

Thuküdidész, a realista

„Aki látja a szakadékot, ámde a sasnak szemével – aki sas-karommal
meგრადja a szakadékot: ő az, aki bátor.”

(Így szólott Zarabustra, IV. A fölmagasló emberről 4.)

Szokatlanságánál fogva a mai Nietzsche-kutatás komoly érdeklődést mutat a német filozófus Thuküdidész-értelmezése iránt.¹ Az a mód ugyanis, ahogyan Nietzsche összekapcsolja a történetírót a szofista mozgalommal, másrészt pedig ahogyan ennek segítségével kielezi a klasszikus szembenállást a szofisták és Platón között, filozófiai, de filozófiatörténeti szempontból is figyelemfelkeltő. Bár a szofista mozgalom gondolkodását rekonstruáló filozófiatörténeti értekezésekben helyenként fel-felbukkan Thuküdidész neve, sehol nem találkozhatunk olyan markáns megfogalmazással, hogy a történetíró a szofista kultúra tökéletes összegzője volna.² Hasonló módon,

* A szerző az ELTE–BTK Filozófiai Intézetének harmadéves doktorandusza; telamonides@gmail.com

¹ Ezt igazolja több megjelent cikk (Zumbrunnen, John: “Courage in the face of reality”: Nietzsche’s admiration for Thucydides. *Polity*, 35. évf., 2002/2, 237–263; Schütza, Ole: Nietzsche und Thukydides. *Nietzscheforschung*, 11. évf., 2004, 223–230; Geuss, Raymond: Thucydides, Nietzsche, and Williams. In Manuel Dries (szerk.) *Nietzsche on time and history*. De Gruyter, Berlin, 2008, 35–50.), könyvfejezet (Leiter, Brian: *Nietzsche on morality*. Routledge, London, 2002, 47–53; Shanske, Darien: *Thucydides and the philosophical origins of history*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 129–153.), illetve a *Nietzsche-Studien* hasábjain lezajlott vita a szofistákról: Mann, Joel E.: Nietzsche’s interest and enthusiasm for the Greek sophists. *Nietzsche-Studien*, 32. évf., 2003, 406–428; Brobjer, Thomas: Nietzsche’s relation to the Greek sophists. *Nietzsche-Studien*, 34. évf., 2005, 256–277).

² Nietzsche, Friedrich: *Vírradat*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 2000. 168; Nietzsche, Friedrich: *Bákványok alkonya*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 2004. *Amit a régieknek köszönhetek* 2; Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. Colli, Giorgio – Montinari,azzino. De Gruyter, Berlin – New York, 1967, 13, 14 [116]. (Nietzsche műveinek erre a mérvadó kiadására a továbbiakban KSA rövidítéssel hivatkozom.)

első pillantásra roppant rejtélyes, hogy miféle döntő filozófiai ellentét húzódhat Platón és Thuküdidész, egy filozófus és egy történétíró között, és hogyan lehet utóbbi „gyógymód mindenfajta platonizmusra”.³ Nietzsche természetesen – stílusánál fogva – roppant szűkszavú, és nem prezentálja számunkra azokat az eszmetörténeti összefüggéseket, melyek megengednék nekünk, hogy a két gondolkodót közel hozzuk egymáshoz. A következő dolgozatnak így két fő célja van e Thuküdidész-kép vizsgálatával. Először is Thuküdidésznek a szofista mozgalomhoz, illetve Platónhoz fűződő filozófiatörténeti viszonyát kívánom bemutatni – erre azért lehet nagy szükség, mivel a Nietzsche-kutatók rendszerint nem tekintik feladatuknak, hogy e filológiai bázist felvonultassák. Másodszer a fent említett filozófiai ellentétet törekszem kibontani, aminek megértésében komoly segítségemre lesz az ismertett történeti háttér. Ennek során azt vizsgálom, hogy mit ért Nietzsche Thuküdidész realizmusán és milyen értelmet nyer ebben a kontextusban a hatalom fogalma.

1. A történelem haszna

Mielőtt rátérnénk első pontunkra, érdemesnek tartom a második korszerűtlen elmélkedés néhány jól ismert alaptételét feleleveníteni. Bár Nietzsche ebben az írásában egyszer sem említi Thuküdidészt név szerint, úgy vélem, mégis indokolt azt feltételezni, hogy a történétíró ott van a háttérben.⁴ A következő, számunkra fontos állításokat emelhetjük ki: a) a történelmet, a múltat csakis az élet céljából, a jövő szempontjából érdemes vizsgálni; b) a görögség „legmagasabb erőinek” korszakában őrizte történetietlen érzéket, azaz a történelmi tényeknek önmagukban nem tulajdonított értékét.⁵ Itt kétféleképpen járhatunk el: felfoghatjuk az elhangzottakat saját, újszerű gondolatokként, és meghagyhatjuk ezt a „görögséget” a maga meghatározatlanságában, vagy komolyan vehetjük, hogy Nietzsche a mű előszava értelmében a görögök vagy éppen egy görög történelemfelfogását teszi explicitté.⁶ Az utak

³ Nietzsche, Friedrich: *Bávkönyvek alkonya*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 2004. *Ami a régieknek köszönhetőek* 2.

⁴ Nietzsche levelezéséből kiderül, hogy már 1863-ban, schulpfortai éveit olvasta *A peloponnészoszi háborút*, illetve hogy bázeli éve alatt a pedagógium tananyagává kívánta tenni a művet. Lásd: Zumbrennen, John: I. m. 242; illetve Nietzsche, Friedrich: *Briefe. Kritische Gesamtausgabe*. Szerk. Colli, Giorgio – Mazzino Montinari. De Gruyter, Berlin – New York, 1975–2004. I.1. 234; 237; II.5. 480. (Nietzsche levelezésének erre a mérvadó kiadására a továbbiakban KGB rövidítéssel hivatkozom.)

⁵ Nietzsche, Friedrich: A történelem hasznáról és káráról. Ford. Tatár György. In Nietzsche, Friedrich: *Korszerűtlen elmélkedések*. Atlantisz, Budapest, 2004, 104, 120.

⁶ „[M]int régebbi korok – kivált a görög – neveltje jutottam önmagam mint e mostani kor gyermekén túl ilyen korszerűtlen tapasztalatokra.” I. m. 93.

ott válnak tehát el, hogy inkább a filozófust vagy inkább a filológust akarjuk-e a sorok mögött látni. Anélkül, hogy zárójelezném Nietzsche elmékedésének sajátságosságát, inkább az utóbbi lehetőséget választom. Idézzük fel tehát Thuküdidész híres szavait saját művéről, hogy dönthessünk e kérdésben.⁷

Lehet, hogy művem végighallgatása, mivel hiányoznak belőle a mesés részletek, látszólag kevés szórakoztatás nyújt, de nyugodt lehetek, ha azok, akik szeretnék az igazságot szemügyre venni [*to szaphesz szkepein*] a múlt eseményei, illetve a jövő dolgai kapcsán – melyek az emberi természet [*to antbrópinon*] folytán ugyanolyan vagy nagyban hasonlóak lesznek [mint a múlt] – azt *hasznosnak* [*ophelima*] találják. Könyvem örök értéknek [*ktéma esz aiei*] készült, nem pedig azért, hogy a hallgatóság pillanatnyi tetszéséért versenyezzen.⁸

Természetesen Thuküdidész idézett felfogását a történelemtől olyan sokan elemezték már, hogy ennek áttekintése önálló munkát követelne meg, ezért koncentráljunk csupán arra, ami a fentiek kapcsán fontos. Teljesen világos először is, hogy nem beszélhetünk a mai értelemben vett történelemkutatásról. Thuküdidész elsődleges célja nem az, hogy minél több történelmi adatot gyűjtsön össze, a múlt eseményeinek ugyanis csak egy bizonyos *perspektívából* van értékük – s éppen ez az, amit Nietzsche a görögök történetienlérzőkének nevez. Másodszor, a történelem olyan eseménysorként jelenik meg, melynek törvényei az emberi természetben (*to antbrópinon*) találhatóak meg, s mely ezen törvények segítségével megérthető, sőt kiszámítható. Az emberi természet változatlansága ugyanis garantálja, hogy a múlt eseményeinek mintázata visszatérjen a jövőben. Thuküdidész munkája tehát *pedagógiai* célokkal bír:⁹ nem pusztán egy háború menetét, a hatalom önmozgását vagy az emberi természetet kívánja bemutatni,¹⁰ hanem annak az olvasónak kíván-

⁷ A felvetés, hogy a második korszerűtlen elmékedés alapgondolatai Thuküdidészre vezethetők vissza, Neville Morley dolgozatában szintén megjelenik, azonban a passzus beható elemzése elmarad, lásd: Morley, Neville: "Unhistorical Greeks": myth, history, and the uses of antiquity. In Bishop, Paul (ed): *Nietzsche and antiquity*. Camden House, Rochester/NY, 2004, 29.

