
AZ ÉRTELEM HATÁRA VERSUS AZ ÉRTELEM DIADALA. HAMANN ÉS NIETZSCHE SZÓKRATÉSZ-KÉPÉRŐL.

FARAGÓ EMESE

Hamann és Nietzsche a modernitás két meghatározó szerzője, akik számára Szókratész személye és filozófiája kiemelkedő jelentőséggel bírt. Alakjának értelmezésén keresztül mindketten saját, határozott világképeket közvetítették. Szókratész-képük összehasonlítása tágabb értelemben rávilágíthat számunkra a modernitás premodernitáshoz való ambivalens viszonyulására, szűkebb értelemben pedig saját világnézetük belső motívációira és ellentmondásaira. Tanulmányom során elsősorban arra a kérdésre keresem a választ, hogy Hamann és Nietzsche milyen státuszt tulajdonít az értelemnek a megismerés, illetve az ember boldogulása szempontjából, és miként értékeli Szókratész jelentőségét ebben a tekintetben? Mennyiben tartják Szókratészt a hit emberének, illetve az értelem diadalra juttatójának? Milyen szerepet tulajdonítanak Szókratész életében az értelemnek? És végül, mennyiben tartják az igazságot az értelem által megismerhetőnek?

SZÓKRATÉSZ ÉS AZ ÉRTELEM HATÁRA

Hamann elsősorban vallási jelentőséget tulajdonít Szókratész személyének. A Szókratész számára megszólaló *daimóni* hangot az isteni kinyilatkoztatással állítja párhuzamba, és megállapítja, hogy Szókratész maga sem volt teljes egészében tisztában az üzenet tartalmával, amit Apollón a személyén keresztül kívánt közvetíteni. Hamann nézőpontjából Szókratész tehát ráismer az ész korlátolt voltára, amikor azt az embert nevezi a legbölcsebbnek, aki beismeri, hogy semmit sem tud. Ezzel pedig implicit módon azt sugallja hallgatósága számára, hogy az ész önmagában nem elegendő a világ megértéséhez.

Hamann Szókratészt, mint kőfaragó mestert rajzolja elének. Vélhetőleg Diogenész Laertiosz híres filozófusok életéről szóló művéből merítette az életrajzi mozzanatot, miszerint Szókratész apja, Szóphronikosz, kőfaragó mester volt, és fia tőle örökölte mesterségét.¹ Így nemcsak anyja bábai

¹ Kocziszkó Éva: *Hamann és a modernitás kritikája*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2000. 105. Vö. Diogenész Laertiosz II, 18. Diogenész Laertiosz mellett Alexandriai Kelemen és Sextus Empiricus is említést tesznek róla, hogy Szókratész pályafutását valószínűleg kőfaragóként kezdte.

módszerét, hanem apja kőfaragó hagyományait is továbbvitte. Ahogy ugyanis Steiger Kornél rámutat, a Diogenész Laertiosz által használt *laitypos* kifejezés ékezetstől függően jelenthet ‘kőfaragót’, illetve ‘népfaragót’ is.

Hamann álláspontja szerint Szókratész tehát mintegy az apjától örökölt vésővel filozofált. Ezzel az eszközzel formálta ki a filozófia bálványszobrát, lefaragva róla mindazt, amit feleslegesnek ítélt. A *Sokratische Denkwürdigkeiten*ben található fafaragó-hasonlattal élve: Szókratész az apját utánozta, egy olyan képfaragót, aki az által alakítja ki a kép formáját, hogy eltávolítja és lefaragja azt, aminek nem kell a fán lennie.² Hamann oly mértékben megragadta ez a gondolat, hogy Szókratészről írott pszeudo-életrajzának központi elemévé tette. Szellemi életrajzán belül legalább három különböző vonatkozásban utal a kőfaragó Szókratész alakjára.

Alapvetően egyért Cicero meglátásával, miszerint a görög filozófia történetében Szókratész alakja jelképezi azt a váltást, amikor a korábbi természet-filozófiai vizsgálódások helyére az emberrel és a lélekkel való foglalkozás kerül. Ezt a váltást Hamann azonban sokkal radikálisabb módon értelmezi, és a szókratészi fordulatot a görög kultúrára mért halálos csapásnak tekinti.³ Amennyiben Szókratész elfordul a hosszú generációkon keresztül áthagyományozott tudástól, és újfajta ismeretek megszerzésére tör. Ezen a ponton egyértelmű párhuzamot fedezhetünk fel a hamanni és nietzschei elképzelés között. Hamann és Nietzsche ugyanis egyaránt Szókratész alakjában látják a görög szellemre mért halálos csapást, mely után a görög kultúra hanyatlásnak indult, és elkorcsosult. Azzal a különbséggel, hogy míg Nietzsche ostromozza, Hamann dicséri ezt a destrukciót.⁴

Hamann szerint Szókratész kőfaragó művészetének másik aspektusa úgy ragadható meg, ha anyja bábamesterségével állítjuk szembe. A szókratészi bábáskodást ugyanis a szellemi igazságok észhasználat révén történő világra segítéseként szokás értelmezni. Hamann elképzelése szerint azonban Szókratész nem azért folytat filozófiai diskurzusokat, hogy alapvető filozófiai vagy etikai igazságokat hozzon a felszínre, hanem hogy teljesen lerombolja kortársai vélekedéseit, egészen addig a pontig, míg végül kénytelenek lesznek beismerni, hogy nem tudják azt, amiről korábban úgy gondolták, hogy biztos tudással rendelkeznek róla. Hamann értelmezése szerint Szókratész magatartása tehát alapvetően negatív, ugyanakkor pozitív vetülettel is rendelkezik, amennyiben önismeretünk kezdetét jelenti.⁵

² Hamann: *Válogatott filozófiai írásai*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2003. 52.

