

## PHILONIKIA, AVAGY A HATALOM AKARÁSA MODERN FOGALOM ÓKORI KONTEXTUSBAN

---

GELINCZEY-MIHÁLTZ ALIRÁN

*„A természet nem pusztán túlélésre,  
hanem uralomra is ösztönöz”*

*Platón: Gorgiasz 490a*

*„Ez a világ a hatalom akarása – és semmi egyéb!”*

*Friedrich Nietzsche*

### NIETZSCHE ÉS A „HATALOM AKARÁSA”

Nietzsche késői munkásságának talán legismertebb fogalma a *hatalom akarása*: ez a legmélyebb tanítása Zarathustrának, ez teljesíti ki az „emberfeletti ember” koncepcióját, és ez adja a fogalmi keretet a „legmélyebbről feltörő gondolat”, az *örök visszatérés* számára is. Nietzsche filozófiai érdeklődése már az 1870-es évek közepétől az élet alapmotívumának felderítésére összpontosult: hol a *hiúságot* emelte ki, mint az emberi lét vezérmotívumát, hol pedig (összhangban az akkor rohamosan terjedő darwinizmussal) az *önfenntartás* fogalmát boncolgatta Schopenhauernek az „élet akarása” elvéhez kapcsolódva. Végül rábukkant a hatalom érzésére, mely szerinte nem más, mint a mindenfajta emberi törekvés mélyén meghúzódó *sikert kereső önélvezet*. Az ember általában lehetőségeinek fokozására törekszik, és a *hatalom kiterjesztése* az az impulzus, amely minden élőlény hatóerejét jelenti: az élet alapösztönét tehát nem önfenntartásnak, hanem a „*hatalom akarása*”-nak kell neveznünk. Nem nehéz azt sem felfedezni, hogy mi köti össze a hiúság korai alapfogalmát a hatalom akarásának későbbi koncepciójával. Még az önfenntartásról is megfigyelhetünk az élőlények dicsőségre és hatalomra való törekvésük közepette, ha a hatalom növeléséről, expanziójáról van szó. A legjobb erők kibontakoztatása közben pedig megerősödik a mindig többre irányuló, önmagát élvező eredeti *gyönyör érzete*. Vajon milyen filozófiai tradícióhoz kapcsolódott Nietzsche legprovokatívabb tézisének megfogalmazásakor? Talán Babitsnak volt igaza, aki a *Nyugat* 1911-es évfolyamában a következőt írta: „De ha őt megérteni

akarjuk, ne restelljünk visszafordulni az első Nietzsche-hez.”<sup>1</sup>, azaz Nietzsche első, filológus korszakához. <sup>2</sup>

#### PHILONIKA: MODERN FOGALOM A GÖRÖG GONDOLKODÁSBAN

Adkinsnek a görög morálról szóló kulcsfontosságú műve óta<sup>3</sup> szokásos a görög morálfilozófiában *kompetitív* és *kooperatív* értékek megkülönböztetéséről beszélni. Az arisztokratikus társadalom felbomlásával és a polisz kialakulásával párhuzamosan ugyanis nem csak egy újfajta társadalmi-politikai szervezet jött létre, hanem megjelentek olyan gyökeresen *új értékek* is, amelyek a heroikus társadalom „individualista” értékeivel, mint *philotimia* (becsvágy) és *philonikia* (uralom ill. dicsőségvágy) szemben a kooperatív értékeket (pl. a *disztributív igazságosságot*, és a vele szoros összefüggésben levő *iszonomia* fogalmát hangsúlyozták.)<sup>4</sup> A Kr.e. V. században (a demokrácia fénykorában) megjelenő új politikai elméletekben (ezek elsősorban a demokrácia ma már csak nyomokban fellelhető legitimitációját szolgálták<sup>5</sup>), már a kooperatív erények biztosították a társadalom stabilitását.

*A szofista gondolkodók legnagyobbika, Prótagorász<sup>6</sup> (aki egyébként nem volt athéni polgár) úgy gondolta, hogy a demokratikus politikai szféra képes a szociális, gazdasági és személyes konfliktusok feloldására. A demokratikus polisz ugyanis – szemben az oligarchikus városállammal – jobban meg tudja valósítani, hogy a vezetők a legkiválóbbak legyenek, mivel éppen a fokozott interakció révén mindenki részesedhet a kiválóaktól származó tanításban.<sup>7</sup> A Prométheusz mítosszal (Platón Prótagorász című dialógusában) egyben azt is érzékeltette, hogy a politika technéjét minden ember egyforma mértékben kapta meg az istenektől, mivel az emberi faj fennmaradása szempontjából alapvető fontosságú, hogy minden ember rendelkezzen alapvető technikai készségekkel és képességekkel. A társadalom*

---

<sup>1</sup> Babits Mihály: Nietzsche mint filológus, *Nyugat*, 1911. 61.

