

## A platóni „Gorgiasz” védelmében

A jelen folyóiratban az a megtiszteltetés ért, hogy Rosta Kosztasz személyében kompetens kritikusra találtam a 2011/2-es számban publikált *Gorgiasz, a hatalom és a retorika* című tanulmányomban kifejtettekkel kapcsolatban. Ennek őszintén örülök, minthogy idehaza viszonylag ritka esemény, hogy ókori filozófiáról – szigorúan szakmai alapokon – értelmes vita folyik, s ez alkalmat nyújt rá, hogy felhívjuk a figyelmet az antik filozófia gazdagságára és jelenkori relevanciájára.

Egy értelmes filozófiai (jelen esetben filozófiatörténeti) vitának legalább két, alapvető követelménye van. Az egyik, hogy először is értsük meg világosan a másik mondandóját. A másik, hogy a vita tárgyának olyasminek kell lennie, amire vonatkozóan eldönthető, hogy igazság szerint hogy is áll a helyzet vele kapcsolatban (vagy legalábbis, hogy a vitázó álláspontok közül melyik valószínűbb). Az első követelmény – talán az én hibámból is – Rosta reflexiójában nem egészen sikeresen valósult meg. Magyarán néhány ponton félreértett, ezért válaszomat egy lényeges félreértés tisztázásával fogom kezdeni, majd rátérek további ellenvetéseire. A második követelményre válaszom végén térek vissza.

A félreértés Rosta módszertani ellenvetésével kapcsolatos. Kiváló kollégám joggal hívja fel a figyelmet rá, hogy Platón nem tekinthető filozófiatörténésznek, ezért fenntartásokkal kell kezelni, amikor mások tanításairól tudósít – és szememre veti, hogy Platón *Gorgiasz*-át kritikátlan módon használom fel a történeti *Gorgiasz* álláspontjának rekonstruálásához. Állításával ellentétben azonban nem gondolom, hogy „nagyon világosan” kijelentettem volna, hogy „a dialógus elemzésének eredményeit” kívánom „felhasználni a történeti *Gorgiasz* munkásságának megítéléséhez”,<sup>1</sup> ellenkezőleg, azt jelentettem ki, hogy a történeti *Gorgiasz*-ra vonatkozó – Platóntól független – információkat szeretném felhasználni a platóni *Gorgiasz* és a benne szereplő „*Gorgiasz*” megértéséhez.<sup>2</sup> Ám amennyiben a történeti *Gorgiasz* különbözik a platóni „*Gorgiasztól*”, azt ugyan megtehetem, hogy ez utóbbit akarom megérteni Platón *Gorgiasz*-ából, de nem

<sup>1</sup> Rosta 2014. 87, 5. jegyzet.

<sup>2</sup> Vö. Mogyoródi 2011. 36–37.

állíthatom, hogy a két személy ugyanaz. Nos, ezt nem is szándékoztam állítani. Azt viszont állítani merném, hogy Platón sem nem értette teljes egészében félre Gorgiaszt, sem nem akarta oly mértékig eltorzítani portróját vagy tanításait, hogy azoknak semmi köze ne legyen a történeti Gorgiaszhoz. Úgy gondolom, nem szerencsés kritikátlanul módszertani alapelvvé emelni a szofistákkal szembeni állítólagos platóni „ellenséges tradíció”<sup>3</sup> feltételezését, ha ez azt involválja, hogy Platón minden, szofistákkal szembeni kritikája *ab ovo* történetileg hiteltelen. Márpedig, úgy tűnik, a szofisták eltökélt védelmezői nem érik be kevesebbel, mint annak feltételezésével, hogy ha Platón bármi negatívát állít vagy implikál a szofistákra nézve, az eleve hamis. Ez azért nem szerencsés feltételezés, mert épp a szofisták rehabilitációja szempontjából (is) sokat veszíthetünk vele, hiszen egy jelentős forrást (majdnem) teljes egészében ki kellene iktatnunk. Érdeemes továbbá felvetni, hogy Platón valójában nem ellenségként, hanem *ellenfélként* viszonyul a szofistákhoz,<sup>4</sup> vagyis olyan formában prezentálja legalábbis a két legnagyobb szofista, Prótagorasz és Gorgiasz tanításait, mely arról tanúskodik, hogy nagy kaliberű ellenfélként a lehető legkomolyabban veszi őket. Noha Platón nyilvánvalóan versengő helyzetben van a szofistákkal szemben, ez a versengés *fair play*, amúgy tisztességes görög módon. Ez azt jelenti, hogy Platón nem tol-mácsolhatja ellenfelei elméleteit sokkal gyengébb – vagy éppen alapvetően eltorzított – formában, mint amilyenek valóban voltak; különben felettük aratott győzelme meglehetősen kétes értékű lesz, s ami még fontosabb, kritikája in-dekvát.

Konkrét példánkra, Gorgiaszra rátérve: Rosta szerint Platón „gúnyolódik” Gorgiaszon, hogy így járassa le és rekessze ki a filozófiatörténetből.<sup>5</sup> Én azonban azt gondolom, nem erről van szó, még akkor sem, ha magát Gorgiaszt lehet felhozni a feltételezett attitűd védelmében. Hogy elvegye a platóni kritika élet, Gorgiasz megteheti, hogy „gúnyolódásként” (*iambizein*) jellemzi a *Gorgiaszt* (test. 15a),<sup>6</sup> de ha Platón intenciója az, hogy vegyük komolyan Gorgiasz szembeni kritikáját (ennélfogva vegyük komolyan Gorgiasz tanításait is), akkor mi ezt nem tehetjük meg.<sup>7</sup> Vegyük észre, Gorgiasz nem csak úgy rehabilitálható, ha

<sup>3</sup> Rosta 2014. 86.

<sup>4</sup> Ez többek között abból is látszik, hogy számos, jelentős dialógusát szenteli nekik (*Prótagorasz*, *Gorgiasz*, *Euthüdeimosz*, *A szofista*, *Theaitétosz*, *Kritiasz*).

<sup>5</sup> Rosta 2014. 86.

<sup>6</sup> Gorgiasz egy töredéke – tehát nem Platón – szerint azt tanította, hogy a humort komolysággal, a komolyságot humorral kell ártalmatlanítani (fr. 12).