⁸ Thuk. I, 22:4, a fordítást módosítottam, kiemelés tőlem. (Thuküdidész munkáját a továbbiakban Thuk. rövidítéssel hivatkozom, és a következő kiadás alapján idézem: Thuküdidész: *A peloponnészosi háború*. Ford. Muraközy Gyula. Osiris, Budapest, 1999.)

⁹ Erről lásd Lisle, Robert: Thucydides 1.22.4. *The Classical Journal*, 72. évf., 1977/4., 345.

¹⁰ A hatalom önmozgása igen komoly hangsúlyt kap, melyet a következő három törvényszerűséggel fejezhetünk ki: a) a hatalom rákényszeríti birtokosát arra, hogy éljen vele: az erősebb uralkodik a gyengébben (Thuk. I, 76); b) a hatalom nem engedi birtokosának, hogy lemondjon róla, ez ugyanis egyet jelent az önfelszámolással (Thuk. II, 63); c) a hatalom nem éri be a pusztá önfenntartással és birtokosát expanzióra sarkallja, ugyanis a stagnálás mások hatalmának növekedését vonhatja maga után (Thuk. VI, 18). Bár e tételek rendszerint olyan módon vannak megfogalmazva, mintha a hatalomnak önálló élete

ja biztosítani a megfelelő módszertani eszközöket (az emberi természet és történekek összefüggését), aki az igazságot (*to szaphesz*), pontosabban a múlt tényeinek helyes interpretációját kutatja azért, hogy a jövőt szintén tisztán lássa. A múlt tehát annyiban értékes, amennyiben a jövőre irányultan *hasznos*, azaz – ahogy Nietzsche is állítja – a történelem az élet és jövő perspektívájából nyeri el értelmét. A két kiemelt állítás ilyen módon thuküdidészinek bizonyul.

Nietzsche egy harmadik, a történeti kutatások módszertanára vonatkozó állítást is megfogalmaz, mely szerint c) a történetírás objektivitása mint személytelen passzivitás pusztá színlelés, babona.¹¹ Ehelyett egy olyan aktív, művészi-összeszővő objektivitást javasol, amely a történelem jelenségeit visszavezeti – egyeseket kiemelve, másokat elfelejtve – az alattuk meghúzódó általános szükségszerűségre, olyan általánosra, melyből magyarázhatóak.¹² Ez a felfogás alapvetően kettős: egyrészt a jelenség–lényeg struktúra miatt tudományos, másrészt a narratíva tudatos megszövése miatt művészi. Csak-hogy éppen ez az a kettősség, amivel Thuküdidészt jellemezni szokták: Collingwood például az emberi természet szükségszerű pszichológiai törvényei miatt olyan „történelemellenes” szubsztancialista-pszichologista gondolkodónak fogja fel, aki inkább a hippokratészi módszer bővületében élő természettudós, mint történetíró, míg Cornford bevett nézete a háború narratívájában a tragédiát, Athén tragikus bukását pillantja meg.¹³ Nietzsche azonban korántsem tartja problémásnak a tudomány és a művészet nem-antik ellentétét, felfogásában ugyanis, ahogy azt láthatjuk, az ideális, azaz nem a modern értelemben vett történetíró éppen olyan művész-tudós, mint Thu-

volna, Thuküdidész tisztázza, hogy valójában az emberi természet törvényszerűségeiről van szó, mely alól senki sem képes magát kivonni.

¹¹ Nietzsche, Friedrich: A történelem hasznáról és káráról. Id. kiad. 135.

¹² I. m. 138.

¹³ Collingwood, Robin G.: *A történelem eszméje*. Ford. Orthmayr Imre. Gondolat, Budapest, 1987, 79, 93; illetve Cornford, Francis M.: *Thucydides Mythistoricus*. E. Arnold, London, 1907, 221. Collingwood, mint a modern történetírás feltétlen híve és a nietzschei kritika feltételezhető célpontja, Thuküdidészt történelemellenesként fogja fel. Ezt azonban itt bátran figyelmen kívül hagyhatjuk, hiszen sokkal fontosabb az az egyetértés, ami Thuküdidész „pszichológiai szubsztancializmusa” kapcsán tapasztalható. Collingwood megjegyzése, mely szerint Thuküdidész módszertana kialakítása során sokat merített a hippokratészi orvostudományból, szintén helytálló (a hippokratészi gyökerekre először Charles Cochrane 1929-es *Thucydides and the science of history* című munkája hívta fel a figyelmet, a terminológiai összefüggésekhez lásd: Lisle: i. m. 346–347). A cornfordi elméletet jól igazolja már a mű első sora: „Az athéni Thuküdidész megírta [*xünegrapszje*] a háború történetét”. Az itt szereplő *xünegrapszje* (megszerkeszt, összeír) ige jól kifejezi, hogy nem pusztá krónikával, hanem egy tudatos narratívával van dolgunk. A mű tragikus komponenseihez lásd: Bedford, David – Workman, Thomas: The tragic reading of the Thucydidean tragedy. *Review of International Studies*, 27. évf., 2001/1., 51–67.

küidész. *A peloponnészoszi háború* tehát az a mű, melynek történelemfelfogása markánsan meghatározza a második korszerűtlen elmélkedés alap gondolatait, s amiben ott lüktet az a történetietlen érzék, melyet Nietzsche a görögség legmagasabb erőinek korszakához rendel. A továbbiakban annak a kiderítése lesz az elsődleges feladatunk, hogy ezek a „legmagasabb erők” mivel szemben mutatkoznak meg és hová hanyatlanak.

2. Thuküidész és a szofisták

Mint említettem, Nietzsche Thuküidészt a szofista kultúra tökéletes összegzőjeként fogta fel. Sajnos az a vita, amely akörül forog, hogy ez az állítás a történetíró szofistákkal való azonosítását jelenti-e vagy sem,¹⁴ elte-relte a figyelmet a helyes viszony feltárásának feladatáról: egy olyan *szellemi kapcsolatot* kell ugyanis keresnünk, mely – több hátramaradt feljegyzés értelmében¹⁵ – Szophoklész, Hippokratész, Hérakleitosz és Démokritoszt is integrálja a szofista kultúrába. A „szofista kultúra” kifejezés tehát itt közel sem azt jelzi, hogy annak részesei a szofista mozgalom tagjai volnának; hanem azt, hogy Nietzsche valamilyen szellemi rokonságot észlel, mely egységben tartja és elválasztja ezeket a gondolkodókat bizonyos utódoktól, például Szókratésztől vagy Platóntól. A korszak ilyen egységes szemlélete egyébként nem egyedülálló, hiszen George Grote, aki az elsők között igyekezett a szofista mozgalom társadalmi és filozófiai fontossága mellett érvelni, hasonló képet rajzolt meg.¹⁶ Tekintsük most át négy pontban Scott Consigny rekonstrukcióját Nietzsche szofistáiról,¹⁷

¹⁴ Azt az álláspontot, hogy Nietzsche a szofisták közé sorolta Thuküidészt, Mann vetette fel, amit Brobjer igyekezett cáfolni (Mann, Joel E.: Nietzsche's interest and enthusiasm for the Greek sophists. *Nietzsche-Studien*, 32. évf., 2003. 413; Brobjer, Thomas: Nietzsche's relation to the Greek sophists. *Nietzsche-Studien*, 34. évf. 2005. 265). Sőt, Brobjer úgy véli, hogy a tárgyalat csoportosítás azt jelenti, hogy Nietzsche valójában nem érdeklődött a szofisták iránt, hiszen ellenkező esetben nem alakított volna ki ilyen elnagyolt képet. Meggyőződésem ugyanakkor, hogy itt szó sincs elnagyolt képről, ahogy azt a feltárt filozófiatörténeti összefüggések majd igazolni fogják.

¹⁵ Nietzsche, Friedrich: *Virradat*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 2000, 168. (KSA 13, 14. [116])

¹⁶ Grote, George: *History of Greece* (vol. 8.). Harper, New York, 1853, 317–399. Nietzsche viszonya az angol tudóshoz változó: először elfogadni látszik Grote azon álláspontját, hogy a szofisták erkölcsoktatók voltak. Lásd Nietzsche, Friedrich: *Platón és elődei*. Ford. Kurdi Imre és Molnár Anna. Gond–Cura, Budapest, 2007, 313; majd felülbírálván korábbi álláspontját, mint *realistákat* fogja fel őket (KSA 13. 14 [147]).

¹⁷ Consigny, Scott: Nietzsche's reading of the sophists. *Rhetoric Review*, 13. évf., 1994/1, 5–26. Consigny dolgozatára azért támaszkodom ezen a ponton, mivel szemben Mann és Brobjer munkáival, egységes képet kíván nyújtani Nietzsche szofistáiról. Érdemes megjie-

hogy első lépésben fogódzót nyerjünk a szofista kultúra mibenlétének meghatározásához.

