

## Gorgiasz dicsérete

A *Magyar Filozófiai Szemle* 2011/2-es számában jelent meg Mogyoródi Emese tollából a *Gorgiasz, a hatalom és a retorika* című dolgozat. Az írás – a Dodds által megfogalmazott kritikát árnyalva, de átvéve – Gorgiasz, az írástudó árulására kíván rámutatni a diktatúrák kiszolgálása kapcsán. Dodds szerint a platóni kritika a következő két pontban foglalható össze: (i) Gorgiasz lelkiismeretlen kezekbe adta a retorika „halálos fegyverét”, melyek annak segítségével megrontják az erkölcsi értelemben gyermeknek tekinthető népet; (ii) az államférfi fogalmának hamis koncepcióját alakította ki, amikor a középpontba a hatalmat, nem pedig a boldogságot helyezte (Dodds 1959. 15). Bár Mogyoródi elutasítja ezeket a vádpontokat, magával a konklúzióval egyetért, hiszen, ahogy ő is rámutat, nem véletlenül lett *Gorgiasz* a dialógus címe: noha a Gorgiaszszal folytatott beszélgetés a legrövidebb, a cím arra utal, hogy Pólosz és Kalliklész a gorgiaszi retorikai nevelés eredményének tekinthető. A fenti két pont valóban visszautasítható, a retorika ugyanis felfogható értéksemleges technikaként, ami egyáltalán nem implikálja a helytelen használatot, továbbá a fennmaradt testimóniumok sem igazolják, hogy Gorgiasz a hatalommániás zsarnok ideálját tartotta volna követendőnek. De az árulás tényét Mogyoródi mégis elfogadhatónak tartja, mivel felfogásában a retorika olyan módon nyújt támaszt a diktatúrák számára, hogy az embereket „érzelmileg manipulálандó, semmint racionálisan meggyőzendő lényeknek tekinti” (51). A következőkben három pontban kívánom cáfolni a fenti vádat: (1) először egy módszertani problémának adok hangot, nevezetesen annak, hogy a platóni ábrázolás kritikátlan átvétele aggályosnak tekinthető; (2) másodszer arra szeretnék rámutatni, hogy a gorgiaszi gondolkodásnak létezik logikailag konzisztens, koherens olvasata, azaz a „nihilista” episztemológiához társulhat etikai, illetve politikai tanítás, továbbá hogy a gorgiaszi retorika *per definitionem* kizárja a zsarnokságban való felhasználását; (3) végül a gorgiaszi meggyőzéselmélet főbb vonásait vázolom annak érdekében, hogy világossá váljon: a kései Platón a *Törvények*ben a gorgiaszi meggyőzés *állami szintű* mechanizmusát dolgozza ki, így a fenti vád jóval inkább alkalmazható vele szemben.

1. Állítólag, amikor Gorgiasz elolvasta a saját nevét viselő dialógust, barátainak ezt mondta: „Milyen jól tud ez a Platón gúnyolódni!” (test. 15a). Ezek a szavak – még ha Athénaiosz beszámolóját nem is fogadjuk el – arra figyelmeztetnek bennünket, amit jól tudunk: Platón kortársairól, illetve elődeiről alkotott ábrázolásai nem tekinthetők hitelesnek, ugyanis nem egy filozófiatörténetész körütekintésével készültek, és többnyire tartalmazzák Platón értékítéleteit vagy saját filozófiájának erősen interpretatív nyomait. Különösen igaz ez a szofista mozgalom gondolkodására nézve, aminek gyatra hagyományozása és a filozófiatörténetből való hosszas kizárása erősen összefügg a fent említett platóni gúnnal. E gúny<sup>1</sup> hosszan tartó diadalát többen kellőképpen tematizálták,<sup>2</sup> amit kiegészített az a kerferdi célkitűzés is, mely a szofista mozgalmat újra a filozófiatörténet szerves részévé kívánta tenni.<sup>3</sup> Sajnálatos módon ez a törekvés éppen az „ellenséges tradíció” kikerülhetetlensége és az általa okozott „hermeneutikai apória” miatt néhány kivételtől eltekintve elhalt;<sup>4</sup> ezt igazolja, hogy az e témában megjelent könyvek száma elenyészőnek mondható. Ugyanakkor az említett filozófiatörténeti deklaráció kritikussá, éberebbé tehet bennünket: ha olyan szofistával találkozunk, aki (az ábrázolások szerint) bizonyos értelemben nihilista, felelős a diktatúra kialakításában vagy fenntartásában, erkölcsi értelemben idióta, sőt kérdéses, hogy egyáltalán filozófusnak tekinthető-e, élhetünk a gyanúperrel, hogy a platóni gúny valamilyen szublimált változatával van dolgunk.

Nagyon fontos tehát, hogy megkülönböztessük egymástól a platóni Gorgiaszt és a történeti Gorgiaszt: világos, hogy az előbbi egy *grotesque*, aki aligha ruházható fel jellemét vagy nézeteit illetőleg történeti hitelességgel. Mogyoródi dolgozatában azonban ez a két dimenzió folyamatosan egymásba játszik, amivel nincs is semmi probléma addig, amíg a történeti Gorgiasz segítségével igyekszünk ki-

<sup>1</sup> Bár Dodds úgy gondolja, hogy Platón Gorgiaszt kimondottan nem parodizálja (Dodds 1959. 9), meggyőződésem szerint ez nem tartható. Nyilvánvaló paródiának tűnik a dramaturgia szintjén egyrészt az, hogy maga Gorgiasz lepődik meg válasza rövidségén (449d, *brakhiologia*), másrészt hogy holmi intellektuális büszkeségből képes a legalapvetőbb tanításaival ellentétes álláspontot felvenni, ami végül oda vezet, hogy megszegyenül és egyáltalán nem képes megválaszolni minden kérdést (458d). A paródia azonban, ahogy azt már Cicero megjegyezte, nyelvi szinten a legevidensebb: Szókratész ugyanis számos olyan retorikai trópuszt használ érvelése során, mely a történeti Gorgiasz fennmaradt munkáit idézi (ehhez lásd Levett 2005).

<sup>2</sup> Lásd Guthrie 1971. 51–54, Kerferd 2003. 12–24, ill. Tell 2011. 1–20. A szofista mozgalom rehabilitációja a 19. században kezdődött meg olyan gondolkodókkal, mint Hegel vagy Nietzsche, illetve Grote vagy Sidgwick.

<sup>3</sup> Kerferd 1981. 6: „re-introduction of the sophistic movement into the history of philosophy”.