<sup>7</sup> Szókratész Gorgiasz szembeni „tapintatos humorát” (vö. Mogyoródi 2012. 38, 19. jegyzet) semmi esetre sem keverném össze a gúnyval. A gúny vagy a gyengék fegyvere az erősekkel szemben (mint Kalliklészé Szókratésszel szemben, amikor kiderül, hogy elvesztette az érvek párbaját, vö. *Gorgiasz* 505d8–9, 506c4, 507a4), vagy az erőseké a gyengékkel szemben, ha azok alulmúlják a méltó ellenfél státuszát (mint Pólosz Szókratésszel szemben). Abban is egyetértek Doddsszal (Rostával ellentétben), hogy Gorgiasz ábrázolása nem parodisztikus. Gorgiasz nem meglepődik válasza rövidségén (*contra* Rosta 2014. 86, 1. jegyzet), hanem önelégülten büszkélkedik vele, hogy ha kell, röviden is tud felelni. Ez ironikus ábrázolás – amit

igazat adunk neki Platónnal szemben; és fordítva, ha Platónnak netán igaza van Gorgiaszsal szemben, az nem kérdőjelezi meg Gorgiasz intellektuális kvalitásait, „filozófusi” státuszát vagy legalábbis azt, hogy helye van a filozófiatörténetben.<sup>8</sup> Igaz, hogy Platón sajátos értelmet ad a „filozófiának”, és nem tekint senkit filozófusnak, aki nem felel meg a tevékenységnek, melyet ez számára takar<sup>9</sup> – de ezt elméletileg megalapozott módon teszi, úgy, hogy az vitaképes legyen. Az *open society* korabeli szószólóiként értelmezett szofisták védelmezői ugyan előszeretettel állítják be Platont afféle dogmatikusként, aki az érvek párbajából minduntalan győztesen kikerülő Szókratész által olvasóiba saját álláspontját akarja megfellebbezhetetlen igazságként beleplántálni, de ezzel alapvetően figyelmen kívül hagyják Platón dramaturgiai szándékait, s vele együtt azt is, hogy a platóni dialógus a szókratészi dialektika – amely éppenséggel a gorgiaszi retorika alternatívája – örököse.<sup>10</sup>

Ezzel térjünk rá Rosta kritikájának lényegesebb egyet nem értést implikáló pontjaira. Beszéljünk akkor a történeti Gorgiaszról, tehát a töredékekből és a testimóniumokból rekonstruálható Gorgiaszról – hogy azután megvizsgálhassuk, vajon valóban konvergál-e ezzel Platón „Gorgiasza”, illetve jogos-e vele szemben kritikája. Egyet nem értésünkből három kérdést érintenék. Az egyik, hogy Gorgiasz vajon (metafizikai, és ebből következően erkölcsi) nihilista volt-e, vagy elfogadott bizonyos értékeket, mármint, amelyeknek pozitív politikai hozadéka volna – amint Rosta implikálja azzal, hogy vitatja nihilizmusát. A másik, hogy retorikája egyenesen „*per definitionem*” a demokrácia értékeit támogatja-e, vagy ellenkezőleg, elitista politika felfogást képvisel, melynek értelmében a „nép” nem elég felnőtt ahhoz, hogy politikai kérdésekben a racionális döntés pozíciójába kerülhessen, amit – nihilizmusa fényében – az értelmiségi felelőssége tekintetében (Platón kritikájának megfelelően) terhelőként értékeltem. Ami Platont illeti, egyet nem értésünk legfontosabb pontja, hogy Rosta szerint nem Gorgiasz, hanem éppenséggel Platón vádolható vele, hogy filozófiája kedvez a diktatúrának, mert ő volt, aki „a gorgiaszi meggyőzés állami szintű mechanizmusát”<sup>11</sup> kidolgozta.

Lássuk tehát először a nihilizmust. Nem tartom szerencsésnek a gorgiaszi metafizikai álláspont rekonstruálását Parmenidészből, legalábbis annak alapos megvizsgálása nélkül, először is, hogy vajon Gorgiasz Parmenidész metafizikájára reagál-e, vagy éppen Melisszoszéra. Másfelől annak átgondolása nélkül, hogy

szintén nem kevernék össze a gúnyval –, amint az is, hogy Szókratész olyan trópusokat használ, amelyek a történeti Gorgiasz sajátjai (vö. Mogyoródi 2013).

<sup>8</sup> Itt kell elosztatnom egy további félreértést: nem állítottam, hogy Gorgiasz nem volt filozófus, csupán azt állítottam, hogy forrásaink nem egyértelműek erre vonatkozóan (vö. Mogyoródi 2012. 37), tehát én sem foglaltam állást.

<sup>9</sup> Vö. *Phaidrosz* 278c; *Lakoma* 204a; *Lüszisz* 218a–b.

<sup>10</sup> Vö. 37. jegyzet, alább.

<sup>11</sup> Rosta 2014. 85.

mit is állít a parmenidészi metafizika, ami önmagában is meglehetősen vitatott kérdés. A Rosta által hivatkozott Consigny mindezt meglehetősen nagyvonalúan kezeli. Nem különösebben érdeklí, hogy Gorgiasz netán nem Parmenidészre, hanem Melisszoszra reflektál, noha ennek feltételezése messze nem légből kapott. Másfelől a parmenidészi metafizika egy olyan értelmezését – Nehamas és Curd esszencialista interpretációját – veszi alapul antifundacionalista Gorgiasz-olvasatához, amellyel szemben komoly ellenérveket hoztak fel.<sup>12</sup> Végül, de nem utolsósorban, a preszókratikus szövegek körültekintő filológiai és összehasonlító filozófiatörténeti elemzéséhez szokott kutatók számára kevésbé meggyőző marad minden olyan értelmezés, amelyik nem elsősorban szoros szövegolvasaton és szövegelemzésen alapul, hanem olyan teoretikus álláspontok elvi mérlegelésén, melyek ráadásul a filozófiatörténetben a tárgyalt gondolkodó koránál jóval később fogalmazódtak meg.<sup>13</sup> Mindezek tisztázása nélkül meglehetősen problematikus marad egy olyan szubtilis álláspont Gorgiasznak tulajdonítása, mint az antifundacionalizmus. De bárhogy álljon a helyzet minderre vonatkozóan, nyomós indokok szükségesek hozzá, hogy Gorgiasz metafizikai álláspontjának rekonstruálásában figyelmen kívül hagyjuk tanítványa, Iszokratész tanúságtételét, aki egyértelműen arról tudósít, hogy Gorgiasz szerint *semmi sem létezik*.<sup>14</sup> Ha más nem is, Gorgiasz egy különös példája a tengeren száguldó szekerekről, mely történetesen mindkét szubsztanciális szövegünkben szerepel, világosan alátámasztja ezt az iszokratészi tanúságtételt.<sup>15</sup> Tehát úgy vélem, *Platónról függetlenül* (is) nagyon valószínűnek tarthatjuk, hogy Gorgiasz a nihilizmus mellett érvelt, még akkor is, ha netán éppenséggel Parmenidészre reagált volna.