A) *A szofisták genealógiája.* Nietzsche úgy gondolta, hogy a görög ember úgy tudott úrrá lenni robbanékony energiáin, erőfölöslegén (a kegyetlenség és pusztítás ösztönein), hogy azt versenyekben, *agón*okban vezette le. Az *agón* ennek megfelelően a társadalmi élet legtöbb szegmensében meg is jelent, komponenseit pedig minden esetben a résztvevők és a perspektívák pluralitása, a játék és a kreativitás alkotta. A szofisták teljes összhangot mutattak a görög kultúra e fő vonásával, amikor felismerve a versengés fontosságát maguk is *agón*okban mutatták meg ügyességüket, illetve pedagógiájuk is az *agón*okra való felkészítést célozta meg.

B) *A nyelv retorikai modellje.* A fentiek értelmében a szofisták a nyelvet minden esetben *agónikus*nak fogták fel, a retorikai kitűnőséget pedig a legmagasabb rendű kulturális és pedagógiai célnak tartották. A szókratészi iskolákkal való ellentét itt igen markáns: a beszélő még véletlenül sem az objektív igazság fáradhatatlan kutatója, hanem rétor, akinek elsődleges feladata, hogy ellenfele érveinek szétzúzása által saját perspektíváját vigye diadalra a nagyközönség előtt.¹⁸ A nyelv így biztosítja a kreativitás lehetőségét is, hiszen a feladat nem egy független, már létező valóság bemutatása, hanem csak a beszélőtől függő perspektíva sajátos megrajzolása. A nyelv rögzített határait ez a felfogás tehát nyilvánvalóan kikezdi, a nyelv alapegységei az *agonikus* helyzet által meghatározott művészi trópusok lesznek, nem pedig a külső valósághoz igazodó, „megfelelő értelemmel” bíró nevek.

C) *Relativista episztemológia.* Összhangban az eddig elhangzottakkal, a tudás mindig kondicionális, azaz azon retorikai szituáció függvénye, melyben megszületik. Ebben a játéktérben egyik szereplő sem állíthatja azt, hogy kijelentései feltétlenül igazak, a retorika ugyanis felhasználási körét tekintve univerzális. Nem létezik nem-perspektivikus vagy neutrális nézőpont, melyből „maga a világ” vagy a „valóság” szemlélhető volna; a prótagoraszi *homo mensura* tétel értelmében csak perspektívák vannak, a „látszat” pedig – mely az adott beszélő nyelvi reprezentációja által jelenik meg – mindig azonos a „valósággal”. A látszat világa azonban, összhang-

gyezni, hogy Consigny érdeklődése nem pusztán történeti, ugyanis elképzelhetőnek tart egy neo-nietzscheánus szofista-olvasatot is.

¹⁸ Ha Szlezák értelmezését vesszük alapul, mely szerint a platóni dialógusokat vezető személy fölénye mindig kikezdehetetlen, akkor azt láthatjuk, hogy a perspektívák pluralizmusa az objektív igazság miatt eredendően ki van iktatva. Lásd Szlezák, Thomas A.: *Hogyan olvassunk Platóni?* Ford. Lautner Péter. Atlantisz, Budapest, 2000, 21–22. A látszat ellenére valójában nincs küzdelem, pusztán „kioktatás”, ami magyarázatul szolgálhat Nietzsche azon – sokszor nem elég komolyan vett – állítására, hogy Platón unalmas.

ban Hérakleitosz tanításával,¹⁹ a retorikai szituáció kontingens volta miatt folyton változásban, keletkezésben van, tagadva ezzel a létet, de bármilyen metafizikát is.

D) *Immoralizmus*. A morál területén Nietzsche két dolgot tesz világossá a szofisták kapcsán: egyrészt tudtak az ember amoralitásáról (*Unmoralität*), és ezért a morál területén sem fogadtak el semmilyen objektív igazságot (*Moral an sich* vagy *Gutes an sich*), azaz minden morális állítást kondicionálisnak tartottak; másrészt, mivel minden morális „igazságot” szemfényvesztésként értelmeztek, nem fogalmaztak meg morális imperatívuszokat sem. Consigny szerint ez azt jelenti, hogy a szofisták nem vettek fel olyan álláspontot, mint például a *Gorgiasz* Kalliklése.²⁰ Ez a megállapítás roppant fontos és hangsúlyozandó: imperatívuszt ugyanis leginkább a *phüszisz*-párti szofisták fogalmazhattak volna meg, ám Antiphón nem lépett túl munkája deskriptív keretein, a platóni Kalliklész és Thraszümakhosz pedig nem integrálható a történeti mozgalomba.²¹ Nietzsche szerint tehát a szofisták szélsőséges hedoniz-

¹⁹ Itt például láthatjuk, hogyan integrálódik Hérakleitosz a szofista kultúrába. De Démokritosz idesorolása is könnyen nyomon követhető, hiszen Nietzsche Prótágoraszt úgy jellemezte, hogy egyesítette magában Hérakleitoszt és Démokritoszt (KSA 13, 14 [116]). Itt feltehetőleg a Sextusnál fennmaradt prótagoraszai anyagelméletre kell gondolnunk (PH I. 217–218). Hérakleitosz szerepére később még visszatérek.

²⁰ Kalliklész egy igen szélsőséges hedonista álláspontot fogalmaz meg, mely az élvezetek maximalizálásának imperatívuszában csúcsosodik ki. A bázeli Platón-jegyzetek arról tanúskodnak, hogy Nietzsche elfogadni látszott a *Gorgiasz*-ban foglaltakat, ugyanis szofista alaptételként tüntette fel a jó és a kellemes azonosítását. Lásd id. kiad. 352; Nietzsche, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. Colli, Giorgio –Montinari, Mazzino. De Gruyter, Berlin – New York, 1967, 2.4, 171. (Nietzsche műveinek erre a mérvadó kiadására a továbbiakban KGW rövidítéssel hivatkozom.) Ezt azonban később revideálta, amit világosan jelez az is, hogy már e jegyzetekben átvette Grote apológiáját (a feljegyzések tehát inkonzisztensek, Grote ugyanis kizárta Kalliklést a szofisták köréből). Brobjer eljárása megint csak felszínes: bár észreveszi, hogy az önfelülmúlás gondolata inkonzisztens a kalliklési hedonizmussal, s jogosan iktatja ki a dialógusszereplőt a szellemi elődök közül, nem veszi észre, hogy Nietzsche túllépett a platóni negatív kép elfogadásán, és összhangban a mai kutatásokkal, nem tartotta Kalliklést szofistának. Lásd Brobjer, Thomas: Nietzsche's wrestling with Plato and Platonism. In Bishop, Paul (ed.): *Nietzsche and antiquity*. Camden House, Rochester/NY, 2004, 254–255.

²¹ Négy alakot nevezhetünk „a *phüszisz* bajnokának”: Antiphónt, Kalliklést, Thraszümakhoszt és Thuküdidészt. Lásd McKirahan, Richard D.: *Philosophy before Socrates*. Hackett, Indianapolis, 1994, 393–403. Bár Antiphón mindent megtesz a *phüszisz* és a *nomosz* szembeállításá érdekében, ahogy azt Pendrick is aláhúzta, teoretikus fejtegetése nem tartalmaz imperatívuszt. Lásd Pendrick, Gerard: *Antiphon the sophist*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002, 60. Kalliklést és Thraszümakhoszt Grote kizárta a szofisták köréből, Kerferd pedig Platón teremtményeiként mutatta be őket. Lásd Kerferd, George B.: *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár Gábor. Osiris, Budapest, 2003, 148–149. Thuküdidész kapcsán itt elég annyit leszögeznünk: semmi okunk azt gondolni, hogy azonosult volna szereplőinek *phüszisz*-párti gondolataival.

mus helyett az *agón* keretei között megvalósuló önfelülmúlással, határaink meghaladásával jellemezhetők. A zsarnoki morálhoz való ragaszkodás viszont minden ilyen szabadságot eredendően ellehetetlenítene.

Mielőtt továbblépnénk a szofisták és Thuküdidész kapcsolatára, érdemes megjegyeznünk: számos feljegyzés azt a benyomást kelti, hogy Nietzsche szellemi előfutárainak tekintette a szofistákat. A fenti négy ponttal Nietzschét is jellemezhetjük: nem kell sokáig keresgelnünk, ha olyan gondolatokat akarunk találni nála, amelyek az intellektuális párbaj nélkülözhetetlenségét vagy nyelvi korlátai szétfeszítésének szükségszerűségét hangsúlyozzák. A *homo mensura*-tétel ugyanakkor számos meghatározó gondolat megfogalmazásában felbukkan,²² ahogy a szofisták immoralizmusa is a nietzschei morálkritika fundamentumának bizonyul.²³

Consigny összefoglalója azért roppant hasznos, mert biztosítja számunkra azokat a szempontokat, amelyek alapján eldönthetjük, hogy mennyiben tekinthető Thuküdidész a szofista kultúra összegzőjének.²⁴ Guthrie és Gagarin véleménye,²⁵ vagy az az álláspont, mely szerint Thuküdidész a szofista Antiphón tanítványa volt, szintén indokoltá teszi a vizsgálatot.²⁶ Lássuk tehát most, hogy Thuküdidész mennyiben ért egyet a szofistákkal a valóság *agónikus*, plasztikus-perspektivikus, illetve amorális karakterét illetően.

²² Mann, Joel E.: Nietzsche's interest and enthusiasm for the Greek sophists. *Nietzsche-Studien*, 32. évf., 2003, 406–428., 417–423. A következő alapgondolatokról van szó: az ember mint értékelő vagy értékmérő lény, érték-antirealizmus (a morális tulajdonságok nem igazi tulajdonságai a dolgoknak, a dolgok értékeslegese), az értékek naturalisztikus visszavezetése pszichológiai mozgatórugókra vagy biológiai alapjukra (túlélés), a perspektivizmus mint olyan képesség, mely biztosítja, hogy az ember túllépi saját nézőpontján, illetve a magasabb ember mint az értékek forrása, teremtetője.

²³ „Roppant nevezetes pillanat ez: a szofisták szinte súrolják az első *morálkritikát*, az első *bepillantást* a morálba.” Nietzsche, Friedrich: *A hatalom akarása*. Ford. Romhányi Török Gábor. Cartaphilus, Budapest, 2002, 428. (KSA 13, 14 [116]).

²⁴ Mint említettem, a Nietzsche-kutatók értetlenül állnak a kapcsolat előtt. Például ezt olvashatjuk: „A Nietzsche-szakértőknek kifejezetten az iránt kellene jobban érdeklődniük, amit Nietzsche közönsnek látott Thuküdidészben és a szofistákban, és annak a magyarázatára kellene törekedniük, hogy miért volt ez olyan fontos Nietzschének.” Mann, Joel E.: Nietzsche's interest and enthusiasm for the Greek sophists. *Nietzsche-Studien*, 32. évf., 2003, 414.

²⁵ Guthrie szerint, ha meg akarjuk érteni azt a kort, amelyben a szofisták éltek, feltétlenül Thuküdidészre kell kezdenünk, Gagarin pedig úgy véli, hogy Thuküdidész munkája elképzelhetetlen a szofisták nélkül. Lásd Guthrie, W. K. C.: *The sophists*. Cambridge University Press, Cambridge, 1971, 84; Gagarin, Michael: *Antiphon the Athenian*. University of Texas Press, Austin, 2002, 4.

²⁶ Gagarin: i. m. A főbb érvek: Thuküdidész elismerő beszámolója (Thuk. VIII, 68) Antiphónról (2), stílusuk komplexitása hasonló (18, 91), a pontosság (*akribéia*) fontossága az írott munkában (28), az emberi természet elemzése, főleg a *phüszisz* törvényei kapcsán (31), Hermogenész beszámolója viszonyokról (44–45), a hasznos (*xiampheron*) hangsúlyozása (79).

a) *Agón. A peloponnészosi háború* vitathatatlanul olyan világot tár elénk, mely összhangban van Nietzsche elképzelésével a görög ember destruktív ösztöneit illetően. Sőt, megalapozott azt feltételeznünk, hogy amikor Nietzsche a görög poliszok kordában nem tartható ellenséges érzületeiről (egymás szétmargolásáról vagy felzabálásáról) ír,²⁷ akkor e történeti munkából indul ki: a háború résztvevői ugyanis inkább végignézik, ahogy az egész hellén világ felperzselődik, de bosszúvágyukat akkor is kiélik. Thuküdidész szereplői mégis jóval komplexebbek, ugyanis rendszerint szócátákban, retorikai *agón*okban csapnak össze. Aligha hihető ugyanakkor, hogy ezek az *agón*ok hiteles történeti feljegyzések kívánnak lenni. Inkább arról tanúskodnak, hogy megkomponáljuk egy olyan *agónikus* kultúrát kíván színre vinni, mely elképzelhetetlen az ilyen összecsapások nélkül.

b) *A nyelv retorikai modellje*. A nyelvi *agón*ok folyamatos jelenlétéből kifolyólag a retorikai alaphelyzet meghatározó komponense a műnek. Erről ugyanazt mondhatjuk el, mint korábban: bármit is akarunk megtudni az eseményekről, az mindig a retorikai alkotókészség függvénye; egy adott perspektíva diadalra vitele a nyelvi megformáltság sikerén múlik; nem létezik valamilyen magasabb valóságon alapuló igazság, mely felülírhatná a nyelvi kreativitás erejét. Számos történelmi döntést tehát retorikai *agón*ok előznek meg, melyekben az ellentétes perspektívák logoszai (*antilogoi*) csapnak össze. Természetesen az *antilogoi* kapcsán a szofista mozgalom egyértelmű hatásáról beszélhetünk, hiszen Prótagorasz mondta először, hogy egy dologról két ellentétes logosz lehetséges (fr. A6), ahogy a *Diszsoi logoi* vagy Antiphón tetralógiáinak szerkesztése is párhuzamos. A kettős érvek szerepe azonban nem a meggyőzés, hanem az érvelési technika és ügyesség gyakorlása, s ezáltal új gondolkodási utak feltárása. Thuküdidész bevallott feladata az, hogy az egymásnak feszülő logoszok által az emberi természet analizisét nyújtsa, amely törekvés a valóság egy sajátos interpretációját célozza meg. Ami pedig a nyelvi korlátokat illeti, Cicero panaszai a történetíró stílusának nehézségét illetően igencsak árulkodóak.²⁸

c) *Relativista ismeretelmélet*. Thuküdidész természetesen nem dolgozott ki saját episztemológiai elméletet, de kimutatható, hogy egy relativista ismeretelmélet hatása alatt állt. Gagarin interpretációja megkülönböztet egymástól tényeket (*erga* vagy *pragmata*) és logoszok által megfogalmazott ítéleteket.²⁹ Az alapvető probléma azonban az, hogy a tényekhez nem lehet hozzáférni *logoszok* nélkül, azaz az igazság nem a tények pusztja ismerete, hanem a tények és a *logoszok* viszonyának függvénye: egy tény általában két ellentétes perspek-

²⁷ KSA 8, 12 [2]; illetve KSA 13, 14 [147].

²⁸ *De Oratore*, 30.

²⁹ Gagarin: i. m. 28–29.

tíva megszületéséhez vezet, melyek *logoszai* teljesen mást tüntetnek fel igaznak az adott tényről. Itt Prótagorasz sokat vitatott példája juthat eszünkbe a szélről, ami az egyik ember számára hidegnek, míg a másoknak melegnek tűnik (fr. 1). Egy történeti munka kapcsán talán túlzás volna a tények fennállását megkérdőjelezni, ahogy például egyes interpretációk a közös szél létét is vitatják,³⁰ de az kétségtelen, hogy a tények, pontosabban a tények *tulajdonságainak* ilyen perspektivikus felfogása a szofista relativizmusból táplálkozik.³¹ Jól példázza ezt a thébaiak és a plataiaiak szörnyű vitája,³² melyben a spártaiak előtt a felek ugyanazon múltbeli tényeket (Plataia elszakadását Thébaitól) az igazságosság tekintetében teljesen ellentétesen mutatják be. E szakasz, mely a teljes plataiai férfilakosság kivégzésével zárul, elementáris erővel tárja eléink az igazság relativisztikus karakterét,³³ illetve a perspektívák összeütközésének és a győztes fél bosszújának szükségszerűségét.

d) *Immoralizmus*. Igen meghatározó az a nézet, mely Thuküdidészt a politikai realizmus ősatyjaként fogja fel. A politikai realizmus azt jelenti, hogy az államok közötti viszonyokban – összhangban az emberi természettel – minden esetben maximális hatalomra, a morális megfontolásokkal szemben pedig az önérdekre és a haszonra kell törekedni. Meggyőződésem, hogy ez az értelmezés téves, ugyanis figyelmen kívül hagyja a szerző egyik legalapvetőbb intencióját: bár számos szereplő felfogható politikai realistaként, a tragikus narratíva arra mutat rá, hogy ez a felfogás Athén tekintetében végzetes és önfelszámoló. Thuküdidész, aki ezt világosan látta, tehát inkább a politikai realizmus *kritikusaként* fogható fel.³⁴ *A peloponnészoszi háború* kétségkívül eléink tárja a történelem amorális karakterét – például hogy az igazságosság eredetileg egyenlők között született meg, akik azt csereként fogták fel –,³⁵ de Thuküdidész történetírói szerepénél fogva semmilyen imperatívuszt nem nyújt számunkra, s ezzel tökéletesen illeszkedik a szofista mozgalom immoralizmusába is.

³⁰ Ehhez lásd Kerferd ismertetését az értelmezési lehetőségekről: Kerferd, George B.: *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár Gábor. Osiris, Budapest, 2003, 110.

³¹ A különböző görög népcsoportok ugyanabban a vonatkozásban feltüntetett teljesen eltérő szokásai is azt a tapasztalati bázist vonultatják fel, amely megalapozta a szofista relativizmust.

³² Thuk. III, 51–59.

³³ Természetesen egy ilyen kérdésben, mint a történelemben általában, nem létezik perspektívák felett álló igazság. Az igazságot az határozza meg, aki győzedelmeskedett a másik felett.

³⁴ Ehhez lásd például Ahrens Dorf, Peter J.: Thucydides' realistic critique of realism. *Polity*, 30. évf., 1997/2., 231–265; Bedford, David – Workman, Thomas: The tragic reading of the Thucydidean tragedy. *Review of International Studies*, 27. évf., 2001/1., 51–67, 52.

³⁵ Nietzsche több feljegyzésében is elismerően nyilatkozik Thuküdidész ilyen jellegű elemzéseiről, például Nietzsche, Friedrich: *Emberi, nagyon is emberi*. Ford. Horváth Géza. Osiris, Budapest, 2008, I, 92. és 93. Ehhez lásd: Thuk. III, 40; V, 89.

e) *Tudományosság.* Consigny nem tér ki rá, de az egyik legfontosabb jegy, amivel Nietzsche a szofista kultúrát jellemzi, a tudományosság. Ennek hangsúlyozását az indokolja, hogy a győzelmet arató szókratészi gondolkodás „megfertőzte” a tudományt a morállal, s ezzel a tudományos objektivitás hanyatlását idézte elő. Nietzsche tehát úgy véli, hogy a morál első helyre kerülésével a tudomány többé nem tudott olyan magasságokba törni, mint Démokritosz, Hippokratész vagy Thuküdidész esetében.³⁶

A szofisták görög kultúrája a görög ösztönvilágból nőtt ki: a periklészi kor kultúrájához tartozik, mégpedig olyan szükségszerűen, ahogy Platón nem tartozik hozzá: e kultúra elődeit Hérakleitoszban és Démokritoszban tiszteli, a régi filozófia *tudományos* típusaiban; kifejezését például Thuküdidész magas kultúrájában találja meg.³⁷

Thuküdidész tudományos törekvéseiről már több ízben esett szó, de nem a szofista kultúra viszonylatában: a történetíró azért tekinthető ezen a területen is e gondolkodásmód képviselőjének, mert az univerzális emberi mozgatórugók megragadása érdekében egy olyan, át nem moralizált tudományos metodológiát használ, mely ötvözi a kor meghatározó gondolkodóinak módszereit. Ilyen a már tárgyalt hippokratészi módszer a jövőre kiterjeszhető megfigyelésekről, a prótagoraszi eljárás a *logoszok* szembeállításáról, az antiphóni pontosság (*akribeia*) követelménye, a partikuláris és az univerzális elválasztása a történelmen belül, az összehasonlítás és a szembeállítás szintén az univerzális érdekében, illetve a szofista mozgalomra jellemző valószínűségi (*eikosz*) érvelés alkalmazása.³⁸ A mű objektivitásigényét mi sem igazolja jobban, mint hogy a legamorálisabb, legvisszataszítóbb konzekvenciák levonásától sem riad vissza.

Ez az elemzés remélhetőleg világossá tette, miért nevezhette Nietzsche Thuküdidészt a szofista kultúra összegzőjének. Mint láthattuk, a valóság *agónikus*, plasztikus-perspektivikus, amorális, illetve tudományos szemléletét illetőleg a közösség fennáll – Nietzsche ezt egy szóval *realizmusnak* nevezi. Mielőtt megértenénk, hogy e jegyeken túl mit is jelent pontosan ez a kifejezés, közelítsük meg azt annak ellentéte, a platóni „idealizmus” felől.

³⁶ KSA 11, 36 [11].

³⁷ Nietzsche, Friedrich: *A hatalom akarása*. Ford. Romhányi Török Gábor. Cartaphilus, Budapest, 2002, 428 (KSA 13, 14 [116]); a fordítást módosítottam, kiemelés tőlem.

³⁸ Utóbbi négyhez lásd: Kallet, Lisa: Thucydides' workshop of history and utility outside the text. In Rengakos, Antonis – Tsakmakis, Antonis (eds.): *Brill's companion to Thucydides*. Brill, Leiden, 2006, 335–368.

3. Thuküdidész és Platón szembenállása

A fenti öt pont természetesen alkalmas arra is, hogy gyorsan áttekintsük Platón és a szofista kultúra ellentétét: a) a dialógus ellehetetleníti az agónt; b) a nyelvi gondolkodás iránya megfordul: a valóság igazodik a nyelv szükségleteihez, nem pedig fordítva;³⁹ c) az ideatan mindenfajta perspektivizmust kizár; d–e) a mindenség morálissá változik: az amoralitás feloldódik és megjelennek az imperatívuszok, a tudomány alárendelődik a morálnak. Joggal merülhet fel azonban a kérdés, hogy Nietzsche miért éppen Thuküdidésznek szán főszerepet ebben a szembenállásban – vajon milyen filozófiatörténeti ütközőpontok teszik ezt indokolttá?

Jó okunk van azt feltételezni, hogy Platón ismerte Thuküdidész írását, és az is könnyen elképzelhető, hogy egy ízben utalást tett rá.⁴⁰ Valójában azonban jóval mélyebb összefüggéseket fedezhetünk fel akkor, ha Thuküdidész politikai realitáit, illetve Platón Kalliklészt és Thraszümakhoszát egymás mellé állítjuk, ugyanis a filozófus elvetemült „szofistáinak” alapgondolatai már a történetíró munkájában megjelennek. Ezek a következők:

A) *Az (emberi) természet (phüszisz) ellentétes a törvénnyel (nomosz), utóbbi pedig képtelen elnyomni az előbbit.* A tételt Diodotosz mondja ki, de a kerkürai belvizsály hozza tökéletes kifejezésre:⁴¹ az emberi telhetetlenség és uralomvágy minden törvényen felülkerekedik, és teljes felfordulást idéz elő. Ezt a felfogást Platónnál Kalliklész és az ördög ügyvédjét alakító Glaukón fogalmazza meg explicit álláspontként.⁴² Nietzsche egy feljegyzése ezzel kapcsolatban Thuküdidésznek azt a felfogást tulajdonítja, hogy a polisz „isteni intézmény”, ugyanis az emberek természetüknél fogva nem alkothatták volna meg az őket kordában tartó törvényeket.⁴³

³⁹ Lásd Kerferd, George B.: *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár Gábor. Osiris, Budapest, 2003, 99.

⁴⁰ Lásd O’Sullivan, Neil: Pericles and Protagoras. *Greece & Rome*, 42. évf., 1995/1., 21–22. Amikor Platón bemutatja Periklészt a *Prótagorasz*-ban (319a1), szinte szó szerint ugyanazt a jellemzést adja az államférfiről, mint Thuküdidész (I, 139:4). A *Törvények* egy passzusa pedig a történetíró munkája világos kritikájának tűnik: „Ezek tehát, barátaim, ama bölcs férfiaknak, költőknek és prózáiroknak ifjú emberek előtt hangoztatott nézetei, amelyek szerint az igazán igazságos, amit az ember erőszakos úton diadalmasan keresztülvisz; [...] innen a sok forrongás, mert e tanok az úgynevezett természet szerint helyes élet felé vonzzák az embereket, amely igazság szerint abban állna, hogy az ember másokon uralkodva, nem pedig a törvény szerint másoknak szolgálva éljen.” Platón: *Törvények*. Kövendi Dénes fordítását átdolgozta Bolonyai Gábor. Platón összes művei kommentárokkal. Atlantisz, Budapest, 2008, 95. (890a) Ha az idézetben szereplő prózáiro valóban Thuküdidész, akkor úgy tűnik, hogy Platón azonosította az erősebb jogát hangoztató szereplőket magával a szerzővel.

⁴¹ Thuk. III, 45:82–84.

⁴² *Gorgiasz*, 482e; *Állam*, 359c.

⁴³ KSA 8, 12 [2].

B) *A természet szerint az ember a saját érdekére, hasznára van tekintettel, mely a konvencionális igazságosság elutasításához vezet.* Glaukón a varázsgyűrű segítségével szemlélteti a tételt: az emberi természet mindenkit arra ösztönöz, hogy ha teheti, saját érdekét tartsa szem előtt.⁴⁴ Ebből következik, hogy az igazságatlanság (a konvencionális igazságosság áthágása) sokkal több előnyt biztosít, mint az igazságosság.⁴⁵ Kalliklész radikálisabb megfogalmazásában: aki megteheti, lerázza magáról a törvények természetellenes láncait.⁴⁶ Thuküdidész az athéni küldöttekkel mondatja ki, hogy az emberi természet legalapvetőbb indítéka a félelem és a megbecsülés mellett a haszon.⁴⁷ A méloszi párbeszédben az athéniak ennek megfelelően utasítják vissza az igazságosságot, miközben saját hasznukat (*to xümpheron*) tartják szem előtt.⁴⁸

C) *Az igazságos az erősebb érdeke.* Thraszümakhosz alaptételével⁴⁹ általában az athéniak jellemzik a spártaiakat.⁵⁰

D) *A természet törvénye arra kényszerít, hogy az erősebb uralkodjon, a gyengébb pedig engedelmességedjen.* Szigorú értelemben vett amoralizmusról ebben a tekintetben nem beszélhetünk: Kalliklész szerint a természet törvénye⁵¹ minden emberre és állatra, de a halhatatlanokra is vonatkozik, feljogosítva az erőset arra, hogy uralkodjon a gyengén.⁵² A méloszi párbeszéd athéni delegáltjai egészen hasonló dologra hivatkoznak:⁵³ az istenek és az emberek a természetükben lévő kényszer vagy örökölt törvény folytán, ha megvan rá a hatalmuk, uralkodni akarnak.

E) *A pleonexia (telhetetlenség, mindig többet és többet akarás) mint meghatározó emberi vonás.* Platón elvetemült alakjainak karakterisztikumaként⁵⁴ Thuküdidésznel mint a történelmi események alapvető mozgatórugója jelenik meg. A *pleonexia* dolgozik például az emberekben a kerkürai belviszály során, vagy az athéniakban, amikor a tragikus kimenetelű szicíliai vállalkozásba fognak.⁵⁵

A fent megismert diagnózis az emberi természet kegyetlenségét és immoralitását illetően a két gondolkodó esetében tehát meglepően hasonló,

⁴⁴ *Allam*, 360c.

⁴⁵ *Allam*, 360d.

⁴⁶ *Gorgiasz*, 484a.

⁴⁷ Thuk. I, 76.

⁴⁸ Thuk. V, 89–90.

⁴⁹ *Allam*, 338c, 344c.

⁵⁰ Thuk. I, 76; V, 105.

⁵¹ *Gorgiasz*, 483e3.

⁵² Uo. 483d; 490a.

⁵³ Thuk. V, 105.

⁵⁴ Kalliklész: *Gorgiasz*, 483d1; 508a7; Thraszümakhosz: *Allam*, 359c5; 344a1.

⁵⁵ Thuk. III, 82; IV, 61–62.

Nietzsche szavaival élve: mindketten a sas szemével látták a szakadékot. Az utak ott válnak el egymástól, hogy az e közös gondolatokhoz fűződő viszonyuk (viszonyuk „a szakadék megragadásához”) teljességgel ellentétes. Nietzsche ezt úgy fogalmazza meg igen tömören, hogy „Thuküdidész morálja ugyanaz, ami Platónnál mindenütt szétrobban”.⁵⁶ Ennek megértése érdekében koncentráljunk az emberképre, illetve a pesszimizmus–optimizmus ellentétre.

Mivel Thuküdidész mindig képes arra, hogy szereplőinek viselkedését világosan megmagyarázza, etikai pozitivistának is felfoghatjuk.⁵⁷ Ezt az teszi lehetővé, hogy a történelmi események mögött mindig ugyanazt a változatlan emberi természetet látja. Thuküdidész kapcsán aligha beszélhetünk álmokról vagy illúziókról: az ember önző és hataloméhes lény, természete bármilyen jól megalkotott törvényt előbb-utóbb áthág, a három legalapvetőbb mozgatórugó pedig a megbecsülés (*timé*), a félelem (*deosz*) és a haszon (*ópbeleia*). Az embereket leginkább vágyaik (*epilbümia*, *hormé* vagy *erosz*), a szenvedély (*orgé*), a dicsőségvágy (*philotimia*), a telhetetlenség (*pleonexia*) és az irigység (*phthonosz*) irányítják; s bár így egy irracionális teremtménnyel szembesülünk, a megfigyelő racionálisan mégis beláthatja, melyik szenvedély vette át az irányítást. A leginkább hangsúlyozott racionális fakultások a helyes ítélet (*gnomé*), a megfontolás (*logiszmosz*), illetve az előrelátás (*pronoia*), melyek gyakorlati, kalkulatív észet jelentenek: birtokosuk a körülmények helyes mérlegelése által olyan döntést tud hozni, mely hasznos cselekedetekhez vezet. Fontos leszögezni, hogy ez semmiképpen sem jelent morális vagy spekulatív észet.⁵⁸ Ezzel összhangban, Thuküdidész nem azonosult vagy ítélkezett morálisan figurái felett, céljának ugyanis inkább a mélyben megbúvó motívumok tudományos feltárását tekintette. Nietzsche feltehetőleg ezért nyilatkozott róla ilyen pozitívan:

Egy példakép. – Mit szeretek Thuküdidészben, miért tartom többre, mint Platón? Ő a legmaradéktalanabb és legelfogulatlanabb örömet találja minden tipikusban, ami az emberekből vagy az eseményekből van, és úgy véli, hogy minden típushoz tartozik bizonyos mennyiségű jófajta ész; ezt próbálja feltárni. Nagyobb gyakorlati igazságossággal rendelkezik, mint Platón; nem pocskondiázza, nem ócsárolja az embereket.⁵⁹

⁵⁶ KSA 10, 25 [163], saját fordításom.

⁵⁷ Ehhez lásd Shorey, Paul: On the implicit ethics and psychology of Thucydides. *Transactions of the American Philological Association*, 24. évf., 1983, 66.

⁵⁸ I. m. 76.

⁵⁹ Nietzsche, Friedrich: *Virradat*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 2000, 168; a fordítást módosítottam.

Az itt említett gyakorlati igazságosság (*praktische Gerechtigkeite*) vélhetően azt jelenti, hogy a történetíró jóval igazságosabb szereplőivel, amikor nem ítélkezik felettük morálisan, ahogyan például Szókratész Kalliklész felett, hanem azokat a gyakorlati okokat keresi, amelyek meghatározzák viselkedésüket. Nietzsche nem téved, amikor úgy jellemzi Thuküdidészt, hogy észtlát hősibe, ugyanis a történetíró azt állítja, hogy a szóról szóra való visszaadás lehetetlen faladata helyett a résztvevőkkel azt mondatta el, amit az adott helyzetben mondaniuk *kellett* (*ta deonta*).⁶⁰ Ez nem azt jelenti, hogy a háború szereplői minden esetben ésszerűen viselkedtek, hanem hogy létezik egy olyan interpretációs mező, melyben tetteik, törekvéseik ésszerűen magyarázhatóak.

Fontos még rámutatnunk, hogy Thuküdidész feladatának tekintette azt is, hogy orvos módjára diagnosztizálja a szenvedélyek és a remény (*elpisz*) helyes ítéletre gyakorolt irracionális befolyását. Ám annak ellenére, hogy például Athén sorsát éppen ilyen folyamatokkal magyarázta,⁶¹ mégsem igyekezett azt bizonyítani, hogy az embert függetleníteni lehet az ilyen káros hatásoktól. S ezzel kapcsolatban látható az óriási különbség: Platón ezen a ponton nem tud hideg és tudományos maradni, morális univerzumában ezek a szenvedélyek károsnak, gonosznak bizonyulnak. Emberismerete (vagy praktikus igazságossága) ennél fogva jóval szűkebb: az irracionális entitások előtt végső soron értetlenül áll, és pedagógiai célja ezek elnyomása, átválttatása. Jól példázza ezt a lélek hármass felosztása, ahol az alsóbb lélekrészekben több, fent már említett szenvedély kap helyet, például *epithümia*, *philotimia*, *erósz*, *pleonexia*. Platón tehát nem fogadja el az emberi természetet olyanak, amilyenek Kalliklész kapcsán megismerhettük, s feltétlenül hisz annak átalakíthatóságában, „megjavíthatóságában”.

Ezzel máris a pesszimizmus–optimizmus kérdéskörénél lyukadtunk ki. Thuküdidész – nietschei értelemben vett – pesszimizmusát nem nehéz belátnunk: a tragikus narratíva a valóság alapvonásává teszi egyrészt a *hübriszt*, a határok átlépését, másrészt a *nemeszisz*t, a megérdemelt megtorlást. Ugyanígy nem lehet eltekinteni a *sztaszisz*t, a politikai belviszály szükségszerű kitörésétől sem. Geuss ezzel szemben így jellemzi Platón Nietzsche nyo-

⁶⁰ Thuk. I, 22:1–5.