<sup>4</sup> Tell kiemeli, hogy a szofista mozgalomról való gondolkodás első és talán legfontosabb feladata abban áll, hogy rendelkezésre álljanak azok a doxográfiai kritériumok, melyek kizárják ennek az ellenséges tradíciónak (*hostile tradition*) a befolyását (Tell 2011. 151–152). Gorgiasz kapcsán Consigny ugyanezt fogalmazza meg: a fennmaradt munkásság töredékessége és megkérdőjelezhető hitelessége, illetve az athéni ellenfelek elfogult, torz ábrázolása miatt az elemző egy hermeneutikai apória (*hermeneutic aporia*) kellős közepén találja magát, amiből kiutat kell találnia (Consigny 2001. 8–9).

bogozni a dialógus rejtelmait. Amikor azonban a tanulmány a „gúnyirat” szofisztájának gondolatait használja fel a *történeti* Gorgiasz munkásságának bemutatására és kritizálásra, komoly kételyek merülhetnek fel ennek jogosultsága kapcsán.<sup>5</sup> A másik fontos különbségtétel az elemzés és az értékítélet feladatait választja el egymástól.<sup>6</sup> Mogyoródi egyrészt a *Gorgiasz* elemzésére vállalkozik, másrészt úgy tűnik, hogy itt nem kíván megállni, azaz kilép a filozófiatörténeisz szerepköréből, és a történeti Gorgiasz munkásságának morális értékét is meg kívánja állapítani. Ehhez természetesen minden joga megvan – bár megjegyzem, hogy míg a szofisták kapcsán az ellenséges tradíció miatt ennek kimondott divatja van, addig Platón autoritása bizonyos védelmet élvez –, ám ezzel olyan területre lép, ahol az álláspontok fokozottabb mértékben vitathatók. Természetesen nem kívánom azt állítani, hogy az itt megfogalmazott módszertani aggályok teljességgel eliminálják Mogyoródi Gorgiasz-ellenes álláspontját. Ez a megközelítés igenis vizsgálható önmagában, azaz a platóni gyökerektől függetlenül. Mindenesetre le kell szögeznünk, hogy a szofista mozgalommal foglalkozó kortárs kutatás ezt a kezdőpontot érthető okokból kizárja.

2. Mogyoródi következő állításainak tárgyalását tartom igazán fontosnak Gorgiasz kapcsán:

- (i) Forrásaink szerint nem egyértelmű, hogy egyáltalán filozófusnak tekinthető-e (37).
- (ii) Episztemológiája „nihilista” volt (50).
- (iii) E nihilista alap „igazolást nyújt az értelmes metafizikai, etikai és politikai diskurzusról való lemondás számára” (52). Másképpen megfogalmazva: a gorgiaszi episztemológiai nihilizmus ellehetetlenít mindenfajta etikai vagy politikai alapelvet. Ebből következik, hogy a szofista „erkölcsi idióta” (46), és alkalmatlan bármiféle nevelői feladat betöltésére, ahogy azt tanítványai, Pólosz és Kalliklész igazolják. De ebből következik az is, hogy az embereket emocionálisan manipulálандó tömegnek tekinti.

<sup>5</sup> Mogyoródi nagyon világosan kijelenti dolgozatának harmadik fejezete elején, hogy a dialógus elemzésének eredményeit kívánja felhasználni a történeti Gorgiasz munkásságának megítéléséhez. Ezzel kapcsolatban újra csak Kerferd gondolataira hivatkoznék (Kerferd 2003. 148–149): „Platón művészi ereje képes elfeledtetni velünk valamit, amit pedig észben kell tartanunk: [...] a platóni dialógusokon *belül* a szereplők soha nem valódi személyek. Többé-kevésbé persze figyelembe veszi Platón azoknak az embereknek a nézeteit és személyiségét, akikről szereplőit mintázza. Dialógusainak gondolatmenetét azonban, nagyon kevés kivétellel, ő maga alkotja meg, és a háttérből ő maga irányítja a szereplőket.”

<sup>6</sup> A Mogyoródi elemzésében hivatkozott Kahn, illetve Wardy megáll az elemzésnél, és egyáltalán nem nevezik hitelesnek a platóni Gorgiasz-képet. Az utóbbi konklúziójában úgy fogalmaz, hogy a retorika elleni filozófiai támadások éppen hogy retorikának tekintendők (Wardy 1996. 138).

E tételek megfelelő kezelése érdekében világosan kell látnunk először a platóni stratégiát. A *Gorgiasz*, ahogy Kahn (1996. 125) is javasolja, felfogható egy filozófiai kiáltványként: Platon annak érdekében tesz erőfeszítéseket, hogy meghatározza, mi is a filozófia, és ezzel összefüggően, hogy kizárja ebből a gorgiaszi szofisztikát, illetve retorikát. Stratégiája azonban nem abban áll, hogy megtámadja A *nemlétezőről* című irat téziseit – ezt sehol sem teszi meg explicit módon, sőt még a művet sem említi meg –,<sup>7</sup> hanem annak implikációival foglalkozik. A legfontosabb implikáció az, hogy Gorgiasz nem tud politikai vagy erkölcsi alapelvekkel foglalkozni (például azzal, hogy mi *az* igazságos vagy *az* igazságtalan), ugyanis ezek vagy nem léteznek, vagy megismerhetetlenek, vagy közölhetetlenek. Csakhogy amikor Szókratész ezzel szembesíti, a szofista a dialógus dramaturgiája szerint büszkeségből vagy a szégyen<sup>8</sup> elkerülése végett képtelen elismerni inkompetenciáját, és mégis azt állítja, hogy képes ezek oktatására. Ám ennek elismerésével és a „tudás egyenlő erény” tézisének szintén érthetetlen elfogadásával csapdahelyzetbe kerül, ugyanis a hatalommániás rétorok miatt nem tagadhatja tovább pedagógiai felelősségét és inkompetenciáját. A szofista számára azonban a platóni forgatókönyv szerint nem létezhet pozitív kimenetele a beszélgetésnek, hiszen ugyanígy járt volna, ha beismeri az erkölcsi-politikai alapelvek nem ismeretét.<sup>9</sup> A konklúzió tehát elkerülhetetlen: Gorgiasz pedagógiai értelemben vereséget szenved. Így kapunk választ a dialógus voltaképpeni alapkérdésére, hiszen Gorgiasz és Szókratész vitája a hallgatóság előtt éppen arra fut ki, hogy melyik *paideia* választandó. Gorgiasz tehát nem ismeretelmélete, hanem pedagógiai inkompetenciája miatt szorul ki a filozófia térénumáról. Mégis, a gyanúnk az lehet, hogy az igazi feszültség az episztemológia szintjén található.

