

Gyenge Zoltán

A beszéd művészete – avagy Zarathustra és Constantin Constantius vitája

„Amikor az eleaták a mozgást tagadták, akkor, ahogy ezt mindenki tudja, Diogenész lépett fel ellenük, s valóban fel-lépett, hisz egy szót sem szólt, csak fel- s alá járkált.”
(KIERKEGAARD 1993, 7.)

Rögtön az elején szeretném leszögezni, hogy Kierkegaard sohasem vitázott Nietzsche-vel. Bár tehették volna! Ez a vita tehát a valóságban nem történt meg, de így még érdekesebb. De az biztos, hogy van bennük valami közös, csak ki kell deríteni, hogy mi az. Tudom, nehezen értelmezhető feladat. De akkor kezdjük mindjárt a legelején.

Gianna Vattimo szerint Nietzsche egy „stilisztikai forradalmat” hajtott végre a *Zarathustra* megírásával, mely forradalomnak az a lényege, hogy bizonyos értelemben túl-lép minden hagyományos és ismert megszólalási módszerre, és valami egészen újat, sőt meglepőt akar létrehozni. De van-e, illetve megalkotható-e olyan új forma, amely nem kapcsolódik valamilyen szálon az eddig ismert megszólalási eszközökhöz? Kétséget nem okoz. Maga Vattimo is azt mondja, hogy a Zarathustra „forradalmi” ereje abban áll, hogy „nem esszé, nem is traktátus, de nem is aforizmagyűjtemény – azaz nem azokról a formákról van szó, amelyeket Nietzsche addig használt. Szorosabb értelemben lírának sem nevezhető.” (VATTIMO 1992, 59.) Akkor meg micsoda? Vattimo erre is megpróbál válaszolni: „Leginkább a hosszú prózai költészet egy formája, amelynek előképe feltehetően az Újtestamentum. Ezért versekben fogalmaz, amelyek a szöveg didaktikus és kultikus célját kifejezésre juttatják.” (VATTIMO 1992, 59.) Ezt az újdonságot látja a *Zarathustrában* a George-kör (George, Bertram, Hildebrandt, Gundolf) is, amely a nyelvi devalváció elleni küzdelem egyik fontos szereplőjévé teszi Nietzsche-t. De az tagadhatatlan, hogy – miként arra Vattimo is utal – valamilyen előkép mindenképpen létezik.

Kierkegaard-ra nézve is igaz H. J. Schmidt – Vattimo elemzésével egybehangzó – megállapítása, hogy ő a „kis formák mestere” (SCHMIDT 1983, 203). A kis formák persze nem egyszerűen a rövid elemzéseket jelentik, hanem a gondolati tagoltság megőrzését a beszédben. A *Zarathustra* ugyanúgy „kis formákból” áll össze, mint a monumentális *Vagy-vagy*. Mindkettőben *expressis verbis* kifejezésre jut a spekulatív elemzés meghaladásának igénye, persze más és más módon. A Vattimo által említett „újtestamentumi” hang profetikus megszólalást jelent, amely nem idegen Kierkegaard-tól sem. Két olyan gondolkodóról van itt szó tehát, akiknek eszköztára – úgy tűnik – valami újdonságot jelentett a XIX. század folyamán, de ugyanakkor egyik kapcsán sem állítható, hogy ezek a formák légtüres térben jöttek volna létre. Két gondolkodó, akik – mint említettük – nem ismerték egymást. Bár ismerhették volna, pontosabban: Nietzsche Kierkegaard-t. Hiszen még fel is hívta rá a figyelmét valaki. Ez a valaki nem volt más,

