozicionálja a megnyilvánuló álláspontokat és elhangzó kijelentéseket, magyarázza azok egymáshoz való viszonyát és egymásra következését.

Egy másik, hasonló jelenséget tár fel az első pisztolylövéses jelenet.¹¹⁹³ A szórakozásból lövöldöző, egymás *mellett* álló két fiút szétválasztja a filozófus és a tanítványa, mivel azt hiszik, hogy párbajoznak. Az óvatos sértésekben viszonylag gazdag békítő beszéd után, a két ifjú tisztázza a *helyzetet*: ők nem párbajoznak, nem is párbajozhatnának, hiszen nem úgy vették fel *álláspont*jaikat. Mivel a békítő beszéd a világos *fogalmak* és *gondolatok* nevében elítélte a párbajozás ostoba gyakorlatát, és ennek hiányára mutatott rá a két látszat-párbajozónál, ezért a két fiatal kikérte magának az önálló megítélés jogát: hadd vegyenek fel olyan *álláspontot*, amelyet akarnak. A filozófus válasza erre a részben tropikus, részben fogalmi különbségre reflektált: „»Az embernek nemcsak álláspontja, hanem gondolatai is kell legyenek!«”.¹¹⁹⁴ Míg a két ifjúnál az álláspontok tisztázottságának igénye és jelenléte, illetve a fogalmi-gondolati

¹¹⁹⁰ Nietzsche 2011: 17.

¹¹⁹¹ Nietzsche 2011: 13 és 17.

¹¹⁹² Nietzsche 2011: 75.

¹¹⁹³ Nietzsche 2011: 15.

¹¹⁹⁴ Nietzsche 2011: 16.

világosság hiánya figyelhető meg, addig a filozófus és követője az ellenpólust képviselik. A drámai felépítés megmutatja mind a filozófus, mind a nem megfelelő oktatási intézményekben tönkremenő ifjak erényeit és hibáit. A jelenet feltár olyasmit, ami máshol és máshogy fel sem merül a szövegben: ahogyan a filozófus burkoltan maga is végül beismeri, az általa propagált nevelés a nagyigényű szellemi fejlődés mellett, a közvélekedésben való sutaságot is eredményez.

Ez a fajta *drámai érvelés* csak tovább fokozza a Nietzschénél amúgy is hangsúlyos trópusok szerepét. A szöveg hemzseg a hadi metaforákban, hasonlatokban és metonímiákban, mintegy előre vetítve a szöveg hirtelen elvágott kifutását: a kultúra kevés igazi emberének több frontos harcot kell vívnia, nem is annyira a műveletlen tömegek, hanem a látszatoműveltek egyre növvő seregével, illetve az őket felnevelő és tápláló intézményekkel szemben. A szöveg dúskál a címerekben, kürt- és harsonaszóban, vértékben, csatákban, heroldokban, pisztolyokban, kardokban, ellenfelekben, trófeákban és sok más a háborút és harciasságot megidéző képben, mintha a szöveg maga is harcba akarná hívni az olvasóját, illetve hadüzenetet küldene a bírált jelenségekkel szemben.

A drámai struktúra, a tropikus nyelvhasználat jelentősége ellenére a fiatal Nietzsche szövegeiben nem tapasztalhatjuk a figurativitás melletti egyértelmű kiállást. A Schopenhauer-esszéiben, amely igen szoros (tematikus és időbeli) viszonyban áll az imént tárgyalt szöveggel, és maga is bővelkedik a különféle retorikai alakzatokban, az alábbi leírást találhatjuk a címadó filozófusról:

(...) sosem akar látszani: mivel ő saját magának ír, és senki sem akarja, hogy becsapják, a legkevésbé az olyan filozófus, aki egyenesen azt a törvényt szabja magának: senkit se csapj be, még magadat sem! Még ama tetszetős társasági csalásokkal se élj, amelyek szinte minden társalgásba belecsúsznak, s amelyeket az írók jóformán öntudatlanul utánoznak; még kevésbé élj a szónoki emelvénnyel aláprédikált, az iméntieknél tudatosabb csalásokkal és a retorika mesterkélt eszközeivel.¹¹⁹⁵

A demisztifikációs program, amely az „ártani a butaságnak” imperatívuszában fogalmazódik meg, szembekerül a performatív nyelvi igénnyel, és itt az előbbi látszik fajsúlyosabbnak. A hatáskeltés mint megtévesztés és álságosság jelenik meg; azonban a mérce itt nem az igazság. A probléma a nemes-hitvány tengelyen mozog: nem az igazság nevében kell üldözni a butaságot, hanem azért, mert az alantas dolog.¹¹⁹⁶ A hazugság, a látszat-keltés is lehet affirmatív

¹¹⁹⁵ Nietzsche 2004d: 190.

¹¹⁹⁶ Deleuze 1999: 165; Man 2006: 136.

minőség, ahogyan az is a művészet esetében, amennyiben magasabb hatványra emeli azt.¹¹⁹⁷ A hitványság, az önmagunkkal szembeni elvárások degradálódása az, ami ellen küzdeni kell. A fenti idézet tehát nem jelentheti a tropikus nyelvhasználat mint olyan bírálatát. Nietzsche kritikája a retorikus beszéd és érvelés manírjai ellen irányul. A probléma forrása a saját, önközpontú mérce elvesztése, melynek következménye az idegen és indokolatlan szófordulatok, apró modorosságok reflektálatlan átvétele. A pusztán járulékos elemek megmásítják a megnyilvánulás jelentését és hangsúlyait, ezzel megtéveszthetjük hallgatóságunkat, ám ami sokkal fontosabb: az ilyen eljárás önveszélyessé lesz. A becsapás áldozataivá mi magunk válunk, mivel ebben az esetben képtelenek leszünk a differenciálásra.

Paul de Man *Az olvasás allegóriái* című munkájában, amelyben igyekszik kimutatni a performatív és konstatív nyelvhasználat különbségének nietzschei dekonstrukcióját, *Az igazságról és hazugságról nem-morális értelemben* kapcsán megjegyzi, hogy a szó szerinti jelentés rögzülésében a metafora nem-igazságának elfeledése az igazán kockázatos: „Naivan hisz a metafora tulajdonképpeni jelentésében anélkül, hogy felismerné e jelentés tényszerű, referenciális alapzatának problematikusságát”.¹¹⁹⁸ A bírálat tárgya a szimplifikálás, a komplikáltság leegyszerűsítése: alantassá tétele. A nyelv alapvető metaforikus természetének megidézése segítségünkre lesz a következő kérdésre való áttérésben.

Amennyiben minden kijelentés tropikus eredetű, tisztán deskriptív állítást nem lehet tenni (Ugyanakkor önellentmondás ezt leírni).¹¹⁹⁹ A még legtisztábban logikai kijelentéseknek is van performatív, imperatív jellege: az állításból tételezés lesz. Nietzsche-nél éppen ezért megfigyelhető, hogy a valóság (az eredet), amely ki van téve a romlásnak, nem deskriptum, hanem inkább normatívum, eszme, amelyből dedukció útján le lehet vezetni a konkrét helyzet analízisének szempontjait. A bálványok lerombolása mögött végig ott áll az új értékek tételezésének igénye, s ha az új, nemesebb „bálványt” nem is ismerjük igazán, a dedukált minőségekből lehet rá vonatkozóan néhány sejtésünk. A neveléssel kapcsolatos szövegeiben is megfigyelhető ez a kettősség: a valóság feltárásának és a normaállításnak az igénye. Az imperatívuszok azonban mindig *vonatkoznak valakire*, kellenek, akik végrehajtják a parancsot, vagy hallgatnak a felszólításra.

¹¹⁹⁷ Deleuze 1999: 162.

¹¹⁹⁸ Man 2006: 133.

¹¹⁹⁹ Man 2006: 143 és 149.

3.3. Címzés és címerpajzs

A *Művelődési intézményeink jövőjéről* két pretextuális egységet is tartalmaz. Mindkettő a szöveg értelmezési tartományát, érthetőségi feltételeit és címzettjeit igyekszik tisztázni. Nietzsche ezeken az oldalakon látszólag az előszók szokványos eszköztárát vonultatja fel: reflektál magára a szövegre (mintegy kívülről), összefoglalja műve tézisé, felhívja a figyelmet a hangsúlyokra; azonban szemben a szokványos filozófiai előszókkal, nem önnön eltörlésében vagy határszerűségében létezőnek mutatja saját bevezetőjét,¹²⁰⁰ hanem egyfajta kevesek számára készült csalétekként, elriasztásként és csábításként. Az előszók sajátos helyzetét Nietzsche egy hasonlata világítja meg leginkább:

(...) ebben a bevezetőben minden ajtóhoz érkező idegent egy világosan megfogalmazott tézis – akár valami címerpajzs – kell hogy emlékeztessen, kinek a házába és kinek a tanyájára szándékozik éppen belépni: – hacsak egy ilyen címerpajzs megtekintése után nem fordít-e inkább hátat egy efféle – ily módon megjelölt háznak és tanyának.¹²⁰¹

A konkrét textustól elváló szövegrészek úgy viselkednek, mint egy-egy *címerpajzs*: egyrészt *védenek*, távol tartják a szöveg olvasására méltatlannak bizonyulókat, másrészt jelzik a *méltóságot* és az *autoritást* (amelynek szintén van távol tartó funkciója). Egyszerre viselkednek fenyegetésként és a vágyódás tárgyaként. A szövegrészek a kezdeti, a cím pontatlansága miatti mentegetőzéstől egészen a leendő olvasók jövőbeli tetteire való záró kitekintésig, végig a potenciálisan a könyvet forgató emberek szelektálását célozzák meg. Mintha ezt támasztaná alá a második előszó címe is: *Előszó, amely az előadások előtt olvasandó, bár voltaképpen nem rájuk vonatkozik*. Az előszó nem a konkrét mű tartalmából, hanem az olvasók közül szemezget.¹²⁰²

A szöveg *címzettjei*, akiket Nietzsche *címere* alatt harcba hív, a művelődés megfelelő előmozdítását felfogni képes kevesek.¹²⁰³ A szöveg „helyes” értelmezésére vonatkozó minden célzás bennük nyeri el értelmét. Feltehetően nem arról van szó, hogy Nietzsche kényszeresen szingularizálni akarná az értelmezések potenciális többrétűségét, hanem inkább csak arról, hogy feltünteti a szövegek címzettjét, mintha csupán egy levelet adna fel: például azokat a

¹²⁰⁰ Derrida 1998: 11.

¹²⁰¹ Nietzsche 2011: 8.

¹²⁰² Nietzsche több helyen is hangsúlyozza a megszólítás sikerességének nehézségeit. Egyik, a filozófus rendeltetését taglaló korabeli feljegyzésében például így ír: „A művész is, a filozófus is belelővi nyilát a tömegbe. Valakit majd csak eltalál. Egyikük sem céloz. (...) Művészek és filozófusok mennek tönkre abban, hogy a nyiluk nem talál.” (Nietzsche 2007b: 452.) Mintha a tönkremenés egyik lehetséges megelőzési módja lenne a címzés.

¹²⁰³ Nietzsche 2011: 10.

leveleket, amelyekben az előadások keletkezéstörténetéről és sikerülségéről számol be (nem mindegy, hogy édesanyjának, húgának, kollégáinak, barátainak vagy Wagnernek írja). Azon túl, hogy természetesen akad bőven konstatív funkciójú kijelentés a szövegben, a nem kevés felszólító módú, normatív állításnak címzettre van szüksége. A parancs mindig szól valakinek, a hatáskeltés mindig irányul valakire, itt sincs másként; sőt a kasztosító művelődés-koncepció megköveteli a tisztázott szerepköröket. A könyvnek másról kell szólnia annak, aki csak előkészíti a környezetet a génusznak, és annak, aki potenciálisan maga is génusz.

Nietzsche önmagát (pontosabban: a könyvét) *herold*ként jellemzi, ő alkotja meg a címet, az ideált, amely „hadba szólítja” az emelkedett gondolkodásúakat. Ezeket az elvonulókat, a „bizalmatlanság barlangjába” elbújókat akarja mindenekelőtt megszólítani: rá akarja venni őket, hogy jöjjenek elő.¹²⁰⁴ A narrátor Nietzsche itt mintha azonosulna a filozófus-nevelő eszményével, ő az, aki a kivételes magányosokat rávezeti saját útjukra, hogy aztán majd azok harcba szálljanak az alantassággal. Az elsődlegesen megszólítottak javarészt negatív módon jelennek meg. Az egyik ilyen legfontosabb tulajdonság a *hasznosság* szélsőséges megvetése. Az egyén veszít önértékéből, amennyiben alárendeli magát a tiszta haszonelvűség céljának, és gazdaságossági szempontok szerint rendezi be életét. A kultúra egyik legfőbb veszélye is abban rejlik, hogy állami gyámkodás alá kerül, ezáltal beleszövődik a hasznosság relációjába. A kultúra nem lehet nyereség-orientált.¹²⁰⁵

Ez a tisztán negatív megközelítés helyenként átsap saját pozitívumába: a pazarlás és léhaság dicséretébe. A művelődéshez elengedhetetlenül szükséges a szenvedés mint előfeltétel, ám meglétének legfőbb szimptomája már a pazarlás:

Egy ilyen ember még nem felejtette el az olvasás közbeni gondolkodást, még ismeri a titkot, hogyan olvasson a sorok között, sőt van olyan tékozló természetű, hogy még el is gondolkodjék az olvasottakon (...). Mégpedig nem azért, hogy recenziót vagy ismét könyvet írjon, hanem csak úgy, a gondolkodás kedvéért! Ó, büntetést érdemlő tékozló!¹²⁰⁶

Nietzsche a kultúra egyik legfőbb ismervének éppen az öncélúságot tartja: a hatékonyság és termelékenység nem érték, főleg nem önérték. Ez a pozitív meghatározás, a „szellemi exuberancia”¹²⁰⁷ hirdetése többek között az *Így szólott Zarathustában* is megfogalmazódik: „Eltékozlom mind, ami csak adatik nékem, ezerkezű tékozló vagyok (...).”¹²⁰⁸ A pazarlás

¹²⁰⁴ Nietzsche 2011: 10.

¹²⁰⁵ Nietzsche 2004d: 229.

¹²⁰⁶ Nietzsche 2011: 10.

¹²⁰⁷ Nietzsche 2003b: 16.

¹²⁰⁸ Nietzsche 2004b: 284.

időbeli párja a lustaság: az ökonomikus szemléletmóddal ellentétben áll a (túlzottan) sok szabadidő, amelyet leginkább a lusta ember tud megfelelően eltölteni. A restség nem *valamire való* restség, nem az erőfeszítés megtagadása, hanem a megalkuvás, a környezettel szembeni engedékenységi elutasítása.¹²⁰⁹ Az állami, intézményi és gazdasági kötelességek mind gátolják a szabad művelődést, éppen ezért a kivételezetteket ettől meg kellene szabadítani: „A legnagyobb szerencse, ami a zseninek osztályrészül juthat, hogy mentesül a kötelességektől, a szabad idő szabadsága: a görögök még tudtak ilyen módon nagyra becsülni”.¹²¹⁰

Általánosságban elmondható, hogy Nietzsche három előfeltételt támaszt a mindenkor olvasókkal szemben: a nyugodtságot, a kérkedéstől való tartózkodást és a lemondást a „tabellákra” vonatkozó ígényről. Ez utóbbi kritériumot különösen hangsúlyozza Nietzsche,¹²¹¹ hiszen a szöveg nem gyakorlati kézikönyv, nem útmutató, hanem a probléma elméleti feltárása és cselekvésre való buzdítás. Nietzsche feltehetően szembesül azzal a problémával, hogy a szöveg mint olyan eleve több értelmezést is lehetővé tesz. Ez kiegészül azzal a másik problémával, amelyet az adott mű az egyik leglényegesebb gondként tüntet fel, hogy egyre szélesedik a látszat-műveltek tömege, akik a könyvekben leginkább csak a hasznosot keresik, ha más nem, szórakozás formájában. A két tényező együtt azt eredményezi, hogy a szöveg demisztifikációs vonása inflálódik, és felszámolja saját magát. Az alantasság ellen írott mű, értelmezői révén maga is hitvánnyá válik. Nietzsche erre a problémára lesz a címzés a megoldása: egyértelművé kell tenni, vagy legalább jelezni kell, hogy kik képesek termékenyen olvasni az adott szöveget.¹²¹² A címzés mentheti meg a nietzschei projektumot a differenciálatlanságba való visszasüllyedéstől.

A címzettség visszavezethető részben az exoterikus irodalom hagyományára. Leo Strauss így foglalja össze az ilyen felépítésű szövegek alapvetését:

Az exoterikus irodalom azon a feltevésen alapul, hogy vannak alapvető igazságok, melyeket tisztességes ember nem tár a nyilvánosság elé, mert azok sok embernek bajt okoznának. Ezek az olvasók viszont – éppen mert bántódás érte őket – az emberi természetből következően azokat bántanák, akik kimondták a kellemetlen igazságot.¹²¹³

Nietzsche nem véletlenül fogalmaz úgy, hogy *ártani* kell a butaságnak, hiszen legyőzni, megsemmisíteni nem lehet; ebből viszont az következik, hogy megközelítőleg sincsenek

¹²⁰⁹ Nietzsche 2004d: 221.

¹²¹⁰ Nietzsche 2000a: 187.

¹²¹¹ Nietzsche 2011: 9.

¹²¹² A Nietzsche-szövegek bővelkednek ilyen tárgyú előszókból és alcímekben, hogy csak két alcímet említsünk: *Könyv mindenkinek és senkinek, Könyv szabad szellemek számára.*

¹²¹³ Strauss 1994: 43.

kiegyenlítve az erőviszonyok. A filozófusnak védekeznie kell a tömeggel szemben. Strauss hangsúlyozza, hogy az antik görögöknél nem volt különösebb becsülete a filozófusoknak, Szókratész is ennek lett az áldozata.¹²¹⁴ Már Platón élt az exoterikus irodalom lehetőségével, amelynek aztán a középkorra az arab-zsidó gondolkodásban nagy tradíciója lett (az államnak a filozófiához való sajátos, a keresztény világtól eltérő viszonya miatt). Nietzsche is alapvetőnek tartja az alantasságot generáló hatalom filozófiaellenességét:¹²¹⁵ a zsarnokok gyűlölik a filozófiát, mert az képes elrejteni az embert a „bensőségesség barlangjában”.¹²¹⁶ A közvélemény zsarnoksága tönkretetheti a filozófust, ezért érdemes megtenni bizonyos óvintézkedéseket.

Nietzsche módszere legalább egy igen lényeges ponton eltér az exoterikusság célkitűzéseitől: nem kíván két vagy több, érvényesen keresztülvihető olvasási módot lehetővé tenni. Ezzel szemben inkább csökkenteni akarja a lehetséges olvasatok számát, hiszen bár az olvasatok pluralitása jelentéstöbbletet adna, ám a „sok” hajlamos alantassá válni. Inkább egy vagy néhány mély és ötletes megközelítést szeretne, mint rengeteg közepeset vagy silányat. Nietzsche csak egy bizonyos embertípusra (jelen esetben két, egymással közreműködő kasztra) akar hatni.

3.4. Csatafér

A harcias nyitány, a hadba hívó trópusok előkészítenek egy csatafér, amelynek szerepét ebben a szövegben a műveltség kérdése tölti be. A filozófia Deleuze–Nietzsche-féle alapvetően szubverzív értelmezése is a kultúra és nevelés témájában válik érvényes elképzeléssé, ezért továbbra is ennek a kérdéskörnek a közelében kell maradnunk. A műveltség kimunkálásához való viszonyában tárul fel a filozófia sajátosan nietzschei, butaság számára kártékony jellege, ezért most a nevelés és kultúra releváns problematikáját a demisztifikációs tan (és annak szubverzív erejének) tükrében kell megvizsgálni.

És minden művelésnek ez a titka: nem művégtagokkal, viaszorral és pápaszemmel szolgál – minden, ami ilyen adományokkal kecsegtet, felemás nevelés, inkább csak a nevelés alfele. Nem, a művelés: szabadítás, minden gyom, törmelék, féreg eltakarítása, éjszakai eső mámoros zuhogása; a természet utánzása és imádása ott, ahol a természet anyai és irgalmas szívű, a természet kiteljesítése ott, ahol kivédi és jóra fordítja a természet ádáz és

¹²¹⁴ Strauss 1994: 19, 25.

¹²¹⁵ A későbbiekben még szót kell ejteni a filozófia intézményesüléséről, aminek káros hatásait Nietzsche a fentiekkel párhuzamosan diagnosztizálta.

¹²¹⁶ Nietzsche 2004d: 197.

irgalmatlan rohamait, ahol mostoha lelkiületének és szomorú értetlenségének megnyilvánulásaira fátylat borít.¹²¹⁷

A Nietzsche által propagált műveltség-eszmény, amelyből majd a kortárs jelenségek elemzésének feltételeit dedukálja, nem lexikális, interiorizálhatatlan tudáshalmaz, hanem az individuum belső lehetőségeit hivatott kibontani. A műveltség nem szellemi *protézisek* birtoklását és tulajdonjogát jelenti: nem egyszerű képességfejlesztésről, és egyáltalán nem ismeretbővítésről van szó. A művelt embernek éppenséggel tudnia kell tartózkodni az olvasástól, tudnia kell felejteni és szelektálni.¹²¹⁸ A művelés az egyéniséggel szervesülni nem képes ismeretszemcsék és tudásromok kigyomlálása is egyben. A kultúra tropikus eredetének megfelelően a növekedést lehetővé tevő *körülményeket* és *klímát* kell garantálnia, hogy a művelés az egyén fejlődési igényeit beteljesíthesse.

A kultúra tehát nem a műveltség lehető legnagyobb körben való minimális elterjesztése, hanem a kevés kimagasló produktum lehetőségfeltételének megteremtése: „*ki-ki mozdítsa elő magában és maga körül a filozófus, a művész és a szent megszületését, így véve ki részét a természet beteljesítésének munkájából*”.¹²¹⁹ Ahogyan már a szöveg címezéséből is következtetni lehetett rá, a kultúrában kasztosan szétválasztott munkamegosztás uralkodik: a tömeg feladata, hogy az „odi profanum” tiltására való tekintettel tartózkodjon a kultúrában való tevékeny részvételtől,¹²²⁰ a fél-tehetségek dolga a génuszok számára alkalmas klíma előkészítése, míg a zsenik azok, akik ténylegesen megteremtik és alkotják a kultúrát.

Nietzsche fejtegetéseiben nincs tekintettel a kérdés polgári-etikai vonatkozásaira. Az oktatásról és kultúráról uralkodó nézetek legfőbb hibája éppen az, hogy össze akarják békíteni a hasznosat és a jót, és ön- és másokat becsapó módon oda hazudják a szintézist, ahol arról szó sincs. Ha színvonalas és nagyszerű kultúrát akarunk, akkor tisztázni kell, hogy annak mi az ára:

Ezért hát célunk nem lehet a tömegek művelése: hanem az egyes kiválogatott, nagy és maradandó alkotásokra felvértezett embereké: mert tudjuk mi azt jól, hogy egy igazságos utókor egy nép egész műveltségi állapotát csakis kizárólag ama nagy, magányosan lépdelő hősei alapján ítéli majd meg, s aszerint adja le a voksát, hogyan ismerték fel, támogatták és becsülték meg ezeket, vagy pedig hogyan titkolták el, bántották és tették tönkre őket.¹²²¹

¹²¹⁷ Nietzsche 2004d: 184-185.

¹²¹⁸ Nietzsche 2004d: 95-97.

¹²¹⁹ Nietzsche 2004d.

¹²²⁰ Nietzsche 2011: 45.

¹²²¹ Nietzsche 2011: 43-44.

A kultúra igazi tehetségeket termő talaj, amit gondozni kell: az emberiség feladata egy-egy nagy ember kitermelése.¹²²² Nietzsche úgy látja, hogy a művelődés az arra alkalmatlanok számára is, és nem csak a közösség számára, káros. A fél-tehetségek csak összeroppannak a zsenik részére készült program súlya alatt, viszont termékenynek érezhetnek egy olyan pozíciót, amelyben a kevesek segítésének feladatát tölthetik be. Az élet értelmessé tételében és a közösség szolgálatában nem a számosság, hanem a minőség dönt. Ettől a szereptől csábítják el őket a demagógok, akik az élen járás lehetőségét vetik fel nekik.¹²²³

A demisztifikációs program tehát egyáltalán nem felvilágosítást jelent, a nietzschei hozzáállás nem folytatja az aufklérizmus és a német idealizmus hagyományát. A művelés itt tropikus eredetéből nem annyira a vetés és a pozitív gondozás elemeit hangsúlyozza, hanem a *rotáció*, a *termővé tétel* és a *gyomlálás* mozzanatát emeli ki. A művelődés (amely korrelál a célzott károkozás imperatívuszával) szimbóluma az *ekevas*. A kultúra addig működik jól, amíg megfelelően rotálva van annak termőtalaja. A műveltség ideális működéséhez elengedhetetlen az időszakos szubverzió.

Az alantasság terjedésével nő a kultúra *erodálódásának* mértéke is. Az „ártani a butaságnak” parancsa ezt próbálja megfékezni: fel kell venni a harcot a szimplifikálódással, a redukcióval és a vulgarizációval szemben. Ki kell forgatni a kultúra talajából az azt meddővé tevő, elgyomosodásra hajlamos nézeteket, embereket és intézményeket. A tömegek felvilágosítása nem csökkentené az erózió mértékét, hanem éppen növelné, hiszen nagyarányú egyszerűsödéshez vezetne. A homogenizációval pedig megjelenik az utolsó ember.¹²²⁴ Heidegger kiemelt fontosságot tulajdonít egy ehhez kapcsolódó, nietzschei kijelentésnek: „A sivárság egyre nő: sivárságok bújtatója, jaj neked!”,¹²²⁵ a nietzschei filozófia kvintesszenciájának tartja ezt a mondást.¹²²⁶ Ha témánk tükrében értelmezzük az idézetet, akkor a sivárság mint a kultúra végzete jelenik meg, és aki nem veszi fel a harcot az erodálódással szemben, sőt azt mentegeti, az felelős lesz az emberi civilizáció szétporladásáért. Mindemelllett a fenti felkiáltás egyben fenyegetés is: ha a művelődés terve kudarcra is van ítélve, az igazi műveltség hívei a lehető legnagyobb károkozásra törekednek.

A butaság pusztításának terepe a kultúra, ezért a legnagyobb kritika a látszatműveltekkel szemben fogalmazódik meg. Ők az intencionálisan felfogott lustaságban vétkesek, amely pont ellentétes megítélésű jelenség, mint a művelődéshez szükséges, irányultságtól mentes restség: „Míg a vérbeli gondolkodó másra sem sóvárog, mint ráérő időre, a szokványos

¹²²² Nietzsche 2004d: 225.

¹²²³ Nietzsche 2004d: 226 és 243.

¹²²⁴ Nietzsche 2004b: 22-24.

¹²²⁵ Nietzsche 2004b: 363.

¹²²⁶ Heidegger 2009: 73.

tudós menekül előle, mert semmit sem tud kezdeni vele. Az ő vigaszai a könyvek: vagyis azt hallgatja, hogyan gondolkodnak mások, és így szórakozza végig hosszúra nyúlt napot”.¹²²⁷ A tudós, aki olykor a filozófus hibás mása és karikatúrája, éppen a termékeny tunyasággal nem tud mit kezdeni, időtöltésre van szüksége, hogy elfeledkezhessen magasabb célú kötelességeiről. A feladatok felfüggesztése eredményezi a látszat-művelt elégedettségét, amely mögött a kiegyensúlyozottságával ekvivalens butaság található.¹²²⁸ A kötelességek zárójelezése, az igények csökkentése után a filiszter hajlamos elfeledkezni a magasabb célok pusztá létéről is.

A nyárspolgárok annak ellenére, hogy mindent megtesznek az idejük betáblázásáért, mégis irigylik a gondolkodóktól azt a szabadidőt, amely tönkretenné és „futóbolonddá” tenné őket.¹²²⁹ A művelődés helyes, jórészt kirekesztő gyakorlata az ilyen anomáliáktól megszabadítaná a kultúra szféráját. Nietzsche számára ezért olyan fontos a korszerűtlenség, amely éppen a fennálló állapotok distanciált elemzését jelenti. A génusz felismeri kora hibáit, tévedéseit, következetlenségeit, önáltatásait, és egy *anakronisztikus pozíciót* felvéve bírálja, és próbálja kijavítani azokat. A korszerűtlen gondolkodásmód a rotáció fontos kelléke: segít megláttatni a kultúra földjét mérgező alantasságot.

3.5. Az intézmények kérdése

A *Művelődési intézményeink jövőjéről* végére kirajzolódnak a szemben álló felek arcvonulatai. Egyáltalán nincsenek kiegyenlített erőviszonyok: a kevés harcba hívott, magányos, ráérő és önmagát fejleszteni akaró ember áll szemben az egész intézményi rendszerrel, az állammal, a látszat-műveltek tömegével, a tudósokkal és a hétköznapi emberekkel. Az eddigiekben szót ejtettünk a legtöbb „ellenfélről”, de a seregszemléből az intézmények kérdése kimaradt. A dialogikus műben Nietzsche, ahogy a szöveg címe is utal rá, nagy hangsúlyt fektet a művelődési intézményekre. Bennük látja a probléma igazi forrását: ha azokat sikerülne *bevennie* a kevés, igazán művelődni akaró személynek, akkor máris elérnék a céljaikat. A szöveg filozófusa lehetőséget lát a művelődési állapotok javítására, éppen ezért a fennálló helyzettel szemben próbál megfogalmazni egy normatív állítást. Ehhez az első lépés a világos különbségtétel: „Ami engem illet, én csupán *egyetlen* igazi ellentétet ismerek: mely *a művelődés intézményei* és az

¹²²⁷ Nietzsche 2004d: 238.

¹²²⁸ Nietzsche 2000a: 189.

¹²²⁹ Nietzsche 2004d: 251.

éleletszükségletek intézményei között feszül. A második fajtaához tartozik az összes meglévő intézmény, ám én az elsőről beszélek”.¹²³⁰

A jelen állapotban az intézmények egyszerre akarják szélesíteni és csökkenteni a művelődés mértékét: ez a minél nagyobb tömegek oktatásának és a funkcionális szakképzés kívánságának felel meg.¹²³¹ A fennálló intézmények az elsivárosodást, a differenciátlanságot, a középszerűséget segítik elő. A műveltség fogalma teljesen kiüresedik az állam hivatalnokképzési szándéka miatt,¹²³² a műveltség a zsurnalizmus szintjére süllyed.¹²³³ Ezzel szemben fogalmazza meg a kevesek egyrészt kultúrát fenntartó, másrészt gyarapító programját. Nagyarányú létszám- és tanszabadság-csökkentés,¹²³⁴ illetve a már többször említett irányított nevelés tudna némileg változtatni a helyzeten. A szöveg azonban hirtelen félbeszakad, mielőtt a filozófus nekikezdhethetne a reformok direkt kifejtésének, és a következő művelődési tárgyú munkában, a Schopenhauer-esszében már korántsem ilyen bizakodó Nietzsche.

A *Korszerűtlen elmélgedésekben* a „valódi” művelődési intézmények kitüntetett helyét az intézményeken kívüli lét veszi át: a megoldás már nem a reform, hanem a *kivonulás*. A fennálló intézmények kritikáját felváltja az intézményiség kritikája:

Kósza pillanatokban mindannyian tudjuk, hogy életünk legszövevényesebb intézményei kizárólag azért születnek, hogy valódi feladatunk elől megmeneküljünk; (...) milyen izgatott hévvel pazaroljuk szét szívünket az államra, pénznyereségre, társasági életre vagy tudományra, csak hogy szabaduljunk tőle; mennyivel forróbban és öntudatlanabban hódolunk még a kemény mindennapi munkának is, mint amennyire az élethez szükséges lenne: csak nehogy egyszer föleszméljünk.¹²³⁵

Az intézmények általánosságban az önkiteljesítésre való restség szolgálatába állnak, s mint az elsivárosodás elősegítőire, elítélően kell tekintenünk rájuk. Nietzsche elvi szinten nem mondja ki az intézmények mint olyanok káros voltát, de a pozitív példák hiánya erős kiábrándultságot sugall. Különösen éles bírálatot kapnak a művelődési intézményekben tevékenykedő filozófusok. Az egyetemi filozófiaoktatás hiányosságai már a dialogikus műben is megjelentek,¹²³⁶ ám ebben a szövegben különösen nagy hangsúlyt fektet Nietzsche a problémára.

¹²³⁰ Nietzsche 2011: 57.

¹²³¹ Nietzsche 2011: 22.

¹²³² Nietzsche 2004d: 207-208.

¹²³³ Nietzsche 2011: 28-29.

¹²³⁴ Nietzsche 2011: 75.

¹²³⁵ Nietzsche 2004d: 221.

¹²³⁶ Nietzsche 2011: 73-76.

Az állami irányítású művelődési intézményekben a filozófusok az őket fizető állam érdekeit képviselik, hiszen egyikük nem ezt teszi, attól megválna az intézménye. Az állami filozófusok oktató munkája kimerül a filozófiatörténetet alkotó gondolatok, nézetek áttekintésében és rendszerezésében, valamiféle doxografikus tevékenységben. Ezt kiegészítik a kultúra mindenféle területéről felcsipegetett tudással, csak éppen a nevelést betetőző, igazi filozófusi tevékenységet nem űzik.¹²³⁷ Nietzsche ezért megszüntetné a filozófia hivatásos státuszát, mivel így elválhatna az igazi bölcsélet a látszólagostól. Az intézményrendszer alkalmatlan a filozófia önértékét tekintetbe vevő szelektálásra, így a filozófia degenerálódását sietteti csak. Nietzsche hangsúlyozza, hogy a filozófia a klasszikus Görögországban semmiféle támogatást sem kapott, legfeljebb egyszeri ajándékokat, jutalmakat.¹²³⁸ A filozófia tehát prosperálása tehát nem függ össze az állami támogatással.