De miért is fontos annak eldöntése, hogy Gorgiasz metafizikai (és, amint Platón érti, erkölcsi) nihilista volt-e vagy antifundacionalista? Hiszen – mint Rosta is utal rá – egyik esetben sem létezik a nyelvhasználók „privát nyelvétől” független, objektív mérce, melynek fényében eldönthetnék, hogy véleménye-

<sup>12</sup> Vö. Mourelatos 1999 és Crystal 2002. A Rosta által hivatkozott Consigny mindössze néhány oldalon (Consigny 2001. 62–63, 66–67) tárgyalja az interpretációjához alapvető parmenidészi létfogalmat, holott lényeges volna alaposan megvizsgálnia, vajon a parmenidészi „létezőt” esszenciaként vagy szubsztanciaként kell-e (lehet-e) felfognunk, vagy hogy egyáltalán, értelmezhetőek-e ezek a fogalmak a preszókratikus filozófia e szakaszában.

<sup>13</sup> Alapvető kérdés, hogy *A nemlézőről* szövegének, illetve érveinek rekonstruálásában két szubsztanciális forrásunkból Sextusét vagy az *MXG*-t kell-e preferálnunk. Consigny a két műből önkényesen válogat. Vessük össze ezzel pl. Loenen 1959 filológiai és doxográfiai szempontból átgondolt elemzését, és világossá válik Consigny szövegkezelésének nagyvonalúsága.

<sup>14</sup> Fr. 1 (Iszokratész: *Helené* 3): „a létezők közül egy sincs” (*uden tón ontón esztin*); vö. *Antidosis* 268.

<sup>15</sup> Sextus: *Adv. math.* 79; *MXG* 980a11. Consigny egész értelmezése és legfőbb tézise azon az állításon alapul, hogy Gorgiasz amellet érvel, hogy sem a „létező”, sem a „nemlétező” nem létezik (*MXG* 979a24–33), ti. esszenciális módon (vö. Consigny 2001. 69). Csakhogy Gorgiasz ebből világosan arra következtet, hogy *semmi sem létezik* (egyáltalán), mégpedig mindkét szubsztanciális forrásunk szerint (vö. *MXG* 979a30–33, Sextus *Adv. math.* 7.66). Consigny értelmezése tehát textuális szempontból is, és az érvek rekonstrukciója szempontjából is igencsak gyenge lábakon áll.

inktől függetlenül mi az igazság. Mégis, egy antiafundacionalista legalább hisz valamilyen értékben – mondjuk a demokrácia értékeiben, mondjuk a szólásszabadságban (*parrhészia, iszégoria*) – amint Rosta állítja Gorgiaszról. Egy (őszinte) nihilista azonban nem hisz semmiben, legfeljebb a maga felsőbbrendűségében – ahogy Platón alapján én feltételeztem róla. Egy ilyen metafizikai alapállásról minden csupán szórakozás, játék, *trouvaillé* (hiszen, ha semmiben sem hihetünk, mi az, amit komolyan lehetne vagy kellene venni?), még az is, ha netán retorikai teljesítményünkkel használunk polgártársaiknak. Vajon melyik képnek felel meg inkább Gorgiasz? Ez elvezet a gorgiaszi retorika politikai implikációjának kérdéséhez.

Wardy mutat rá (a történeti) Gorgiasz retorikájának egy lényeges jellemzőjére. Philoztratosz szerint Gorgiasz hírnevét annak köszönheti, amit *paradoxologia*-nak (paradox – a bevett nézetekkel ellentétes – gondolat vagy kifejezés) nevez,<sup>16</sup> melynek legékesebb példája a *Helené dicsérete*, melyben Gorgiasz – minden bizonnyal a görögök legnagyobb megrökönyödésére – amellet érvel, hogy Helené semmilyen módon nem hibáztatható a trójai háborúért. Wardy arra mutat rá, hogy *A nemlétezőről* harmadik részének a kommunikációra vonatkozó üzenete evidensen öncáfoló. Mert ha igaz az (vagy ne is menjünk eddig, Rosta Gorgiaszának értelmében csupán tegyük fel: sikeresen kommunikálható), hogy „ha meg is ismerhető” – valami, a valóság, a létező –, „a rá vonatkozó tudás nem közölhető” (*MXG 979a12–13*, vö. Sextus: *Adv. math.* 7. 65), akkor nem igaz (nem lehet sikeresen kommunikált), hogy „a rá vonatkozó tudás nem közölhető”. Vagyis, ha megértettük, amit Gorgiasz állít, akkor nem igaz (vagy nem értettük meg?), amit állít. Vagy hogyan is? Ezért Wardy joggal emeli ki:

Nem az az elképesztő *A nemlétezőről* című iratban, amit teoretikusan demonstrál, hanem az, hogy játékosan destruál minden határozott felfogást arra vonatkozóan, hogy demonstrál-e valamit egyáltalán.<sup>17</sup>

Ámbár az értelmezők általában mindent megtesznek, hogy feloldják az értekezés belső ellentmondásait, ez a módszer – mely az argumentáció alapelveit elfogadó filozófiában evidens – csupán arra alkalmas, hogy világossá tegye, az ellentmondások feloldhatatlanok: a *paradoxologia* konstituensei.<sup>18</sup> Gorgiasz ér-

<sup>16</sup> Test. 1.(2) (Philoztratosz: *Vit. soph.* I. 9. 2).

<sup>17</sup> Wardy 1996. 152, 24. jegyzet.

<sup>18</sup> Consigny módszertani alapelve, hogy feloldja az ellentmondásokat Gorgiasz művében, és úgy véli, a nihilizmus nem egyeztethető össze egy koherens gondolkodóként kezelt Gorgiaszsal (vö. Consigny 2001. 39). Gorgiasz érvelése azonban tele van feloldhatatlan ellentmondásokkal (hogy a legkézenfekvőbbet említsük: ha valóban „semmi sem létezik” – vagy akár nem esszenciálisan létezik –, miért kellene egyáltalán megvizsgálnunk, mi a helyzet, ha mégis létezik?). Az, hogy efféléket szisztematikusan felhasznál, csak szándékos lehet, ezért nem az ellentmondásokat kell megpróbálnunk feloldani (hiszen az lehetetlen), hanem azt kell firtatnunk, mi lehet a szándéka provokatív érvelésével.

telmezésében nem csupán az a lényeges, hogy milyen metafizikai álláspontra helyezkedik, hanem hogy mit gondol a kommunikáció mibenlétéről és céljáról. Nos, a fentiek fényében azt gondolom, sok mindent gondolhat, de azt nem, hogy az értelmes volna. Nem kell tehát elfogadnunk, hogy a kommunikáció csak abban az esetben értelmes, ha létezik nyelvfüggetlen valóság (és ez hozzáférhető a beszélők számára). De ha a beszélők a nyelvhasználat révén – bármilyen egyéb okból – nem képesek egymást megérteni *egyáltalán*, akkor nem látom be, mennyiben lehetne az értelmes. Nos, ez az, amit Gorgiasz – ismételtelen olyan források alapján, amelyek Platóntól függetlenek – állít, mégpedig nem csupán tartalmilag (azzal, hogy amellet érvel, hogy nem képesek), hanem performatíve is.