<sup>7</sup> Kézenfekvő volna azt feltételeznünk, hogy Platon nem ismerte a művet. E logika alapján azonban Démokritoszt sem ismerte, hiszen sosem tesz róla említést. Ugyanakkor többen rámutattak már a mű és a *Parmenidész* összefonódásaira, továbbá olvasható egy passzus a *Gorgiaszban* is, mely úgy tűnik, hogy A *nemlétezőről* fő tézisére reflektál. A passzust Mogyoródi is idézi (48): „Ha az emberi állapot legmélyén, amit az egyik ember persze így él meg, a másik meg úgy, valójában nem volna valami közös, valami, ami ugyanaz, hanem ami valakit ér, az olyan sajátlagos volna, hogy az teljesen elzárna a többiektől, nemigen tudnánk megérteni egymással, amit átélünk” (481c–d). A szövegrész mintha éppen azért hangsúlyozná a privát tapasztalat egyedisége helyett annak közös alapját és a kommunikáció lehetőségességét, hogy a Gorgiasz által megkérdőjelezett igazán létező természetre mutasson rá. Irwin (1979. 169) szerint az ezt követő szerelmi példák a *Lakoma* tanítását vetítik előre a szeretőről, aki az egyedi testektől az ideáig jut el. Az idea pontosan az a közös alap, mely lehetővé teszi a közös tapasztalatot, és amit a gorgiaszi gondolkodás nem ismer el létezőként. Dalfen (2004. 311) szerint elképzelhető, hogy a szakasz ironikus utalás *H* 9.5-re.

<sup>8</sup> Ehhez lásd Tarnopolsky 2010. 61–65.

<sup>9</sup> Egy alapelveivel konzisztens Gorgiasz természetesen azt válaszolta volna, hogy nem tudja mi *az* igazságos és *az* igazságtalan, de – a szofista mozgalom relativizmusával összhangban – azt meg tudja tanítani, hogy az adott közösség szerint mi tűnik valószínűleg (*eikosz*, *H* 5.6, *Phaidrosz* 267a7) igazságosnak és igazságtalannak (véltetően egy tömeget megszólítani és meggyőzni kívánó szónoknak éppen erre van szüksége). Ebben az esetben nem látok semmilyen inkonzisztenciát pedagógiai szerepvállalása és episztemológiája között.

Mogyoródi első állítása (i) kapcsán az a kézenfekvő kérdésünk lehet, hogy milyen források szerint nem tekinthető Gorgiasz filozófusnak. A lábjegyzetben először Dodds nevét láthatjuk, aki nem tesz mást, mint összegyűjti azokat a platóni szöveghelyeket, melyek tagadják Gorgiasz filozófus voltát (Dodds 1959. 7–8). Remélhetőleg meggyőzően érveltem amellett, hogy ezt nem tekinthetjük még érvnek sem, hiszen Platón egyetlen célja az, hogy Gorgiaszt kiiktassa az *önmaga által definiált* filozófia területéről.<sup>10</sup> Mindemellett Platón világosan jelzi, hogy a filozófia milyen koncepciója felől utasítja el a gorgiaszi gondolkodást, amit az általa teremtett ellenséges tradíció nagyon sokszor elmulaszt megtenni. Mindenesetre – hacsak nem vagyunk platonisták – kevés okunk van azt gondolni, hogy a parmenidészi filozófia kritikusa nem tekinthető filozófusnak.<sup>11</sup> Erről tanúskodik tulajdonképpen Platón munkássága is, amelyben igen sokszor felbukkannak mind Gorgiasz tanításai, mind bizonyos gorgiaszi hatások. Ráadásul kézenfekvő azt gondolnunk, hogy a pedagógiai ellentéteken túl éppen a nagy becsen tartott Parmenidész lehet az ellenszenv másik fő oka.

Másodszor Wardy neve merül fel, aki szerint nem a szöveg, hanem a szerző intenciója alapján tudjuk eldönteni, hogy filozófiai mű-e *A nemlétezőről*. Mivel azonban ez egyrészt ismeretlen, másrészt az írás erősen filozófiaellenes, illetve gyakran merül fel, hogy pusztá tréfa, Wardy a kérdést egyszerűen nyitva hagyja (Wardy 1996. 21–24). A szerző okfejtése figyelemreméltó, amennyiben Gorgiasz filozófiaellenes intencióira hívja fel a figyelmet, de egy dolgot mégis szem előtt kell tartanunk: azzal, hogy Gorgiasz belement a filozófiai játékba, saját szándékain túl óhatatlanul is egy olyan, addig ismeretlen filozófiai álláspontot alakított ki, melyre a későbbi gondolkodók mint szubjektivizmusra (Hegel, Zeller, Nestle), empirizmusra (Grote), antifundacionalizmusra (Nietzsche, Nehamas, Consigny) vagy agnoszticizmusra (Husserl) hivatkoztak. Azaz az igazi kérdés valójában nem az, hogy Gorgiasz filozófusnak tekinthető-e, hanem hogy a filozófia milyen koncepciója szerint nem tekinthető annak.

Továbbá lámpa a második állításra (ii), Mogyoródi igen nagyvonalúan kezel egy nagyon kényes szöveget (37). E keretek között sajnos még arra sincs lehetőségem, hogy *A nemlétezőről* felszínes elemzését nyújtsam. Mindenesetre le kell fektetni, hogy a szó szerinti olvasat aligha tekinthető elfogadottnak, és ebből fakadóan az episztemológiai nihilizmus kifejezés is túlzásnak tűnik. Gorgiasz koránt sem állítja azt, hogy „semmi sem létezik”, pusztán a parmenidészi értelemben vett létező létét, megismerhetőségét és közölhetőségét igyekszik cáfolni (lásd Kerferd 1955, Consigny 2001. 65–73). Ha azonban Gorgiasz tagadja, hogy létezik igazi, esszenciális valóság, jogosnak tűnik az a kérdés, hogy lehetségesnek tartotta-e a tudást és az értelmes diskurzust. Consigny válasza szerint igen,

<sup>10</sup> Hogy Platón mennyire volt agresszív ebben a tekintetben, azt jól igazolja Hegel, aki nem ért egyet a szofista szubjektivizmussal, a filozófiatörténet szerves részének tekinti azt.

<sup>11</sup> A Gorgiaszhoz köthető filozófiai problémák katalógusát lásd Consigny 2001. 1–2.

