

Tánczos Péter

**A NYELVILEG FELFOGOTT KIVÁLÓSÁG – FRIEDRICH SCHLEGEL ÉS
FRIEDRICH NIETZSCHE „ÁRJA-ELMÉLETE”¹**

„A történész: visszafelé tekintő próféta.”²
Friedrich Schlegel

„Azzal, ha a kezdeteket keresgéljük, rákká változunk.
A történész visszafelé lát; s végül visszafelé *hisz*.”³
Friedrich Nietzsche

A történeti kentaur

Friedrich Nietzsche egykori bázeli kollégája és atyai barátja, Jacob Burckhardt írja egy helyen, hogy a filozófia (szubordináció) és a história (koordináció) együttes művelése olyan sajátos *kentaurt* hoz létre, amely amellet, hogy eszméket vagy értékeket fűz fel egy kronologikus szálla, kifejezetten a történelem szélső pontjaira irányítja a figyelmet.⁴ Meglátása szerint a történelmi kutatásnak tartózkodnia kell a kezdetekre, az eredetre vonatkozó kérdéstől, mivel ott a szubjektum csak önmaga tükörképére találhat: képtelenek vagyunk elképzelni a valódi kezdetet.⁵ A történelemtudomány egyik megkülönböztető jegye ez a tematikus önmegtartóztatás: „Minden stúdiumot kezdhetünk a kezdeteknél, csak a történelmet nem”.⁶ A történetfilozófusok, akik viszont elmerülnek az eredetről való spekulációban, szükségképpen szólni kénytelenek a jövőről is.⁷

A fenti, Friedrich Schlegeltől és Friedrich Nietzsche-től származó mottókban mintha ez a kentaur öltene testet, mintha az elrendezésnek ez a paradox, kettős jellege köszönne vissza bennük. Az egymásra feltűnően hasonló citátumok azonban mégsem ezt a fentebb körvonalazott történetfilozófiai megközelítést reprezentálják, hanem inkább a történettudományokban eleve benne rejlő kvázi-vallásos tendenciát

¹ Jelen írás a *Tavaszi Szél 2015* konferencián elhangzott, azonos című előadás átdolgozott és bővített változata.

² Schlegel – Schlegel 1980: 274.

³ Nietzsche 2004: 12.

⁴ Burckhardt 2001: 12-14.

⁵ Burckhardt 2001: 15.

⁶ Burckhardt 2001: 15.

⁷ Burckhardt 2001: 14.

emelik ki. A két idézetben e téren némi eltérést fedezhetünk fel. Míg Schlegel profetikus történész-koncepciója inkább olyan normatív elképzelésnek tűnik, amely a történelmi szemlélet víziószerűségét hangsúlyozza, és amely erre az attribútumra kíván romantikus diszciplínát alapozni; addig Nietzsche megjegyzése kevésbé látszik afirmatívnak – inkább a történelmi megközelítések egy szükséges velejárójára világít rá. Ezzel együtt nem állíthatjuk, hogy akár Schlegel, akár Nietzsche történelem-koncepciója lefedné a Burckhardt által leírt, eszme-vezérelt história-felfogást; sokkal inkább ezek kritikusaiént tarthatjuk számon a két szerzőt, hiszen mindkettőjük történetfilozófiai koncepciója szétfeszíti a megszokott keretrendszert. Bár Schlegel a történelmet a szükségszerűség megvalósulásaként⁸ valamint alakuló filozófiaként⁹ írja le jénai korszakában, a princípiumok terén tanúsított promiszkuítása miatt aligha róható fel neki egy eszme-vezérelt mesternarratíva megalkotása. Schlegel megközelítése, ha más eszközökkel is él, de inkább Nietzsche értékkereső és –tetelező genealógiai törekvéseivel rokonítható.