mint Georg Brandes, akinek Kierkegaard-ról szóló könyve Dániában 1877-ben jelent meg, majd két évre rá németül is. (Túlzás nélkül mondhatjuk azt, hogy ezzel ő hívja fel a művelt Európa figyelmét a dán filozófusra. Ennek ellenére Kierkegaard hatása a XX. század elejéig egy szűk, inkább teológiai körre korlátozódott – vö. STEFFENSEN 1983, 212.) Nos, Brandes egy 1888. január 11-én kelt levelében írja Nietzschének Kierkegaard-ról: „[...] véleményem szerint az eddig élt legnagyobb pszichológus volt.” (NIETZSCHE 1904) Érdemesnek tartja arra, hogy Nietzsche – akár az ő könyvén keresztül – megismerkedjen ezzel az egzotikus dán gondolkodóval. Érdemes is lett volna, ám Nietzsche ezt nem tette meg, talán nem is tehette. Ez a figyelemfelhívás évekkel a *Zarathustra* megjelenése után, és röviddel szellemének elborulása előtt történt. Ennek ellenére – persze ezzel semmi újat nem mondunk – hihetetlenül erős a gondolatok párhuzamossága, az áthallás, és meglepően hasonló stílusjegyeket fedezhetünk fel náluk. Ez többeknek fel is tűnt. Közülük talán a legismertebb Karl Jaspers, aki egyenesen odáig megy, hogy teljesen indifferensnek tartja a filológiai kapcsolatot (akár annak meglétét, akár annak hiányát) a gondolatok geneziséhez képest (JASPERS 1935, 5 sk.). A gondolati párhuzamosság mellett persze legalább ennyire érdekes a *stílus*, illetve témánkhoz kapcsolódva: a *beszéd*, a meggyőzés mágikus eszközeként használt szó szerepe. Ez a hasonlatosság – álláspontom szerint – a beszéd lényegét tekintve egy régi tradícióra utal vissza, az érvelés, a meggyőzés legnagyobb mestereihez vezet, akiknek a retorika létrejöttét köszönhetjük, s ezek a szofista bölcselek.

Abban biztosak lehetünk, hogy mind Nietzsche, mind Kierkegaard számára nem ismeretlen a görög filozófia. Sőt, Kierkegaard ugyanolyan behatóan foglalkozott vele, mint a klasszika-filológus Nietzsche. Ezért a szofista filozófia sem került el a figyeleműket. Olyannyira nem, hogy Nietzschét számos olyan gondolat miatt, amely a szofista filozófiában a τέσει és φῦσει közti különbségtételen alapul, szokták kései szofista gondolkodónak is nevezni. Hogy ebben van némi igazság, ahhoz elegendő megnéznünk például Kalliklész híres fejtegetését a tömeg-ember törvényeinek és a hitvány-ságnak az összefüggéseiről (Platón: *Gorgiasz* 483 a–e). Kierkegaard pedig disszertációjának előkészítéskor igen behatóan foglalkozott Prótagorasz filozófiájával, a Szókratész kontra szofista filozófia érvelésének kérdéseivel, amelyek az iónia fogalmáról írott művében kitüntetett szerepet kapnak. Számára persze elsődlegesen Szókratész fontos, de egy helyen a disszertációban ő maga írja a következőket: „A szofistákkal kezdődik a reflektáló elmélkedés, ennyiben Szókratész mindenképpen rokon velük.” (KIERKEGAARD 1930, 282.) Kierkegaard esetében a görög kultúra ismeretét a görög filozófiát oktató tanára, Poul Martin Møller igen lényegre törő és alapos tanítása tette hozzáférhetővé. Kierkegaard-t ehhez a tanárához igen szoros baráti szálak fűzték, ahogy arról számos művében meg is emlékezik.