<sup>2</sup> Nietzsche köztudottan eredetileg klasszika filológusnak készült és ifjú professzorként a baseli egyetemen tanított ógörög filológiát.

<sup>3</sup> A. W. H. Adkins: *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford, 1960.

<sup>4</sup> Az osztó igazságosság és a törvény előtti egyenlőség fogalmai.

<sup>5</sup> Többen próbálkoztak a prótagorászi elmélet mellett létező demokrácielméletek rekonstrukciójával is, vagyis hisznek abban, hogy *léteznie kellett ilyennek*, így: A. H. M. Jones: *Athenian Democracy*. Oxford, 1957. III. fejezet.

<sup>6</sup> Prótagorász töredékei. In. *Szofista filozófia*, Budapest, 1993. 9–21. Szerkesztette Steiger Kornél.

<sup>7</sup> Platón: Prótagorász c. dialógusában az un. „nagy Prótagorász mítosz”-ban. Platón: Prótagorász. In. *Platón Összes Művei* I. Budapest, 1984. 173–266. /Bibliotheca Classica/.

politikai interakciói mindenkiben kialakítják a hozzáértést<sup>8</sup>, s az emberi közösségben kialakuló nyelv mindenki számára lehetőséget ad a konszenzus kialakítására (Plat. Prot. 322d - 323a; 327e - 328a). Prótagorász tanítása elvi választ kívánt adni azoknak, akik megkérdőjelezték a polisz demokratikus társadalmi berendezkedését. Az individuum azonban kezdte szűknek érezni a polisz nyújtotta kereteket, a disztributív igazságosság és a város törvényei által biztosított demokratikus egyenlőséget. Az új életérzéshez pedig új elmélet is kellett.

A század végén a szofista Antiphón<sup>9</sup> elmélete sajátos megoldást kínált. Mint mondta, a személyes indítékok és vágyak – mivel azok a természetből fakadnak – kényszerítőek és elkerülhetetlenek. Ezzel szemben a közösség, a polisz törvénye (hiszen megegyezés, konvenció eredménye) esetleges és elnyomó jellegű, mivel kényszeríti az egyént, hogy felvegye az igazságosság „szokását”<sup>10</sup>, s ezáltal a személyes jólét nemhogy növekedne, hanem inkább veszélybe kerül. „Ezért az ember úgy lehet a maga számára legelőnyösebben igazságos, ha mások jelenlétében az állam törvényeit, ha viszont egyedül és tanúk nélkül van, akkor a természet törvényeit követi” (DK 87 B44).<sup>11</sup> Ahogy Glaukón kérdezte az *Állam-ban Szókratésztől*: miért is kellene Gügésznek, a láthatatlan pásztornak igazságosnak lennie?! Antiphón egyéni „önmegvalósítása” tehát a polisz törvényei elleni lázadásra buzdít, nem azok megőrzésére:<sup>12</sup> „mert a legtöbb dolog, ami törvény szerint igazságosnak tartunk, ellenségesen áll szemben a természettel” (DK 87 B44)<sup>13</sup>. Antiphón le akarja rombolni a konvenciót, hogy a természetnek biztosítson helyet. Szókratész (aki egyébként élesen szemben áll a szofisztikával)<sup>14</sup> érdekes módon Antiphónhoz hasonlóan oldotta meg a problémát: a szociális rend számára személyes, individuális bázist akart teremteni, melynek alapja a racionalitás. A város és polgára közötti ellentéteket – véli Szókra-

---

<sup>8</sup>Felfogása gyökeres ellentétben áll Szókratész és Platón felfogásával, akik szerint a hozzáértés, a szakértelem csak kevesek számára hozzáférhető.

<sup>9</sup>Antiphón töredékei. In. *A szofista filozófia*. i.m.55–67. Steiger Kornél fordítása.

<sup>10</sup>Görögül a szokást és a törvényt egyaránt a *nomosz* szóval jelölik.

<sup>11</sup>OXYRH. PAP: IX. In. *A szofista filozófia*. i.m. 61.(saját fordításomban). Más szofisták viszont pl. Hippiász és Prodikosz ezzel ellentétes nézetet vallanak, a város törvényeit a természetből eredeztetik.

<sup>12</sup>Szabó Árpád egyenesen anarchisztikusnak tartja Antiphón elméletét. Szabó Árpád: *Sokrates és Athén*. Budapest, 1948. 94.

<sup>13</sup>Antiphón töredékei. In. *A szofista filozófia*. i.m. 62. Steiger Kornél fordítása.