Nietzsche az egyik okot arra, hogy a görög poliszok miért nem támogatták a filozófiát, a következő gondolatban találja meg:

Az apák alighanem mindig is a leghevesebben ellenezték fiaik filozófusságát, és a legnagyobb hóbortként kezelték azt. Ismeretes, hogy Szókratész az apák haragjának esett áldozatul, „az ifjúság megrontójaként”, s Platón éppen ez okokból egy egészen új állam felállítását tartotta szükségesnek, hogy a filozófus keletkezése ne függjön az atyák oktalanságától.¹²³⁹

Platón igyekszik megvédeni a filozófiát az apák haragjától, ezért létrehozza azt az állam-ideált, amelyik a gyermek számára kívánatos apaként lép majd fel. A kísérlet azonban nem hozhat végleges sikert, hiszen az állam beleíródik az apa-fiú logikába az új Atyaként. A filozófia, ha kritikát fogalmaz meg az állammal szemben, az atyát bírálja, szembefordul azzal, ami *jó*; ezzel kiváltja az atya haragját, aki elveszi tőle a logosz-szerepet, megtagadja, és fattyúnak nyilvánítja.¹²⁴⁰

Nietzsche példák sorával illusztrálja ezt az ellentmondásos helyzetet. Az ő megoldása, amely egy másik többé-kevésbé platóni mintát követ, értelmezhető úgy, hogy újabb pótapát léptet fel (a valódi apát helyettesítő állam helyett), a magányos filozófust: a filozófusok atyai védelmét így maguk a filozófusok látják el. Az idősebb filozófus, a nevelő, védelmezi az apával és az állammal szemben a növendékét, miközben felkészíti arra, hogy majd ő is nevelő legyen. Nietzsche ebben a koncepcióban olyan lehetőséget lát, amely nem idegen, külső elvárásokat

¹²³⁷ Nietzsche 2004d: 254-258.

¹²³⁸ Nietzsche 2004d: 253 és 260.

¹²³⁹ Nietzsche 2004d: 251.

¹²⁴⁰ Derrida 1998: 80.

fogalmaz meg az ifjúval szemben, hanem annak belső elvárásait kényszeríti ki. A gyermek legsajátabb motivációit erőlteti rá a gyerekre.¹²⁴¹

3.6. Felfüggesztés

A Művelődési intézményeink jövőjéről hirtelen megszakad, megáll. Bár úgy tűnik, mintha már minden lényeges dolog elhangzott volna, a kompozíció számai elvarratlanok:¹²⁴² a négytagú társaság még várja a művész-barátot, ha valamelyest csalódottan is.

A helyzetábrázolás, az ellenséges erők felvonultatása lezajlott, a megoldási javaslatok elhangzottak, az erők egymásnak feszültek, és pont itt függeszti fel Nietzsche a szöveget. A végkifejlet még kérdéses, az még beláthatatlan, várat magára. Feltehetően az intézmények problémája akasztja meg, amelyet majd a *Korszerűtlen elmélgedésekben* old meg egy új perspektíva felállításával. A zárómondatban a filozófus hasonlat-fejtésre szólítja fel a társaságát, mintha olyan ponthoz érkezett volna a gondolatmenet, ahol el kell hallgatni, és töprengeni kell.

¹²⁴¹ Nietzsche 2004d: 186-188.

¹²⁴² Nietzsche feltehetően eredetileg még folytatni akarta a művet. Vö. Csejtei 2011: 105 és 110.

4. A hatalom magányos akarása és a felforgatás paradigmája

4.1. Filozófiai felforgatás, közösség, erény: Spinoza

4.1.1. Halott-idézés Nietzschével

„Én is jártam az alvilágban, mint Odüsszeusz, és többször is alászálok; ám én nemcsak bárányt áldoztam, hogy beszélhessek néhány holttal, nem kíméltem saját véretem sem”.¹²⁴³ Friedrich Nietzsche az *Emberi, nagyon is emberi* második kötetének idézett helyén négy emberpárt sorol fel, aki nem zárkózott el előle alvilágjárása során: Epikurosz és Montaigne-t, Goethét és Spinozát, Platón és Rousseau-t, illetve Pascal és Schopenhauer kettőjét. A felsorolt szerzőkben nem Nietzsche habituális, stilisztikai vagy doxografikus előképeit kell keresnünk, hanem sokkal inkább olyan potenciális vitapartnereket, akik valamiféle kihívással szolgáltak a könyvek halott világába merészkedő gondolkodó számára. A filozófusok eredendő anakronizmusának gondolata köszön vissza ezekből a sorokból:¹²⁴⁴ saját korának előítéleteit úgy tudja meghaladni magában, ha *eleven* eszmecserét folytat a rég *halott* gondolkodókkal. Paradox módon az elevenség lehetőségét éppen a fenti metaforikus alvilágjárás nyitja meg: ez a nyolc nagy elme halott voltában olyan élőnek és életre szomjazónak hat, amely ellentétbe állítható az „örök élet” után sóvárgó hétköznapi, valóban élő emberekkel.¹²⁴⁵

Az idézett aforizma nem csak a lehetséges beszélgetőpartnerek személyét rögzíti, hanem hozzávetőlegesen körvonalazza a korokon átívelő dialógus módszerét és paramétereit is:

Velük kell mindent megvitatnom, miután oly sokáig bolyongtam egyedül, mondják meg ők, igazam van-e vagy sem, őket akarom hallani, miközben egymásnak is igazat adnak vagy sem. Bármit mondok is, bármilyen döntésre jutok is, bármit gondolok is ki magamnak és másoknak: e nyolc alakra szegezem tekintetem, és látom, hogy ők is rám tekintenek.¹²⁴⁶

Ez a figyelem tehát korántsem egyoldalú, hanem valódi eszmecsere: a múlt nagy szerzői is *tekintettel* vannak Nietzschére. Az első olvasásra abszurdnak tűnő hatástörténeti összefüggés jelentősége és jelentése rögtön érthetővé válik, ha egy különös interpretációs technika kontúrjait keressük a szövegben. Ha így közelítünk a meglepő kijelentéshez, akkor eltűnik annak provokatív éle: a mindenkori olvasót reprezentáló Nietzsche rendelkezik egy olyan sajátos

¹²⁴³ Nietzsche 2012a: 128.

¹²⁴⁴ Nietzsche 2001b: 5.

¹²⁴⁵ Nietzsche 2012a: 408.

¹²⁴⁶ Nietzsche 2012a: 128.

hermeneutikai diszpozícióval, amely lehetetlenné teszi, hogy teljesen függetlenítse magát az elemzett korpusz általa ismert utóéletétől, hatástörténeti összefüggéseitől. Amennyiben tehát Spinozát megszólítjuk, értelmezve olvassuk, (a nietzschei intenciók értelmében) Spinoza szükségszerűen válaszolni fog. Természetesen fontos leszögezni, hogy a megidézett Másik nem az egykor élt gondolkodó lesz, hanem az ő *eleven árnya*, jelen esetben a Nietzsche által életre hívott Spinoza.

4.1.2. Nietzsche ambivalens Spinoza-képe

Bár Nietzsche a felsorolt nyolc szerző mindegyikével meglehetősen ambivalens viszonyban állt, a Spinozával való értelmezői kapcsolata különösen összetett volt.¹²⁴⁷ Minden érték átértékelője egymásnak teljességgel ellentmondó nyilatkozatokat hagyott ránk filozófus-elődjéről: a féltékenységgel határos csodálattól az érdektelen közönyön át a totális elutasításig terjedt kognitív és affektív megnyilvánulásainak skálája. Bár az egy időben keletkezett kijelentések terén is tapasztalhatunk némi hezitálást, megítélésbeli differenciát, ha alaposabban szemügyre vesszük a ránk maradt Spinoza-utalásokat, könnyen felfedezhetünk Nietzsche életművében egy történeti interpretációs ívet.

Korai feljegyzéseiben Nietzsche nem mutatott különösebb érdeklődést Spinoza iránt: a gondolkodó neve ezeken a szöveghelyeken többnyire csak mint egy fenntartásokkal kezelt filozófusi-szerzői típus szimbóluma, mint egy köznevesített jelző vagy metonimikus elem szerepel.¹²⁴⁸ Ennek ellenére találhatunk egy-két olyan passzust is, ahol Nietzsche más művek elemzése során feljegyzi Spinoza valamely releváns gondolatát,¹²⁴⁹ még ha azok interpretálásába nem is megy bele. Sőt, a bázeli klasszika-filológiai professzori állását frissen feladó Nietzsche egyik jegyzetfüzetében latin eredetiben idézi Spinoza egy számára szimpatikus megállapítását, amely magyarul így hangzik:¹²⁵⁰ „A szabad ember semmire sem gondol kevésbé, mint a halálra; bölcsessége nem a halálról, hanem az életről való elmélkedés”.¹²⁵¹ Az *Emberi, nagyon is emberi* című könyvében Spinoza már az okos, tudós

¹²⁴⁷ Spinoza és Nietzsche szellemi rokonsága korántsem számít újkeletű gondolatnak: számos szerző foglalkozik a két gondolkodó közötti motivikus analógiák feltárásával (például Deleuze 2001: 3; Deleuze–Parnet 2016: 18; Dombowsky 2004: 32–36. stb.), illetve a hatástörténeti összefüggés feltárásával (Sommer 2012; Scandella 2012; Rupschus–Stegmaier 2009; Whitlock 1996; Gawoll 2001. stb.). Itt azonban számunkra az a feladat, hogy a Spinoza-élményen keresztül rámutassunk a felforgatás affirmálhatóságának határára.

¹²⁴⁸ KSA 7: 434; KSB 5: 291, 468.

¹²⁴⁹ KSA 8: 133.

¹²⁵⁰ KSA 8: 346.

¹²⁵¹ Spinoza 1969: 261.

génusz ideáltípusaként és a zsidó nép egyik legnagyobb ajándékaként, a „legtisztább bölcsként” jelenik meg.¹²⁵²

A Spinozával szembeni távolságtartó tisztelet hangja *A vidám tudomány* írása közben tűnik el,¹²⁵³ hogy helyét először átvegye a fokozott érdeklődés, majd a féltékenységgel vegyes csodálat érzése. Egy 1881. július eleji levelezőlapján Nietzsche jelzi Franz Overbeck-nek, hogy szüksége lenne pár könyvre a nyári szabadsága idején.¹²⁵⁴ A felsorolt könyvek között ott van Kuno Fischer Spinozáról szóló kötete is, amelyről a hónap végén már a legnagyobb lelkesültség hangján ír szintén Overbeck-nek.¹²⁵⁵ Nietzsche Spinozában saját gondolkodói elődjét fedezi fel: „Egészen megdöbbenem, egészen el vagyok ragadtatva! Van egy előfutárom, méghozzá micsoda előfutárom!”¹²⁵⁶ Öt alapvető elutasító gesztusban találja meg a kettejük közötti hasonlóságot: az akaratszabadság, a teleológia, a morális világrend, az „un-egoizmus” és a gonoszság tagadásában. Odáig megy, hogy a kettejük közötti eltéréseket javarészt az időben, a kultúrában és a tudományban azóta bekövetkező változásoknak tulajdonítja. Az addig tapasztalt hegyvidéki magányossága egy „magaslati” társas viszonyra alakult át (Nietzsche szavaival: az „Einsamkeit” állapotából „Zweisamkeit” lett). Ennek ellenére Nietzsche meglepődve tapasztalja, hogy nem elégedett annyira a helyzetével, mint remélte – bár a szöveggörnyezet megengedi azt is, hogy ez a várakozásával kapcsolatos hiányérzet már nem a Spinoza-élmény okozta szellemi légkörre, hanem az egészen konkrétan értett időjárásra vonatkozik.¹²⁵⁷

A csodálat időszaka nem tartott tovább pár hónapnál: bár még évek múlva is előfordult, hogy hízelgően nyilatkozott Spinozáról (például a hozzá címzett, hagyatékban maradt versben),¹²⁵⁸ a hirtelen, exponenciálisan szaporodó Spinoza-feljegyzések elmélyítették a már jelzett hiányérzetet, és nyilvánvalóvá tették Nietzsche számára, hogy a különbségek nem csupán a történelmi változásoknak tudhatóak be. Szemléletes példával szolgál ebben a tekintetben az éppen akkoriban készülő *A vidám tudomány* című munka: míg a mű első három könyvében az alapvetően eddig megszokott, majdhogynem semleges Spinoza-emlegetéseket találjuk, addig az utolsó két könyvben már a gondolkodó-előd explicit elutasításával találkozhatunk – éppen csak a két állapot között keletkező, rajongó hangvételű aforizmák nem kerültek be a kötetbe. A könyv vége felé található, 333. aforizmában Spinozával szemben pont

¹²⁵² Nietzsche 2008a: 93, 190.

¹²⁵³ Wollenberg 2013: 617.

¹²⁵⁴ KSB 6: 100–101.; Scandella 2012: 309. Utazásai miatt Nietzsche gyakran rákényszerült, hogy másoktól kérjen segítséget a könyvek beszerzése terén. Olyan is előfordult, hogy ilyen módon anonimitását igyekezett megőrizni: feltételezések szerint a kor botrányos hírű filozófusának, Max Stirnernek *Az egyetlen és tulajdona* című könyvét egyik tanítványával vetette ki, hogy ne maradjon nyoma Nietzsche érdeklődésének. Vö. Safranski 2002: 110.

¹²⁵⁵ KSB 6: 111.

¹²⁵⁶ Saját fordítás. KSB 6: 111.

¹²⁵⁷ KSB 6: 111.

¹²⁵⁸ vö. KSA 11: 319.

a megismerés és az intellektus magánvalóságát, önálló származását tagadja: szerinte éppen hogy az intelligibilisről Spinoza által leválasztott, attól elkülönített nevetés, gyász és megvetés (Nietzsche által ösztönnek nevezett) minőségeiből, pontosabban azok harcából keletkezett a megismerés.¹²⁵⁹ Máshol pedig felrója a „tüdőbajos Spinozának”, hogy a hatalom törekvő kiterjesztése helyett az önfenntartási ösztönben látta az eredendő készletet: ínséges körülményei proto-Darwinná tették őt.¹²⁶⁰ Miután ezekben a Nietzsche szemében sarkalatos kérdésekben az elfogadhatatlan álláspontot képviselte, a nem olyan rég még *eleven szellemként* megidézett Spinoza már sápadt, vérszívó kísértet lett:

(...) a régi filozófusok szívtelenek voltak: a filozofálás mindig egyfajta vampirizmus volt. Olyan alakokban, mint például Spinoza, nem éreztek valami mélységes rejtélyt és félelmetes titokzatosságot? Nem látjátok, miféle színjáték játszódik le itt, nincs szemetek az egyre *sápadtabbá* válásra, a mindegyre idealistább módon értelmezett elérzékeltetésre? Nem gyanítjátok a háttérben régóta rejtőző vérszívót, aki az érzékekkel kezdi és a csontokat, a csontzörgést hagyja utoljára? – mármint a kategóriákat, képleteket, szavakat (mert, már bocsáttassék meg nekem, de ami Spinozából megmaradt, az *amor intellectuadis* (sic!) *Dei* (...), az csak afféle csontzene, nem egyéb, ugyan mi az *amor*, mi a *deus*, ha minden csepp vér hiányzik belőlük? (...)¹²⁶¹

Spinoza kiemelt, vitapartneri státusza ezzel zárójeleződött: éppen hogy elevenisége, a rokonság atavisztikusan¹²⁶² feltörő képze (mint kritérium) veszett el. Nem lényegtelen körülmény, hogy Nietzsche az *amor intellectus Dei* spinozai kategóriáját említi mint utolsó érték-maradványt, a vérszívás hátrahagyott emészthetetlen maradványát. Az Isten halálát hirdető Nietzsche eredetileg éppen az „Isten iránt való értelmi szeretet” ismereti nemét¹²⁶³ találja igazán produktív erejű gondolatnak, amelyben saját *amor fati* elnevezésű koncepciójának előzményét véli megtalálni.¹²⁶⁴ Az *amor fati* gondolatát, amelyet saját „legbensőbb természetének” nevez,¹²⁶⁵ Nietzsche az *Ecce Homó*-ban így mutatja be: „Az emberi nagyság az én nyelvezetemben *amor fati*: az ember ne akarjon mást, se előre, se hátra, soha. A szükségszerűt nem elegendő elviselni, még kevésbé szabad eltitkolni – mindenféle idealizmus a szükségszerű meghazudtolása –, a

¹²⁵⁹ Nietzsche 1997a: 237.

¹²⁶⁰ Nietzsche 1997a: 263.

¹²⁶¹ Nietzsche 1997a: 301–302.

¹²⁶² Az atavizmus az anakronizmushoz hasonlóan fontos elvárás Nietzschénél. Vö.: „És mint lengyelben is szörnyű atavizmus testesül meg bennem. Évszázadokra kellene visszanyúlni, hogy rátaláljunk erre a földön létező legnemesebb fajtára, amelynek ösztönei olyan tiszták, mint az enyéme.” (Nietzsche 2003b:19)

¹²⁶³ Spinoza 1969: 306

¹²⁶⁴ Sommer 2012: 156. skk.; Gerhardt 1996: 191.

¹²⁶⁵ Nietzsche 2003b: 122.

szükségszerűt szeretni kell...”.¹²⁶⁶ Joggal merül fel a kérdés, hogy mi köze van ennek az *Ugyanannak örök visszatérésének* affirmatív aspektusával rokonítható gondolatnak¹²⁶⁷ Spinoza értelmi szeretetéhez? Nietzsche több ízben hivatkozik szövegeiben Spinoza *Deus sive natura* tételére, ám egy helyen megfordítja az azonosítás irányát: „natura sive deus”.¹²⁶⁸ Feltételezi, hogy Spinoza ezt a kommutatív jelleget beleértette Isten és természet azonosításába, ezáltal a szükségszerűség két formája (isteni és természeti) iránti szeretet lényegében ugyanarra az igenlő attitűdre vezethető vissza. Nietzsche hamar feladta ezt az elképzelését: nem sokkal később már mint magasrendű rettegési formát interpretálja az isteni szeretetet.¹²⁶⁹

Most, hogy hozzávetőlegesen körvonalaztuk a rövid idő alatt lezajlott, kettős interpretációs váltás körülményeit, időzzünk el egy kicsit azon a ponton, amikor Nietzsche éppen lelkesedett Spinozáért, amikor elődjére ismert benne! Igen valószínűnek tűnik, hogy a szellemi rokonság érzése nem csupán néhány konceptuális analógiából fakadt, hanem valami eredendő szemléletbeli azonosság képzele táplálta azt.

4.1. 3. A demisztifikációs program

A már idézett, rajongó levelében Nietzsche öt közkeletű „tévedés” tagadása miatt érez rokonszenvet Spinozával: ez a vélt közösség képezi entuziazmusa alapját.¹²⁷⁰ Egyáltalán nem tekinthető véletlennek, hogy éppen az elvetés, elutasítás aktusában látja meg a szellemi szimpátia okát: Nietzsche úgy ítéli meg, hogy Spinoza éppen olyan magaslati levegőt szív, mint ő; éppen úgy a filozófiai középszer hirdetői felett áll. Mindketten elutasítják a széles körben vallott, konszenzuális jellegük miatt elfogadott nézeteket, mint például az önzetlenség eszméjét vagy a moralitás feltétlen dominanciáját. Nietzsche Spinozában harcostársra bukkan, egy olyan elődre, aki hozzá hasonlóan küzdött kora babonáságaival, aki szintén szubverziós igénnyel lépett fel a filozófia színpadára.

A *Bálványok alkonyában* a kalapáccsal való filozofálás ideálját¹²⁷¹ propagáló Nietzschében gyakorlatilag bölcseleti munkássága első pillanatától jelen volt a felforgató, a közkeletű nézeteket kikezdő attitűd. Ahogyan az ártani a butaság elve kapcsán már szóba került, ez nem egyenlő a szokványos felvilágosító törekvéssel, a népművelő szándék egyik

¹²⁶⁶ Nietzsche 2003b: 51.

¹²⁶⁷ Yovel 1989: 126.

¹²⁶⁸ KSA 11: 557.

¹²⁶⁹ Nietzsche 2001a: 200.

¹²⁷⁰ KSB 6: 111.

¹²⁷¹ Nietzsche 2004a: 7.

alakváltozatával, hanem ez nem más, mint az egyre ellaposodó, önhitegető, kényelmes magyarázatokat kiötlő és alapvetően erodálódó gondolkodással szembeni rotációs gesztus. A butaság masszívan jelenlévő minőségét nem lehet eltüntetni, mivel butának lenni túlzottan is kényelmes és gyakran célravezető: a nietzschei filozófus vállalja törekvése hiábavalóságát, és portyázó, fosztogató műveletekbe kezd az alantas gondolkodással szemben. A valódi gondolkodás soha meg nem nyugvó természetét szubverzív aktusokkal tartja ébren: az „akol-meleg” közvélekedés kényelmes státuszát igyekszik tönkretenni, állandó felforgatással ellehetetleníteni.

Nietzsche tehát nem véletlenül emeli ki Spinoza kapcsán a tagadások jelentőségét: úgy hiszi, elődjét az övéhez hasonló szándékok mozgatták, hogy Spinoza munkásságában szintén ezeket a szubverzív mozgásokat lehet tetten érni. A mind Nietzsche, mind Spinoza munkásságát affirmatív interpretáló Deleuze hasonlóképpen látja ezt: Spinoza esetében is kiemeli a hétköznapi vélekedéssel szembeni harc jelentőségét. A filozófia alapvető gyakorlati feladata, hogy leleplezze a babonáságot, a mítoszokat.¹²⁷² Ez a demisztifikációs program bizonyos pontokon rokonítható Nietzsche törekvéseivel, erre utal az is, hogy Deleuze Spinoza praktikus filozófiájával foglalkozó könyvét éppen Nietzsche egy megjegyzésének felidézésével kezdi.¹²⁷³

A demisztifikáció kapcsán mindenképpen fontos kiemelni, hogy Spinoza úgy véli, az emberek többsége alapvetően nem az esztét, hanem a vak kívánságát követi,¹²⁷⁴ ezért a babonák elleni harc nem sok sikerrel kecsegtet.¹²⁷⁵ A *Teológiai-politikai tanulmány* előszavában szinte a nietzschei pretextusok világát idéző elhatárolódással találkozhatunk:

Tudnék még többet hozzáfűzni, de nem akarom, hogy ez az előszó kötetté duzzadjon, főleg mivel azt hiszem, hogy a földolgozók untig ismertek a filozófusok előtt. Másoknak azonban nem ajánlom ezt a tanulmányt, mert nincs okom azt remélni, hogy bármilyen tekintetben tetszhetnék nekik. Hiszen tudom, milyen makacsul ragaszkodik a szellem azokhoz az előítéletekhez, amelyeket a jámborság színe alatt magáévá tett a lélek. Tudom azt is, hogy a tömegből éppúgy nem irtható ki a babona, mint a félelem. Tudom végül, hogy a tömeg állhatatossága nyakasság, hogy nem az ész kormányozza, hanem szenvedély ragadja dicséretre és gáncsra. A tömegnek tehát és mindazoknak, akiket ugyanolyan indulatok mozgatnak, mint a tömeget, nem ajánlom e könyv olvasását.¹²⁷⁶

¹²⁷² Deleuze 2000: 324.

¹²⁷³ Deleuze 2001: 3.

¹²⁷⁴ Spinoza 1980: 21.

¹²⁷⁵ A sokszor pejoratíve citált idézet a kis halakról és a nagy halról (Spinoza 1984: 228.) is korának nyelvi kontextusában a babonák elemésztő jellegére utalhatott (Senn 2000: 55.).

¹²⁷⁶ Spinoza 1984: 18.

A rávezetés, a meggyőzés eleve lehetetlen, felesleges is próbálkozni vele: inkább arra van szükség, hogy a tömegtől elkülönülő filozófus munkálkodhasson, és véleményeinek szabad kiművelésével küzdhessen a terjedő butaság ellen. A filozófus tevékenysége szegregáltsága dacára nem marad hatástalan: újabb és újabb gondolkodó lényt vezethet rá az igazságra, ugyanis a felismeréseit a tanítvány a mesteréhez hasonló bizonyossággal képes rekapitulálni.¹²⁷⁷

A filozófus által elért természetes tudás isteni jellegű, mivel a világ maga is kifejezi az isteni lényeket;¹²⁷⁸ ez rokonítja a gondolkodót a prófétával, ám adódik egy fontos különbség is. A próféta nem a teremtett dolgok rendjével foglalkozik, hanem az isteni kinyilatkoztatásra támaszkodik. Ahhoz, hogy az isteni üzeneteket érzékelni tudja, a képzelőerő fokozott aktivitására van szüksége, hiszen Krisztust kivéve, minden próféta csak szavak és képek által ismerte meg Isten kinyilatkoztatását.¹²⁷⁹ Szemben a filozófussal, aki képes újabb filozófusokat *nemzeni*, a prófécia hallgatásától nem lesz senki sem próféta.¹²⁸⁰ Az amúgy is gyanús, bizonytalan státuszú prófétálást¹²⁸¹ *mintha* asszociatív párhuzamba lehetne állítani a megalapozatlan vélemények misztifikáló erejével: a probléma az igazságérték garanciális feltételeinek hiányával van. Ezzel összefüggésbe hozható, hogy Spinoza ugyan a (csak minimálisan korlátozott) véleményszabadság pártján áll, ám elvitatja mindenféle külön egyházi hatalom létjogosultságát,¹²⁸² ugyanis az a babonaságra támaszkodva elnyomja a polgárokat, s így ellehetetleníti magát a szabad gondolkodást is.

A demisztifikációnak Spinozánál számos aspektusa van, ám itt most csak egy vonatkozás felidézésére van lehetőség. Nietzsche is kiemelte a teleológia tagadásának jelentőségét: a vélt szellemi rokonság egyik szimptomatikus pontja ez volt. Spinoza számára a teleologikus gondolkodás a hétköznapi instrumentalizmus mintájára képzett előítélet: mintha a természet azzal a céllal jött volna létre, hogy lehetővé tegye az emberi szükségletek kielégítését. A kritika, amely az antropomorf szemlélet univerzális érvénnyel való felruházására vonatkozott, kétség kívül szimpatikus volt Nietzschének. Spinoza kijelenti, hogy a természeti szükségszerűség ellentmond a teleológiai előítéleteknek:

Mégis hozzáteszem, hogy ez a célról szóló tanítás teljesen feje tetejére állítja a természetet.

Mert ami valójában ok, azt okozatnak tekint, és viszont. Azután, ami természete szerint korábbi, azt későbbinek veszi.¹²⁸³

¹²⁷⁷ Spinoza 1984: 20.

¹²⁷⁸ Takács 1994: 27.

¹²⁷⁹ Spinoza 1984: 26-27.

¹²⁸⁰ Spinoza 1984: 20.

¹²⁸¹ Spinoza 1984: 34.

¹²⁸² Spinoza 1984: 278.

¹²⁸³ Spinoza 1969: 49.

Nietzsche is a felcserelésnek ezt a sajátos struktúráját mutatja ki és bírálja a teleologikus gondolkodásban.¹²⁸⁴ Az egyezés azonban csupán motivikus és nem tartalmi, ugyanis egy lényeges ponton eltér az érvelése: Nietzsche a *Bálványok alkonyában* éppen Istent nevezi meg oknak megtett utolsó okozatként, mint absztrahált „gőzpamacst”.¹²⁸⁵ A sorrend megbolygatása a filozófusok sajátos észhasználatának tudható be, amely bűnben Spinoza is vétkes.

Korábban már szó esett róla, hogy Nietzsche az intenzív, ám rövid rajongást követően kifejezetten negatívan ítélte meg Spinoza szerepét: ebben különös hangsúlyt kapott a spinozai ész-fogalom. Az első nekibuzdulás után, mikor már alaposabban foglalkozott a filozófuselőd gondolataival,¹²⁸⁶ nem az ösztönök bölcselőjét¹²⁸⁷ látta benne, hanem a tradicionális filozófia és észhasználat egy kivételesen virtuóz művelőjét. A korábbi kapcsolódási pontokról, affirmatív tételekről igyekezett kimutatni, hogy egészen más késztetések állnak azok hátterében Spinoza esetében, mint az övében. Például a moralitás spinozai elutasítása mögött Nietzsche egy sajátosan értett Isten-bizonyíték feltételét fedezi fel.¹²⁸⁸ A korábban inspiráló gondolatként elkönyvelt *amor intellectus Dei*, amely az *Etikában* leváltja a passzív affektusok elleni aktív affektusokkal való terápiás küzdelmet,¹²⁸⁹ már pusztá intellektuális koholmánynak tűnik Nietzsche szemében. Az önazonos pont bizonyossága, a szilárd alap igénye felfüggeszti a demisztifikáció szubverzív aktivitását, sőt tulajdonképpen misztifikációba torkollik. Persze eleve érthetetlennek tűnhet, hogy Nietzsche egyáltalán hogyan láthatott szubverzív gondolkodót éppen az *Etika* írójában. Hozzá kell azonban tenni, hogy Nietzsche rajongó értelmezésének alapja éppen a frissen megtalált, majd viszonylag hamar el is ejtett kontra-intuitív szemléletben rejlett.

4.1.4. Filozófiai szubverzió vagy politikai felforgatás

Nietzsche értelmezői attitűdje azonban nem tűnik annyira szokatlannak, amennyiben figyelembe vesszük Spinoza munkásságának korai recepciótörténetét. A gondolkodó életútját az amszterdami zsidó közösséggel való szakítás után végigkísérte a felforgatás, hitetlenség és

¹²⁸⁴ Nietzsche 2004a: 26.

¹²⁸⁵ Nietzsche 2004a: 26.

¹²⁸⁶ A korabeli feljegyzései arra utalnak, hogy Nietzsche elsősorban (legalábbis az intenzív érdeklődés idején) másodlagos forrásokra, főleg Kuno Fischer *Geschichte der neuern Philosophie* című munkájára támaszkodott (Sommer 2012; Nietzsche 2001a: 74-75).

¹²⁸⁷ KSB 6: 111

¹²⁸⁸ Nietzsche 2002: 182.

¹²⁸⁹ Boros 1997: 210-227.

erkölcstelenség vádja: a gyakran idézett korai életrajzok ebben a kontextusban helyezik el a szerzőt. Spinoza mintha maga lenne a par excellence szubverzív gondolkodó: ennek ellensúlyozására tanítványai és baráti körének tagjai igyekeznek mentegetni őt, szinte szentként beállítani.¹²⁹⁰ A történetileg kétes jelentőségű exkommunikációtól¹²⁹¹ kezdve állandóan istentelenséggel és blaszfémiával vádolták. Az álláspontját tisztázni hivatott művek sajátos kijelentései csak tovább rontották a helyzetét: például szolgál erre a *Teológiai-politikai tanulmány* inkriminált része, amelyben a hátát mutató Istenről értekezik.¹²⁹²

Spinoza munkáinak nagy része olvasható akár a (hagyományos értelemben vett) szubverzió vádjával szembeni védekezéséppen is. Ahogyan arra már többször utaltunk, a filozófiai tevékenységben annak ókori kezdeteitől benne rejlett a felforgatás lehetősége, a karteziánus paradigma beköszöntével az ismeretelméleti szubverzió a bölcsélet – ha nem is szükségszerű, de mindenképpen – szerves része lett. Ez persze nem azonos a szigorú értelemben vett szubverzív filozófia felforgató potenciáljával, hanem annak csupán előképe. Míg maga az episztemológiai rotáció a legtöbb ember szemében nem jelent veszélyforrást, annak egy-két etikai-politikai következménye már annál nagyobb kockázatot képviselhet. A felforgató gondolatalakzatoknak ez a lehetséges kifutása már a koraújkori szerzőknél is megjelenik. Descartes az *Értekezés a módszerről* című írásában így védekezik az ilyen megközelítésekkel szemben:

Ennek példájára arra a meggyőződésre jutottam, hogy valóban nem értelmes dolog, ha egy egyes ember olyképpen akarna egy államot megreformálni, hogy mindent alapostul megváltoztat, mindent felforgat benne, hogy azután újra építse; (...) Ezért semmiképpen sem helyeselhetem azoknak a zavaros és nyugtalan lelkületű embereknek eljárását, akiket sem születésük, sem vagyonuk nem tesz hivatottakká a közügyek intézésére, s akik mégis mindig valami újításon törik a fejüket.”¹²⁹³

Láthatjuk tehát, hogy az ismeretelméleti, teoretikus szubverzió milyen jól megfér a konzervatív politika-felfogással: egyáltalán nem szükségszerű, hogy a filozófiai szubverzió etikai-politikai forradalomhoz vezessen. Ennyiben a voltaképpeni szubverzív filozófia és annak koramodern előképe között nincs eltérés.

¹²⁹⁰ Lucas 1980: 339.

¹²⁹¹ Colerus 1980: 353-359; Staller 2008: 153-154.

¹²⁹² Spinoza 1984: 24

¹²⁹³ Descartes 2000: 27.

Spinoza egyes karteziánus vonásai ellenére nem volt Descartes maradéktalan híve,¹²⁹⁴ a francia bölcsező apolitikus tanácsát pedig egyáltalán nem fogadta meg: annak ellenére, hogy több szempontból is a társadalom periferiáján élt, egyértelműen kinyilvánította véleményét a politikáról, még ha nem is kívánta teljesen racionálisan átszervezni a meglévő politikai modelleket. Mivel a politikaelmélet szubverzív gesztusaira a többségi társadalom már nem csupán közönyösen tekint, ezért az ilyen jellegű írásokban hatványozottan fontos, hogy a szerző tisztázza magát a felforgatás vádja alól. Spinoza a *Teológiai-politikai tanulmány* alcímét is ebben a szellemben fogalmazta meg: „Néhány értekezés annak igazolására, hogy a filozofálás szabadsága, nemcsak hogy megengedhető a jámborságnak és az állam békéjének veszélyeztetése nélkül, hanem csakis az állam békéjével és magával a jámborsággal együtt szüntethető meg”.¹²⁹⁵ Miközben az alcím direkt módon a szubverziót igyekszik kiiktatni, a benne foglalt provokatív paradoxon éppen hogy maga is felforgató gesztussal él. Ez az ellentmondás az iteráció műveletével oldódik fel: a felforgatás rotációja maga már nem felforgatás.