A görög filozófián belül a szofista filozófia pedig a szellem antropocentrikus fordulatát jelenti; az érvelés legjobb hagyományait éppen azért lehet ott és akkor felfedezni, mert a görög arisztokratikus formáció a demokrácia felé mozdul el – ahogy azt Werner Jaeger írja –, a beszédképesség kiemelt szerephez jut a mindennapi életben, sőt bizonyos értelemben „kormányrúdként” is funkcionál a politikai élet irányításában (JAEGER 1934, 369). De több ennél. Az érvelés, a meggyőzés az agorán soha nem látott jelentőségre tett szert, ami lehetővé tette egy egészen új *modus vivendi* kialakulását, s amely éppen ezért nem a szűkebb értelemben vett politika területére korlátozódott, hanem annál szélesebb spektrumot kapott. A beszéd kiművelése – a görög λόγος szó jelentésének megfelelően – egyfajta belső szükségletté válik. Ennek megfelelően jog-

gal állapítja meg Jaeger, hogy a szofisták előtt grammatikáról, retorikáról vagy éppen dialektikáról szorosabb értelemben egyáltalán nem beszélhetünk, amiért joggal lehet őket e diszciplínák megteremtőinek tekinteni (JAEGER 1934, 398). A beszéd ekkor válik azzá, ami később már evidens elvárás lesz: a szó és a gondolat egységének kifejezőjévé. Az sem véletlen, és ez sem Nietzsche, sem Kierkegaard esetében nem elhanyagolható, hogy a beszédhez, a beszédműveléshez a legszorosabb értelemben hozzákapcsolódik mindkét korszakban a *zene*. A szofista retorikai elem ugyanakkor nem hűvös és kimért, hanem szenvedélyes, ugyanakkor logikai struktúrája inkább majd Szókratész esetében lesz kiemelten fontos. A beszéd egy δισσοί λόγοι, amely kettős funkcióval bír, s bár a szofisták grammatikai, illetve retorikai írásainak tartalmáról keveset tudunk (hiszen nem maradtak fenn), de egyéb forrásokból lényegük mégis rekonstruálható. Az biztos, hogy a beszéd célja a meggyőzés volt, amely a fejtegetés alábbi két formájában valósulhatott meg: a terjengős, hosszabb kifejtés és a rövid, ellentétekre épülő párbeszéd (ZELLER–NESTLE 1928, 96). Ezekre egyaránt kiváló példát láthatunk a Prótagorasz-dialógusban. Az is tudott, hogy előadásait részben szűk körben tartották, ahol a titkosabb tanításról is szó eshetett, de ugyanakkor populárisabb formájú, szélesebb kört célzó beszédek is helyet kaptak ebben a módszerben. Azaz a meggyőzés minden területét próbára tették, aminek egyszerű magyarázata az, hogy tevékenységük nem teoretikus, hanem nagyon is *praktikus* célokra irányult. Ennek a gyakorlati célnak felel meg a beszédművelés mind magasabb szintre való fejlesztése, aminek szerves részét képezi a *nyelvi reflexió*. (Erre szükség is volt, hiszen az adott kor reflexiós szintje – Hegel utal erre – alacsony szinten volt. Egy példát nézve: Hésziodosz vagy Szólon még nem tudott különbséget tenni a költő és csaló között, mindkettőt a ψευδός fogalma fejezte ki. Gorgiaszra lesz szükség, aki felállítja a megkülönböztetés végett a „jogos meg tévesztés” (δικαία ἀπάτη) fogalmát.)

A szofista érvelés tehát egészen különleges szerepet ad a beszéd formális művelésének, melynek háttérében mindig jelen van maga a személyiség, aki meggyőzni akar, aki éppen ezért, túl a formális képességeken, valamilyen rejtélyes erővel bír. A nagy szofista gondolkodók vagy éppen Szókratész esetében ez a mágikus hatás komolyan tetten is érhető. E nélkül a dialógus vagy az erisztika formális útvesztőjébe téved, vagy dialógusba rejtett monológgá válik. Az erisztikát, a vitatkozás művészetét a szofisták második nemzedékénél figyelhetjük meg, akik fennen hirdették is, hogy művészetükkel a gyengébb érvet a bíróságok előtt erősebbé tudják tenni. Pusztá formális tényközléssé pedig a dialógus akkor válik, amikor a beszélőtárs csak dramaturgiai funkciót tölt be, amint az a platóni „dialógusokban” is megfigyelhető, ahol maga Szókratész és a partnerei is csak formális szerepet játszanak. Platónnál véget ér a dialógus. Helyesebben a dialogikus szerepe egy fiktív harmadik személy kerül, s a párbeszéd korábbi értelmében megszűnik vagy legalábbis átalakul, de ezzel valami új és nem kevésbé érdekes kezdődik.