<sup>14</sup>*Arisztophanész a Felhők*-ben a szofistákhoz sorolja Szókratészt, véleményét azonban általában megbízhatatlannak és felületesnek tartják. Mégis akadnak olyanok ma is, így K. J. *Dover* és G. B. *Kerferd*, akik részben megalapozottnak tartják arisztophanészi Szókratész képet. V.ö. K.J. *Dover*: *Socrates in the Clouds*. In. *The Philosophy of Socrates*, Ed. G. Vlastos. Notre Dame, Indiana, 1980. 50–78. G. B. *Kerferd*: *The Sophistic Movement*. Cambridge, 1981. 56–57.

tész – a személyes kiteljesedés, a teleologikusan felfogott önmegvalósítás oldja fel, s ezzel hozható összefüggésbe a „törődjete a saját lelketekkel” (Plat. Ap. 29d-30b; Phd. 82d)<sup>15</sup> vagy másképp a „törődjete a saját dolgotokkal” (Xen. Mem. III,7) szókratikus doktrínája is, ezzel viszont a konfliktusokat nem a szociális interakció területén, hanem az individuum szintjén vizsgálja.

Így történhetett meg, hogy egymással olyannyira szembenálló gondolkodók, mint Szókratész és a platóni Kalliklész egyaránt magukénak vallhaták Antiphónnak azt a véleményét, hogy a polisz eltorzítja az embernek a saját valódi érdekeiről alkotott felfogását, és megakadályozza ezek érvényesítését.<sup>16</sup> Kalliklész lehengerlő érvelése Platón Gorgiászában<sup>17</sup> azt próbálja megvilágítani, hogy az emberi cselekvés lényegében nem racionális érveken alapul, mint ahogy azt a szókratikusok gondolják, hanem a vágyak kielégítésére irányuló törekvés: „Csak az él jól, aki vágyait hagyja nagyra nőni és nem fékezi... és mindig megszerzi azt, amire vágyik”(492a)<sup>18</sup>. A természet nem pusztán túlélésre, hanem uralomra is ösztönöz, tehát az erők uralma a természetből fakadóan jogos: „Mert éppen ezt értem a természet jogán: a jobb, az esesebb uralkodjék, és több jusson neki, mint a hitványabbnak.”(490a)<sup>19</sup>

Antiphón, Szókratész és Kalliklész elméletei szerint tehát – bármily meglepő is ez a gondolati közösség – a politikai rendnek *nincs* szerepe az egyéni ’jóllét’, a boldogság biztosításában (legalábbis akkor, ha Szókratésznek az un. „morális egoizmus” álláspontját tulajdonítjuk, amely a tudományos konszenzus szerint a szókratészi filozófia egyfajta minimál programjának tekinthető). Az állam, a polisz megreformálásának nem tulajdonítanak döntő jelentőséget, szerintük inkább az emberek szemét kéne felnyitni: a város törvényei elsorvasztják az individuum legkiválóbb képességeit.

Antiphónhoz hasonlóan Thraszümakhosz sem látott módot politika és erkölcs egyesítésére. Szókratésszal való híres vitájában (Platón: Az állam I. könyve)<sup>20</sup> azt igyekszik bizonyítani, hogy a törvény pusztán az erősebb

---

<sup>15</sup>J. Burnet: *The Socratic Doctrine of the Soul*. Proceedings of the British Academy VIII (1915–16), 235 ff.

<sup>16</sup>Kalliklész figurájáról Platón Gorgiász c. dialógusán kívül semmit sem tudunk. Nézetét a következőképpen foglalhatnánk össze: a törvényket a *gyengék* hozzák a saját érdekükben, azzal a céllal, hogy a törvény erejével féken tartsák a természettől fogva erőseket. Platón: *Gorgiász*. In. *Platón Összes Művei I*. Budapest, 1984. 469–642. /Bibliotheca Classica/

<sup>17</sup>In. *Platón Összes Művei I*. /Bibliotheca Classica/. Budapest, 1984. 556–636. Péterfy Jenő fordítása.

<sup>18</sup>i.m.572.

<sup>19</sup>i.m.568.

<sup>20</sup>Platón: *Állam I*. i.m. 7–83.

érdekében történő hatalomgyakorlás eszköze, így aztán soha sem semleges, hanem mindig „pártérdekeket” szolgál.