ugyanis a tudást nem egy sextusi értelemben vett független kritérium szabja meg, hanem az agonikus közösség nyelvi összecsapásai (Consigny 2001. 74). Különösen fontos ebben a vonatkozásban, hogy Gorgiasz az igazságot dísznek (*koszmosz*, H 1.1), az *agón* közösség által megalkotott győzelmi díjának nevezi.<sup>12</sup> Természetesen ebben a játéktérben a nyelv nem reprezentacionalista, hanem alapvetően tropikus. Ez az antifundacionalista olvasat tehát nemcsak azzal dicsekedhet, hogy a gorgiaszi episztemológiát összeegyezteti a retorikai töredékekkel, hanem hogy rámutat arra, hogy az utóbbi lehetővé tétele megköveteli az előbbit, azaz a „beszéd autonómiájának” (Segal 1962. 110) biztosítása érdekében a logoszt meg kell szabadítani mindenfajta metafizikai korrespondenciától. Innen nézve se a platóni, se a gorgiaszi gondolkodás nem tekinthető *nihilistábbnak* a másiknál: míg az előbbi a filozófia feladatának a világ eleve adott ontológiai struktúrájának megragadását és nyelvi leképezését tartja, addig az utóbbi éppen az ilyen módon megbéklyózott nyelv felszabadítását és autonómiáját tűzi ki céljául. Platón éppen ezért rendszerint eltorzítja a fogalmakat: Gorgiasz tevékenysége nem lehet a szándékos megtévesztés (*apaté*), mert nem ismeri el az igazság azon fogalmát, ami felől ilyen megtévesztésről lehetne beszélni, a logosz ugyanakkor *esztétikai* értelemben minden esetben megtévesztő;<sup>13</sup> továbbá a retorika valóban a *doxa* birodalmára vonatkozik, de emiatt nem válik kétes értékűvé, ugyanis az instabil, meggyőzésre fogékony *doxánál* nem létezik magasabb episztemológiai kategória.<sup>14</sup> Hasonló lehet a helyzet a *Gorgiaszban* központi szerepet betöltő, a retorikai oktatás által eredményezett *dünamisz* és *eleutheria* morális eltorzításával (lásd Consigny 2001. 198): az előbbi nem reálpolitikai hatalmat, hanem a szónok művészi képességét jelenti a valóság megformálása és meggyőzővé tétele kapcsán, az utóbbi pedig nem teljes szabadságot (vagy szabadosságot) fejez ki az emberi érintkezésben, hanem a gondolkodás szabadságát, azaz az önálló perspektíva megalkotását a bevett nézetektől függetlenül. Ezzel máris harmadik pontunkhoz (iii) jutottunk.

Mogyoródi talán legerősebb állítása az, hogy a gorgiaszi episztemológia teljességgel megszünteti az etikai és politikai diskurzus lehetőségét. Ez világosan ellentmond a történelmi tényeknek: jól tudjuk, hogy Gorgiasz a korabeli politikai diskurzus szerves része volt. Ennek a figyelmen kívül hagyása voltaképpen abból táplálkozik, hogy Mogyoródi álláspontja szerint csak akkor értelmes

<sup>12</sup> Pedrique 2011. 71–72, illetve Consigny 2001. 89–92. Egyszerűen fogalmazva: a rétor, aki megnyeri a szónoki agónt, jutalmául azt kapja, hogy az ő perspektívája lesz az igaz.

<sup>13</sup> Ehhez lásd *Phaidrosz* 262a5 (a szónok szándékosan meg akar téveszteni), ill. H 8.1, 10.5 (a *logosz* megtévesztő alapkaraktere), illetve fr. 23 (az *apaté* művészi értelme: a megtévesztett bölcsőbb, mint a meg nem tévesztett, a megtévesztő pedig igazságosabb, mint a nem megtévesztő). Lásd még Pedrique 2011. 43–46 (az *apaté* pozitív és negatív alkalmazása, ill. a parmenidészi *apatélosz* *koszmosz*hoz való viszonya).

<sup>14</sup> Ehhez lásd *Gorgiasz* 454e (*doxa* és *episztemé* megkülönböztetése), illetve H 11 (a *doxa* a lélek tanácsadója). Természetesen az *episztemé* és a *doxa* párosa és annak tagadása elképezhetetlen a parmenidészi tanköltemény nélkül.

egy etikai-politikai diskurzus, ha az etikai objektivizmus talaján állunk, míg a „Gorgiasz-félek” esetében „[a] kommunikáció célja [...] nem lehet az emberi jó megvitatása” (50). Az „emberi jó” alatt vélhetően a legtágabb értelemben vett közös jó, a platóni „igazság” értendő. Itt őszinte kételyemnek kívánok hangot adni azzal kapcsolatban, hogy az emberiséget görögökre és barbárokra tagoló, még a pánhellenizmust is igen korlátozottan felfogó görög városállamok politikai ügyeik megvitatása során valaha is érdeklődtek volna az emberi jó vagy „az igazság” iránt. Az egyes városállamok politikai diskurzusai nyilvánvalóan az etikai-politikai fogalmak partikuláris használatára korlátozódtak, és Gorgiasz felfogása – éppen Platón beszámolója alapján – tökéletesen illeszkedett ebbe (*Menón* 71c–72a): a szofista nem foglalkozott az erény általános fogalmával, hanem annak kontextusfüggő alkalmazhatósága érdekelte a különböző retorikai szituációkban.<sup>15</sup> Ezt még véletlenül sem nevezném idiotizmusnak, hanem szimpla pragmatizmusnak vagy realizmusnak.

A kérdés azonban továbbra is adott: milyen értékeket preferált Gorgiasz, és mi volt *paideiája* lényege? Ami az értékeket illeti, a töredékek alapján a következőket mondhatjuk: (1) meggyőzte az athéniakat, hogy biztosítsanak katonai segítséget szülővárosának (test. 4); (2) Olümpiában a görög államok közötti egyetértést (*homonoia*, fr. 8a) szorgalmazta a viszálykodás helyett; (3) a szép fogalmát (*to kalon*) összekapcsolta a törvény (*nomosz*) fogalmával, amit egyfajta (meg)szokásként (*szünétheia*) fogott fel, azaz konvencionalistának nevezhető (*H* 16). De a kérdésre akkor tudjuk a legjobb választ adni, ha végiggondoljuk *paideiáját*. Consigny szerint a gorgiaszi nevelés fő célja nem az volt, mint például Szókratésznek, hogy eleve adott igazságokhoz juttassa tanítványait, hanem hogy képessé tegye őket egy agonikus politikai közösségen belül saját igazságaik kifejezésére és érvényre juttatására (Consigny 2001. 197–202). Pontosán ezt látszik igazolni a *Gorgiasz* is, ahol Platón a retorika által túl nagy szabadságot kapó tanítványok elvetemültsége miatt támadja a szofistát. Platón azonban a gorgiaszi nevelés egyik igen fontos aspektusát hagyta figyelmen kívül, ugyanis az nem pusztán az individualizációt, hanem a szocializációt is szolgálta. Ez azt jelenti, hogy a retorikai nevelés technikai oldalán<sup>16</sup> túl a szofista bevezette tanítványait a demokratikus politikai élet intézményeinek működéskébe és azok *értékrendszerébe*. Milyen értékekről van szó? A legfontosabb, hogy az agonikus alaphelyzetben perspektívák egyenlőségéről és sokaságáról beszélhetünk. Aki ezt az alapvetel megsejti – például Platón, akinél az egyik beszélgetőtárs „az igazság” birtokában mindig felsőbbrendű és szükségszerűen nyertes –, az a demokratikus dis-

<sup>15</sup> Azaz a tanítványainak „az igazságosságát” oktató Gorgiasznak semmi köze a történeti Gorgiaszhoz.