Spinoza a mű utolsó fejezetében részletesebben is bemutatja ezt a kétszeresen szubverzív eljárást. Itt a vélemény szabadság (szinte) korlátlan érvényességéből indul ki: a társadalom tagjaiként csupán arról az egyéni jogunkról mondunk le, hogy esetenként saját határozatunkból cselekedjünk, nem pedig arról, hogy a többségtől eltérő véleményünk legyen.¹²⁹⁶ Azt a természeti képességet és jogot ugyanis, hogy valaki szabadon ítélkezzen, senki sem *tudja* átruházni másra, hiszen az elidegeníthetetlen.¹²⁹⁷

Ennélfogva a legfőbb hatalmak jogát tiszteletben tartva, senki sem cselekedhetik ugyan határozatuk ellen, de igenis, korlátlanul gondolkodhatik és ítélni s következőleg beszélhet is, feltéve, hogy egyszerűen csak beszél vagy tanít, s egyedül ésszel védi meg álláspontját (...).¹²⁹⁸

Spinoza nem feltételezi automatikusan a cselekvés közösségével a gondolat közösségét is: ahhoz, hogy egységes államunk legyen, nem szükséges egyformán gondolkodunk. Az eltérő véleményük miatt gonosztevéként száműzött emberek pedig nem bünt követtek el, hanem egyszerűen csak nem tudtak színlelni: ezt pedig inkább erénynek kellene tartanunk.¹²⁹⁹ A

¹²⁹⁴ Boros 1997: 25.

¹²⁹⁵ Spinoza 1984: 7.

¹²⁹⁶ Spinoza 1984: 293.

¹²⁹⁷ Spinoza 1984: 291.

¹²⁹⁸ Spinoza 1984: 293.

¹²⁹⁹ Spinoza 1984: 298.

divergens gondolkodás tulajdonképpen az állam üdvére van, míg a homogenizáló törekvés nyomorba dönti a társadalmat. A szubverzív elgondolás konklúzióját levonva ezt írja:

Mindez napnál világosabban bizonyítja, hogy inkább azokat kell szakadárnak tekinteni, akik mások írásait kárhoztatják és az orcátlan tömeget az írók ellen uszítják, mintsem magukat az írókat, akik többnyire csak tudósoknak írnak s egyedül az észet hívják segítségül. Sőt valójában azok az igazi felforgatók, akik a szabad államban az ítélet szabadságát akarják megszüntetni, holott ezt nem lehet elfojtani.¹³⁰⁰

Spinoza a politika praktikus vetületét is elemezte: *Politikai tanulmány* című írásában igyekszik elkerülni a filozófusok utópikus értelmezéseit, és helyette a különböző államformák helyes megszervezését kívánja rekonstruálni.¹³⁰¹ Itt most nem keríthetünk sort a gondolatmenet rekapitulálására, helyette csak egy sajátos mozzanat kiemelésére van lehetőség, amely érdekes kapcsolatban áll az eddigi szubverzív-magyarázatokkal. Spinoza a különböző antik és bibliai példák mellett leggyakrabban Machiavelli szövegeire hivatkozik, ami persze nem meglepő, ha arra gondolunk, hogy mindketten szerettek volna az állam működéséről morálmentesen írni. Spinoza ezen túlmenően is mintha szimpátiával viseltetett volna a firenzei gondolkodóval szemben: ennek akár az is lehetett az oka, hogy Machiavellit hozzá hasonlóan diabolikus alakként kezelték. A két elkötelezett republikánust egyaránt gyanúba keverte egy-két kijelentése; II. Frigyes császár úgy összegezte ezt, hogy amit Spinoza jelentett a hitnek, az volt Machiavelli az etikának – mindketten az alapok tönkretévői voltak.¹³⁰²

A tanulmányban van egy érdekes passzus, amely mintha ezt a sorstárs-jelleget támasztaná alá. Spinoza felveti a kérdést, hogy ez a „rendkívül éles elméjű férfiú” miért részletezte annyira azoknak az eszközöknek a felsorolását, amelyek a fejedelem uralmát tartósítják. A válaszát különös perspektívából fogalmazta meg:

Ha mégis volt valami jó célja, mint ahogy ilyen bölcs férfiről feltehető, az bizonyára az volt, hogy kimutassa, milyen balgán igyekeznek sokan láb alól eltenni a zsarnokot, holott az okokat, amelyek zsarnokká teszik a fejedelmet, nem tudják megszüntetni, sőt ellenkezőleg (...) Ezenkívül talán azt akarta megmutatni, mennyire kell a szabad sokaságnak óvakodni attól, hogy feltétlenül egyetlen emberre bízva az üdvét (...).¹³⁰³

¹³⁰⁰ Spinoza 1984: 299-300.

¹³⁰¹ Spinoza 1980: 17-18.

¹³⁰² Lucchese 2009: 7.

¹³⁰³ Spinoza 1980: 40.

A zsarnokölés példája annyira kontextus-idegennek hat, hogy jó okunk van feltételezni, hogy inkább kimagyarázó mentegetéssel élt itt Spinoza, mintsem affekcióktól mentes érveléssel. Kérdés, hogy Spinoza Machiavellire irányuló figyelme milyen szerepet játszott Nietzsche értelmezésében?

4.1.5. Nietzsche machiavelliánus Spinozája, illetve spinozai Machiavellije

Ha alaposabban megnézzük Nietzsche hátrahagyott, Spinoza gondolatait elemző feljegyzéseit, figyelmesek lehetünk valamire: amikor éppen elfogadja Spinozát, akkor a harcot, a hatalomvágyat, a virtust és a sors szükségszerűségét olvassa bele, amikor pedig elítéli, éppen ezeket hiányolja. Különösen kedves témája az erény (virtus) erkölcsmentes értelmezése, a hatalomgyakorlás képességéhez való közelítése, illetve a „jó” fogalmának produktivitást elősegítő értelme.¹³⁰⁴

A virtus morálmentesítése különösen fontos Nietzsche számára, azonban nem ő volt az első, aki ezzel próbálkozott. A bevezetésben már említettük, hogy Quentin Skinner kimutatta, hogy Machiavelli mint az antik auktorok kiváló ismerője műveiben különféle stilisztikai eszközökkel állandóan visszautalt olyan szerzők koncepcióira, mint Cicero vagy Seneca, de ironikus eljárásokkal éppen hogy teljesen kiforgatta, szándékosan átértelmezte azokat.¹³⁰⁵ Az igazságossággal korreláló virtus fogalmából megalkotta a virtù etikai terminusát, amely éppenséggel a lehetőségek erélyes kihasználását, aggályok nélküli kiaknázását fogalmazza meg. Érdekes, hogy ezeket a Nietzsche elgondolásaival rokonítható észrevételeket a német gondolkodó éppen Spinoza kapcsán rögzíti – talán Nietzsche nem éppen a machiavelliánus magot kereste Spinozában?

Miután Nietzsche számos helyen kritizálta a *majdnem* affirmálható spinozai gondolatokat, Az *Antikrisztus* egy helyén mintha ő maga leírná, mit is várt volna el az elődtől:

Mi jó? – Mindaz, ami az emberben növeli a hatalom érzését, a hatalom akarását, növeli magát a hatalmat. (...) Mi a boldogság? Annak érzése, hogy a hatalom *növekszik*, s legyőzetik az ellenállás. *Nem* meglegedettség, hanem több hatalom; *nem* egyáltalában vett béke, hanem háború; *nem* erény, hanem derekasság (vagyis reneszánsz-stílusú *virtù*, moráliáktól mentes erény).¹³⁰⁶

¹³⁰⁴ KSA 12: 261; Nietzsche 2001a: 74-75.

¹³⁰⁵ Skinner 1996: 50sk.

¹³⁰⁶ Nietzsche 2007a: 9.

Nietzsche ebben az idézetben a kritikai pontokat módosítja affirmálható minőségekké.¹³⁰⁷ Ezek jó része mintha Machiavelli hatását mutatná; sőt a „reneszánsz-stílusú virtù” kifejezés hangsúlyosan Machiavellit idézi:¹³⁰⁸ a hatalom akarásának koncepcióját és a firenzei filozófus fogalmát nem nehéz rokonítani.¹³⁰⁹ Ennek ellenére Nietzsche munkáiban nem olyan gyakran találkozunk Machiavelli névvel:¹³¹⁰ a „machiavellista” jelző néha ugyan elő-előfordul a kései szövegekben,¹³¹¹ ám nem különösebben produktív értelemben. Sajátos helyesírással szintén felbukkan a neve több helyen, ám a tényleges olvasmányélményről nem tudunk meg sokat: inkább a Machiavellinek tulajdonított jellegzetes vonásokat affirmálja Nietzsche. Ilyen például az, hogy a „redlich” egyik csúcsának nevezi Machiavellit,¹³¹² vagy hogy *A pármái kolostorról* azt írja, hogy olyan, mintha Machiavelli írta volna.¹³¹³ Egy helyen tervbe veszi, hogy ír egy politikai traktátust a reneszánsz filozófus stílusában,¹³¹⁴ vagy például fájjalja, hogy Németországnak Luther és nem Machiavelli jutott.¹³¹⁵ Lehetne még egy két ilyen érdekes szöveghelyet sorolni: de az látszik, hogy Nietzsche messzemenőig szimpatizált Machiavellivel, de nem igazán találni konkrét bizonyítékot, hogy valóban elolvasta a szerző műveit: más esetben szokott készíteni jegyzeteket, ha valami intenzíven hatott rá. Az a lehetőség viszont, hogy Nietzsche nem olvasta *A fejedelmet*,¹³¹⁶ elég valószínűtlennek tűnik, hiszen például a Machiavelli számára a virtus példajaként is szolgáló Cesare Borgia Nietzschénél is jelentőségre tesz szert.¹³¹⁷

Ha alaposabban kutatunk, találhatunk is egy feljegyzést az „il principe” firenzei stílusáról,¹³¹⁸ illetve egy korai, Nietzsche iskolás éveiben (1862-ben) keletkezett levelet. Ebben a Pfortából hazaküldött lapjában tájékoztatja édesanyját („Liebe Mamma!”), hogy mennyi pénzre van szüksége: a kiadási tételek között szerepel egy „il principe” című könyv, amelyet az iskolai olasz körben olvasnának el.¹³¹⁹ Nietzsche tehát feltehetően nagyon korán megismerkedett Machiavelli legismertebb művével – már persze, ha az édesanyja adott rá neki

¹³⁰⁷ Nietzsche többször Spinoza szemére veti a béke-pártiságát (Nietzsche 2001a: 50.).

¹³⁰⁸ A nietzschei „virtù”-fogalom értelmezéséhez vö. Dombowsky 2004: 139–142.

¹³⁰⁹ Vacano 2007: 100.

¹³¹⁰ Ennek oka az lehet, hogy Nietzsche reneszánszra vonatkozó ismereteinek jelentős részét atyai jóbarátja, Jacob Burckhardt műveiből, előadásából merítette, és nem elsődleges forrásokból dolgozott. Az államférfi mint művész gondolatát bizonyosan innen vette át (Burckhardt 1978: 26–70.; Dombowsky 2004: 131–132.).

¹³¹¹ KSA 11: 437; Nietzsche 2002: 328.

¹³¹² KSA 11: 28.

¹³¹³ KSA 11: 19.

¹³¹⁴ KSA 13: 25–27.

¹³¹⁵ KSA 11: 437.

¹³¹⁶ Daniel Blue Dombowsky-val szemben bizonyítottan veszi, hogy Nietzsche már gyerekként olvasta *A fejedelmet* (Blue 2016: 235.).

¹³¹⁷ Nietzsche 2003b: 55; Nietzsche 2007a: 111.

¹³¹⁸ KSA 11: 454.

¹³¹⁹ KSB 1: 195.

pénzt. Feltehetően igen, mivel egy kései feljegyzésében Nietzsche már egyértelműen jelzi a hatástörténeti összefüggést: ebben a jegyzetben magához közel álló gondolkodónak titulálja *A fejedelem szerzőjét*.¹³²⁰

4.1.6. Spinoza délutánja

Lehetséges tehát, hogy Nietzsche nem tudatosan voltaképpen a Machiavelli-féle oltványt, az itáliai filozófushoz hasonló alakot keresett Spinozában: egy olyan magányos gondolkodót, aki kora kényelmes hazugságaival szemben kimondja a fájdalmas igazságot. Amint rájött, hogy nem azt találta, amit keresett, elfordult a filozófus alakjától. A *Túl jón és rosszon* című írásában a „bögőmasina” és „méregkeverő” Spinozát matematikai „hókuszpókusza” miatt ítéli el,¹³²¹ hiszen páncélt adott koncepciójára, leplező maskarába öltöztette, pedig, mint a következő töredékben írja, a filozófia voltaképpen akaratlan memoir.¹³²² Nietzsche arra utal, hogy a filozófiai alkotások háttérében mindig ott rejtőznek a szerző problémái, gondjai, emlékei, élete. Félreértés azt gondolni, hogy a filozófia lehet teljesen személytelen: ez a vonatkozás abszolút kiirthatatlan, s mint magyarázó szempont mindig a gondolatok háttérébe értendő. Spinoza ezt igyekezett egyféle geometriai szigorúság páncélja mögé bújtatni. Ezt a vonatkozást elrejtteni, és a gondolatot egy „hideg isten” tetteként beállítani nem egyeztethető össze a virtussal.

Ezzel párhuzamosan még kései műveiben is olykor elismerte Spinoza kiválóságát: Nietzsche a szellemi rokonság érzetét véglegesen nem akarta vagy nem tudta kiirtani. Egyik hátrahagyott jegyzetében scenírozott formában újra felidézi Spinoza szellemi nagyságát.¹³²³ Az aforizmát nem sokkal később, kibővített formában beledolgozta az *Adalékok a morál genealógiájához* című művébe:

Egy unalmas délutánon, valami réges-régi emlék nyomán, Spinozában meghökkentő módon ötlött föl a kérdés (interpretátorai bosszúságára, akik szakadatlanul azon fáradoznak, mint például Kuno Fischer, hogy e ponton mindenáron félreértsék őt), hogy mi is maradt meg benne abból a híres-nevezetes *morsus conscientiae*-ből – őbenne, aki jót és gonoszt az emberi képzelet művei közé száműzött és elszántan védelmezte „szabad” Istenének becsületét azokkal a rágalmozókkal szemben, akik azt állították, hogy Isten csak a *sub ratione boni* cselekszik (...) Spinoza számára a világ ismét visszatért az ártatlanság

¹³²⁰ KSA 13: 625.

¹³²¹ Nietzsche 2000b: 29.

¹³²² Nietzsche 2000b: 13.

¹³²³ KSA 12: 314.

azon állapotába, amelyben a rossz lelkiismeret feltalálása előtt leledzett (...) Évezredek
át a büntetésnek alávetett bűnelkövetők tulajdon bűntetteikkel kapcsolatban *pontosan úgy*
vélekedtek, mint Spinoza: „Itt bizony valami félresikeredett.” És nem a következőt
gondolták: „Ezt azért mégsem kellett volna tennem.”¹³²⁴

Nietzsche ebben a részletben újra szellemi partnerének tekinti Spinozát, ismét a számára
affirmálható módon értelmezi őt, s a különbségeket interpretátori tévedésének tudja be.
Megadta neki a gonosztevők ártatlanságát is, amelyet azelőtt oly sokszor hiányolt belőle:
mintha Nietzsche még egyszer meg akarta volna idézni Spinoza árnyát, dialógusba hívni a
szellemét, hogy újra eleven kísértetként emlékezhessen rá.

¹³²⁴ Nietzsche 1996: 93-94.

4.2. A gondolatok gondolata mint szubverzív aktus: Luther

4.2.1. Nietzsche Luthert affirmáló korszaka

Friedrich Nietzsche az *Adalék a morál genealógiájához* egy helyén Wagner pálfordulását, a „radikális érzékiség-fordulatát” elemzi.¹³²⁵ Szerinte Wagner egész életében az önmeztartóztatásnak hódolt, ám az aszketikus ideál megszállottja csak élete vége felé lett. A szellemi polaritáscserét életének egy apró, ám annál jelentőségtejtjesebb döntéséhez köti:

Ha meg akarunk állni egy kicsit e kérdésnél, akkor mindjárt Wagner életének legjobb, legerősebb, legvidámabb, *legbátrabb* korszaka ötlík föl az emlékezetünkben: ez volt az az időszak, amikor a Luther esküvője kötötte le minden figyelmét. Ki tudja milyen véletlennek köszönhetjük, hogy a nászinduló helyett most a Mesterdalnokokat vallhatjuk magunkénak?¹³²⁶

Nietzsche azért tartja fontosnak és árulkodónak Wagner életének ezt a mozzanatát, mivel a végleges formáját soha el nem nyerő, zenei alakot egyáltalán nem kapó¹³²⁷ „Luther esküvője” tervezetként a szűziesség és az érzékiség ellentmondás nélküliségét demonstrálhatta volna. Az erről való lemondással Wagner egyértelműen döntött a szűziesség apológiája mellett, pedig Nietzsche szerint ez a „szókimondó és kemény vígjáték” leszoktathatta volna a németeket az érzékiség rágalmozásáról, hiszen a darab témájából fakadóan szépen reprezentálhatta volna, hogy a két minőség együttes affirmálása jelenti a természetes megoldást. Az elképzelt műben nem annyira Nietzsche Wagnerre vonatkozó nézeteinek, hanem inkább Lutherről alkotott ítéletének szimbolikus összegzését, sokatmondó lenyomatát fedezhetjük fel.

Bár Nietzsche ebben az alkotói korszakában már alapvetően negatíván nyilatkozik Lutherről, mégis fontosnak érzi itt megjegyezni: „Luther érdeme talán semmiben sem nagyobb, mint éppen abban a tényben, hogy volt bátorsága az *érzékiséghez*”.¹³²⁸ Ahogyan Nietzsche a

¹³²⁵ Nietzsche 1996: 114.

¹³²⁶ Nietzsche 1996: 114.

¹³²⁷ Wagnert Luther alakja különösképpen izgatta, a „Luther esküvője” nem az egyetlen vele foglalkozó tervezete volt, amelyet aztán soha sem fejezett be. (Vö. Bell 2013: 42.) Az a tény, hogy Nietzsche akkor fájlalja egy Lutherrel foglalkozó mű hiányát, amikor már egyértelműen negatíván ítéli meg a reformátor szerepét, jól tükrözi, hogy Wagner és ő éppen ellentétes vonásait méltányolták Luther személyiségének és tetteinek. Például Wagner a keresztény értékrend képviselőjében és a német misztikához való viszonyában értékelte leginkább Luthert, míg Nietzsche, ahogyan még lesz róla szó, éppen ez a mozzanat irritálta benne leginkább. (Vö. Bell 2013: 42.; illetve Williamson 2004: 272.)

¹³²⁸ Nietzsche 1996: 115.

meghiúsult Wagner-műben a látszólag ellentmondó minőségek együttes jelenlétét tartotta fontosnak, úgy Luther alakját is annak sokrétűsége, feszült összetettsége miatt gondolta döntő jelentőségűnek. A történelem menetét kisiklató nézeteit mindenekelőtt Luther diffúz elemekben gazdag személyiségével magyarázza. Nietzsche azonban nem mindig tulajdonított ilyen árnyaltan grandiózus szerepet a protestantizmus atyjának; a továbbiakban ennek a folyamatnak szeretnénk utánajárni: végigkövetni, hogy miként változott Nietzsche életművében Luther megítélése.

Elsőre talán nem tűnik indokoltnak a reformátor szerepének kiemelése, hiszen Nietzsche viszonylag kevés helyen foglalkozik vele munkáiban. A lutheránus lelkészcsaládból származó filozófus munkásságában Luther személye látszólag nem tölt be kiemelten fontos szerepet, jelentősége legalábbis nem mérhető az olyan gondolkodókéhoz, mint Hérakleitosz, Szókratész vagy Schopenhauer, valamint az olyan történelmi személyekéhez vagy vallásalapítókéhoz, mint amilyen Napóleon vagy Pál apostol. Főleg a korai művekben Luther a német művelődéstörténet vitathatatlanul meghatározó alakjaként több gesztus jellegű hivatkozásban is részesül Nietzschétől, a későbbiekben pedig a reformátor karikírozott figuráját éri egyre több, egyre vehemensebb elmarasztalás; viszont mintha mindvégig megmaradna a kereszténységet „feltaláló” Pál apostol kései másának és szatellitjének,¹³²⁹ illetve az ambivalensen kezelt németiség reprezentatív figurájának. Ilyen formán úgy tűnik, mintha Luther nem saját jogán, inkább csak a hozzá köthető szimbolikus jelentőségnek köszönhetően szerepelne Nietzsche műveiben; azonban bizonyos, hangsúlyos jelentőségű vagy éppen rejtelmes szöveghelyek indokoltá teszik a további vizsgálódást.

Nietzsche a korai munkáiban és jegyzeteiben egyértelműen pozitív karakterként, nagy jelentőségű kultúrtörténeti figuraként tünteti fel Luthert; azonban hozzá kell tenni, hogy bár a rá való utalásokból, hivatkozásokból egyértelműen kiolvasható Nietzsche iránta érzett szimpátiája, nagyrabecsülése, a fennmaradt releváns szöveghelyekből nem állnak össze egy árnyalt Luther-kép kontúrjai.¹³³⁰ Sokkal inkább úgy tűnik, hogy Nietzsche csak az öröklött értelmezés egy-két számára fontos aspektusát emeli ki. A kor protestáns kultúrájának interpretációját alapvetően reflektálatlanul hagyja, nem alakít ki saját, önálló álláspontot Luther és a reformáció ügyében.¹³³¹ A korai feljegyzésekben Luther neve még mindenekelőtt a német

¹³²⁹ Pál szerepéhez Nietzschénél: Hévizi 2000: 81–85.

¹³³⁰ Diákéveiben például ellátogat a Luther- emlékházba, de nem tűnik úgy, hogy különösebb érdeklődéssel viseltetett volna iránta (Nietzsche 2014b: 47.).

¹³³¹ A kérdéssel foglalkozók egy része, különösen a protestáns interpretátorok (például Heinz Bluhm, aki több, az egyes korszakokat tárgyaló tanulmányban elemezte Nietzsche Luther-recepcióját) nagy jelentőséget tulajdonítanak ennek a korai periódusnak: egy határozott és drasztikus szemléletváltást feltételeznek az *Emberi, nagyon is emberi* írása idején. (Vö. Bluhm 1956: 75.) Jelen írásban én amellet foglalkozok állást, hogy ilyen nagymértékű fordulat nem állt be, a korai írásokban egyáltalán nincs jele önálló Luther-képnek, sokkal inkább reflektálatlanul hagyott, a kor protestáns kultúrájában bevett, dicsérő passzusokat találunk, amelyek többnyire nem

kultúra felvirágoztatásához fűzött remények kapcsán merül fel: ő a nagy, „szigorú” író,¹³³² a német zene jelentőségének korai felismerője,¹³³³ a német művelődéstörténet egyik legfontosabb szereplője.¹³³⁴ Ezek a jegyzetek azonban megmaradnak felsorolásoknak, nem részletezik Luther jelentőségét, így aztán nem meglepő, hogy a hátrahagyott, tematikájában releváns, *Művelődési intézményeink jövőjéről* című munkájában is csak egy helyen utal a reformátorra: a születőben lévő művelődési intézmények szellemét Luthernek, a „bányász fiának”, merész, férfiasan komoly és mélabús szelleméhez hasonlítja.¹³³⁵ *A tragédia születésében* is csak mint merész úttörő és nagy előd bukkan fel,¹³³⁶ a második *Korszerűtlen elmélkedésben* pedig egy szellemes észrevételt idéz tőle: „Maga Luther is úgy vélekedett egyszer, hogy a világ csak Isten feledékenységére keletkezett: ha ugyanis Isten a »nehézlövegre« gondolt volna, nem teremtette volna meg a világot”.¹³³⁷

Bár Nietzsche a későbbiekben alaposan átértékeli Luther szerepét – amint vallási és történelmi perspektívából tekint rá –, az irodalmi-kulturális téren elért eredményeit ennek ellenére továbbra is elismeri. Már a fordulat után, egy 1884-es Erwin Rohdénak írott levelében is hangsúlyozza Luther irodalmi jelentőségét, habár mindezt saját készülő műve bemutatása kapcsán teszi.¹³³⁸ Nietzsche ebben a levélben az *Így szólott Zarathustrát* nevezi meg a német nyelv tökéletesítésének harmadik, utolsó fázisaként, jelentőségét szerinte így Luther és Goethe munkásságához lehet csak mérni. A burkolt és kétes értékű dicséret mellett azért rögtön el is határolódik Luthertől:

Könyvem egy lapja után olvass Goethét és érzed majd, hogy az a „hullámvonal”, amelyet Goethe rajzművészként alkalmazott, a nyelvi képalkotótól sem marad idegen. Csak az én vonalvezetésem erősebb, férfiasabb az övénel, anélkül, hogy Lutherrel egy bandába kerülnek. Stílusom: *tánc*; mindennemű szimmetriák játéka és e szimmetriák túllépése és kigúnyolása.¹³³⁹

Nietzsche tehát amellett, hogy elismeri Luther irodalmi és kultúrtörténeti jelentőségét, a továbbiakban nem kíván közösséget vállalni vele. A fokozódó ellenszenv nem Luther

többek marginális megjegyzéseknél. A szemléletváltás annak köszönhető, hogy Nietzsche figyelme Lutherre és a protestáns mozgalomra terelődött: az át nem gondolt elismerésből lassanként egyre szofisztikáltabb elmarasztalás lett.

¹³³² KSA 7: 618.

¹³³³ KSA 7: 275.; KSA 7: 784.

¹³³⁴ KSA 7: 260.

¹³³⁵ Nietzsche 2011: 78.

¹³³⁶ Nietzsche 2003a: 225.

¹³³⁷ Nietzsche 2004a: 116–117.

¹³³⁸ Nietzsche 2008b: 144–145.

¹³³⁹ Nietzsche 2008b: 144–145.

szerepének lekicsinyléséből fakad, hanem éppen hogy egyre nagyobb mértékű felértékeléséből: minél árnyaltabban véli látni történelmi jelentőségét, annál határozottabban utasítja el azt, amit a reformátor képvisel.

Az emberi, nagyon is emberi első kötetével elkezdődik Luther szerepének átértékelése; azonban a váltás fokozatos, egy ideig még találunk rá nézve hízelgő passzusokat is. Ezek Luther határozottságát, aktív ágensként végzett munkáját emelik ki, például a *Virradat*ban Nietzsche az ő érdeméül tudja be a vita contemplativa uralmának eltörlését.¹³⁴⁰ A kitüntetettség azonban már itt sem feltétlenül fér össze a lutheri intenciókkal, hiszen a reformátor tettének legnagyobb hozadékát egy másik, „nem keresztény vita contemplativa” lehetőségének előkészítésében látja. A kereszténység kiiktatása azonban aligha számít sikernek egy vallásmegújító esetben. Nietzsche Luthert itt megint paraszti észjárású bányászgyerekként aposztrofálja, aki a kolostorba kényszerülve jobb híján magába vájt járatokat, így ismerve fel, hogy a szent életvitel egyszerűen lehetetlenség. Az itt még többé-kevésbé pozitív értelemben használt jelzők a valláspszichológiai vizsgálódások során már egyértelműen dehonesztáló minőségben fognak szerepelni. Míg a „bányászgyerekesség” felemlegetése a korábban idézett *Művelődési intézményeink jövőjéről* című munkában még a derekasság, talpraesettség és tettekésség illusztrálására szolgált, a *Virradat*ban ugyanez bizonyos korlátoltsággal párosult alaposság és önismeret szimbólumaként jelenik meg, a kései művekben pedig már egyértelműen Luther alacsony származását és közönséges természetét hivatott megvilágítani.

4.2.2. Az átértékelés a Luther-idézetek tükrében: az aktivitástól a passzivitásig

Az átmeneti időszakot leginkább a lutheri intenciók sajátos kiforgatása, játékos átértelmezése jellemzi: előszeretettel idéz kiszakított és új kontextusba helyezett lutheri szöveghelyeket egyetértően. Szintén a *Virradat*ban emlegeti (kellően átalakítva) Luther egy meglátását. A *hatalom démona* című aforizmában saját, a hatalom akarására vonatkozó koncepcióját egy ironikus és szubverzív gesztussal Luther szájába adja: „De miért mondogatom még mindig ezt? Luther már elmondta versben, ráadásul jobban, mint én: »Vegyék el tőlünk a testet, javakat, becsületet, gyermeket és asszonyt – hadd menjenek, el velük – csak a birodalmat hagyják meg nekünk!« No igen, igen! A »Birodalmat!«!”¹³⁴¹ Nietzsche a „Reich” kifejezés kétértelműségét kihasználva Isten Országa helyett az uralom képzetkörére vonatkoztatja a kijelentést.¹³⁴² Ebben

¹³⁴⁰ Nietzsche 2009: 79.

¹³⁴¹ Nietzsche 2009: 213.

¹³⁴² Vö. Bluhm 1953: 123.

a gesztusban egyszerre tetten érhető az elhatárolódás, a tisztelet és az egyelőre még csak ironizálás alakját öltő, fokozódó ellenszenv.

Nietzsche már egészen korai feljegyzéseiben is idézget Luthertől:¹³⁴³ egy-egy számára fontos mondatot kiír, amelyet aztán többnyire beépít valamelyik publikálandó művébe. Míg eleinte ezek szellemes, tekintélyelvű citátumok (ahogyan ez a *Korszerűtlen elmélkedések* nehézlövegekre vonatkozó meglátása esetében is volt), addig az iménti transzformatív gesztusban már egészen más attitűd körvonalai jelennek meg. Ebből a szempontból fontos lehet egy, Nietzsche hátrahagyott feljegyzései között található, amúgy meglehetősen homályos funkciójú Luther-idézet: a reformátor ebben Cicerót dicséri, akit ő sokat túrt és cselekvő, bölcs emberként jellemez.¹³⁴⁴ Elsőre érthetetlennek tűnik, hogy ezt miért tartotta fontosnak kiírni Nietzsche. Nem sokkal később azonban újra kimásolja az iménti idézetet, azonban most már magyarázatot is fűz hozzá:¹³⁴⁵ a passzust megvilágító erejű példának tartja arra, hogy az ember a történelmet úgy értelmezi, ahogy a saját magaslatai azt lehetővé tehetik. Szemléltetésül két Cicero-interpretátort említ: Theodor Mommsen újságíróvá fokozza le Cicerót,¹³⁴⁶ míg ezzel szemben Luther felértékeli őt. Ez persze nem vet jó fényt Luther képességeire Nietzsche perspektívájából nézve.

Több fontos következmény is adódhat a fenti citátumból. Mindenekelőtt feltűnő, hogy ahogyan Nietzsche Lutherben az aktort, a történelem alakítóját tiszteli, úgy az idézetben is a cselekvő személyiség és a közügyek fontossága kerül elő. Luther az *Asztali beszélgetésekben* Cicero jelentőségét Arisztotelésszel szemben hangsúlyozza,¹³⁴⁷ utóbbinak elismeri tudományosságát, bár szerinte a „közügyekkel terhelt” Cicero a tanaiban továbbment, mint a „lusta Arisztotelész”, aki a lélekről és Istenről „semmit sem tud”.¹³⁴⁸ Nietzsche tehát ezt a gyakorlat- vagy alkalmazás-orientált tudományfelfogást emeli ki Luthernél, ahogyan maga is a történelem formálójaként tekint a reformátorra. A közügyekkel való foglalatosskodás persze publicistává is lefokozhatja a gondolkodót (mint Mommsen Cicero-értelmezésében): mindez a történelemhez és az abban megnyilvánuló értékrendek harcához való hozzáállásunkon múlik. Közvetve itt annak a lehetősége is felmerül, hogy Luther tette, amelyet addig Nietzsche a katolikus dogmatika megtöréseként és a szekularizációhoz tett döntő lépésként értelmezett, esetleg mégsem abszolút pozitív kicsengésű cselekedet volt. A dolog azon fordul meg, hogy vajon mennyire tekinthető ténylegesen aktív cselekvőnek Luther a fordulat végrehajtásakor.

¹³⁴³ Például: KSA 8: 111.

¹³⁴⁴ „Luther: »Cicero, ein weiser und fleissiger Mann, hat viel gelitten und gethan.«” KSA 7: 644.

¹³⁴⁵ KSA 7: 706.

¹³⁴⁶ Vö. Pizan 2010 194–195.

¹³⁴⁷ Luther 1983: 215.

¹³⁴⁸ Virág 1988.

Nietzsche a *Virradat* című művének egyik aforizmájában az addigi *cselekvő Luther* helyett bevezeti a *tétlen Luther* képét, mintegy a „lusta Arisztotelész” mintájára.¹³⁴⁹ A Sola Fide tanát Nietzsche a hit prioritásaként értelmezi: szerinte Luther beleesett abba a hibába, hogy a hit elsőbbségét és elsődlegességét hangsúlyozta, mintha a tett mindössze magából a hitből következne. Pedig Nietzsche szerint éppen hogy a tett és a mű szüli meg végül a hitet. A könyvhöz írt 1886-os előszóban pedig már Luther, a „nagy pesszimista” úgy jelenik meg, mint aki a hit fontosságának hangsúlyozásával lerakja az ellentmondáson nyugvó német logika alapjait.¹³⁵⁰ Lutherből hirtelen a cselekvés ellensége, a történelem kerékkötője lett annak aktív ágense helyett. De hogyan kell akkor értelmezni a reformációs mozgalmat?

Nietzsche *Az emberi, nagyon is emberi* első kötetében a reformációt már nem a reneszánsz folytatásaként, hanem egyfajta regresszusként, későbbi fogalmával a „kereszténység rekrudeszcenciájaként”¹³⁵¹, az európai szellemi élet újbóli megbetegedéseként értelmezi. Az itáliai reneszánszt, amely aranykorként megalapozta az egész modernitást, a német reformáció középkort visszasíró reakciója követte, amely pedig életre hívta az ellenreformáció önvédelmi katolicizmusát, több száz évvel visszavetve a fejlődést.¹³⁵² Luther szerepe itt az előbbiekkal összhangban szinte passzív: a politikai helyzetnek köszönhetően ért el sikert, amúgy éppúgy megégették volna, mint Huszt.¹³⁵³ Ezzel összhangban az *Emberi, nagyon is emberi* második kötetében a regensburgi kollokviumot bohózatként interpretálja, ahol tulajdonképpen Luther gyanakvásának köszönhetően fulladt kudarcba a béke lehetősége.¹³⁵⁴ Mindez persze összefügg a kereszténységgel kapcsolatban megváltozott véleményével.