Az egyéni önmegvalósítás problémája így összefüggött phüiszisz és nomosz viszonyával: a város törvényeit (azaz a nomoszt) csakis a természeti vagy isteni törvényre hivatkozva lehetett volna áthágni (Antigoné, Antiphón, Kalliklész), de meg lehet-e ezt tenni valóban büntetlenül? A szofisták közül Antiphónnak és Hippiásznak egyértelműen nemleges a válasza. Szókratész és Platón is hasonlóképpen vélekednek: a Hádész-beli törvények sohasem bocsátják meg az evilági testvéreik elleni merényletet (Platón: Apológia, Kritón, Gorgiász). Kritiász azonban másképpen látja: ha az isteni törvény is pusztán emberi találmány, semmi sem történik, ha valaki ennek tudatában próbálja megszegni őket: az erős embernek, aki tudatában van saját erejének és tehetségének, senki és semmi nem állhat útjába!<sup>21</sup>

Az ugyanebből a korból származó történeti források hasonlóképpen nyugtalanítóak.

“Később úgyszólván egész Hellaszban általános lett a felfordulás, mivel mindenhol polgárháborúk dúltak... Mindennek az oka pedig telhetetlenségből (*pleonexia*) és becsvágyból (*philotimia*) eredő uralomvágy (*philonikein*), mert ezekből ered a politikai küzdelmekbe keveredett emberek szenvedélyes harcvágya is. Mert míg a városokban a politikai vezetők szépen hangzó szavakkal mindenki törvény előtti egyenlőségét, s a kiválóak bölcs uralmát emlegették, az államot, amelyet szavaik szerint szolgáltak, *versengésük díjává tették.*” – írja A peloponnészoszi háború történetében Thuküidész (Thuc. III.82., kiemelés tőlem).<sup>22</sup> A peloponnészoszi háború okozta felfordulás és romlás gyökeres változást hozott a *becsvágy* (*philotimia*) és *hatalmi vágy* (*philonikia*) megítélésében is: nem tekintették többé *arisztokratikus* erénynek egyiket sem, hanem a szűnni nem akaró szerzésvággal, a telhetetlenséggel együtt az államot és a társadalmat tönkretévő *bűnök* közé sorolták mindkettőt. Eltűnt a homéroszi ’ái ariszteuein, mindig a legjobbnak lenni’ hősi pátosza, hiszen a *heroikus értékeket valló világ örökös vetélkedése és győzni akarása* pusztulásba dönthette azt közösséget is, amely annakidején éppen a közösség fennmaradása érdekében életrehívta azt. A kooperatív erények (úgy mint a *homonoia* (egyetértés) vagy a *philia* (barátság)) stb. pedig most *nem* tűntek fel a láthatáron mint egy századdal korábban; a háborús, polgárháborús helyzetben egyszerűen *gyengének* bizonyultak.

---

<sup>21</sup> És Kritiász, mint tudjuk, ezen meggyőződésének megfelelően is cselekedett: a tragikus és szégyenteljes folytatás mindenki számára ismert.

<sup>22</sup> Thuküidész: A peloponnészoszi háború története. Budapest, 1985. 264–66. Muraközy Gyula fordítása.

Hogyan lehetne a várost és lakóit megmenteni, 'szódzein tén polin', ahogy az a kor divatos jelszava volt? Talán újra a közösség szolgálatába lehetne állítani a *kompetitív* erényeket is, ha valamilyen módon meg lehetne *szelídíteni* őket, ha más módon lehetne szabad utat adni az emberi győzni akarásnak, mint örökös háborúzással és a másik fél erkölcsi és fizikai megsemmisítésével.

Talán a becsvágy (*philotímia*)<sup>23</sup> és a győzniakarás meg a hatalomvágy (*philonikia*)<sup>24</sup> lehetne az a *hajtóerő* – fedezi fel a Szókratész-tanítvány Xenophón dialógusában, a *Hierón*-ban, – amely minden emberben közös, még akkor is, ha csak a legkiválóbbak törekcsenek rá igazán. A szörnyű és pusztító szenvedélyeket (mert hiszen mi más a *hatalomvágy* és a *bírvágy* együtt, mint szörnyű szenvedély, a thümotikus lélek vad fékezhetetlensége) megzabolázva hatalmas energiákat fedezhetünk fel az emberben, melynek egyszerűen megfelelő irányt kell szabni és aztán felszabadítani, hogy mint egy gőzmozdony, húzóerejével az egész társadalmat átalakítsa. Ha ezeket az erőket a béke, a növekedés és a gyarapodás szolgálatába állítjuk, újra az élre kerülhet a görögség és Athén városa. Mi több, az lenne a legideálisabb (mert a legkönnyebben megvalósítható)<sup>25</sup>, ha mindezt egy erőskezű uralkodó, egy *türannosz* fedezné föl, hogy aztán országát e tudással fölvértezve megerősítse és felvirágoztassa – íme dióhéjban a Hierón mondanivalója. Első látásra igen könnyen érthető program. Kár, hogy a probléma mégsem ennyire egyszerű.