<sup>16</sup> Platón a retorika technikáját tudománytalansága miatt kritizálja, ugyanis véleménye szerint az pusztán ügyesség (*empeiria*, *Gorgiasz* 462c3) vagy gyakorlat (*tribé*, *Phaidrosz* 260e5) és nélküli a szisztematikus felépítést. Csakhogy egy retorikai szituáció számos olyan váratlan és kontingens komponenssel bír, mely megköveteli az improvizációt és a virtuozitást.



kurzust lehetetleníti el. Tarnopolsky két fogalom, a *parrhészia* és az *iszégoria* segítségével írja le ezt az alaphelyzetet. Előbbi a beszéd szabadságát jelenti, azaz azt a jogot, hogy mindenki őszintén elmondhassa, amit gondol. Ez különösen fontos demokratikus elv, hiszen a zsarnokság kizárja ennek gyakorlását. Utóbbi abban az értelemben jelent politikai egyenlőséget, hogy mindenki ugyanolyan mértékben vehet részt és fejezheti ki véleményét egy közösségi vitában (Tarnopolsky 2010. 96–98). Rögtön láthatjuk tehát, hogy miért tartom Mogyoródi vádját fogalmilag ellentmondásosnak: Gorgiasz „módszere” nem szolgálhatta ki a zsarnokságot, ugyanis a gorgiaszi retorika definíció szerint csak egy demokratikus szituációban működőképes és értelmezhető. Consigny kihangsúlyozza: a tanítványok felkészítése a politikai agónokra azt a kardinális célt is szolgálta, hogy az adott politikai közösséget megerősítse tagjainak kiválósága által. A Kalliklész-félék elleni egyetlen védelmet ugyanis csakis egy erős közösség garantálhatja.<sup>17</sup>

3. Mogyoródi vádjának – ha eltekintünk a platóni gyökerektől és a zsarnokság feltételezett kiszolgálásától – maradt egy magja, amelyet eddig nem érintettünk. Mogyoródi azt állítja, hogy a gorgiaszi retorika az embereket inkább érzelmileg manipulálандó, semmint racionálisan meggyőzendő lényeknek tekinti. Azt hiszem, semmi értelme nem volna tagadni, hogy Gorgiasz a *Heléna dicséretében* valóban egy a lélek emocionális kauzalitását kiaknázó meggyőzéselméletet mutat be (lásd Segal 1962. 104–108). A koncepció a logoszt hatalmas úrként (*dünasztész megasz*, *H* 8.3) fogja fel, ami ugyanolyan kényszerítő erővel bír, mint az erőszak (*bia*), tulajdonképpen „pszichikai erőszakról” beszélhetünk. Ezzel kapcsolatban két dolgot kívánok leszögezni. Először is Gorgiasz nem tekinthető valamiféle pesszimistának, aki kételkedett az ember racionális képességeiben. Mint láttuk, az antifundacionalista olvasat nem teszi lehetővé, hogy Gorgiasz bármilyen álláspontot is felvegyen az ember vagy az emberi lélek természete kapcsán.<sup>18</sup> Azaz a rétor művészi eszközei alkalmazása során pusztán megfigyeléseket tesz – miként egy behaviorista – a lélekre gyakorolt hatásokkal és az előidézett állapotokkal kapcsolatban, majd rögzíti és hasznosítja azokat. Az emocionális manipuláció alkalmazását tehát nem intellektuális elitizmus vagy a tömeg lenézése

<sup>17</sup> Nagyon fontos leszögezni, hogy Kalliklész vélhetően fiktív karakter és soha senki nem próbált meg akár hasonló nézeteket is kifejtteni az athéni közösség előtt (Kerferd 2003. 17) – a platóni vád tehát fikció. Érdemes továbbá az athéni politikai közösség önkontrollja, illetve egy retorikai *agón* szemléltetése érdekében a műtilénéi vitát feleleveníteni: miután az athéniaiak úgy döntöttek, hogy a lázadó város férfialakosságát kivégzik, a nőket és gyermekeket pedig eladják rabszolgának, Kleón és Diodotosz az igazságos döntés érdekében kezd szónoki csatába. Végül Diodotosz győz, és a tömegmészárlás elmarad (Thuküdidész III. 37–50).

<sup>18</sup> A szónok nem ismeri a lélek és az érzelmek természetét, illetve hogy azok miért úgy működnek, ahogy működnek. Vélhetőleg Platón ezért rója fel a *Phaidroszban* (262a–c) a meggyőzés filozófiai alternatívájának bemutatása során, hogy a lélek teljes körű manipulációjához ismerni kell annak igazi természetét is.



alapozza meg a retorikában, hanem az a *tény*, hogy a lélek a retorika eszközei által befolyásolható. Ugyanilyen megfigyelt tény, hogy az ember tudatállapotát a megtéveszthető és instabil *doxa*, valamint az erre irányuló hit (*πισztισ*) határozza meg. Szükséges ugyanakkor megjegyezni, hogy a meggyőzőelmélet egyáltalán nem mentes a racionalitástól: a rétor egyrészt az emocionális manipulációt racionális módon, megfigyeléseire alapozva hajtja végre,<sup>19</sup> másrészt Gorgiasz nyilvánvalóan alkalmaz racionális argumentumokat, illetve kifejezetten hangsúlyozza, hogy a filozófusok racionális argumentumait is hasznosítani kell (*H* 13). Ezt igazolja, hogy az esztétikai folyamatnak az archaikus varázsnyelvezet (*γοῦτεία, thelgein*) mellett egy tudományos, orvosi oldala is van, mely a lélek szavakkal való meggyőzését a test orvosságokkal (*pharmaka*)<sup>20</sup> való kezeléséhez hasonlítja. A két perspektívát úgy illeszthetjük össze, hogy a retorikai technika alkalmazása az empirikus orvostudományhoz, míg a hatások és meggyőzés kiváltása – a természet ismeretlen volta miatt – a varázsláshoz hasonlatos. Mindebből az szűrhető le, hogy Gorgiasznál a ráció és az emóció koránt sem válik szét egymástól olyan explicit módon, mint Platónnál. Míg Platónnál a szavak által kiváltott gyönyörűség (*τερψισ*) egyértelműen a legelső, vágyakozó lélekrészre hat, addig Gorgiasznál a racionális argumentumok által kiváltott gyönyörűség magával ragadhatja az egész lelket. A racionalitás így – ugyanúgy, mint bármi más – a *doxa* változékonyságának birodalmához tartozik.