4.2.3. A reformáció ötlete mint a gondolatok gondolata

Nietzsche a *Virradat* gyakran idézett 68. aforizmájában Pál apostolt mint a kereszténység feltalálóját mutatja be. Ő az, aki minden erejével igyekezett betartani a zsidó törvényt, ám erre mindennek dacára képtelen volt. Fanatizmusára végül egy „epilepsziás” látomás hozott megoldást: az általa üldözött Jézus jelent meg neki, és ekkor rájött, hogy a megfeszített isten eltörölte a törvényt, így az már nem érvényes többé.¹³⁵⁵ Ez az ötlet lett a „gondolatok

¹³⁴⁹ Nietzsche 2009: 30.

¹³⁵⁰ Nietzsche 2009: 11.

¹³⁵¹ Nietzsche 2014a: 19.

¹³⁵² A reformáció ilyen megítélése persze nem előzmény nélküli Nietzschénél. Egyik korai feljegyzésében a német reformáció kapcsán ezt írja: „Újra felfedezte a »pogányság-kereszténység« régi ellentmondását; [...] ugyanazon kultúra fölött aratott győzelmet, amit a kereszténység kezdetekor legyőztek.” Nietzsche 2000a: 206.

¹³⁵³ Nietzsche 2008a: 123-124.

¹³⁵⁴ Nietzsche 2012a: 89-90.

¹³⁵⁵ Nietzsche 2009: 61-64.

gondolata”, a „kulcsok kulcsa”, amellyel átformálta a történelmet.¹³⁵⁶ Miközben a töredék főszereplője egyértelműen Pál, analógiaként felmerül Luther hasonló történelemfordító tette. Nietzsche a történelemben hozzánk közelebb álló lutheri paradigmaváltással szemlélteti Pál eljárását: „és Lutherhez hasonlóan – aki egy nap az egyházi eszményt, a pápát, a szenteket és az egész klérust egyszer csak annál hamisítatlanabb, halálos gyűlölettel kezdte gyűlölni, minél kevésbé vallhatta ezt be önmagának – Pál ugyanezt az utat járta végig.”¹³⁵⁷ Luther ugyanúgy szeretne volna betartani a szerzetesi előírásokat, ahogy Pál a törvényt, és szeretett volna vallásos buzgalmában szentté válni, ám sikertelenségét felismerve lehetetlenné nyilvánította a szent életet. Innen nézve egészen más hangsúlyokat kap a korábban említett szentségre, szent életre vonatkozó észrevétel; Luther itt már nem az önvizsgálat útján jutott el egy általános igazságig (a szent élet lehetetlenségéig), hanem személyes kudarcát terjesztette ki és absztrahálta. Nietzsche kései, hátrahagyott jegyzeteiben már az áll, hogy Luther ösztönösen tudta, hogy képtelen a keresztényi cselekedetre, így aztán mindenféle tevékenység bűn lett a szemében, és a tétlenség kiemelt pillanataira (például az imádságra) szállt át a lét értéke nála.¹³⁵⁸

A 68. aforizma nyugodtan tekinthető egyféle gondolati csomópontnak, hiszen innen az új felfedezés egész szövege bomlik ki, és a későbbiekben Nietzsche számos perspektívából igyekszik megvilágítani ezt a kérdést. Mindenekelőtt joggal merül fel a kérdés, hogy ha a reformáció valójában reaktív cselekedetből eredt, hogyan lehetett ilyen sikeres, minek köszönhetően terjedt el Luther reformja? Nietzsche *A vidám tudomány*ban kétféle választ is ad erre a kérdésre: egy igencsak gúnyosat és egy jóval árnyaltabbat. Az első, gúnyos magyarázat így hangzik: „»Maga Isten sem lehet meg bölcs emberek nélkül« – mondotta Luther, és pedig joggal, de: »Isten még kevésbé lehet meg ostoba emberek nélkül« – ezt viszont nem mondotta a derék Luther!”¹³⁵⁹ Egy eszme sikerét és elterjedését egyáltalán nem annak mélysége, árnyaltsága és színvonala határozza meg: ezzel kell Nietzschének megbirkózni, ha minden érték átértékelését akarja megkísérelni – a kései művek egyik alapproblémája éppen ez lesz. A reformáció sikerére adott másik, valódi válaszkísérlet a németiség történeti helyzetéből indul ki.

¹³⁵⁶ A „gondolatok gondolata” hatáskeltő aspektusához vö. Hévizi 2013a: 60–71.

¹³⁵⁷ Nietzsche 2009: 62.

¹³⁵⁸ Nietzsche 2014a: 24.

¹³⁵⁹ Nietzsche 1997a: 156.

4.2.4. A németek pogánysága vagy kereszténysége

Nietzsche ugyanebben a művében egy helyen a „németek” (Deutschen) kifejezés etimológiájával foglalkozik: elemzése szerint a szó eredetileg „pogányokat” jelentett.¹³⁶⁰ Ez egyrészt bizakodóvá teszi a jövőre vonatkozóan, hiszen talán a németek lehetnének az első nép Európában, akik újra pogányokká válnak, olyan értelemben, hogy újra igent mondanának a természetességre.¹³⁶¹ Másrészt feltételezi, ahogyan más szöveghelyeken is, hogy a németek még pogányabbak másoknál, mert a keresztény hagyományt később tették kultúrájuk részévé,¹³⁶² mint a déli országok (hozzá kell tenni: más szöveghelyeken éppen a déliek pogányabbak, mert már volt idejük kiheverni a kereszténységet). Luther is éppen ezért érhetett el sikert északon, mivel Róma ellenessége összhangban volt a germánok kereszténységgel szembeni fenntartásaival, ellenállásával.

Két aforizmával később azonban Nietzsche egészen más felvetéssel él: a reformáció azért Németországban született meg, mivel akkoriban itt volt legkevésbé romlott az egyház, itt élt a legkeresztényibb nép, ezért már a romlás kis mértékét is elviselhetetlennek érezték. A keresztény kultúra itt is elérte volna az itáliai reneszánszhoz hasonló betetőzését, ám akkor jelent meg Luther.¹³⁶³ Hogyan lehet feloldani ezt az ellentmondást: miként lehetnek a kor németjei egyszerre a legpogányabbak és a legkeresztényebbek? Nagyon úgy tűnik, hogy Nietzsche egyszerre kétféle vallásosság fogalmat használ: egyfelől egy állam vagy nép vallásosságán a kiépült és hatékony intézményrendszert érti, másfelől a helyi hitélet interiorizáltságát, szervesültségi fokát. Az intézményrendszer tekintetében a korabeli szétszakadozott Németország elmaradott volt, ugyanakkor a hitéletet nézve a kereszténység éppen legkiteljesedettebb állapotában virágzott. Luther könnyen elvághatta magát Rómától, hiszen ez a kötelék relatíve gyenge volt, ugyanakkor megvolt a lelki igény is a létező hit megreformálására.

Nietzsche ugyanitt mindezt elhelyezi egyféle diakrón történeti perspektívában is: az antik görögöknél azért nem érhetett el átütő sikert egyetlen vallási mozgalom sem, és helyette csak szekták alakultak ki, mivel az államiság hanyatlásával, az egyéniség szerepének felértékelődésével párhuzamosan a lakosok fokozatosan megszabadultak a csordaöszöntől is. Ezzel szemben Luther sikere annak tudható be, hogy az elmaradott északon csak tömegek

¹³⁶⁰ Nietzsche 1997a: 163–164.

¹³⁶¹ Nietzsche 2014a: 64.

¹³⁶² Hasonló megállapítást tesz Freud is évekkel később: a német antiszemitizmus gyökerét abban látja, hogy a németek viszonylag későn, sokszor erőszak hatására tértek meg; „rosszul vannak megkeresztelve”, sok még bennük a pogány vonás és az ellenállás a kereszténységgel szemben. Ezt a haragot irányították át az „őskeresztényként” értelmezett zsidókra. (Vö. Freud 1987: 144.)

¹³⁶³ Nietzsche 1997a: 164–165.

voltak, az individualizáció mértéke csekély volt, így a jelenlévő csordaösztönnek szüksége volt egy vezérlő ideológiára.¹³⁶⁴

4.2.5. A teljesen negatív Luther-kép: a reformátor pszichológiai típusa

Nietzsche kései alkotói korszakára Luther, Pálhoz hasonlóan *politikai felforgató* lett, az akkori társadalmi rendet szétziláló ideológia megfogalmazója. Cselekedeteinek mozgatórugója a ressentiment érzése, s alávetettségét kompenzálандó Luther, akár csak Pál (még ha kisebb léptékben is) megalkotta a maga nagy gondolatát. A reformációt Nietzsche *A vidám tudományban* a szellem parasztlázadásának nevezi: Luther a maga népies naivitásával és durvaságával gyanakodott minden árnyalt, kifinomult dologra, és reformkísérlete során éppen ott bontotta meg az egyház építményét, ahol az a legerősebb volt. Luther fellépésével ugyan lerakta a modern tudomány alapjait, de ezzel együtt a szellem plebejusságának lehetőségét is megteremtette.¹³⁶⁵ „Jámbor együgyűségével” lerombolta azt a hatalmi struktúrát, amelyet nem értett meg, és amely valójában az egyház lényege volt.¹³⁶⁶ Nietzsche szerint Luther egyetlen ellensége az őt éltető közeg volt: a papi-aszketikus eszmény szülötte volt ő is, mégis ez ellen kellett minden módon küzdenie.¹³⁶⁷ Az *Adalék a morál genealógiájához* című munkájában Nietzsche felveti annak lehetőségét, ahogy amiként a korban nagy port kavart, katolikus Janssen egészen átértelmezte Luther történeti jelentőségét, hasonlóan radikális váltással, a továbbiakban a pszichológus szemével kellene nézni Luther alakját és tetteit az addig bevett módszer, a protestáns „vidéki pap moralizálása” helyett.¹³⁶⁸ Ennek szellemében kései műveiben igen változatos és sértő jelzőkkel illeti a reformáció atyját, például „parasztapostol”¹³⁶⁹, „csuhás végzet”¹³⁷⁰, „meggyőződéses fanatikus”¹³⁷¹, „beteg szellem”¹³⁷² stb. Még ugyanebben a művében kifejezetten kifakad Lutherre:

¹³⁶⁴ Nietzsche 1997a: 164–165.

¹³⁶⁵ Nietzsche 1997a: 280–283. Nietzsche itt Luther szemére veti a filológia térhódítását, ahogyan azt Novalis is teszi híres Európa-tanulmányában. (Vö. Novalis 2014: 71.) Ezen túlmenően is érdekes párhuzamok adódnak a két Luther-interpretáció között: például a hasznos és egységes egyházi intézményrendszer szétzilálása vagy a kifinomultság közönséggel való felszámolása. Mindazonáltal természetesen az értelmezési különbségek jelentősebbek.

¹³⁶⁶ Nietzsche 1997a: 280–283.

¹³⁶⁷ Nietzsche 2014: 49.

¹³⁶⁸ Nietzsche 1996: 168.

¹³⁶⁹ Nietzsche 2007a: 92.

¹³⁷⁰ Nietzsche 2003b: 117.

¹³⁷¹ Nietzsche 2007a: 95.

¹³⁷² Nietzsche 2007a: 95.

(...) emlékezzünk Lutherre, minden idők legékesszólóbb és legszerénytelenebb parasztjára Németországban, meg a lutheri hangnemre, amelyet az Istennel folytatott párbeszéd alkalmából választott. Luther ellenállása az egyház közvetítő szentjeivel szemben (...), kétségkívül egy faragatlan ember ellenállása volt, akit dühített az Egyház *finom etikettje* (...) mindenekelőtt ő maga akart szólni, közvetlenül beszélni, „fesztelenül” tárgyalni Istennel... Nos hát, meg is tette.¹³⁷³

4.2.6. A történelem valós és hipotetikus menete

Miben is állt tulajdonképpen Luther vétke, amivel kiváltotta Nietzsche haragját? Luther, ahogyan Pál is, az értékek átértékelését hajtotta végre, még ha Luther gesztusa inkább csak kisebb léptékű, szimmetrikus mása volt Pál tettének. Az apostol személyes pálfordulása egy olyan átfogóan működő szubverzív aktus is volt egyben, amely teljesen átfordította az addigi értékrendet, és megteremtette az intézményi értelemben vett egyház alapjait. Luther személyes „megtérése”, és az ennek nyomán keletkező teológiai és valláspolitikai nézetrendszer szintén egy elmozdulást eredményezett a történelem menetében. Pedig a reneszánsz során lassanként csaknem kiveszett a keresztény értékrend az egyházból, majdnem megszületett valami olyasmi, amely újra affirmálni tudta volna a természetességet.

Nietzsche gondolatvilágában a reneszánsznak már korán kiemelt jelentősége volt, még ha ez kezdetben nem is párosult a reformációval való következetes szembenállással. A reneszánsz az antikvitás újrafelfedezése és a virágzó művészeti kultúra mellett sajátos, machiavelliánus színezetű etikai és politikai jelentőséggel is bírt számára. Saját előzetes intenciói, olvasmányélményei és például az atyai barát, az egykori bázeli kolléga, Jacob Burckhardt előadásai és művei révén a reneszánsz hamarosan a politika esztétikai művészetét, az élet kegyetlenségig menő igenlését, az egymást gyilkoló nagyurakat és a keresztény értékek lebontását jelentette a szemében.¹³⁷⁴ Kései műveiben aztán egyre inkább igenli az így felfogott reneszánsz értékrendet, *Az Antikrisztus* egy helyén például az újrafogalmazott jó-rossz ellentétet

¹³⁷³ Nietzsche 1996: 177.

¹³⁷⁴ Vö. Dombowsky 2004: 131–132. A szerző hangsúlyozza, hogy Nietzsche ezeket a machiavelliánus meglátásokat elsősorban másodlagos forrásokból merítette; illetve szemben az olyan korábbi filozófusokkal, mint például Spinoza, ő nem a köztársasági erények védelmezőjét, hanem a hatalom akarásának előfutárát látta Machiavelliben. Ez annak köszönhető, hogy Nietzsche legfeljebb *A fejedelmet* olvasta (francia fordításban) a szerzőtől, más műveit nem ismerte. (Vö. Dombowsky 2004: 5.) Meg kell azonban jegyeznünk, hogy bár Nietzsche valóban leegyszerűsített képet alkot Machiavelli filozófiájáról, ennek oka nem biztos, hogy az információhiány volt: szándékosan is torzíthatott az interpretációján, ahogyan azt más esetben is tette. A két filozófus gondolatvilága között ettől függetlenül is számottevő párhuzamos tendenciát lehet kimutatni, például a kereszténység-kritikát, a Cesare Borgia személye iránti tiszteletet vagy az anti-platonizmust. Vö. Vacano 2007: 102–103.

egyértelműen Machiavelli (némiképp vulgarizált) nézetei felől mutatja be: „*Nem* megelégedettség, hanem több hatalom; *nem* egyáltalában vett béke, hanem háború; *nem* erény, hanem derekasság (vagyis reneszánsz-stílusú erény, *virtù*, moráliáktól mentes erény).”¹³⁷⁵

A reneszánsz, ha nem lép fel Luther, Nietzsche szerint a fenti értékrend mentén teljesedett volna ki: az egyházi korrupció, a Pápai Állam világi törekvései végül belülről bomlasztották volna szét a kereszténységet. Ez a hipotetikus és ideális ív egy igen különös esemény révén a „reneszánsz betakarításhoz” vezetett volna:

Lelki szemeim előtt egy tökéletesen földöntúli varázs és színpompás káprázat *lehetősége* lebeg (...) amely oly elmés s egyszersmind oly csodálatosan paradox, hogy az Olümposz valamennyi istenének halhatatlan hahotázására adna alkalmat – *Cesare Borgia mint pápa...* Értik, amit mondok?... Nos hát, ez lett volna az a győzelem, amelyre ma vágyam egyes-egyedül irányul –: Ezzel lett volna a kereszténység *eltörölve!*¹³⁷⁶

Ám ekkor megjelent Luther a maga „bosszúszomjas ösztönével”, ahogyan Nietzsche fogalmaz, és az elhaló keresztény szellemiséget feltámasztotta, viszont az egykori viruló intézményrendszert lebontotta. Ezzel kibillentette a történelmet az eredeti irányából. Ahelyett, hogy egy életet igenlő, színpompás intézmény, a nem keresztény Egyház született volna meg, elindította a keresztény gyökerekhez visszatérni igyekvő protestáns mozgalmat, és életre hívta a később szintén megújulásra törekvő katolikus ellenreformációt. Az *Ecce Homó*-ban Nietzsche úgy fogalmaz, hogy a katolikusoknak kellene ünnepi játékokat rendezniük Luthernek, a tipikus németnek, aki akkor állította helyre a kereszténységet, amikor az már vereséget szenvedett.¹³⁷⁷

4.2.7. Vallásalapítónak vagy paprikajancsinak lenni

Nietzsche Luther szubverzív tevékenységét mint politikai gesztust, ideológiai felforgatást ítéli el, ám magával a paradigmateremtő átértékeléssel – legalábbis kései korszakában – neki sem volt gondja, hiszen Nietzsche maga is egy mindent átértékelő paradigmaváltással kísérletezett nem sokkal elméje elborulása előtt.

Luther kvázi forradalmár volt a szemében, olyan ember, aki a ressentiment érzését szabadította rá a világra, a közönséges ösztönöknek adott teret.¹³⁷⁸ Nézeteivel a tömegekre

¹³⁷⁵ Nietzsche 2007a: 9.

¹³⁷⁶ Nietzsche 2007a: 111.

¹³⁷⁷ Nietzsche 2003b: 117.

¹³⁷⁸ Nietzsche 2014a: 5.

hatott, és társadalmi felforgató lett belőle: a kisemberek igényét szolgálta ki. Nietzsche átértékelő próbálkozása is megtalálta a maga közönségét, ám, ahogyan korábban ő írta a görögökről, csak „szektás” sikereket tudott elérni, szemben a tömegekre ható Lutherre, aki valóban fordított a történelem menetén. Nietzsche azonban eleve nem a tömeget célozta meg:

De hiányzik belőlem mindaz, ami nem hiányozhat egy vallásalapítóból – a vallás a csőcselékre tartozik, én kezet mosok, miután vallásos emberekkel érintkezem... Én *nem akarok* „hívőket”, azt gondolom, még ahhoz is túl gonosz vagyok, hogy magamban higgyek, én sosem a tömegekhez szólok (...) Nem akarok szent lenni, akkor már inkább legyek paprikajancsi... Talán az is vagyok... És mégis, vagy talán *mégsem* mégis (...).¹³⁷⁹

Miközben Nietzsche elhatárolódik mindenféle társadalmi felforgatástól, az *Ecce Homó*ban a saját személyéhez köti a régi társadalom teljes átalakítását, és az igazi, „nagy politika” kezdetét.¹³⁸⁰ A vallásos narratívától való elhatárolódás ellenére ő is vallásalapító retorikával él, a fellelt igazság örömhírével magyarázza eljövendő sikerét.¹³⁸¹ Ha ennek a retorizáltságnak csupán meggyőző, csábító funkciót tulajdonítunk, és nem vesszük komolyan szó szerint, akkor másban kell az ellentmondás feloldásának lehetőségét megtalálnunk: hogyan ellenkezhethet egyáltalán, ha ő a „tagadó szellem ellentéte”, hogyan forgathatja fel a világot, ha ő maga nem felforgató?¹³⁸² A megoldás talán abban rejlik, hogy a kései Nietzsche a történelem korrektorának tartotta magát: az „évezredes hazugságokat” azok tagadásával igyekezett semlegesíteni, filozófiai szubverziója az ideológiai-politikai felforgatók hatását igyekezett eliminálni. Luther alakjának patologizálásával a reformátor történelemformáló szerepét akarta semlegesíteni.

Ez a magyarázat azonban legfeljebb csak a kései Nietzsche gondolatvilágában állhatja meg a helyét, amikor az átértékelés már nem folytonos, szubverzív mozgás volt többé, hanem inkább statikus nézetrendszerrel rendelkező új paradigma lett belőle. Ez persze csak fenntartásokkal igaz, ahogy mindjárt rá is térünk: a szubverzió a későbbiekben is jelen van, csak nem olyan intenzíven határozza meg Nietzsche gondolatmeneteit. Nem csoda, hogy a Lutherrel szembeni totális averzió csak a kései művekre jellemző: amíg még a gondolkodást nem

¹³⁷⁹ Nietzsche 2003b: 123.

¹³⁸⁰ Nietzsche 2003b: 124.

¹³⁸¹ Nietzsche 2003b: 124.

¹³⁸² Nietzsche 2003b: 124.

megállapodó mozgásként fogja fel, a megítélésbeli fordulat dacára is tud elismerően is nyilatkozni Lutherről.¹³⁸³

¹³⁸³ A vallásalapítók ambivalens megítélésében a burckhardt-i hatás is jelen lehet: talán nem véletlen, hogy mindketten a történelmi nagyság és az ártértékelés (vagy „újraorientálás”) kettősségét affirmálták bennük (vö. Burckhardt 2001: 226.).

5. Az eredet transzfigurációja: az árja humanitás

5.1. Nietzsche a nyelv eredetéről

Nietzsche, aki a filozófiai genealógia megteremtője volt, kitüntetett módon érdeklődött az eredet kérdése iránt. Valaminek a származását rekonstruálni persze nem ugyanazt jelenti, mint a metafizikai eredetét feltárni, ahogyan Foucault egyik Nietzsche-ről szóló írásában el is különítette a *Herkunft*ot az *Ursprung*tól.¹³⁸⁴ Egy ilyen, teljességgel következetes fogalomhasználat azt jelentené, hogy Nietzsche posztszukturalista módon volt metafizika-kritikus – viszont ilyen terminológiai konzisztenciát hiába várnánk Nietzsche-től. Ha megnézzük az *Adalék a morál genealógiájához*-nak szóhasználatát, vegyesen él az *Ursprung*, *Herkunft* és más eredetet jelölő szavakkal, bár az igaz, hogy tendenciózan működik Foucault szétszalazása – nyilván konnotális szinten jelen volt ez a különbség Nietzsche-nél –, de következetes terminológiáról szó sincs.¹³⁸⁵

Ennek megfelelően itt most ahhoz hasonlóan fogok eljárni, mint ahogyan azt Schlegel esetében tettem: nem disztinkvállok az egyes fogalmak között. Lényegében most ennek nincs is nagy jelentősége, mivel jelen esetben nem az eredet fogalmának és kérdéskörének életművön át húzódó jelenlétét szeretném elemezni, hanem sokkal inkább megnézni, hogy találhatunk-e jellegzetesen szubverzív aktusokat a kései Nietzsche-nél, vagy pedig a 80-as években már rögzült a gondolkodása. Ezt legadekvátábban talán annak a kérdésnek a mentén lehet megnézni, hogy a kései Nietzsche mit gondolt a kiválóság eredetéről – mit is jelentett számára az excellencia származása. Szeretnék érveket felhozni amellett, hogy bár igencsak megváltozott gondolatainak felforgató jellege (tematikailag, metodológiaiilag), azonban a szubverzivitás maga nem tűnt el műveiből.

Mivel Friedrich Schlegel is foglalkozott a kiválóság gondolatával az árják révén, talán érdemes ezen a vonalon elindulni. Nietzsche nyelv-konceptiója számos egyezést mutat Schlegel elméletével, és ezek a hasonlóságok a kiválóságról alkotott elgondolásuk rokonságát is lehetővé teszik. Anélkül, hogy újra belemennénk Nietzsche már többször tárgyalt, nyelvről alkotott nézeteibe, érdemes tehát számba venni egy-két Schlegel felfogásával összecsengő megállapítását. Egyik korai, nyelvészeti előadásában Nietzsche is Schlegel önmegtartóztató válaszához hasonlóan nyilatkozik a nyelv eredetéről:

¹³⁸⁴ Foucault 1998: 76.

¹³⁸⁵ Éppenséggel az ilyen fogalmasító eljárásokkal szemben akartam óvatosságra inteni a Nietzsche-bevezetőben.

Régi talány: a hinduknál, a görögöknél, egészen a legújabb időkig. Határozott bizonyossággal kimondani, hogyan *nem* gondolható el a nyelv eredete. *A nyelv nem tudatos alkotás, sem nem egyéneké, sem pedig egy többségé.*¹³⁸⁶

A nyelv eredete fogalmilag valójában nem ragadható meg, mivel egy ösztön hozta létre: a tudatos gondolkodás előfeltételezi a nyelvet, tehát a nyelv eredete a tudatosság révén nem érthető meg. Sőt, a tudatos gondolkodás megjelenése már az adott organikusan felépülő nyelv hanyatlásának szimptomája, önkéntelen célszerűségének fokozatos elvesztése.¹³⁸⁷ Mindez összevág azzal, amit a bemutatott korszakában Schlegel is feltételez a nyelvről: organikusan keletkező és felépülő, a tudatosságot megelőző minőség, amely a gyakorlatias-racionális elemek szaporodásával veszít az értékéből. A Schlegel által leírt, az indogermán nyelvek alapján felállított tipikus, flektáló-organikus nyelv bukásának az okait egy olyan folyamatban kell keresnünk, amelyet Nietzsche *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben* című esszéjében mutat be: a metonimikus, esztétikai átvitel azonossággá való leegyszerűsítése, a transzformáció tényének elhallgatása, kiiktatása.

Ám nekem a helyes percepció – amely egy objektumnak a szubjektumban való adekvát kifejeződését jelentené – általában is ellentmondásos képtelenségnek tűnik: mert két olyan abszolúte különböző szféra között, mint amilyen a szubjektum és az objektum, nincs kauzalitás, nincs helyesség, nincs kifejeződés, hanem legföljebb *esztétikai* viszony, értve ezen valamiféle rámutató átvitelt, egy teljesen idegen nyelvre való utána-dadogós lefordítást. Ehhez pedig, mindenesetre, szabadon költő-kitaláló közbülső szférára és közvetítő erőre van szükség.¹³⁸⁸

A fogalmiság Nietzsche számára is kései fejlemény, amely az eleven, metaforákban való gondolkodás megkövüléseként lép fel.¹³⁸⁹

5.2. A morál genealógiája

A nyelvről alkotott elgondolások analógiája alapján tovább haladhatunk a két gondolkodó közötti párhuzam mentén, ha Nietzschének egy, Schlegeléhez részben hasonló „érték-

¹³⁸⁶ Nietzsche 2013b: 65.

¹³⁸⁷ Nietzsche 2013b: 66.

¹³⁸⁸ Nietzsche 2012b: 15.

¹³⁸⁹ Nietzsche 2012b: 11–12.

történeti” munkáját vesszük elő. Bár Nietzsche *Adalék a morál genealógiájához* című könyvének több, elemzésre érdemes rétege van,¹³⁹⁰ hiszen a genealógiai gondolkodás eklatáns példaként számos megközelítésből lehet tárgyalni a szöveget; itt most mintegy békaperspektívából egyetlen szempontot – az organikus nyelvi megközelítésben körvonalazott kiválóság jelenségét – emelnék ki. A morális fogalmaink és értékeink eredetét tárgyaló értekezéseiben Nietzsche ugyanis folyamatosan nyelvi-etimológiai megállapításokra támaszkodik, ám ezeknek – Schlegel nyelv-eredet koncepciójához hasonlóan – erős szomatikus háttere van.

Nietzsche az első értekezés végén, *Megjegyzés* cím alatt a következő kérdéssel szorgalmazná a morál történetének kutatását: „*A nyelvtudomány, közelebbről az etimológiai kutatás, milyen útmutatókkal látja el a morális fogalmak fejlődéstörténetének tanulmányozását?*”¹³⁹¹ A filológusoknak, történészeknek és filozófusoknak szánt kérdést a filozófusoknak kell a fiziológusok felé közvetíteniük, hiszen a fiziológiai szempontok beemelésével és figyelembe vételével nyílik mód a filozófusok feladatául szolgáló, érték-problematika és -hierarchia meghatározására. Az értékek kérdése eszerint kifejezetten a nyelvi és az élettani szempontok ötvözésével válaszolható meg. Mindezekkel összhangban Nietzsche igen sok etimológiai támasztékot keres elmélete megerősítéséhez.

Nietzsche a különböző nyelvek etimológiai vizsgálata során egy sajátos fogalmi transzformációt fedez fel: a „jó” fogalma mindenhol az előkelő kifejezésből származik, amely folyamat analóg az ellentétes minőségű, „hitvány” szó fejlődéstörténetével.¹³⁹² Mivel a transzformáció sémája mindenhol azonos, ezért valami eredendő, mentalitásbeli változást feltételez a háttérben. Az etimológiai rekonstrukciók során ugyanazt az eljárást alkalmazza, amivel Schlegel is élt, és ahogyan elődje is tette, úgy ő is a nyelvi sajátosságokból a gondolkodásmód bizonyos jegyeire vél következtetni.¹³⁹³

Az eredeti értékrend szerinti jóból fokozatosan gonosz, a hitványból pedig jó lesz, tehát egy teljes értékrend-átalakulás figyelhető meg, és ennek a váltásnak a történeti nyelvhasználatban megmaradtak a nyomai. Nietzsche, Schlegelhez hasonlóan az „arya” kifejezés jelentéséből indul ki, és egy sor nyelvi adattal megerősítve vázolja fel az Európát

¹³⁹⁰ Lehet vizsgálni Nietzsche egyetlen szisztematikus műveként, felfoghatjuk úgy is, mint történetfilozófiai alkotását; kiemelhetünk számos problémát, mint például a ressentiment keletkezését vagy az aszketikus ideál működésmódját stb. A könyvben rejlő sokrétűség vizsgálatára e helyen nem keríthetünk sort, pedig esetünkben sem lenne egészen felesleges a metafizikai-történetfilozófiai, illetve a biológista-pszichológista szemléletmód elkülönítése (Schwendtner 2011: 22.). Ugyanakkor a nyelvileg artikulált kiválóság tárgyalásakor ezek egymásba játszását és nem különbségét tűnik célszerűnek hangsúlyozni.

¹³⁹¹ Nietzsche 1996: 57.

¹³⁹² Nietzsche 1996: 23.

¹³⁹³ Cowan 2010: 113.

leigázó, nagyobb koponyaméretű, erősebb, harciasabb és persze szőkébb hódítók profilját.¹³⁹⁴
A régi kiválók harciasságát például az alábbi etimológiai megoldással támasztja alá:

Azt hiszem, a latin *bonus* szót szabad „harcosként” interpretálni, feltéve, ha joggal vezetem vissza a *bonust* a régebbi *duonusra* (v.ö. *bellum* = *duellum* = *duenlum*, amelyben szerintem a *duonus* foglaltatik). A *bonus* tehát a viszály, a párbaj (*duo*) embere, a harcos: látjuk, hogy a régi Rómában mi képezte egy férfi „jóságát”.¹³⁹⁵

Erre a szóeredeteztetésére Nietzsche egyébként különösen büszke: abban a Peter Gastnak írott levélben, amelyben a Manu törvénykönyvével való megismerkedéséről is beszámol, kiemeli, hogy azóta a dán filológusok is megerősítették a *bonus* szó származását illető sejtését.¹³⁹⁶

Annak ellenére, hogy ezek a harcos áriák kegyetlenebbek, vadabbak és kevésbé romantikusak, mint Schlegel áriái, néhány hasonlóság azért kimutatható a két feltételezett ősi nép között. Mindenekelőtt mindkét közösség önmagát kiválónak tartó, harcos, hódító társaság. Másodszor az államalapító áriák mindkét gondolkodónál „művekben” igazolják magukat, szinte organikusan termik nyelvüket és államukat: ösztönös művészek.¹³⁹⁷ Legyen szó akár a szavak jelentéséről, akár a társadalom megszervezéséről, a szerződés lehetősége fel sem merülhet náluk: az akaratukat rákényszerítik a mindenkori másikra. Sőt Nietzsche ősi értékalapozói Schlegel régi indo-germánjaihoz hasonlóan majdhogynem a semmiből kerülnek elő, egyféle természeti csapásként bukkannak fel.

Bár Nietzsche árja-konceptiója elhelyezhető az ígérni és emlékezni képessé váló állat nagy narratívájában, valójában az egykori harcos hódítók eredetét Schlegelhez hasonlóan nem rögzíti, sokkal inkább ez jelenti a kiindulási alapot a hanyatlás, az aszketikus ideál megjelenésének és a teljes értékvtás rekonstruálásának feladatához.¹³⁹⁸ Olyannyira rögzül az áriák helyzete, hogy Nietzsche a *Bálványok alkonyában* és *Az Antikrisztusban* a Manu törvénykönyvében megjelenő szigorú kasztrendszer és a keveredést kegyetlenül szankcionáló rendelkezéseket is affirmálja,¹³⁹⁹ pedig a *Mi, filológusok* jegyzeteiben még a görögök erényének tudta be, hogy szinte fajként való elkülönülésük dacára képesek voltak integrálni az idegen elemeket, nem féltek a keveredéstől.¹⁴⁰⁰ Itt azonban már az értékek új átértékeléséhez szükséges

¹³⁹⁴ Nietzsche 1996: 24–28.

¹³⁹⁵ Nietzsche 1996: 26.

¹³⁹⁶ Nietzsche 1923: 221.

¹³⁹⁷ Nietzsche 1996: 98–99.

¹³⁹⁸ Ezt a folyamatot csak az ismételten igenelni kívánt, harcias értékrend felől tarthatjuk egyértelműen hanyatlásnak. Meg kell azonban jegyezni, hogy Nietzsche a neheztelésnek, a rossz lelkiismeretnek konstitutív szerepet szán: a befelé fordulás és a voltaképpen kultúra nem jöhetett volna létre ezek nélkül. Vö. Schwendtner 2011: 41.

¹³⁹⁹ Milošević 1994: 112–117.; Nietzsche 2004a: 47–49.

