

## Gorgiasz, a hatalom és a retorika

### Platón az írástudók árulásáról\*

Van-e felelőssége az írástudóknak a diktatúra kialakulásában vagy fenntartásában, és ha igen, miben ragadható meg? Hozzájárulhatnak-e az írástudók a diktatúra kialakulásának megakadályozásához, és ha igen, miképp? Ezek a problémák a modern politikafilozófia legvitatottabb kérdései közé tartoznak, amelyekre a válaszlehetőségeket még korántsem merítettük ki. Noha e diszkusszió számára a legújabb dimenziókat főként a különféle totalitarisztikus tendenciák kortárs megjelenési formái szolgáltatják, nem kevésbé termékeny lehet az ókori források vizsgálata sem. A görög politikai elméletek kortárs relevanciáját Arendt, Strauss és Voegelin munkássága óta aligha szükséges igazolni. Ami azonban a totalitarizmus szűkebb problémakörét illeti, mégiscsak szükséges némi magyarázat. A modern politikafilozófiában ugyanis széles körben elfogadott nézet, hogy a totalitarizmus sajátlagos modern jelenség, mely nagymértékben eltér az ókori *türannisz* intézményétől.<sup>1</sup> Az egyik legjellegzetesebb, ha nem épp a legfontosabb különbség e felfogás szerint éppen az értelmiségiek szerepében áll, akik a modern totalitárius rezsimek számára ideológiai támaszt gyártottak, és ezzel azok cinkosáivá váltak („az írástudók árulása”), míg ez az ókori türannikus rezsimekben nem figyelhető meg.<sup>2</sup> A jelen tanulmány célja, hogy módosítsa ezt

\* Jelen tanulmány a *Totalitarianism and Intellect* címmel 2010. áprilisában Szegeden rendezett nemzetközi EACEA konferencián tartott angol nyelvű előadásom bővített változata.

<sup>1</sup> Az ókori türannisz és a modern totalitarizmus összevetésére vonatkozóan kitűnő tanulmányokat találhatunk Koivukoski–Tabachnick 2005 informatív tanulmánygyűjteményében (lásd különösen Zuckert 2005, Blitz 2005 és Tarcov 2005). Noha ennek az összetett problémakörnek az elemzése itt nem célom, a következő jegyzetben röviden összefoglalom a felsorolt szerzők által kiemelt alapvető különbségeket.

<sup>2</sup> Az ókori türannisz Arisztotelész klasszikus meghatározása szerint a királyság elfajzott változata, azaz egy egyeduralkodó kizárólag saját érdekében – az alattvalók kárára – gyakorolt, ennél fogva illegitim uralma (vö. Arisztotelész: *Politika* 1279b6–7; 1289b2–3; 1295a17–24). A modern totalitarizmus legfontosabb megkülönböztető vonásai között a következőket említhetjük (melyek egyúttal minden egyéb despotikus, illetve diktatórikus uralomtól is megkülönböztetik): (1) expanziós, illetve imperialista törekvések, (2) az erőszak intenzitása és szisztematikussága (a népiértékekig menőleg) (3) irányultsága (egyes népcsoportok vagy osztályok ellen, illetve az élet minden területére kiterjedően), (4) az alattvalóknak a megfélemlítésé-

a felfogást, és rámutasson: már Platón is foglalkozik az „értelmiségi” szerepével és felelősségével a diktatúra kialakulásában, s hogy az egyik legnagyobb társadalomkritikus erre vonatkozó nézeteinek tanulságai ma is megszívlelendőek lehetnek.<sup>3</sup>

A modern recepció konszenzusa azonban nem véletlen, legalábbis ha Platónat tekintjük. Úgy tűnik ugyanis, hogy *Az állam*, mely a modern politikafilozófia méltán legnépszerűbb Platón-műve, alátámasztja a gondolatot. Először is, amint azt Platón a VIII–IX. könyvben elemzi, noha a diktátornak akadnak intellektüel barátai („a türannosz-csinálók”),<sup>4</sup> akik hatalomvágyát tüzelik (vö. 572e–573a), felemelkedésében és hatalmának fenntartásában semmiféle, a nép körében elterjesztett teória vagy ideológia nem játszik szerepet. A diktátor végső soron eszét vesztett őrült, aki a féktelenül tomboló „erősz megtestesüléseként” (Strauss 1964/1978. 111) ragadja magához a hatalmat, és erőszakkal, nem pedig ideológiai manipulációval érvényesíti. Ez az őrjöngő állapot az ész teljes hiányát implikálja, mely nem teszi lehetővé semmiféle ideológia számító alkalmazását, mivel a pusztító (és mint kiderül, szükségképpen önpusztító) ösztönök elszabadulásával jár. Másodszor, igaz ugyan, hogy az I. könyvben a szofista Thraszümakhosz megfogalmaz egy olyan elméletet, mely talán alkalmas lehetne a diktatúra ideológiai alátámasztására vagy igazolására, nem világos azonban, hogy ez az elmélet miként kapcsolódik a diktátor felemelkedésének ábrázolásához a VIII–IX. könyvben.<sup>5</sup> Az a tény viszont, hogy Thraszümakhosz a I. könyv végén elhallgat, és többé nem kapcsolódik be a résztvevők beszélgetésébe, arra utal, hogy Platónat nem különösebben érdekli ennek az elméletnek és a diktátor fel-

---

gen túlmutató kooperációja, és (5) az elnyomás teoretikus illetve ideológiai megalapozottsága, mely igényli az értelmiségiek támogatását (illetve magával vonja az ellenállók likvidálását). Zuckert 2005. 1; Blitz 2005. 22; Tarcov 2005. 136–137 egyaránt az értelmiségiek hatalommal való cinkosságát emelik ki a legfontosabb különbségként (lásd még alább, a 6. jegyzetben). Az „írástudók árulásának” irodalma hatalmas, úgyhogy legyen elég itt csupán néhány magyar nyelvű publikáció kiemelése: Babits 1928/1997; Benda 1927/1997; Lányi 1998; Lázár Kovács 2006; Lilla 2005.

<sup>3</sup> Nem célom a modern értelmiség és az ókori „értelmiségiek” (ez alatt nem egy társadalmi osztály értendő, csupán olyan, kiemelkedően művelt, „véleményformáló” személyek, akik politikai tekintéllyel is rendelkeznek), illetve a hatalomhoz való viszonyuk szisztematikus összehasonlítása, hiszen ez messze meghaladja egy tanulmány kereteit. Hasonlóképp tartózkodni fogok tőle, hogy közvetlenül utaljak a vonatkozó modern diszkusszió vitáira, mert ez terjedelmes lábjegyzeteket igényelne.

<sup>4</sup> Nyilván ők a „fullánkos herék”, akik vezetők (564b) és erőszakos hangadók, szónokok (564e) lesznek a demokratikus államban, és akiket a türannikus jellemű ember maga köré gyűjt (567e).

<sup>5</sup> Thraszümakhosz elméletének lényege, hogy a hatalmon lévők, akik a törvényeket alkotják, a törvényalkotásban mindannyiszor a maguk érdekeit érvényesítik; ennél fogva az ún. „igazságosság” nem más, mint ami az erősebb érdekeit szolgálja. Ennél fogva az igazságosság együgyűség és szerencsétlen életet eredményez, az igazságtalanság (különösen „a kiteljesült igazságtalanság”, azaz a diktatúra) viszont okos dolog, és boldogságra vezet (338e–339a; 343b–344c).

emelkedésének az összefüggése.<sup>6</sup> Végül, a VIII–IX. könyvben ábrázolt különféle társadalmi berendezkedések (arisztokratikus, timokratikus, oligarchikus, demokratikus és diktatórikus) egymásba alakulásának és romlásának folyamata erősen azt sugallja, hogy a hanyatlás – a valódi filozófia nélkül – elkerülhetetlen, szinte automatikusan bekövetkező történelmi szükségszerűség (vö. Strauss 1964/1978. 127), amelyben nem intellektuális (akár ideologikus), hanem ösztönös tényezők játszanak szerepet.<sup>7</sup>

Ha tehát arra keressük a választ, van-e valami szerepe a diktatúra kialakulásában az értelmiségieknek, akkor nem *Az állam*ból kell kiindulnunk. Ehelyett egy olyan dialógushoz kell fordulnunk, melyet joggal neveztek Platón „filozófiai kiáltványának” (Kahn 1996. 125). Ez a dialógus a *Gorgiasz*, melyet javaslatom szerint nem *Az állam* kezdetlegesebb vagy egyenesen rosszul sikerült előfutáraként, hanem annak egy fontos kiegészítőjeként érdemes olvasnunk. A középponti kérdésfelvetés („hogyan kell élnünk?”, *Gorgiasz* 500c; *Az állam* 352d) mindkét dialógusban ugyanaz, azonban a dráma főszereplői (Szókratész beszélgetőpartnerei) és az egész beszélgetés hangvétele lényegesen különbözőek. Vizsgálódásaink szempontjából legyen elég csupán egyetlen, sokatmondó különbséget kiemelni. *Az államban* Szókratész első beszélgetőpartnere az üzletember Kephalosz, aki, noha élete vége felé, legalábbis állítása szerint,<sup>8</sup> szívesen foglalkozik filozófiával, azért teljes addigi tevékenységét a gyakorlati életnek (az üzletnek) szentelte, vagyis távol tartotta magát mindenféle intellektuális időtöltéstől. Ezzel ellentétben a *Gorgiaszban* Szókratész első beszélgetőpartnere a nagy tekintélyű, *par excellence* entellektüel Gorgiasz, aki meghonosította Athénban a retorikát, és létrehozott egy olyan, provokatív filozófiát, mely tisztán intellektuális szempontból máig komoly fejtörést okoz az értelmezőknek. Minthogy Szókratész további két beszélgetőpartnere közül az egyik, Pólosz, Gorgiasz közvetlen tanítványa, Kalliklész pedig – *Az állam* Thraszümakhoszéhoz hasonlóan – a korlátlan hatalomra törő diktátorjelölt reprezentánsa, az a sejtésünk, hogy Gorgiasz és Kalliklész között van valami mélyebb összefüggés, mely rávilágíthat, mennyiben járul hozzá az entellektüel tevékenysége a diktatórikus személyiség hatalomra jutásához. Mint Dodds emlékezetesen rámutatott, „Gorgiasz tanítása a mag, melynek mérgező gyümölcse a kalliklészi életforma” (Platón 1959. 15). „Tanítás” alatt Dodds elsősorban a retorikát érti, azt „a halálos fegyvert”, me-

<sup>6</sup> Mint Gagarin és Woodruff kiemeli, a szónoklás respektusa a görög demokrácia korában annak volt köszönhető, hogy ez a társadalom örömét lelte a nyílt vitákban és a verbális képességeken alapuló versengésben, s hogy „a szofisták által tanított retorika soha nem szolgált a *türannoszok* fegyverétül; végül is a meggyőzés egy sokkal hatásosabb eszköze állt a rendelkezésükre felfegyverkezett férfiak formájában” (Gagarin–Woodruff 1995. 52).

<sup>7</sup> Innen magyarázható az Allan Bloom által élesen megfogalmazott alternatíva: „filozófia vagy *türannisz*” (vö. Bloom 1968. 425).