De mire való akkor a nyelv, ha nem arra, hogy az emberek értelmesen – ami ebben az összefüggésben csupán azt jelenti: sikeresen – közölhessék egymással gondolataikat, szándékaikat, vágyaikat, érzéseiket? Nos, akkor a nyelv nem lehet az emberi kommunikációra nézve sajátlagos: az ész működtetésének – vagy a sajátlagos emberi emóciók közlésének – eszköze vagy médiuma. Akkor a nyelv csupán a kommunikáció egy az állatok között is gyakorolt módjának kifinomultabb eszköze: arra való, amire az állatok esetében a nyers erő – hatalmi viszonyok, hierarchiák eldöntésére. A szó (vagy nyelv, *logosz*) – mondja Gorgiasz – *dünasztész*<sup>19</sup> *megasz*, „hatalmas uralkodó” (fr. 11.8), az emberek között zajló hatalmi játék vagy harc leghatékonyabb eszköze. Mennyiben alkalmas ez az eszköz demokratikus értékek közvetítésére?

Rosta szerint „a gorgiaszi retorika definíció szerint csak egy demokratikus szituációban működőképes és értelmezhető”, mivel egy agónikus alaphelyzetben lehetővé teszi a perspektívák sokféleségének megjelenítését, és ezáltal a *parrhészia* és az *iszégoria* demokratikus elveinek érvényesítését. Consignyvel egyetértésben pedig úgy gondolja, Gorgiasz retorikai oktatása felkészítette a tanítványokat az efféle politikai *agónokra*, „azt a kardinális célt is szolgálta, hogy az adott politikai közösséget megerősítse tagjainak kiválósága által. A Kalliklész-félek elleni egyetlen védelmet ugyanis csakis egy erős közösség garantálhatja.”<sup>20</sup> Ez utóbbi gondolattal messzemenőig egyetértek (s úgy vélem, egyébiránt Platón is feltétlenül egyetért vele). Úgy gondolom azonban, először is, nagyfokú naivitás azt feltételezni, hogy a csupán busás összegekért elérhető gorgiaszi retorikai oktatás azt a célt szolgálhatta volna, hogy az athéni *démosz* tagjait egyenlőkép-

<sup>19</sup> A *dünasztész* („úr, uralkodó, állami vezető”, a *dünamai*, „képes, potens [valamit megtenni]” igéből) – többek között Zeusz jelzője (LSJ s.v.). Ez egybecseng azzal, hogy Gorgiasz a *logosz* révén hallgatósága felett „istenként” diszponál: „a *logosz* hatalmas úr, mely a legkisebb és legjelentéktelenebbnek tűnő testekkel a legistenibb dolgokat képes elérni” (fr.11.8) (saját fordításom – ha másként nem jelölöm, a görög szövegeket saját fordításomban közlöm).

<sup>20</sup> Rosta 2014. 92.

pen készítse fel a Népgyűlésen zajló szónoki összecsapásokra.<sup>21</sup> De ha az athéniiek véleményét nézzük, ennél rosszabb a helyzet. Az 5. századi, demokratikus Athénban ugyanis egyenesen gyanakvással tekintettek a *logosz*ra mint „hatalmas *dünaszítésre*”, mivel úgy találták, éppenséggel az *iszégoriát* veszélyezteti.<sup>22</sup> A Gorgiasz-féle türannikus *logosszal*<sup>23</sup> szemben az athéni *démosz* teljességgel kiszolgáltatottá, passzívvá válik, márpedig a politikában való részvétel aktivitást, elsősorban *önmagunk* feletti diszponálást feltételez.<sup>24</sup> A Gorgiasz-féle, emocionális manipuláción alapuló „meggyőzéssel” szemben azonban tehetetlenek vagyunk; egyedül a ráció értelmében felfogott *logosz* nyújt lehetőséget a szabad döntésre, Gorgiasz retorikája azonban hangsúlyosan nem a rációra kíván hatni.<sup>25</sup> Ha a különféle, publikus térben megszólaltatott álláspontok között nem lehet értelmesen (racionálisan) dönteni, akkor arról, hogy kinek az álláspontja kerül elfogadásra, egészen egyszerűen a pusztá erőviszonyok (*bia*, „erő/erőszak”) döntenek, az, hogy ki képviseli hangosabban, erőszakosabban, nagyobb hatással a mondandóját. Nagyjából ezt jelenti a gondolat, hogy az igazságot nem egy független kritérium szabja meg, hanem „az agonikus közösség nyelvi összecsapásai”.<sup>26</sup> Fordítsuk ezt le modern közegre, és világosan belátható, ez az álláspont egyenesen antidemokratikus. Az, hogy kinek a véleménye győzedelmeskedik, attól függ, ki képes nagyobb „médiafelületet” szerezni – ez nem demokratikus, hanem oligarchikus rendszerek jellemzője.

Ezért Dodds nyomán többen következtetnek arra, hogy a retorikai *dünamisz* inherensen kizsákmányoló.<sup>27</sup> Én ezt változatlanul nem hiszem. Azt azonban igen, hogy ha egy ilyen hatalom valaki(k) kezében értéknihilizmussal párosul, akkor az egészen biztosan nem közösséget erősít. De miféle értékekre gondoljunk? Érdemes szóvá tenni, hogy a *parrhészia* és az *iszégoria* valójában nem önmagában

<sup>21</sup> Gorgiasz a testimóniumok szerint tanítványaitól fejenként 100 minát kapott (test. 2, test. 4), ami óriási összeg, úgyhogy nem csoda, hogy Iszokratész szerint több pénzt keresett, mint „emberemlékezet óta bárki” (test. 18). Gorgiasz publikus bemutató beszédei (*epideixisz*) nyilvánvalóan alkalmatlanok voltak rá, hogy mestersége fogásait bárki is hatékonyan elsajátítsa.

<sup>22</sup> Vö. Wardy 1996. 37–38, 61–62.

<sup>23</sup> Vö. 19. jegyzet, fent és Wardy 1996. 37.

<sup>24</sup> Az erőnek vagy erőszaknak (*dünamisz, bia*) a *logoszon* keresztüli transzponálása a politikai kommunikációra azért sértette a demokratikus athéni érzületet, mert úgy gondolták, az erőszak alkalmazása a barbárok jellemzője, akiktől őket, civilizált görögöket az különbözteti meg, hogy a *logoszon* keresztül éppenséggel levezetik az erőszakot a *megegyezés* irányába (Wardy 1996. 44).