¹⁴⁰⁰ Nietzsche 2000a: 188.

történeti alternatívaként, természetes ösképként van rájuk szüksége. Az árják eredete nála sem problematizálható, mert akkor éppen funkciójukat veszítenék el a szövegben: a természetellenesnek mondott értékrenddel szembeállítható, természetességet képviselő társadalom alapítóiként jelentősek a gondolatmenet számára.

Kései műveiben már Nietzsche is beszél az emberi faj tenyésztésének problémájáról, és elmélete egyáltalán nem nélkülözi a rasszista felhangokat sem: a Manu törvénykönyve kapcsán is megfogalmazott fajtisztasági elvárás, az *árja humanitás* az értékek szelekciója révén egy új, rögzülő kasztrendszer hoz létre.¹⁴⁰¹ Ezzel együtt Nietzschénél az egyes kasztok nem feleltethetők meg konkrét népeknek: az árják például legkevésbé sem jelentik a németeket.

5.3. Az árja humanitás

Ami igazán meglepő a fentiekben, ami teljesen ellentmondani látszik a Nietzschéről kialakított (nem-sztereotíp) képnek, az az imént említett árja humanitás gondolata.¹⁴⁰² Miután Manu törvénykönyvének legkegyetlenebb passzusait, a tökéletes elkülönítés aktusait ismertette nagy egyetértéssel, így ír:

E rendelkezések éppen eléggé tanulságosak: megismerkedünk benne az *árja* humanitással, a maga eredeti, tiszta formájában – megtanuljuk, hogy a »tiszta vér« fogalma távolról sem ártatlan elgondolás. Másrészt viszont világossá válik, *mely* népben lett örökkévalóvá e humanitás elleni csandala-gyűlölet, hol lett vallássá, tiszta *szellemiséggé*... E szempontból az evangéliumok elsőrendű fontosságú dokumentumok, még sokkal inkább az Enoch könyve.¹⁴⁰³

Az itt vázolt humanitás tehát egy másik, nagyon is közismert elvrendszerrel, a zsidó gyökerű keresztény etikával áll szemben. Az összehasonlítás egyértelművé teszi a provokatív-konfrontatív élt: Nietzsche a humanitás fogalmát ilyen ellentétes kontextusban figyelemfelhívó okból használja.

A *Bálványok alkonyában* még használja a humanitás fogalmát kétszer, az egyik esetben hasonló szerepkörrel bír, mint a fenti idézetben:

¹⁴⁰¹ Nietzsche 2004a: 47–49.

¹⁴⁰² A bestialitás és humánus együttes tételezése már Nietzsche korai írásaiban is megjelenik, azonban korántsem ilyen egyértelmű azonosításként. A görögségnek „rémisztően kettős jelleget” tulajdonított: a kor leghumánusabb emberei voltak más kontextusban a legkegyetlenebbek. Vö. Nietzsche 2012c: 52–53.

¹⁴⁰³ Nietzsche 2004a: 49.

Vegyük el morálunkból gondolatban finomságunkat és kései mivoltunkat, fiziológiai változásunkat és humanitárius morálunk mindjárt veszít értékéből – önmagában egyetlen morál sem értékes –: így mi is csak lebecsülnénk. Másrészt viszont ne kételkedjünk abban, hogy rajtunk, modern embereken, a magunk vastagon bélelt, teljesen ütésálló humanitásával, Cesare Borgia és kortársai halálra nevetnék magukat. Valóban: modern erényeinkkel akaratlanul is leírhatatlanul nevetségesek vagyunk...¹⁴⁰⁴

A továbbiakban leírja, hogy a modern ember teljesen elvesztette a vitalitását, egyszerre válnak a modern emberek betegek és betegápolókká.¹⁴⁰⁵ Ezzel az értékrenddel mi egy gyöngé kor gyermekei vagyunk: az előkelő kultúrák a felebaráti szeretetet, az együttérzést utasították el, és a függetlenség vágyára és az egoizmusra mondtak igent.¹⁴⁰⁶ Innentől érteni vélhetjük, hogy tartalmilag mit fed le az árja humanitás gondolata: az ősi, kiváló kultúrák értékrendjét, amely homlokegyenest más, mint a ma természetesnek, jónak, helyeslendőnek tartott értékrend.

Egészen korai írásaiban általában még megszokott, hétköznapi módon használja a kifejezést.¹⁴⁰⁷ A későbbiekben, például a *Túl jön és rosszon*-ban már elítélően, de még azonos jelentéssel alkalmazza: „Ó, Voltaire! Ó, humanitás! Ó, ostobaság!”¹⁴⁰⁸ Az *Ecce Homo*-ban sem a fenti, árja humanitás kerül elő, ugyanakkor az emberségesség kérdése ott is sajátos árnyalatokra tesz szert: „az én emberségem *nem attól* emberség, hogy együtt érzek az emberekkel, hanem, hogy elviselem az együtt-érzésemet... Az én emberségem önmagam örökös leküzdése.”¹⁴⁰⁹ Az igazi humanitás tehát a túllépésen, meghaladáson nyugszik: emberségesnek lenni annyi, mint felülmúlni az embert.

Mindebből már láthatjuk, hogy az árja humanitás is egy szubverzív filozófiai aktus eredménye: a humanitás gondolatának értékközpontúságát, elvszerűségét, ember fogalmához való kötődését megőrizte, ám a kulturális minta felcserélésével teljesen más jelentés jött létre. Nehéz lenne eldönteni, hogy mennyire volt ez a szubverzió általi figyelemfelhívás és az értékrend módosítás-igényének hatásos bejelentése, illetve hogy mennyire vette szóról szóra komolyan Nietzsche az állítását. Óvatosan kell tehát bánnunk ezekkel a kései szubverzívnek ható koncepciókkal.

¹⁴⁰⁴ Nietzsche 2004a: 83.

¹⁴⁰⁵ Nietzsche 2004a: 83.

¹⁴⁰⁶ Nietzsche 2004a: 84.

¹⁴⁰⁷ Nietzsche 2004d: 106.

¹⁴⁰⁸ Nietzsche 2000b: 34.

¹⁴⁰⁹ Nietzsche 2003b: 28.

5.4. A szubverzív forma új sémája: „wie?”

Nietzsche kései korszakában is beszélhetünk szubverzív filozófiai eljárásokról, még ha ezek státusza a korábbiakban bemutatott filozófiai szubverziókhoz képest erősen kérdéses. Van egy olyan megoldás, amely a kései művekben megszorozódik, és nagyon jellegzetes felforgató formát hoz létre. A *Bálványok alkonya* első, Mondások és nyílveszők című része tele van átértelmező visszakérdezésekkel. Az aforizmák struktúrája úgy épül fel, hogy elhangzik egy velős, kissé meglepő vagy legalábbis enigmatikus tételmondat, visszakérdezés jön, majd egy ártatlannak hangzó, de kegyetlenül „lényegre tapintó” (vagy legalábbis annak szánt) pontosító kérdés. Van, hogy nem tökéletesen ez a séma, de alapjaiban a képlet mindig marad. A visszakérdő szó igen gyakran a „wie?”. Íme egy példa:

A henyélés minden pszichológia kezdete. Hogyhogy? (Wie?) A pszichológia bűn volna?¹⁴¹⁰

Már az első mondat rejt magában némi transzformációt: azt a feltételezhető általános vélekedést, hogy a magunk gondjain való töprengés biztos jele a ráérő időnek, Nietzsche egy diszciplína nyelvére fordítja le. A visszakérdezés elsőre úgy tűnik, hogy a kijelentés sarkos voltát nehezményezi, ám rögtön kiderül, hogy ez csak egy álnaiv retorikai fogás, amely elővezeti a még nagyobb mértékű átforgatást: az önmagunkba szállás egyenesen bűn. A nem sokkal korábban írt Önkritika-kísérletben is többször megjelenik ez az alakzat, például:

Az emberek e mindmáig legsikerültebb, legszebb, legirigyeltebb, leginkább élni csábító fajtája, a görögök – hogyan? (wie?) épp nekik volt *szükségük* a tragédiára? Mi több – művészetre?¹⁴¹¹

Ez az eredetileg csupán retorikai fogás Nietzsche töredékes stílusában a szubverzió eminens formája lett; egy olyan séma, amely a lehető legtömörebben és legplasztikusabban hajtja végre a szubverziót. Az állító-visszakérdező forma a filozófiai szubverzió lehető legtömörebb formája. Idézzünk azonban a Mondások és nyílveszők című fragmentum-ciklusból egy újabb, még fontosabb aforizmat. Ebben a „wie?” kérdőszó nem szerepel, de a forma lényegét tekintve ugyanaz:

¹⁴¹⁰ Nietzsche 2004a: 9.

¹⁴¹¹ Nietzsche 2003a: 6.

„Minden igazság egyszerű.” - Vajon nem kétszeres hazugság ez?¹⁴¹²

Bár a német eredetiben jobban érvényesül, azért a magyar fordításban is érezhető az egyszerű (einfach) és a kétszeres (zweifach) közötti szójáték.¹⁴¹³ Az az állítás, hogy az igazság valami triviális dolog, voltaképpen elleplez egy hajtást, elmozdulást vagy vetődést, amely magát az „igazságot” generálja. Ilyen módon az előbbi kijelentéshez két torzításra is szükség van: az igazságot konstituáló vetődésre és az azt leplező állításra.

Miközben a Nietzsche-fejezet elején még kérdéses volt, hogy a leplezéshez, redőzéshez hogyan áll Nietzsche, láthatjuk, hogy itt már az egyszerűség is kétszeres torzításként jelenik meg. A leplezetlenség, a meztelenség már semmiképpen sem az igazság ismérve, jele.¹⁴¹⁴ Ebben a mondásban már úgy vetődik az igazság, hogy maga lesz a görbület. Zárásképpen újra idézhetjük *A vidám tudomány* előszavát:

Már nem hiszünk abban, hogy az igazság igazság marad, ha lerántották róla a leplet, túl sokat éltünk már meg ahhoz, hogy ilyesmit elhiggyünk. Ma illendőség dolga számunkra, hogy ne akarjunk mindent meztelenül látni, ne akarjunk mindenütt jelen lenni, mindent megérteni és mindent „tudni”. „Igaz, hogy a Jóisten szeme mindent lát?” – kérdezte a mamájától egy kislány – „(...) azt hiszem, ez nem illendő dolog.” – A filozófusoknak szóló intelem ez! Jobban kellene tisztelnünk a szemérmet, amellyel a természet titkai és tarka bizonytalanságai mögé elrejtőzött.¹⁴¹⁵

¹⁴¹² Nietzsche 2004: 9.

¹⁴¹³ Vö. „»Alle Wahrheit ist einfach.« - Ist das nicht zweifach eine Lüge?» KSA 6: 59.

¹⁴¹⁴ Ahogyan azt a *Korszerűtlen elmékedések* is előrevetíti. Vö. Nietzsche 2004d: 66.

¹⁴¹⁵ Nietzsche 1997a: 12.

6. A szubverzor biztonsági intézkedései

6.1. Az utolsó filozófus alakja

A Nietzsche-fejezet zárásaként vissza kell térnünk az életmű elejére, Nietzsche korai írásait kell újra szemügyre vennünk, hogy választ kaphassunk arra a kérdésre, hogyan is tekintett a gondolkodó-szubverzor önfenntartási kényszerére és lehetőségeire. Hogyan tudja a szubverzív filozófus garantálni a vele ellenséges társadalomban a túlélését?

Nietzsche bázeli klasszika-filológia professzúrája idején írott feljegyzéseiben többször visszatér az „utolsó filozófus” alakjának tragikus és némiképp enigmatikus képe.¹⁴¹⁶ A megfogalmazás fájdalmas intonációjából és a permanens nekirugaszkodási kényszerből arra következtethetünk, hogy ez a szimbolikus alak nagy jelentőséggel bírt Nietzsche számára: tőle remélte az általa dekadensnek tartott kor megújítását. Bár a jegyzetek kidolgozatlanok, inkább a karakter utáni vágyakozást, mintsem annak teoretikus kontúrjait rögzítik, az elejtett megjegyzésekből és a szerző korabeli gondolatvilágából azért ki lehet olvasni az utolsó filozófus titáni alakjának egynéhány attribútumát.

Nietzsche jóformán egyetlen, meglehetősen rezignált igényt támaszt vele szemben: „Csak segítsen *élni*”.¹⁴¹⁷ Ennek az önmagát felszámoló, végső filozófus-típusnak az a feladata, hogy megszüntesse az absztrakt metafizika uralmát, és lehetővé tegye az életközponthoz való gondolkodást. A megismerési ösztön modernkori zabolátlanságát kell megfékeznie, a tudás kritikáját kell megalkotnia: ő lenne a „tragikus megismerés filozófusa”.¹⁴¹⁸ Az utolsó filozófus a rá rótt tevékenységi körrel végül önmaga létjogosultságát szünteti meg: előkészíti az utat a művész előtt. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a filozófus feladata tisztán csak negatív lenne: Nietzsche koncepciójából az olvasható ki, hogy ideális esetben a filozófus maga válna tragikus művésszé.¹⁴¹⁹ Ennek a sajátos átalakulásnak vagy egyesülésnek a szimbolikus mása *A tragédia születésében* megjelenő „zenélő Szókratész” alakja.¹⁴²⁰ a Nietzsche számára örök antagonistája. Szókratész akkor cselekedett volna helyesen, ha a végső gesztusát, költői próbálkozását hamarabb, nemcsak halálra ítéltetés után békíti össze féktelen megismerési vágyával.

¹⁴¹⁶ vö. Nietzsche 2007b: 393, 410, 411.

¹⁴¹⁷ Nietzsche 2007b: 393.

¹⁴¹⁸ Nietzsche 2007b: 392-393.

¹⁴¹⁹ Az átalakulás lehetőségét Nietzsche a filozófiai alkotásban eleve benne rejlő művészi gyökben találja meg: ha kivonjuk a bölcséleti produktumokból a „tudományos rendszert”, tehát ha „megzabolázzuk a megismerési ösztönt”, akkor egy művészi igényű munkát kapunk, amely a szöveg történeti korokon átívelő értékét adja (vö. Nietzsche 2000: 45 illetve 2007b: 396, 398-399, 402).

¹⁴²⁰ Nietzsche 2003b: 138-139.

Felmerül a kérdés, hogy Nietzsche miért várta el a filozófus ilyen átalakulását, és egyáltalán miben látta a filozófiai tevékenység diffúz adaptivitását? A választ a tipikus filozófus specifikus vonásaiban találjuk meg. Nietzsche összetett, változatos és hangsúlyeltolódásokkal teli életművében folyton eltérő álláspontra helyezkedik a filozófussal kapcsolatban. Egyetlen konstans jellemzőt tulajdonít neki a korai műveitől kezdve a legutolsó írásáig: a filozófus az ember „kivonata”, keresztmetszete, aki ezért ellentmondásokkal terhelt alak; olyan személy, akit szétfeszítenek az ellentétes irányú erők.¹⁴²¹ Ennek köszönhetően magában rejti a képességet, hogy meghaladja saját magát. Ez a jelleg köszön vissza az utolsó filozófus alakjának művészi igényű kibontásában is; Nietzsche megírja az utolsó gondolkodóként szerepeltetett Oidipusz fájdalmas hangvételű monológját:

Úgy nevezem magam: az utolsó filozófus, mert én vagyok az utolsó ember. Nem szól hozzám senki, csak én magam, és haldokló hangja gyanánt hatol el hozzám saját hangom. (...) Hallható vagy-e még, hangom? Suttogva átkozódol? És mégis: átkodnak szét kell repesztenie a világ beleit! Csakhogy a világ él, és még csillogóbban, még hidegebben bámul reám részvétlen csillagaival, él, éppoly bután és vakon, mint annak előtte, és csak egyvalaki hal meg – az ember.¹⁴²²

Nem nehéz megtalálni az okot, hogy miért éppen erre a mitológiai alakra esett Nietzsche választása, hiszen Oidipusz egyszerre jelképezi a teoretikus ember östípusát, mivel megfejtette a Szfinx az ember számára önreflexív kérdését, és egyszerre szimbolizálja tragikus sorsa révén a művészi szenvedést. A monológ itt egyértelműen egy önmagával folytatott dialógusként értelmezhető: Oidipusz *gondolkodóként* beszélget saját hangjával, amely viszont *magányosságát* és *fájdalmát* reprezentálja. A tipikus emberként bemutatott filozófus a „szilénszi bölcsesség”¹⁴²³ *embertelenségét* tükröző, idegen égbolt alatt haladja meg magát, és válik művésszé.

Az új, tragikus filozófus azt a normatív típust képviseli, akinek le kell váltania a ténylegesen létező teoretikus személyt, az alexandriainak nevezett kultúrembert. Ez az elasztikus körvonalú, regulatív alak, nevezze a későbbiekben bárminek is, Nietzsche számára mindvégig megmarad az ideális szubjektumnak. Nem véletlen azonban, hogy a bukás iménti kontextusában helyezi el a normatív filozófust: a veszélyeztetettség igen fontos komponense az eszményi gondolkodónak. Az eredetileg klasszika-filológus Nietzsche ennek a kockázati faktornak a gyökereit természetesen az antikvitásban leli meg.

¹⁴²¹ vö. Nietzsche 2007b: 401, 404 illetve Nietzsche 2002: 410.

¹⁴²² Nietzsche 2007b: 411.

¹⁴²³ Nietzsche 2003a: 43-44.

6.2. „Fura, hogy a görögök filozofáltak”

Ha az ókori Hellászra gondolunk, legelső asszociációink közé tartoznak a görög filozófusok, mintha a görögség és a filozófia szükségszerű és békés korrelációban állna egymással. Nietzsche éppen ezt a triviális vonatkozást problematizálja: egészen egyszerűen érthetetlennek minősíti, hogy a görögök miért kezdtek el filozofálni. Egy helyen (nem mellékesen a filozófus hírnévhez való viszonya kapcsán) ezt a vázlatos megállapítást teszi: „Fura, hogy a görögök filozofáltak. (...) De még ennél is furább, hogy az *ember* egyáltalában eljutott az igazság pátoszához”.¹⁴²⁴ Valószínűleg nem tévedünk nagyot, ha ezt a csodálkozást nem annyira őszinte kijelentésként, hanem inkább performatív és az olvasót provokáló állításként értelmezzük. Valami olyasmi rejlik a filozófia és az igazság kapcsolatában, amelyet egyértelműnek veszünk, pedig a viszony felettébb ellentmondásos természettel rendelkezik.

A filozofálás görög szokatlansága tehát a Nietzsche által az „igazság pátoszának” nevezett minőségből ered: ez, ahogyan egy másik helyen bemutatja, kezdetben nem jelentett mást, mint hogy az első görög gondolkodók igyekeztek kerülni a szándékos megtévesztést.¹⁴²⁵ Később ráébredtek arra, hogy a filozófia gyakorlása *elengedhetetlen*, ugyanakkor *megengedhetetlen* hazugságokhoz és torzításokhoz vezet. Szókratész, akiben magára talált a modern értelemben vett logika, éppen ezt a tényezőt igyekezett minden áron kiiktatni: ebben rejlett természetellenes vonása. A filozófia ugyanis hasonló eredettel bír, mint a nyelv: logikátlan őstermészete van. Nietzsche szerint a létező filozófia akkor követi el a legnagyobb hibáját, amikor megbízik *munkaeszközében*, a fogalomban.

Nyelvi kifejezőerőnk az átvitelek alig rekonstruálható játékában rejlik: *Az igazságról és hazugságról nem morális értelemben* az igazságot és a tudományos értelemben vett megismerést egy genealógiai művelettel a trópusok világába utalja. Amikor fogalmakat hozunk létre, akkor a használat során elkoptatott metaforák referencia-jellegét számoljuk fel: ami eredetileg átvitel vagy hasonlóság volt, azt mi azonosságként könyveljük el.¹⁴²⁶ Az igazságnak tartott álláspont mint rögzült, *beállt* jelentés, nem más, mint hazugság vagy tévedés. Érvényességéről egyedül a használat dönt, tehát hűnek lenni az igazsághoz, nem jelent mást, mint „nyájszerűen hazudni” vagy „kötelező stílusban hazudni”.¹⁴²⁷ Nietzsche, bár sohasem adta ki ezt az esszéjét, a benne foglalt megállapításoknak nagy jelentőséget tulajdonított. Ezt

¹⁴²⁴ Nietzsche 2007b: 419.

¹⁴²⁵ Nietzsche 2007b: 418.

¹⁴²⁶ Nietzsche 2012b: 11.

¹⁴²⁷ Nietzsche 2012b: 12.

támasztja alá többek között az a tény, hogy a szöveg felütését (mint egy „érzéketlen démon” szavait) szó szerint bemásolja egy amúgy szintén publikálatlan, az igazság pátoszáról szóló szövegébe.¹⁴²⁸ Nem ez az egyetlen paradox kimenetelű replikatív aktus a korai Nietzsche-nél: az átmentési igény és az elrejtés kettősége jelenik meg abban a (több kiadatlan szövegben fellelhető) gondolatban is, miszerint amit tudományos bizonyosságnak nevezünk, az voltaképpen a tudomány mögött fellelhető *filozófiai fantázia* „szökellése lehetőségről lehetőségre”.¹⁴²⁹ A lassú reflexió aztán az asszociációkban megjelenő hasonlóságokat azonosságként láttatja. Ennek a sulykoló és titkoló kinyilvánításnak mindenképpen jelentőséget kell tulajdonítanunk.

Mindezekből lassan érthetővé válik, Nietzsche számára miért döbbenetes az, hogy a görögök elkezdtek filozofálni. Mert semmi okuk sem volt rá: virágzott a művészetük, egy teljességgel egészséges kultúrában éltek, ugyan mi szükségük volt egy ilyen félrevezető, tévedéseket és hazugságokat igazságként beállító tevékenységre? Nietzsche válasza, hogy a túlárado bőség, az érett férfiasság készítette őket erre;¹⁴³⁰ egyszerűen leadandó feleslegként keletkezett bennük a filozófiára készítő inger.¹⁴³¹ Ha viszont szó sincs róla, hogy a teoretikus elmélkedés gyógyír-funkciót töltött volna be náluk, amennyiben nem egy problémára való megoldás-keresés hajtotta őket, akkor milyen gyakorlati jelleget öltött náluk a filozófia? Ez azért fontos kérdés, mert a preszókratikusok gondolkodói praxisa fogja majd meghatározni Nietzsche számára az affirmálható és életképes filozófiai gyakorlat kontúrjait is.

A nietzschei gondolkodó felfogat minden rögzült, beállt jelentést, a megkövült álláspontokat kivétel nélkül megkérdőjelezi. Ez a szubverzív tendencia nem tűr meg semmiféle bizonyosságot. Bár a nietzschei koncepció nem az emberek ellen irányul, hanem az ostobaság minősége ellen, azáltal, hogy kikezdi a közvélekedést, kivívja az átlagemberek haragját is. Senki sem szereti, ha gondolkodásra kényszerítik. Nietzsche kimutatja, hogy az átlagos görögök körében egyáltalán nem volt népszerű a filozófia (nem véletlenül ítélték el Athénban Szókratészt is), sőt, kifejezetten tartottak tőle. Az apák próbálták távol tartani gyermekeiket a nevelőként fellépő filozófusoktól, a gondolkodók tehát egyértelműen ellenséges közegben találták magukat.¹⁴³²

¹⁴²⁸ Nietzsche 2012c: 29.

¹⁴²⁹ Nietzsche 2007b: 138 és 404.

¹⁴³⁰ Nietzsche 2000c: 48.

¹⁴³¹ Ez is lehet egyféle fájdalom, a túlárado bőségtől való szenvedés vö. Nietzsche 2004c: 122.

¹⁴³² Nietzsche 2004d: 251.

6.3. Az önvédelem perspektívái: bizonyosság és/vagy biztonság

A filozófus számára éppen ezért központi probléma az önvédelem kérdése. Ez a szempont Nietzsche életművét is végigkíséri, bár nem mindig egyenlő hangsúllyal. A kérdés komplexitását az általa használt „Sicherheit” fogalommal lehet illusztrálni: a kifejezést egyszerre (vagy felváltva) használja bizonyosság és biztonság értelemben; tehát az ismeretelméleti és az etikai-politikai horizont meglehetősen nagy arányban fedi egymást. A publikált művekben a szó mindkét értelme negatív vetületet kap, ezzel szemben a hátrahagyott jegyzetekben időről időre feltűnik pozitív, kívánt minőségként a biztonság-jelentés.

A korai írásokban a biztonság kérdése még nem igazán jelentős probléma, bár perszeveratív szükségletként felfedezhető a jelenléte. Mint igény jelenik meg, mint olyan vágy, amelyet el kell fojtani. A „Sicherheit” két értelme itt még szinte egyáltalán nem különül el egymástól, többek között ezért is nem válik a fogalom egyértelműen igenelhető minőséggé. A már említett átemelések, a kiadatlan szövegek látszólag értelmetlen replikációi ugyanakkor arra utalnak, hogy jelentőséggel bír a kérdés: az örökítés aktusa bukkan fel bennük.¹⁴³³ A kettősség értelme a filozófusi gyakorlat és motiváció divergens voltában érhető tetten: míg a *filozófia* attól az, ami, hogy mindent felforgat és semmiféle holtpontra nem tűr meg, a *filozófus* voltaképpen hírnévre, dicsőségre vágyik. Ez utóbbihoz viszont közönségre van szükség, valakikre, akik őrzik az örökséget; tehát bizonyos helyzetekben fel kell függeszteni a károkozó tevékenységet.

A preszókratikus gondolkodók számára mindez nem jelentett problémát, ők ugyanis a magányos életet és az istenülést választották: életvitelükkel kultuszt kreáltak maguk körül, így egyszerre tudtak csodálatot ébreszteni a népben, ugyanakkor távol is tudták tartani maguktól az embereket. Nietzsche szerint Hérakleitosz ezt például homályos nyilatkozatai és tartózkodó, fenséges magatartásával tudta elérni,¹⁴³⁴ Empedoklész pedig egyebek mellett azzal az istenülő aktusával, hogy (a hagyomány szerint) belevetette magát az Etnába. Nietzsche bázeli korszakában ez a problematikus, a modernitásban nem megvalósítható magatartás jelenti a megközelíthetetlen ideált.

Tisztában van azzal, hogy az ókori gondolkodók teljesítményét nem képes elérni, ám felfedez egy olyan vonást a görög kultúrában, amely mégis korlátozott mértékű reménykedésre készíti: ez az, amit ő úgy nevez, a „homéroszi versengés”. A görög kultúrát szerinte az *agón*,

¹⁴³³ A szokatlan átmentések témája többnyire a „Sicherheit”; ebből érthetővé válik a paradox eljárás lényege: a bizonyosság által keltett hamis biztonságérzet elvetendő minőség, ám a filozófusnak önvédelem céljából szüksége van valamilyen biztonságot adó biztos pontra. Másként fogalmazva: kell egy arkhimédészi pont, ahonnan a filozófus *kiforgathatja* (vagy *felforgathatja*) a világot.

¹⁴³⁴ Nietzsche 2012c: 28.

az egyenlő felek egymással vetélkedő küzdelme tartotta mozgásban.¹⁴³⁵ A kiegyensúlyozottság fontos komponens a harcban: a filozófáló zseniknek nagyjából egyforma képességekkel kell rendelkezniük, hogy vetélkedésük motiváló legyen. Nietzsche szerint ebben rejlett a cserépszavazás intézményének értelme is: a kimagasló, a kiválók átlagát meghaladó tehetséget a polisz érdekében el kellett tüntetni – éppen ebben a *feszült* állapotban rejlett a *megnyugtató* biztonság. Az irigység és a viszály (*Erisz*), produktív és affirmatív tényező volt.¹⁴³⁶ Ezekben a korai időkben tehát Nietzsche számára a szubverzió és a biztonság voltaképpen egyet jelentett, ezért is szorulhatott háttérbe az utóbbi minőség konkrét artikulálása: a probléma ugyan jelen van, de csak lappangó formában. A koncepcióban a polisz (vagy a kiválók közössége) képezi az életmű biztonságának garanciáját: a filozófus ugyan hübrisze miatt elbukik, de bukása dicsőséget hoz neki, így garantálva munkássága továbbélését.

6.4. A kockázat igenlése

A modernitásban minden kezdeti remény ellenére működésképtelen ez az antik mintára konstruált ideál. Korunkban a szubverzió igenlésével egyszerre nem lehet szert tenni a felforgató aktivitás mellett a biztonságra, a dühös tömegtől való védelemre is. Hiányzik a polisz versengő kontrollja, a modern filozófus a paradoxon Akhilleuszához hasonlóan sosem éri utol a teknőst: a végtelen perspektíva miatt nem tapasztalhatja meg a valódi versengést.¹⁴³⁷ Szimbolikusnak tekinthető, hogy a modernitás zseni-paradigmájaként bemutatott vándor-filozófus élete vár Nietzschére is: az antik eszményt és a klasszika-filológiát elhagyva ő maga is kóborló életre kényszerül. Ebben az időszakban a biztonság igenlése csak a legritkább esetben jelenik meg. Ekkor írja a hagyományosan legkiválóbbnak tartott műveit: az emberektől való távolság és elkülönülés, a kötöttségektől mentes szabad élet reménye egy időre zárójelezte a veszély fenyegető, látens érzését.

Sőt, a Nietzsche főművének tekinthető *Így szólott Zarathustrát* kifejezetten a veszélyes élet, a kockázat akarása jellemzi. Egy helyen Zarathustra így szólítja meg útítársait:

Tinéktek, vakmerő kutatók, kísértők, és mindazoknak, akik ravasz vitorlákkal valaha is
rémisztő tengerekre szálltak – tinéktek, kiknek mámor a talány és a homály vigalom,

¹⁴³⁵ Nietzsche 2012c: 56-57.

¹⁴³⁶ Nietzsche 2012c: 55.

¹⁴³⁷ Nietzsche 2012c: 58.

kiknek lelkét fuvolaszó csalogatja minden lidérces szakadékhoz (...) egyedül tinéktek mondom el a talányt, melyet *láttam* (...).¹⁴³⁸

A talány, amelyet Zarathustra ígér, nem más, mint „ugyanannak örök visszatérésének” szimbolikus körvonalazása; nem véletlen, hogy a szerző saját megítélése szerint legjelentősebb gondolatát éppen a veszélyes életet kedvelőkre bízta.

Ebben az időszakban a legnagyobb probléma a biztonsággal továbbra is az, hogy szorosan összefonódik a bizonyosság kérdésével, így alapvetően hamis és hazug jelleget ölt. Legpregnansabban ez az elutasítás a kereszténység kapcsán kerül elő: ugyanis ez a vallás a túlvilág ígéretével hamis biztonságérzetet kelt az emberekben.¹⁴³⁹ Nietzsche kimutatja a társadalom által legitimált erőszak, az önvédelem ellentmondásos természetét is: ha idegrendszerünk hatósugara elérne a másik érzékszerveiig, akkor semmilyen formában sem akarnánk erőszakot alkalmazni.¹⁴⁴⁰ Ezek szerint a filozófus intellektuális önvédelmi mechanizmusai is az álszentség kategóriájába esnek. Itt tehát a bizonyosság latin szóalakjának (*securitas*) etimológiája (*sine curae*) érvényesül: a filozófusnak a veszélyt vállalva *félelem nélkül* kell élnie.

6.5. „Továbbélés a história által”¹⁴⁴¹

Ez a kiélezett, ellentmondást nem tűrő álláspont nem tartható örökké: ahogy várat magára Nietzsche megértő recepciója, ahogyan az évek múltával is hallgatás kíséri munkásságát, egyre inkább felértékelődik nála a biztonság kérdése. A bűvópatakszerű, hektikus tendencia egyszer csak felerősödik: újra a hírnév kihívása kerül a filozófia mint olyan középpontjába. Ha a dinamikus és szubverzív tendenciával azonosítjuk a nietzschei filozófia értékét és kiválóságát, akkor a kései műveket, amelyekben megállni és megkövülni látszik ez a vonás, az érett időszakhoz képest regresszív alkotásokként könyvelhetjük el.¹⁴⁴² Anélkül, hogy alapvetően elvitatnánk ennek az aspektusnak az érvényességét – bár a kései szubverziós technikák megléte a rögzülés tényét megkérdőjelezi –, a biztonsági garanciák kérdésének beemelésével némiképp javíthatunk a kései munkák színvonalbeli összképén.

¹⁴³⁸ Nietzsche 2004b: 189.

¹⁴³⁹ Pl. Nietzsche 1997a: 259–260 és 2009: 55.

¹⁴⁴⁰ Nietzsche 2008a: 65.

¹⁴⁴¹ Nietzsche 2007b: 385.

¹⁴⁴² Pl. Hévízi 2007b: 218–219.

Míg Nietzsche munkáit a korai évektől kezdve egy erős intézmény-kritika uralja, addig a kései művekben a filozófus már megszorításokkal ugyan, de a leendő állam képviselője lesz. A „vándorévekben” az állam még olyan entitás, amely elorozza az érdemi tevékenység elől a fiatal zseniket valamiféle bürokratikus művelet elvégzéséhez,¹⁴⁴³ addig *A hatalom akarásában* már a filozófus mint törvényhozó szerepel, örökösei pedig az idomítás és tenyésztés potenciális alanyaiként jelennek meg. A fő intellektuális ellenfelek elítélésének indoka is módosul: Az *Antikrisztus* című művében Szent Pál és általában a papok mint veszélyes felforgatók, mint a krisztusi tanítás „abszurd politikamentességéből” intézménykritikai alapállást kiolvasó destruátorok bukkannak fel.¹⁴⁴⁴ A biztonság garanciája itt már a hatalom lesz; a bizonyosság és biztonság szétválík, a diszciplináris határsértés eltűnik: a filozófia legitimizációja és az intézményi szuverenitás szimmetrikus szerkezetet mutat.

Bár vitathatlannak tűnik a kései munkák filozófiai deficitje, hiszen a filozófiai szubverzió önmagában nem garantálja a magas filozófiai minőséget, ennek ellenére érdemes figyelembe venni a háttérben lappangó egyik lehetséges okot. Nietzsche ekkortájt mindent elkövet, hogy magára vonja a figyelmet: olvasókat csábító beszédek helyez el szövegeiben, így igyekszik magához csalogatni életművének folytatóit. A csalétek használata, a biztonság felértékelődése és az örökség vagy hírnév igenlése nem jelenti ugyanakkor a szubverzió teljes felfüggesztését: Nietzsche sohasem rakja le szilárd államelmélet alapjait, és ez minden valószínűség szerint soha nem is állt szándékában.