A mottókban megfogalmazott hátratekintés tehát nem is állhatna messzebb Benjamin sokszor citált, hátrafelé tekintő alakjától, a „történelem angyalától”, hiszen a benjamini elképzelés egy katasztrófa homogenitásaként mutatja be a történelmet.¹⁰ Ezzel szemben Schlegel és Nietzsche az eredet problematikusságára világítanak rá úgy, hogy közben igent mondanak az ebből eredő értékorientált megközelítésre. A két szerző megközelítése kétségtelenül kentaur-természetűnek tűnik, azonban talán nem egészen úgy, ahogyan az Burckhardt-nál megjelent. A továbbiakban ennek a kérdésnek a nyomában járva Schlegel és Nietzsche értékkereső történelmi megközelítését szeretném egy-egy mű elemzése révén bemutatni, valamint arra törekednék, hogy kimutassam a két koncepció közötti hasonlóságokat. A dolgozat tárgyát szűkítve elsősorban arra a kérdésre fogok fókuszálni, hogy miként artikulálódik a két filozófus műveiben a kiválóság gondolata, hogyan helyezik el az excellencia értékét egy sajátosan szomatizált nyelvi kontextusban. Ki az, mondhatnánk a mottókra utalva, akire visszatekintve a történész prófétálni vagy hinni kezd?

A két „Friedrich” és a három „Schlegel”

Friedrich Schlegel és Friedrich Nietzsche szellemi rokonsága ugyan talán nem tartozik a leggyakrabban emlegetett filozófiai párhuzamok közé, mégis a két német

⁸ Schlegel – Schlegel 1980: 276.

⁹ Schlegel – Schlegel 1980: 327.

¹⁰ Benjamin 1980: 966. Itt csak a hátratekintés alakzatának funkcionális különbségét szeretném kiemelni: a történelem angyalának Klee-i inspirációjú figuráját nem azonosíthatjuk Benjamin egész történelemfilozófiai koncepciójával, tehát Benjamin illetve a Schlegel-Nietzsche páros szembeállítás nem tartható fenn minden körülmények között.

gondolkodó munkássága közötti hasonlóságot több szempontból is érvényesnek lehet tartani. A két filozófus analóg habituális vonásait és a műveik közötti tematikus összefüggéseket viszonylag hosszan lehetne sorolni. Mindenekelőtt gondolhatunk itt a poetizált-retorizált nyelv kitüntettségére, a művészetek kiemelt szerepére vagy éppen a görögség példaértékű jelentőségére, mivel ezek a metodikai és tematikus sajátosságok mindkettőjük életművében konstitutív szerepet tölthettek be. Mind Schlegel, mind Nietzsche munkáiban tetten érhető a hagyományos metafizikával szembeni ironikus distancia, a fragmentált forma preferálása és persze a németiség 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 antikvitás-tanulmányaiktól.¹¹ 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,¹² a hatástörténeti reláció felettébb problémás kérdése nem véletlenül szorult háttérbe, hiszen a közvetlen összefüggésnek alig van nyoma. 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, keresztnevének 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

¹¹ Benne 2005: 264–265.

¹² 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.

minden iránt, amit eszményinek, »ideálisnak« neveznek, no meg pillanatnyi elképedésünk.¹³

Nietzsche ezt a „schlegeli bölcsességet” egyrészt a hagyományra hivatkozva, másrészt a színdarabtól megfosztott közönség gondolatának abszurdítására utalva elveti.¹⁴ 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 fivérért az antik tragédiával összefüggésben idézi, vagy éppen kritizálja.¹⁵

Nietzsche megemlékezik a szóban forgó Schlegel nagybátyjáról, Johann Elias Schlegelről is, aki jelentős drámaelméleti munkássága révén akár Lessing előfutárának is tekinthető. Bár a keresztnévét elhagyja, de egyértelműen rá utal, amikor egy 1888-as, Georg Brandes-nek írott levelében, pontosabban egy ahhoz csatolt önéletrajzában a schulpfortai diákéveiről beszámolva megemlíti őt is, mint az intézmény egykori neves diákját.¹⁶

Rátérve a számunkra fontos, Friedrich Schlegelre, az ő szerepe is elég egysíkú Nietzsche hátrahagyott jegyzeteiben: az egy-két direkt utalásban szinte kizárólag Schlegel valláshoz fűződő viszonyára, megtérésének dilemmájára összpontosít.¹⁷ 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 Goethére hivatkozva az erkölcsi és vallási abszurdításba fulladó egyénként festi le.¹⁸ 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 áttemeli feljegyzését egy publikálendő művébe. A *Wagner esete* című írásában a fenti megjegyzés az alábbi formában köszön vissza:

¹³ Nietzsche 2003: 71.

¹⁴ Nietzsche 2003: 73.

¹⁵ Például vö. KSA 7: 37–40.

¹⁶ Nietzsche 2008b: 75.

¹⁷ Például vö.: „Einer, der etwas nachempfandet, schätzte es darauf höher, ja er will es wiederhergestellt haben z.B. das Religiöse (F. Schlegel)” KSA 9: 44.