Másodszor azt is látnunk kell, hogy habár Gorgiaszhoz köthető a meggyőzés elméletének kidolgozása, éppen a varázsnyelvezet kapcsán figyelhető meg, hogy a szofista egy létező hagyományt fejleszt tovább, amelyben már jelen van a meggyőzés (*peithó*) omnipotenciája.<sup>21</sup> Buxton egyrészt arra mutatott rá (Buxton 1982. 31, 51–52), hogy a mitológiában Aphrodité kísérőjeként felbukkanó Peithó istennő miatt sosem lehet eltekinteni a meggyőzés csábító alapkarakterétől, másrészt hogy a *peithó* és a *thelgein* (elcsábítani)<sup>22</sup> szemantikailag már Homérosznál nagyon közel áll egymáshoz. Ennek megfelelően Aiszkhülosznál Peithó istennő mint csábító (*thelktór, Áldozatvivők* 1040) jelenik meg, majd az *Eumeniszek*ben az istenek generációs konfliktusát Athéné a szokásos harc helyett Peithó segítségével rendezzi. Gorgiasz tehát a hagyományt annyiban vitte tovább, hogy Athéné isteni képességét lehetővé tette az emberek számára, azaz

<sup>19</sup> Gorgiasz 453a2, 455a.1: a retorika a meggyőzés „mesterembere” (*peithusz démiurgosz*).

<sup>20</sup> Segal (1962. 116) arra mutat rá, hogy az orvosi párhuzam implikálja a retorika rossz használatát: ahogy a *pharmakon* képes a gyógyításra, úgy képes a mérgezésre vagy gyilkolásra is. Gorgiasz épp ezért használja a „gonosz meggyőzés” (*peithoi tini kaké, H* 14.7) kifejezést, mert tisztában volt a retorika ilyen jellegű felhasználásával (a szövegben Heléna elcsábítása), ez azonban nem kizárólagos.

<sup>21</sup> A gorgiaszi jellemzéshez hasonló meghatározásokat olvashatunk például Aiszkhülosznál (fr. 161: a Halál az egyetlen isten, akire Peithó képtelen hatni) vagy Euripidésznál (*Hekabé* 816: Peithó az emberek egyetlen zsarnoka).

<sup>22</sup> Ehhez lásd *H* 10.3: *ethelxe kai epeisze* (elcsábítja és meggyőzi).

a beszéd csábító erejének elméletét dolgozta ki.<sup>23</sup> Ha tehát elítéljük Gorgiaszt amiatt, hogy az embereket teljességgel kiszolgáltatottnak állította be a *peithó* hatalmával szemben, akkor az egész hagyományt ítéljük el.

A gorgiaszi retorikát és a platóni párbeszédet szembeállító megközelítések alapvető hibája az, hogy még ha fel is fedezik, hogy Platón ugyanúgy részese ennek a mágikus hagyománynak, az a meggyőződés, hogy a filozófus a racionalitás bajnoka, látásukat elhomályosítja. Maga Mogyoródi is megjegyzi, hogy Szókratész a *Gorgiaszban* beszélgetőpartnerei szégyenérzetének manipulációja miatt képes felülkerekedni (46), mintha Platón éppen azzal gúnyolódna, hogy a filozófus még a retorika finomságaihoz is jobban ért. Ezzel összefüggően, miközben Platón a szofistákhoz – összhangban a gorgiaszi tanítással – a varázslás (*go-éteia, kélészisz*) tevékenységét kapcsolja, Szókratészt ugyancsak csábítónak vagy „varázslónak” (*goész, epódosz*) nevezi (*Menón* 80b6, *Phaidón* 78a1). Fel kell tehát tennünk a kérdést: mit gondolt Platón a meggyőzésről?

Habár a *Gorgiasz* nagyszabású támadást intéz a gorgiaszi retorika ellen, explicit módon nagyon kevés dolgot tudunk meg a meggyőzés platóni elméletéről. Pusztán egy felosztást kapunk arra vonatkozóan, hogy a meggyőzés attól függően lehet tanító és elhithető célzatú (*didaszkaliké, piszteutiké*, 455a1), hogy *doxára* vagy *episztémére* irányul. Platón a kritikát a *Phaidroszban* folytatja, ahol a szofistáknak a dolgok igazi természetének nem ismeretét és a valószínűség (*eikos*) elvét rója fel. A lélekvezetés (*pszükhagógia*), a retorika itt felkínált alternatív, filozófiai változata, világosan a gorgiaszi elmélet továbbfejlesztésének tűnik: Platón megtartja azt az alapelvet, hogy a lelket a hozzá illő beszéddel lehet manipulálni, de ezt kiegészíti egyrészt a tudományos rendszer igényével, másrészt az isteni igazságra való irányulással. Egy dologgal azonban a *Phaidrosz* adós marad: habár Szókratész kiindulópontja Lüsziász bemutató beszéde (*epideixisz*), a felkínált módszer kimondottan az individuális lélekre vonatkozó *didakhé*, azaz a tömeg meggyőzésének lehetőségét nem is érinti. A téma először az *Államférjben* merül fel (304a–d), ahol a Vendég a retorikát az államtudomány részeként határozza meg, s azzal a *Gorgiaszban* már megismert feladattal ruházza fel, hogy a polgárokat az igazságosságról való meggyőzés által kell jobbá tennie. Ezt a módszert pedig *müthológiának* nevezi és élesen elvlasztja a *peithó* másik lehetőségétől, a *didakhétól*. Talán érdemes rá felfigyelni, hogy a beszélgetést itt már nem Szókratész irányítja. Ez utalás lehet arra a felismerésre, hogy a szókratészi módszer,

<sup>23</sup> Nem véletlenül olvashatjuk a Heléna dicséretének 15–19. szakaszában a *peithó* és az *opszisz* (látvány) párhuzamát: ahogy Párizs szépségének látványa megigézte Heléna lelkét, úgy igézi meg a *logosz* is a lelket. Világos, hogy az *opszisz* mechanizmusa itt a minta. A két dimenzió például az *Eumeniszekben* olvad össze, amikor a költő Peithó szemeciről szól (*ommata Peithusz*, 970). Ezzel kapcsolatban érdemes idézni Constantinidou konklúzióját: „Therefore, the praise of the persuasion of speech does not begin with Gorgias. Fifth-century literature [...] emphasizes this compelling power or enforcement of speech but also its enchanting and magical aspects” (Constantinidou 2008. 181).

a *didakhé* eredménytelenné válik a tömeggel való érintkezés során, ahogy azt Szókratész pere igazolta.<sup>24</sup> Így érkezünk el a *Törvények*hez, ahol a tömeg meggyőzése és kontrollálása már centrális téma.

A kései Platón meggyőzéselméletét itt csak nagyon vázlatosan van lehetőségem bemutatni. Kiindulópontom a *Timaiosz* definíciója a *doxa* és *nuszlepisztémé* különbségéről:

Márpedig az ismeret ama két nemét kettőnek kell tartanunk, mivel különböző úton keletkeztek, és különbözően viselkednek. Ugyanis egyikük tanítás (*didakhé*) révén, a másik csak rábeszélés (*peithó*) által keletkezik bennünk; az első mindig igaz indoklás útján, a második ellenben megokolás nélkül (*alagon*); előbbi nem is ingatható meg (*akinéton*) holmi rábeszéléssel, utóbbi viszont könnyen téríthető más véleményre (*metapeiszton*), s erről elmondhatjuk, hogy benne minden ember részesül, az észben csak istenek, emberek közül csak vajmi ritka fajta (52e1–6, Kövendi Dénes fordítása).