Itt lehet meglátni, Nietzsche és Kierkegaard mennyire közel áll a platóni *nem valóságos dialógus* (az egyszerűség kedvéért most nevezzük így) szofista hagyományokon alapuló formái rendszeréhez. Ezekben a nem valóságos dialógusokban azonban a retorikai formái elemek más jellegű tartalmi háttérrel kapnak. Senki nem gondolja komolyan, hogy Zarathustra reális vitapartneri az agorán állók, akik meredten várják a költőtáncos megjelenését, vagy Constantín Constantiust valamennyire is érdekli az a név nélküli ifjú, akivel „párbeszédét” folytatja és *vice versa*, az ifjút a mester. A monológ azonban mégsem igazi megjelölés mindezekre, inkább valami olyanról van szó,

ami nem is dialógus, de nem is monológ, hanem valahol a kettő között helyezkedik el, s ez adja ezeknek a formáknak a Vattino által is oly sokra tartott érdekességét és újdonságát. Ez egy modern δισσοὶ λόγοι (kettős beszéd).

Konkréten megvizsgálva a két mű (Zarathustra és Az ismétlés) gondolatmenetét – kizárólag csak ebből a szempontból –, a következő közös érdekességeket fedezhetjük fel. Nietzsche esetében az oly sokat elemzett *Zarathustrában* a szó ereje a költői formában rejlik, a meggyőzés ereje nem a kimondásban, hanem a sejtetésben van. Az általa oly nagyra tartott héraikleitoszi formának megfelelően nem mond ki semmit, hanem az értelmezést az értelmező viszonyába állítja, amivel a közlés tartalmát relativizálja, azaz szabaddá teszi. Maga mondja, hogy a *Zarathustrát* soha senki nem fogja teljesen megérteni, amiből sok vájt fülű például rögtön arra a rejtélyes sétára gondol, ahol Salome kisasszony talán valódi női mivoltában is megmutatkozott, engedve a nagy filozófus gerjedelmének. Hogy mi történt, nem tudjuk. De kétlem, hogy a tényleges vagy lehetséges ágyjelenet (bocsánat: réjtjelenet) bármit is hozzátehetne a megértéshez – pedig sokan így gondolják. A filozófia paparazzóit ennek ellenkezőjéről úgyszem lehet meggyőzni. Igen tanulságos, hogy Nietzsche a könyvben azonban már arról ír, hogy bárcsak görcsökben fetrengene a föld, amikor a szent libával párosodik. Amiből persze rögtön két dolog is következik: a) a szentet is néha-néha majd megessi a fene egy jó kis párosodásért; b) Salome kisasszony nem volt liba. A „c” variánst már el sem merem mondani. Komolyra fordítva a szót: nem hiszem, hogy a sejtetés csak ezt jelentené.