<sup>8</sup> Valójában nem túl sokáig viseli el Szókratész kérdezősködéseit, és egy rövid diszkusszió után áldozatbemutatásra vonul vissza (*Az állam* 331e), hogy azután többé ne vegyen részt a beszélgetésben.

lyet a Gorgiasz-félék „gátlástalan kezek rendelkezésére bocsátottak, hogy azzal megrontsák az egyszerű, erkölcsileg éretlen népet” – amit Dodds „az írástudók árulásaként” értékelt (uo.). Dodds sajnos nem fejti ki, miféle is az a mag, „melynek mérgező gyümölcse Kalliklész”, vagyis miféle értelmiségi attitűd szolgáltattáptalajt a diktátorjelölt felemelkedéséhez. Ráadásul meglátása az írástudók árulására vonatkozóan ebben a leegyszerűsített formában nem látszik tarthatónak. Terheli-e bármiféle felelősség Gorgiaszt, ha ő maga nem áll a diktátor szolgálatába, sőt, Kalliklész még csak nem is az ő tanítványa, pusztán felhasznált egy olyan eszközt (a retorikát), melynek bizonyos fogásait történetesen Gorgiasz fedezte fel?<sup>9</sup> Miként Gorgiasz beszélgetésük egy pontján világosan rámutat, „nem a tanítók [...] a rosszak, s nem a művészet [ti. a retorika] a rossz, nem ő az oka a bajnak, hanem azok, akik visszaélnék vele” (457a).<sup>10</sup> Hiszen teljesen abszurd volna, ha például az edzőt vonnánk felelősségre azért, mert tanítványa netán nekiesik egy családtagjának vagy barátjának, csak mert az edző volt, aki átadta neki az ökölvívás mesterségét (456e–457a). Nincs tehát köze Gorgiasznak mint értelmiséginek a diktatúra kialakulásához, és ebben nem terheli semmiféle felelősség? Minthogy a dialógus címszereplője és Szókratész első beszélgetőpartnere Gorgiasz, nem pedig Pólosz vagy Kalliklész, sejthető, hogy a válasz Dodds konklúzióját igazolja, ha nem is azon oknál fogva, amelyet javasolt.

Miben áll tehát pontosan az értelmiségi felelőssége a diktátor felemelkedésében, és miben áll „árulása”? Hogy erre a kérdésre elsősorban a *Gorgiaszban*, nem pedig *Az államban* keresendő a válasz, továbbá nem Kalliklész adja hozzá a kulcsot, hanem maga Gorgiasz, arra nemcsak az utal, hogy az előbbiben Szókratész első beszélgetőpartnere a nagy tekintélyű entellektüel, hanem az is, hogy noha Kalliklész az, aki (Thraszümakhoszhoz hasonlóan) megfogalmaz egy grandiózus elméletet (vö. 482c–484c), mely szintén szolgálhatna a diktatúra ideológiai bázisául,<sup>11</sup> Kalliklész (ugyancsak Thraszümakhoszhoz hasonlóan) bevallotta a tettek embere (485e–486d), politikai „aktivista” (Voegelin 1957. 28), nem pe-

<sup>9</sup> Érdeemes itt elosztatni azt a közkeletű félreértést, hogy Kalliklész szofista volna: ellenkezőleg, megveti az efféle alakokat (520a). Egyszerűen egy gazdag athéni ifjú, akinek komoly politikai aspirációi vannak, és keresi a befolyásos emberek társaságát (mint amilyen Gorgiasz volt). Vö. Platón 1959. 13. (Itt Dodds Kalliklész világos antidemokratikus inklinációit is kiemeli.)

<sup>10</sup> Horváth Judit fordítása. Ha másképp nem jelölöm, Horváth Judit fordítását idézem az *Atlantisz Gorgiasz* kötetéből (Platón 1998). Az mutatja, hogy ez plauzibilis érv, hogy Szókratész védőbeszédében maga is felhossa saját védelmére (*Szókratész védőbeszéde* 33b).

<sup>11</sup> Az elmélet egyfajta proto-szociáldarwinizmus: a „természettörvény” és a társadalmi konzenszus élesen szemben állnak egymással; az utóbbi helyteleníti, hogy az „erősebbnek” többje legyen a „gyengénél” és erkölcsileg megbélyegzi, ha valaki „a tömegnél többre tör” (483c); holott a természet rendje szerint – ezt látjuk az állatoknál is – az a helyes és igazságos, hogy az erősebb uralkodjon a gyenge felett. A törvénynek és az erkölcsiségnek nincs igazolható alapja, pusztán a gyengék kitalációi az erősebbek megfélemlítésére és a maguk érdekeinek mesteres módon való érvényesítésére, olyasmira, ami valójában fenekestül felfordítja a „természeti rendet”, melynek érvényesülését az emberi társadalomban is támogatnunk kellene.

dig értelmiségi.<sup>12</sup> A két, politikafilozófiai szempontból kiemelkedő dialógusban Szókratészen kívül egyedül Gorgiasz tarthat számot az „értelmiségi” státuszára, amennyiben ez alatt egészen egyszerűen olyasvalakit értünk, aki a „szavak embere”, nem a tetteké, azaz műveltségénél fogva tartozik az elit körébe – s a köznép emiatt néz fel rá –, nem pedig politikai hovatartozása vagy aspirációi okán.

## I. GORGIASZ ÉS A GORGIASZ

Amennyiben Platón dialógusaiban Szókratész beszélgetőpartnereiként történeti alakokat szerepeltet, mindig érdemes figyelembe venni, kiről is van szó. A szókratészi *elenkhosz* ugyanis nem egyszerűen, sőt nem is alapvetően bizonyos nézetek inkonzisztenciájának kimutatására irányul, hanem a beszélgetőpartner személyes integritásának vizsgálatára, azaz a nézetei és a cselekedetei közötti feszültség vagy ellentmondás vizsgálatára (Kahn 1996. 133; Platón 1959. 15). Lássuk tehát röviden, ki volt a történeti Gorgiasz.

Gorgiasz a szicíliai Leontinoi polgára volt, akinek születése Kr. e. 480 körülre tehető, és aki forrásaink egybehangzó tudósítása szerint több mint 100 évet élt, azaz megérte nagyjából a 4. század első harmadát (DK 82 A 2, A 11, A 13).<sup>13</sup> Egyes források szerint Empedoklész tanítványa és Pólosz mestere volt, akik mindketten a szicíliai Akragaszban működtek, valamint Periklészt, Iszokratészt és másokat is oktatott retorikára (DK 82 A 2, A 3; Steiger 1993. 24). 427-ben egy követség élén Athénban járt, hogy katonai segítséget kérjen a szürakusziak ellen, akik megtámadták szülővárosát.<sup>14</sup> Hatásos beszédelemeket tartalmazó, új stílust alkalmazó beszédével le is nyugtázta az athéniakat, akiket sikerült megnyernie szövetségesül (DK 82 A 4; Steiger 1993. 25). Hírnevét annak köszönhetette, hogy kidolgozta a meggyőzésre irányuló retorika művészetét, melynek innovatív beszédelemeivel (antitézis, trópusok, metaforák, rímek stb., vö. DK 82 A 2, A 4; Steiger 1993. 24–25) mindannyiszor lenyűgözte hallgatóságát. Törvényszéki vagy népgyűlési beszédeken kívül a szofisták ún. bemutató beszédeket (*epideixisz*) is írtak, amelyekben jó pénzért szórakoztatták vagy tanították hallgatóságukat. Ezek közül némelyeket Gorgiasz a görögök vallásos ünnepein adott elő (*Püthói beszéd*), másokat egyéb, politikai alkalmakon (*Olimpiai beszéd*, *Halotti beszéd*, DK 82 A 1; Steiger 1993. 23). Leghíresebb bemutató be-

<sup>12</sup> Szókratész és Kalliklész szembenállása mindazonáltal nem a „szemlélődő” (politikailag inaktív) és a „tevékeny” (politikailag aktív) élet szembenállásán alapul. Erre vonatkozóan bővebben lásd Mogyoródi 2005. 14, 23, és alább a 38. jegyzetet.

<sup>13</sup> A DK rövidítés Diels–Kranz 1952/1992-re utal. Gorgiaszra vonatkozóan e gyűjtemény görög szövegeit használtam. Gorgiasz válogatott testimóniumai és töredékei magyarul megtalálhatóak *A szofista filozófia* című gyűjteményben (Steiger 1993).

<sup>14</sup> Szókratész és Gorgiasz tehát akár valóban találkozhattak volna. A találkozó azonban fikatív, amit Platón azzal jelez, hogy a dialógus drámai időpontja behatárolhatatlan (vö. Steiger Kornél erre vonatkozó rekonstrukcióját: Platón 1998. 153–155).

szédében, a *Helené dicséretében* provokatív módon amellet érvel, hogy Helené nem hibáztatható a trójai háborúért, mert vagy szerelem, vagy rábeszélés, vagy erőszak, vagy isteni elrendelés következtében szökött meg Parisszal (DK 82 B 11).<sup>15</sup> Habár forrásaink nem egyértelműek arra vonatkozóan, vajon Gorgiasz filozófusnak minősíthető-e,<sup>16</sup> leghíresebb értekezése, *A nemlétezőről, avagy a természetéről* címmel (DK 82 B 3)<sup>17</sup> mindenképpen kiérdemli a filozófiatörténet figyelmét. Mint köztudott, Gorgiasz ebben szisztematikus érveket felsorakoztatva a mellett a végletekig vitt nihilista tézis mellett érvel, hogy semmi sem létezik, ha létezik is, megismerhetetlen, ha megismerhető is, a rá vonatkozó tudás mégsem közölhető.

Noha neves szónok voltán kívül Platón mindebből explicit módon semmire sem utal a *Gorgiaszban*, a fenti információkat érdemes észben tartanunk, mint-hogy Platón korabeli hallgatóságáról feltételezi ismeretüket, és Gorgiaszról nyújtott portréja nemcsak egybevág ezekkel az ismeretekkel, hanem nagymértékben hozzá is járul a Szókratész és Gorgiasz között lezajló vita megértéséhez, illetve a Gorgiaszszal szembeni argumentumok erejéhez.

A *Gorgiasz* az etika és a politikafilozófia egyik kiemelkedő alapító szövege, melyben Platón legfőbb célja, hogy védelmébe vegye a szókratészi erkölcsiséget „az erkölcsi cinizmus és reálpolitika szószólóinak radikális kihívásával” (Kahn 1996. 127) szemben. A szónoklás és a szókratészi filozófia közötti konfrontáció tétje politikai, erkölcsi és egzisztenciális. A politikai dimenzió a közéleti elitbe tartozó ifjak és a két nagy szellemi tekintély, Gorgiasz és Szókratész jelenléte miatt világos. Kinek a művelésére lesznek bízva Athén leendő vezetői? A reálpolitika képviselőire, akik Pólosz és Kalliklész személyében egyre nyíltabban lépnek fel az erő politikájának védelmében, vagy Szókratészére, aki a dialógus előrehaladtával egyre határozottabban spirituális dimenziók felé tereli a beszélgetést (vö. Voegelin 1957. 24)? Az erkölcsi tét nem kevésbé nyilvánvaló és örök érvényű:

Mindhárom *elenkhoszban* alapvetően normatív etikai kérdések kerülnek a középpontba: miben áll a jó élet, s vajon érdekünkben áll-e valaha is igazságtalanul cselekedni? A Gorgiaszszal folytatott első párbeszéd ezeket a kérdéseket csak közvetett módon érinti, azáltal, hogy felveti, vajon a politikai hatalom retorikai manipuláció révén való megszerzése elválasztható-e az igazságosság és az erkölcsi felelősség kérdésétől. Pó-

<sup>15</sup> Ez a fontos szöveg sajnos hiányzik *A szofista filozófia* című gyűjteményből (Steiger 1993).