Túl azon, hogy a szövegrész ellentmond azon korábbi felosztásoknak, melyek a *didakhét* a *peithó* egy altípusaként mutatták be, a *doxa* és a *peithó* szétválaszthatatlanságának gorgiaszi tanát láthatjuk visszatérni. Úgy tűnik tehát, hogy Platón végül is „lefokozta” a *peithó* fogalmát a *doxa* szintjére, és kizárta azt a komolyan vehető tudás és a *didakhé* területéről. De mit is jelent akkor a *didakhé*? A választ a *Törvények* legvége adja meg (968c6), ahol azt olvashatjuk, hogy a *didakhé* az éjjeli tanács filozófusainak ismételt együttlétei (*szünuszia*) során valósul meg. Ez ugyanaz az együttlét, amit a *Hetedik levél* úgy fest le, mint egymás jóindulatú (*eumenész*), irigység nélküli vizsgálgatását (*elenkhoisz elenkhomena*, 344b5) kérdések és válaszok formájában. A szókratészi módszer így végső helyét a kevesek, a filozófusok együttlétei és beszélgetései között találja meg. Különösen hangsúlyozandó a résztvevő filozófusok diszpozíciója, a jóindulat, ugyanis a *Törvények* meggyőzéselméletének egyik legfontosabb célkitűzése az, hogy a polgárokbán jóindulatot ébresszen a törvények iránt.

Platón több kortárs gondolkodóval egyetértésben úgy gondolta, hogy a törvényeket áthágó embereket olyan módon lehet a leginkább közösségivé tenni, hogy belső lojalitást alakítunk ki bennük a törvények iránt. Erre szolgál tökéletes eszközül a meggyőzés (*peithó*), ami az általánosan, de sikertelenül alkalmazott erőszak (*bia*) alternatívája. Az elmélet kulcsa a ráolvasás (*epódé*) fogalma, ami azon túl, hogy Gorgiasz koncepciójában is fontos szerephez jut, a meggyőzés mágikus tradíciójának szerves része (lásd *H* 10, *Iphigeneia Auliszban* 1212, Buxton 1982. 40). A *Törvények*ben az *epódai* három szintjét különböztethetjük

<sup>24</sup> Platón tehát nem arra a konklúzióra jut, mint Mogyoródi (53), hogy a szókratészi módszer kudarca után a közéleti diskurzusból való teljes kivonulás a választandó, hanem érdeklődést kezd mutatni a tömeget manipulálni képes eszközök iránt. Ez illeszkedik az *Állam* azon elképzelésébe, hogy az embereket szabad akár hamis *müthosz*okkal is irányítani az igazságosság érdekében.

meg (Helmig 2003. 80): a legalapvetőbb pedagógiai ráolvasások a gyermekek kondicionálásáról gondoskodnak, a politikai ráolvasások mint a törvények elé írt prelúdiumok a polgárok jóindulatát igyekeznek felébreszteni, végül a filozófiai ráolvasások *müthoszok*at és érveket szolgáltatnak az ateistákkal szemben. Mindhárom szinten alkalmazásra kerülnek a *müthoszok*, így az *Államférfi* programja megvalósul. A legalsó, pedagógiai *peithó* vitathatatlanul a gyerekek lelkének emocionális kondicionálását jelenti (*peiszei etheszi*, 663c1), hiszen a cél az, hogy azt érezzék éretnesnek, amit a már engedelmes polgárok éreznek annak. Fontos szerepet játszanak ezen a területen a mesék és a zene. Az utóbbi alkalmazása tulajdonképpen foglalta az egész meggyőzéselméletnek: a zene hatékonyságát ugyanis az általa kiváltott gyönyör (*hédoné*) iránti telhetetlenség (*aplésztia*, 665c6) garantálja, ami újra csak a meggyőzés gorgiaszi modelljét idézi. Fontos különbség azonban, hogy Platón tisztázza a mechanizmus természetét, a gyönyör forrása ugyanis az isteni rend és harmónia, a cél pedig az erény. Ez azt sugallja, hogy az olyan, korábban megvetett és kritizált eszközök, mint a gyönyör általi befolyásolás, a jó cél érdekében felhasználhatóak.

A meggyőzés felsőbb szintjei kapcsán egyértelmű egyet nem értés tapasztalható a kutatók között. Főleg Bobonich neve említendő, aki igyekezett a racionális olvasat mellett érvelni (Bobonich 1991). E vitát itt sajnos nincs lehetőségem válaszolni, ezért saját érveim bemutatására szorítkozom. Kérdésünk tehát az, hogy az emocionális és racionális komponenseket egyaránt tartalmazó prelúdiumtan racionális vagy emocionális meggyőzésnek tekinthető-e. Először is nehezen vitatható, hogy a prelúdiumok legfontosabb célja a polgárok törvények iránti érzelmi nyitottságának lehetővé tétele.<sup>25</sup> Hasonló módon, a fiatal ateista konverziójának kulcsa abban áll, hogy félelmet és haragot ébresszenek a lelkében (887a). Másodsor kiemelendő, hogy a szó szigorú értelmében vett *didakhé* a polgárokkal való érintkezés során nem valósul meg: a prelúdiumok valójában előre megírt, a meggyőzés polgárok felé egyoldalúan kommunikált eszközei, a törvényhozó pedig sosem bonyolódik a tömeggel igazi filozófiai diskurzusba.<sup>26</sup> A fiatal ateistával lefolytatott dialógus például fiktív, és az Athéni azon megjegyzése a prelúdiumok kapcsán, hogy „közel kerülnek filozofáláshoz” (857d2) világosan jelzi, hogy valódi filozófiai tevékenység nem valósul meg: a *doxa* közelíthető az *episztémé* felé, de az *episztémé*nek nincsenek fokozatai. Habár az orvos-törvényhozó a prelúdiumokban a törvények kapcsán valóban elmagyarazza a dolgok természetét (*phüszisz*), okát (*aitia*) és magyarázatot (*logosz*) kínál (720d), nem hihetjük azt, hogy a polgárok filozófussá válva képessé lesznek ezek igazi megragadására és reprodukciójára. Valójában a törvényhozó éppen úgy alkalmazza

<sup>25</sup> *Törvények* 723a: a prelúdiumok a polgárokat szelíddé (*hémerosz*), jóindulatúvá (*eumenész*) és tanulékonyvá (*eumathész*) teszik. Ezek mind emocionális diszpozíciók.

<sup>26</sup> Egy kivétel említendő meg, a „javítóintézet” (*szóphronisztérion*, 909a1), ahol az éjjeli tanács tagjai dialógus formájában próbálják meggyőzni és jó útra téríteni a gonosz polgárokat.

ezeket a racionális argumentumokat, ahogyan Gorgiasz javasolja a *Heléna dicséretében*: a kívánt *doxa* előidézése érdekében. Fontos továbbá figyelmet szentelni az argumentumok pozíciójára: az Athéni azoknak ajánlja fel ezeket, akikre az alsóbbrendű ráolvasások, a mesék nem voltak hatással, de miután feltételezi, hogy az ateista ifjakra nem hatnak argumentumok, újra csak elvárásoló *müthoszok* (*epódoi, müthoi*, 903b.1) alkalmazását helyezi kilátásba. Ez az jelenti, hogy az argumentumok használata egyáltalán nem garantálja a sikert és más eszközök is szükségesek. Tulajdonképpen maga Bobonich is elismeri, hogy az elsődleges cél az emocionális manipuláció, amikor így ír: „Úgy tűnik, Platón elképzelése a következő: legalább a polgárok egy részének valószínűleg olyan érzelmei és vágyai vannak, melyek ellehetetlenítik a racionális meggyőzést. [...] Tehát minden egyes esetben a polgárok érzelmeit és vágyait kell megváltoztatni, mielőtt képessé válnának racionális ítéletek meghozatalára” (Bobonich 1991. 375). Idézzük csak fel ennek szemléltetése érdekében, hogy mit mond Kalliklész a *Gorgiaszban* (513c): „Nem tudom, hogyan, Szókratész, de úgy vélem, igazad van. Csakhogy azt történik velem, mint a legtöbb emberrel: nem vagyok meggyőzve általad (*u panü szoi peithomai*).” Kalliklész tehát elismeri, hogy Szókratész érvelése helytálló, de valamilyen oknál fogva továbbra sincs meggyőződve igazáról. Feltételezhetjük, hogy ennek hátterében ellenséges emocionális diszpozíciója húzódik meg, éppen ezért tesz kísérletet a dialógus végén Szókratész arra, hogy egy *müthosszal*, egy ráolvasással terelje a helyes útra. Ez a *müthosz* pedig éppen azzal fenyeget, hogy az isteni igazságszolgáltatás elől senki se menekülhet. Azaz újra ugyanazzal a stratégiával szembesülünk, mint a *Heléna dicséretében*: a beszéd akkor meggyőző, ha félelmet ébreszt a lélekben. Úgy tűnik tehát, hogy Platón több pontban is támaszkodik Gorgiasz elképzeléseire az állami berendezkedés megalkotása során.

A meggyőzés állami szintű mechanizmusa voltaképpen ijesztő jelenség. Alapelvei a konzervatizmus (az újtás lehetősége kizárt), az egyoldalúság (nincs igazi dialógus, kommunikáció a törvényhozó és a polgár között, továbbá a meggyőzés állami monopólium) és az ismétlés. Utóbbi újra csak arra mutat rá, hogy a polgárok a megingatható *doxa* tudatállapotában vannak, ezt igyekszik ellensúlyozni az ismétlés azzal, hogy a helyes állapotból kibillenő lelket folytonos ráolvasásokkal – ami joggal idézheti a modern tömegkommunikáció eszközeit – visszatereli a helyes útra. A kései Platón koncepciója, mely a lélek emocionális manipulációját is megengedhetőnek tartja a „földi” értelemben vett legjobb berendezkedés megteremtéséhez, tulajdonképpen tökéletes mintául szolgálhat az olyan elnyomó rendszerek számára, melyek „az igazságot” tartják szem előtt. Úgy vélem tehát, ha azon tűnődünk, hogy melyik gondolkodó fogható fel a diktatúrák ideológusaként, Platón igenis szembeállítható Gorgiaszsal, csak éppen ellentétes előjellel. Gorgiasz ugyanis sosem dolgozta ki az emocionális manipuláció állami szintű változatát, és sosem fordult szembe a *parrhészia* és az *iszégoria* elveivel olyan módon, hogy száműzte volna az állam életéből a másképp gondolkodókat.

## FORRÁSOK

- Buchheim, Thomas (szerk.) 1989. *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien: Griechisch–Deutsch*. Hamburg, Felix Meiner.
- Gorgiasz 2007. Heléna dicsérete. Ford. Tahin Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*. 51/1–2. 163–173. [= H].
- Platón 1984. *Platón összes művei*. Budapest, Európa.

## IRODALOM

- Bobonich, Christopher 1991. Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws*. *The Classical Quarterly*. 41/2. 365–388.
- Buxton, R. G. A. 1982. *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of Peitho*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Consigny, Scott 2001. *Gorgias. Sophist and Artist*. Columbia, University of South Carolina Press.
- Constantinidou, Soteroula 2008. Logos into Mythos: *The Case of Gorgias' Encomium of Helen*. Athens, Institute du Livre – A. Kardamitsa.
- Dalfen, Joachim 2004. *Platon: Gorgias. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dodds, Eric R. 1959. *Plato: Gorgias*. Oxford, Clarendon Press.
- Guthrie, W. K. C. 1971. *The Sophists*. Cambridge, CUP.
- Helmig, Christoph 2003. Die Bedeutung und Funktion von ἐπιδή in Platons *Nomoi*. In Luc Brisson – Samuel Scolnicov (szerk.) *Plato's Laws: From Theory into Practice*. Sankt Augustin, Academia. 75–80.
- Irwin, Terence 1979. *Plato: Gorgias*. Oxford, Clarendon Press.
- Kahn, Charles H. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kerferd, George B. 1955. Gorgias on Nature or That Which Is Not. *Phronesis*. 1/1. 3–25.
- Kerferd, George B. 1981. The Future Direction of Sophistic Studies. In uó (szerk.) *The Sophists and Their Legacy*. Weisbaden, Franz Steiner. 1–6.
- Kerferd, George B. 2003. *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár Gábor. Budapest, Osiris.
- Levett, Brad 2005. Platonic Parody in the *Gorgias*. *Phoenix*. 59/3–4. 210–227.
- Mogyoródi Emese 2011. Gorgiasz, a hatalom és a retorika. Platón az írástudók árulásáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/2. 32–55.
- Pedrique, Natalia 2011. Logos Dynastes. *Dichtung und Rhetorik in Platons Gorgias*. (Prismata 19.) Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Segal, Charles P. 1962. Gorgias and the Psychology of Logos. *Harvard Studies in Classical Philology*. 66. 99–155.
- Tarnopolsky, Christina H. 2010. *Prudes, Perverts, and Tyrants*. Princeton, Princeton University Press.
- Tell, Hakan 2011. *Plato's Counterfeit Sophists*. (Hellenic Studies 44.) Cambridge, Harvard University Press.
- Wardy, Robert 1996. *The Birth of Rhetoric*. London, Routledge.