¹⁸ 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.

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*.¹⁹

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, felleltébb ambivalens viszonyának tárgyalásába, egyetlen passzus felidézésével mindenestre megerősíthetjük a gyanút, hogy Nietzsche Schlegel-bírálatát voltaképpen romantika-kritika. *Az 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.«²⁰

Nietzsche a hátrahagyott Novalis-fragmentumot – némiképp módosítva a novalis-i intención – saját meglátásai alátámasztására használja. Ahogyan Schlegelhez, úgy Novalis-hoz is a romantikus gondolkodás képviselőjeként nyúl: világos, hogy a fenti szöveghelyen Novalis nem annyira pszichológiai autoritás, mint inkább olyan rajongó, aki elszólta magát (ezt támasztja alá a naiv jelző is). 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 ténytet.

A hatástörténeti összefüggés problémás kérdését félretéve most én a fentiekben már pedzegetett, sok lehetséges motivikus egyezés közül egyet választok ki: Schlegel és Nietzsche egy-egy művét vetem össze, pontosabban azoknak egy nem központi, nem annyira artikulált komponensét elemzem. Az egyik munka Schlegel

¹⁹ Nietzsche 2001: 12–13.

²⁰ Nietzsche 2008a: 88.

1808-as, *Az indek nyelvéről és bölcséletéről* című értekezése, a másik pedig Nietzsche 1887-ben megjelent, *Adalék a morál genealógiájához* című könyve. Az érdekel, ahogyan már korábban is jeleztem, hogy mennyiben lehet analóg gondolati eljárást felfedezni a két szöveg nyelvileg alátámasztott kiválóság-koncepciója mögött.

Schlegel és a nyelvek szomatikus szerkezete

Friedrich Schlegel folyton változó, hezitatív gondolatvilágában a nyelvfilozófiai nézetek sem tekinthetők konstans tényezőknél. 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 nyelv keletkezését az érzelmek szerepének lehet betudni, pontosabban a beszédet az emberrel vele született expresszív vágy és poétikus ösztön hozta létre.²¹ Ennek a korai koncepciójának a kulcsfogalma a ritmus volt: a tagoltság-ritmizáltság költőisége képezte a beszéd keletkezési feltételét.²² 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, kifejtett fogalmisággal. Schlegel – Nietzschehez 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.²³

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 komplex filozófiai hagyomány nem származhatott közvetlenül az érzelmek spontán kitöréséből. Schlegel Novalis-szal 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 bölcséletét.²⁴ Schlegel 1802-ben későbbi feleségével, Moses Mendelssohn lányával, Dorotheával Párizsba utazott, ahol megkezdte szisztematikus szanszkrit és perzsa tanulmányait.²⁵ A Bibliothèque Nationale-ban folytatott tanulmányai során Louis Langlés, a könyvtár orientalisztikai részlegének vezetője és Alexander Hamilton (az amerikai államalapító azonos nevű unokatestvére), Indiát megjáró skót hivatalnok volt segítségére.²⁶ Idő

²¹ Biróné 1936: 61.; Forster 2013: 24–27.

²² Biróné 1936: 22–25.

²³ Schlegel 1980: 178.

²⁴ Cowan 2010: 78.

²⁵ Tzoref-Ashkenazi 2009: 117.; Herling 2009: 130.; Cowan 2010: 112.

²⁶ Biróné 1936: 9.; Tzoref-Ashkenazi 2009: 117.

közben 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 bölcséletéről*.

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 valamint Alexander von Humboldt empirikus kutatási eredményeire támaszkodott.²⁷

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. Különbséget tesz flektáló és agglutináló nyelvek között: a régi, magas kultúrák szinte mind az előbbi nyelvtípussal rendelkeztek. A flektáló nyelvek organikus szerkezettel rendelkeznek, változó gyökeiket és filozofikus-költői grammatikájukat szinte természetesen növesztik magukból. Egyértelmű hátrányuk, hogy kevésbé alkalmasak a hétköznapi használatra, az úzus elköptatja 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 művészibb lesz, minél jobban összeolvadnak a toldalékok a főszóval. A flexiós nyelvekben viszont a struktúra szépsége és művésze 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.²⁸

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.²⁹ A rokonságot mindenekelőtt a nyelvek szerkezeti hasonlóságaira alapozza. A vizsgálati módszert egy másik tudo-

²⁷ Schlegel 2014: III-IV.; Schlegel 1977: 94.