<sup>16</sup> Erről bővebben lásd Platón 1959. 7–8; Wardy 1996. 21–22.

<sup>17</sup> Steiger 1993. 29–34. (Sextus Empiricus: *Adversus mathematicos* VII. 65 skk.) vö. Pszeudo-Arisztotelész: *Melisszoszról, Xenophanészről, Gorgiaszról* (Steiger 1993. 137–141). Sajnos, e szövegek egyikéről sem feltételezhető, hogy Gorgiasz eredeti művéből valók (vö. Platón 1959. 7–8; Wardy 1996. 14–15), híres tézisei azonban nagy valószínűséggel autentikusak (Wardy 1996. 15).

losszal a középponti probléma már nyíltan előtérbe kerül: vajon az igazságtalanság elkövetése vagy elszenvedése a jobb? Vajon jó-e az élete a sikeres bűnözőnek? Ám csak Kalliklész szembesíti az erkölcsiséget legradikálisabb kihívásával. Kalliklész szemében a hatalom és a gyönyör hajszolásával szemben támasztott erkölcsi gát üres konvenció, a gyengék fegyvere a természettől fogva erősebbek megfélemezésére. Kalliklész és Szókratész ily módon két, gyökeresen ellentétes álláspontot képviselnek a jó életre vonatkozóan (Kahn 1996. 134).

Mint ahogy Kalliklész képviseli a legvilágosabban, leghevesebben és elméletileg a legfelkészültebb módon a hatalmi politikát, s mint ahogy az ő álláspontja áll a legélesebben szemben Szókratészével, a vele folytatott párbeszéd kapta a legtöbb figyelmet. A Gorgiaszsal folytatott párbeszéd ehhez képest csupán jelentéktelen bevezetőnek tűnik. Ráadásul Pólosszal vagy Kalliklésszel összevetve Gorgiasz igencsak könnyedén ússza meg az érvek párbaját, a megszegyenülés árnyéka sem igen vetül rá.<sup>18</sup> Akárcsak Kephalosz esetében *Az állam* elején (aki Szókratész ottani első beszélgetőpartnere), az a benyomásunk, hogy Gorgiasz valamilyen oknál fogva kiérdemli Szókratész tiszteletét.<sup>19</sup> Ha azonban belegondolunk, hogy a dialógus politikai és etikai dimenziói egy mélyebb, egzisztenciális szinten összefonódnak, ahol is „az ember szubsztanciája” (Voegelin 1957. 24) a tét, a Gorgiasznak szánt első kérdés, s vele együtt a kettejük közötti párbeszéd is alapvető jelentőségre tesz szert. Noha közvetlen olvasatában a kérdés, hogy „mi is ő tulajdonképpen?” (447d), Gorgiasz foglalkozására irányul, egy mélyebb, egzisztenciális értelmű olvasatban mégiscsak fogósnak bizonyul, pedig, mint állítja, „hosszú évek óta soha senki nem [tudta] zavarba hozni a kérdéseivel”

<sup>18</sup> Gorgiasz reakciója érvmenetük végén, amikor Szókratész a fejére olvassa, hogy ellentmond önmagának (460c–461b) csupán találgatás tárgya lehet, minthogy Pólosz mestere védelmére kelve közbevág. A hallgatóság reakciója azonban Póloszén keresztül világos: Szókratész – Pólosz szerint persze csak látszólag – felülkerekedett az érvelésben. Gorgiasz mindenesetre megmenekül ennek nyílt beismerésétől, mivel ifjú tanítványa (neveletlenül és nagyképpen) magához ragadja a szót.

<sup>19</sup> Dodds kiemeli, hogy Platón tartózkodik Gorgiasz közvetlen kritizálásától, illetve parodizálásától, noha „tapintatos humorral ábrázolja önteltségét (448a, 449c–d), fontoskodását (451d, 455d) és naiv hiúságát (449a, 463d)” (Platón 1959. 9). Úgy gondolom, a „tapintatos humor” talán elfogadható, de a „naiv hiúság” a Gorgiaszra vonatkozó testimóniumok fényében félrevezető kifejezés, és hogy ezek – valamint a *Gorgiasz* mélyebb jelentésrétegei – alapján egy jóval összetettebb személyiségportré is megrajzolható. A testimóniumokból egy méltóságteljes és kifinomult (DK 82 A 1), politikai értelemben jó szándékú (A 1, A 4), ugyanakkor végletekig öntelt és hiú, mérhetetlenül gazdag (A 2, A 18), de aszketikus (A 11?, A 13, A 18), és végül, de nem utolsó sorban mélyen magányos ember portréja rajzolódik ki. A rhapszódoszokhoz hasonlóan bíbor köpenyben járt (A 9), és egy saját magáról készített színarany szobrot ajánlott fel Apollónnak Delphoiban (A 7); nem járt multságokba (A 13), nem tett szívességet senkinek (vagy soha nem élt a gyönyöröknek? A 11); sehol nem fizetett adót, soha nem nősült meg és nem voltak gyermekei (A 18). Ezek az információk olyannyira specifikusak, hogy hitelenségükben nincs okunk kételkedni. Figyelemre méltó, hogy aszketizmusa ellenére nagy vagyona valahogyan mégiscsak semmivé vált, mivel egy igen csekély összeget hagyott hátra (A 18). (Csak nem saját színarany szobrára költötte minden vagyonát?)

(448a). Mint egyéb forrásból is tudjuk, Gorgiasz azzal kérkedett, hogy mindent tud, s ezt bizonyítandó, kiállt az athéni színház közönsége elé, és felszólította őket: „Kérdezzetek!” (DK 82 A 1; Steiger 1993. 24; Platón 1998. 28. 4. jegyzet). Mégis, Gorgiasz Szókratésszel szembeni kudarcá mögött egy számára is zavarba ejtő kérdés áll, az ember egzisztenciáját érintő kérdés, mely „a lélek neme-sebbik felét szólítja meg”, és amely „az egyetlen kérdés, mellyel a közönséges entellektüel nem képes szembesülni” (Voegelin 1957. 24). Mi lehet Gorgiasz zavarának forrása, és mi akadályozza meg, hogy felismerje Szókratésszel folytatott beszélgetésének valódi tétjét? Tényleg: mi ennek a beszélgetésnek a valódi tétje?

## II. „MI IS Ő TULAJDONKÉPPEN?”

Lássuk tehát először röviden a Gorgiasz és Szókratész közötti érvmenet legfőbb pontjait, majd vizsgáljuk meg, mi deríthető ki belőlük erre, majd pedig kiinduló kérdésfelvetéseinkre vonatkozóan.

A beszélgetés némiképp nehézkesen indul, amennyiben Gorgiasz helyett Pólosz kezd el válaszolgatni Szókratész, illetve Khairephón kérdéseire, s ügyes rhétórként mindjárt el is tereli a szót a Gorgiasznak szánt kiinduló kérdésről, hogy „mi is ő tulajdonképp”, azzal, hogy a „legkiválóbb művészet” vagy mesterség legkiválóbb képviselője (447a–448c). Miután Szókratész inadekvát definíciós kísérlete miatt helyre teszi Póloszt,<sup>20</sup> és immár Gorgiaszt kérdezetve kideríti, hogy ez a művészet a szónoklás, mely beszédekkel vagy szavakkal (*logoi*) foglalkozik, specifikus tárgya pedig „az emberi élet legnagyobb és legjobb dolgai” (451d), azaz az etika és a politika,<sup>21</sup> nagy nehezen az is kiderül, hogy miért is kell oly nagyra becsülnünk ezt a mesterséget (448d–452d). A szónoklás egyfajta „szupertudomány” (vö. 456a–b), mely egyedül a szavak erejére vagy hatalmára (*dünamisz*, 452e5) támaszkodva, a meggyőzésen keresztül képes többet elérni, mint bármely más mesterség vagy szaktudás, és képes a legnagyobb jót biztosítani bárki számára, aki elsajátítja (452d–e). Gorgiasz szerint továbbá az is az előnye, hogy nem szükséges hozzá semmiféle hozzáértés vagy tudás arra a tárgyra vonatkozóan, amellyel kapcsolatban másokat meg akarunk győzni, csupán a retorika technikáinak ismerete (453a–455a). Másfelől úgy tartja, a szónoklás önmagában véve értéksemleges eszköz, mellyel helyesen élni és visszaélni

<sup>20</sup> Ezzel kapcsolatban lásd Platón 1998. 30. 6. jegyzet.

<sup>21</sup> „Az emberi élet legnagyobb és legjobb dolgai” (*ta megiszta ... kai ariszta*) kifejezéshez fűzött magyarázatában Steiger Kornél csupán a politikát említi (Platón 1998. 35. 11. jegyzet). Fontos azonban kiemelnünk, hogy politika és etika a görögök számára egymástól elválaszthatatlan dimenziói az emberi társadalomnak. Szókratész érvelésének ugyanis fontos pontja lesz, hogy amennyiben Gorgiasz tevékenysége politikai dimenziókkal rendelkezik, nem hagyhatóak figyelmen kívül erkölcsi dimenziói sem.



egyaránt lehetséges, úgyhogy ha valaki visszaél vele, az nem annak a hibája, aki ezt a mesterséget megtanította neki, hanem a tanítványé. Mivel ekkora a hatalma, természetesen pontosan úgy kell használnunk, mint bármely más hareművészetet: nem szabad visszaélnünk vele, hanem méltányosan kell használnunk (456a–457c). Egy rövid közzjáték után (457c–458e)<sup>22</sup> Szókratész a következő ellentmondást mutatja ki Gorgiasz állításaiban. Amennyiben Gorgiasz azt állítja, hogy a szónoklás az olyan beszédek művészete, amelyeknek specifikus tárgya a jogos és a jogtalan, illetve a helyes és a helytelen (*dikaia te kai adika*, 454b7, vö. 455a2, 459d1–2),<sup>23</sup> és eddigi állításaival szemben elismeri, hogy ezekre vonatkozóan a szónoknak mégiscsak rendelkeznie kell tudással, és képesnek kell lennie rá, hogy megtanítsa őket a tanítványainak is, ha történetesen nem lennének tisztában velük (460a), akkor nem állíthatja ellentmondás nélkül, hogy a szónok nem felelős érte, ha tanítványai visszaélnak a művészetével. Ugyanis, miként minden mesterség esetében, a szónoklással is az a helyzet, hogy „aki valamelyiket kitanulta, olyanná lesz, amilyené az illető tudás teszi” (460b), és értelemszerűen úgy is cselekszik. Ha például az ember építőmesterséget tanult, akkor építőmesterré válik, és házakat épít; ha zenét tanult, zenész, és zenél; ha orvoslást, orvos, és gyógyít. Ugyanígy, ha valaki a jogos, illetve helyes kérdésben tudásra tesz szert, az igazságos ember lesz, az igazságos ember pedig nem cselekedhet igazságtalanul; a szónoklással tehát nem lehet visszaélni (azaz, igazságtalan célok érdekében felhasználni), így ellentmondásos a felelősség elhárítása Gorgiasz mint szónoklást oktató részéről (460a–461b).

Szókratész érvelésével szemben számos ponton felmerülnek ellenvetések, úgyhogy felvethető, vajon sikerül-e megcáfolnia Gorgiasz álláspontját, s nem épp arról van-e szó, hogy ő maga rúgja fel a dialektikus beszélgetés szabályait, amennyiben szó sincs róla, hogy Szókratészt az igazság érdekelné, éppenséggel pontosan azt teszi, amivel a szónokokat vádolja, tudniillik, hogy manipu-

<sup>22</sup> A közzjátékban Szókratész különbséget tesz kétféle beszélgetés között, a veszekedő vitatkozás (*erisztika*) és a dialektikus párbeszéd között. Az előbbiben csupán az ellenfél felett aratott győzelem a cél, az utóbbiban viszont az igazság kiderítése (vö. Platón 1998. 43, 17. jegyzet), melynek során valamelyik félnek esetleg el kell ismernie, hogy álláspontja tarthatatlan. Szókratész a maga részéről ez utóbbit részesíti előnyben, minthogy nagyobb veszteségnek tartja, ha meg kell maradnia egy esetlegesen hamis véleménynél, mint azt, ha nyilvánosan el kell ismernie, hogy tévedett. De ha Gorgiaszt az előbbi típusú beszélgetést részesíti előnyben, akkor inkább hagyják abba a beszélgetést. Gorgiasz határozottan azt állítja, hogy Szókratésszel egyetemben ő is az utóbbit részesíti előnyben, mindazonáltal elképzelhetőnek tartja, hogy ez túl megterhelő lenne közönségük számára, úgyhogy legalább engedjék meg, hogy elmenjen, aki akar. A közönség buzdítására, valamint, hogy ne hazudtolja meg magát azzal, hogy kijelentette, bármely kérdésre megfelel, Gorgiasz marad.

<sup>23</sup> Ahogyan politika és etika nem választhatóak el egymástól világosan a görögöknél, úgy a jog és az erkölcs sem választhatóak el. A *dikaiosz*, illetve *adikosz* melléknévek (illetve ennek itt használt főnévi alakjai) egyaránt utalnak „jogos” illetve „jogtalan” és „(erkölcsileg) helyes” és „(erkölcsileg) helytelen” dolgokra. Ez egészen világossá válik a 459d-ben, ahol a „jogos” és „jogtalan” kifejezéseket Szókratész szinonimákként kezeli a „szép” (*kalon*) és „csúnya” (*aiszkhron*), „jó” (*agathon*) és „rossz” (*kakon*) kifejezésekkel.

lálják a hallgatóságot, ahelyett, hogy meggyőznék őket (454e–455a). Úgyhogy Szókratész abba a gyanúba keveredik, hogy maga sem másra, mint győzelemre, nem pedig az igazság kiderítésére törekszik. Az érvelés legszembeesőbb módon manipulatív pontja, hogy Szókratész egy olyan tézist fogadtat el Gorgiaszszal, melynek elfogadása nem egyszerűen meglepő Gorgiasz részéről, hanem egyenesen ellentmondásban áll az általa kifejtettekkel, ráadásul kontraintuitív. Ez nem más, mint „az erény tudás” szókratészi tézise, melynek értelmében, ha valaki tudja, mi a helyes, képtelen helytelenül cselekedni (mely tézis az ún. „szókratészi paradoxonra” vezethető vissza, miszerint senki sem követ el igazságtalanságot készakarva vagy tudva, ugyanis mindenki a jóra törekszik).<sup>24</sup> Ezen a tézisen nyugszik a mesterségek analógiájával bizonyított okfejtés, miszerint aki megtanulta, mi a jogos vagy helyes, az nem cselekedhet igazságtalanul, így a szónok sem élhet vissza a művészetével, amennyiben az a jogossal és helyessel kapcsolatos beszédekre vonatkozik. Gorgiasznak azonban semmi oka sincs rá, hogy elfogadja ezt a specifikusan szókratészi, ráadásul meglehetősen kontraintuitív tézist, ellenkezőleg, a szónoklásra vonatkozó egyik alapvető nézete gyökeres ellentmondásban áll vele. Ha művészte pusztán értéksemleges (amorális) technika,<sup>25</sup> ráadásul olyan meggyőződést ér el, melyhez nem kapcsolódik tudás (454e–455a), akkor ez a legélesebb ellentétben áll „az erény tudás” szókratészi tézisével (csakúgy, mint a szókratészi paradoxonnal). Felvethető tehát, hogy Szókratész ravaszul csőbe húzza Gorgiaszt, amikor egy olyan tézis elfogadására készíti, amelyet Gorgiasz valójában nem vall a magáénak. Vagyis, az ellentmondás nem a Gorgiasz által valóban vallott nézetek belső ellentmondása, hanem Gorgiasz és Szókratész álláspontja között áll fenn (Irwin 1979. 128). Így hát semmiféle cáfolat nem történt, csupán az derült ki, hogy Gorgiasz és Szókratész nézetei szemben állnak *egymással*. Vajon ez nem pusztán retorikai (értsd: manipulatív) fogás Szókratész (azaz Platón) részéről? A válasz egyszerre igen és nem. Vegyük észre, hogy senki nem kényszeríti Gorgiaszt, hogy fogadja el „az erény tudás” téziséét. Ha tehát elfogadja, akkor vagy alapvető logikai hibát követ el (mivel olyasmiről ír alá, ami ellentmond bizonyos, alapvető nézeteinek), vagy van valami egyéb oka rá, hogy ne legyenek vele szemben ellenvetései. Kérdés, hogy ez az egyéb ok olyan természetű-e, hogy a tézis elfogadása manipulációnak minősíthető, vagy sem. Másodszor, vegyük észre, hogy amennyiben Szókratész retorikai manipulációval él, akkor egy olyan fegyvert vet be Gorgiaszszal szemben, melynek ő a feltalálója, vagyis eljárása ironikus – de ettől még nem feltétlenül illegitim. Miben áll ez a fegyver? A *Helené dicsérete* megvilágítja, pontosan miről is van szó:

<sup>24</sup> Erről bővebben lásd Kahn 1996. 132.

<sup>25</sup> Ez egybehangzik a *Menón* 95c-ben neki tulajdonított állítással, miszerint soha nem vállalkozott az erény tanítására.

[13] Ahhoz, hogy belássuk, a szavakhoz társuló meggyőzés úgy képes a lelket formálni, ahogyan csak kedve tartja, először is a természetfilozófusok beszédeit kell tanulmányoznunk, akik az egyik vélekedést a másikkal helyettesítve, az egyiket ki-gyomlálva, a másikat a lélekbe plántálva elérik, hogy hihetetlen és érthetetlen dolgok plauzibilisnek tűnjenek a vélekedés szemében. Másodszor, az olyan, kényszerítő erővel bíró beszédversenyeket, amelyeknél egyetlen, mesterien (*tekhneí*) megírt beszéd képes egy hatalmas tömeg (*polün okhlon*) kedvében járva meggyőzni őket (*eterpsze kai epeisze*), anélkül, hogy bármi igazságot tartalmazna (*uk alétheiai lekhtheisz*). Harmadszor, a filozófiai szópárbajokat, ahol megmutatkozik, hogy a gyors felfogás milyen könnyedén változtatja meg a vélekedésen alapuló meggyőződést. [14] A beszéd ereje ugyanolyan mértékben képes hatni a lélek állapotára (*taxin*), mint az orvosság (*pharmakon*) adagolása a testére. Ahogyan különféle orvosságok különféle testnedvek távozását idézik elő a testből, s hol a betegségnek, hol magának az életnek vetnek véget, úgy a szavak is hol fájdalmat okoznak, hol gyönyört, hol félelmet idéznek elő, máskor bátorságot öntenek a hallgatóságba, hol pedig valamiféle rosszindulatú meggyőzés erejével elkábítják (*epharmakeuszan*) és megigézik (*exegoéteuszan*) a lelket (DK 82 B 11, a szerző fordítása).

A meggyőzés művészetének manipulatív jellege abban áll, hogy racionális érvek helyett irracionális tényezőket mozgósít, az ész helyett az érzelmekre apellál, és ezáltal akár olyasmit is képes elérni (a „rosszindulatú meggyőzés” erre utal), amit józan ésszel senki sem követne el. Mint alább erre részletesebben kitérek, érvelésében Szókratész hasonlóképp irracionális tényezőkre apellál Gorgiaszszal szemben, ezért joggal vetődik fel, hogy valójában nemtelen eszközökkel „elkábítja” vagy „megigézi” őt, semmint hogy racionálisan meggyőzné, vagy megcáfolná az álláspontját. Sőt, nemcsak hogy retorikai manipulációt alkalmaz vele szemben, hanem ezt még iróniával is tetézi, ami a cinizmus határát súrolja. Hiszen ezzel azt demonstrálja Gorgiasznak és hallgatóságuknak, hogy mások épp olyan jól tudják alkalmazni retorikai technikáit, mint ő, és hogy a retorika Gorgiasz állításával szemben (456e) egyáltalán nem csak (jogos) védekezésre, hanem (aljas) támadásra is használható. Mégis, a gorgiaszi retorikai manipulációval szemben Szókratész szavai „tartalmaznak igazságot”, és tanítani szándékoznak, ahelyett, hogy reflektálatlan (tudást nélkülöző) meggyőzésre törekednének. Ennek belátáshoz tovább kell elemeznünk a közöttük zajló párbeszédet.

Szókratész Gorgiaszszal szembeni érvelésének döntő fordulópontja valójában nem az, hogy Gorgiasz elfogadja „az erény tudás” tézisé<sup>26</sup>, hanem hogy elismeri, hogy ha tanítványa történetesen nem tudná, miben áll a jogos és jogta-

<sup>26</sup> Ellentétben Irwin álláspontjával (Irwin 1979. 125–129). Irwin szerint a fatális premiszsa a végső elemzésben a mesterségek analógiájának elfogadása erkölcsi kérdésekben (Irwin 1979. 129). Csakhogy Gorgiasz határozottan úgy gondolja, hogy a szónoklás mesterség (és hogy a jóra és a rosszra vonatkozik). Nem is teheti meg, hogy ne mesterséggként fogja fel, ha egyszer a retorika szakértőjeként állítja be magát, és busás összegeket kér tanítványaitól.

lan, helyes és helytelen, ő megtanítja rá (460a). Erre egyébként éppoly kevésbé kényszeríti bárki, mint arra, hogy értsen egyet a szókratészi tétellel, de ha már egyszer elismerte, Szókratész könnyed iróniával rámutat, hogy ezzel az erővel akár abba is belemehetne, hogy „az erény tudás”. Az alapvető kérdés az, miért állítja Gorgiasz, hogy képes megtanítani, mi a jogos és jogtalan, a helyes és helytelen, ha épp nem tudná valaki, miközben kiinduló álláspontja határozottan az, hogy a szónoklás értékesemleges technika, és nincs szükség hozzá semmiféle egyéb tudásra, csupán e technika ismeretére. A magyarázat egy részére Robert Wardy mutat rá Gorgiaszról és a retorikáról írott kitűnő művében:

[...] ha Gorgiasz némi kételyről tesz is tanúbizonyságot („alighanem”, „a jelek szerint nem”) [vö. *Gorgiasz* 460c], a határozatlanság semmi jelét nem mutatja, amikor elfogadja a következtetést, hogy amennyiben értékeket közvetít a szónokjelölt felé, és ezt sikeresen teszi, az biztosítja tanítványa erkölcsi feddhetetlenségét. Mi ennek a magyarázata? Úgy tűnik, Gorgiasz egyfelől egyszerűen nem képes felmérni a szókratészi racionalizmus jelentőségét, másfelől agresszív intellektualizmusa foglya. De ha nem is ismeri fel a tudás elégségessége tézisének jelentőségét, azért még semmi sem kényszeríti rá, hogy beismerje, nem képes jobbá tenni az embereket. Amennyiben ezt nem ismeri be, az nem logika kérdése, hanem abból adódik, hogy a *dinamisz* (hatalom) embere: aki azzal kérkedik, hogy a legkiválóbb szónok és tanár, az nem fogja beismerni, hogy beszédeivel nem képes befolyásolni hallgatósága értékítéleteit (Wardy 1996. 72).

Gorgiasz azt állítja, hogy a szónoklás mesterség, és hogy képes megtanítani bárkinek. Mármost, teljesen nyilvánvaló, hogy senki nem vonható felelősségre azért, hogy tanításával miképp élnek vagy élnek vissza a tanítványai, kivéve persze, ha kifejezetten erkölcstelenségekre okítja őket. Gorgiasz tehát joggal hártja el magától a felelősséget tanítványai ténykedése miatt, ha egyszer a retorikát magát értékesemleges technikának tartja, és ha igaz – amiben nincs okunk kételkedni –, hogy egyenesen arra buzdítja hallgatóit, hogy csupán védekezésre használják. Csakhogy Szókratész jól tudja, hogy Gorgiasz mint „sztár-értelmiségi” nem ismerheti el, hogy „beszédeivel nem képes befolyásolni hallgatósága értékítéleteit”. Ha tehát Gorgiasz csapdába kerül, akkor itt valójában saját intellektuális képességei mindenhatóságába vetett hitének a csapdájáról van szó, és nem Szókratész illegitim érveiről. Végül is azt állítja, a szónoklás

az a képesség, hogy szavainkkal meggyőzzük a bírakat a törvényszéken, a tanácsnokokat a tanácsban, a polgárokat a népgyűlésen vagy bármilyen más összejöveten, lényeg, hogy nyilvános legyen. A beszéd hatalmával szolgálóddá teszed az orvost, szolgálóddá a tornamestert, az üzletemberről pedig ki fog derülni, hogy nem magának szerzi a vagyont, hanem neked, aki értesz hozzá, hogyan kell szónokolni s a tömeget meggyőzni (*Gorgiasz* 452e).

Vajon Gorgiasz elismerhetné-e nyilvánosan, hogy nem képes *totális* befolyást gyakorolni saját tanítványaira? Szókratész úgy sejtí, nem, ezért érvelésében Gorgiasz mint entellektüel önteltségére apellál, vagy ahogyan Wardy fogalmaz, „agresszív intellektualizmusára”. Gorgiasz részben emiatt fogadja el, hogy ha arról van szó, végül azt is megtanítja tanítványainak, mi a jogos és jogtalan, helyes és helytelen. Ez egy klasszikus *ad hominem* csapdának látszik, hiszen Szókratész arra apellál, hogy Gorgiasz *olyan ember*, aki önszántából ugyan, de személyes okokból fogad el egy olyan tézist, amely világosan ellentmond egyéb, alapvető tanításainak. Az érvelés azonban csak akkor illegitim, ha Szókratész célja nem tér el a gorgiaszi meggyőzés „kompulzív modelljétől” (Wardy 1996. 64). Mint a *Helené dicséretéből* kiderül, a gorgiaszi meggyőzés kényszerítő ereje nagymértékben azon alapul, hogy a tömeg meggyőzéséhez a *kedvében kell járni (eterpsze kai epeisze)*, másfelől az efféle beszédeknek semmi közük az igazsághoz (*uk alétheiai lektheisz*). Világos ezzel szemben, hogy Szókratész „szavai” (érvelése) nagyon nem tetszenek Gorgiasznak – mert nem is tetszése elérése a céljuk. Ellenkezőleg, azt kívánják elérni, hogy az öntelt entellektüel zavarba kerüljön, beleütközzön a határaiba, és ami még fontosabb, hogy ezáltal felismerjen egy igazságot. Az igazság, melynek felismerésére Gorgiasznak lehetősége nyílik, az, hogy intellektuális képességei, különösen erkölcsi kérdésekben, limitáltak, akárcsak bárki máséi, beleértve Szókratészt is.<sup>27</sup> Ismét érdemes Robert Wardyt idézni, aki rámutat, hogy Gorgiasz „azért veti alá magát szolgálai módon Szókratész gondolatvezetésének és kerül végzetes csapdába, mert nem képes belátni, hogy szókratészi perspektívából tekintve az erkölcsi kérdésekre vonatkozó tudatlanság termékeny és egyúttal elkerülhetetlen is, hacsak nem akarunk elzárkózni embertársainktól és saját magunktól” (Wardy 1996. 71), és hogy „egy olyan Gorgiaszt látunk, aki egy túlságosan fontos kérdés felett siklik el, amennyiben lehetősége adódik rá, de nem él vele, hogy magától felismerje, mire megy ki a játék” (Wardy 1996. 72). De mire is megy ki a játék? Wardy szerint arra, hogy Gorgiasz felismerje „az erkölcsi tudatlanság” értékét és elkerülhetetlenségét, valamint azt, hogy ennek következtében szüksége van embertársai partnerségére. E javaslat első felét némiképp módosítanám, illetve általánosítanám, második feléről pedig úgy vélem, bővebb kifejtésre szorul. Gorgiasznak, „a szavak mesterének” arra adódik lehetősége, és azt mulasztja el, hogy felismerje, illetve elismerje az emberi intellektus limitált voltát általában, és különös tekintettel „az emberi élet legnagyobb és legjobb dolgaira” (451d), azaz erkölcsi és politi-

<sup>27</sup> Innen tekintve Gorgiasz és Szókratész felelősség-elhárításában fontos különbséggé válik, hogy Szókratész azt állítja, soha senkinek semmiféle tanítást nem ígért és nem nyújtott (úgyhogy értelemszerűen nem is kért pénzt azért, hogy valaki meghallgassa), de persze a beszélgetéseiből senkit nem zárt ki (*Szókratész védőbeszéde* 33 a–b). Ebben Szókratész „tudós tudatlansága” játssza a fő szerepet, az a felismerése, hogy „bölesség tekintetében igazság szerint semmit sem ér” (*Szókratész védőbeszéde* 23 b), ezért pozitív módon voltaképp *nincs mit tanítania*.

kai kérdésekre, valamint a jó életre vonatkozóan. Ezt egy „véleményformáló sztár-értelmiségi” egészen egyszerűen egzisztenciális okokból nem teheti meg. Különben ki szegődne tanítványául, és ki fizetne neki, ha Szókratészhez hasonlóan úton-útfélen a tudatlanságát hangoztatná, vagy nem állítaná határozottan, hogy portékája bárki számára garantálja a legnagyobb jót?

Mindez azonban nem az egyetlen oka Gorgiasz vereségének. Amikor beszélgetésüket Szókratésszel befejezik, Gorgiasz tanítványa, Pólosz lép közbe, és mélységes felháborodásának ad hangot. Pólosz éles szemmel ugyanarra a baklövésre mutat rá, amit fent is tárgyaltunk, nevezetesen, hogy Gorgiasz jóváhagyja Szókratész felvetését, miszerint a szónok felvilágosítja tanítványait erkölcsi kérdésekben, ha szükséges. Pólosz azonban másban látja a magyarázatot arra, hogy erre Gorgiasz rábólintott, így más okból vádolja Szókratészt a dialektikus párbeszéd szabályainak megsértésével:

PÓLOSZ: Hogy értsük ezt, Szókratész? Te valóban úgy gondolkodsz a szónoklásról, ahogyan most beszélteél? Csak azért, mert Gorgiasz szégyellte (*éiszkhünthé*) nem egyet érteni azzal, hogy a szónok nagyon is tudja, mi az igazságos, a szép, a jó, vagy ha éppenséggel nem tudná, és úgy keresné fel őt, ő, Gorgiasz majd megtanítja rá – tehát ő belement ebbe, és emiatt valami ellentmondás támadt a gondolatmenetben, amit te annyira imádsz, belekergetni másokat ezekbe a kérdésekbe; mert hát mit gondolsz, ki az, aki azt merészelné állítani, hogy ő bizony nem tudja, mi az igazságos, és másokat sem képes megtanítani rá? Nem valami finom viselkedés (*agroikia*) így sarokba szorítani a másikat (461b–c)!<sup>28</sup>

Pólosz mint Gorgiasz állítólagosan értéksemleges tevékenysége következményeinek „ékes bizonyítéka” (Vogelin 1957. 25), pontosabban elrettentő példája, arra hívja fel a figyelmet, hogy Gorgiasz csupán azért fogadta el a végzetes premisszát, mert szégyellte volna tagadni, és ezzel annak gyanújába keveredni, hogy „erkölcsi idióta, vagy efféle alakok kerülnek ki a kezei közül, vagy legalábbis túl közeli kapcsolatba kerül effélékkel, tudniillik olyanokkal, akiknek fogalmuk sincs, »mi voltaképpen a jó és a rossz, a szép és a csúnya, a jogos és a jogtalan (459d)«” (Wardy 1996. 71). Pólosz azt veti Szókratész szemére, hogy „nagyfokú faragatlanság (*agroikia*) úgy keverni valakit ellentmondásba, hogy egy

<sup>28</sup> Horváth Judit fordítását néhány ponton módosítottam. Ezek közül a legfontosabb, hogy Pólosz azt állítja, Gorgiaszt a szégyen motiválta (*éiszkhünthé* 461b5) abban, hogy egyetértett Szókratésszel, hogy a szónok tudással rendelkezik erkölcsi kérdésekre vonatkozóan. Érdeemes megjegyezni, hogy Steiger Kornél 461 b-hez fűzött kommentárja (Platón 1998. 48, 22. jegyzet) félrevezető. Gorgiasz nem azt fogadja el (és Pólosz sem ezt állítja) „egy gyenge pillanatában” (valójában szégyenében), hogy saját álláspontja ellentmondásos, hanem azt, hogy tudással rendelkezik erkölcsi kérdésekre vonatkozóan. Szókratész érvelésének plauzibilitása egyáltalán nem függ attól, hogy Gorgiasz belátja-e, hogy tévedett vagy sem, hanem azon fordul meg, hogy Gorgiasz állítja-e, hogy tudással rendelkezik erkölcsi kérdésekre vonatkozóan, és ezt megtanítja tanítványainak is, vagy sem.

olyan tételt fogadtatunk el vele, amelyet szégyell tagadni” (Voegelin 1957. 25). Pólosz felháborodása megalapozottnak tűnik, és ismét csak a retorikai manipuláció árnyékát veti Szókratészre. Innen tekintve nem is annyira *ad hominem* ez az argumentáció, mint inkább éppen azon recept alkalmazásának egy példája, melyet Gorgiasz javasol a *Helené dicséretében*. Hiszen Szókratész argumentációjában egy emocionális tényezőre, a szégyenérzetre apellál Gorgiasznál, és ezáltal fogadtat el vele egy olyan tézist, amelyet Gorgiasz valójában nem vall őszintén a magáénak. Azonban a retorikai manipulációval szemben Szókratész érvelése ismét csak tartalmaz igazságot, mégpedig egy olyan igazságot, melynek Gorgiasz reflektálatlanul behódol, és amelynek tudatosítására irányul Szókratész egész érvelése. Amint Charles Kahn kitűnő művében felhívja rá a figyelmet, Szókratész argumentációjában a szégyen centrális szerepet játszik mindhárom beszélgetőpartnere esetében. Gorgiasz esetében a szégyen

[...] azt tükrözi, hogy fontos számára a közvélekedés, csakúgy, mint nyilvános helyzete, mint olyan idegené, aki Athén leendő vezetőinek oktatására vállalkozik. Nincs konceptuális ellentmondás Gorgiasz azon nézetében, miszerint a retorika a hatalom megszerzésének értékeslegesen eszköze. De személyes és társadalmi inkompatibilitás mutatkozik ezen nézet nyilvános hirdetése és Gorgiasz elitoktatói helyzete között (Kahn 1996. 134–135).