Az egyetértés (*homonoia*), a szeretet (*philia*) közösségformáló erejét a klasszikusok közül senki sem vitatta, sőt *Antiphón* külön értekezést is szentelt a témának *Peri Homonoiasz* címmel.<sup>26</sup> (E szavakat már a püthagoreusok is használták politikai értelemben, és a későbbi, cinikus és stoikus utópiák megfogalmazásában is kulcsszerepük volt: Kitióni *Zénón* pl. későbbi elvesztett utópikus *Politeiájának* legfontosabb alapelvévé emelte mindkét fogalmat). A görögök számára egyértelműnek tűnt ugyanis, hogy a város- és néppusztító *sztasziszok* (polgárháborúk, felkelések, belviszályok) csak akkor fognak eltűnni a politikai életből, ha az emberek képesek lesznek egyetértésben, békében és barátságban élni egymással. Az egyetértéshez azonban nyilvánvalóan mérsékelni, ill. korlátozni kell az emberek vágyakból és szenvedélyekből származó ön- és közveszélyes indulatait.

---

<sup>23</sup> Hier.VII,3.

<sup>24</sup> Hier.IX,6.

<sup>25</sup>Hasonló Platón álma a fiatal, tudásra éhes és erőskezű türannoszról a Politikoszban, a Törvényekben és a VII. levélben. Az ifjú türannosz a törvényhozó segítségével eltörli a régi törvényeket, és újakat hoz helyettük.

<sup>26</sup> Antiphón töredékei. In. *A szofista filozófia*. Budapest, 1993. 55–69. Steiger Kornél fordítása.

A győzniakarás, a hatalomvágy, a *philonikia* - lévén a *thümotikus* lélek egyik aspektusa - nemcsak Xenophónnál, hanem a platóni filozófia lélek-alképzéseiben is jelentős szerepet játszott, talán azért is, mert *Platón* saját maga sem lehetett egészen mentes ezen szenvedélyektől. *Xenophón* azonban nem csak filozófus és történétíró, hanem katona és hadvezér is volt egyben, sokféle férfit sokféle helyzetben látott, és jól ismerte az embereket. „Nekem igenis úgy tűnik, Hierón, hogy az ember egyben különbözik leginkább az állatoktól: ez pedig a dicsőség szomjúhozása” – írja a Hierón-ban ( Xen. Hier. VII .4., kiemelés tőlem)<sup>27</sup>. Xenophón szerint az emberi lényeg nem abban van, hogy az ember ésszel bíró lény (zóon *logon* ekhon), mint Szókratésznál, Platónnál vagy Arisztotelésznél, hanem abban, hogy az ember *törekszik* valamire (to timész *oregeszthai*), mai kifejezéssel élve talán azt mondanánk, hogy az ember *akar* valamit.

Az ember tehát emberi mivoltának lényegéből fakadóan tör a dicsőségre. Xenophónnak még az érvelése is meglehetősen sajátos, és még közelebb hozza a Hierón-t a nietzschei gondolkodáshoz.: „úgy tűnik, nincs még egy olyan földi öröm, amely jobban az egekbe emelne, mint a dicsőségből fakadó boldogság” (Hier.VII.7.kiem. tőlem), vagyis lényegében *hedonisztikus*, amely egybevág a dialógus egyik alaptézisével is: mindegy, hogy egyszerű polgárról, vagy a hatalom csúcsán lévő türannoszról van szó, az emberi élet tétje mindannyiunk számára elsősorban a boldogság és a boldog élet: épp ezért életeteket, életformákat (bioszokat) <sup>28</sup> kizárólag ennek alapján (vagyis boldogságtartalmuk alapján) lehet összehasonlítani. Ahogy *Arisztotelész* írja: „A jót és a boldogságot nyilván nem ok nélkül szokták az emberek az egyes életformák szerint meghatározni” - (Eth. Nic, 1095 b14).<sup>29</sup>

Vajon kevesebb öröm (és fájdalom) jutna a magánembernek, mint a hatalom megtestesítőjének?! Vajon a politikai hatalom birtoklása szuverenitást és boldogságot jelent az élet egyéb területein is?! A válasz a *Hierón* szerint igen is, meg nem is: a türannosz ugyan nem élvezi jobban és többször az evilági gyönyöröket, mint a többiek („mert a sokat és a keveset nem számokban kell mérni, hanem a szükségletekhez képest kell megítélni: ami tehát több annál, ami kell, – az túl sok, ami pedig kevesebb – az túl kevés.” Hier. IV,8.), de *egy szempontból* mégiscsak boldogabb náluk: „Szerintem jó okod van, hogy viseld mindazon terheket, melyek az uralommal együttjárnak

---

<sup>27</sup>“to timész oregeszthai”, azaz ‘a dicsőségre törekvés’

<sup>28</sup>A szót először Xenophón használja ‘életforma’ értelemben. V.ö. Steiger Kornél: *A lappangó örökség*. Fejezetek a preszókratikus filozófia antik hagyományozásának történetéből. Budapest, 1999. 4.

