

## A TRAGÉDIA SZÜLETÉSE AVAGY GÖRÖGSÉG ÉS NIETZSCHE

Szabó Tünde

BBTE – Filozófia III. év

Mottó:

„Az ember, a legbátrabb és a szenvedést legjobban elviselő állat, önmagában nem a szenvedést utasítja el; akarja, sőt keresi is, ha megmondják neki, *miért* szenved, ha rámutatnak a szenvedése értelmére ...”

Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*

A cím közvetlen utalása ellenére a dolgozat nem Friedrich Nietzsche *A tragédia születése* című írásáról fog szólni, hanem az „avagy”-ról, bár annak feltárásában, hogy mi a tragikus Nietzsche és a görögség viszonyában, remélhetőleg segít majd *A tragédia születése* is.

A görögséget, Nietzschét és a mottóban beharangozott 'szenvedés értelmét' a morál fogalma köti össze, pontosabban az a személyiségetika, amelynek kidolgozására és megvalósítására Nietzsche az életét tette fel. Interpretálható ilyen értelemben a nyilvánosság előtti első komolyabb fellépése is, az 1869-ben elhangzott bázeli egyetemi székfoglaló beszéd utolsó, híres bekezdése: „Philosophia facta est quae philologia fuit.”<sup>1</sup> A Seneca-mondás megfordítását úgy értelmezi, hogy minden filológiai tevékenységet egy filozófiai világnézetnek kell átfognia, értékelnie és irányítania, hogy egységes jelleget kapjon. Nem sok okunk van kételkedni abban, hogy e világnézet teljes mértékben morális kell legyen, hisz Nietzsche már akkor problematikusnak tartotta a pozitivistá tudomány szemléletet, és a filológiát elsősorban a nevelés eszközének tekintette.<sup>2</sup>

Nietzsche, filológusként, a görögöket már kora ifjúságától kezdve tanulmányozta. Filozófiai elgondolásának gazdagodásával egyre inkább saját személyiségetikájának megtestesítőiként látta őket, mely etika olyan ellentmondásba torkollott, amit

sem elméletileg (és ez lenne nála a kisebb baj) sem saját személyében nem tudott feloldani.

Egy rendes kis hétköznapi morál a boldogság ígéretével csábít, és ehhez nem is kell feltétlenül kereszténynek lennie. Ha egész életében jó leszel, eléred a boldogságot. A túlvilágon, teszi hozzá a keresztény. A személyiségetika ezt egyáltalán nem garantálja, és nem is teheti. A személyiségetikát megtestesítő egyén az esetlegesség talajából kinövő szükségszerűség; ahhoz, hogy önmagát sorsként választhassa, önmagát eleinte esetlegesnek kell tekintenie, nem fogadhat el semmilyen gondviselést, és senki más útmutatását nem veheti figyelembe. Amikor sikerül azzá válnia, ami ő maga, Nietzsche a kockavetés szerencsés dobásának nevezi az *Adalék a morál genealógiájához*-ban. Annak ellenére, hogy a saját sorsnak való ilyen önatadás nem biztosítja be a boldogságot, sőt az egyén ezentúl mindig saját személyéből fakadó szükségszerűséggel cselekszik, csak egy választása marad; így létrejövő sorsát szeretnie kell, még ha súlya agyon is nyomja. Ez az *amor fati* Nietzschénél.<sup>3</sup> Nagyobb esély van tehát a szenvedésre, mint a boldogságra, sőt Nietzsche explicite el is utasítja a boldogság keresését: „A szabadság azt jelenti, hogy a férfias, a háborútól s a győzelemtől boldog ösztönök uralkodnak más ösztönök, például a 'boldogság' ösztöne felett.”<sup>4</sup>

Mivel Nietzsche *A tragédia születésének* 1886-ban írt előszavában is úgy véli, hogy az alapkérdés az, milyen viszonyban álltak a görögök a szenvedéssel<sup>5</sup>, nézzük meg, mit nyilatkozik erről a görög tárgyú írásaiban. Az egyik legkorábbiiban<sup>6</sup> a természetben és ezáltal az emberben is lakozó pusztító ösztönről, a gyűlöletének szükségszerűen szabad folyást engedő görögségről ír, melyet mind az egyén, mind az állam szintjén a versengés tart korában, de ez a talaja mindenféle humanitásnak is.