Amennyiben tehát elfogadjuk, hogy a filozófus, már persze ha jól végzi a dolgát, mindig ellenséges környezetben találja magát, akkor egy filozófiai munka olvasásakor minden esetben számolnunk kell az önvédelmi intézkedések lehetőségével. A teoretikus ember ön-legitimizációja, illetve biztonsági intézkedései látenszen benne foglaltatnak az elméletek kontextusában. Ez nyújt sokszor támpontot a filozófiai alkotások veszélyes, ideológiai kiforgatásához, amelyre a 20. században sok példát találhatunk. Nietzsche önvédő eszmefuttatásaiból a náci ideológusok, meghamisítva a kontextust, az árja „szőke bestia” diadalát olvasták ki.¹⁴⁴⁵ Hogy mennyire nem illeszkedik ez a narratíva Nietzsche eredeti koncepciójába, azt alátámasztja az a körülmény, hogy mint anti-darwinista számára valószínű volt: végül mindig a gyengék diadalmaskodnak, mindig a tömegember győz.¹⁴⁴⁶ Kétségtelenül sok kérdést felvet a „szőke bestia” szerepe a kései Nietzsche-nél, azonban Nietzsche még ebben a legkevésbé hezitatív korszakában sem állította konzisztensen, hogy az általa preferált embertípus végül megállja a helyét a történelem menetében – sőt az imént is említett szakasz

¹⁴⁴³ Nietzsche 2009: 156-157.

¹⁴⁴⁴ Nietzsche 2007a: 46 és 69.

¹⁴⁴⁵ Ennek fogalomtörténeti rekonstrukciójához vö.: Kosseleck 1997: 73–81.

¹⁴⁴⁶ Nietzsche 2004a: 67.

ennek ellenkezőjét sugallja. A szőke bestia gondolatának provokativitásában talán megvan az a mag, amelyből a náci is legitim módon meríthettek, azonban nem úgy, hogy zárójelezik az egész filozófiai kontextust. Tettük illegitimitása abban keresendő, hogy homogén ideológiát kreáltak egy összetett, heterogén (s ebben a korszakában talán konfúzus) filozófiai gondolatvilágból. A gondolkodónak a szükségszerűen bekövetkező állapot ellen kell védekeznie: ki kell építenie *védelmi állásait* a végül biztos bukáshoz vezető harchoz.

Összefoglalás és kitekintés

1. A szubverzív filozófia igazság-fogalma és történeti érvényessége

1.1. Elmozduló igazság és a kivételek tendenciája

A szubverzív filozófia történeti jelenség, amelynek megvannak a maga sajátos előfeltételei. Ez a filozófiatörténeti tendencia a Kant utáni kontinentális gondolkodásban kínál alternatívát a mindenkor uralkodó felfogással szemben. A szubverzív filozófia sosem határozhatja meg korának nézetrendszerét, hiszen lényege éppen az elmozdulásban, a kitérésben, az átalakításban van: ha a filozófia felforgatás *eredménye*, az új gondolatalakzat gyökeret ereszt a többségi gondolkodásban, megszilárdult tézisként már nem szubverzív többé.¹⁴⁴⁷ Bár a szubverzív gondolkodásnak *nincsenek alapigazságai* (csak *ismeretelméleti premisszái* vannak), nincsenek tartósan és esszenciálisan képviselt nézetei, a közkeletűvé válást az is akadályozza, hogy a filozófiai felforgatás már csak helyzetéből fakadóan is jellemzően az elfogadottat és széles körben elfogadhatót, a kényelmes és kevés kételyt ébresztő véleményeket és közösségi vélekedéseket kiforgatja, míg a perifériális, elbizonytalanító, kevesek számára adott igazságokat felkarolja és igenli. Nemcsak a tézisek, hanem az eljárás maga sem képes széles körben elterjedni, kanonikus metódussá válni, hiszen lényegét tekintve igényli a megkérdőjelezhetőt, a felforgathatót; ha a szubverziónak lenne az általános gyakorlat, céltalanná és oka fogyottá válna a processzus.

A filozófiai szubverziónak úgy kapcsolódik a fősodorbéli filozófiai eljárásokhoz, mint Kierkegaard-nál a kivétel az általánoshoz:¹⁴⁴⁸ a szubverziónak rászorul a mainstream filozófiára és gondolatvilágra, abból nyeri éltető táplálékát, ugyanakkor annak korrekcióját, finomítását végzi el.¹⁴⁴⁹ A domináns irányzatok ellenben tagadják, hogy szükségük lenne a szubverziónak: tagadniuk is kell, hiszen különben elveszítenék megbízhatóságuk illúzióját. A szubverzív filozófia tehát csak mint kiegészítő-korrigáló irányzat létezik, hiányzik belőle az a fokú konzisztencia, amely általában az „iskolákat”, „izmusokat” és tradíciókat jellemzi.

¹⁴⁴⁷ Hasonlóképpen ahhoz, ahogy Nietzsche a metaforák rögzülését jellemzi: a szubverziónak eredménye is elveszti idővel szubverzív jellegét, ahogyan az érméről lekopik a véset. (Nietzsche 2012b: 12.)

¹⁴⁴⁸ Kierkegaard 2014b: 79–80.

¹⁴⁴⁹ Esetenként előfordulhat, hogy a szubverzív gyakorlat megbuktat valamilyen bevett nézetrendszert azáltal, hogy aláássa annak érvényességét, de sosem ő maga áll a bukott eszme helyére, hanem „félreáll” egy másik, kanonizálható vélekedés előtt. Hozzá kell tenni, hogy a szubverzív filozófia sem önazonos régebbi változataival: ahogyan az uralkodó nézetek cserélik egymást, úgy a szubverzív gondolatok is változnak. A különbség az, hogy a felforgató gondolkodás permanens mozgásban van, ezért kevésbé vehető észre egy szubverziónak másokra való cseréje, szemben a domináló nézetekkel, amelyeknek éppen az állandóság az elvárt jellemzőjük.

A szubverzív filozófia inkább gondolkodásmód, amely csak az adott történeti korban válhatott legitimé. Ismét hangsúlyozni szeretném, hogy lehet ugyan máshogy is értelmezni a szubverziót, de ha elfogadjuk a dolgozat által vázolt keretrendszert, akkor csak meghatározott előfeltételek megléte esetén nevezhetünk egy filozófiai megoldást szubverzívnek. Összegezve az eddigieket a szubverzív filozófiát úgy határozhatjuk meg, hogy az egy olyan, Kant után lehetővé vált gondolati eljárás, amely előfeltételezi a relatív igazságfelfogást, hiszen csak így produkálhat információ-többletet. A filozófiai felforgatás egy adott gondolatalakzat komponens-összetételén hajt végre minimális transzformációt, ennek következtében egy teljesen új gondolatot hoz létre. A filozófiai szubverziót élesen el kell különíteni a felforgatás egyéb formáitól: limitált lehetőségei miatt nem is képes új paradigmát felállítani.

Három szerzőt vizsgáltunk meg közelebbről, akiről azt lehetett gondolni, hogy életműjükben jelen van a szubverzió. Schlegel esetében a filozófiai szubverzió érvényessége egy meghatározott periódusra áll fenn: ez a jénai-berlini időszak, amikor az amúgy is jelenlévő rotációs gesztusoknak teljesült az episztemológiai előfeltétele is. Schlegelnél számos példát találhattunk a felforgatásra: az elmélet fogalmának logikai átalakítása, a kanti szép-fogalom erotizálása, a Bildung-átértelmezése stb. Ebben a korszakában a szubverziót legitimáló elvek is jelen voltak a maguk schlegeli formájában: az igazság erodálódó jellege, a paradoxosítás kényszere, a fragmentum tendenciózussága. Kierkegaard esetében nem volt ilyen egyértelmű a helyzet, végül köszönhetően abszurd igazság-konceptiójának és a közvetett közlés módszerének, fiatalkori írásaiban több sajátos szubverzív eljárást találtunk nála: ez például Hamann gondolatainak átértelmező alkalmazásában vagy saját irónia-konceptiója kialakításakor figyelhető meg. Nietzsche volt az a gondolkodó, akinél a legkevésbé volt kérdés, hogy meghatározhatjuk-e őt szubverzív filozófusként: igazságról kialakított nézetei, nyelvfelfogása, filozófiáról alkotott képe mind-mind alátámasztotta a gyanúkat. A művelődés-fogalom átértelmezésétől az arisztotelészi szöveghely módosításán át a felforgató minőségek és kérdések direkt tematizálásáig (a *Verstellung* fogalma, az értékek átértékelésének feltételei, a gondolkodó önvédelme stb.) sok példát hozhatnánk a nietzschei szubverzióra. Azt gondolom, hogy a szubverzió kérdéseinek taglalása és a felforgató esetek elemzése közben sikerült az egyes szerzőkhöz kapcsolódó új kutatási eredményeket is elérni (filológiai és interpretációs újdonságokat).

A dolgozat további összegzéseként egy-két olyan kérdést szeretnék röviden ismertetni, amelyek szétfeszítették volna a dolgozat kontúrjait, azonban teljesen nélkülözni sem lehet őket. Az állandóan feminim koturnusban megjelenő igazság hogyan kapcsolódik a nőiesség-reprezentációkhoz? Hogyan viszonyulnak a szubverzörök a politikai felforgatáshoz? Itt tehát olyasmikről lesz szó, amelyek a disszertáció keretein túlnyúló kérdéseket vetettek volna fel,

azonban érdemes rájuk röviden kitérni. Folytatódott-e a 20. században a szubverziós gyakorlat, valamint meddig maradhat meg alternatívaként a filozófiai szubverzió?

1.2. Korlátok és garanciák: politikafilozófiai implikációk

A szubverzor valamiképpen mindig bosszantására van a környezetének. Ahogyan Szókratész a polisz bölgölye volt, úgy voltak a modern szubverzió képviselői is környezetük kártékonynak látszó segítői. Korabeli fogadtatásuk is ekképp alakult: Schlegelt féktelen és kíméletet nem ismerő iróniája miatt amúgy sem kedvelték, és csak a morális „bukás” kellett hozzá, hogy könnyedén elutasíthassák; Kierkegaard-t valódi teljesítményéért kevesen értékelték, és megítélésekor csak a házasság, egyház stb. támadóját látták benne; ahogyan Nietzsche is megmaradt perifériális jelenségnek. Ezeknek a gondolkodóknak, ha ismerték őket egyáltalán, korukban rossz híre volt. De hát ki szereti azt, aki feldühíti vagy éppen elszomorítja őt?¹⁴⁵⁰

A szubverzoroknak tehát valahogy biztosítaniuk kell a túlélésüket: láthattuk Nietzsche esetében, hogy a filozófusok önvédelmi lehetőségeit hogyan problematizálja. Ez az állandó kiszorítottság, megtűrt-lét érthetővé teszi, hogy ezek a gondolkodók miért nem voltak (felforgató korszakukban) a forradalmak, radikális politikai változások hívei: hogyan is lehetne valaki szubverzív gondolkodó, ha vagy egzisztenciálisan veszélyeztetve van, vagy fokozatosan eltűnnek a felforgatandó értékek. Előbbire jó példa lehet, habár nem szubverzív gondolkodó, Schopenhauer esete, aki még a színházi látcsövét is kölcsönadta a katonáknak, hogy jobban célozhassanak, amikor az ablakából lövik a forradalmárokat, akik felforgatásukkal veszélyeztették a rendet.¹⁴⁵¹ Ennél a nagyon is személyes érdekeltségnél azért többről is van szó: a filozófiai és a politikai szubverzió igen élesen szembenáll egymással.

A szubverzorok eleve elvetették a közösségi gondolkodást, így aztán a tömegmozgalomokban sem lelhatték örömeiket; már csak azért sem, mert az ezeket mozgató „igazságokat” nem taksálták sokra. Politikai meggyőződésüket, ha lehet ilyen általánosságban beszélni erről, leginkább egyféle *arisztokratikus liberalizmus*ként lehetne jellemezni,¹⁴⁵² de ha idáig nem is megyünk el, az elég valószínű, hogy individualizmusok meritokratává tette őket

¹⁴⁵⁰ Deleuze 1999: 167.

¹⁴⁵¹ Safranski 1996: 540. Schopenhauernél teoretikus szinten is megjelenik ez az attitűd: „Mert annak elbírálására, hogy szükséges-e vagy nélkülözhető-e egy ilyen állami eszköz, nem tartom magamat illetékesnek, hanem ezt azokra bízom, akiknek az a súlyos feladatuk, hogy *embereket* kormányozzanak, azaz hogy egy nagy többségében határtalanul önző, igazságtalan, méltánytalan, irigy, rosszmájú s emellett igen korlátolt és hóbortos fajta számtalan milliói között a törvényt, rendet, nyugalmat és békességet fönntartsák s azokat a keveseket, akiknek van valamijük, megvédjék azoknak óriási számától, akiknek testi erejükön kívül semmijük sincs.” (Schopenhauer 1924a: 19.)

¹⁴⁵² Dom Dombowsky Nietzsche politikai esztétikájáról szóló könyvében meggyőzően érvel amellett, hogy Nietzschét leginkább ezzel az irányzattal lehetne rokonítani. (Dombowsky 2004: 5.)

annak tekintélyelvű következményei nélkül. Szubverzív korszakukban vagy hangsúlyosan zárójelezték a politikaelméleti és aktuálpolitikai kérdéseket vagy pedig elég egyértelműen vitatták a demokratikus értékeket (ez utóbbi leginkább Nietzsche igaz).

Ahogy már többször is szó esett róla, a filozófiai szubverzió nem vezet igazi paradigmaváltáshoz komplementer jellege miatt, és főleg nem vezet társadalmi-politikai földinduláshoz. Sőt azt mondhatnánk, hogy az ilyen tevékenység inkább megszilárdítja a mindenkor aktuális politikai rendet, bár ezt a hatalomgyakorlók sosem így látják. Legtöbbször a filozófiai szubverzorra is „közönséges felforgatóként” tekintenek, aki aláássa a társadalom értékeit – ez utóbbi ugyan igaz, de a rotációs eljárással beindított relativizáció a legkevésbé sem alkalmas politikai fordulatok elérésére. A szubverzió a pluralizmus, a szkepszis és a gondolkodás erőfeszítésének lehetőségét teremti meg. A szubverzív filozófia, mondhatnánk, mindenféle fundamentalizmus ellenszere.

Korábban ugyan már többször idéztük, de ismét ide kívánczik Spinoza *Tractatus*ából a gondolatszabadságról szóló rész. A szabad gondolkodás joga szerinte át nem ruházható, a szabad vélekedés nem idegeníthető el;¹⁴⁵³ és tanulmányának utolsó fejezetében éppen azt bizonygatja, hogy nem is válik az állam üdvére, ha megpróbálja ezt a jogot elvenni. Mivel az állam békéjét ez a szabadság garantálja, megfordítja az őrá is oly sokszor alkalmazott vádat:

Mindez napnál világosabban bizonyítja, hogy inkább azokat kell szakadároknak tekinteni, akik mások írásait kárhoztatják és az orcsátlan tömeget az írók ellen uszítják, mintsem magukat az írókat, akik többnyire csak tudósoknak írnak s egyedül az ész hívják segítségül. Sőt valójában azok az igazi felforgatók, akik a szabad államban az ítélet szabadságát akarják megszüntetni, holott ezt nem lehet elfojtani.¹⁴⁵⁴

1.3. A leplek és a szubverzív igazság feminitása

A filozófiai szubverzió által feltételezett igazság-fogalom legfőbb jellemzője, hogy azt valamiféle elmozdulásnak lehet tekinteni: az indifferenciából a differencia megjelenésével születik. Metaforikusan sokféleképpen meg lehetne ragadni, hiszen az a fontos, hogy a felületi, formai oldal is jelentőségre tegyen szert az igazság „tartalmi” vonatkozásában. Beszélhetnénk az igazság ritmikusságáról, vetődéséről vagy másmilyen metafora alapján annak szerkezetéről,

¹⁴⁵³ Spinoza 1984: 291.

¹⁴⁵⁴ Spinoza 1984: 300.

azonban valamiért mindig a leplek ráncai, gyűrődései, redői kerülnek elő.¹⁴⁵⁵ A leplekbe bújt kiismerhetetlenség aztán hamar vezet az igazság feminizálódásához.

A női igazság és a nők mint az igazság birtokosai metaforaként újra és újra előjönnek, ugyanakkor a nőiség fokozott reprezentációja mellett a nők problémái nem igazán vannak tematizálva. Schlegel ugyan több esszét is írt nőkről (például a görög nőkről) vagy éppen nőknek,¹⁴⁵⁶ ahogyan Kierkegaard is írói debütálásában a nők jogairól értekezett,¹⁴⁵⁷ és Nietzsche is sok sommás megállapítást tett a nőkre (a görög nőkre is), de a metaforikus jelenléttel szemben a konkrét nőkről, a nők szerepéről, feladatairól, lehetőségeiről nem sok szó esett. Sokkal nagyobb hangsúlyt kap az igazság absztraktan nőnemű, feminim jellege, mint az, hogy a nőiséget magát tematizálják.

Ha jobban megnézzük, ez több szempontból sem meglepő. Amikor szóba kerül az igazság női természete, általában az a szemérmességre, titokzatosságra, a vágyottságra referál – valami olyasmire, amely az elérhetetlenséget vagy érinthetlenséget reprezentálja. Hogyan lehetne többet írni arról, ami ennyire nem ismert? Ugyanezen okból kizárhatjuk a női igazság pszichoanalitikus értelmezését is, hiszen a hangsúly itt sosem a szexualitáson van. Nem nehéz persze áthallásokat találni a női leplek és az a mögött húzódó erotikus „tartalom” között, ám folyton ezek takartsága jelenik meg – és ha van olyan gondolkodásmód, amely nagy hangsúlyt fektet az ilyen formai kérdésekre, az a szubverzió. Ha megnézzük azt, hogy milyen formában kerülnek elő ezek a nőies áthallások, jobbra mindig a szemérem és az ártatlanság hangja dominál: a Nietzsche-től vett mottóban egy kislány szólal meg a leplek kapcsán, de még Schlegel „botrányos” regényében is a kis Wilhelmina „leplezi” le a társadalmi konvenciókat.¹⁴⁵⁸ Az igazság pedig, ha esetleg mégis „lelepleződik”, egyáltalán nem biztos, hogy vonzó. A nietzschei mottó folytatása így hangzik:

Talán női lény az igazság, amelynek megvan rá az oka, hogy ne engedjen bepillantást nyerni a titkaiba? A neve talán, görögül szólva, *Baubo*?... Ó, ezek a görögök! Ők aztán tudtak *élni*: de ehhez bátran meg kell állniuk a felszínnél, a ráncoknál, a bőrnél, és a látszatot imádni, hinniük kellett a formákban, hangokban, szavakban, a látszat egész Olympuszában! Ezek a görögök felszínesek voltak, de – *mélyről jövően*.¹⁴⁵⁹

¹⁴⁵⁵ Az elemzett szerzők (kivéve Kierkegaard) számára az igazság mint Wahrheit valamiféle megvédezettséget, oltalmazottságot is jelent. A görög alétheia ennek ellentéte mint el-nem-rejtettség; igaz ugyan, hogy a heideggeri interpretáció, amelyben a feltártság mellett egyenrangú félként az elrejtés is jelen van, már sokkal közelebb áll a szubverzorok álláspontjához. Vö. Heidegger 2004: 255–256; 2006: 42.

¹⁴⁵⁶ Például Schlegel 1998c, 1998a.

¹⁴⁵⁷ Kierkegaard 2009b: 3–5.

¹⁴⁵⁸ Schlegel 1980e: 393–394.

¹⁴⁵⁹ Nietzsche 1997a: 12.

Az attraktivitás hiányán túl sokkal fontosabb az, hogy a leplek mögött nem valamilyen vágy beteljesíthetőségét keresik, nem az emberi nem rendeltetését vélik megtalálni – valójában a leplekben megnyilvánuló szemérem alakzatai a fontosak. Az igazság felületi jellege a fontos, és maga a lepel az, amely egyáltalán konstituálhatja a vágy esetlegesen mögötte álló tárgyát.¹⁴⁶⁰ Nietzsche-nél maga a nő egyszerre a folytonos hazudozás és ámitás lényé, és a rejtőzködő igazság reprezentánsa.¹⁴⁶¹ Az alakoskodás és az igazság a szemérem lepleinek mozgásában egyesülhet, teremtheti meg a sajátosan nietzsche igazság-fogalmat.

Nem lehet tehát azt állítani, hogy egyáltalán nem játszik szerepet az erotika a szubverzió leplező aktivitásában, ha egyszer ezekben az esetekben férfi szubjektum női fátylacról beszél. Az elfátyolozott, nőnemű igazság szükségszerűen hozza magával ezeket a konnotációkat, azonban a fenti szerzők valahogy mindig a leplezettség fenntartására törekedtek. A szubverzió, különösen a 20. századtól, egyáltalán nem érthető meg enélkül az erotikus felhang nélkül, azonban itt még egyféle infantilis ártatlanság az, ami dominál. Talán érdemes lenne ezt a bonyolult, szemérem és szexualitás alkotta metaforikus kontextust tisztázni, azonban igen messze vezetne, és feltehetően elhomályosítaná a szubverzió sajátos leplező aktivitásának jellegzetességeit.

¹⁴⁶⁰ Kalmár 2011: 235.

¹⁴⁶¹ Derrida 1992: 177–178; Kalmár 2011: 234.

2. Filozófiai szubverzió a 19. századon túl

Feladatként azt fogalmaztuk meg, hogy a filozófiai szubverzió gondolatalakzatait vizsgáljuk meg a 19. században. Azt hangsúlyoztuk, hogy Kant fellépéséig nem beszélhetünk valódi értelemben vett filozófiai felforgatásról; azonban mi a helyzet a tárgyalt gondolkodók utáni időszakban?

Bár nehéz lenne erre alaposabb, a fentiekhez hasonló vizsgálat nélkül nyilatkozni, a 20. századból is számos jelölt jöhet szóba. Mindenekelőtt ott van a már több alkalommal említett Freud, aki a tudatról és a szexualitásról való bevett elképzeléseket alaposan átértelmezte – ebben az esetben persze lehetnek fenntartásaink, hiszen nem biztos, hogy tényleg filozófiai szubverzió volt-e, amit csinált. Gyanakvásra ad okot például az óriási befolyása a 20. századra és az a tény, hogy igazság-felfogása nehezen tűnik összeegyeztethetőnek azzal, amit a 19. századi szerzőktől is elvártunk. Alkotói módszere, paradox megállapításai Walter Benjamint is lehetséges szubverzorrá teszik.

A dolgozatban bemutatott kritériumoknak leginkább talán a dekonstrukciós mozgalom felelne meg, élén Derridával.¹⁴⁶² Ahogyan a bevezetőben is jeleztem, a dekonstrukció tűnik a legalkalmasabb „módszernek”¹⁴⁶³ a szubverzív jelenségek értelmezéséhez, mivel maga is gyakran él szubverzív eszközökkel. Nem szeretném azonban azonosítani a dekonstruktív interpretációt a szubverzió gyakorlatával, hiszen utóbbi – az interpretációhoz képest – szándékos „félreértés”. Derrida értelmező gyakorlata minden merészsége és szokatlansága ellenére igen alapos és lelkiismeretes értelmezés, amely a rendelkezésre álló nyomokat maximálisan próbálja megérteni.¹⁴⁶⁴ A szubverziót a dekonstrukcióban inkább az egyes metafizikai koncepciók bírálatában lehet tetten érni: jelen dolgozat gondolatmenetét lehetne például folytatni Derrida eredetre vonatkozó észrevételeinek elemzésével.¹⁴⁶⁵ Arra az impertinenciára nézve, amellyel Schlegel és Nietzsche is szembesült, releváns választ kaphatnánk tőle.

Mi vár ránk a 20. századon túl? Meddig lehet még a szubverzív filozófia alternatív tendencia – egyáltalán, létezik még? Erre egyértelmű választ aligha lehet adni, ugyanakkor

¹⁴⁶² Megszorításokkal lehetne említeni még olyan nem dekonstruktív gondolkodókat, mint például Deleuze vagy Foucault.

¹⁴⁶³ Ha a 20. századi szubverzióra keresünk példát, jobb kifejezetten Derrida filozófiájához, mintsem a dekonstruktív „iskolához” nyúlni. A látszat ellenére Derrida nem alapított iskolát, a stílusa nem utánozható, és az igazi örökösöknek azokat tartotta, akik szakítanak az atyával. Vö. Angyalosi 2009: 239.

¹⁴⁶⁴ A disszemináció Novalis vagy Platón értelmezése is igen alapos, részletes munka – szó sincs bennük olyasmiről, mint amilyen interpretációs manővereket például Nietzsche hajtott végre (Derrida 1998.).

¹⁴⁶⁵ Derrida 2014: 75.; Culler 1997: 117–123. stb.

annyi biztosan kijelenthető, hogy ahogy nem volt mindig legitim filozófiai szubverzió, úgy egyszer annak az ideje is eljön, hogy többé nem tudunk értelmesen és produktívan „felforgatni”. Talán nem is áll már olyan hosszú idő a rendelkezésünkre: az az információ- és tudásfogalom, amely napjainkban az információtechnológia fejlődésének köszönhetően egyre inkább meghatározó, nem valószínű, hogy helyet hagy a velációnak, redőzésnek és a szubverciónak. Ugyanakkor a bináris logika korában talán az eddiginél is nagyobb szükség lenne a felforgatásra.

Hivatkozott irodalom

Friedrich Schlegel hivatkozott művei

Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich (1980): Athenäum töredékek. Tandori Dezső ford. In: Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest: Gondolat. 261–356.

Schlegel, Friedrich – Novalis (1957): *Briefwechsel*. Darmstadt: Hermann Gentner Verlag.

Schlegel, Friedrich – Novalis (2003): Friedrich Schlegel és Novalis levelezése. Részletek. Magyar István ford. In: Bálint Péter (szerk.): *Önfaggatások és szembesítések*. Debrecen: Didakt (Irodalom és Hagyomány). 36–58.

Schlegel, Friedrich (1977): Az indek nyelvéről és bölcséletéről. Részlet. In: Havas Ferenc (szerk.): *Nyelvtipológiai szöveggyűjtemény (XIX. század)*. Budapest: Tankönyvkiadó. 94–98.

Schlegel, Friedrich (1980a): A görög költészet tanulmányozásáról. Tandori Dezső ford. In: Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest: Gondolat. 121–189.

Schlegel, Friedrich (1980b): Beszélgetés a költészetről. Tandori Dezső ford. In: Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest: Gondolat. 357–382.

Schlegel, Friedrich (1980c): Eszmék. Tandori Dezső ford. In: Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest: Gondolat. 491–514.

Schlegel, Friedrich (1980d): Kritikai töredékek. Tandori Dezső ford. In: Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest: Gondolat. 213–236.

Schlegel, Friedrich (1980e): Lucinda. Tandori Dezső ford. In: Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest: Gondolat. 383–490.

Schlegel, Friedrich (1980f): Gespräch über die Poesie. In: Schlegel, Friedrich: *Werke in zwei Bänden*. Zweiter Band. Berlin – Weimar: Aufbau-Verlag (Bibliothek Deutscher Klassiker). 131–195.

Schlegel, Friedrich (1981): Az érthetetlenségről. Vámos Pál fordítása. In: Salyámosy Miklós (szerk.): *Kultusz és áldozat. A német esszé klasszikusai*. Budapest: Európa. 79–92.

- Schlegel, Friedrich (1985): A körülmények. Viola József ford. In: *Novalis és a német romantika költői*. Budapest: Európa. 81.
- Schlegel, Friedrich (1986): Geschichte des Zauberers Merlin. In: Schlegel, Friedrich: *Romantische Sagen des Mittelalters*. Herausgegeben von Hermann Hesse. Frankfurt am Main: Insel Verlag. 13–195.
- Schlegel, Friedrich (1991): Feljegyzések a hagyatékból. Zoltai Dénes ford. *Athenaeum* 1991. I./1. 15–39.
- Schlegel, Friedrich (1995–1997 – KFSA): Fragmente zur Gesichte und Politik I-III. In: Schlegel, Friedrich: *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*. XX-XXII. Bände. Paderborn–München–Wien–Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh – Thomas-Verlag.
- Schlegel, Friedrich (1998a): A filozófiáról. Dorotheának. Hegyessy Mária ford. *Gond* 17. 141–158.
- Schlegel, Friedrich (1998b): A görög költészet iskolái. Hegyessy Mária ford. *Gond* 17. 118–126.
- Schlegel, Friedrich (1998c): Női karakterek a görög költők műveiben. Hegyessy Mária ford. *Gond* 17. 127–140.
- Schlegel, Friedrich (2005): Transzcendentálfilozófia. Bevezetés. Szabó Csaba ford. *Vulgo* 2005/1–2. 100–118.
- Schlegel, Friedrich (2006 – KFSA): Über deutsche Sprache und Literatur. In: Schlegel, Friedrich: *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*. XV. Band. 2. Abteilung. Paderborn–München–Wien–Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh – Thomas-Verlag. 3–146.
- Schlegel, Friedrich (2007a): Lessings Gedanken und Meinungen aus dessen Schriften zusammengestellt und erläutert. In: Schlegel, Friedrich: *Schriften zur Kritischen Philosophie 1795–1805*. Hamburg: Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek Band 591). 144–200.
- Schlegel, Friedrich (2007b): Philosophie des Plato. In: Schlegel, Friedrich: *Schriften zur Kritischen Philosophie 1795–1805*. Hamburg: Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek Band 591). 201–224.
- Schlegel, Friedrich (2007c): Versuch über den Begriff des Republikanismus veranlasst durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden. In: Schlegel, Friedrich: *Schriften zur Kritischen Philosophie 1795–1805*. Hamburg: Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek Band 591). 12–29.

Schlegel, Friedrich (2013): *Transcendentalphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner (Philosophische Bibliothek Band 416).

Schlegel, Friedrich (2014): *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schlegel, Friedrich (2015a): A görög komédia esztétikai értékéről. Mitnyán Lajos ford. *Et al.* – *Kritikai Elmélet Online* 2015/Antik nevetés. <http://etal.hu/wp-content/uploads/downloads/2015/11/schlegel-a-gorog-komedia-esztetikai-ertekerol.pdf>

Schlegel, Friedrich (2015b): *The Philosophy of Language*. Translated by A. J. W. Morrison. In: Schlegel, Friedrich: *The Philosophy of Life, and Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Søren Kierkegaard hivatkozott művei

Kierkegaard, Søren (1978): *Letters and Documents*. Translated by Henrik Rosenmeier. Princeton: Princeton University Press (Kierkegaard's Writings XXV).

Kierkegaard, Søren (1982): Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai töredékekhez. Részlet. Valaczkai László ford. In: Kierkegaard, Søren: *Søren Kierkegaard írásaiból*. Budapest: Gondolat. 365–462.

Kierkegaard, Søren (1987): *Johannes Climacus, or, De omnibus dubitandum est*. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. In: Kierkegaard, Søren: *Philosophical Fragments. Johannes Climacus*. Princeton: Princeton University Press (Kierkegaard's Writings VII). 113–172.

Kierkegaard, Søren (1992): *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Volume I-II. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press (Kierkegaard's Writings XII).

Kierkegaard, Søren (2000a): Szerzői tevékenységről. Hidas Zoltán ford. In: Kierkegaard, Søren: *Szerzői tevékenységről*. Debrecen: Latin Betűk. 13–26.

Kierkegaard, Søren (2000b): Szerzői tevékenységem szempontja. Hidas Zoltán ford. In: Kierkegaard, Søren: *Szerzői tevékenységről*. Debrecen: Latin Betűk. 27–119.

Kierkegaard, Søren (2000c): *Journalerne AA, BB, CC og DD*. In: Kierkegaard, Søren: *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 17*: København: Gads Ferlag.

- Kierkegaard, Søren (2001): *Vagy-vagy*. Dani Tivadar ford. Budapest: Osiris (Sapientia Humana).
- Kierkegaard, Søren (2004a): Az irónia fogalmáról. Soós Anita és Miszoglád Gábor ford. In: Kierkegaard, Søren: *Egy még élő ember írásaiból. Az irónia fogalmáról*. Pécs: Jelenkor (Søren Kierkegaard Művei 1). 51–319.
- Kierkegaard, Søren (2004b): Egy még élő ember írásaiból. Soós Anita és Miszoglád Gábor ford. In: Kierkegaard, Søren: *Egy még élő ember írásaiból. Az irónia fogalmáról*. Pécs: Jelenkor (Søren Kierkegaard Művei 1). 7–49.
- Kierkegaard, Søren (2006): *Naplójegyzetek AA-DD*. Soós Anita ford. Pécs: Jelenkor (Søren Kierkegaard Művei 2).
- Kierkegaard, Søren (2009a): *Stádiumok az élet útján*. Soós Anita ford. Pécs: Jelenkor (Søren Kierkegaard Művei 3).
- Kierkegaard, Søren (2009b): Articles from Student Days, 1834–1836. Translated by Julia Watkin. In: Kierkegaard, Søren: *Early Polemical Writings*. Princeton: Princeton University Press (Kierkegaard's Writings I). 1–58.
- Kierkegaard, Søren (2011a): *Épületes beszédek*. Soós Anita ford. Pécs: Jelenkor (Søren Kierkegaard Művei 4).
- Kierkegaard, Søren (2011b): *Løse Papirer* In: Kierkegaard, Søren: *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 27*. København: Gads Ferlag.
- Kierkegaard, Søren (2014a): A szorongás fogalma. Soós Anita ford. In: Kierkegaard, Søren: *Az ismétlés. Félelem és reszketés. Filozófiai morzsák. A szorongás fogalma. Előszó*. Pécs: Jelenkor (Søren Kierkegaard Művei 5). 281–428.
- Kierkegaard, Søren (2014b): Az ismétlés. Soós Anita és Gyenge Zoltán. In: Kierkegaard, Søren: *Az ismétlés. Félelem és reszketés. Filozófiai morzsák. A szorongás fogalma. Előszó*. Pécs: Jelenkor (Søren Kierkegaard Művei 5). 5–82.
- Kierkegaard, Søren (2014c): Előszó. Soós Anita ford. In: Kierkegaard, Søren: *Az ismétlés. Félelem és reszketés. Filozófiai morzsák. A szorongás fogalma. Előszó*. Pécs: Jelenkor (Søren Kierkegaard Művei 5). 429–488.
- Kierkegaard, Søren (2014d): Félelem és reszketés. Soós Anita ford. In: Kierkegaard, Søren: *Az ismétlés. Félelem és reszketés. Filozófiai morzsák. A szorongás fogalma. Előszó*. Pécs: Jelenkor (Søren Kierkegaard Művei 5). 83–187.