De túl ezen a kis kitérőn, nincs a műben vitapartner. Az öreg szent sem az, akiről tudjuk, hogy erdejében elbújva brummogva és énekelve dicsőíti a maga istenét, s ezen túl nem is tesz egyebet. A partneri viszony semmilyen vonatkozásában nem értelmezhető. Ugyanakkor nincs is szükség beszélgetőtársra, hiszen a beszéd nem egyszerű tudósítás egy megtörtént vitáról, ahogy az több szókratikus dialógusban sejthető, hanem egy gondolatmenet kibontása diszkurzív módon, mégpedig úgy, hogy az ember azt érezze, mindez előtte megy végbe. Ezt az előbb említett nem valóságos dialógust én *mono-dialógnak* nevezem. A beszéd nem azért van helyenként a dialógus formájába ágyazva, hogy úgy tegyen, mintha itt valóban párbeszédről lenne szó, hanem azért, hogy *egy egységen belül szabadon játszhasson a különféle nézőpontok sokfélesége között*, érveket ütköztessen, egyáltalán a gondolkodásnak a legteljesebb mértékben szabad utat engedjen. A plurális, többféle aspektus megmutatása a cél, nem pedig ál-dialógus fabrikálása. Kierkegaard ezt az ironia erejével teszi, s balgaság lenne azt állítani, hogy az ironia nem játszik legalább olyan fontos szerepet Nietzschénél, mint dán elődjénél – bár igaz, ő erről nem ír disszertációt.

Kierkegaard-nál a helyzet annyiban más (vagy pontosabban: másnak tűnik), hogy ő kifejezetten él az inkognitó módszerével, sőt ezt megsokszorozza, amikor magának a könyveinek a szerzőit is álnév mögé bújtatja, azaz könyveit álnéven publikálja. Bár véleményem szerint – és ezzel a Kierkegaard-kutatók jelentős része nem értene egyet – gyakorlatilag teljesen lényegtelen ez a külsődleges inkognitó (a könyv szerzője, a könyv kiadója stb.) a belső, a művekben megjelenő inkognitókhoz képest. Különbséget kell tehát tenni *külső* és *belső* inkognitó között. Az első sokkal inkább formális, abban az értelemben, hogy nem lényegi, nem a mondanivalóhoz kötött; a másik azonban tartalmi, szorosan kötődik a megjelenő gondolathoz. Az elsőre Nietzsche esetében tudtommal nincs példa, a másik viszont annál fontosabb szerephez jut a *Zarathustrában*. Közhely, hogy Zarathustra maga Nietzsche, s mint minden közhely, ez is legfeljebb

csak félig igaz. Közhely, hogy Constantius Kierkegaard, s ez ugyancsak féligazság. A megjelenő inkognitókban a sokszínű szemléleti aspektus felvillantása a lényeges. Az ember szabadabban beszél, ha több aspektusból világít meg dolgokat, ha nem kell egyhez végletesen ragaszkodnia, ha egyszer mint Friedrich Nietzsche beszél, más-kor mint Zarathustra vagy Søren Kierkegaard, aztán Constantius vagy éppen az ifjú. Az egyiknél való megragadás szolgáló attitűd lenne, udvaronc-szemlélet. Nietzsche-től pedig tudjuk, hogy az udvaroncoknál az állni tudás az érdem, ezért minden udvaronc azt hiszi, hogy a halál utáni üdvösség az, ha le szabad ülnie (NIETZSCHE 1984, 274). És sem Zarathustra, sem Constantinus nem akar illedelmesen állva maradni. Ezekhez képest különös szerepet játszik a *Zarathustrában* a bolond. Ő a „mono-dialóg” reális alakja, akárcsak a szent. A bolond a szenthez hasonlóan konkrét beszédet „mond fel” Zarathustrának, aki vitatkozik is vele. A bolond ezért reális, belső inkognitó. Realitását az adja, hogy megszólalhat a saját hangján. Beszélhet ott, ahol az arctalanságból senki sem szólhat ki, néhány kivételtől eltekintve. A bolond Nietzsche valós alteregója. A bolond mondja: itt semmi keresnivalód, köpd le a városkaput és fordulj vissza (NIETZSCHE 1984, 264). Nem nehéz belátni, hogy ez a lehetőség, ez az alternatíva Nietzsche életében ugyanúgy felsejlik, mint Kierkegaard-éban. Ez a visszafordulás tulajdonképpen a szellemi értelemben végbemenő *versust* jelentené, vagyis az addigi élet totális átértékelését. És Nietzsche biztosan gondolkodik erről, talán éppen Salome kisasszony ölében, ahogy Kierkegaard is, a jeggyűrűvel játszadózva. Nietzsche el is ismeri, hogy a bolondnak bizonyos dolgokban igaza van. Elismeri, de éppen ezért durván el is utasítja (ahogy őt Salome), amikor a következő szavakat vágja a fejéhez: „Hallgass el már! [...] Régóta undorít beszéded és modorod! Miért laktál olyan sokáig a fertőben, hogy kénytelenségből magad is varanggyá váltál?” (NIETZSCHE 1984, 264.) Nem éppen udvarias elhessegetése egy gondolatnak.