⁶¹ Nagyon fontos szerep jut ebben a történetben Periklésznek. Az államférfit úgy jellemzi Thuküdidész, hogy ő az, aki az athéniak túlzó szenvedélyeit, melyek később a flotta pusztulását és a háború elvesztését idézték elő, úgy tudta kezelni, hogy meggyőzte őket: ne hallgassanak ezekre a helyes ítélet meghozatala során. (Ehhez lásd Reeve, C. D. C.: Thucydides on human nature. *Political Theory*, 27. évf., 1999/4., 443.) Platón természetesen nem osztotta ezt a képet: Szókratész szerint Periklész nem tette jobbá a polgárokat, sőt elvadította őket (*Gorgiasz*, 515d–516c). A véleménykülönbség oka egyszerű: Thuküdidész nem gondolta úgy, hogy az emberi természet megjavítható, míg Platón szerint a nevelés omnipotens.

mán:⁶² a) a világ teljesen megismerhető; b) ha a világ teljesen megismert, feltárul annak morális karaktere; c) ez a moralitás összefügg alapvető emberi szükségletünkkel, a boldogsággal; d) az ész a boldogság garanciája: a tudás erény, az erény boldogság; e) a morális univerzum a halál után igazságot szolgáltat, az erényesek elnyerik jutalmukat, a rosszak – például a politikai realisták – büntetésüket. Sőt, bár Platón azt is lefekteti az *Allamban*, hogy a *sztaszisz* kitörése a lélekben és a poliszban egyaránt szükségszerű, mégis úgy gondolja, hogy a filozófia olyan erő, mely ezt orvosolni tudja. De a különbség nyilvánvalóan az *elpisz* megítélése kapcsán a legélesebb.⁶³ Thuküdidész ebben a tekintetben teljesen konzisztens az attikai tragédiával: a remény megcsal és tönkretesz, és ezt igazolja, hogy a mélosziak megmenekülésükben,⁶⁴ míg az athéniak Szicília elfoglalásában reménykednek.⁶⁵ Utóbbi kimenetele mindent elárul:⁶⁶ az athéni katonákat egy földalatti üregbe (*koilosz*) zárják, ahol az ürülék, a mostoha időjárás és a hullák okozta betegségek miatt odavesznek. Szókratész ezzel szemben annak a reményének ad hangot, hogy a jó emberrel semmi rossz nem történhet; sőt a *Phaidón* eszkatológikus mítoszában úgy fogalmaz, hogy nagy reménységgel (*elpisz megalé*)⁶⁷ kecsegtet az erény elsajátítása, ugyanis biztosíthatja az abból a börtönüregből (*koilosz*) való kiszabadulást, melyben élünk. Ez a példa teljesen világosan jelzi, hogy ketten közül ki tudta „megragadni a szakadékot”, és ki volt képtelen arra, hogy megtartsa magát benne.

4. Realizmus és hatalom

Remélhetőleg minden fontosabb filozófiatörténeti összefüggés a rendelkezésünkre áll már ahhoz, hogy értelmezni tudjuk Thuküdidész realizmusát. Mint láttuk, a szofista kultúra a valóság *agónikus*, plasztikus-perspektivikus, amorális, illetve tudományos szemléletét jelentette. A nietschei elmélet e világlátás elemeinek átfogó *pszichológiai* kritériumáig hatol.

A szellem átmeneti éghajlata. – Számos fogalomtól megszabadítottuk önmagunkat – Isten, örök élet, bosszúálló túlvilági és evilági igazságosság, bűn, megváltó, a megváltásra való rászorultság –; egy átmeneti jellegű betegség a

⁶² Geuss, Raymond: Thucydides, Nietzsche, and Williams. In Dries, Manuel (ed.): *Nietzsche on time and history*. De Gruyter, Berlin, 2008, 39.

⁶³ I. m. 40–41.

⁶⁴ Thuk. V, 103; 111.

⁶⁵ Thuk. VI, 15.

⁶⁶ Thuk. VII, 87.

⁶⁷ *Phaidón*, 114c8.

szabadon hagyott helyeken pótlást igényel, a bőr kissé megborzong a fagytól, mivel korábban fel volt öltöztetve. Léteznek filozófiák, melyek *átmeneti éghajlatot* jelentenek azok számára, akik a friss magaslati levegőt [*die frische Höhenluft*] közvetlenül még nem viselik el. – Vessük ezt egybe azzal, ahogy a görög filozófusszekták átmeneti éghajlatként szolgálták: a régi polisz és annak képzése továbbra is hatott bennük: de mihez kellett az átmenetet biztosítaniuk? – erre még nem találtuk meg a választ. Vagy ez a *szofista*, a teljes szabadszellem [*der volle Freigeist*] volt?⁶⁸

A szofisták nem egyebek, mint egyszerűen realisták [*Realisten*]: az érték rangját adják a mindenki számára közös értékeknek és gyakorlatnak, – van hozzá bátorságuk [*sie haben den Muth*], mint ahogy minden erős szellemnek, hogy tudatában legyenek saját amoralitásuknak.⁶⁹

Annak ellenére, hogy a két feljegyzés között több mint tíz év telt el – előbbi 1877-ből, utóbbi 1888-ból való –, a szofistákról kialakított elképzelés mégis hasonló. A korábbi, mely szellemi rokonként, szabad szellemként üdvözli a szofistát, bár csak a görög filozófián belüli pozicionálásra törekszik, így is nagyon fontos dolgot szögez le: a szofista képes hideg, magaslati levegőt belelegezni,⁷⁰ azaz képes olyan kemény igazságokat elviselni, amelyek elől mások védtelenségük folytán ki kell hogy térjenek. Ilyen erőt próbáló tények a korábban már elemzettek: az emberi viszonyok *agónikus* természete, a valóság nyelvi alakíthatósága, a perspektívák párhuzamosságának és összecsapásának kikerülhetetlensége, az emberi természet amoralitása és a tudomány ideáellenes konzekvenciái. Thuküdidésznek köszönhetően ezt még kiegészíthetjük a tragikus világszemlélettel is, ami a fentiekből könnyen levezethető: az *agón* és a perspektívák összeütközése, illetve a morális világregrend hiánya egyenesen a tragikus bukáshoz vezet.⁷¹ A „látszat” (*Schein*) és a „való-

⁶⁸ KSA 8, 23 [110], saját fordításom.

⁶⁹ Nietzsche, Friedrich: *A hatalom akarása*. Ford. Romhányi Török Gábor. Cartaphilus, Budapest, 2002, 429. (KSA 13, 14 [147])

⁷⁰ A magaslati levegő motívuma ismerős lehet: például az *Ecce Homo* a *Zarathustrát* mint *Höhenluft-Buch*-ot jellemzi (*Előszó 4*), *Az Antikrisztus* írója pedig azt állítja magáról, hogy fenn a hegyeken él, túl a jégen (*Előszó 1*). E könyvek közös jellemzője az ateizmus, amit legelőször éppen a szofista Prótagorasz fogalmazott meg, így a magaslati levegő motívumának alkalmazása ezeken a helyeken nem tekinthető pusztán véletlennek.

⁷¹ Érdemes róla említést tenni, hogy Mario Untersteiner olvasata a szofistákról igencsak hasonló: „[A] szofisták közös jellemzője volt egyfajta minden idealizmustól mentes tárgyilagosság, amely azonban nem a szkepticizmus, hanem inkább a realizmus és a fenomenalizmus útján járt. Ez utóbbiak nem akarják a valóságot egyetlen dogmatikus sémába erőszakolni, hanem engedik, hogy kitombolja magát a maga ellentmondásaiban és *tragikus* hevességében.” – idézi Kerferd, George B.: id. kiad. 21., kiemelés tőlem.

ság” (*Realität*) szofista ekvivalenciája továbbá éppen az, amivel Nietzsche a tragikus művészt jellemzi.⁷²

A későbbi feljegyzés, mely egyszerűen realistáknak nevezi a szofistákat, a fentiek felől már plauzibilisebb: a realizmus egy *pszichológiai* felfogást jelent, melyet itt az amoralitás belátásához szükséges „bátorság” fejez ki. Ez ugyanaz a nem morális értelemben felfogott intellektuális bátorság, mint ami a realista nézetek, a szakadék megragadásához volt szükséges, s amivel Nietzsche leghatározottabban jellemzi Thuküdidészt. Lássuk végre a legfontosabb vonatkozó jellemzést.