<sup>25</sup> Vö. fr. 11.13–14; Wardy 1996. 38, 83. Rosta érve elégtelen rá, hogy alátámassza a gorgiaszi meggyőzés racionalitását (vö. Rosta 2014. 93). Attól, hogy Gorgiasz a meggyőzésre irányuló szónoki beszéd fogásait racionális módon alkalmazza, a hallgatóságából kiváltott meggyőződés még kialakulhat kizárólag emocionális úton.

<sup>26</sup> Rosta 2014. 90. Amint Rosta kiemeli, Gorgiasz számára az igazság „dísz” (*koszmosz*), egyfajta „győzelmi díj”, vagyis „a rétor, aki megnyeri a szónoki agónt, jutalmául azt kapja, hogy az ő perspektívája lesz az igaz” (uo., 12. jegyzet).

<sup>27</sup> Például Wardy 1996. 62; Murray 2001. 355–363.

vett értékek, hanem eszköz jellegűek. Mert ha azon kívül, hogy mindenki szabadon elmondhatja, amit akar, semmilyen egyéb értékben nem hiszünk és nem is proponálunk ilyeneket, milyen módon garantálhatnánk Gorgiasszal, hogy a retorika potens eszközét elsajátító tanítványok nem élnek vissza a hatalmukkal? (Ezért merül fel a modern demokráciákban is a szólásszabadság – például a gyűlöletbeszéd – korlátozása.) Tehát a *parrhészián* és az *iszégórián* kívül olyan értékekre is gondolnunk kell, amelyek inherensen közösség konstituálóak. Ha a retorika képes efféle értékeket közvetíteni vagy proponálni, akkor politikailag igazolható,<sup>28</sup> ha nem, akkor *önmagában véve* semmi sem igazolhatja, mivel jóra és rosszra egyaránt felhasználható.

Ezzel rá kell térnem Platón és a retorika illetve a diktatúra viszonyának problémájára. Sajnos erősen szabadkoznom kell, mert nem gondolom, hogy a kérdés, vajon Platón vádolható-e azzal, hogy bármilyen értelemben a diktatúrát támogatná az emocionális manipuláció „állami szintű mechanizmusának” kidolgozásával, néhány oldalon kielégítő módon tárgyalható volna. Így Rosta Platónra irányuló vádjaival szemben csupán néhány olyan megjegyzésre szorítkoznék, amelyeket a legdöntőbbnek tartok vitánk szempontjából.

Először is, úgy általában alapvetően érthetetlennek tartom Platónnal szemben a diktatúra bármilyen mértékű támogatásának vádját, mivel, ami a különféle politikai formációkat illeti, az *Állam* fejtegetései egyenesen arra a tézisre futnak ki, hogy a lehető legrosszabb államforma maga a *türannisz*, egyetlen ember korlátlan egyeduralma – amit Szókratész kerekén „a legteljesebb és legdurvább szolgaságnak” nevez (*duleia pleiszté te kai agriótaté*, *Állam* 564a8). Tudvalévő persze, hogy Platón a második legrosszabb államformának a demokráciát tartja – csak éppen az a kérdés, mit is ért ez alatt az *Államban*. Platón demokráciához való viszonyának tárgyalásához aztán igazán hosszabb fejtegetésekre volna szükség, úgyhogy itt legyen szabad csupán annyit megjegyezni, hogy bár bizonyos vonásaiban valóban emlékeztet az athéni demokráciára, az *Állam* IX. könyvében „demokráciaként” aposztrofált politikai formáció sokkal inkább anarchia, semmint klasszikus értelemben vett demokrácia.<sup>29</sup> Ez persze nem jelenti azt, hogy Platón a demokrácia feltétlen híve volna, de azt sem, hogy kifejezett ellensége – úgy gondolom, valójában egyszerűen az egyik legszigorúbb kritikusa. Figyelemre méltó ugyanis, hogy a *Törvényekben*, ahol Platón bizonyos értelemben nem tesz mást, mint aprópénzre váltja az *Államban* felvázolt ideális államot, a legjobb politikai formációnak a „vegyes” (a monarchiát és a demokráciát elegyítő) államformát tartja (*Törvények* 693d–e, 757a). A jelen keretek között általános ellenvetésként Platón állítólagos diktatörükusságával szemben sajnos be kell érniünk ennyivel.

<sup>28</sup> Vö. Wardy 1996. 82.

<sup>29</sup> Vö. 560e5; 558e4; 575a; 563e6–564a8. Lásd még *Nyolcadik levél* 354d–e.

De hogy áll a helyzet a retorika szerepével Platón államelméletében? Annyiban mindenképpen igazat kell adnom Rostának, hogy Platón a *Törvényekben* valóban számos elemét felhasználja a gorgiaszi retorikának, s ami legfőképp problematikusnak látszik, éppúgy emocionális hatását mozgósítja, miként a gorgiaszi retorika. A kérdés csupán az, milyen feltételek mellett tartja megengedhetőnek, s vajon beszélhetünk-e egyáltalán „manipulációról” ezen feltételek mellett?

Rosta Platónnal szembeni kritikájának egy lényeges aspektusa, hogy „a »földi« értelemben vett legjobb berendezkedés megteremtése” esetéről beszél, amikor azzal vádolja, megengedhetőnek tartja polgári retorikai manipulációját.<sup>30</sup> De hogy kiderítsük, miként is áll a helyzet a retorika szerepével a *Törvényekben*, először tegyük fel a kérdést, vajon az ideális állam miért is nem tekinthető diktatórikusnak, és mi a helyzet itt a retorikai manipulációval. Azt gondolom, *kallipolisz* két alapvető ok miatt nem diktatórikus. Az első, döntő fontosságú tényező, hogy az állam idealitása azon az előfeltevésen alapul, hogy vezetői (a filozófus királyok) mint vezetők és mint emberek egészen egyszerűen tökéletesek. Mit is jelent ez? Azt, hogy megismerték a Jó ideáját, és nemcsak hogy megismerték, de (erkölcsileg) jóvá is váltak, és jóságuknak (a Jónak) megfelelően képesek törvényt hozni és az államot igazgatni. Ebből az előfeltevésből adódik, hogy az ideális állam törvényei is tökéletesek (mi mást is feltételezhetnénk egy ideális államról?). Ezért nincs *értelme* változtatni rajtuk – minek változtassunk azon, ami jó? A törvények tökéletessége pedig azt jelenti (mi mást is jelenthetne?), hogy minden egyes polgára javát szolgálja. Ugyanis bármennyire misztikus valaminek tűnjék is a (transzcendens) Jó ideája (vö. *Állam* 504e–521b), van egy világosan megérthető, gyakorlati aspektusa: olyasmi, ami nem csupán mindig és minden tekintetben jó, hanem univerzálisan is, azaz *mindenki számára* jó. A második alapvető tényező pedig, hogy érvényesül, amit Platón „mértékletességnek” (*szóphroszüné*) nevez: „a vezetők (*toisz...* *arkhuszi*) és az alárendeltek (*arkhomenoisz*) azonos nézeten vannak (*hé auté doxa eneszti*) arra vonatkozóan, hogy kinek kell uralkodniuk (*arkhein*)”<sup>31</sup> (431d9–e1), és amit „egyetértésként” (*homonoiá*, 432a7) jellemez. Semmi nem utal rá az *Államban*, hogy ezt az – ideális állam létrejötte szempontjából kardinális – egyetértést bárki is kieroszakolná (akár ideológus manipulációval, akár erővel), így *kallipolisz* konstitúciója egyenesen