Gorgiasz az értelmiségi elit tagjaként egyszerűen nem engedheti meg magának, hogy nyilvánosan bevallja, valójában erkölcsi idióta, anélkül, hogy hitelét ne vesztené hallgatósága előtt. Gátlástalan tanítványa, Pólosz azonban már nem ennyire decens, és kereken képviseli az álláspontot, hogy erkölctelenséget elkövetni jobb, mint elszenvetni – habár elismeri, hogy az előbbi „csúnyább” (azaz erkölcsileg elítélendőbb, 474c). Pólosz álláspontjának cáfolata azonban éppúgy a szégyenen fordul meg, mint Gorgiaszé. Ahogy a Gorgiaszszal szembeni érvelés kapcsán Pólosz, úgy a Póloszszal szembeni érvelésre vonatkozóan Kalliklész tiltakozik és mutat rá, hogy ugyanaz esett meg Póloszszal is, mint Gorgiaszszal, amikor Pólosz elismerte, hogy erkölctelenséget elkövetni csúnyább. Póloszt „azért sikerült megcáfolni, »mert szégyellte (*aiszkhüntheisz*) kimondani, amit gondol (482e2)«,<sup>29</sup> nevezetesen, hogy az erkölctelenség valójában csodálatra méltó” (Kahn 1996. 135). Kalliklész persze nem röstelkedik, nem tesz semmiféle engedményt a közvélekedésnek, hanem kiteljesíti „az értékek átértékelését” (Voegelin 1957. 32), amivel Gorgiasz és Pólosz oly kétértelműen és erőtlenül próbálkozott. Nem egyszerűen azt állítja, hogy erkölctelenséget elkövetni jobb, mint elszenvetni, hanem nyíltan kimondja, hogy egyenesen ebben áll az erény, a természet szerinti egyetlen erény: „Szemérmetlenség, féktelenség, szabadoosság, ha van mód kiélni őket – ebben áll az erény, ebben a

<sup>29</sup> Saját fordításom.

boldogság. A többi mind csak üres szépelgés, természetellenes emberi kitaláció, értéktelen locsogás” (492c, Horváth Judit fordítása, kisebb módosításokkal). Kallikész vereségét mindazonáltal mégiscsak hasonlóképp a szégyen okozza, mint Gorgiaszét vagy Póloszét, hiába próbálja semmibe venni a közvélekedést (vö. 494d–495a).<sup>30</sup> Vajon mi lehet ennek a bizonyos szégyennek a forrása, mely ilyen fontos szerepet játszik Szókratész érvelésében? És miféle igazságot szeretne felismertetni beszélgetőpartnereivel látszólagos *ad hominem* érvei segítségével? Kahn a következőkre mutat rá:

A szégyen a velünk született erkölcsi érzék mai fogalmának platóni megfelelője, amit azonban Platón a jó iránti univerzális vágyként ragad meg. [...] A szégyen e dialógusban a jó homályos megsejtéseként működik Szókratész beszélgetőpartnereiben. Szókratész erre a sejtelemre apellál, amikor azt állítja, Pólosznak és Kalliklésznek vagy egyet kell értenie vele, vagy elkerülhetetlenül önmagukkal kerülnek ellentmondásba. Mert (mint Szókratész állítja) mindenki a jóra törekszik. A jó pedig valójában a szókratészi erény, a lélek erkölcsi és intellektuális kiválósága. Ezért nem akar senki erkölcstelen lenni vagy erkölcstelenséget elkövetni (Kahn 1996. 138).

Habár Kahnnak igaza van abban, hogy a szégyen nagyjából megfeleltethető a velünk született erkölcsi érzékről alkotott fogalmunknak, az a gondolat, hogy ez a (szókratészi–platóni) jó homályos megsejtéseként működik, további kifejtésre szorul. Úgy látszik ugyanis, hogy Szókratész érvelésében valami mélyebbre apellál a velünk született erkölcsi érzéknél. Ezt pedig azért szükséges megtennie, mert egy olyan helyzetben beszélget partnereivel, melyben éppenséggel ez az erkölcsi érzék homályosult el. Eric Voegelin mutat rá ennek a helyzetnek a súlyosságára:

Amiről itt szó van, az a kommunikáció és az intelligibilitás lehetősége egy hanyatló társadalomban. Vajon annyira mély szakadék tátong-e Szókratész és Kalliklész között, hogy a közös emberi sors többé nem képes áthidalni? [...] A politika síkján többé lehetetlen a megegyezés; a *città corrotta* politikai formája a polgárháború. [...] A kommunikáció szintjéhez, ha ez még egyáltalán lehetséges, mélyebbre kell hatolni. [...] Ezt a mélyebb szintet Platón a *pathosz* terminusával jelöli (481c) (Voegelin 1957. 29).

A passzus, melyre Voegelin utal, Szókratész válasza Kalliklésznek, amikor a Pólosszal lefolytatott párbeszédük konklúziójával (ti. hogy erkölcstelenséget elsz szenvedni jobb, mint elkövetni, és jobb megbűnhődni érte, ha már elkövettük, mint megmenekülni a büntetés elől) kapcsolatos hitetlenkedésének hangot adva bekapcsolódik a beszélgetésbe:

<sup>30</sup> Ezzel kapcsolatban bővebben lásd *Philia és philosophia: a „barátság” szerepe Platón filozófia-felfogásában* című tanulmányom ide vonatkozó elemzését (Mogyoródi 2005. 21–24).



KALLIKLÉSZ: Mondd csak, Szókratész, tréfára vegyük vagy komolyan értsük a szavaidat? Mert ha komolyan kell értenünk, s az igazat mondod, akkor mi, emberek, alighanem fordított életet élünk, s mindenben az ellenkezőjét tesszük annak, amit kell. SZÓKRATÉSZ: Ha az emberi állapot (*pathosz*) legmélyén, amit az egyik ember persze így él meg, a másik meg úgy, valójában nem volna valami közös, valami, ami ugyanaz (*ti ... to auto*), hanem ami valakit ér, az olyan sajátlagos volna (*idion ti*), hogy az teljesen elzárna a többiektől, nemigen tudnánk megértetni egymással, amit átélünk (481c–d; Horváth Judit fordítása, módosításokkal).

A *pathosz* ('ami az embert éri [jó vagy rossz]: 'szenvedés', 'szerencsétlenség', 'szenvedély', 'állapot', 'tapasztalat', 'benyomás' stb.) kifejezést Szókratész nem egyszerűen Kalliklésszel közös szerelmi szenvedélyük (vö. 481d), hanem általában a *condition humaine* megjelölésére (is) alkalmazza, mély, szimbolikus fogalomként arra a közös állapotunkra, hogy mindannyian önmagunknál hatalmasabb erőknél vagyunk kiszolgáltatva (legyenek azok jók vagy rosszak).<sup>31</sup> Mint Voegelin rámutat:

A *pathosz* az, ami közösségbe fűz mindannyiunkat, bármennyire is eltérő módon és intenzitással éljük meg egyes tapasztalatainkat. [...] A *pathosz*nak való kitettségben mindannyian egyenlőek vagyunk, noha az a mód, ahogyan megküzdünk vele, és tapasztalatainkat beépítjük az életünkbe, nagymértékben különbözhet. [...] A kommunikáció alapja a *pathosz* közös volta. A megszilárdult és intellektuálisan megtámogatott egyéni attitűdök mögött, melyek az embereket elválasztják egymástól, ott a *pathosz* közössége. Bármennyire is hamis vagy groteszk egy-egy intellektuális álláspont, a mögötte lévő *pathoszt* a közvetlen tapasztalat igazsága jellemzi. Ha lehatolunk ehhez a maghoz, és sikerül felélesztenünk valakiben a *conditio humana* elfojtott tudatát, az egzisztenciális értelemben vett kommunikáció újra lehetővé válik (Voegelin 1957. 29–30).

Szókratész ennek a közös *pathosz*nak a mélyéig kíván leásni „a megszilárdult és intellektuálisan megtámogatott egyéni attitűdök mögött” három partnerével – ami láthatólag nem sikerül. A kudarcért azonban nem Szókratész a felelős.

<sup>31</sup> A 'benyomás' (Horváth Judit így fordítja a *pathosz* főnevet), 'tapasztalat' (lásd Donald Zeyl fordítását in Platón 1997. 826) vagy 'lelkiállapot' (Irwin 1979. 55) túlságosan erőtlen és félrevezető kifejezések a szimbolikus mélységű implikációk visszaadására; valamint igen fontos az egyes szám használata, melyet a *to auto* kifejezés nyomtatékosít (*ei mé ti én toisz anthrópous pathosz ... to auto*, 481 c 5–6), és amit a fordítók, úgy tűnik, nem tudnak értelmezni. Nem arról van szó, hogy egyes emberek osztoznak a többiek *egy részével* bizonyos tapasztalataikban (benyomásaikban, lelkiállapotaikban) (más tapasztalataikban pedig másokkal), és így – elvileg – mindig akad valaki, aki képes ezeket megérteni, hanem arról, hogy a *condition humaine* ugyanaz *mindenki* számára. Nem létezik tökéletesen „privát tapasztalat” (*idion ti*), de nem abban az értelemben, hogy mindig van legalább egy valaki, aki valaki mást megérteni képes, hanem hogy az emberi sors vagy „állapot” a végső elemzésben, ti. *végességünk fényében*, egy és ugyanaz mindenki számára.

Szókratész kudarcának oka, hogy mindhárom beszélgetőpartnere, egymástól eltérő módokon ugyan, de mindenáron el akarja kerülni a *pathoszt* (legyen az szenvedés, vereség, szégyen vagy megalázottság, a legvégső elemzésben pedig maga a halál), illetve tagadja az emberi esendőség valóságosságát. Gorgiasz, az értelmiségi, úgy próbálja elkerülni a *pathoszt*, hogy intellektuális képességei felsőbbrendűségét bizonyítja és gyakorolja mindenki más felett.<sup>32</sup> Mivel ebben a megfelelő intellektuális képességek hiánya megakadályozza, Pólosz, „az átlagember” (Voegelin 1957. 26) közvetett módon, úgy próbálja elkerülni, hogy legalább emocionálisan azonosul az intellektuális (Gorgiasz) és hatalmi (Arkhe-laosz, a makedón despota) elittel, szolgálatukba szegődik és/vagy csodálja őket. Végül Kalliklész, a diktátorjelölt egészen egyszerűen a korlátlan politikai hatalom megszerzésével próbálja elkerülni. „A *pathosztól* való rettegés” (Wardy 1996. 75), a félelem, hogy kénytelen engedni valami nála hatalmasabb erőnek, Kalliklész esetében a legnyilvánvalóbb, akinek intellektuális veresége közvetlenül erre a félelemre vezethető vissza (vö. Kahn 1996. 136; Wardy 1996. 79–80), ám lényegét tekintve ugyanúgy motiválja Gorgiaszt és Póloszt is. Szókratész ezzel a rettegéssel kísérel meg szembeszállni, amikor arra a felismerésre próbálja rávezetni őket, hogy tetszik, nem tetszik, *mindannyian véges lények vagyunk, ezért lényegünkönél fogva egymásra szorulunk*.

Ez az az igazság, melynek felismertetését célozza Szókratész mindhárom *elenkhosza*, és ez a válasz „az ember szubsztanciáját” firtató kérdésre, mely felett Gorgiasz elsiklik, mert nem fogja fel, vagy nem akarja felfogni egzisztenciális jelentőségét.<sup>33</sup> Szókratész érvelési stratégiája tehát csak látszólag *ad hominem*, és egyszerű didaktikai funkciója van. Ha valaki nem hajlandó belátni az igazságot sem az érvek súlya alatt, sem a közvetlen tapasztalat útján, ehelyett csökönyösen ragaszkodik illúzióihoz, és az intellektuális fölény látszatának megőrzését többre tartja az igazság kiderülésénél, annak legyen elég a cáfolat *látszata*, másból úgysem ért. Szókratész ugyanakkor mindannyiuknak meghagyja az igazság felismerésének lehetőségét, amihez „csupán” azt az elementáris törekvőket és illúziójukat kellene feladniuk, hogy „született győztesek”, a kiválasztott kevesek közé tartoznak, akikre mindenki mástól eltérő szabályok érvényesek.

<sup>32</sup> Lásd még *Menón* 71 e (DK 82 B 19): Menón (Gorgiaszra utalva): „Ha a férfi erényét (*areté*) kérded, akkor ezt könnyű megmondani. A férfi erénye abban áll, hogy járatos a közügyekben, politikai tevékenységével használ barátainak, árt ellenségeinek, és közben vigyáz rá, hogy ő maga semmi rosszat ne szenvedjen el (*méden toíuton pathéin*)” (saját fordításom).

<sup>33</sup> A történeti Gorgiasz filozófiájában megfogalmazódó nihilista kiábrándultsága, valamint a testimóniumokból (is) kibontakozó felsőbbrendűségi tudata illetve mély magánya tehát a platóni *Gorgiasz* felől tekintve egy igencsak realisztikus és koherensnek mondható személyiségportrévá áll össze. Ez a személyiség nem kis mértékben hasonlatos az *Íliász* Akhilleuszához, aki – a XXIV. énekben megtörténő „pálfordulásáig” – hasonlóképp képtelen szembenézni végességével és elismerni másokra szorultságát, miközben Patroklosz – saját önzése következményeképp megtörténő – elvesztésével végtelenül magányossá válik (erre vonatkozóan bővebben lásd Mogyoródi 2007. 5–9).

### III. AZ ÍRÁSTUDÓ FELELŐSSÉGE

Tanulmányom hátralévő részében megvizsgálom, milyen következtetések vonhatók le a fentiekből Gorgiasz mint írástudó felelősségére vonatkozóan a diktatúra kialakulásában.

Noha a *Gorgiasz*ban nem történik utalás Gorgiasz metafizikai tanításaira, *A nemlétezőről, avagy a természetről* című értekezésének tézisei nagyon is alátámasztják mindazt, amit a dialógusban a szónoklás mibenlétéről és céljáról, és ezen keresztül általában a kommunikációról vall. Ha ugyanis – mint e művében (komolyan vagy komolytalanul?)<sup>34</sup> állítja – nem létezik semmi, de ha létezik is, megismerhetetlen, de ha meg is ismerhető, a rá vonatkozó tudás akkor sem közzölhető, akkor a kommunikáció célja természetszerűleg nem lehet az igazság kiderítése. A dialógusban kifejtett koncepciója, miszerint a szónoklás értéksemlleges technika, tökéletes összhangban áll ezzel a metafizikai, illetve ismeretelméleti tézissel. Ha ugyanis az igazság nem elérhető (vagy legalábbis eredményesen nem kommunikálható, sőt, ha nem létezik semmi, akkor természetesen igazság sem létezik, magáról a kommunikációról nem is beszélve), akkor ez vonatkozik politikai és erkölcsi kérdésekre is. Ha Gorgiasz mindazonáltal indirekt módon mégiscsak elfogad bizonyos erkölcsi értékeket (amikor azt állítja, noha a szónoklás technikája jóra és rosszra egyaránt felhasználható, mindazonáltal csupán jóra, azaz védekezésre szabad használnunk: 456c–d), azért a kérdés, hogy vajon miféle értékeket kell proponálnunk, miféléket nem, nihilista ismeretelmélete kontextusában racionálisan kideríthetetlen vagy megvitathatatlan marad. A kommunikáció célja tehát nem lehet az emberi jó megvitatása. Akkor vajon mi a célja vagy értelme?

Vegyük észre, hogy explicit amoralitása ellenére Gorgiasz implicit módon mégiscsak elfogad egy bizonyos értéket, mely mélyen ellentmondani látszik feddhetetlenségének. A szónoklás *hatalmat* biztosít mindenki felett, beleértve „a bírakat a törvényszéken, a tanácsnokokat a tanácsban, a polgárokat a népgyűlésen vagy bármilyen más összejövetelen (452e)” – azaz elsősorban politikai befolyást. A történeti Gorgiasz, mint tudjuk, élt is ezzel a hatalommal, amikor követként Athénba küldték, hogy nyerje meg Athént szülővárosa szövetségéséül. E cselekedete tökéletes összhangban állt azzal az elgondolással, amit a *Gorgiasz*ban Platón kifejtet vele, tudniillik, hogy a szónoklás olyan fegyver, melyet csupán védekezésre szabad felhasználni, azaz jó célok érdekében. Semmi okunk feltételezni, hogy a történeti Gorgiasz bármi másra használta volna kiemelkedő szónoki képességeit, legkevésbé annak feltételezésére, hogy bármiféle diktatúra szolgálatába szegődött volna. Ugyanakkor, úgy látszik, annak ellenére, hogy a szónoklást magát értéksemlleges technikának tartja, és azt implikálja, hogy semmiféle értéket nem közvetít az átadásával (vagy ha igen, akkor csak erkölcsileg

<sup>34</sup> Vö. Wardy 1996. 21–24.

elfogadhatót), Gorgiasz mégiscsak sugall valamit arról, hogy vele megszerezhető a legnagyobb jó, mégpedig a hatalom (452d). Vajon miért tekinti ezt a legfőbb jónak? Mint állítja, azért, „mert az egész emberiség számára (*autoisz toisz anthrópoisz*) a szabadság forrása, s ugyanakkor lehetővé teszi, hogy egyesek (*hekasztói*) vezető pozícióra tegyenek szert a többiek (*allón*) fölött a saját városállamukban” (452d; saját fordításom). Azaz a szónoklás képes egyesek számára hatalmat biztosítani a tömeg felett, és *mindenki* (*autoisz toisz anthrópoisz*) számára biztosítani a szabadságot. Ez a figyelemre méltó kiszólás arra utal, hogy Gorgiasz úgy gondolja, a szónoklás nem a szónok saját, személyes szabadságának biztosítása okán a legnagyobb jó.<sup>35</sup> A politikai hatalom megszerzése szükséges feltétel, ha valaki *tömegekkel* akar jót tenni, ahogyan Gorgiasz tette Leontinoi városának lakosságával, amikor megnyerte számukra Athén katonai szövetségét. Igencsak rosszindulatú feltételezés volna tehát, hogy Gorgiasz az a fajta értelmiségi, aki éppúgy csupán a hatalom kedvéért és/vagy a saját maga érdekében törekszik a hatalomra, miként a diktátorok. Nyilvánvalóan azért sem vonható felelősségre, ha egyesek visszaélnék a hatalmi eszközzel, melyet a kezükbe ad, ahogyan az atombomba feltalálói sem vonhatók felelősségre azért, hogy Hirosimát mások elpusztították vele. Gorgiasz mint értelmiségi felelőssége nem ebben áll, hanem abban, hogy hallgatóságát éretlen gyerekeként kezelve olyasmivel traktálja őket (miként a szakácsok), ami a kedvükre való (amivel csupán a jólét látszatát kelti, ahelyett, hogy valóban a hasznukat szolgálná, vö. 464b–465a), minthogy alapvetően (érzelmileg) manipulálандó, semmint racionálisan meggyőzendő lényeknek tekinti őket. Ezzel egy olyan, elitista politikai diskurzust képvisel, mely gyökeresen szemben áll egy, az emberi *pathosz* közösségére épülő diskurzussal, melyet a szókratészi dialektika képvisel. Amint Wardy rámutat, a retorika és a dialektika különbségét taglaló, megvilágító erejű elemzésében:

A retorika olyan *dünamisz*, mely könnyed győzelmet ígér a leigázandó ellenfél fölött. A dialektika ezzel szemben verejtékes tevékenység, melyet többnyire csalódás kísért, semmint gondtalan könnyedség. Ám a retorika úr–szolga viszonyával szöges ellentétben a dialektikus beszélgetés résztvevői egymás partnerei, akik kölcsönösen profitálnak eb-

<sup>35</sup> Az *autoisz toisz anthrópoisz* kifejezés értelmezése vitatott: vagy magukra a szónokokra vonatkozik (ahogyan például Schofield 2006. 92, 45. jegyzete értelmezi), vagy minden emberre (ahogyan például Cooper 1999. 33, 5. jegyzete érti). Schofield úgy érvel az előbbi értelmezés mellett, hogy Gorgiasz nem sokkal később kifejti, a szónoklás hatalma abban áll, hogy a *szónok* retorikai képességei révén szolgává tehet másokat (452d). Vagyis a szabadság nem mindenki prerogatívája, csupán a szónokoké. A kérdés azonban az, hogy vajon maga Gorgiasz – a zsarnokhoz hasonlóan – arra használta-e szónoki hatalmát, hogy vele leigázza, vagy félrevezesse a tömegeket, vagy komolyan kell vennünk figyelmeztetését, hogy e hatalommal nem szabad visszaélnünk (456a–457c). Gorgiasz politikai tevékenysége fényében úgy vélem, ezt, mint *szándékot*, komolyan kell vennünk. Ez megmagyarázná azt is, hogy Szókratész (illetve Platón) miért is tartózkodik Gorgiasz parodizálásától. Gorgiasz nem nevetséges vagy jelentéktelen (mint Pólosz), hanem inkább nagyformátumú (mint Kallikész), de egyúttal mélyen tragikus alak is (vö. fentebb a 33. jegyzettel).

ből a viszonyból. Ha a dialektikus beszélgetőpartnerek tanítanak és tanulnak, akkor ez a meggyőzés egy olyan fajtája, mely tudást eredményez, ami szintén mély ellentétben áll a retorikával, mely az oktalan „tömeg” manipulációját célozza (Wardy 1996. 68).