Kierkegaard, Søren (2014e): Filozófiai Morzsák. Soós Anita ford. In: Kierkegaard, Søren: *Az ismétlés. Félelem és reszketés. Filozófiai morzsák. A szorongás fogalma. Előszó*. Pécs: Jelenkor (Søren Kierkegaard Művei 5). 189–280.

Kierkegaard, Søren (2015): *A jelenkor kritikája*. Szabó Csaba ford. Budapest: L'Harmattan.

Friedrich Nietzsche hivatkozott művei

Nietzsche, Friedrich (1923): *Fr. Nietzsche levelei 1863–1889*. Strém István és Beke Margit ford. Budapest: Fővárosi Könyvkiadó (Documenta Humana).

Nietzsche, Friedrich (1994 – BAW): *Frühe Schriften*. Bände 1–5. Herausgegeben von Hans Joachim Mette, Carl Koch und Karl Schlechta. München: Deutsche Taschenbuch Verlag.

Nietzsche, Friedrich (1996): *Adalék a morál genealógiájához*. Vitairat. Romhányi Török Gábor ford. Budapest: Holnap.

Nietzsche, Friedrich (1997a): *A vidám tudomány*. Romhányi Török Gábor ford. Budapest: Holnap.

Nietzsche, Friedrich (1997b): Retorika. Farkas Zsolt ford. In: Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei*. IV. kötet. Pécs: Jelenkor. 5–49.

Nietzsche, Friedrich (1999 – KSA): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München–Berlin–New York: Deutscher Taschenbuch Verlag – de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich (2000a): Gondolatok és vázlatok a *Mi, filológusok* című korszerűtlen elmélkedéshez. Molnár Anna ford. In: Nietzsche, Friedrich: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Budapest: Európa. 131–221.

Nietzsche, Friedrich (2000b): *Túl jón és rosszon*. Tatár György ford. Budapest: Műszaki.

Nietzsche, Friedrich (2000c): A filozófia a görögök tragikus korszakában. In: Nietzsche, Friedrich: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Budapest: Európa. 43–130

Nietzsche, Friedrich (2000d). Homérosz és a klasszika-filológia. Molnár Anna ford. In: Nietzsche, Friedrich: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Budapest: Európa. 5–30

Nietzsche, Friedrich (2001a): „Az új felvilágosodás”. *Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből*. Kurdi Imre ford. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány.

- Nietzsche, Friedrich (2001b): Wagner esete. Zenész-probléma. Romhányi Török Gábor ford. In: Nietzsche, Friedrich: *Wagnerről és Schopenhauerről*. Budapest: Holnap. 5–42.
- Nietzsche, Friedrich (2002): *A hatalom akarása*. Romhányi Török Gábor ford. Budapest: Cartaphilus.
- Nietzsche, Friedrich (2003 – KSB): *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*. Herausgegeben Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München–Berlin–New York: Deutscher Taschenbuch Verlag – de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (2003a): *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. Kertész Imre ford. Budapest: Magvető.
- Nietzsche, Friedrich (2003b): *Ecce Homo. Hogyan lesz az ember azzá, ami*. Horváth Géza ford. Budapest: Göncöl.
- Nietzsche, Friedrich (2004a): Bálványok alkonya. Avagy hogyan filozofálunk a kalapáccsal? Romhányi Török Gábor ford. In: Nietzsche, Friedrich: *Bálványok alkonya. Nietzsche kontra Wagner*. Budapest: Holnap. 5–107.
- Nietzsche, Friedrich (2004b): *Így szólott Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek*. Kurdi Imre ford. Budapest: Gond-Cura Alapítvány – Osiris.
- Nietzsche, Friedrich (2004c): Nietzsche kontra Wagner. Egy pszichológus jegyzetanyagából. Romhányi Török Gábor ford. In: Nietzsche, Friedrich: *Bálványok alkonya. Nietzsche kontra Wagner*. Budapest: Holnap. 109–142.
- Nietzsche, Friedrich (2004d): *Korszerűtlen elmélgedések*. Bognár Bulcsú et al. ford. Budapest: Atlantisz (Kísértések, Német Szellemtudományi Könyvtár).
- Nietzsche, Friedrich (2007a): *Az Antikrisztus*. Csejtei Dezső ford. Máriabesnyő–Gödöllő: Attraktor.
- Nietzsche, Friedrich (2007b): *Platón és elődei*. Kurdi Imre és Molnár Anna fordítása. Budapest: Gond-Cura Alapítvány (Gutenberg-tér).
- Nietzsche, Friedrich (2008a): *Emberi, nagyon is emberi. Könyv szabad szellemek számára. Első kötet*. Horváth Géza ford. Budapest: Osiris.
- Nietzsche, Friedrich (2008b): *Válogatott levelei 1861. január – 1889. január*. Romhányi Török Gábor ford. Budapest: Holnap.
- Nietzsche, Friedrich (2008c): *Richard Wagnernek, Georg Brandesnek és Jacob Burckhardtnak írt összes levelei*. Óvári Csaba ford. Máriabesnyő–Gödöllő: Attraktor.

Nietzsche, Friedrich (2009): *Virradat. Gondolatok a morális előítéletekről*. Romhányi Török Gábor ford. Budapest: Holnap.

Nietzsche, Friedrich (2011): *Művelődési intézményeink jövőjéről. Hat nyilvános előadás*. Óvári Csaba ford. Máriabesnyő: Attraktor.

Nietzsche, Friedrich (2012a): *Emberi, nagyon is emberi. Könyv szabad szellemek számára. Második kötet*. Horváth Géza ford. Budapest: Cartaphilus.

Nietzsche, Friedrich (2012b): Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben. Óvári Csaba ford. In: Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Máriabesnyő: Attraktor. 5–21.

Nietzsche, Friedrich (2012c): Öt előszó öt meg nem írt könyvhöz. Óvári Csaba ford. In: Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Máriabesnyő: Attraktor. 23–61.

Nietzsche, Friedrich (2013a): A dionüszoszi világszemlélet. Óvári Csaba ford. In: Nietzsche, Friedrich: *A dionüszoszi világszemlélet*. Máriabesnyő: Attraktor. 5–42.

Nietzsche, Friedrich (2013b): A nyelv eredetéről. Óvári Csaba ford. In: Nietzsche, Friedrich: *A dionüszoszi világszemlélet*. Máriabesnyő: Attraktor. 65–70.

Nietzsche, Friedrich (2014a): *Jegyzetek a kései hagyatékából. I. kötet. A kereszténységről*. Óvári Csaba ford. Máriabesnyő: Attraktor.

Nietzsche, Friedrich (2014b): *Önéletrajzi írások*. Óvári Csaba ford. Máriabesnyő: Attraktor.

Nietzsche, Friedrich (2015): *Jegyzetek a kései hagyatékából. II. kötet. A nihilizmusról és az emberfeletti emberről*. Óvári Csaba ford. Máriabesnyő: Attraktor.

Nietzsche, Friedrich (2016): *Jegyzetek a kései hagyatékából. III. kötet. A hatalom akarásáról és az örök visszatérésről*. Óvári Csaba ford. Máriabesnyő: Attraktor.

Egyéb hivatkozott irodalom

A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja (1985) *Magyar Filozófiai Szemle* 5–6.

Alexander, M. C. (2005). *The Case for the Prosecution in the Ciceronian Era*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

- Amir, Lydia B. (2014): *Humor and the good life in modern philosophy. Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*. Albany: State University of New York Press.
- Angyalosi Gergely (2009): Derrida-rezisztenciák. In: Angyalosi Gergely: *A minta fordul egyet. Esszék, tanulmányok, kritikák*. Budapest: Kijárat. 235–242.
- Angyalosi Gergely (2016): Konfiguratív kapcsolatok. Kant, Stendhal, Nietzsche. In: Tánczos Péter – Varga Rita (szerk.): „... Amennyiben szellemi lények vagyunk. Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról. Budapest: L'Harmattan (Germanizmusok). 255–266.
- Antal Éva (2007a): A romantikus ironológiáról. In: Antal Éva: *Túl az irónián. Retorikus olvasatok*. Budapest: Kijárat. 32–62.
- Antal Éva (2007b): Az irónia mesterei. Kierkegaard kontra Hegel. In: Antal Éva: *Túl az irónián. Retorikus olvasatok*. Budapest: Kijárat. 63–94.
- Anthony, David W. (2007): *The Horse, the Wheel, and Language. How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Arendt, Hannah (2014): *Rahel Varnhagen. Egy német zsidó nő a romantika korából*. Bán Zoltán András ford. Budapest: Scholar.
- Assmann, Jan (2003): *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*. Gulyás András ford. Budapest: Osiris.
- Assmann, Jan (2013): *Religio duplex. Az egyiptomi misztériumok és az európai felvilágosodás*. V. Horváth Károly ford. Budapest: Atlantisz (Német Szellemtudományi Könyvtár).
- Arisztotelész (1982): *Rétorika*. Adamik Tamás ford. Budapest: Gondolat.
- Arisztotelész (1984). *Politika*. Budapest: Gondolat.
- Arisztotelész (2002): *Metafizika*. Halasy-Nagy József ford. Szeged: Lectum.
- Arisztotelész (2004): *Poétika*. Sarkady János ford., Szeged: Lazi.
- Augustinus (2007): *Szent Ágoston vallomásai*. Dr. Vass József ford. Budapest: Szent István Társulat.
- Bacsó Béla (2004): Friedrich Schlegel és a filozófia. In: Bacsó Béla: *Kiállni a zavart. Filozófiai és művészetelméleti írások*. Budapest: Kijárat. 23–35.
- Baeumler, Alfred (2002): *Az irracionális problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában Az ítélőerő kritikájáig*. V. Horváth Károly ford. Budapest: Enciklopédia.

- Bányai Ferenc (2010): Eckhart hatása. In: Eckhart mester: *Az értelem fénye. Fiatalkori művek, német prédikációk, tanköltemény és értekezések*. Budapest: Kairosz.
- Bartha Judit (2008): *A szerző árnyképe. Romantikus költőmítosz Kierkegaard és E. T. A. Hoffmann alkotásestétikájában*. Budapest: L'Harmattan (Laokoón Könyvek).
- Bartha Judit (2014): A kétségbeesés humoristája. Gondolatok a kierkegaard-i nevetésről. In: Gyenge Zoltán (szerk.): *Søren Kierkegaard 1813–2013*. Budapest: L'Harmattan Kiadó. 73–80.
- Barthes, Roland (1997): A régi retorika. Emlékeztető. Szigeti Csaba ford. In: Thomka Beáta (szerk.) *Az irodalom elméletei*. Pécs: Jelenkor. 69–169.
- Behler, Ernst (1998): Friedrich Schlegel megértésemélete: hermeneutika vagy dekonstrukció? Hegyessy Mária ford. *Gond* 17. 159–179.
- Beiser, Frederick C. (2003): *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press.
- Bell, Richard H. (2013): *Wagner's Parsifal. An Appreciation in the Light of His Theological Journey*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Benjamin, Walter (1969): Allegória és szimbólum. Barlay László ford. In: Benjamin, Walter: *Kommentár és prófécia*. Budapest: Gondolat. 127–163.
- Benjamin, Walter (1980): A német szomorújáték eredete. Rajnai László ford. In: Benjamin, Walter: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest: Magyar Helikon. 191–482.
- Benjamin, Walter (2001): A műfordító feladata. Szabó Csaba ford. In: Benjamin, Walter: „*A szirének hallgatása*”. *Válogatott írások*. Budapest: Osiris. 71–83.
- Benjamin, Walter (2004): *A műkritika fogalma a német koraromantikában*. Ábrahám Zoltán ford. Budapest: Gond-Cura Alapítvány – Palatinus.
- Benne, Christian (2005): *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlin – New York: de Gruyter.
- Bernáth István (2011): *Skandináv mitológia*. Budapest: Corvina.
- Betz, John R. (2012): Reading „Sibylline Leaves”. J. G. Hamann in the history of ideas. In: Anderson, Lisa Marie (ed.): *Hamann and the tradition*. Evanston: Northwestern University Press. 5–32.
- Biblia. Ószövetségi és újszövetségi Szentírás*. (1982). Budapest: Szent István Társulat.

- Birnbaum, Marianna D. (2012): *Fromet Mendelssohn. A Life Beneath the Bonnet*. Budapest: Argumentum.
- Bíróné Bartos Ida (1936): *Schlegel Frigyes és a német nyelvtudomány kezdetei*. Szeged: M. Kir. Ferencz József-Tudományegyetem (Germanisztikai Füzetek 4).
- Blue, Daniel (2016): *The Making of Friedrich Nietzsche. The Quest for Identity, 1844–1869*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bluhm, Heinz (1953): Nietzsche's View of Luther and the Reformation in *Morgenröthe* and *Die Fröhliche Wissenschaft*. *PMLA*, 1953/1: 111–127.
- Bluhm, Heinz (1956): Nietzsche's Final View of Luther and the Reformation. *PMLA*, 1956/1: 75–83.
- Blumenberg, Hans (2002): „A világot romantizálni kell”. Rákosi Csilla ford. *Vulgo* 2002/1. 146–165.
- Blumenberg, Hans (2006): Paradigmák egy metaforológiához. Király Edit ford. In: Blumenberg, Hans: *Hajótörés nézővel. Metaforológiai tanulmányok*. Budapest: Atlantisz (Mesteriskola). 199–388.
- Boros Gábor (1997): *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Budapest: Atlantisz.
- Botul, Jean-Baptiste (2004): *Immanuel Kant szexuális élete*. Nagy Márta ford. Budapest: Palatinus (Folyam-könyvek).
- Bowie, Andrew (2009): Romantic Philosophy and Religion. In: Saul, Nicholas (ed.): *The Cambridge Companion to German Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press. 175–190.
- Boyer, Ernest (2003): Schleiermacher, Shaftesbury and the German Enlightenment. *Harvard Theological Review* 96, 181–204.
- Böhme, Jakob (1990a): *Mysterium Pansophicum*, avagy a Földi és Égi Misztérium igaz ismertetése. Isztray Botond ford. In: Böhme, Jakob: *Földi és Égi Misztériumról*. Budapest: Helikon.
- Böhme, Jakob (1990b): *Sex puncta mystica*, vagy az alábbi hat pont rövid magyarázata. Isztray Botond ford. In: Böhme, Jakob: *Földi és Égi Misztériumról*. Budapest: Helikon.
- Braun, Lucien (2001): *A filozófiatörténet története*. Budapest: Holnap.
- Bunia, Remigius (2013): *Romantischer Rationalismus. Zu Wissenschaft, Politik und Religion bei Novalis*. Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh.

- Burckhardt, Jacob (1978): *A reneszánsz Itáliában*. Elek Artúr ford. Budapest: Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata (Képzőművészeti Zsebkönyvtár).
- Burckhardt, Jacob (2001): *Világtörténelmi elmélkedések*. Báthori Csaba és Hidas Zoltán ford. Budapest: Atlantisz (Circus Maximus; Német Szellemtudományi Könyvtár).
- Carter, Allan L. (1921): Schiller and Shaftesbury. *International Journal of Ethics* 31, 203–228.
- Cassirer, Ernst (2001): *Kant élete és műve*. Mesterházi Miklós ford. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány (Historia Philosophiae).
- Cassirer, Ernst (2007): *A felvilágosodás filozófiája*. Scheer Katalin ford. Budapest: Atlantisz (Mesteriskola).
- Cicero, Marcus Tullius (2010a): Caius Verres ellen. Nótári Tamás ford. In: Cicero, Marcus Tullius: *Összes perbeszédei*. Szeged: Lectum. 255–568.
- Cicero, Marcus Tullius (2010b): Lucius Licinius Murena védelmében. Nótári Tamás ford. In: Cicero, Marcus Tullius: *Összes perbeszédei*. Szeged: Lectum. 707–740.
- Clairvaux-i Bernát (1988): Beszéd az *Énekek Énekéhez*. Fröhlich Ida és Redl Károly ford. In: Redl Károly (szerk.): *Az égi és földi szépről. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez*. Budapest: Gondolat. 272–274.
- Cogoi, Giancarlo (2000): Modern Machiavelli-olvasatok. Pete László ford. In: Madarász Imre (szerk.): *Machiavelli öröksége*. Budapest: Hungarovox. 77–93.
- Colerus, Johannes (1980): Benedictus de Spinoza rövid, de igaz életrajza. Szemere Samu ford. In: Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*. Budapest: Akadémiai. 349–382.
- Cook, Jill (2013a): Rocks, Fossils and the Emergence of Paleontology. In: Sloan, Kim: *Enlightenment. Discovering the World in the Eighteenth Century*. London: The British Museum Press. 100–105.
- Cook, Jill (2013b): The Nature of the Earth and the Fossil Debate. In: Sloan, Kim: *Enlightenment. Discovering the World in the Eighteenth Century*. London: The British Museum Press. 92–99.
- Corbeill, A. (1996). *Controlling Laughter: Political Humor in the Late Roman Republic*. Princeton: Princeton University Press.
- Cowan, Robert (2010): *The Indo-German Identification. Reconciling South Asian Origins and European Destinies, 1765–1885*. Rochester: Camden House (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture).

- Culler, Jonathan (1997): *Dekonstrukció. Elmélet és kritika a strukturalizmus után*. Módos Magdolna ford. Budapest: Osiris (Horror Metaphysicae).
- Cusanus, Nicolaus (1999): *A tudós tudatlanság*. Erdő Péter ford. Budapest: Kairosz.
- Czeglédi András (2013): *Fjodor Mihajlovics Niëtzky. Széljegyzetek a kései Nietzsche nihilizmus- és esztétikumképehez*. Budapest: L'Harmattan.
- Csejtei Dezső (2011). Műveltség, nevelés – az ifjú Nietzsche szenvedései. In: Nietzsche, Friedrich: *Művelődési intézményeink jövőjéről. Hat nyilvános előadás*. Máriabesnyő: Attraktor. 81–115.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix (2013a): *A Thousand Plateaus*. Translation by Brian Massumi. London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix (2013b): *Mi a filozófia?* Farkas Henrik ford. Budapest: Műcsarnok Nonprofit Kft. (Elmegyakorlat; Műcsarnok-könyvek 13).
- Deleuze, Gilles – Parnet, Claire (2016): *Párbeszéddek*. Karácsonyi Judit, Lipták-Pikó Judit és Gyimesi Tímea ford. Budapest: L'Harmattan (Rezonőr).
- Deleuze, Gilles (1996): Mi a barokk? Simon Vanda ford. *Limes* VIII./24. 7–17.
- Deleuze, Gilles (1999): *Nietzsche és a filozófia*. Moldvay Tamás ford. Debrecen–Budapest: Gond Alapítvány – Holnap.
- Deleuze, Gilles (2000): *Spinoza és a kifejezés problémája*. Moldvay Tamás ford. Budapest: Osiris (Horror Metaphysicae).
- Deleuze, Gilles (2001): *Spinoza. Practical Philosophy*. Translated by Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books.
- Deleuze, Gilles (2007): *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton. New York – London: Continuum.
- Dellinger, Jakob (2012): Zwischen „Meinung” und „Maske”. Überlegungen zum Umgang mit Nietzsches Techniken der Subversion. *Nietzscheforschung* 19/1. 317–326.
- Derrida, Jacques (1992): Éperons. Nietzsche stílusa. Sajó Sándor ford. *Athenaeum* 1992/3. (A francia Nietzsche-recepció) 172–213.
- Derrida, Jacques (1997). A fehér mitológia. A metafora a filozófiai szövegben. In: Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei*. IV. Pécs: Jelenkor. 5–102.
- Derrida, Jacques (1998): *A disszemináció*. Boros János et al. ford. Pécs: Jelenkor (Dianoia).

- Derrida, Jacques (2014): *Grammatológia*. Marsó Paula ford. Budapest: Typotex.
- Descartes, René (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. Boros Gábor ford. Budapest: Atlantisz (Mesteriskola).
- Descartes, René (1996): *A filozófia alapelvei*. Dékány András ford. Budapest: Osiris.
- Descartes, René (2000): *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu, Boros Gábor ford. Budapest: Műszaki (Matúra Bölcsélet).
- Dévény István (2003): *Sören Kierkegaard*. Máriabesnyő–Gödöllő: Attraktor.
- Diderot, Denis (1958): *Megtévesztés vagy arcképek története*. Gyertyán Ervin ford. Budapest: Magyar Helikon.
- Dilthey, Wilhelm (1970): *Leben Schleiermachers*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Dombowsky, Don (2004): *Nietzsche's Machiavellian Politics*. New York: Palgrave.
- Eckhart mester (2010): A nemes ember. Bányai Ferenc ford. In: Eckhart mester: *Az értelem fénye. Fiatalkori művek, német prédikációk, tanköltemény és értekezések*. Budapest: Kairosz.
- Eckhart, Meister (2000a): A cselekvő és a szemlélődő életről. Schneller István ford. In: Eckhart, Meister: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz: Kráter.
- Eckhart, Meister (2000b): A lélekben megszülető szóról. Schneller István ford. In: Eckhart, Meister: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz: Kráter.
- Eckhart, Meister (2000c): A semmi meglátásának gyümölcseiről. Schneller István ford. In: Eckhart, Meister: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz: Kráter.
- Eckhart, Meister (2000d): Az örök születésről. Schneller István ford. In: Eckhart, Meister: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz: Kráter.
- Endres, Johannes (2017) (ed.): *Friedrich Schlegel Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Fichte, Johann Gottlieb (1988): A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről. Felkai Gábor ford. In: Felkai Gábor: *Fichte*. Budapest: Kossuth. 232–271.
- Fichte, Johann Gottlieb (2011): A teljes tudománytan alapja. Hankovszky Tamás ford. *Magyar Filozófiai Szemle* 2011/3. 9–30.
- Flasch, Kurt (2011): *Eckhart mester. A „német misztika” születése az arab filozófia szelleméből*. Ábrahám Zoltán ford. Budapest: Európa.

- Forster, Michael N. (2013): *German Philosophy of Language. From Schlegel to Hegel and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel (1991): Mi a felvilágosodás? Szakolczay Árpád ford. In: Foucault, Michel: *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl. Michel Foucault írásaiból*. Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézete. 87–114.
- Foucault, Michel (1998): Nietzsche, a genealógia és a történelem. Romhányi Török Gábor ford. In: Foucault, Michel: *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk*. Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor. 75–91.
- Foucault, Michel (2000): *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Romhányi Török Gábor ford. Budapest: Osiris.
- Földényi F. László (1999): *Heinrich von Kleist. A szavak hálójában*. Pécs: Jelenkor.
- Földényi F. László (2013): *A medúza pillantása*. Budapest: Kalligram.
- Frank, Manfred (1989): *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Frank, Manfred (1998): A koraromantika filozófiai alapjai. Gerhard Kurz 50. születésnapjára. Mesterházy Balázs ford. *Gond* 17. 40–117.
- Franklin, Michael J. (2011): *Orientalist Jones. Sir William Jones, Poet, Lawyer, and Linguist, 1746–1794*. Oxford: Oxford University Press.
- French, Lorely (2005): The Magic of Translation: Dorothea Schlegel's „Geschichte des Zauberers Merlin”. *Pacific Coast Philology*, Vol. 40, No. 1. 36–56.
- Freud, Sigmund (1987): Mózes, az ember és az egyistenhit. F. Ozorai Gizella ford. In: Freud, Sigmund: *Mózes – Michelangelo Mózese*. Budapest: Európa. 5–210.
- Freud, Sigmund (1991): *Három értekezés a szexualitásról*. Ferenczi Sándor ford. Nyíregyháza: Kötet.
- Gadamer, Hans-Georg (2003): *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Bonyhai Gábor ford. Budapest: Osiris (Sapientia Humana).
- Garff, Joakim (2004): *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. Életrajz*. Bogdán Ágnes és Soós Anita ford. Pécs: Jelenkor.
- Gawoll, Hans-Jürgen (2001): Nietzsche und der Geist Spinozas. Die existentielle Umwälzung einer affirmativen Ontologie. *Nietzsche-Studien* 30/1, 44–61.

- Gerhardt, Volker (1996): *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches (Monographien Und Texte Zur Nietzsche-Forschung)*. New York – Berlin: de Gruyter.
- Ginzburg, Carlo (2010a): Nyomok. A jelparadigma gyökerei. Farkas Krisztina ford. In: Ginzburg, Carlo: *Nyomok, bizonyítékok, mikrotörténelem*. Budapest: Kijárat (Spatium 11). 13–54.
- Ginzburg, Carlo (2010b): Történelem, retorika, bizonyítás. Scheibner Tamás ford. In: Ginzburg, Carlo: *Nyomok, bizonyítékok, mikrotörténelem*. Budapest: Kijárat (Spatium 11). 203–238.
- Goodrick-Clarke, Nicholas (2002): *Black Sun. Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*. New York – London: New York University Press.
- Gulüga, Arszenyij (1987): *Schelling*. Boldog Gyöngyi ford. Budapest: Gondolat.
- Gurka Dezső (2006): *A schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok kölcsönhatásai*. Budapest: Gondolat.
- Gyenge Zoltán (2004): A közvetett és a közvetlen tudás. Kierkegaard és a nyelv. In: Neumer Katalin (szerk.): *Minden filozófia „nyelvkritika”*. Első kötet: *Nyelvfilozófia Locke-tól Kierkegaard-ig*. Budapest: Gondolat.
- Gyenge Zoltán (2005): *Schelling élete és filozófiája*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Gyenge Zoltán (2006): *Zarathustra és Viktor Eremita*. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- Gyenge Zoltán (2007): *Kierkegaard élete és filozófiája. A Kierkegaard-könyvtár teljes katalógusával*. Máriabesnyő–Gödöllő: Attraktor (Ad Hominem).
- Hadot, Pierre (2006): *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*. Translated by Michael Chase. Cambridge (MA) – London: Harvard University Press.
- Hall, Amy Laura (2002): *Kierkegaard and the Treachery of Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamann, Johann Georg (2003a): Szókratészi érdekes gondolatok. Rathmann János ford. In: Hamann, Johann Georg: *Válogatott filozófiai írásai*. Pécs: Jelenkor (Zétémata). 39–82.
- Hamann, Johann Georg (2003b): Olvasók és műítészek perspektivikus szabálytalanság szerint. In: Hamann, Johann Georg: *Válogatott filozófiai írásai*. Pécs: Jelenkor Kiadó. 211–223.

- Hamann, Johann Georg (2003c): Levél Immanuel Kantnak 1759. július 27. In: Kant, Immanuel: *Prekritikai írások*. Budapest: Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány. 573–584.
- Hankovszky Tamás (2014): *Fichte korai tudománytanának alapgondolata. Antropológia és transzcendentális filozófia*. Budapest: L'Harmattan – Könyvpont (Germanizmusok).
- Hay, Sergia Karen (2008): Hamann. Sharing Style and Thesis. Kierkegaard's Appropriation of Hamann's Work. In: Stewart, Jon (ed.): *Kierkegaard and his German Contemporaries. Tome III: Literature and Aesthetics*. Aldershot: Ashgate. 97–113.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977): *Előadások a filozófia történetéről*. Harmadik kötet. Szemere Samu ford. Budapest: Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979a): *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Budapest: Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979b): *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész: A logika*. Szemere Samu ford. Budapest: Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980): *Eszttétikai előadások*. I-III. kötet. Zoltai Dénes ford. Budapest: Akadémiai.
- Heidegger, Martin (2004): *Lét és idő*. Vajda Mihály et al. ford. Budapest: Osiris (Martin Heidegger Művei).
- Heidegger, Martin (2006): A műalkotás eredete. Bacsó Béla ford. In: Heidegger, Martin: *Rejtektutak*. Budapest: Osiris (Martin Heidegger Művei). 9–69.
- Heidegger, Martin (2009): *Mit hívunk gondolkodásnak?* Vajda Mihály ford. Budapest: Gond-Cura Alapítvány.
- Heine, Heinrich (1967): A romantikus iskola. Györffy Miklós ford. In: Heine, Heinrich: *Vallás és filozófia. Három tanulmány*. Budapest: Magyar Helikon. 7–148.
- Heller Ágnes (2007): *A halhatatlan komédia. A komikum a művészetben, az irodalomban és az életben*. Módos Magdolna ford. Budapest: Gond-Cura Alapítvány.
- Hensel, S. – Honti I. (1979): *A Mendelssohn család*. Honti Irma ford. Budapest: Zeneműkiadó.
- Herder, Johann Gottfried (1885a): Shaftesburi, Geist und Frohsinn. In: Herder, Johann Gottfried: *Sämtliche Werke XXIII*. Berlin: Bernhard Suphan. 150-155.
- Herder, Johann Gottfried (1885b): Shaftesburi, Principium der Tugend. In: Herder, Johann Gottfried: *Sämtliche Werke XXIII*. Berlin: Bernhard Suphan. 143-150.

- Herder, Johann Gottfried (1983): *Értekezés a nyelv eredetéről*. Rajnai László fordítása. In: Herder, Johann Gottfried: *Értekezések, levelek*. Budapest: Európa. 169–345.
- Herling, Bradley L. (2009): *The German Gītā. Hermeneutics and Discipline in the German Reception of Indian Thought, 1778–1831*. New York–London: Routledge (Studies in Philosophy).
- Hévizi Ottó (2000): Az örök visszatérés gondolata. *Gond* 23-24. 75–137.
- Hévizi Ottó (2007a): Szókratész halála Delionnál. Egységformulák és időszemléletek. In: Hévizi Ottó: *Prózaibb változat. Idők, etikák, karakterek*. Pozsony: Kalligram. 273–293.
- Hévizi Ottó (2007b): Nietzsche kereszténységképe. In: Hévizi Ottó: *Prózaibb változat. Idők, etikák, karakterek*. Pozsony: Kalligram. 210–226.
- Hévizi Ottó (2013a): *Idő és szinkretizmus. Állandó tekintettel Nietzschére*. Pozsony: Kalligram.
- Hévizi Ottó (2013b): Katharszisz. Meghívás két istentiszteletre (Nietzsche és Arisztotelész). In: Antal Éva–Valastyán Tamás (szerk.): *Kritikai mintázatok. Tanulmánykötet Angyalosi Gergely 60. születésnapjára*. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó (Nagyerdei Almanach Könyvek 2). 135–161.
- Hobbes, Thomas (2001): *Leviatán*. Vámosi Pál ford. Kolozsvár: Polis.
- Horkay-Hörcher Ferenc (2002): Shaftesbury és a szenvedélyek retorikája. In: Boros Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély – Filozófiai tanulmányok a XVII-XVIII. századról*. Budapest: Áron. 269-285.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. (2011): *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Mesterházi Miklós et al. ford. Budapest: Atlantisz (Kísértések).
- Horlacher, Rebekka (2004): *Bildungstheorie von der Bildungstheorie – Die Shaftesbury-Rezeption in Deutschland und der Schweiz im 18. Jahrhundert*. Würzburg: Verlag Königshausen und Neumann.
- Huelsenbeck, Richard – Janco, Marcel – Tzara, Tristan (1998): Az admirális kiadó házat keres. Tandori Dezső ford. In: Beke László (szerk.): *Dadaizmus antológia*. Budapest: Balassi 44-45.
- Husserl, Edmund (2000): *Karteziánus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába*. Mezei Balázs ford. Budapest: Atlantisz.
- Isztray Simon (2011): *Nietzsche. Filozófus születése a tragédia szelleméből*. Budapest: L'Harmattan.

- Isztray Simon (2014): Igazság mint igazságosság a *Második korszerűtlen elmélkedésben*. *Magyar Filozófiai Szemle* 2014/4. 123–137.
- Jandrup, Sara Katrine (2002): The Master Thief, Alias S. Kierkegaard, and his Robbery of the Truth. *Søren Kierkegaard Newsletter* 2002/43.
- Jarry, Alfred (2011): *A patafizikus Faustroll doktor cselekedetei és nézetei*, Csímár Péter ford., Szentendre: Tillinger.
- Jaurnow, Leon – Ravn, Kim (2006): Naplójegyzetek DD. Soós Anita ford. In: Kierkegaard, Søren: *Naplójegyzetek AA-DD*. Pécs: Jelenkor.
- Jung, Carl Gustav (2011): A csaló alakjának lélektanáról. Turóczi Attila ford. In: Jung, Carl Gustav: *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*. Budapest: Scolar.
- Just, August Coelestin (1975): Friedrich von Hardenberg. In: Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Vierter Band. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Káldásza (1961): Sakuntalá felismerése. Vekerdi József ford. In: Káldásza: *Válogatott művei*. Budapest: Európa.
- Kalmár György (2011): „A női test igazsága”. *Esettanulmányok a női test és az igazság figuratív kapcsolatának történetéből Chaucertől Derridáig*. Budapest: Kalligram.
- Kant, Immanuel (1997a): Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? Vidrányi Katalin ford. In: Kant, Immanuel: *Történetfilozófiai írások*. Szeged: Ictus. 13–22.
- Kant, Immanuel (1997b): Az emberi történelem feltehető kezdete. Vidrányi Katalin ford. In: Kant, Immanuel: *Történetfilozófiai írások*. Szeged: Ictus. 91–103.
- Kant, Immanuel (2003a): *Az ítélőerő kritikája*. Papp Zoltán ford. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány (Sapientia Humana; Immanuel Kant Művei).
- Kant, Immanuel (2003b): Egy szellemlátó álmai, megmagyaráztatnak a metafizika álmai által. Vajda Károly ford. In: Kant, Immanuel: *Prekritikai írások 1754–1781*. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány (Sapientia Humana; Immanuel Kant Művei). 445–510.
- Kant, Immanuel (2003c): Kísérlet a fej betegségeiről. Ábrahám Zoltán ford. In: Kant, Immanuel: *Prekritikai írások 1754–1781*. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány (Sapientia Humana; Immanuel Kant Művei). 415–432.
- Kant, Immanuel (2003d): Megfigyelések a szép és fenséges érzéséről. Czeglédi András ford. In: Kant, Immanuel: *Prekritikai írások 1754–1781*. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány (Sapientia Humana; Immanuel Kant Művei). 285–414.