³ Kocziszky Éva: *Hamann és a modernitás kritikája*. 58.

⁴ Uo.

⁵ I. m. 59.

Ebből a nézőpontból párhuzamot von Szókratész és a törvény által kirekesztett zsidó helyzete között, akit Pál apostol említ a rómaiakhoz írt levelében. Ő zsidóként szintén vallásának legszentebb eszményével kerül konfliktusba, és nem talál kiutat abból a paradox helyzetből, hogy éppen legfőbb vallási ideáljának követése viszi a bűnbe.⁶ Azaz Hamann meglátása szerint mind a görögök, mind a zsidók számára lehetetlen megszabadulni azoktól a beidegződött előítéletektől, melyek végül paradox helyzetbe sodorják őket.

Szókratész és Pál gondolatainak összekapcsolása jogosan idézi fel bennünk a hamanni történetfilozófia egyik alapvető tézisét, miszerint a zsidóság és a görögség egyaránt egy, a „józan ész” törvényeinek megfelelő létállapotban él, azzal a különbséggel, hogy a zsidóság számára ez a törvény külső és kinyilatkoztatott, még a görögség számára belső, és implicit módon jelentkezik.⁷ Ahogy Hamann fogalmaz: „A zsidóé a szó és a jel. A pogányé az ész és annak bölcsessége.”⁸ A két nép létmódja közötti eltérés álláspontja szerint tehát abban áll, hogy a zsidók az isteni útmutatás (az Ige és a csodák), a görögök pedig a logikus gondolkodás fonalát követve jutnak el az igazsághoz.

Londoni filozófiai morzsáiban azt írja, Szókratész éppúgy nem tudta, voltaképpen mit is mond ki az isteni hang az ő közvetítése által, mint ahogyan nem tudta Péter, Saul vagy Bálám: „Vajon nem lehetséges-e a védőszellemére hivatkozó Sókratésről is ugyanazt elmondani, mint amit Péterről? Nem tudta, hogy mit mond voltaképpen ki, amiképpen Kaiaphás is prófétált és isteni igazságokat mondott ki, anélkül hogy akár ő, akár a hallgatói valamit is értettek volna abból, amit Isten szelleme általa szólt. Ezt az esetet mutatja be Saul és Bálám különös története is. Tudniillik hogy még a bálványimádók és a pokol szerszámai előtt is nyilvánvaló Isten kinyilatkoztatása, hogy Isten őket is arra használhatja, hogy szolgálói legyenek, mint például Nabukodonozor.”⁹ Hamann nézetei szerint Szókratész, a pogány bölcs tehát éppúgy eszközévé vált Isten kinyilatkoztatásának, mikor magára vállalta, hogy az athéni népet ráébreszti tudatlanságára és erkölcsi romlottságára, mint Saul, Bálám vagy Nabukodonozor.

A hamanni szobrász-allegória tehát egyfelől érzékelteti a szókratészi gondolkodás prófétikus jellegét, másrészt utal e filozófia egyetlen pozitív tartalmára, az önismeretre.¹⁰

⁶ I. m. 60.

⁷ Uo.

⁸ Hamann: *Werke*, III. 289.

⁹ Hamann: *Londoner Schriften*, Historisch-kritische Neuedition von Oswald Bayer und Bernd Weissenborn. München, C. H. Beck, 1993. 412.

¹⁰ Kocziszyk Éva: *Hamann és a modernitás kritikája*. 60.

Sokratische Denkwürdigkeiten című művében a tudáshoz való két, konvencionális és destruktív viszonyulást szembesíti egymással, melyek közül az első egybecseng a hagyománnyal, a másik pedig teljes mértékben felforgatni igyekszik azt. Az egyiket Hamann a hittel, illetve az ihletett gondolkodással, míg a másikat a filozófiai vizsgálódással hozza összefüggésbe.¹¹ A kétféle tudás különbözősége abban áll, hogy míg az utóbbi pusztán az ész műve, és racionális levezetésen alapul, addig az előbbi olyan személyes tudás, mely nem levezethető, nem tapasztalható, hanem egyszerűen csak megtörténik velünk.¹²

A racionalitás határaival kapcsolatban a szókratészi módszer egyediségét és jelentőségét tehát abban a tényben véli felfedezni, hogy Szókratész folyamatosan ellenszegül a görög hagyományok alapján elvárt törvényeknek. Legfőbb motivációja abban áll, hogy felforgassa a görög állam meghatározó értékrendjét és a generációkon keresztül áthagyományozott gondolkodást. Hamann meglátása szerint „tudós tudatlansága” hirdetésével Szókratésznek az a legfőbb célja, hogy felforgassa a szofisták racionalista gondolatvilágát és a görög felvilágosodás eszméje ellen hasson.¹³

Szókratész ezen túlmenően azonban szembeszáll az instrumentalizált racionalitással is, azáltal, hogy kimutatja: az ész általi megismerés nem pusztán véges és határolt, hanem történeti és hagyományhoz kötött is.¹⁴ Vagyis: „az ész szent, derék és jó, mégsem való másra, mint a tudatlanságunknak – racionalitásunk határainak – felismerésére.”¹⁵ Erre Pál apostol szavainak felidézésével világít rá, miszerint, aki bölcsnek hiszi magát, önmagát csalja meg.

Hamann a görög világ értékrendjével való radikális szembefordulást azonban élesen elválasztja az újkori szkepticizmustól és az ismeretelméleti agnoszticizmustól. Szerinte ugyanis „Szókratész a tudatlanság deklarálásával nem valamilyen nézetet, tantételt, axiómát hirdetett, hanem egy alapbeállítottságnak adott hangot. Tudatlansága egzisztenciális magatartásforma, ..., ami jelen esetben a hit, illetve az intuitív istenfélelem kifejezésére szolgál.”¹⁶ Azaz Szókratész „tudós tudatlansága” világmegélésének és gondolkodásának alapvető jellegzetessége, amely minden részletre kiterjed, és jelentős mértékben eltér az újkor szkeptikus tanaitól és az ismeretelméleti agnoszticizmustól, amelyek bizonyos tantételek megcáfolására törekszenek, és az eldönthetetlennek bizonyuló kérdésekkel kapcsolatban ítélet-felfüggesztést hirdetnek.

¹¹ I. m. 70.

¹² Uo.

¹³ Uo.

¹⁴ I. m. 60.

¹⁵ Hamann: *Werke*, II. 108.

¹⁶ Kocziszy Éva: *Hamann és a modernitás kritikája*. 63.

Hamann a szókratészi tudós tudatlanság legfontosabb mozzanatának tehát azt tartja, hogy az ész korlátolt voltának belátása elvezet a hithez és az isten-félelemhez.

Hamann koncepciója szerint az ész rendelkezik egy sajátos hajlammal, amit kíváncsiságnak neveznek, „hogy tudniillik az ember, kíváltképp a filozófus, szüntelenül törekszik Isten és a végső igazságok megismerésére, ám ha történetesen eljut az igazság akárcsak egy kis töredékének az ismeretére, ha például Isten egyenesen kinyilatkoztatja neki magát, rögvest felhagy a kíváncsisággal. Azaz az ész állandó ellentmondásban áll önmagával, így mindig talajtalan. A racionalitás éppen e sajátos természete miatt nem szövethet a hittel, noha eredendően korántsem zárják ki egymást.”¹⁷ Azaz racionalitás és hit kapcsolatát az ész állhatatlansága nehezíti meg, mely az igazság bármely morzsájával való találkozás esetén megszünteti a természetes kíváncsiságra való hajlamot, holott ennek támogatásával az ész és a hit egymást erősítő tényezőként az igazság megismerését szolgálják.

Milyen eszköz marad azonban az emberi megismerés számára, ha a racionalitás és az ész elégtelennek bizonyult? Hamann válasza szerint az igazság megismeréséhez csak a hit útján juthatunk el. Hinnünk kell saját létünkben és az összes rajtunk kívül lévő dolog létezésében, mert az igazság semmilyen más módon nem ismerhető meg. Ennek kapcsán kiemeli, hogy „annak, amit az ember hisz, ezért nem kell bizonyítottnak lennie, és egy tétel mégoly megdönthetetlennek bizonyulhat is anélkül, hogy emiatt elhinnénk.”¹⁸

Azaz Hamann gondolatvilágában a hit egyértelműen elsődleges szerepet tölt be az ésszel és a racionalitással szemben és még csak összefüggésben sem áll vele. Ahogy egy másik helyen fogalmaz: „A hit nem az ész műve, és ezért nem maradhat alul az ész támadásával szemben; mert a hit épp oly kevésbé lesz az okok által, mint az ízlés vagy a látás.”¹⁹ Azaz a hitre nem vonatkoznak a racionalitás szabályai, az ok-okozati viszonyok, mégis elvezethet minket az igazság ismeretéhez és a kinyilatkoztatott tudáshoz. Ezzel szemben az ész határolt volta miatt nem alkalmas az igazság megismerésére.

Szókratész messzebbre jutott az önmegismerés folyamatában, mint korábban bárki más. A delphoi jósdát díszítő „Ismerd meg magad!” felszólítást követve eljutott ugyanis addig a felismerésig, hogy ő maga semmit sem tud. A bölcsességére vonatkozó isteni jóslat megcáfolására tett kísérletei közben az athéni polgárokkal való hosszú beszélgetések sora után belátta, hogy valószínűleg egyikük sem tud semmi szépet és jót, csakhogy a legtöbben azt gondolják, hogy tudnak, ő azonban nem is véli magáról, hogy tudja azt, amit

¹⁷ Uo.

¹⁸ I. m. 60.

¹⁹ I. m. 61.

nem tud, ennyiben tehát bölcsőbb a többi embernél (Platón: *Szókratész védőbeszéde* 21d). Gondolatmenete végén megállapítja: „alighanem úgy áll ez a dolog, férfiak, hogy valójában egyedül az isten a bölcs, és ezzel a jóslattal azt mondja, hogy az emberi bölcsesség igen keveset avagy semmit nem ér” (Platón: *Szókratész védőbeszéde* 23a, Fordította Mogyoródi Emese).

Hamann a későbbiek során Szókratész tudatlanságát *észlelésnek* nevezi²⁰, és megállapítja, hogy „a filozófus éppen úgy alá van vetve az utánzás törvényének, mint a költő. Ez utóbbi számára múzsája és annak hieroglif árnyjátéka éppen annyira igaz, mint az ész és a tan-rendszer a filozófus számára.”²¹ Ám ahogy az észlelés, úgy az utánzás és az ész sem vezethet el az igaz ismerethez, amelyről korábban már megállapítottuk, hogy egyedül a hit által nyerhető el.

Hamann szerint Szókratész tudatlanságából következnek tanításának és gondolkodásmódjának sajátosságai. Mi sem nyilvánvalóbb ugyanis annál, mint hogy a „tudatlan” Szókratész kérdéseket tegyen fel az athéni polgárok számára, abból a célból, hogy megokosodjék. Módszerét tekintve pedig „hiszékenyen minden véleményt igaznak fogadott el, és inkább a gúnyolódás és jókedély próbáját alkalmazta, semmint a komoly vizsgálatét”, ráadásul minden következtetését érzékileg és analógia útján hozta meg, és „közönyös volt az iránt, amit igazságnak nevezünk.”²²

Szókratész kérdezősködése Hamann szerint összhangban állt az athéniak kíváncsi természetével, akikben sokkal inkább megvolt a kitalálás és az előadás képessége, így Szókratésznek lehetősége volt, hogy emlékezetüket és ítélő erejüket képviselje, és óvja őket hiúságuktól. „Egyszerűen, Szókratész kicsalogatta honfitársait a tanult szofisták labirintusából, egy olyan *igazság* felé, amely az *elrejtettségben* van, egy titkos bölcsesség, [...] egy *ismeretlen Isten* szolgálata felé.”²³ Azaz megingatta az ész mindenhatóságában való bizonyosságot, és megnyitotta az utat egy újfajta megismerési mód felé, amelynek segítségével a rejtett igazságok megismerhetők. Szókratész profétikus volta és kitüntetett kultúrtörténeti szerepe leginkább ebben a folyamatban ragadható meg.

Hamann tehát az isteni felhívásra filozofáló, ám a tudatlansága tudatában lévő Szókratész képét festi elénk, aki tisztában van az ész és a racionalitás korlátolt voltával, és nyitott az isteni igazság megismerésére, amennyiben maga is kutatja az isten által kinyilatkoztatott jóslat igazságát. Szókratészszel kapcsolatos fejtegetéseinek végső következtetése, hogy az embernek az

²⁰ I. m. 60.

²¹ I. m. 61.

²² Hamann: *Válogatott filozófiai írásai*. 63.

²³ Hamann: *Válogatott filozófiai írásai*. 64.

istenséghez kell fordulnia, hogy megismerhesse önmagát. Egyedül az isten képes ugyanis felvilágosítást adni arról, valójában kik is vagyunk.

Szókratész zsenialitása elsősorban erős és mély önismeretében, valamint a racionalitás korlátolt voltának belátásában érhető tetten. Hamann szerint Szókratésznek olyan „génusza” volt, „amelynek a tudományára ráhagyatkozhatott, amelyet szeretett és félt, mint Istenét, akinek a békéje fontosabb volt számára, mint a görögök minden bölcsessége.”²⁴ Azaz Szókratész sokkal inkább hallgatott a szívében lévő belső hang, a *daimonion* szavára, mint a görög hagyományokra. Ez látszik abból a hivatkozásából is, mikor a *daimóni* hang tiltakozásával okolja meg, miért nem vesz részt az állami gyűléseken, és miért nem teljesít olyan politikai jellegű kötelezettségeket, amelyeket jogosan várnának el tőle.

Zsenialitás koncepciójával Hamann tehát azt állítja, hogy igaz ismerethez egyedül a hit és az isteni kinyilatkoztatás útján juthatunk. Ennek a hozzáállásnak az első, kiemelkedő képviselője volt Szókratész, akinek zsenialitása abban állt, hogy önmaga megismerésében és az igazság kutatásában saját korlátolt esze helyett az isteni „génuszra” (*daimónra*) hagyatkozott.

SZÓKRATÉSZ ÉS AZ ÉRTELEM DIADALA

Nietzschével kapcsolatban rendkívül nehezen volna eldönthető, hogy alapvetően gyűlölettel vagy csodálattal tekintett-e Szókratészre. Különböző írásaiban ugyanis meglehetősen ambivalens módon gondolkodik a görög filozófusról. Egyfelől negatívan és elutasító módon, mint a tragédia romlásba taszítójáról és az ösztönök elnyomójáról, aki mindent a logika útján próbál magyarázni. Plebejusnak, műveletlennek, csúnyának, tombolóan szenvedélyesnek tartja, akinek még pozitív tulajdonsága, az akaratereje is egyedül az etikai reformra irányul, melynek révén kiöli az emberekből a szenvedélyt. Amint egy Szókratész hatását taglaló töredékében fogalmaz: „Szókratész szerint az emberek túlnyomó többsége az illúzió rabja, nagyságuk mit sem ér, mert az illúzión alapul, nem pedig a tudáson, azaz a valóság lebecsüléséhez Szókratész hozzáteszi az emberek lebecsülését.”²⁵ Másfelől azonban elismerően nyilatkozik szellemi nagyságáról és erejéről, és becsüli azért, hogy az athéni nép akaratával szembe mert szállni. Világtörténeti jelentőségű személyiségnek tartja, aki fordulópontot hozott a filozófiai gondolkodásban és a

²⁴ Hamann: *Válogatott filozófiai írásai*. 62.

²⁵ Nietzsche: *Előadásjegyzetek a Platón előtti filozófusokról*. In. Friedrich Nietzsche: *Platón és elődei. Előadások és jegyzetek a görög filozófia kezdeteiről*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány, 2007. 325.

görög történelemben, éppen ezért méltó arra, hogy az ő filozófiai gondolkodásában is jelentős szerepet kapjon.

Nietzsche Szókratészről alkotott véleményét és gondolkodásában betöltött szerepét elsősorban pillanatnyi érdeke határozza meg. Leegyszerűsítő volna azt állítanunk, hogy Szókratésszel kapcsolatos írásaiban egyik vagy másik nézet sikeresen felülkerekedne, hiszen gondolkodásának beható elemzése során egy rendkívül komplex és összetett Szókratész-képre bukkanhatunk. Egy 1875-ből származó jegyzetében személyes jellegű és őszinte kirohanást intéz a görög filozófus ellen, miszerint „Szókratész annyira közel áll hozzám, hogy gyakorlatilag állandó háborúban állok vele.”²⁶

Nietzsche legnagyobb gondja Szókratésszel kapcsolatban az, hogy filozófiai tanításaiban szorosan összekapcsolta az *ész*, az *erény* és a *boldogság* kategóriáit, amitől az antik filozófia soha többé nem tudott megszabadulni. Bár ezt az összekapcsolást Nietzsche teljes mértékben abszurdnak tekinti, mégis arra törekszik, hogy megértse, hogyan alakulhatott ki Szókratész elméjében ez a szintézis.

A *tragédia születésében* épp ezért nem mulasztott el rámutatni a Szókratészben rejlő logikai erő kritikus pontjára, ami abban áll, hogy a szókratészi logika minden esetben csak másokra gyakorolt hatást, önmagával szembefordulni viszont képtelennek mutatkozott. Nietzsche metaforájával élve: „a logikai szókratizmus roppant lendkereke mintegy Szókratész mögött forog, [...] Szókratészen keresztül nézve kell megpillantanunk, akárha árnyékon át néznénk.”²⁷

A történeti Szókratész józanságának következtében meglehetősen kevés művészi hajlammal bírt, ami mélyen nyomasztotta a költői beállítottságú Nietzschét, aki Szókratészben találta meg a tudományos szellem őst. Brandenstein Béla szerint „ezek között a kemény logikai keretek között Nietzsche nem érzi jól magát, ezért nem tud sokáig igazságos lenni Szókratész iránt. Nem látja meg, hogy a régi görög szellemet, amely a nagy tragédiát megalkotta, nem Szókratész, hanem a már Szókratész előtt megindult görög felvilágosodás-mozgalom ásta alá, ennek legtipikusabb megnyilvánulásai pedig a régi szellemet szétrágó szubjektív realizmusnak elvi és elméleti megfogalmazást adó szofisták voltak. Szókratész már ezt a világot találta maga körül.”²⁸

Szókratész Nietzsche számára ezzel szemben a görög optimizmus és racionalizmus példája, és egyben az élet iránti pesszimizmus legfőbb megtestesítője is, aki keresi a helyes létezését és realitást. Az első „önteremtő filozófus”,

²⁶ Nietzsche: KSA 8.97, 6[3]

²⁷ Nietzsche: *A tragédia születése*. Fordította Kertész Imre, Európa, Budapest, 1986. 130.

²⁸ Brandenstein Béla: *Nietzsche*. Budapest, Szent István Társulat, 2002. 24.

aki figyelmét kimondottan a belső, a lélek felé fordította (ami több mint a szubjektivitás). Aszkéta, aki az etika szubsztanciáját a fáolatban és a szűkölködésben találta meg. Mindemellett eredendően valami nem-görög, csúf, beteges és dekadens, próto-alexandriai és próto-keresztény, racionalista, tudományos, gyenge és utánzó. A korábban létező értékek élő karikatúrája. A bölcs utolsó típusa: a bölcs mint az ösztönök legyőzője a *szophia* által.²⁹

Nietzsche számára Szókratész tehát a „specifikus nem misztikus” alap-típusa, akiben a logikai természet túlságosan erősen van jelen, épp úgy, ahogy az ösztönös bölcsesség a misztikus személyiségben. Azaz Nietzsche szerint „Szókratész a nagy athéni bölcselő nemcsak nagy mámortalan, tehát dionüszosztalan szellem, a nagy görög Antidionüszosz, hanem józan és egyszerű, mértékletes és illúziótlan természetével a teljesen romantikátlan ember is egyben,”³⁰ akit az a rendíthetetlen hit jellemez, hogy az okság vezérfonalán haladó gondolkodás az élet legmélyebb szakadékaig is lehatolhat, s a létet nemcsak hogy megismerni, hanem megváltoztatni is képes.

Szókratész lényének és személyiségének megértéséhez Nietzsche számára a *daimonion* elemzésén keresztül vezet az út. A *daimonion* jelentősége ebből a nézőpontból vizsgálva elsősorban abban áll, hogy Szókratész a benne megszólaló isteni hangban talált szilárd szellemi támaszra azokban a ritka pillanatokban, „midőn roppant esze megingott.”³¹

Nietzsche a *daimonion* kapcsolatban implicit módon a platóni értelmezés mellett foglal állást, amikor kimondja, hogy minden esetben, amikor az isteni hang megszólal, csak óva int, semhogy pozitív cselekedetre készítetne.³² Ahogyan fogalmaz: „Ennél a teljesen abnormális természetnél az ösztönös bölcsesség kizárólag úgy és azért jelentkezik, hogy hébe-hóba gátló módon szembeszegüljön tudatos megismeréseivel. Míg minden produktív emberben épp az ösztön az alkotói-affirmatív erő, a tudatosság pedig kritikusan és fékezően működik bennük: Szókratészben az ösztön lesz kritikussá és a tudatosság alkotóvá.”³³

Szókratész *daimón*ja Nietzsche értelmezése szerint tehát olyasvalami, ami túl van az ész és a ráció határain.³⁴ Irracionális tényező, amely a tudattalantól táplálkozik, és az értelem meghatározó szerepén kívül esik. Ez a tény azért igazán fontos, mert a *daimóni* hang elemzése kapcsán megállapítható,

²⁹ Vö. Nietzsche: *Előadásjegyzetek a Platón előtti filozófusokról*. 317.

³⁰ Brandenstein Béla: *Nietzsche*. 24.

³¹ Nietzsche: *A tragédia születése*. 129.

³² Xenophónnál a jelzés pozitíve meg is parancsolhat egy cselekvést. Ld. Szókratész védőbeszéde bírálói előtt. In. Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*. Fordította Németh György, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1986. 193.

³³ Nietzsche: *A tragédia születése*. 129.

³⁴ Nietzsche: *A tragédia születése*. 129.

hogy Szókratész racionalizmusát és apollóni voltát még az is igazolni látszik, aminek a józan ész várakozása szerint cáfolnia kellene. Ugyanis Nietzsche szerint Szókratész esetében még a *daimóni* hangról is elmondható, hogy tudatos kritikai beállítódású, annak ellenére, hogy alapvetően ösztön-jelleggel kellene rendelkeznie. Ennyiben a *daimóni* hang tehát szintén apollóni tulajdonsággal bír a dionüszoszi momentum érvényesülése helyett. Ezen a ponton azonban felmerül egy újabb kérdés, nevezetesen, hogy vajon igaza van-e Nietzschének akkor, amikor a *daimoniont* pusztán kritikai beállítottsága miatt Szókratész racionalizmusának és tudatos voltának alátámasztására használja fel? Igaz ugyan, hogy a platóni értelmezés szerint a *daimonion* mindig csak negatív módon, azaz kritikai attitűddel lép fel, azonban nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy a *daimóni* hang jelentkezése éppen hogy túlmutat a logika és a racionalitás határain, mivel ösztönös módon és kiszámíthatatlan rendszerességgel jelentkeznek. Ilyen értelemben a tudattalanból táplálkozik. Ezek alapján tehát relevánsnak tekinthető a kérdés, hogy jogosan tartja-e Nietzsche a *daimoniont* egyetlen jellemző tulajdonsága (a kritikai attitűd) alapján az apollónival kapcsolatban álló tényezőnek? Nem lehetséges-e, hogy a *daimonion* negatív állásfoglalása nietzschei értelemben véve „ösztönös” ellenvetés?

Összegezve tehát az eddigieket: míg Hamann számára a szókratészi *daimonion* az ész korlátolt és határolt voltának bizonyítására szolgál és a hit általi megismerés szükségességét hirdeti, addig Nietzschénél az apollónival kapcsolatban álló és tudatos kritikai attitűddel rendelkező szókratészi *daimonion* épp az értelem diadalát eredményezi az ösztönök felett, és lehetővé teszi, hogy Nietzsche Szókratészt mint a teoretikus bölcs alaptípusát mutassa be.

AZ ÉRTELEM HATÁRÁBA ÜTKÖZŐ SZÓKRATÉSZ

Ezen a ponton azonban mindenképpen szükséges megemlítenünk, hogy Nietzsche Szókratész értelmezése nem áll meg ott, hogy Szókratészt az értelem ösztönérettel szembeni diadalra juttatójaként elítéli és kritikusan, elutasító módon szemléli. Kiadatlan írásaiban ugyanis találkozunk egy Szókratészre vonatkozó meghatározó fontosságú problémafelvetésével, amely „a zenélő Szókratész” (*musiktreibende Sokrates*) szókapcsolattal fémjelezhető. Nietzsche a *Phaidón* alapján arra jut, hogy Szókratész élete végén mégiscsak ráébredt, hogy az értelem korlátozott és határolt, így a zenére, a művészetre, és a szenvedélyre is szükség van ahhoz, hogy az ember teljes és valódi ismerethez jusson. Ezek szerint tehát egyfelől a logika ereje és központi szerepe teszi Szókratész nézeteit művészetellenessé és a dionüszoszi világnézettel szembenállóvá, másfelől azonban végül éppen a logikus gondolkodás lesz az,

ami élete végén a börtönben arra a belátásra készíti, hogy az emberiségnek talán mégiscsak szüksége van a zenére és a művészetek birodalmára, mivel nem is olyan biztos, hogy a világ pusztán tudományos vizsgálódás által megismerhető.

Lehetséges volna, hogy Nietzsche erre az ellentmondásra nem figyelt föl? Úgy gondolom, nem arról van szó, hogy Nietzsche elsiklik egy ellentmondás felett, hanem inkább arról, hogy itt tapint rá Szókratész rejtélyes nagyságának magyarázatára: az ész kizárólagos hatalmát hirdető Szókratészt épp az ész vezeti az ész határainak felismerésére, vagyis arra a következtetésre, hogy az ész talán mégsem minden, az ösztönöknek is meg kell hagyni a megismerésben betöltött szerepét. Ez a nietzschei belátás paradox módon egyúttal Nietzsche gondolkodói nagyságaként is értelmezhető: az ösztönök fontosságát hangsúlyozó Nietzsche szintén az ész határainak felismerése készíti rá, hogy saját előfeltevéseivel szemben elismerje, Szókratész számára mégsem az ész jelentette a megismerés egyetlen fontos elemét.

A *tragédia születésében* Nietzsche szintén beszél egy „zenélő Szókratész” eljövételéről, azonban eltérő értelemben. Ez az eljövendő Szókratész természetes módon egyesíti magában a démoni elragadtatást és a racionális tudat ironikus tisztánlátását. Ebben a képben Nietzsche Szókratész alakján keresztül saját régi vágyát az apollóni és dionüoszosi életszemlélet összebékítését vizionálja. Ez az, amit kiadatlan töredékeiben „tragikus embernek” nevez.³⁵

Fontos szerep juthat annak a ténynek, hogy Nietzsche erotikus gondolkodóként jellemzi Szókratészt, aki úgy vélte, történeti jelentőségű szerepet tölthet be azzal, hogy felismerte, az ösztönök dekadenciájára a racionalitás szolgálhat megfelelő gyógymóddal. Szókratész jelentősége Nietzsche számára azonban abban áll, hogy Szókratész szinte önként vállalta a halált, meghatározó hatást gyakorolva a későbbi korok gondolkozására azáltal, hogy elhintette az életellenesség, az élettagadás magvát. Amint *A tragédia születésében* összefoglalja a *Phaidón* és *A lakoma* utolsó oldalait: „De hogy halálra és nem csupán száműzetésre ítélték, az, úgy tetszik, Szókratész műve volt, amit teljes tisztánlátással vitt véghez, s anélkül, hogy élt volna benne a halál iránti természetes iríztat: ugyanazzal a nyugalommal indult a halál, mint az új nap elé, amikor pirkadat idején, ahogy Platón leírta, utolsóként elment a lakomáról, s a háta mögött, a padokon meg a földön elnyúlva, ott maradtak alvó asztalcimborái, hogy róla, Szókratészcéről, az igaz erotikusról álmódjanak. A meghalni készülő Szókratész lett a nemes görög ifjúság új eszményképe, olyan eszmény, amelyet addig még sosem tisztelt.”³⁶ Vagyis Nietzsche min-

³⁵ Vö. Nietzsche: „Der tragische Mensch als musiktreibende Sokrates”, *Nachlass*, (1870-71 Winter – 1872 Herbst) III/3, 235., ill, KSA, NF, 7, 224.

³⁶ Nietzsche: *A tragédia születése*, Fordította Kertész Imre, Európa, Budapest, 1986. 112.

den bizonytalannal megsejtette, hogy Platón Szókratészről szóló leírása *A lakoma* végén halálának szimbolikus bemutatása.³⁷

Nietzsche számára a valódi szókratészi rejtély tehát a következő: lehetséges-e, hogy az életbe szerelmes Szókratész, halálának pillanatában megtagadja a létezését?³⁸ Nietzsche ugyanis egyértelműen ismerte és becsülte az életbe szerelmes Szókratészt. Amint *A vándor és árnyéka* című művében fogalmaz: „A kereszténység megalapítójával szemben Szókratész javára írható, hogy élt benne egyfajta vidám, könnyed komolyság és a kópéságnak a bölcsessége, amely az ember legnagyobb lelki állapota.”³⁹ Ez az életszemlélet jelenik meg Xenophón *Lakomájában* is, ahol Szókratész táncra perdül, illetve Platón egyes dialógusaiban, amikor Szókratész tréfálkozó és ironikus vonásait emeli ki. Az életet megtagadó Szókratész azonban félelmetes gyűlöletet és ellenérzéseket váltott ki Nietzschéből. A platóni szöveghelyre, ahol halála előtt Szókratész arra kéri Kritónt, mutasson be áldozatot Aiszklépoznak, a gyógyítás istenének, Nietzsche a következőképpen reagál *A vidám tudomány* című művében: „Lehetséges hát? Ez a vidám ember... - pesszimista lett volna? ... Szókratész szenvedett az élettől! És ezért bosszút is állt az életem – azokkal a burkolt értelmű, félelmetes, istenfélő és istenkáromló szavakkal!”⁴⁰ Bertram Nietzschéről szóló könyvében ennél az idézetnél azonban szerepel egy további mondat: „Bárcsak csöndben maradt volna élete utolsó pillanataiban – akkor talán magasabb szellemiségről tett volna tanúbizonyságot.”⁴¹ Ez a szövegrész sem az eredeti német szövegben, sem a magyar fordításban nem szerepel. Mégis fontosnak tartom kiemelését, mivel tökéletesen illusztrálja milyen ellentmondásos volt Nietzsche viszonya a görög filozófushoz. Egyrészt nagyra becsülte, mint történelmi jelentőségű gondolkodót, az individuum első megtestesítőjét, az élet szerelmesét, másrészt gyűlölte őt azért, hogy élete végén az önként vállalt halállal megtagadta a létezés szentségét. Hiszen ebből a tisztán világosan kiderül, hogy lelke mélyén, nagyon is tisztelte, sőt egyenesen szerette Szókratészt, mivel azt kívánta, bárcsak ne hozta volna meg ezt az értelmezése szerint helytelen döntést az élete végén. Ezen a ponton pedig joggal merül fel a kérdés, vajon nem értelmezhetnénk-e ezt a Szókratészben rejlő kettősséget (az élet szeretetét és gyűlöletét) úgy, mint amely éppenséggel az élet és halál istenének, Dionüszosznak a kettősségén

³⁷ Vö. Hadot: *A lélek iskolája – lelki gyakorlatok és ókori filozófia*. Fordította Cseke Ákos. Kairosz, Budapest, 2010. 118.

³⁸ Vö. Hadot: *A lélek iskolája – lelki gyakorlatok és ókori filozófia*. 119.

³⁹ Nietzsche: *A vándor és árnyéka*. Fordította Török Gábor, Göncöl, Budapest, 1990. 303.

⁴⁰ Nietzsche: *A vidám tudomány*, 249., Vö.: Bertram: *Nietzsche*, 339.

⁴¹ Ld.: Hadot: *A lélek iskolája – lelki gyakorlatok és ókori filozófia*. Fordította Cseke Ákos. Kairosz, Budapest, 2010. 121., 130. lábjegyzet

alapul.⁴² Ez újabb érv lehetne azon Nietzsche értelmezésekkel szemben, amelyek Szókratészt kizárólag apollói személyiségjegyekkel bíró emberként kívánják bemutatni, és újabb érv lehetne azon értelmezők argumentációjában, akik azt állítják, Szókratész személyiségében apollói és dionüszoszi jegyek egyaránt jelentkeznek.

Mindenesetre elgondolkodtató, hogy *A lakoma* oldalain Platón maga is dionüszoszi személyiségjegyekkel ruházza fel Szókratészt.⁴³ Gondoljunk csak arra a szövegrészre, ahol Agathón azt mondja Szókratésznek, hogy a bölcsesség dolgát ők ketten majd később fogják eldönteni, mégpedig Dionüszosz ítélőszéke előtt (*A lakoma* 175e). De gondolhatunk arra a jelenetre is, amikor Alkibiadész repkényből és ibolyából font koszorújának szalagjait Szókratész fejére köti (*A lakoma* 212e-213e). Ezen a módon ugyanis a költői versenyek győzteseit szokták dicsőíteni. De erre utal az is, amikor Alkibiadész szílenhez hasonlítja Szókratészt. Erősen dionüszoszi hatásként értelmezhető továbbá, hogy senki sem bírja az italt olyan jól, mint ő (*A lakoma* 176c, 220a, 223d), és ő az egyedüli, aki nem alszik el a lakoma végén (*A lakoma* 223d). Ennek megfelelően az Agathónnal való fogadás szerint Dionüszosz ítéletének megfelelően a bölcsesség terén is őt illet az első hely. Hadot mindehhez hozzáteszi: „nem lehetetlen, hogy Szókratész hosszú ekstázisa és elragadtatása, amiről Platón kétszer is említést tesz a dialógusban, szintén dionüszoszi vonás”⁴⁴. Ezek után már nem is annyira meglepő, hogy a klasszika filológus Nietzsche paradox módon gondolkodásában olykor Dionüszossal társítja Szókratészt, amikor erotikus gondolkodóként jellemzi őt. Ebből kitűnik, hogy Nietzsche felismerte Szókratész személyiségében az apollói mellett a dionüszoszi vonásokat is. Talán éppen *A lakoma* tanúságára támaszkodva, ahol Platón leírása szerint Szókratész az apollóni és a dionüszoszi területén egyaránt diadalmaskodik.

Nietzsche végső következtetése Szókratész elemzése kapcsán tehát abban áll, hogy az értelem hatalma még az ő esetében is korlátozott és határolt volt, amennyiben a logikai gondolkodás éppen ahhoz a felismeréshez vezette el Szókratészt, hogy a zenére, a művészetre, az ösztönökre és a szenvedélyre is szükség van a megismeréshez, és általában az ember boldogulásához. A megismerésnek az ész és az értelem tehát szükséges, önmagában azonban nem elégséges feltételét képezi. Az ész az ösztönök és a szenvedélyek nélkül nem alkalmas arra, hogy általa ismeretek birtokába kerüljünk.

⁴² Vö.: Hadot: *A lélek iskolája*, i.m. 122.

⁴³ Vö.: Hadot: *A lélek iskolája*, i.m. 122-123. A felsorolt idézetek összegyűjtése Hadot munkáját dicséri, miként az a gondolat is, hogy Szókratész a *Lakomában* határozottan dionüszoszi vonásokkal rendelkezik.

⁴⁴ Hadot: *A lélek iskolája*. 123.

Ezen a ponton visszakanyarodhatunk Hamannhoz, aki szerint a szenvedélyek a zseniális gondolkodás és alkotó készség termékeny alapját képezik. Ennek bizonyítására felidézi az epilapsziás Héraklész, és a haragtól őrjöngő Aiasz alakját, valamint felvonultat több Bibliából származó történetet is, például beszél Dávidról, aki Gáth király udvarában bolondnak tette magát. Ezen kívül reflektál arra az antik toposzra is, mely szerint épp elmével rendelkező költő nem juthat fel a Helikon csúcsára.⁴⁵ Ezek a történetek Hamann szerint kiválóan példázzák a bölcsességnek, valamint a lelki-szellemi kiválóságnak a szenvedéllyel való szoros kapcsolatát, valamint megvilágítják azt is, hogy a szenvedélyek hajtóereje nélkül az ész és a racionalitás tehetetlen és impotens.⁴⁶ Nietzsche tehát más gondolatmenet szerint haladva ugyan, de végül ugyanarra a következtetésre jut, mint Hamann, azaz, hogy az értelem a szenvedély és a művészetek ereje nélkül önmagában nem elegendő az igazság megismeréséhez. Hamann és Nietzsche felfogása közt a különbség elsősorban tehát nem abban áll, hogy Hamann értelmezésében Szókratész személyisége és élettörténete az értelem korlátolt voltára mutat rá, Nietzsche számára viszont az értelem diadalát reprezentálja, hanem abban, hogy az értelem határolt voltának felismerése mellett Hamann a hitet, Nietzsche pedig a zenét, a művészeteket, és az ösztönöket, vagyis az apollói léletszemléletnek a dionüszoszival való kiegészítését jelöli meg a megismerésének útjaként.

⁴⁵ Kocziszkó Éva: *Hamann és a modernitás kritikája*. 72. o.

⁴⁶ Uo.