Őbenne jut tökéletes kifejezésre a *szofista kultúra*, akarom mondani a *realista kultúra*: ez a felbecsülhetetlen értékű mozgalom a szókratészi iskola mindenhol megtalálható morál- és ideálcsalásával szemben. A görög filozófia, mint a görög ösztön *dekadenciája*; Thuküdidész pedig a nagy összegzés, annak az erős, szigorú, kemény tényszerűségnek [*Thatsächlichkei*t] az utolsó megnyilvánulása, amely a régi hellének ösztönében gyökerezett. A valósággal szemben tanúsított *bátorság* [*der Mut* *vor der Realität*] tesz végső soron különbséget olyan jellemek között, mint Thuküdidész és Platón: Platón gyáván megfutmodik a valóság elől – *következésképpen* az ideálba menekül; Thuküdidészben megvan az *önuralom* [*hat sich in der Gewalt*] – *következésképpen* uralkodik a dolgokon is.⁷³

Az idézett szakasz világossá teszi, hogy a bátorságot és a gyávaságot a valóság kezelésével kapcsolatban kell értelmeznünk: hogy milyen a valóság természete, az csak az adott gondolkodó ösztönvilágának és lelki erejének függvénye. Thuküdidész képes szembenézni és megtartani magát a létezés szörnyűségeiben, a *factum brutumban*, éppen ez tényszerűségének, *legelfogulatlanabb világismeretének* a kulcsa⁷⁴ – ezért tud bátor lenni a valósággal szemben. Platón erre képtelen: ahogy láttuk, a morálba, az igazi, magasabb rendű valóságba menekül azon borzalmak elől, melyeket maga is feltárt. Csakhogy Nietzsche ezt hanyatlásként értelmezi: azok az egészséges hellén ösztönök (korábban ezek voltak a „legmagasabb erők”), amelyek nem pusztán a borzalmasban való önkontrollt, hanem az azzal való folytonos szembenézést is biztosították a művészetben, elpárolognak; a filozófia, mely a magánvaló beiktatásával megrágalmazza a „valóságot”, ezért a görög ösztön *dekadenciája*. Tulajdonképpen a jól ismert naturalizmussal van dolgunk, hiszen Nietz-

⁷² Nietzsche, Friedrich: *Bálmányok alkonya*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 2004. Az „ész” a *filozófiában* 6.

⁷³ Nietzsche, Friedrich: i. m. *Amit a régieknek köszönhetek* 2.

⁷⁴ *Unbefangenen Weltkenntnis* – Nietzsche, Friedrich: *Vírradat*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 2000, 168.

sche az eszméket megalkotóik túlélési kényszerével magyarázza: Platónnak és társainak ki kellett vándorolnia a valóságból ahhoz, hogy életben tudjanak maradni.⁷⁵

Zumbrunnen azt javasolja, hogy a Thuküdidészről szóló passzust a *Bálványok alkonyában* a rákövetkező szakaszok felől értelmezzük.⁷⁶ A harmadik részben már ez olvasható: „Láttam legerősebb ösztönüket [a görögökét], a hatalom akarását, láttam őket reszketni ennek az ösztönnek a lebírhatatlan ereje [*Gewalt*] előtt.”⁷⁷ Nietzsche itt már egy olyan lebírhatatlan erőről (*Gewalt*) beszél, amely *szükségessé* tette a vakmerő realizmust és az amoralitást. A realista világszemlélet ilyen kényszerét a negyedik részben felbukkanó *dionüszoszi* erőtültengés (*Zuviel von Kraft*) képes megmagyarázni:⁷⁸ a hatalmas erőtöbblettel valamit kezdeni kell, fel kell tudni használni, a realizmus pedig hatékony levezetési forma. *A tragédia születésének* előszava ugyanígy kapcsolja össze a dionüszoszi erőt a realizmussal:

A kemény, a borzadályos, az ádáz, a lét problematikussága iránti intellektuális előszeretet, amely a jóléteből, túlaradó egészségéből, az élet *bőségéből* fakad. [...] A legélesebb, a legmélyebbre látó tekintet megkísértő *bátorsága*, mely a borzalmasra vágyódik.⁷⁹

Nietzsche itt ugyanazt az összefüggést tárja fel: a dionüszoszi erőtültengés, mely a realisták sajátja, úgy tud kielégítő módon kanalizálódni, hogy a szép mellett a rútra is vágyódik. Thuküdidész munkája minden ijesztő konzekvenciájával együtt ennek az erőnek a tiszta eredménye. Végül lássuk Nietzsche vallomását az *Ecce homo*-ból, mely nagy segítségünkre lehet a realista kultúra mint egész megértésében.

Csak Hérakleitosznál támadt némi halovány kétségem; az ő közelében valahogy jobban felmelegszem és jobban érzem magam, mint bárki máséban. A dionüszoszi filozófiának meghatározó gondolata az elmúlás és a pusztítás, az

⁷⁵ *Auswanderern aus der Realität* – KSA 13, 14 [147].

⁷⁶ Zumbrunnen, John: “Courage in the face of reality”: Nietzsche’s admiration for Thucydides. *Polity*, 35. évf., 2002/2., 258.

⁷⁷ A hatalom akarásának tárgyalására itt sajnos nem jut hely. Azt azonban fontos elmondani, hogy mivel „a hatalom akarása minden”, a platóni idealizmus és a thuküdidészi realizmus egyaránt a hatalom akarásának egy-egy alakzata. Nietzsche úgy vélte, hogy a hatalom akarásának realista változata az eddig legjobban sikerült alakzat.

⁷⁸ Romhányi Török Gábor általában az erőfölösleg kifejezést használja, de ez az erő fölöslegességének benyomását keltheti, ami félrevezető. A tültengés ezzel szemben arra utal, hogy az erőből meghatározó többlet van.

⁷⁹ Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése*. Ford. Kertész Imre. Magvető, Budapest, 2003. *Előszó 1*; kiemelés tőlem.

ellentétek és a háború igenlése, a keletkezés, ha kell akár a „lét” fogalmának radikális elutasításával is.⁸⁰

Bár az idézett szakasz Hérakleitosz dicséretét tárja elénk, nem szabad, hogy ez megzavarjon bennünket: egyrészt korábban már láttuk, hogy a filozófus a realista kultúra szerves része, másrészt Shanske értelmezése a hérakleitoszi filozófiát a thuküdidészi történetírás filozófiai bázisaként mutatja be.⁸¹ S valóban, az elmúlás és a pusztítás, az ellentétek és a háború mind-mind olyan fogalmak, melyek egyaránt döntőek a két gondolkodáson belül. De a legfontosabb mégis a keletkezés fogalma,⁸² ugyanis e centrális fogalomra fűzhetjük fel a realista valóság összes jegyét: az *agón*, a nyelvi plaszticitás, a perspektívák sokasága, illetve az immoralitás a keletkezés különböző területeken megvalósuló változataként fogható fel. Végso soron a keletkezés gomolygó örvénye az, ami minden szilárd talajt és mozdulatlanságot ellehetetlenít, s amiben a realistának mégis meg kell tudnia tartani magát. A dionüszoszi erő az a hatalom, mely felruházza ezzel a képességgel.

Összefoglalásként a nietzschei realizmus-fogalomról a következőket mondhatjuk el. Sem Thuküdidész, sem Nietzsche nem fogható fel politikai realistaként. Bár a történetíró valóban megfogalmazza a hatalom önműködésének törvényeit, alapvető intencióinak figyelmen kívül hagyását jelenti realista szereplőivel való azonosítása. Hasonlóképp komoly leegyszerűsítés a hatalom akarását realista hatalommániaként felfogni, ahogyan azt például Dodds teszi.⁸³ Nem tudom elfogadni továbbá Leiter értelmezését sem, aki Thuküdidészt mint „klasszikus realistát” mutatja be. Bár Thuküdidész kétségkívül arra törekedett, hogy az emberi motívumokat és viszonyokat mindenfajta illúzió nélkül, brutális őszinteséggel tárja fel – ez a klasszikus realizmus⁸⁴ – Nietzsche interpretációja nem merül ki egy ilyen közhelyszerű megállapításban. Ha tehát mindenáron valamilyen címkét kívánunk alkalmazni, akkor a pszichológiai realizmus kifejezését javasolnám. Nietzsche ugyanis az idealizmus és a realizmus kategóriáinak kiosztása során csak egy dologra koncentrált *metaelméletben*: a gondolkodók ösztönvilágára.⁸⁵ Thu-

⁸⁰ Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo*. Ford. Horváth Géza. Göncöl, Budapest, 1997, 75.

⁸¹ Shanske, Darien: *Thucydides and the philosophical origins of history*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 142–143.

⁸² Ehhez lásd Isztray Simon: *Nietzsche. Filozófus születése a tragédia szelleméből*. L'Harmattan, Budapest, 2011, 81–90.

⁸³ Dodds, Eric: *Plato: Gorgias*. Oxford University Press, Oxford, 1959, 387.

⁸⁴ Leiter, Brian: *Nietzsche on morality*. Routledge, London, 2002, 48.

⁸⁵ Shanske megközelítését, mely a keletkezés fogalmát szem előtt tartva egy, a platóni tradíciót megelőző metafizikai realizmust körvonalaz (Shanske, Darien: *Thucydides and the philosophical origins of history*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 142–143.), azért tartom leegyszerűsítésnek, mert Nietzsche egyértelműen egy olyan metaelméletet

küidész összhangban van a hellén ösztönökkel, azok grandiózus kifejezése, ugyanis a létezés szakadékaiba való bepillantása és annak kifejezése végső soron dionüszoszi erejéből, a legegészségesebbek hatalmából táplálkozik.

alkot meg, mely a különböző filozófiai elméletek pszichológiai lehetőségfeltételeit vizsgálja. A középpontban tehát nem a keletkezés metafizikája van, hanem az az erő, amely a lét helyett képessé tesz e keletkezés megragadására.