Gorgiasz „agresszív intellektualizmusa” és szónoki tevékenysége ezt a fajta partneri viszonyt lehetetleníti el a politikai és etikai diskurzusból, és ezen keresztül annak felismerését, hogy az ilyen diskurzus szükségképpen csalódásokkal és nehézségekkel terhelt. Azáltal, hogy Platón a gorgiaszi retorika antidemokratikus, hatalmi politikai jellegét szembeállítja a sókratészi dialektikával,<sup>36</sup> arra kíván rámutatni, hogy ha a közéleti kommunikáció célja nem az igazság kiderítése, nem közös értékeink, avagy a közös jó megvitatása, és a végső elemzésben nem a közös *conditio humana* kölcsönös elismerésén alapul, akkor semmi nem mentheti meg tőle, hogy a hatalmi játék részévé, vagy rosszabb esetben egyenesen annak eszközévé váljon.<sup>37</sup> Gorgiasz mint értelmiségi felelőssége a diktatúra kialakulásában nem abban áll, hogy megfogalmazott volna egy politikai ideológiát, sem abban, hogy kidolgozott egy olyan eszközt, mely az efféle hatékonyan közvetítheti a tömegek felé. Az értelmiségi a *gondolataiért* (is) felelős, amennyiben nyilvánosságra hozza őket, mert – amint Gorgiasznak a retorika hatalmára vonatkozó felismerése implikálja – a szavak tettek. Gorgiasz nihilista metafizikája elméleti igazolást nyújt az értelmes metafizikai, etikai és politikai diskurzusról való lemondás számára, intellektusa felsőbbrendűségébe vetett hite pedig jogalapot teremt rá, hogy a „tömeget” nyalánkságokkal traktálandó gyermekeként vagy drogadagolásra szoruló pusztá testekként kezelje. Az „értékek átértékelésének” destruktív kalliklész ideológiája, melynek értelmében az ember „mértéke” az állat (vö. 483d), nem pedig az isten (vö. *Theaitétosz* 176b1) innen csupán egy kicsiny, ámbar mindent eldöntő lépés.

Gorgiasz persze jelentős felfedezést tett, amikor felismerte, hogy a tömegkommunikáció törvényei nagymértékben eltérnek a privat diskurzusaitól, mivel

<sup>36</sup> Ezt Wardy mellett (lásd különösen Wardy 1996. 61–65) legújabban Schofield is hangsúlyozza (Schofield 2006. 67–74). A vonatkozó szakirodalmi és tágabb értelemben vett politika-filozófiai konszenzussal szemben érdemes tehát kiemelni, hogy nagyfokú naivitás a szofistákban a liberális demokrácia elődeit látni (vö. Wardy 1996. 167. 9. jegyzet).

<sup>37</sup> Ezen a ponton felvehető, hogy a Gorgiasz illetve a hatalmi retorika felett gyakorolt platóni kritika éles ellentétben áll Platón saját, *Az államban*, illetve a *Törvényekben* kifejtett állam-utópiáival, ahol Platón igencsak hasonló módon elitista, sőt, akár egyenesen totalitáriusnak is minősíthető állam-elméleteket fogalmaz meg – lásd Karl Popper híres Platón-kritikáját *A nyitott társadalom és ellenségei* című művében (Popper 2001) –, hiszen ezek egy szűk uralkodó elit autokratikus hatalmán alapulnak. E bonyolult kérdéskört itt nyilvánvalóan nem tárgyalhatom kellő alaposággal, mindazonáltal annyit illő jelezni, hogy azon értelmezőkkel értek egyet, akik félrevezetőnek és leegyszerűsítőnek tartják Platón totalitárius gondolkodóként való beállítását, és érzékenyebben viszonyulnak összetett politikai és erkölcsi törekvéseihez. Az utóbbi időkben különösen Platónnak a demokráciához fűződő viszonya értékeltődött át (lásd például Wallach 2001, Schofield 2006), ami egyúttal azt is jelenti, hogy a „demokratikus Sókratész” vs. „autoritárius Platón” szembeállítás (mely ugyancsak Popper műve óta igen népszerű) is átértékelésre szorul.

tömegben az emberek alapvetően másként reagálnak, mint az ilyen szituációban. Ha tehát valaki netán használni akar a „tömegnek”, akkor is figyelembe kell vennie az efféle diskurzus bizonyos törvényszerűségeit. Ha azonban ez azt jelenti, hogy a „tömeget” csupán úgy lehet megszólítani, mint az oktan gyermekeket, vagy csakis úgy lehet kezelni, mint értelem nélküli testeket, akkor a tömegkommunikáció és a modern demokrácia korában az értelmes etikai vagy politikai diskurzus egyetlen lehetséges módja a szókratészi dialektika. Mivel azonban ez csupán privát diskurzus keretein belül működtethető eredményesen, úgy tűnik, a felelős értelmiségi egyetlen lehetősége a közéleti diskurzusból való teljes kivonulás. A korabeli Athénban Szókratész megtehetette, hogy a korrupt politikai rendszer megreformálásához lépésről lépésre, az egyes emberrel való privát beszélgetés sziszüphoszi munkáját végezve járuljon hozzá, mivel az athéni városállam viszonylag kisszámú közösséget jelentett.<sup>38</sup> Noha ez az út természetesen a maga szűk keretei között ma is járható, ha az értelmiségi nem akar teljességgel kivonulni a közéleti diskurzusból és mondandójával szélesebb közönséget kíván elérni, nincs más választása, meg kell találnia a módját, hogy hallgatóságát egyenrangú partnerként – ami azt jelenti: racionális lényként –, felnőttként kezelje, semmint értetlen, hatalmi eszközökkel fenyítendő vagy emocionálisan manipulálandó gyermekként. Partnereket azonban csak akkor remélhet, ha Gorgiaszsal ellentétben kész közszemlére tenni saját intellektuális esendőségét, ugyanakkor – szintén Gorgiasz nihilista filozófiájával szemben – nem adja fel a hitet, és ki is fejezi, hogy a közös, racionális diszkusszió mégiscsak közelebb vihet mindannyiunkat bizonyos erkölcsi igazságok tisztázásához – miként Szókratész tette és hitte. Az értelmiségi felelőssége ma éppúgy, mint Szókratész korában, elsősorban annak a hitnek az elsajátításában és fenntartásában áll, hogy egyáltalában léteznek efféle igazságok. Ám ezen igazságokat, a 20. század kataklizmáinak írástudókra vonatkozó tanulságait levonva, nem tekintheti sem megváltó erejűnek, sem saját prerogatívájának.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Érdemes aláhúzni, hogy saját tevékenységét Szókratész nem tartja apolitikusnak, ellenkezőleg: „Szerintem rajtam kívül csak kevesen, de lehet, hogy egyedül csak én vagyok az, aki ma Athénban az igazi politikai művészetet (*politiké tekhné*) képviselem, és a gyakorlatban is alkalmazom (*kai prattein ta politika*)” (521d) – jegyzi meg Kalliklésznek. Szó sincs róla tehát, hogy Platón Szókratész alakjával az értelmiségi politikából való kivonulását propagálná, sem arról, hogy Platón úgy gondolná, a Szókratész által képviselt politikai eszmény Athénban megvalósíthatatlan. (Ellenétben Dodds és Steiger véleményével, vö. Platón 1998. 141, 125. jegyzet; 153). Világos azonban, hogy a *città corrotta* körülményei között, ahol a politika hagyományos, intézményes keretei ellenállnak a racionális diszkusszió keresztül történő korrekciónak (vö. Voegelin 1957. 8), az értelmiségi nem integrálódhat e keretek közé, azaz nem folytathat pártpolitizálást. A pártpolitizálás visszautasítása azonban nem jelentheti a politikából való teljes kivonulást, mert az értelmiségi hallgatása adott esetben valamilyen pártpolitikával való hallgatólagos cinkossággal egyenértékű lehet.

<sup>39</sup> Itt szeretném hálásan megköszönni névtelen bírálóm technikailag és tartalmilag egyaránt igen hasznos és konstruktív megjegyzéseit, javaslatait és ellenvetéseit, amelyekre igyekeztem reagálni. (Azokat, amelyekre nem reagáltam, csak személyes diszkusszióban tudnám tisztázni.) Az esetleges hibákért a felelősség kizárólag engem terhel.

## IRODALOM

- Babits Mihály 1928/1997. Az írástudók árulása. In Benda 1927/1997.
- Benda, Julien 1927/1997. *Az írástudók árulása*. Ford. Rónai Mihály András. Budapest, Fekete Sas kiadó.
- Blitz, Mark 2005. Tyranny, Ancient and Modern. In Koivukoski–Tabachnick 2005. 9–24.
- Bloom, Allan 1968. *The Republic of Plato*. New York, Basic Books.
- Cooper, John M. 1999. Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*. In *uő Reason and Emotion: Essays on ancient moral psychology and ethical theory*. Princeton/NJ, Princeton University Press. 29–75.
- Diels, Hermann – Walther Kranz (szerk.) 1952/1992. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. II. kötet. Zürich–Hildesheim, Weidmann (= DK).
- Gagarin, Michael – Paul Woodruff 1995. (szerk.) *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Irwin, Terence 1979. *Plato: Gorgias*. Oxford, Clarendon Press.
- Kahn, Charles H. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Koivukoski, Toivo – David Edward Tabachnick 2005. *Confronting Tyranny: Ancient Lessons for Global Politics*. Lanham, etc. Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Lányi András 1988. *Az írástudók áru(vá vá)lása*. Budapest, Magvető.
- Lázár Kovács Ákos 2006. *Önfeladás és megmaradás*. Budapest, Osiris.
- Lilla, Mark 2005. *A szabólatlan értelem*. Ford. Zsélyi Ferenc. Budapest, Európa.
- Mogyoródi Emese 2005. Philia és philosophia: A „barátság” szerepe Platón filozófia-felfogásában. In Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.) *Lábjegyzetek Platónhoz 4. A barátság*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius. 9–28.
- Mogyoródi Emese 2007. Szabadság és erkölcsiség a homéroszi világban. *Ókor* 6/1–2. 3–11.
- Platón 1902/1989. *Platonis Opera*. Vols. I–IV. Ed. Ioannes Burnet. Oxford, Oxford University Press.
- Platón: 1959. *Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary by Eric Robertson Dodds. Oxford, Oxford University Press.
- Platón 1984. *Az állam*. In *Platón összes művei*. II. köt. 5–710. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Európa.
- Platón 1997. *Complete Works*. John M. Cooper (szerk.). Indianapolis–Cambridge, Hackett.
- Platón 1998. *Gorgiasz*. Péterfy Jenő fordításának felhasználásával fordította Horváth Judit, a jegyzeteket és az utószót írta Steiger Kornél. (*Platón összes művei kommentárokkal*) Budapest, Atlantisz.
- Platón 2007. *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Ford. Gelenczey-Miháltz Alirán (*Kritón*) és Mogyoródi Emese (*Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde*). (*Platón összes művei kommentárokkal*) Budapest, Atlantisz.
- Popper, Karl R. 2001. *A nyitott társadalom és ellenségei*. Ford. Szári Péter. Budapest, Balassi.
- Schofield, Malcolm 2006. *Plato. Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- Steiger Kornél (összeállította, az utószót írta) 1993. *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest, Atlantisz.
- Strauss, Leo 1964/1978. *The City and Man*. Chicago–London, The University of Chicago Press.
- Tarcov, Nathan 2005. Tyranny from Plato to Locke. In Koivukoski–Tabachnick 2005. 123–140.

- Voegelin, Eric 1957. *Order and History*. III. kötet. *Plato and Aristotle*. Baton Rouge – London, Louisiana State University Press.
- Wallach, John R. 2001. *The Platonic Political Art. A Study of Critical Reason and Democracy*. University Park/PA, The Pennsylvania State University Press.
- Wardy, Robert 1996. *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their Successors*. London – New York, Routledge.
- Zuckert, Catherine 2005. Why Talk about Tyranny Today? In Koivukoski–Tabachnick 2005. 1–7.