*A tragédia születésében* a szenvedés elsődlegesen metafizikai, „az ősfájdalom a világ egyetlen oka”<sup>7</sup>, írja a negyedik részben. A görögök átértékelték a lét rettenetét, borzalmaikat és abszurditását; a hetedik rész szerint a mély szellemű görög beelátott a világtörténelem pusztító erőibe és a természet borzalmaiba,<sup>8</sup> ami cél és vég nélküli keletkezéséket mutatkozott számára. Ettől az ontológiai és egzisztenciális szenvedéstől többszintű és sokoldalú, de csak ideiglenes evilági megváltást lehet nyerni a művészet, pontosabban a tragédia által. Nietzsche a görög tragédiát a tiszta apollóni képek mint látszat

<sup>3</sup> Heller Ágnes: *Nietzsche és a Parsifal*. Századvég Kiadó. Bp. 1994, 14.o.

<sup>4</sup> Macsó szabadságkonceptióját lásd részletesebben: Nietzsche: *Bálványok alkonya*. In: Ex Symposion 1994 Nietzsche-különszám (Továbbiakban csak BA.) 27.o.

<sup>5</sup> Nietzsche: *A tragédia születése*. Kriterion Könyvkiadó - Polis Könyvkiadó. 1994 (Továbbiakban csak TSZ.) 42.o.

<sup>6</sup> *Homérosz és a versengés*. in: Nietzsche: id.mű. 37-38.o.

<sup>7</sup> TSZ. 68.o.

<sup>8</sup> TSZ. 87.o.

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche: *Homérosz és a klasszika-filológia*. in: Nietzsche: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Európa Könyvkiadó, h.n. 1988, 35.o.

<sup>2</sup> Nietzsche: *Homérosz és a klasszika-filológia*, (Továbbiakban csak HKL) illetve *Gondolatok és vázlatok a Mi, filológusok című korszakútlán elmélkedéshez*. (A továbbiakban csak MF) Mindkettő in: id.mű.

és a dionüszoszi zene és mámor mint az öslényeg közvetlenebb kifejeződésének rejtelmes és rövid ideig tartó nászaként próbálta felfogni. Az apollóni megjelenítés megváltja először is az ősegyet azáltal, hogy kettős látszatot biztosít neki. A nem látható, de látszatra vágyó öslényeg először mint a mi érzelki-tapasztalati világunk vetíti ki magát, másodsorban pedig mint a tragédia egymás után megjelenő képei, amelyek a tapasztalati világ látszataként, álomszerű megjelenéseként foghatók fel. Ez utóbbi szépsége és gyönyöre pedig megváltást jelent a tragédia nézője számára is. Apollón mint a principium individuationis tehát esztétikai megváltást hoz formáinak szemlélői számára. Így magyarázható Nietzsche azon kijelentése is, hogy a világ csakis esztétikailag igazolt.<sup>9</sup> Ezzel szemben a dionüszoszi mámor elvakult, már semmit sem látni, hisz a nemlátható nyilvánul meg benne. Viszont három úton is vigaszt nyújt a dionüszoszi zenébe belekábultaknak: pszichológiai úton – szelepként működve a tombolás után megnyugvás következik; gondolati úton – bár a formák folyton változnak, a létezők elpusztulnak, a dolgok mélyein az élet hatalma, ereje és gyönyöre szétrombolhatatlan; alapvetően és metafizikailag – a zene féktelensége visszavezet a természet szívéhez, lehetővé teszi az eggyé válást magával az öslényeggel, féktelen örömeinek átérzését.