<sup>29</sup>Arisztotelész: *Nikomachoszi Etika*. Budapest, 1984. 9. Fordította Szabó Miklós. Az antik biográfiára vonatkozó legfontosabb irodalom: F. Leo: *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*. Leipzig, 1901. A. Momigliano: *The Development of Greek Biography*. Cambridge, 1971.

– mondja Hierónnak Szimónidész – hiszen téged dicsőítenek mindenki közül a leginkább.....”. Azaz az emberi lényegből fakadó, hön áhított dicsőségből jut több annak, aki a hatalom birtokosa: a *dicsőségre való törekvés (to timész oregeszthai)* a leginkább emberhez, sőt a leginkább férfihoz méltó. A legnagyobb földi öröm pedig a dicsőségből fakadó boldogság: “Nincs is még egy olyan földi öröm, amely jobban az egekbe emelne, mint a dicsőségből (és hatalomból) fakadó boldogság.” - mondja.

A türannoszt azonban – a Hieron szerint – korlátlan szabadság helyett a korlátlan hatalom kényszere korlátozza: állandóan reprezentálnia kell a többi türannosz előtt, demonstrálnia, hogy nem marad el tőlük pénzben és hatalomban, s ezért krónikus pénzszűkében szenved; tehetséges és megbízható emberek helyett tehetségtelen szolgálkúkkal, hízelgőkkel kénytelen körülvenni magát egy sajátos kontraszelekcio következtében: olyan gyáva, meghunyászkodó népséggel, akik saját magukat sem tartják méltónak arra, hogy szabadok *legyenek*. Barátok helyett szolgák hada veszi körül és mindenütt ellenség leselkedik rá, hiszen alattvalói nem a barátai, hanem az ellenségei. Tetemes pénzzel és energiával tartja fenn hadseregét, mivel a hatalom kényszeríti a hatalom birtokosát: „állandóan harcban állva rákényszerülnek, hogy vagy fenntartják a hadseregüket, vagy elpusztulnak” (Hier. IV,11.). Ez a *hatalom kényszere*, mely legreprezentatívabb formájában oly egyértelműen jelenik meg Periklész híres és sokat idézett beszédében *Thuküdidész*nál: „És ne gondoljátok, hogy ez a küzdelem (*agón*) csupán annak az eldöntéséért folyik, hogy szolgák legyünk-e vagy szabadok. Nem! Hatalmatok (*arkhé*) elvesztéséről van szó, s arról, hogy mekkora kockázatot (*kindünosz*) jelent az uralmatokkal magatokra haragított államok gyűlölete. *S erről a hatalomról most már nem lehet lemondanotok...* hiszen mintegy zsarnokság (*türannisz*) ez már a ti kezetekben, amit talán jogtalan (*adikosz*) dolog megszerezni, de veszélyes kiereszteni a kezetekből.” (Thuc.II,63, kiemelés tőlem.)<sup>30</sup> „Mert ha mi nem terjesztenénk ki uralmunkat másokra, hamarosan az a veszély (*kindünosz*) fenyegetne bennünket, hogy mi magunk kerülnénk mások uralma alá.” (*arkhthénai an'*, Thuc. VI,18) - fejt ki a *hatalom ideológiáját* később Alkibiadész is.<sup>31</sup>

A nagy történetírók és filozófusok, Hérodotosz, Thuküdidész és Platon mind elemzői a hatalomnak (a drámaírókról nem is beszélve)<sup>32</sup>, elképzeléseik azonban lényegesen különböznek egymástól. Hérodotosznál „a hatalom mint emberfölötti, démoni erő ellenállhatatlanul ragadja magával birtokosát annak az örök rendnek a megsértése felé, amelynek korlátairól az

---

<sup>30</sup>Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború története*. Budapest, 1985. Szabó Árpád és Muraközy Gyula fordításának a felhasználásával.

<sup>31</sup> Idézi: Szabó Árpád: *Periklész kora*. Budapest, 1977. 124.