<sup>30</sup> Rosta 2014. 97. Rosta, felteszem, azért a *Törvényeket* (Magnésziát) veszi alapul kritikájához, mert az *Állam* berendezkedésének (*kallipolisz*) „idealitása” erősen megkérdőjelez minden olyan megközelítést, amelyik azt konkrét, alkotmányjogi értekezésként kezeli. Ez persze felveti Platón „politikai idealizmusának”, illetve az *Állam* és a *Törvények* viszonyának igen vitatott kérdéseit. Itt csupán arra van lehetőségem, hogy jelezzem, azon megközelítésekkel értek egyet, melyek szerint félreértjük Platón szándékait, ha akár *kallipolisz*, akár Magnészia berendezkedésének vázlatát „a jó alkotmány receptjeként” fogjuk fel (vö. Voegelin 1957. 57), s a platóni politika felfogás (általában) annyiban különbözik lényegesen a modern felfogástól, hogy a politikumot elválaszthatatlannak tartja a „lélek rendjének” vizsgálatától illetve a lélek „gondozásától” (*Törvények* 650b). Bővebben lásd Voegelin 1957. 88–93; Planinc 1991. 19–27.

<sup>31</sup> Ford. Steiger Kornél.

konszenzuálisként elgondolt.<sup>32</sup> Ez a két, alapvető (elméleti) feltétel egészen egyszerűen *szükségtelenné* teszi bármiféle retorikai manipuláció alkalmazását. De belátható, hogy amennyiben az első feltétel maradéktalanul megvalósul, akkor voltaképpen máris értelmetlenné válik a vezetett réteg „manipulációjáról” beszélni, mivel ez azt jelenti, hogy a vezetők uralma mindenki javát szolgálja. Platón modern, liberális kritikusainak felfogásával éles ellentétben ugyanis a „filozófus királyok” vezetése nem egy kiváltságos elit uralma az elnyomott, jogaitól és lehetőségeitől megfosztott „nép” felett, hanem szó szerint *közszolgálat*.<sup>33</sup> E két alapvető oknál fogva Platón legfontosabb alapelveinek félreértése *kallipoliszt* diktatúráként felfogni vagy ideologikusnak tekinteni.

Valamennyire más a helyzet a *Törvények* államfelfogásával. Magnészia ugyanis számos tekintetben eltér az ideálistól. A legfontosabb eltérés, hogy – miként Rosta részletesen kimutatja – a polgárok meggyőzése céljából megengedett a retorika alkalmazása. El kell ismerni, Platón nem habozik egyetérteni Gorgiaszszal abban, hogy a többség képtelen a racionális érvelést akár befogadni, akár rá hallgatni. Csak az a kérdés, hogy mi a cél, melynek érdekében az „éjjeli tanács” tagjai varázsláshoz hasonlatos „rábeszélést” alkalmaznak az ilyen polgárok meggyőzése érdekében. *Kallipolisz* és Magnészia minden különbsége dacára világosan látnunk kell két tényezőt. Egyfelől azt, hogy a „földi értelemben vett legjobb” államban (Magnésziában) a vezetők éppúgy közszolgálatot végeznek, és éppúgy ismerniük kell a Jót, mint *kallipoliszban* (*Törvények* 962b–966c). Vagyis – a feltevés szerint – az, aminek érdekében a rábeszélést alkalmazzák, azok érdekeit (is) szolgálja, akik irányában ezt alkalmazzák. Ha fent megállapítottam, igaz van Rostának: a diktátorok felemelkedését csak egy erős közösség akadályozhatja meg, ám vele szemben érvelve hozzátettem, a retorikát csak az igazolhatja, ha olyan értékeket proponál, amelyek ezt elősegítik, akkor most azt is meg kell állapítanom, hogy a platóni felfogásban a retorika pontosan ezt teszi. Az „éjjeli tanács” tagjai ugyanis két, alapvető, közösséget konstituáló érték követésére próbálják rábeszélni a polgárokat: mindenekelőtt a törvényiszteletre,

<sup>32</sup> A latin *consensus* a görög *homonoia* megfelelője. – Ez persze nem konszenzuális *demokrácia*, hiszen szó sincs a vezetők leváltásának vagy rotációjának lehetőségéről; ugyanakkor bizonyos értelemben szó van demokratikus megválasztásukról, amennyiben a vezetetteknek (*arkhomenoisz*) is egyet kell érteniük, hogy ki legyen a vezető, és ez az egyetértés maga, úgy tűnik, szabad választásuk kérdése.

<sup>33</sup> „...mi nem azzal a céllal alapítjuk államunkat, hogy abban egy bizonyos csoport legyen megkülönböztetett módon boldog, hanem hogy lehetőleg az egész állam az legyen” (420b, vö. 519e). (A „közszolgálat” még világosabban megfogalmazott a *Törvényekben*: 715c–d – alább idézve – és 762c.) Ez a „rendszer” valójában egyenesen nem kívánatos a filozófusok számára, legalábbis ami saját vágyaikat illeti, minthogy miután belátást nyertek a Jó ideájába, feltehetőleg semmi másra nem vágyakoznak, mint annak szemlélésére (519d), és megvetik a „közügyekben játszott vezéri szerepet” (521b). Ezért kényszeríteni kell őket az állam vezetésére (519c–520c, vö. 500d). Kényszerít tehát *kallipoliszban* éppenséggel egyedül a hatalom (leendő) gyakorlóival szemben kell alkalmazni, akik tehát *egyáltalán* nem vágyakoznak a hatalomra.

másodsorban az igazságosságra (vö. *Törvények* 699b–d, 788a–c, 790b, 887b–c, 890d, 964b–c).<sup>34</sup> A görög demokrácia alapvető belátása, és a modern demokráciák számára is legfontosabb öröksége, hogy „úr” a polgárok felett – mégpedig a vezetők felett is – csak a törvény (*nomosz*) lehet (*the rule of law*).<sup>35</sup> Egy másik, hasonlóképp kardinális öröksége azonban csak részben értékelt oly magasra, amilyen magasra Platón – egyáltalán nem a görög demokrácia szellemével ellentétesen – az igazságosságot (*dikaioszüné*) értékeli, mégpedig mind egyéni, mind társadalmi szempontból. Az igazságosság a *par excellence* kooperatív erény, mivel a versenyszellemnek, a másoknál többet bírni akarásnak (*pleonexia*), a kompetitivitásnak nélkülözhetetlen ellen-ereje.<sup>36</sup> Ez az a „kiválóság”, amelyik *per definitionem* közösség-konstituáló, és ez az, ami nélkül semmiféle szónoki képesség gyakorlása nem garantálhatja, hogy azt valami jóra – értsd: mások számára vagy mások számára is jóra – használják.