- Kant, Immanuel (2009): *A tiszta ész kritikája*. Kis János ford. Budapest: Atlantisz (Mesteriskola, Német Szellemtudományi Könyvtár).
- Kelemen János (1990): *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*. Budapest: Akadémiai.
- Kleist Heinrich von (2001): Rendőrségi jelentések. Tatár Sándor ford. In: Kleist, Heinrich von: *Esszék, anekdoták, elbeszélések*. Pécs: Jelenkor.
- Knebel, Hermann (1988): Kommentierte Register I-III. In: Novalis: *Schriften – Die Werke Friedrich von Hardenbergs* Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: V. Verlag W. Kohlhammer. 411-954.
- Kocziszky Éva (2000): *J. G. Hamann és a modernitás kritikája*. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont.
- Koestler, Arthur (2007): *Alvajárók*. Makovecz Benjamin fordítása. Budapest: Európa.
- Kofman, S. (1993). *Nietzsche and Metaphor*. London: The Athlone Press.
- Koselleck, Reinhart (1997): *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Szabó Márton ford. Budapest: József Műhely.
- Koselleck, Reinhart (2003): *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Hidas Zoltán ford. Budapest: Atlantisz.
- Koselleck, Reinhart (2016): *Kritika és válság. Tanulmány a polgári világ patogeneziséről*. Boros Gábor ford. Budapest: Atlantisz (Circus Maximus).
- Kolos Marcell (2013): Az ifjú Nietzsche, Kant és a teleológia. *Elpis Filozófiai folyóirat* 2013/1. 33–51.
- Kövári Sarolta (2013): „Így szólhatna valamely mese”. *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című írást nyitó fabula értelmezéséhez. *Elpis Filozófiai folyóirat* 2013/1. 53–70.
- Kuhn, Thomas S. (1984): *A tudományos forradalmak szerkezete*. Bíró Dániel ford. Budapest: Gondolat (Társadalomtudományi Könyvtár).
- Lamm, Julia A. (1994): Schleiermacher's Post-Kantian Spinozism. The Early Essays on Spinoza 1793-94. *The Journal of Religion* Vol. 74, No. 4. 476–505.
- Lamm, Julia A. (2005): The Art of Interpreting Plato. In: *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Latzkó Hugo (1898): *Schlegel János Illés mint esztétikus és kritikus*. Budapest: Franklin-Társulat.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1986): Monadológia. Endreffy Zoltán ford. In: Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Válogatott filozófiai írásai*. Budapest: Európa. 305–325.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1982a): Levelek a legújabb irodalomról. Bendl Júlia ford. In: Lessing, Gotthold Ephraim: *Válogatott esztétikai írásai*. Budapest: Gondolat. 103–190.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1982b): Hamburgi dramaturgia. Timár Ilona ford. In: Lessing, Gotthold Ephraim: *Válogatott esztétikai írásai*. Budapest: Gondolat. 375–537.
- Lessing, Gotthold Ephraim (2008): *Szabadkőműves párbeszéddek. Ernst és Falk*. Márton László ford. Budapest: Pallas.
- Lessing, Gotthold Ephraim (2010): Kinek a pap, kinek a papné (A szabadgondolkodó). Szeredás András ford. In: Lessing, Gotthold Ephraim: *Drámák*. Budapest: Goepen. 133–207.
- Lucas, Maximilian (1980): Benedictus de Spinoza úr élete és szelleme. Szemere Samu ford. In: Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*. Budapest: Akadémiai. 325–347.
- Lucchese, Filippo del (2009): *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*, London – New York: Continuum.
- Lukács György (1977): Novalis. Jegyzetek a romantikus életfilozófiáról. In: Lukács György: *Ifjúkori művek 1902–1918*. Budapest: Magvető. 130–143.
- Luther, Martin (1983): *Asztali beszélgetések*. Márton László ford. Budapest: Helikon.
- Machiavelli, Niccolo (1978a): A fejedelem. Lutter Éva ford. In: Machiavelli, Nicolo: *Machiavelli művei*. I. kötet. Budapest: Európa. 5–86.
- Machiavelli, Niccolo (1978b): A háború művészete. Majtényi Zoltán ford. In: Machiavelli, Nicolo: *Machiavelli művei*. I. kötet. Budapest: Európa. 443–623.
- Maimonidész (2011): *Értekezések az isteni igazságról, üldöztetésről, megtérésről és feltámadásról...* Dobos Károly Dániel ford. Budapest: Logosz (Historia – Diaspora XIII).
- Maistre, Joseph-Marie de (2000): Gondolatok Franciaországról. In: Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus 1593–1872*. Budapest: Osiris. 251–306.
- Malsch, Sara Ann (1974): *The Image of Martin Luther in the Writings of Novalis and Friedrich Schlegel. The Speculative Vision of History and Religion*. Bern–Frankfurt: Lang.

- Man, Paul de (2000a): Az irónia fogalma. Katona Gábor ford. In: Man, Paul de: *Esztétikai ideológia*. Budapest: Janus–Osiris (Orbis Universitatis). 175–203.
- Man, Paul de (2000b): Kant és Schiller. Katona Gábor ford. In: Man, Paul de: *Esztétikai ideológia*. Budapest: Janus–Osiris (Orbis Universitatis). 131–174.
- Man, Paul de (2006): *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Fogarasi György ford. Budapest: Magvető.
- Mannheim Károly (1996): *Ideológia és utópia*. Mezei I. György ford. Budapest: Atlantisz (Mesteriskola).
- Marquard, Odo (2001): A kérdés, amelyik úgy szól, vajon hogyan is szól a kérdés, melyre a hermeneutika a válasz. Mesterházi Miklós ford. In: Marquard, Odo: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Budapest: Atlantisz. 157–185.
- Mayer, Paola (1999): *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Böhme. Theosophy, Hagiography, Literature*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Mendelssohn, Moses (2011): A kérdésről: Mit jelent a felvilágosodás? Kisbali László ford. In: Mendelssohn, Moses: *Jeruzsálem. Írások zsidóságról, kereszténységről, vallási türelemről*. Budapest: Atlantisz (Mesteriskola). 203–208.
- Mergenthaler, May (2012): *Zwischen Eros und Mitteilung. Die Frühromantik im Symposium der Athenaeums-Fragmente*. Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Milošević, Nikola (1994): Friedrich Nietzsche és Manu törvénykönyve. R. E. [sic!] ford. *Ex Symposion* 1994/Nietzsche-különszám. 112–119.
- Mirandola, Giovanni Pico della (2002): *Heptaplus avagy a teremtés hat napjának hétszeres magyarázata*. Imregh Monika ford. Budapest: Arcticus (Libri Operis Magni IV).
- Mitnyán Lajos (2013): Friedrich Schlegel *Levele Dorotheához* a nő rendeltetéséről. *Kellék* 50, 53–63.
- Møller, Peter Ludwig (2000): Az új bolygó. Magyar István ford. *Vulgo*, 2000/3-5.
- Mommsen, T. (1941). *Römische Geschichte*. Berlin: Safari-Verlag.
- Münkler, Herfried (2012): *A németek és mítoszaik*. Liska Endre ford. Budapest: Európa.
- Nagy András (2011): *Az árnyjátékos. Søren Kierkegaard irodalomtörténet, eszmetörténet és hatástörténet metszéspontjain*. Budapest: L'Harmattan.

- Nancy, Jean-Luc (1992): Becsületességünk próbaköve. Mezei György Iván ford. *Athenaeum* 1992/3. (A francia Nietzsche-recepció) 20–41.
- Nigg, Walter (1999): *A misztika három csillaga. Eckhart-Suso-Tauler domonkos misztikusok.* Midling Andrea ford. Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz.
- Nigg, Walter (2007): *Søren Kierkegaard. A költő, vezeklő és gondolkodó.* Lehr Gabriella. Budapest: Kairosz.
- Novalis (1928): Logologische Fragmente. In Novalis: *Schriften*, Zweiter Band. Leipzig: Bibliographisches Institut.
- Novalis (1965): Töredékek. Rónay György ford. In: Horváth Károly (szerk.), *A romantika.* Budapest: Gondolat. 144-146.
- Novalis (1974): Himnuszok az éjszakához. Rónay György ford. In: Novalis: *Himnuszok az éjszakához. Válogatott versek.* Budapest: Helikon. 5–20.
- Novalis (1975a): An Ludwig Tieck in Jena, 23. Februar 1800. In: Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs.* Vierter Band. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Novalis (1975b): Bibliographische Notizen XII. In: Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs.* Vierter Band. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Novalis (1975c): Bücherliste I. In : Novalis: *Schriften – Die Werke Friedrich von Hardenbergs* IV. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 692-695.
- Novalis (1985a): *Heinrich von Ofterdingen.* Márton László ford. Budapest: Helikon.
- Novalis (1985b): Tieckhez. Rónay György ford. In: *Novalis és a német romantika költői.* Budapest: Európa.
- Novalis (1988): Fragmente. In: Novalis. *Schriften, Fünfter Band.* Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Novalis (1997): Virágpor. Weiss János ford. *Műhely* 1997/2. 16–24.
- Novalis (1998a): Fichte-stúdiumok. Papp Zoltán ford. *Gond* 17. 9–39.
- Novalis (1998b): Töredékek, naplólapok. Radics Viktória ford. *Átváltozások* 1998/12–13. 35–43.
- Novalis (1998c): Der Dichterische Jugendlachlass 1788-1791. In: Novalis: *Schriften – Die Werke Friedrich von Hardenbergs* VI/1. Stuttgart – Berlin – Köln: Verlag W. Kohlhammer, 47–599.

- Novalis (2002a): A szaiszi tanítványok. Magyar István ford. *Vulgo* 2002/1. 214–233.
- Novalis (2002b): Monológ. Szabó Csaba ford. *Vulgo* 2002/1. 130.
- Novalis (2014): A kereszténység, avagy Európa. Óvári Csaba ford. In: Novalis: *A kereszténység, avagy Európa. A szaiszi tanítványok*. Máriabesnyő: Attraktor. 61–91.
- Orosz Magdolna (2007): „*Progresszív egyetemes poézis*”. *Romantikus ellentételezések és utópiák*. Budapest: Gondolat.
- Papp Zoltán (2010): *Elidőzni a szépnél. Kant esztétikájáról*. Budapest: Atlantisz (Mesteriskola).
- Parkes, Graham (2000): Tánc szájtól kézig. Előszó a tánccal író Zarathustra beszédéhez. Dobos Attila ford. *Gond* 23-24. 214–230.
- Páter Mihály (2012): A leplező nyelv. Álcázás és ámítás a nyelv használatában. Budapest: Tinta.
- Pinkard, Terry (2014): *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pizan, C. de (2010). Cicero and Ciceronianism. In: Grafton, A. Most, G. W., Settis, S. (eds.), *The Classical Tradition*. Cambridge: Harvard University Press – Belknap Press, 194-197.
- Platón (1984): Szókratész védőbeszéde. Devecseri Gábor ford. In: *Platón összes művei*. I. kötet. Budapest: Európa (Bibliotheca Classica). 399–439.
- Quintilianus, Marcus Fabius (2009): *Szónoklattan*. Adamik Tamás et al. ford. Pozsony: Kalligram.
- Radnóti Sándor (1994): Kierkegaard és Schlegel. In: Nagy András (szerk.): *Kierkegaard Budapesten. A Kierkegaard-hét előadásai*. Budapest: Fekete Sas.
- Rigán Loránd (2003): A hermeneutikai módszer alkalmazása Schleiermacher fordítói tapasztalatában *Erdélyi Múzeum* 1-2.
- Ritter, Joachim (2007): A nevetésről. Papp Zoltán ford. In: Ritter, Joachim: *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Atlantisz (Mesteriskola). 29–55.
- Rose, Margaret A. (1993): *Parody: Ancient, Modern and Post-modern*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rupschus, Andreas – Stegmaier, Werner (2009): „Inconsequenz Spinoza’s”? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in *Jenseits von Gut und Böse* 13. *Nietzsche-Studien* 38/1. 299–308.

- Safranski, Rüdiger (1996): *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei. Életrajz.* Györffy Miklós ford. Budapest: Európa.
- Safranski, Rüdiger (2002): *Nietzsche. Szellemi életrajz.* Györffy Miklós ford. Budapest: Európa.
- Safranski, Rüdiger (2007): *Friedrich Schiller avagy a német idealizmus felfedezése.* Györffy Miklós ford. Budapest: Európa (Életek és Művek).
- Safranski, Rüdiger (2010): *Romantika. Egy német affér.* Horváth Géza ford. Budapest: Európa.
- Scandella, Maurizio (2012): Did Nietzsche Read Spinoza? Some Preliminary Notes on the Nietzsche–Spinoza Problem, Kuno Fischer and Other Sources. *Nietzsche-Studien* 41/1. 308–332.
- Schiller, Friedrich (2005a): A naiv és szentimentális költészetéről. Papp Zoltán fordítása. In: Schiller, Friedrich: *Művészet- és történelemfilozófiai írások.* Budapest: Atlantisz (Mesteriskola). 261–351.
- Schiller, Friedrich (2005b): Levelek az ember esztétikai neveléséről. Papp Zoltán ford. In: Schiller, Friedrich: *Művészet- és történelemfilozófiai írások.* Budapest: Atlantisz. 155–260.
- Schiller, Friedrich (2005c): Mózes küldetése. Mesterházi Miklós ford. In: Schiller, Friedrich: *Művészet- és történelemfilozófiai írások.* Budapest: Atlantisz. 421–442.
- Schiller, Friedrich (2007): Az elfátyolozott szaiszi szobor. Halasi Zoltán ford. *2000 irodalmi és társadalmi havilap* 2007/5. 41–43.
- Schlegel, August Wilhelm (1980): Levelek a költészetéről, a versmértékről és a nyelvről. Bendl Júlia ford. In: Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások.* Budapest: Gondolat. 69–120.
- Schlegel, Johann Elias (1963): Abhandlung vonder Nachahmung. In: Schlegel, Johann Elias: *Ausgewählte Werke.* Weimar: Arion Verlag (Textausgaben zur Deutschen Klassik). 486–527.
- Schleiermacher, F. D. E. (1990): A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben. In: Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika.* Budapest: Akadémiai. 29–60.
- Schleiermacher, F. D. E. (2000): *A vallásról. Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez.* Gál Zoltán ford. Budapest: Osiris.

- Schmidt-Biggemann, W. (2011): *Teodícea és tények. A német felvilágosodás profilja*. Boros Gábor és Simon József ford. Budapest: L'Harmattan – Német-Magyar Filozófiai Társaság (A Filozófia Útjai).
- Schopenhauer, Arthur (1924a): Az egyetemi filozófia. Schmidt József ford. In: Schopenhauer, Arthur: *Tanulmányok*. II. kötet. Budapest: Pantheon Irodalmi Intézet. 7–100.
- Schopenhauer, Arthur (1924b): Íróskodás és stílus. Schmidt József ford. In: Schopenhauer, Arthur: *Tanulmányok*. II. kötet. Budapest: Pantheon Irodalmi Intézet. 140–219.
- Schopenhauer, Arthur (2007a): *A világ mint akarat és képzet. Első kötet*. Tandori Ágnes és Tandori Dezső ford. Budapest: Osiris (Sapientia Humana).
- Schopenhauer, Arthur (2007b): Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält. Erster Teilband. In: Schopenhauer, Arthur: *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*. Band III. Zürich: Diogenes.
- Schwendtner Tibor (2011): *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest: L'Harmattan
- Senn, Marcel (2000): A nagy halak és a kis halak jogairól – Spinoza jogról szóló tanításának jelentőségéről. Csatár Péter ford. In: Boros Gábor (szerk.): *Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*. Budapest: Áron. 47-71.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Lord (2008): *Sensus Communis. Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról (Levél egy barátjához)*. Harkányi András ford. Budapest: Atlantisz (Mesteriskola).
- Shaftesbury, Ashley Cooper Earl of (1977): A moralisták. Filozófiai rapszódia. Fehér Ferenc ford. In: Márkus György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest: Gondolat. 71–248.
- Shaftesbury, Ashley Cooper Earl of (2004): *Értekezés az erényről és az érdemről*. Aniot Judit ford. Budapest: Helikon.
- Shaftesbury, Lord Anthony Ashley Cooper (1776–1779): *Des Grafen von Shaftesbury philosophische Werke*. Leipzig: Weygand.
- Simon Ferenc (2011): Aforizmak Hegel „Wastebookjából”. *Különbség*. 2011, XI, 1.
- Sjöblad, A. (2009). *Metaphors Cicero lived by: The Role of Metaphor and Simile in De senectute*. Lund: Lund University.

- Skinner, Quentin (1996): *Machiavelli*. Pálosfalvi Tamás ford. Budapest: Atlantisz (Mesteriskola).
- Sommer, Andreas Urs (2012): Nietzsche's Readings on Spinoza: A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer. *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 43, No. 2. 156-184.
- Soóky Krisztina (2013): „Egy tréfa története”. *Passim Filozófiai Folyóirat* 2013/1. 107–125.
- Soós Anita (2002): „*Ha egy arcot sokáig és figyelmesen szemlélünk...*”. Budapest: Hungarian Association for Scandinavian Studies.
- Söderquist, K. Brian (2008): Friedrich Schlegel. On Ironic Communication, Subjectivity and Selfhood. In: Stewart, Jon (ed.): *Kierkegaard and his German Contemporaries. Tome III: Literature and Aesthetics*. Aldershot: Ashgate. 185–233.
- Spengler, Oswald (2011): *A nyugat alkonya. A világtörténelem morfológiájának körvonalai*. I-II. kötet. Juhász Anikó, Csejtei Dezső és Simon Ferenc ford. Budapest: Noran Libro.
- Spinoza, Baruch (1969): *Etika*. Szemere Samu ford. Budapest: Magyar Helikon.
- Spinoza, Baruch (1980): Politikai tanulmány. Szemere Samu ford. In: Spinoza, Baruch: *Politikai tanulmány és levelezés*. Budapest: Akadémiai. 13-100.
- Spinoza, Benedictus (1984): *Teológiai-politikai tanulmány*. Szemere Samu ford. Budapest: Akadémiai.
- Staller Tamás (2008): *Baruch vs. Benedictus: A Spinoza-jelenség*. Budapest: Logos.
- Stewart, Jon (2015): *Søren Kierkegaard. Subjectivity, Irony, and the Crisis of Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Strauss, Leo (1994): Az üldöztetés és az írás művészete. Lánczi András ford. In: Strauss, Leo: *Az üldöztetés és az írás művészete*. Budapest: Atlantisz. 27–44.
- Szécsényi Endre (2008): Egy derűs rajongó. In: Lord Shaftesbury: *Sensus communis – Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról*. Budapest: Atlantisz. 149-211.
- Szijártó M. István (2014): *A történész mikroszkópja. A történelem elmélete és gyakorlata*. Budapest: L'Harmattan (Mikrotörténelem 7).
- Takács Ádám (1994): Immanencia és etika: Tanulmány Gilles Deleuze Spinoza-interpretációjáról. In: Boros Gábor (szerk.): *Spinoza-tanulmányok*. Budapest: Áron. 23–41.
- Tatár György (2009): „*Egy gyűrű mind fölött*”. Budapest: Akadémiai.

Tzoref-Ashkenazi, Chen (2009): *Der romantische Mythos vom Ursprung der Deutschen. Friedrich Schlegels Suche nach der indogermanischen Verbindung*. Göttingen: Wallstein Verlag (Schriftenreihe des Minerva Instituts für deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv 29).

Vacano, Diego A. von (2007): *The Art of Power. Machiavelli, Nietzsche, and the Making of Aesthetic Political Theory*. Plymouth: Lexington Books.

Valastyán Tamás (2003): Levélszimpózium. A barátság fenoménja és a barát személye Novalis és Friedrich Schlegel levelezésének tükrében. In: Bálint Péter (szerk.): *Önfaggatások és szembesítések*. Debrecen: Didakt (Irodalom és Hagyomány). 23–35.

Valastyán Tamás (2007): *A keresés ritmusa. A „törekvő szellem” koraromantikus diskurzusai*. Budapest: Gond-Cura Alapítvány.

Valastyán Tamás (2011): A sziderikus szavak poétikája. Novalis ambivalens középkorképe. In: Gurka Dezső (ford.): *A középkor vetületei. A 18–19. századi középkor-értelmezések filozófiai, tudományos és művészeti aspektusai*. Budapest: Gondolat. 147–155.

Vieweg, Klaus (2009) (szerk.): *Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche. Transzendentalpoesie oder Dichtkunst mit Begriffen*. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh (Schlegel-Studien 1).

Virág Jenő (1988): *Dr. Luther Márton önmagáról*. Budapest: Ordass Lajos Baráti Kör. <http://mek.oszk.hu/02500/02567/html/>

Vries, Jan de (1933): *The Problem of Loki*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Wanning, Berbeli (2005): *Friedrich Schlegel. Eine Einführung*. Wiesbaden: Panorama.

Weiss János (2000): A vallásfilozófiától a társadalomelméletig. Széljegyzetek Schleiermacher fiatalkori koncepciójához. In: Weiss János: *Mi a romantika?* Pécs: Jelenkor. 122-132.

Weiss János (2009): „Arm an Poesie, reich an Liebe”. Kísérlet Friedrich Schlegel Lucinda-regényének megközelítésére. In: Bartha Judit – Hrubí Attila (szerk.): *A reflexió szabadsága: Tanulmányok a német idealizmusról és romantikáról*, szerk. Bartha Judit, Hrubí Attila, Budapest: Áron. 177–200.

Weiss János (2011): Az észről a szellemhez való átmenet. *Magyar Filozófiai Szemle* 2011, LV, 3. 88–102.

Weiss János (2013): A „mi” meghatározása mint romantikus program. *Passim Filozófiai Folyóirat* 2013/1. 69–85.

- White, A. (2001). The Youngest Virtue. In: Richard Schacht (ed.), *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*. Cambridge: Cambridge University Press. 63-78.
- Whitlock, Greg (1996): Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche. The Untold Story. *Nietzsche-Studien* 25/1. 200–220.
- Williams, Jonathan (2013): Sacred History? The Difficult Subject of Religion. In: Sloan, Kim: *Enlightenment. Discovering the World in the Eighteenth Century*. London: The British Museum Press. 2012–221.
- Williamson, George S. (2004): *The Longing for Myth in Germany. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1989): *A bizonyosságról*. Neumer Katalin ford. Budapest: Európa.
- Wollenberg, David (2013): Nietzsche, Spinoza, and Moral Affects. *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 51, No. 4. 617-649.
- Yovel, Yirmiyahu (1989): *Spinoza and Other Heretics. The Adventures of Immanence*. New Jersey – Oxford: Princeton University Press.
- Zalai Béla (1984): A metafizika mint perszeveráló szükségletek szimbolikus összegzése. Berényi Gábor ford. In: Zalai Béla: *A rendszerek általános elmélete. Összegyűjtött írások*. Budapest: Gondolat. 34-42.
- Zanucchi, Mario (2006): *Novalis – Poesie und Geschichtlichkeit. Die Poetik Friedrich von Hardenbergs*. Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Zarek, Otto (2005): *Moses Mendelssohn*. Horváth Zoltán ford. Budapest: Bábel.
- Ziolkowski, Theodore (2008): The Veil as Metaphor and as Myth. *Religion & Literature* Vol. 40, No. 2. 61–81.
- Zoltai Dénes: Romantikus kamaszévek. A Schlegel-fivérek korai esztétikája (1795–1806). In: Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest: Gondolat. 9–66.
- Zovko, Jure (2010): *Friedrich Schlegel als Philosoph*. Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh.

Saját publikációk

Publikált magyar nyelvű tanulmányok (hazai és külföldi folyóiratokban, kötetekben)

Normatíva, trivializálódás és parabázis. In: Valastyán Tamás (szerk.): *Huszonöt fennsík – A művészetektől a tudományokig*. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2011. 159–175. (ISBN 978-963-318-100-3)

A magányosság szubverzivitása a tolkien mitológiában. In: Pődör Dóra – Nagy Andrea (szerk.): *J.R.R. Tolkien: Fantázia és erkölcs – Jubileumi tanulmánykötet*. Budapest: MTT – KRE BTK, 2012. 209–218. (ISBN 978-963-08-5667-6)

A romantikus igazság válsága: szép vagy fenséges-e az, ami igaz? *Nagyerdei Almanach* 2012/2. 3. évf., 5. (ISSN 2062-3305)

A tévedés produktív elve. A hibaejtés affirmálása a modern filozófiában. *Economica* V. új évf. 2012/ II. különszám. 36–47. (ISSN 1585-6216)

A viccpártok művészetfilozófiai megalapozottsága. In: Gyöngyösi Megyer – Inzsöl Kata (szerk.): *Esztétika – Etika – Politika*. Budapest: Eötvös Collegium Magyar Műhely, 2013. 195–206. (ISBN 978-615-5371-13-4)

A filozófiai genealógia ismeretelméleti vonatkozásai. In: *XVI. Apáczai-napok – 2012 Tanulmányok Szolidaritás és párbeszéd a nemzedékek között*. Bölcsészettudományok. Győr: Nyugat-magyarországi Egyetem, 2013. 50–56. (ISBN 978-963-7287-28-2)

A humor integrálhatósága a filozófiai szövegekbe. In: Vargha Katalin – T. Litovkina Anna – Barta Zsuzsanna (szerk.): *Sokszínű humor – A III. Magyar Interdiszciplináris Humorkonferencia előadásai*. Budapest: Tinta Könyvkiadó – ELTE Bölcsészettudományi Kar – Magyar Szemiotikai Társaság, 2013. 90–97. (ISSN 1419-6603, ISBN 978-963-9372-75-7)

A szubverzivitas garanciális feltételei – Biztonsági kérdések Nietzsche filozófiájában. In: Göcze István (szerk.): *Biztonság és védelem kultúrája - 2013*. Gödöllő: SZIE GTK, 2013. 55–58. (ISBN 978-963-269-395-8)

Freud és a történetírás szubverzív alakzatai. Nyelv és történetiség egy lehetséges együttgondolása posztstrukturalista perspektívából In: Karlovitz János Tibor (szerk.): *Tanulmányok az emberi gondolkodás tárgykörében*. Komárno: International Research Institute, 2013. 57–63. (ISBN 978-80-971251-9-6)

Nietzsche kívánságlistája. A fiatal Nietzsche referencia-elmélete a levelezés tükrében. In: Keresztes Gábor (szerk.): *Tavaszi Szél 2013 / Spring Wind 2013. Konferenciakötet*. II. kötet. Budapest: Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2013. 597–602. (ISBN 978-963-89560-2-6)

Az Én „misztikája” a német koraromantikában. *Különbség* XIV. évf. / 1. szám. 197–211. (ISSN 1785-7821)

Az irónia mint klíma és mint a világ arkhimédészi pontja. Kierkegaard *Lucinda*-kritikája. In: Bujalos István, Tóth Máté és Valastyán Tamás (szerk.): *Az identitás alakzatai*. Pozsony: Kalligram, 2013. 262–278. (ISBN 978-615-5454-06-6)

„Egyszerre ki van adva és nincs kiadva”. Nietzsche retorikai Arisztotelész-olvasata. *Kellék Filozófiai folyóirat* 49. szám (Rousseau, érvelés, retorika) 95–105. (ISSN 1453-7400) A tanulmány másodközlése: In: Bakó Rozália Klára – Biró-Kaszás Éva – Horváth Gizela (szerk.): *Argumentor Műhely – Érvelés és retorika*. Debrecen – Nagyvárad: Debreceni Egyetemi Kiadó – Partium Kiadó, 2014. 51–63. (ISBN 978-963-318-438-7, ISSN 2392-6155)

Az „alakoskodás” megtévesztő és nem-produktív jellege. Nietzsche korai mimézis-konceptiója. In: Puhl Antal – Golda János – Sugár Péter (szerk.): *Árkádia hajnala*. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2014. 124–137. (ISSN 2064-4868, ISBN 978-963-318-412-7)

Filozófiai szubverzió és politikai kockázat. A demisztifikáció és a felforgató gondolkodás szerepe Nietzsche „machiavelliánus” Spinoza-képében. *Economica* VI. új évf. 2013/II. 57–67. (ISSN 1585-6216)

A mestertolvaj, a kópé és a hamispénzverő. A szélhámosság filozófiai alakzatai a modernitásban. In: Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 12. – A hazugság*. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, 2014. 426–435. (ISBN 978-963-88812-6-7, ISSN 1785-7082)

Az illusztráció paradox logikája. Az ábrázolás a képzelőerő tükrében. In: Lakner Lajos (szerk.): *Olvasható kép, látható szöveg*. Debrecen: Déri Múzeum, 2014. 175–186. (ISBN 978-963-7-218903)

A történeti tipológia lehetősége a koraromantikában. In: Faragó-Szabó István – Gyöngyösi Megyer – Takó Ferenc – Tóth Olivér István (szerk.): *Világunk határai*. Budapest: Eötvös Collegium Filozófia Műhely, 2014. 351–370. (ISBN 978-615-5371-17-2)

Rajongás, elmeél és virtus. A német koraromantika polemikus „Schäftesbury”-interpretációja. *Elpis Filozófiai folyóirat* 2014. VIII. évfolyam 2. szám. 43–53. (ISSN 1778-8298)

„Ahol nincsenek istenek, ott kísértetek uralkodnak”. Novalis hermeneutikai Lutherkritikája. In: Csiszár Imre és dr. Kőmíves Péter Miklós (szerk.): *Tavaszi Szél 2014 / Spring Wind 2014 konferenciakötet*. Debrecen: Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2014. 456–464. (ISBN 978-963-89560-7-1)

Az eredet impertinenciája. Az antik és modern alakváltozatai Friedrich Schlegelnél. In: Puhl Antal és Valastyán Tamás (szerk.): *Árkádia. Építéselméleti jegyzet*. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2015. p.: 170-191. (ISBN 978-963-318-493-6, ISSN 2063-6954)

Ambivalens bizalom az olvasóval szemben. Nietzsche és Benjamin a teoretikus szövegek alkotásmódjáról. In: Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 13. – A bizalom*. Szeged: Pro Philosophia Szegedi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, 2015. 233–242. (ISBN 978-963-88812-7-4, ISSN 1785-7082)

A bolyongás lehetősége és praktikái. A városi csatangoló alakja Walter Benjaminnál. In: Keszei András – Bögre Zsuzsanna (szerk.): *Hely, identitás, emlékezet*. Budapest: L’Harmattan, 2015. 458–475. (ISBN 978-963-414007-8)

Kilépés „Luther bandájából”. Nietzsche reflexiói a lutheri paradigmáról. *Többlet Filozófiai folyóirat* 2015. VII. évfolyam 2. szám. 75–94. (ISSN 2067-2268)

A jénai romantika ismeretelméleti „etikettje”. A novalisi jel-elmélet szerepe a koraromantika illendőség-felfogásában. In: Balázs Géza – Pölcz Ádám (szerk.): *Udvariasság. Szemiotika, művészet, irodalom, nyelv*. Budapest: Magyar Szemiotikai Társaság, 2016. (Magyar Szemiotikai Tanulmányok 33-34) 81–89. (ISBN 978-615-5597-01-5, ISSN 1418-253X)

„A legnagyobb valódi értelemben vett humorista”. Hamann hatása Kierkegaard humorfelfogására. In: Boda-Ujlaky Judit - T. Litovkina Anna – Barta Zsuzsanna – Barta Péter (szerk.): *A humor nagytón keresztül*. Budapest: Tinta Könyvkiadó – Selye János Egyetem – ELTE BTK, 2015. 194–201. (ISBN 978-963-4090-618; ISSN 1419-6603)

A nyelvileg felfogott kiválóság. Friedrich Schlegel és Friedrich Nietzsche „árja-elmélete”. *Nagyerdei Almanach* 2016/2. 6. évf. 13. 15–29. (ISSN 2062-3305)

„...hatalmas mozgató, de vak vezető”. Hanyatlás-narratívák Friedrich Schlegelnél. In: Bakó Rozália Klára – Horváth Gizella (szerk.): *Diskurzusok az alkonyról*. Nagyvárad – Debrecen:

Partium Kiadó – Debreceni Egyetemi Kiadó, 2017. 77–92. (ISSN 2392-6155, ISBN 978-963-318-246-8)

Publikált idegen nyelvű tanulmány

„If my virtue be a dancer’s virtue...”. Nietzsche’s transformation of the Ciceronian rhetoric. In: Bakó Rozália Klára, Horváth Gizella (eds.): *Mens Sana. Rethinking the Role of Emotions*. Oradea – Debrecen: Partium Press – Debrecen University Press, 2016. 77–89. (ISBN 978-963-318-589-6)

Megjelent recenziók

A rejtőzködő és előbukkanó én. Sümegi István: Alanyi filozófia. Irodalmi-bölcseleti írások. *Magyar Filozófiai Szemle* 57. évf. 2013/2. 202–206. (ISSN 0025-0090)

A víz nyugalma felé. Marsó Paula: Jean-Jacques Rousseau és az írás problémája. *Magyar Filozófiai Szemle* 58. évf. 2014/2. 154–158. (ISSN 0025-0090)

Igazolt hiányzás. Horváth Gizella: A szép és a semmi. *Erdélyi Múzeum* 78. évf. 2016/4. 122–124. (ISSN 1453-0961)

Kötetszerkesztés

Tánczos Péter – Varga Rita (szerk.): „...amennyiben szellemi lények vagyunk. Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról. Budapest: L’Harmattan, 2016. (ISBN 978-963-414-170-9; ISSN 2064-1532)

Melléklet



I. ábra: Johann Andreas von Segner *Einleitung in die Natur-Lehre* című könyvének (Göttingen: Abram Vandenhoecks Wittwe, 1770) borítóján szereplő illusztráció



II. ábra: id. Lucas Cranach *Phyllis és Arisztotelész* (1530) című olajfestménye