<sup>32</sup> A görög dráma klasszikus darabjai ízig-vérig átpolitizáltak.



embernek sohasem volna szabad megfélekednie. Ebből áll a hübrisz, és ez a hatalom összeomlásának végső oka ... „Mert nem engedi az isten, hogy rajta kívül más is nagy legyen (Hdt.VII,10.)”<sup>33</sup> Thuküdidész könyvében az istenség már nem a korlátokat semmibe vevő emberi akaratot töri meg, mint annakidején Xerxész erejét Szalamisznál, hanem Mélósznál az isten is az erősebbnek segít „S Istenről nagy valószínűséggel, az emberről pedig minden bizonnyal állíthatjuk, hogy a természetükben mindig ott rejlő kényszer alapján, ha megvan rá a hatalmuk, uralkodni akarnak. Ezt a törvényt nem mi találtuk ki, s fennállása óta nem mi alkalmazzuk először, hanem már készen örököltük, s minden időkre érvényes örökségként fogjuk is hátrahagyni”(Thuc.V.105.). Platónnál is ehhez nagyon hasonló gondolatok bukkannak fel Kalliklész<sup>34</sup> beszédében a Gorgiász című dialógusban, de nála már istenségről sincs szó. Kalliklész érvelése (noha ő maga arisztokrata és lenézi a szofistákat) szofista argumentumokra is támaszkodik: „A természet (phüszisz) véleményem szerint azt mutatja jogosnak, hogy ...a hatalmasabb uralkodjék a gyöngébben, és övé legyen a nagyobb rész mindenből. Hiszen egyébként mi jogon is támadta volna meg Xerxész a görögöket?... ” (Plat. Gorg. 483b ).<sup>35</sup>... Ha pedig előlép egy nagyra termett férfiú s lerázza magáról tanításainkat, szétszakítja, elkerüli vagy lábbal tiporja rendelkezéseinket és a természet törvényei ellen való törvényeinket mind... ekkor lobban elő fénnyel a természet joga” (Gorg.484ab) „Azok szemében, akiket a sors a királyok fiává tett, vagy a természet zsarnokságra vagy uralkodásra alkotott, lehet-e igazában rútabb s gonoszabb valami, mint a józan mérséklet és az igazságosság? Ha az élet javait minden korlát nélkül élvezhetik, csak nem fogják urukká tenni a tömeg törvényét, itéletét, gáncsát?”(Gorg.492bc). Amíg valaki erős(ebb), addig ő szabja meg a feltételeket, a mértéket és a határt, neki viszont senki sem szab korlátokat. „Mert hogy lehetne az ember boldog, ha bárkinek is szolgál?” kérdezi Kalliklész (Plat. Gorg.491e). A lehangoló gondolatsor végén pedig kifejti, hogy mit is tart boldogságnak: „Fényűző élet (trüphé), a korlátok semmibevétele (akolaszia) és szabadság (eleutheria): ... ezek jelentik az erényt és a boldogságot” (Plat. Gorg. 492c).<sup>36</sup> Vagyis a hatalomban éppen

<sup>33</sup> Szabó Árpád: *Periklész kora*. i.m.127.

<sup>34</sup> Egyesek Kalliklész személyében Kritiászt vélik felfedezni (Kalliklészről ugyanis a nevének kívül semmit sem tudunk), a személyével kapcsolatos hipotézisek ismertetése: E.R. Dodds: *Plato: Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford, 1959. 14ff.

<sup>35</sup> Platón: *Gorgiász*. In.Összes Művei, Budapest 1984. 559. Péterfy Jenő nyomán a saját fordításom.

<sup>36</sup> A szövegrészletet – fontossága miatt – saját fordításomban adtam meg. *Steiger Kornél* a *Gorgiász*hoz írt kommentárjában következőket fűzi ehhez a helyhez: „A Kalliklész által képviselt álláspont népszerű lehetett az V. század végén Az

az tesz boldoggá, hogy az embert senki és semmi nem korlátozza, *sem az élvezetekben, sem vágyainak megvalósításában, sem pedig akaratának véghezvitelében. Valljuk be, nehezen találunk kérdéseire választ, mert az ilyen szenvedélyes érvelésnek és karakternek nehéz ellenállni.*

Ahogy azt Euripidész félelmetes drámai alakjainál is láthatjuk, *a hatalom magához istenhez tesz hasonlónak!* (Eur.Tro.1169; Phoen.524.) Ugyan mi adhat ennél többet?!

#### A „HATALOM AKARÁSÁNAK” METAFIZIKÁJA

A nietzschei fogalom görög előzményei egyértelműen morál- illetve politika és történetfilozófiai párhuzamokra utalnak. Nietzsche-nél azonban a mindig többre irányuló, önmagán érzett gyönyör, a dicsőség és hatalom expanziójának boldogsága nem csak az individuum, hanem az emberi élet, sőt a legáltalánosabban vett létezés legfőbb mozgatórugója is. „A nietzschei világ „gyökerei” – hogy Empedoklést idézzük – áttekinthetetlenül nagyszámú, de véges sokaságú akarat, örvénylő törekvéscentrum, melyek mind-egyikének szakadatlan önmagán túllépése csak felfokozott önmagában maradását jelenti, *a hatalom fokozódásának önélvezetét... Az erők „dialógusa”, a viszály, a győzelem és vereség, a föltornyosuló hatalom és a megsemmisülés... Minden egyes létező, minden lehetséges történés maszkot hordó erők gomolygó sokasága, s a visszatéréssel a világ örök tragédiája tér vissza... A hatalom akarása álcázza magát személyé, személyekké, lényekké, mindenné, ami – kívülről és belülről – látható, megjelenő.” – foglalja össze hátborzongató pontossággal Tatár György.<sup>37</sup> Az sem véletlen, hogy hol talál rá Nietzsche a színpalak előtt tragédiát játszó hatalmi erők játékára: a görögség általa olyanmilyre csodált és piederstálra állított „tragikus” korszakában, a preszókratikus gondolkodók heroikus világában: Anaximandrosz halhatatlan, örök és örökkön mozgó apeironjának (meghatározatlanjának) és Hérakleitosz tüzes villámának manifesztációiban. Az Anaximandrosznál még misztikus éj homályába burkolózó keletkezés problémáját Nietzsche-nél epheszoszi Hérakleitosz isteni lángja világítja meg: „A keletkezést nézem – kiáltja, és senki nem nézte még a dolgok örök hullámverését és ritmusát ilyen figyelmesen. És mit láttam?... Az egész világ nem egyéb, mint működő igazságosság, és ennek szolgálatába állított, démonikusan jelen lévő természeti erők szín-*

---

*Anonymus Iamblichii* irata többek között ezzel a nézettel szemben sorakoztat fel érveket.” *A szofista filozófia*. Budapest, 1993. 97; *Gorgiasz*. Platón összes művei kommentárokkal. Budapest, 1998. 98.

<sup>37</sup>Tatár György. *Az öröklét gyűrűje*. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata. Gondolat, Budapest, 1989. 171–172.

játéka.”<sup>38</sup> Ebben a világban nincs elpusztíthatatlanság, nincs a keletkezés és pusztulás tengerében szilárd talaj, még a folyó sem ugyanaz, midőn másodszer lépünk bele. Minden minőség állandóan meghasonlik önmagával és önmaga ellentéteire esik szét, s a valóság minden pillanatában fény és sötétség együttesen van jelen. *Az ellentétek harcából jön létre minden keletkezés, s épp ezáltal nyilvánul meg az örök igazságosság* : „Diké Erisz” és minden a viszályban és háborúban jön létre (B80, B8). „Maguknak a dolgoknak egyáltalán nincs tényleges léte, kivont kardok villanása és szikrázása csupán, *ahogy a győzelem ragyog fel az ellentétes minőségek viadalában* (kiemelés tőlem).”<sup>39</sup> Íme a „hatalom akarásának”, a halálos küzdelemnek, a végső igazságot kikínlódó metafizikai erő(k)nek színjátéka a görögök tragikus színpadán. Örök viszály és örök visszatérés, a dicsőségre és győzelemre vágyó akaratok végtelen hullámozása, a hatalom expanziójának gyilkos élvezete, mint mikor az Aión játszik önmagával ostáblán, mint az ártatlan gyermek, s mint Zeusz, a mindeneket átható tűz és villám, a mindenség ura és parancsolója (Hérakleitosz B52, Diels).

Elisabeth Förster-Nietzsche, a filozófus húga szerint Nietzsche végső szándéka közvetlenül halála előtt egy nagy mű, *A hatalom akarása* megírása lett volna, de ezt a művet már nem tudta befejezni, elméjének elborulása miatt.<sup>40</sup> Valójában Nietzsche még a mű megírásának szándékától is elállt. Ehelyett a *Minden érték átértékelése* című munka foglalkoztatta, amelynek négy kötetéből az első *Az Antikrisztus* címet viselte volna (később ezt az egész műre vonatkoztatatta). *Az Antikrisztus* Nietzsche utolsó filozófiai műve, születési éve az 1888-as év, az utolsó esztendő a filozófus 1889. január 3-án bekövetkezett végleges összeomlása előtt.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Fr. Nietzsche: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Európa, Budapest, 1988. 79, Fordította Tatár György.

<sup>39</sup> Uo. 84.

<sup>40</sup> A kéziratot hagyaték alapján a künyvet 1901-ben adták ki, a különböző vázlatokat felhasználva

<sup>41</sup> Lásd Csejtei Dezső utószavát „Prométheusz-takaréklágon” címmel *Az Antikrisztus* című kötetben. In. Fr. Nietzsche: *Az Antikrisztus*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2005. 123–125.