Ha az emberi realitással számot vetve egyetérthetünk Gorgiasszal és Platónnal abban, hogy vannak, akik esetleg még saját, jól felfogott érdeküket sem képesek belátni (vagy épp csak nem képesek érvényesíteni azokat, például a megfelelő szónoki képességek – „médiafelület” – hiányában), vajon nem kell-e Platónnak igazat adnunk abban, hogy ez esetben a legfontosabb, hogy akik vezetőiké válnak, legalább ők cselekedjenek az érdekeiket belátni és/vagy érvényesíteni nem képesek *érdekében*? Meglehet, eddig Gorgiasz és Platón útja nem tér el lényegesen egymástól. De tegyük fel a kérdést, vajon ki az, aki tudja, hogy mi szolgálja általában az emberek érdekeit, ráadásul ennek értelmében is kíván (és képes) cselekedni? Józan elvárás szerint csak az, aki közösségi és univerzális értékekben még hisz egyáltalán, sőt, ezeket az értékeket ismeri is (mint a filozófusok *kallipoliszban*), vagy legalábbis legjobb ereje szerint törekszik a megismerésükre (mint Szókratész a korabeli Athénban).<sup>37</sup> S vajon ki az, akinek a

<sup>34</sup> Rosta „diktatórikus” (mert retorikai manipuláción alapuló) Magnésziájával szemben érdemes kiemelni, hogy vezetőinek nemcsak ismerniük kell az erényeket és „az állami élet célját” (962b–966c), hanem képesnek kell lenniük ezen ismereteiket *érvekkel alátámasztani* (964a–b, 966b–c), és mások (ti. *mindenki*) számára elmagyarázni (885d–e, 888a–d, 909a, 964c, 967c–968a). Továbbá a törvények előkészítése „kölcsonös felvilágosítás” (968c) és az ifjakkal való konzultáció során valósul meg, akik tapasztalatokat szereznek a városban, és ezeket megosztják a törvények előkészítőivel (965a).

<sup>35</sup> Vö. *Törvények* 715c–d: „Az úgynevezett vezető tisztviselőket én most a törvények szolgálóinak (*hüperetasz toisz nomoisz*) neveztem, nem azért, hogy új elnevezéseket találjak ki, hanem mert azt gondolom, hogy mindennél inkább ettől függ az állam üdve vagy romlása. Mert ahol a törvény a vezetők kényének van alávetve és erőtlén, ott kész a romlás az állam számára; ahol azonban a törvény az úr a vezetők fölött (*deszpotész tón arkhontón*), s a vezetők az ő szolgálói (*duloi tu nomu*), ott a jólét, fennmaradás és minden jó remélhető, amit csak az istenek adhatnak egy városnak” (Kövendi Dénes fordítása, kisebb javítással).

<sup>36</sup> Vö. pl. *Törvények* 906c.

<sup>37</sup> Megjegyzendő, hogy alapvető különbség van Szókratész (legalább a platóni „Szókratész”) és *kallipolisz* filozófusának helyzete között: az előbbi egy korántsem „ideális” államban él, ami elsősorban azt jelenti, hogy nem *ismeri* a Jót – ám legalább (Gorgiasszal szemben) *hisz* benne, hogy érdemes (sőt, erkölcsi kötelességünk) megvitatni, hogy van-e ilyen, s ha igen,

*paideiája* – legyen bár racionális meggyőzéssel vagy épp retorikai manipulációval közvetített – azt célozza, hogy efféle értékek egyáltalán értékeknek minősüljenek, netán megerősödjenek? Azt hiszem, ez az a két pont, ahol Gorgiasz és Szókratész-Platón útjai már lényeges módon divergálnak. Gorgiasz – nihilizmus értelmében – nem hisz efféle értékekben, és/vagy nem hiszi, hogy azok taníthatóak vagy kommunikálhatóak volnának, retorikája viszont önmagában nem képes efféle értékeket közvetíteni, ellenkezőleg, inkább a kompetitivitást erősíti, és olyanokat hoz helyzetbe, akik nagyon is hajlamosak a hatalommal visszaélni (mint Kalliklész), vagy a hatalmi elitet csodálva őket kiszolgálni (mint Pólosz).<sup>38</sup> Ha azonban a közösségi értékek erősítése épp a diktatúra megakadályozása miatt lényeges politikai cél, akkor Platón kritikája Gorgiasz *paideiájával* szemben mégiscsak megalapozott.

Befejezésként engedtessek meg egy rövid gondolatsor arról, vajon modern szemszögből nézve miért is keveredik Platón *kallipolisza* (vagy Magnésziája) minduntalan abba a gyanúba, hogy diktatórikus. Mint fent rámutattam, mindkét mű állama azon az elméleti előfeltevésen nyugszik, hogy a vezetők ismerik és (a törvények révén) cselekszik is a (mindenki számára) Jót. Vagyis ez a formáció azért nem diktatórikus, mert a kiinduló feltevések szerint az engedelmeskedés nem idegen érdekek szolgálata, hanem az alattvalók saját érdekeinek követése (és egyúttal a vezetők érdekeié is, mivel a közös Jó közös megvalósításáról van szó). A modern fül azonban nem mutatkozik receptívnek e lényeges feltétel iránt, egyszerűen nem hallja meg vagy félreérti.<sup>39</sup> Ez nem véletlen. Az a sejtésem, hogy *kallipolisz* modern szemmel olvasva nem is azért tűnik diktatórikusnak, mert fundacionalista, hanem mert zsigerileg tiltakozunk ellene, hogy bárki megmondja nekünk, mi a jó számunkra (akár tudjuk, mi nekünk a jó, akár nem). Sok tekintetben érthető ez a gyanakvás – okai a 20. század elnyomó rendszereinek fényében nyilvánvalóak. Csakhogy ezek az elnyomó rendszerek nem (pusztán) azért minősülnek elnyomóknak, mert erőszakkal, az alattvalók szabadságjogainak alapvető megsértésével érvényesítették a Jót, hanem mert *nem* a Jót

micsoda (vö. *Szókratész védőbeszéde* 20c, 21b–e, 22e–23c, 29d–30b, 31b–c, 35c–d, 36b–d, 38a). Szókratész a dialektikus párbeszéd keretében, *racionálisan* vitatja meg a(z erkölcsi) kiválóság kérdését, mégpedig fizetség nélkül (*Szókratész védőbeszéde* 31b–c), és bárkivel (*Szókratész védőbeszéde* 23b, 29d). Mivel Szókratészhez hasonlóan Gorgiasz sem egy ideális államban élt, meggyőzése módszerét valójában Szókratészével adekvát összevetni (mint Wardy 1996 teszi), nem a platóni Magnésziáéval (mint Rosta).