Az 1874-ben megjelent *Korszerűtlen elmélkedés A történelem hasznáról és káráról* első része rögtön az embernek mint szükségszerűen szenvedő lénynak a posztulálásával kezdődik.<sup>10</sup> A szenvedés itt antropológiai meghatározottságú, ugyanis az emberi emlékezethez kötődik. E szenvedés egyrészt erkölcsi jellegű, mert az emlékek felhalmozódásával növekszik a tagadható múlt hátgörbítő súlya,<sup>11</sup> másrészt egzisztenciális, mert annak belátásához vezet el, hogy az ember léte alapján véve egy „soha be nem fejezhető imperfectum”.<sup>12</sup> Ideiglenes boldogságot csak a felejtési tudás, a történetietlen érzék<sup>13</sup> biztosíthat, ami egyúttal a nagy tettek vég-

rehajtásának elengedhetetlen feltétele is. A görögök azért érthettek el olyan szellemi magaslatokra, mert egészséges plasztikus erővel rendelkeztek, ami a történeti és a történetietlen érzék helyes, azaz az életet szolgáló egyensúlyának ösztönös megtalálása, ahogy a tragédiát is az apollóni és a dionüszoszi kényes egyensúlya teremti meg. A túlbujánzó történelmi és általános műveltségtől szenvedők még mindig vigaszt lelhetnek az igazi művészetben, mely létrehozásának két feltétele jelenik meg ebben a műben. Az egyik, amely mintha csak véletlenszerűen és folytatás nélkül bukkan fel a hetedik részben, a szeretet: „márpedig csak a szeretetben, csak a szeretet illúziójának lelkétől beárnyékolva terem az ember (...). Mindenkinnek, akit arra kényszerítettek, hogy szűnjön meg feltétlenül szeretni, erői gyökerét tépték ki: el kell fonnyadnia, vagyis tisztességtelenné (!) kell válnia”.<sup>14</sup> Mivel a szövegben e feltétlen szeretet semmilyen irányultságot sem kap, durva szűkítés lenne pusztán *amor fatiként* interpretálni. Feltételeznünk illik tehát, hogy itt a morál és az alkotás lehetőségéhez tartozik a másik ember felé való nyitás is. A szellemiekben való újítás másik feltétele jóval „nietzscheibb”: a hatalmas de fölösleges műveltség előtti vagy nélküli élet. Az utóbbit a tizedik részben vázolja: a műveltségtől beteg embereket fel kell váltania egy egészséges nemzedéknek, amely számunkra műveletlennek és a kultúra iránt közönyösnek fog tűnni. Nietzsche szerint csak így válthatják fel ismét emberek a „kóbor enciklopédiákat”, akik aztán saját szükségleteikre való eszméléssel („Ismerd meg önmagad!”) újból virágzó kultúrát fognak létrehozni.<sup>15</sup> Szerintem viszont túlságosan is tisztában vagyunk a kultúra esetlegességével, és nem szeretjük annyira, hogy képesek lennénk feladni.

A másik lehetőségének e pillanatnyi felvillantása után azonban már egyértelműen az ellenkezője jelenik meg. Az egy évvel később keletkezett *Mi, filológusok* tervét alkotó töredékek egyike<sup>16</sup> az egymásért való létezés értelmetlenségét és értéktelenségét állítja. Érdekes megfontolásoknak nyit utat, ha idekapcsoljuk a jóval későbbi (1888) *Bálványok alkonyának* talán legizgalmasabb megállapítását: „Az életen kívül kell valamiféle álláspontot elfoglalni ahhoz, s ismerni egyszersmind az életet, (...) hogy az élet értékének problémáját egyáltalán csak érinteni is merészeljük.”<sup>17</sup> Vajon ez az életen kívüli és egyszersmind belüli álláspont nem modellezhető

<sup>9</sup> TSZ 43., 181., 198.o.

<sup>10</sup> Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Akadémiai Kiadó. Bp. 1989 (Továbbiakban csak THK.) 29.o.

<sup>11</sup> THK 30.o.

<sup>12</sup> THK 30.o.