²⁸ Schlegel 1977: 97.

²⁹ Cowan 2010: 120.

mánytól kölcsönzi: elsősorban Blumenbach összehasonlító anatómiai munkáira támaszkodik.³⁰ Ahhoz az eljáráshoz, hogy morfológiailag és strukturálisan összevetesse a nyelveket, az emberi test tanulmányozására elgondolt funkcionális eljárást veszi analógiaként, ez alapján szervezi saját metodológiáját.³¹ 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).³² A nyelv „szomatizációja” azonban, látni fogjuk, nem következmények nélküli eljárás.

Schlegel árjai

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 szöeredetetzetése is, amely azonban szóban forgó művében még nem szerepel, hanem azt csak 1819-ben vezette be elmélete kiegészítéseként.³³ 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.³⁴ 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):³⁵ 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.³⁶ Az ő meghatározásukra történnek majd a későbbiekben kísérletek a tanítványok részéről. Schlegel próbál találni valami magyarázatot arra is, hogy miért kerekedtek fel az

³⁰ Gurka 2006: 90.

³¹ Schlegel 2014: 28.

³² Biróné 1936: 41.

³³ Goodrick-Clarke 2002: 89.; Cowan 2010: 124.

³⁴ Goodrick-Clarke 2002: 89.

³⁵ Goodrick-Clarke 2002: 89.; Cowan 2010: 124.

³⁶ Biróné 1936: 38.

árják, és a forró égövhöz szokott harcosok miatt 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.³⁷

Schlegel alaposan foglalkozik az ősi indiai mítoszokkal és filozófiával is, főleg olyan szövegekből kiindulva, mint a Védák vagy Manu törvénykönyve.³⁸ 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: a kiválóság itt 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 szerepelt, 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 árként azonosított indo-germánok ellenpárjai Schlegel követőinél majd a sémi népek, azon belül is a zsidók legyenek.³⁹

Nietzsche a nyelvről

Nietzsche nyelv-koncepciója számos egyezést mutat Schlegel elméletével, és ezek a hasonlóságok a kiválóságról alkotott elgondolásuk rokonságát is lehetővé teszik. Anélkül, hogy alaposan belemennénk Nietzsche 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:

Régi talány: a hinduknál, a görögöknél, egészen a legújabb időkig. Hátározott bizonyossággal kimondani, hogyan *nem* gondolható el a nyelv

³⁷ Schlegel 2014: 193–194.

³⁸ Schlegel 2014: 95–97.

³⁹ Herling 2009: 137.

eredete. *A nyelv nem tudatos alkotás, sem nem egyéneké, sem pedig egy többségé.*⁴⁰

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 organikus felépülő nyelv hanyatlásának szimptomája, önkéntelen célszerűségének fokozatos elvesztése.⁴¹ Mindez összevág azzal, amit a bemutatott korszakában Schlegel is feltételez a nyelvről: organikus keletkező és felépülő, a tudatosságot megelőző minőség, amely a gyakorlatias-rationális 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.⁴²

A fogalmiság Nietzsche számára is kései fejlemény, amely az eleven, metaforákban való gondolkodás megkövüléseként lép fel.⁴³

A morál genealógiája

A nyelvről alkotott elgondolások analógiája alapján tovább rekonstruálhatjuk a két gondolkodó közötti párhuzamot, ha Nietzschének egy, Schlegeléhez részben hason-

⁴⁰ Nietzsche 2013: 65.

⁴¹ Nietzsche 2013: 66.

⁴² Nietzsche 2012: 15.

⁴³ Nietzsche 2012: 11–12.

lító „érték-történeti” munkáját vesszük elő. Bár Nietzsche *Adalék a morál genealógiájához* című könyvének több, elemzésre érdemes rétege van,⁴⁴ hiszen a genealógiai gondolkodás eklatáns példajaként 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?*”⁴⁵ 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 feladataul 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.⁴⁶ 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.⁴⁷

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 leigázó, nagyobb koponyaméretű, erősebb, harciasabb és persze

⁴⁴ 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 vizsgálata 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.

⁴⁵ Nietzsche 1996: 57.

⁴⁶ Nietzsche 1996: 23.