Ahogy az sem túl udvarias, ahogy Constantius ifjú bizalmasával bánik. Ott a beszéd annyiban más, hogy a narratív elem mellé a fiktív párbeszédnek egy levelező formában történő előadása kapcsolódik. Constantin Constantius (a leginkább állhatatos, konstans „köszikla”, azaz Kierkegaard rá akarja venni fiatal barátját (akit csak „ifjú”-nak nevez), azaz Kierkegaard-t, hogy egy szerelmi történetet a saját elgondolása szerint folytasson le. Közben a beszédnek nem elhanyagolható része az „ismétlés” lehetősége és valósága, vagy ahogy Bacsó Béla találóan megjegyzi: hogy tudniillik ismételtető-e az ismétlés (BACSO 1994), hogy az emlékezés az autentikus, vagy az ismétlés lehetősége teszi az életet élhetővé. Otthon ülve és malmozva, Regine leveleit szalogatva jobb az élet, vagy bízni kell abban, hogy a szerelmi affér feledtethető, és a nő ténylegesen mégis elnyerhető. Ez ismét nem tetszene néhány értelmezőnek, mert túl profán az emlékezés immanenciájához és az ismétlés transzcendenciájához mérve. Pedig itt csakugyan arról van szó, hogy egy Salome kisasszonyhoz hasonlóan ízig-vérig valóságos nőt, Regine Olsent, aki a képek és a leírások szerint, ha nem is volt annyira művelt, mint Lou, de ugyanolyan szép és vonzó, a külön dán egyszerűen képtelen kiverni a fejéből. Elég egy félreértett pillantás a templomban, és azt hiszi, hogy az ismétlés ebben a viszonyban is ismételtető. Az *ismétlés* egészen egyedül a Kierkegaard-művek között abban, hogy a szerző a mű eredeti verzióját bizonyíthatóan ennek az érzésnek szenteli. Majd amikor ennek lehetetlensége kiderül, komolyan foglalkozik az öngyilkosság gondolatával, sőt a művében szereplő ifjú – persze lehet, hogy csak helyette – az „első menetben” öngyilkos lesz. Majd hírt kap arról, hogy a lányhoz való viszonya nem csupán helyreállíthatatlan, hanem az egy – *horribile dictu*

– ügyvéddel (minden létező legrosszabbikával) jegyzi el magát. Ekkor szerzőnk fennkölt magasságba emelkedik és az ifjút mégis életben hagyja. Ez praktikus azaz jelenti, hogy az első változatból az öngyilkosságra utaló lapokat kitépi és megsemmisíti, ami egyébként szokásával merőben ellenkezik. Azonban nem alapos, ezért az eredeti szándék helyenként ordít a szövegből. Az ifjú tehát életben marad, de kimondja, hogy az ismétlés a reális világban lehetetlen, ahogy Jóbnak – aki ugye mindent kétszeresen visszakapott – még az Úr sem adhatta vissza gyermekeit, úgy a valóságban az ismétlés sem lehet soha teljes. Ismételhettünk egy mozdulatot, önkéntelenül is, egy utazást, hogy újra lássunk dolgokat, akár egy mondatot is, hogy jobban értsék, de az igazi ismétlés transzcendens és nem immanens.

Kierkegaard azt írja – leplezetlenül Diogenészre gondolva –, hogy a változatlanul megmaradt Pompeji és Herkulánium feltárásakor a régészek (ha ő akkor élt volna) „talán csodálkozva akadnak rá egy olyan emberre, aki a padlón kimért léptekkel fel s alá járkál.” (KIERKEGAARD 1993, 60.) Constantius, aki tehát a „holtában is fel s alá lépegető” nevet is viselhetné, arisztokratikus magasságból ereszkedik le a földre – miként Zarathustra a hegyről – és áll szóba az „ifjú”-nak nevezett földi halandóval, akiről „zseniális meglátással” meg szokták állapítani, hogy ifjúkori önmaga. Constantius – akarom mondani, Kierkegaard – mindig is valami hegyen érezte magát, ahonnan csak látszólagosan szállt alá. Nem tudjuk, hogy Zarathustra – akarom mondani, Nietzsche – mennyiben gondolta komolyan a hegyről való leereszkedést, esetleg abban már benne volt a „da capo al fine”, vagy éppen ellenkezőleg, ez egy nagyon is komolyan veendő kíséretnek minősül. Nehéz eldönteni. Mint ahogy Constantius és az ifjú kapcsolatának jellegét is nehéz definiálni. Mit tudunk tényszerűen erről a kettős-ről? Tudjuk, hogy ismerik egymást, tudjuk, hogy személyesen is találkoztak („amikor személyesen találkoztam vele” – áll a szövegben; KIERKEGAARD 1993, 64), azt is tudjuk, hogy a mostani kapcsolatnak előzménye van, és nem utolsósorban azt, hogy az ifjú egyszerre csodálja és gyűlöli a mestert. „Önnek démoni ereje van”, vagy az „Ön hallgatása némább, mint a sír” stb. – mondja az ifjú (KIERKEGAARD 1993, 70). Valami hasonló, mint a szent és Zarathustra kapcsolata. A szent a hegy derekán él (nem ám a csúcson!), és amikor Zarathustra alászállása idején találkozik vele, akkor a megszólításból kiderül, hogy ennek az ismeretségnek is előzménye van. „Akkor hamudat vitted föl a hegyre; ma tüzedet vinnéd le a völgyekbe? Nem félsz a gyújtogatóra váró büntetéstől?” – kérdi Zarathustrától. Vita kerekedik, de békés módon. És Zarathustra nem akar elvenni semmit a szenttől – igaz, nem is ad neki semmit. Constantius ezzel szemben tervet ad az ifjúnak. Milyen tervet, kérdezhetnénk. Hát azt, hogy miként kell a nőt elcsábítani, majd eldobni, kifacsarni, lábat beletörölni stb. Kierkegaard ugyanis nem tud szabadulni attól a rögeszméjétől, hogy Regine eldobásával valamilyen nagy-szerű, hősiesség tettet hajtott végre. Nyilván csak így képes elviselni a következményeket, hisz magányosnak lenni nem túl jó dolog, nosza, gyártsunk hát hozzá egy kis ideológiát. Hérosznak kell lennünk, hogy tisztátalanul ne szennyezzük be önmagunkat – mondhatná Constantius. Tengernek kell lennünk, hogy befogadhassuk a szennyes folyót és ne váljunk tőle tisztátalanná – mondja is Zarathustra. A terv kész, de soha nem teljesedik be. Az ifjú írja levelében: „Terve kiváló, sőt egyedülálló volt.” (KIERKEGAARD 1993, 72.) De nem vitte végbe. A mester rezignáltan mindezt úgy konstatálja, hogy az ifjú nem rendelkezett mélyebb háttérrel ahhoz, hogy az utolsó lépést megtegye. Ezért – mondja profetikusan – költő vált belőle. Ezzel a mono-dialógus is véget ér, s a művet egy valódi nagymonológ zárja.

Zarathustra is visszatér a hegyre, s ugyancsak egy monológ formájában kimondja azt, ami talán a leglényegesebb: „Elmondtam ígémet, széttörök ígémen: így akarja örök végzetem – hírnökként hanyatlok le!” (NIETZSCHE 1984, 296.) A hírnök Zarathust-ra és a tanácsadó Constantius senkit sem tud meggyőzni a műben. Látszólag mindkettő kudarcra ítéltetett. Látszólag semmit sem ért a szó mágikus ereje. Sem a monológokban, sem a mono-dialógusban. Nincs eredmény. De megkérdézhethénk: mi is lenne pontosan az eredmény? Mit tekinthetnénk annak? Azt például, ha a szent elfelejtene tovább brummogni, vagy az ifjú szivacsként facsarná ki képzeletbeli kedvesét? Vagy zárt tömött sorokban felvonulnának mindketten a „hegyre”? Ez tényleg eredmény lenne? És megnyugtató? Nem gondolhatjuk komolyan. A lényegét Nietzsche a mű egy nem túl feltűnő helyén mondja ki (akárha Constantiushoz beszélne): „Lásd, mi tudjuk, mit tanítasz: hogy a dolgok örökkön örökké visszatérnek és mi is velük, és hogy örök idők óta itt voltunk már, és velünk minden dolog.” (NIETZSCHE 1984, 295.) Azaz itt voltunk és itt maradunk. A szó legmélyebb értelmében igaz az ígén való széttörés, elpusztulás, ahogyan az alászálló csak önmagát tudja megáldani. Ahogy Constantius is hisz valamiféle megbékélésben, pedig pontosan tudja, hogy életében az ugyanúgy lehetetlen, mint Zarathustráéban. Akkor meg mi marad? Semmi más, csak a szó mágikus hatalma, a meggyőzés soha be nem fejezhető próbája. És ezzel *kezdődik* Zarathustra és Constantin Constantius utolsó, igaz alászállása.

IRODALOM

- BACSÓ Béla 1994. Ismétélhető-e az ismétlés? In Nagy András (szerk.): *Kierkegaard Budapesten*. Budapest: Fekete Sas.
- JAEGER, Werner 1934. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Bd. I. Berlin–Leipzig: de Gruyter.
- JASPERS, Karl 1935. *Vernunft und Existenz: Fünf Vorlesungen gehalten vom 25. bis 29. März 1935*. Groningen: Wolters.
- KIERKEGAARD, Søren 1930. *Om Begerbet Ironi* In: *Samlede Værker XIII*. Kjøbenhavn: Gyldendal.
- KIERKEGAARD, Søren 1993. *Az ismétlés*. Ford.: Gyenge Zoltán. Szeged: Ictus. 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich 1904. *Gesammelte Briefe*, Bd. III, 1. Hrsg.: Elisabeth Förster – Nietzsche et al. Berlin–Leipzig: Schuster & Loeffler.
- NIETZSCHE, Friedrich 1984. *Válogatott írásai*. Ford.: Szabó Ede. Budapest: Gondolat.
- SCHMIDT, H. J. 1983. [Friedrich Nietzsche:] Philosophie als Tragödie. In Speck, Josef (Hrsg.): *Grundprobleme der grossen Philosophen III*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- STEFFENSEN, Steffens 1983. Die Einwirkung Kierkegaards auf die deutschsprachige Literatur des XX. Jahrhunderts. In *Text & Kontext*, Bd. 15. Kopenhagen–München: Fink.
- VATTIMO, Gianni 1992. *Friedrich Nietzsche*. Stuttgart–Weimar: Metzler.
- ZELLER, Eduard – NESTLE, Wilhelm 1928. *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. [13. Aufl.] Leipzig: Reisland.



Oláh Katalin