<sup>13</sup> Csak futólag említeném meg, hogy ahol Nietzsche felejtést, történetietlenséget emleget, épp ott áll ki a legradikálisabban a történetiség mellett. Úgy vélem, nála nem történetiségről és történetietlenségről van szó, hanem emlékezésről és feledésről, azok káráról és hasznáról. Vizsgálódását irányító törvényként hangoztatja, hogy minden élőlény csak a feledés (tehát a történetietlen érzék) által biztosított zárt és egész horizonton belül lehet egészséges és termékeny. De hát mi más a történetiség, mint egy történetben való elhelyezkedés, ami zárt és egész horizontot képez? Így egyik fajta történelem-tanulmányozás túlkapása sem árthat a történetiségnek (vagy a történetietlenségnek): a monumentális a nagyság

történetét beszéli el, az antikvárius egy történet beteljesítőjeként tekint saját korára, a kritikai pedig új történetbe kezd bele. E három szemlélet csupán a példaértékű események kiválasztásának kritériumában tér el egymástól, nem a bennük rejlő történeti vagy történetietlen érzék dominanciájában.

<sup>14</sup> THK 68.o.

<sup>15</sup> THK 97.o.

<sup>16</sup> MF. 111. fr. in: Nietzsche: id. mű. 159.o.

<sup>17</sup> BA in: Ex Symposion 1994 különszám, 9.o.

a másik felé nyitott ember helyzetével? Saját életén belül, a másikén kívül pozicionálható.

Nietzschének a görögökön keresztüli kötődése a személyiségetikához már korán nyilvánvaló. Székfoglalójának témája az úgynevezett Homérosz-probléma, és Homérosz személyiségének megtalálását tűzi ki feladatul.<sup>18</sup> *A filozófia a görögök tragikus korszakában* című írásában is a preszókratikus filozófusok bemutatásakor nem a tanakra helyezi a hangsúlyt, hanem tudatosan a tanokban megnyilvánuló egyéniségre, mondván hogy csak az, csak a nagy ember érdemes a megörökítésre.<sup>19</sup> Egyértelmű ez *A tragédia születésének* kilencedik részében is, ahol Oidipusz alakjával példázza a személyiségetikát megtestesítő ember autonómiáját: „nemes lelkű ember nem vétkezik; tettei szétzúzhatnak törvényt, természeti rendet, lerombolhatják akár az erkölcs egész világát is – épp e tettekből bontakoznak ki majd azok a mágikus hatóerők, amelyek új világot emelnek a romba dőlt régi helyén.”<sup>20</sup> *A Mi, filológusok* töredékei pedig nem is lehetnének explicitebbek: „Mit is jelent, ha azt állítom, hogy a görögök mindent összevéve mégis *erkölcsösebbek* voltak, mint a modern emberek? (...) Figyelemreméltóan sok egyéniség: nem egy magasabb erkölcsiség van-e ebben?”<sup>21</sup>

Görögségképe az apollóni és dionüszoszi erők nászában, illetve a történeti és a történetietlen érzéket az emberben egyensúlyban tartó plasztikus erőben teljesedik ki. Személyiségetikája pedig az *Adalék a morál genealógiájához* című, három részből álló opusában, avagy Heller Ágnes javaslata szerint: három tételes zenedrámában.<sup>22</sup> Szerinte azért is különösen találó formailag így értelmezni a művet, mert ebben Nietzsche Wagner kései operáját, a *Parsifal* szándékozik visszavenni. Nietzsche szerint Wagner (hogyha komolyan gondolta, és nem paródiát írt) végül behődöl az aszketikus ideál „három nagy jelszavának: szegénység, alázat, szüziesség”<sup>23</sup>, amely eddig egyedül szolgált magyarázattal a szenvedésre.<sup>24</sup> Heller szerint viszont Parsifal csak az egyedül hiteles személyiségetikát valósította meg: senkitől sem kényszerítve vált saját maga sorsává úgy, hogy ezt a sorsot a Mitleid (együttérzés) tipikusan morális értéke köré szervezte. Rámutat arra, hogy egy pusztán formális személyiségetika mindenkit elismer saját eseteként, aki esetlegesként indulva végül azzá vált, ami, még Adolf Hitlert is. Nietzsche is tudatában volt ennek, és kényes ízlése szubsztantív értékekkel látta el személyiségetikáját,

mint például előkelőség, komplexitás, mélység, jó ízlés, szellem, ajándékozás stb., ráadásul neki történelmi célja is van: az emberfeletti ember. Heller jogosan érvel ez ellen is: ezek esztétikai, és nem etikai értékek, így a személyiségetika esztétikai és nem etikai ízlést fog kifejezni<sup>25</sup>, vagy nem találnak a morális középpontba, azaz nem a lehető legkisebb mértékben határozzák meg egy formális személyiségetika szubsztantív tartalmát. Ez azt jelenti, hogy az etika megalkotójának személyes ízlése fogja eldönteni, hogy ki számít ilyen etikát megtestesítő személynek, akinek elengedhetetlen autonómiája így sérül. Viszont Nietzsche is ugyanolyan jogosan érvelhet: Parsifal formálisan megfelelhet egy személyiségetikának, de olyan tartalommal töltötte azt meg, amely nem különbözteti meg őt az aszketikus eszmény, azaz a tömeg moráljának követőitől.

Parsifal útjának azonban van még egy „előnye”. A Mitleid választásával nem ítélte magát feltétlenül magányos vándorlásra, ahogy Nietzsche, aki kötelező erényként fogta fel és élte meg a magányt. És hogy ezt végül, patetikus kijelentései ellenére Nietzsche is feladta, utolsó verse, *A leggazdagabbak szegénységéről* tükrözi a legjobban, amelyben a már egyszer felvillantott lehetőséget ajánlja Zarathustrának: „*Szegényebbé* kell válnod, / bölcs balga! / ha azt akarod, szeressenek. / Csak a szenvedőt szeretik, / szeretetet csak az éhező kap: / *magad ajándékozd szét előbb*, ó, Zarathustra! / -Igazságod vagyok...”<sup>26</sup> Ez az igazság azonban, bár nyújthat vigaszt szenvedéseinkre, elég keserű: a szeretet forrásának kizárólag a szánalmat tekintti.

Végül érdemes megnézni, hogy személyiségetikájának radikalizálódásával, keresztényellenességének középpontba állításával hogyan sorvad el, kerül kívül az esztétikán a görögségről alkotott képe, mint borul fel az a kényes és éppen ezért izgató egyensúly a komponensek között. Már magukban az eredeti művekben sem teljes a fogalmi összhang. *A történelem hasznáról és káráról* azt a tételt vizsgálja, hogy „a történeti és a történetietlen egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez”<sup>27</sup>. Majd kijelenti, hogy a történetietlen érzékelés eredetibb és fontosabb<sup>28</sup>, elsődleges olyan szempontból, hogy ilyennel az állatok is rendelkeznek, ez az alapja minden valódi emberinek, és a boldogságot is csak ez teszi lehetővé. Ettől a biologizmus felé tett lépéstől maga is visszahőköl mondván, hogy csak azáltal lesz az ember emberré, ha a megtörténtet történelemmé változtatja, korlátozza a történetietlen elemet<sup>29</sup>. A nyolcadik részben ismét a görögökkel példálózik, de már nem a plasztikus erőt dicséri bennük, hanem azt, hogy lényegében történetietlen de mégis gazdag és életeli művel-

<sup>18</sup> HKF 19.o.

<sup>19</sup> In: Nietzsche: id. mű. 54.o.

<sup>20</sup> TSZ 97.o.

<sup>21</sup> MF 205. Fr., ld. Még 121, 200, 203, 207, 215, 223, 226, 231, 249, 253 fragmentumok. In: Nietzsche: id. mű.

<sup>22</sup> Heller: id.mű. 40-41.o.

<sup>23</sup> Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Holnap Kiadó, h.n., é.n. 128.o. (Továbbiakban csak MG)

<sup>24</sup> MG 196.o.

<sup>25</sup> Heller: id. mű. 137-138.o.

<sup>26</sup> Heller: id. mű. 150.o.

<sup>27</sup> THK 32.o.

<sup>28</sup> THK 32.o.

<sup>29</sup> THK 33.o.

séget hoztak létre<sup>30</sup>. Mindez viszont már a premiszakban rejlő gonlkodás-élet ellentétéhez és egy másik dolgozathoz vezetne el.

A *tragédia születését* érdekesebb a végéről szemügyre venni. Azzal fejeződik be, hogy az apollóni és dionüszoszi arányát szigorú kölcsönös-ség és örök igazságosság törvénye szabályozza.<sup>31</sup> Előtte viszont, a 21. részben Nietzsche még képtelen legyűrni a látszat értéktelenségre utaló konotációját, mikor azt mondja, hogy „igazából a zene a világ ideája, a dráma csupán a visszfénye”<sup>32</sup>. Szinte platóni szóhasználat. A lelegejére ugorva az Önkritika-kísérletig és időben 1886-ig, már drasztikusabb változást észlelhetünk: a görögség mint összetett probléma megértését egyedül a „Mi a dionüszoszi?” kérdésre adandó helyes választól teszi függővé.<sup>33</sup>

(Úgy vélem, ennek *ellenére* tartja fenn továbbra is azt a tézist, hogy a világ létezése csakis esztétikai jelenségként igazolt, hisz a tiszta esztétikumot, az apollónit már meg sem említi.). A *Bálványok alkonyának utolsó, Mit köszönhetek az ókoriaknak?* című részében a tragédia kapcsán már csak a dionüszoszi elemet tartja fontosnak, és csupán a harmadik, paradoxonig mélyített utat gondolja autentikusnak: „A tragédia (...) igen-mondás az életre (...) – ezt nevezem én dionüszoszinak, ezt letem hídul a *tragikus költő* pszichológiájához.

*Nem* arról van szó ott, hogy a borzadástól és az együtt-szenvedéstől szabaduljunk, *nem* arról, hogy valami veszélyes indulati aktus révén, e vehemens kicsapódásban megtisztuljunk (...), hanem arról, hogy a borzadáson és az együtt-szenvedésen túl magunk legyünk *magá a létrejövés* gyönyöre – az a gyönyör, mely még a megsemmisülését, ennek gyönyörét is képes magában hordozni...”<sup>34</sup>

Ez a fokozatos eltolódás talán párhuzamba állítható személyiségetikájának túlheroizálásával. A feledés és a dionüszoszi túlhangsúlyozása oda vezetett, hogy eltűnt az a tér (az apollóni közeg, az egyéni és az egyéniesülés tere) és az idő (az emlékezet), amelyben a másik vagy a többiek megjelenhetnének. Egy ilyen értelmezést támaszthat alá *A tragédia születésének az a mondata*<sup>35</sup>, amely Aiszkhülosz apollóni vonásaként az igazságosságot jelöli meg. Igazságosságról pedig ott lehet beszélni, ahol már többes számban beszélhetünk.

Nietzschét csábították a görögök, és ő hagyta magát. A szerelem pedig, mint tudjuk, vak. De mit tud nyújtani nekünk Nietzsche mint csábító? Boldogságot nem, pedig ez lenne az igazi értelme minden csábításnak. Talán a saját személyiség heroikus pátoszát. De ha beszélhetünk még személyiségről, az már korántsem olyan tömör és egységes, hogy elbírná a heroizmust. A nyilvános pátoszt pedig, akárcsak a heves indulatkitöréseket a jól fésült értelmiségiek (amelyek közé a szerzőnek is van szerencséje tartozni) meghagyják a tömeghelyeknek<sup>36</sup> és az ott bókászóknak.

<sup>30</sup> THK 76-77.o.

<sup>31</sup> TSZ 198.o.

<sup>32</sup> TSZ 178.o.

<sup>33</sup> TSZ 41.o.

<sup>34</sup> BA 34.o.

<sup>35</sup> TSZ 103.o.

<sup>36</sup> Úgy mint pop-rock koncertek, politikai nagygyűlések, szappanoperák stb.