⁴⁷ Cowan 2010: 113.

szőkébb hódítók profilját.⁴⁸ 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«.⁴⁹

Erre a szóeredetetzetésére 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.⁵⁰

Annak ellenére, hogy ezek a harcos árnak kegyetlenebbek, vadabbak és kevésbé romantikusak, mint Schlegel árnak, néhány hasonlóság azért kimutatható a két feltételezett ősi nép között. Mindenekelőtt mindkét közösség önmagát kiválónak tartó, harcos, hódító társaság. Másodsor az államalapító árnak mindkét gondolkodónál „művekben” igazolják magukat, szinte organikusan termik nyelvüket és államukat: ösztönös művészek.⁵¹ Legyen szó akár a szavak jelentéséről, akár a társadalom megszervezéséről, a szerződés lehetősége fel sem merülhet náluk: az akaratukat rákényszerítik a mindenkori másokra. 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 értékváltás rekonstruálásának feladatához.⁵² Olyannyira rögzül az árjak helyzete, hogy Nietzsche a *Bálványok alkonyában* és *Az Antikrisztusban* a Manu törvénykönyvében megjelenő szigorú kasztrendszer és a keveredést kegyetlenül szankcionáló rendelkezéseket is affirmálja,⁵³ pedig a *Mi, filológusok* jegyzeteiben még a görögök erényének tudta be, hogy szinte fajként való elkülönülésük dacára képesek voltak integrálni az idegen

⁴⁸ Nietzsche 1996: 24–28.

⁴⁹ Nietzsche 1996: 26.

⁵⁰ Nietzsche 1923: 221.

⁵¹ Nietzsche 1996: 98–99.

⁵² Ezt a folyamatot csak az ismételten igenelni kívánt, harcias értékrend felől tarthatjuk egyértelműen hanyatlásnak. Meg kell azonban jegyezni, hogy Nietzsche a nehezítésnek, a rossz lelkiismeretnek konstitutív szerepet szán: a befelé fordulás és a voltaképpeni kultúra nem jöhetett volna létre ezek nélkül. Vö. Schwendner 2011: 41.

⁵³ Milošević 1994: 112–117.; Nietzsche 2004: 47–49.

elemeket, nem félték a keveredéstől.⁵⁴ Itt azonban már az értékek új átértékeléséhez szükséges történeti alternatívaként, természetes ősképként 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 alapítóiaként jelentősek a gondolatmenet számára.

Az organikus-szomatikus metaforák testekre váltása

Bár kései műveiben már Nietzsche is beszél az emberi faj tenyésztésének problémájáról, elmélete azonban továbbra sem kap határozottan rasszista felhangokat: a Manu törvénykönyve kapcsán is megfogalmazott fajtisztasági elvárás, az árja humanitás minden kegyetlensége ellenére elsősorban az értékek szelekcióját célozza meg.⁵⁵ Nietzschénél az egyes kasztok nem feleltethetőek meg konkrét népeknek: az árják például legkevésbé sem jelentik a németeket.

Annak ellenére, hogy mindketten igyekeztek fenntartani a nyelviség és fiziológiai-organikus aspektus egyensúlyát, Schlegel és Nietzsche elméletének is megletek a maga leegyszerűsítő, tisztán etnikai-kulturális ellentéteket kihalló interpretációi. Míg a két gondolkodónál a nyelvi vagy értékrendbeli változások rekonstruálásához volt szükség a fiziológiai-szomatikus analógiákra, addig ideológusok a testeket idéző metaforákat tényleges testeknek feleltették meg: az anatómiából kölcsönzött nyelvi alapú érték-teória így a különbségek felszámolása, a Nietzsche által kritizált hazug azonosítás révén testi alapú értékelméletekké változott. A teóriájuk érzékeny egyensúlya, kettős jellege lett ezáltal felszámolva: a nyelvi-fiziológiai, egyszerűre rekonstruktív és normatív kentaur így homogén testű szörnyeteggé vált.

A Schlegel-fivérek egyik tanítványa, egy bizonyos Christian Lassen már megtalálta az árják ellentétét a zsidókban, akiket pedig Schlegel még igen sokra becsült.⁵⁶ Ezzel a gesztusával egyben meg is adta a 19. századi német antiszemitizmus ideológiai alapját. Ezzel analóg módon az antiszemitizmust mélyen megvető Nietzschét követő náci interpretátorok pedig a neheztelés papjaiban fedezték fel a zsidókat: az olykor a történelmi zsidóság értékrendjén keresztül támadott kereszténységből náluk a kereszténységen keresztül támadott zsidóság lett.⁵⁷

⁵⁴ Nietzsche 2000: 188.