<sup>38</sup> Bővebben lásd Mogyoródi 2013.

<sup>39</sup> Nem szándékozom Popper Platón-kritikáját egyetlen jegyzetben elemzés tárgyává tenni, mindazonáltal szabadjon annyit megjegyezni, hogy Popper 2001 (1962). 145–147 alapvetően félreértelmezi a platóni „Jót”, és vele együtt a filozófus királyok államvezetői szerepe mögötti megfontolásokat is. Itt csupán arra mutatnék rá, hogy amikor Popper a Jó „üres formalizmusából” (Popper 2001. 146) arra következtet, hogy a filozófus királyok hatalomra jutása mögött valójában nem áll más motiváció, mint éppen a hatalomra törés vágya (Popper 2001. 154, vö. 148), akkor olyasmit állít, amit Platón explicit módon tagad róluk, és alapvetőnek tartja, hogy mentesek legyenek tőle (vö. 33. jegyzet fent).

érvényesítették, legjobb esetben is csupán azt, amit a vezetőik „Jónak” *véltek*<sup>40</sup> (akár a maguk, akár mások, akár mindkettő számára), anélkül persze, hogy ezt a doxasztikus Jót bárkivel is megvitatták volna.

Persze Gorgiaszal felvethető a kérdés, van-e közös Jó egyáltalán, ha van, akkor megismerhető-e bárki számára, és ha megismerhető, megvalósítható-e. Minthogy tanúja volt az első európai demokrácia politikai és erkölcsi bukásának (a Harminc zsarnok hatalomra kerülésére, illetve Szókratész kivégzésére gondolok), ezek a kérdések Platónt éppoly intenzíven foglalkoztatták, mint bennünket. Sokat veszíthetünk vele, ha úgy véljük, az általa adott válaszok érdektelenek számunkra, vagy tolerálhatatlanul idegenek. Ha nyitottak vagyunk legfontosabb alapelveinek meghallására, a platóni *kallipolisz* (miként Magnészia is) többek között azzal a mélyen aktuális kérdéssel szembesít, hogy mit is tartunk (tartsunk) a legfőbb értéknek (értékeknek), egyéneként is és osztálytársadalmi szempontból. A (negatív) szabadságot, azt, hogy senki ne mondja meg nekünk, mi a jó számunkra (akár tudjuk, akár nem), vagy egyáltalán, ne papoljon nekünk a (közös) Jóról (akár van ilyen, akár nincs, akár tudható, akár nem, akár tudja, akár nem, akár azon van, hogy megvalósítsa, akár nem), vagy pedig a *valóban* Jót, amiről nem csupán azt véljük, hogy jó. S hogy ez mi volna, vagy egyáltalán, van-e ilyen? Nos, ez pusztá retorikával bizonyosan nem kideríthető, sem megvitatható, ehhez racionális diszkusszió szükséges. Felvetéseimet és Rostával szembeni ellenvetéseimet én mindenesetre ennek szánom, csak így tartom értelmesnek és értelmezhetőnek. Hogy igazam van-e, döntse el az olvasó érveim és a felvetett tények alapján.

## FORRÁSOK

- Buchheim, Thomas (szerk.) 1989. *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien.* (Griechisch–Deutsch.) Hamburg, Felix Meiner.
- Diels, Hermann – Walther Kranz (szerk.) 1952/1992. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* II. kötet. Zürich/Hildesheim, Weidmann.
- Platón 1902/1989. *Platonis Opera.* Vols. I–IV. Ed. Ioannes Burnet. Oxford, Oxford University Press.
- Platón 1984. *Törvények.* In *Platón összes művei.* III. kötet. 433–1012. Ford. Kövendi Dénes. Budapest, Európa.
- Platón 2014. *Állam.* Szabó Miklós korábbi fordításának tekintetbe vételével fordította Steiger Kornél. (Platón összes művei kommentárokkal.) Budapest, Atlantisz.

<sup>40</sup> Legrosszabb esetben pedig egyenesen azt, amiről tudták, hogy rossz (ti. másoknak).

## MÁSODLAGOS IRODALOM

- Consigny, Scott 2001. *Gorgias: Sophist and Artist*. Columbia, University of South Carolina Press.
- Crystal, Ian. 2002. The Scope of Thought in Parmenides. *The Classical Quarterly*. 52. 207–219.
- Loenen, J. H. M. M. 1959. *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*. Assen, Royal VanGorcum Ltd.
- Mogyoródi Emese 2011. Gorgiasz, a hatalom és a retorika. Platón az értelmiségiek árulásáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/2. 32–55.
- Mogyoródi Emese 2013. The Rhetorical Power of Socratic Dialectic. Socrates' Refutation of Gorgias. In Brendan Leahy – David Walsh (szerk.) *The Human Voyage of Self-Discovery. Essays in Honour of Brendan Purcell*. Dublin, Veritas Publications. 104–124.
- Mourelatos, Alexander P. D. 1999. Parmenides and the Pluralists. *Apeiron*. 32. 117–129.
- Murray, James Stuart 2001. Plato on Power, Moral Responsibility and the Alleged Neutrality of Gorgias' Art of Rhetoric (*Gorgias* 456c–457b). *Philosophy and Rhetoric*. 34. 355–363.
- Planinc, Zdravko 1991. *Plato's Political Philosophy. Prudence in the Republic and the Laws*. London, Duckworth.
- Popper, Karl R. 2001 (1962). *A nyitott társadalom és ellenségei*. Ford. Szári Péter. Budapest, Balassi.
- Rosta Kosztasz 2014. Gorgiasz dicsérete. *Magyar Filozófiai Szemle*. 58/3. 85–98.
- Voegelin, Eric 1957. *Order and History*. III. kötet. *Plato and Aristotle*. Baton Rouge/London, Louisiana State University Press.
- Wardy, Robert 1996. *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their Successors*. London/New York, Routledge.