⁵⁵ Nietzsche 2004: 47–49.

⁵⁶ Goodrick-Clarke 2002: 90.

⁵⁷ Csejtei 2007: 135.

Felhasznált irodalom

- Benjamin, Walter (1980): A történelem fogalmáról. Bence György ford. In: Uő: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest: Magyar Helikon. 959–974.
- Benne, Christian (2005): *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlin – New York: de Gruyter.
- Bíróné Bartos Ida (1936): *Schlegel Frigyes és a német nyelvtudomány kezdetei*. Szeged: Városi Nyomda.
- Burckhardt, Jacob (2001): *Világtörténelmi elmélkedések. Bevezetés a történelem tanulmányozásába*. Báthori Csaba és Hidas Zoltán ford. Budapest: Atlantisz.
- Cowan, Robert (2010): *The Indo-German Identification. Reconciling South Asian Origins and European Destinies, 1765-1885*. Rochester: Camden House.
- Csejtei Dezső (2007): Prométheusz – Takaréklángon. In: Nietzsche, Friedrich: *Az Antikrisztus*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Forster, Michael N. (2013): *German Philosophy of Language. From Schlegel to Hegel and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Goodrick-Clarke, Nicholas (2002): *Black Sun. Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*. New York – London: New York University Press.
- Gurka Dezső (2006): *A schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok kölcsönhatásai*. Budapest: Gondolat.
- Herling, Bradley L. (2009): *The German Gita. Hermeneutics and Discipline in the German Reception of Indian Thought, 1778–1831*. New York – London: Routledge.
- Milošević, Nikola (1994): Friedrich Nietzsche és Manu törvénykönyve. *Ex Symposion Nietzsche-különszám*. 112–119.
- Nietzsche, Friedrich (1923): *Fr. Nietzsche levelei 1863 – 1889*. Strém István és Beke Margit ford. Budapest: Fővárosi Könyvkiadó.
- Nietzsche, Friedrich (1996): *Adalék a morál genealógiájához*. Romhányi Török Gábor ford. Budapest: Holnap.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. (KSA) I–XV. Deutscher Taschenbuch Verlag – de Gruyter, München.
- Nietzsche, Friedrich (2000): Gondolatok és vázlatok a *Mi, filológusok* című korszerűtlen elmélkedéshez. Molnár Anna ford. In: Uő: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Budapest: Európa. 131–221.

- Nietzsche, Friedrich (2001): Wagner esete. Romhányi Török Gábor ford. In: Uő: *Wagnerről és Schopenhauerről*. Budapest: Holnap. 5–42.
- Nietzsche, Friedrich (2003): *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. Kertész Imre ford. Budapest: Magvető.
- Nietzsche, Friedrich (2004): Bálványok alkonya. In: Uő: *Bálványok alkonya – Nietzsche kontra Wagner*. Romhányi Török Gábor ford. Budapest: Holnap. 5–107.
- Nietzsche, Friedrich (2008a): *Emberi, nagyon is emberi. Könyv szabad szellemek számára*. Horváth Géza ford. Budapest: Osiris.
- Nietzsche, Friedrich (2008b): *Richard Wagnernek, Georg Brandesnek és Jacob Burckhardtnak írt összes levelei*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Nietzsche, Friedrich (2012): Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben. In: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Máriabesnyő: Attraktor. 7–21.
- Nietzsche, Friedrich (2013): A nyelv eredetéről. Óvári Csaba ford. In: Uő: *A dionüszoszi világszemlélet*. Máriabesnyő: Attraktor. 65–70.
- 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 (1977): Az indek nyelvéről és bölcséletéről. Részlet. In: Havas Ferenc (szerk.): *Nyelvtipológiai szöveggyűjtemény (XIX. század)*. Budapest: Tankönyvkiadó. 94–98.
- Schlegel, Friedrich (1980): A görög költészet tanulmányozásáról. Tandori Dezső ford. In: Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest: Gondolat. 121–189.
- Schlegel, Friedrich (2014): *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwendtner Tibor (2011): *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest: L'Harmattan.
- Tzoref-Ashkenazi, Chen (2009): *Der romantische Mythos vom Ursprung der Deutschen. Friedrich Schlegels Suche nach der indogermanischen Verbindung*. Göttingen: Wallstein.
- Vieweg, Klaus (2009) (szerk.): *Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche. Transzendentalpoesie oder Dichtkunst mit Begriffen*. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh.