

DOMÁNY JUDIT

„IRÓNIA” PLATÓN *ÁLLAM* CÍMŰ DIALÓGUSÁBAN

Erler szerint az irónia mint kifejezési forma Platónnál sok formában megtalálható: a cselekvés meghatározását, személyek jellemzését, vélemények viszonylagossá tételét (Relativierung von Meinungen) szolgálja, és megjelenik úgy is, mint önirónia. Erler megjegyzi, hogy Platónnál nincsenek iróniajelzések (Ironiesignale), amikor az ideákról van szó. Szerinte Platón az iróniát kifejezési eszközként használja, amely utalás lehet az olvasó számára, de nem teheti lehetővé a felvetett probléma megoldását (aporia). A címzett itt is, mint a tragikus irónia esetében, a befogadó, aki számára a megjegyzések vagy a beszélgetést folytatók magatartása többletinformációt jelent.¹

¹ Michael Erler, s. v. Ironie, in: Der Neue Pauly (DNP) Bd. 5., Stuttgart—Weimar: Metzler 1998, 1106—1108., itt 1107. Ribbeck az εἶρων eredetét és fogalmát magyarázó híres cikkében (Otto Ribbeck: Über den Begriff des εἶρων. Rh M 31 (1876), 381—400., itt: 381—382.) említi, hogy az εἶρων szó először Aristophanésnál jelenik meg, (a *Felhőkben*), tehát a komédiában, itt magatartást jelöl, mint Theophrastosznál, akitől az εἰρωνεία-nak, a színlelésnek a leírását ismerjük (Theophraste, Caractères. Texte établi et traduit par Octave Navarre, Paris: Les Belles Lettes² 1952.). Ezt a magatartást röviden így lehet jellemezni: mást mond, mint amit gondol; mást mond, mint amit cselekszik. Beszéde és cselekvése nincs egymással összhangban. A görög rhétorok közül Alexandros így határozza meg az εἰρωνεία fogalmát: ‘az ellenkezőjének mondását színlelő beszéd’, és Euripidés *Médeiájából* idézi Médea szavait (509—511), a hősnőnek abból a beszédéből, amelyben Iasónnak tesz szemrehányást sorsáért, szidalmazza azért, amit vele tett. (Εἰρωνεία δὲ ἐστὶ λόγος προσποιούμενος τὸ ἐναντίον λέγειν, ὡς ἐπὶ τῆς Μηδείας Εὐριπίδης, τοιγὰρ με πολλὰς μακαρίαν Ἑλληνίδων | ἔθηκας ἀντί τῶνδε, θαυμαστὸν δὲ σε | ἔγω πόσιν καὶ σεμνὸν ἢ τάλαιν’ ἐγώ, καὶ τὰ ἐξῆς, καὶ ὡς ὁ Δημοσθένης, ...) ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΠΕΡΙ ΣΧΗΜΑΤΩΝ, in: Rhetores graeci ex recogn. *Leonardi Spengel*. vol. III. Lipsiae: Teubneri 1856, 22—23.) Phoibammón így definiálja az εἰρωνεία-t: ‘azzal ellenkező beszéd, amire gondolunk, látszólag azt jelentő, mint amikor valakit kíváncsiskodással és fontoskodással vádolva, azt mondom, hogy ez vagy az mindig nyugodt, sohasem avatkozik más dolgába, ily módon kimutatva, hogy az ellenkezőjét gondolom róla Itt van tehát egy kimondott állítás és egy ki nem mondott („rejtett”) állítás, ami az „üzenetnek” felel meg, és ez utóbbinak a tartalma az előbbi tartalmának az ellenkezője, vagyis a két állítás tartalma nem azonos, de értelmezve van a kettő közötti reláció. A befogadó kompetenciájától függ, hogy felismeri-e, hogy nem közvetlen állításról van szó, hanem ironikusról. A tragikus iróniának az az alapja, hogy a befogadó több információval rendelkezik, mint a színpadi hős. *Vellacott* olyan szerkesztésről beszél, amelynek lényege, hogy nem az teljesül, amit várunk (*Philip Vellacott*, *Ironic Drama. A Study of Euripides’ Method and Meaning*. London, New York: Cambridge University Press 1975, 23.). *Vellacott D. A. Raeburnre* hivatkozva írja a drámai iróniáról, hogy az „élő kapcsolatot feltételez a színészek és a nézők között. Ami a színpadon történik, az nem független a nézőktől, hanem

Az irodalmi műalkotások olyan jelrendszerek, amelyek változatos eszközökkel, nem csupán állítások formájában, hanem a mű különböző elemein, részrendszerein keresztül is közvetítenek „üzeneteket”, közölnek mondanivalót. Ezek a közlések is lehetnek közvetettek („ironikusak”) (is), amelyeket a műalkotás befogadója akkor ért meg, ha értelmezni tudja azt a relációt, amely a „közvetlenül” közvetített üzenet és a „rejtett” üzenet között van, és megtalálja a műben ábrázolt világnak vagy a művön kívüli valóságnak azt a részét is, amelyre a rejtett üzenet vonatkozik. (Ez néha egy kicsit nehezebb, mint például egy olyan vádbeszéd esetében, ahol a szónok iróniájának célpontja a leggyakrabban az ellenfél — öníronia esetén pedig saját maga.) Plátón *Állam* c. dialógusát úgy olvasom és próbálom elemezni, mint irodalmi alkotást, tehát nem úgy, mint filozófiai alapművet, ezért a filozófusoktól elnézést kérek.²

függ a nézők mint tanúk bevonásától” a játékba. *Pfister* azokra az „ironikus ellentmondásokra” szűkíti le a drámai irónia fogalmát, amelyek akkor lépnek fel, amikor egy szereplő (Figur) megnyilatkozása vagy viselkedése a befogadó számára a szereplő intenciójának ellentmondó jelentéstöbbletet nyer annak alapján, hogy a befogadó több információval rendelkezik, mint a szereplő. *Pfister* megjegyzi, hogy az ő definíciója ugyanazt írja le, amit a filológusok már a 19. században a „sophoklési iróniának” neveztek. (*Manfred Pfister*: Das Drama. München 1977, 88.; *Guido Paduano*: Sull' ironia tragica. Dioniso, 54, 1983, 61—81). Sókratés iróniának szokták nevezni a Plátón által ábrázolt Sókratés-figura „bábáskodó”, kérdező magatartását, amikor nemtudást és kíváncsiságot színlelve úgy irányítja a beszélgetést, hogy végül beszélgetőtársa kénytelen lesz beismerni tudatlanságát, Sókratés pedig kifejtheti a szerinte helyes véleményét (Vö. *H. Weinrich*, s. v. Ironie, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 4. Basel—Stuttgart: Schwabe 1976, 577—582.; *S. Kierkegaard*: Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. in: *S. Kierkegaard* Gesammelte Werke 31. Abt. Düsseldorf—Köln 1961.).

² A Plátón *Állam* című dialógusáról szóló tudományos dolgozatok közül *Gerhard Müller* és *Hans Kelsen* monográfiáját emelném ki. *Müller* elemzésében kitér a dialógus szimmetrikus szerkesztésére, és elsősorban azzal foglalkozik, hogyan képzeli el Sókratés (*Müller* szerint Plátón) az ideális államot. *Müller* nem használja az „irónia” kifejezést, de Sókratésnak azzal a megjegyzésével kapcsolatban, amelyből úgy tűnik, hogy hisz a lélek újjászületésében (498 d), megállapítja, hogy ezt sok mai olvasó cinikus viccnek veheti: „Überzeitliche Wahrheit kennt kein Ende. So braucht die Realisierung der Gerechtigkeit im Staat nicht eilig erwartet zu werden. An einer Stelle, wo der Immoralist Thrasymachos noch einmal flüchtig erwähnt wird, heißt es: „Wir werden nichts unversucht lassen, ihn und die anderen zu überzeugen oder bei ihnen einen Fortschritt für ein zukünftiges Leben zu beweisen, wenn sie, wieder geboren, mit solchen Gedanken (wie die unseren) konfrontiert werden” (498 d). (*Gerhard Müller*: Platons Dialog vom Staat. Kunstform und Lehrgehalt. Wiesbaden: Steiner 1981, 25. — *Kelsen* megállapítja, hogy ha megvizsgáljuk az *Állam* című dialógust lezáró mítoszt, akkor nem mondhatjuk, hogy az állam megadja a végérvényes vagy az egyedül érvényes választ arra, hogy mi az igazságosság lényege (*Hans Kelsen*: Die Illusion der Gerechtigkeit. Eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons. hrsg. von *Kurt Ringhofer* und *Robert Walter*. Wien: Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung 1985, különösen 242. — „Ausführlich ist in der Politeia die Erziehung der Krieger und insbesondere die Ausbildung der zur Regierung berufenen Philosophen dargestellt. (...) Dies ist offenkundig das Kernstück seiner Verfassung, deren eigentlicher Sinn ist: eine bestmögliche Organisation zu dem Zweck, die Erkenntnis des wahren Seins, das heißt: das Wissen des absolut Guten zu sichern. Und so wie eine Verfassung im allgemeinen nicht schon die Rechtsordnung darstellt, sondern nur eine Methode, diese zu erzeugen, so produziert die platonische Verfassung nicht etwa das Gute oder die Gerechtigkeit selbst, sondern nur einen Weg, den — nach Ansicht Platons — besten Weg dazu.” (*Kelsen*: i. m., 338.) L. még, *Julia Annas*: An Introduction to Plato's Republic. Oxford: Clarendon Press 1981; *Goerge Klosko*: The development of Plato's political theory, New York—London: Methuen 1986.

Nagyon leegyszerűsítve a dolgot, Platón *Állam* című dialógusának elején Sókratés Kephalossal beszélget az öregségről, így kerül szóba az igazságosság (δικαιοσύνη). Arról beszélnek, hogy mi az igazságosság, hogyan lehet ezt az életben elérni, megvalósítani, ki az igazságos és ki az igazságtalan. Kephalos szerint a halálhoz közeledve az ember egyre többet gondol arra, hogy az embernek, ha életében valami igazságtalanságot követett el, arról a Hádészban számot kell adnia (τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ δίδόναι δίκην, 330 d—e); élete végéhez közeledve az ember mérlegeli, hogy igazságtalanságot követett-e el valakivel szemben (σκοπεῖ εἰ τινά τι ἠδίκησεν, 330 e). Kephalos szerint a vagyon hozzásegíti az embert ahhoz, hogy félelem nélkül távozzon a túlvilágra, hogy ne kelljen csalnia, hazudnia, ne maradjon adósa az isteneknek áldozattal, az embereknek pénzzel (331 b).

Sókratés teszi fel a kérdést, hogy vajon az igazságosság abban áll-e, hogy valaki egyszerűen visszaadja azt, amit kapott, vagy ez bizonyos esetekben igazságos, más esetekben viszont igazságtalan cselekvést jelent (331 c). Polemarchos Simónidésra hivatkozik: igazságos cselekedet, ha kinek-kinek megadjuk, amivel neki tartozunk (331 c). Erre Sókratés megpróbálja bizonyítani, hogy ez az állítás nem mindig érvényes: Simónidés nyilvánvalóan nem azt akarja mondani, hogy vissza kell adni a letétbe helyezett tárgyat annak, aki megháborodott. (331 d—332 a). Sókratés és Polemarchos egyetért abban, hogy Simónidés valószínűleg nem így érti az igazságosságot. A példa sántít: aki Sókratés példájában a letétbe helyezett tárgyat visszaköveteli, az a letétbe helyezés után megőrült, tehát a letétbe helyezett tárgy feletti rendelkezés szempontjából az elmeállapotában bekövetkezett változás miatt nem tekinthető azonosnak azzal, aki a tárgyat letétbe helyezte.

Sókratés a Polemarchossal folytatott beszélgetésben abból indul ki, hogy igazságosság az, ha barátainkkal jót teszünk, ellenségeinkkel pedig rosszat (332 b), és a beszélgetés végén ezt kiegészítik azzal, hogy ez csak akkor van így, ha a barátaink jók, ellenségeink pedig rosszak (335 a). Ehhez a következtetéshez is ironikus kérdések segítségével jut el Sókratés. Az a tudomány igazságosság, amely a barátoknak használ és az ellenségnek árt. A tengeri úton a kormányos tud a legtöbbet használni a hullámok veszélye ellen (332 e), de aki nem utazik tengeren, az nem veszi hasznát a kormányosnak. (332 e). Itt megjelenik a kormányos és a hajó metaforája. A katonai tábornok az tudja jól védelmezni, aki az ellenség tevékenységét jól ki tudja kémlelni (333 e—334 a). Sókratés ebből azt vonja le, hogy aki valaminek éber őrzője, az annak ügyes tolvaja is; következésképpen, ha az igazságos ember jól ért a pénz megőrzéséhez, akkor jól ért annak ellopásához is (334 a). Sókratés itt említi először Homéros nevét, mégpedig ironikusan a lopással kapcsolatban: azt állítja, hogy Polemarchos tőle tanulta, hogy az igazságos ember tolvaj (334 a—b).³

Thrasymachos azt állítja: igazságos dolog az, ami az erősebb érdekét szolgálja (338 d—339 b). Sókratés megpróbálja cáfolni, de Polemarchos és Thrasymachos

³ Autolykosról, Hermés fiáról, Odysseus anyai nagypapjáról van szó, vö. Hom. Od. 394—466.

nem fogadja el a cáfolatot. Sókratés szerint nem a hajózás, hanem a szakértelem és a hajósok vezetése szempontjából nevezünk valakit kormányosnak (341 c—d).⁴

A lélek munkája a vezetés. A lélek erénye az igazságosság, hibája az igazságtalanság. Ebből Sókratés arra következtet, hogy az igazságos lélek és az igazságos ember jól fog élni, az igazságtalan pedig rosszul. Aki jól él, az boldog és szerencsés. Az igazságos ember boldog, az igazságtalan pedig boldogtalan. A boldogtalanság nem hasznos, csak a boldogság. Következésképpen az igazságtalanság sohasem lehet hasznosabb, mint az igazságosság (353 d—354 b).

Glaukón és Adeimantos felszólítja Sókratést, hogy fejtse ki, mi az igazságosság és mi az igazságtalanság, és melyiknek mi a haszna (367 e). Sókratésnak az egyén szempontjából kellene kifejtenie, hogy mi az igazságosság és igazságtalanság, ehelyett az államról kezd beszélni. Ironikus hasonlaltal tér át az új témára. Azt állítja: a kutatáshoz „élesen látó” (ὄξυ βλέπωντος) emberre van szükség. Ha nem teljesen jó látású embereknek (μη πάνυ ὄξυ βλέπουσιν) kell elovasniuk egy apró betűs írást, és rájönnek, hogy ugyanaz máshol nagyobb betűkkel olvasható, a nagyobb betűs szöveget kezdik olvasni (368 d). Adeimantos megkérdezi ugyan, hogy mi köze ennek az igazságossághoz, de Sókratés elfogadtatja vele, hogy az állammal kapcsolatban is lehet beszélni igazságosságról és igazságtalanságról, és az állam nagyobb, mint az egyes ember (368 e), ezért először a nagyobb formában, az államban vizsgálják meg az igazságosságot (369 a).

Ha az állam elér egy bizonyos nagyságot, hadsereg, örökre van szüksége, az örök feladata mindennél fontosabb (374 a-e). Sókratés, Glaukón és Adeimantos választja ki, milyen természetek lesznek alkalmasak az állam védelmére (374 a). Az örök nevelése során abból indulnak ki, milyen tulajdonságokkal kell rendelkezniük az öröknek, és ezeket a tulajdonságokat milyen eszközökkel, hatásokkal lehet kifejleszteni. Az örök azt tekinti jó barátoknak, akit ismer, és azt tartja ellenségnek, akit nem ismer (376 b). Sókratés javasolja Adeimantosnak, próbálják meg képzeletben megnevelni az embereiket (376 e).

Sókratés és Adeimantos eljátszanak a gondolattal, hogyan szerveznék meg ők az államot, amely szerintük a legjobban biztosítja az igazságosság érvényesülését. Egyrészt tehát játék, amit csinálnak, másrészt pedig, ha komolyan vesszük a játékot, félelmetes manipuláció. Az elképzelt állam szervezetén kívül álló filozófusok határozzák meg az állam működésének kereteit. A szervezést a hadsereg, az örök kiválasztásával és nevelésével kezdik. A legfőbb cél nemes cél: az igazságosság érvényesítése. Ennek meghatározására a filozófusok hivatottak.

Az örök nevelésében is megvan az irónikus kettősség: igaz, hogy úgy nevelik őket, hogy a legtökéletesebben tudják ellátni a rájuk kirótt feladatokat annak érde-

⁴ Sókratés és Thrasymachos vitájáról *Theodor Scaltsas*: Fairness in Socratic justice — Republic I. Proceedings of the Aristotelian Society 93 (1993), 247—262.

kében, hogy megvalósuljon a kitűzött nemes cél, ugyanakkor a nevelés együttjár a cenzúrával és az egyéni szabadság korlátozásával.

Az elképzelt ideális államnak nincs belső, tehát polgárai által megszavazott alkotmánya. Törvényt csak az államot kigondoló filozófusok hoznak, ezek a törvények a kommunikációt szabályozzák, közelebbről: elsősorban azt határozzák meg, hogy a költők miről írhatnak (382 d—e, és számos más helyen). A törvényhozók, vagyis az államot irányító filozófusok, a gazdasági életre vonatkozó törvényeket nem hoznak, ezeket feleslegesnek tartják, hiszen a gazdaságban minden kialakul magától.

A neveléssel kapcsolatban merül fel az irodalmi alkotások megítélésének kérdése, Homéros értékelése és a hazugság problémája. Az örök nevelését kora gyermekkorban kell kezdeni. A gyermekeknek meséket mondanak, s minthogy ezek egy része hazugság, a hazug meséket be kell tiltani (377 a—c).

Uranos és Kronos harcát, melyet Hésiodos ad elő, vagyis az olymposi istenek uralomra jutásának mítoszáat Sókratés és Adeimantos szerint nem szabad széles körben terjeszteni, nehogy a fiatalok Zeus lázadására hivatkozva apjuk ellen forduljanak (378 a—b).⁵

Az isten jó, tehát csak jónak szabad ábrázolni. Semmi rosszat nem szabad az isteneknek tulajdonítani. Ezt is ironikus gondolatmenettel vezeti le Sókratés (379 c). Az isten jó, de csak kevés dolognak az oka, nem mindennek. Életünkben sokkal kevesebb a jó, mint a rossz. A jót nem szabad másnak tulajdonítani, csak az istennek, a rossz okát viszont mindig másban kell keresni, nem az istenben.

Sókratés szerint még Homérosnak sem lehet hitelt adni, amikor azt írja, hogy Zeus vegyesen adja a jót és a rosszat.⁶ Sókratés és Adeimantos szavazza meg az istenekre vonatkozó első törvényt: Az isten nem mindennek okozója, csak a jónak (380 a—c). Az isten tökéletes lény, ezért nem csalhat és nem is hazudhat.⁷ Mivel tökéletes, csak csúnyábbá és rosszabbá változtathatná magát, de lehetetlen, hogy át akarjon változni, mert az a legszebb és a legjobb, ha a saját formájában marad. A költőknek nem szabad azt hazudniuk, hogy az istenek sokféle alakban járkálnak az emberek között, mert ezzel csak a gyerekeket ijesztgetik. Itt az *Odysseia* 17. énekéből idézi Sókratés, hogy

mert hisz az istenek is járnak sokféle alakban messze vidékről jött
vándorként városainkat⁸

Az egyik kérő ezekkel a szavakkal figyelmezteti Antinoost, hogy bánjon tisztességesen az idegennel, hiszen nem tudhatja, nem isten-e. Ha Sókratés bevezeti, hogy az istenek nem változtathatják alakjukat, akkor egyúttal azt a hiedelmet utasítja el,

⁵ Vö. Hés. Theog. 154 ff.

⁶ Hom. II. 24, 527—532.

⁷ A görögben a 'csal' és a 'hazudik' ugyanaz a *ψευδ-* tő!

⁸ Hom. Od. 17, 485—486. (Devecseri Gábor ford. A többi Homéros-idézetet is az ő fordításában közlöm.)

amely a vándor, az idegen kötelező tiszteletét és segítségét magyarázta és indokolta a görög ember számára. Kimondatlan irónia: az idegeneket az öröknek távol kell tartaniuk, hiszen az ör azt tekinti ellenségnek, akit nem ismer, az idegent pedig nem ismeri, de a zárt államban nincs is helye idegennek.

Sókratés ezek után felveti annak a lehetőségét, hogy az istenek nem is változtatják alakjukat, csak csalással hitetik el velünk, hogy sokféle alakban jelennek meg (381 d—382 b). Az isten gyűlöli a hazugságot, de már csak azért sem hazudik, mert nem áll érdekében, semmi haszna sincs belőle; az istennek semmi oka hazudni (382 d—e). Ennek alapján mondja ki Sókratés és Adeimantos az istenekre vonatkozó második törvényt: az istenek nem változtathatják alakjukat. Sókratés ezek után mondja, hogy bár sok minden tetszik neki Homérosban, az nem tetszik, amikor Zeus álmot bocsát Agamemnónra (Hom. II. 2, 1—38.). Ez indítja el az Iliás cselekményét, hiszen ennek az álomnak a hatására indítja el Agamemnón Trója ostromát.

Sókratés és Adeimantos úgy határoznak, hogy az alvilágról szóló meséket be kell tiltani, mert halálfélelmet keltenek. Ezeket nem szabad hallgatniuk a gyermekeknek és a férfiaknak, akiktől azt várják, hogy a szabadságot szeressék és a szolgálattól jobban féljenek, mint a haláltól (386 a—387 b). Sókratés hét helyet idéz Homérostól, melyet az előbbi ok miatt szerinte törölni kell, noha maga is elismeri, hogy költőiek és a közönség is szívesen hallgatja őket. Érdeemes végignézni, melyek ezek a Sókratés szerint törlendő helyek:

1. Odysseia 11., 489—491.: Az Alvilágba leszállt Odysseusnak mondja Achilleus, hogy inkább lenne utolsó szolga az élők közt, mint király Hádésban.

2. Ilias, 20., 64—66.: a „boldog istenek” harcolnak egymás ellen és kergetik a Trója alatt küzdő seregeket, olyan erővel, hogy Hádés, a holtak fejedelme attól fél, hogy beszakad a föld és megnyílnak az alvilág termei.

3. Ilias, 23., 103—104. Achilleus előtt megjelenik Patroklos árnya.

4. Odysseia, 10., 494—495. Kirké mondja Odysseusnak, hogy mielőtt hazatér, Hádésban fel kell keresnie Teiresiaszt, a vak jóst. Ő az egyetlen, akinek holta után is ép a tudata.

5. Ilias, 16., 586—587. Patroklos halála.

6. Ilias, 23., 100—101. Patroklos árnya elillan, amikor Achilleus a kezét nyújtja felé.

7. Odysseia, 24., 6—9. Hermés vezeti a kérők lelkét Hádésba.

A költők tehát nem hazudozhatnak. Az egyes embernek szigorúan tilos hazudni vagy csalni. A halandók közül egyedül az állam vezetői folyamodhatnak hazugsághoz vagy megtévesztéshez, kizárólag az állam érdekében. Aki a vezetőknek hazudik, az olyan súlyos vétséget követ el, mint az a hajós, aki a kormányosnak nem mond igazat. Aki hazudik, az veszélybe sodorja az államot mint hajót. (389 b-d). Sókratés az Odysseiából vett idézettel jelöli meg, ki az, akit megbüntetnek, ha hazugságon érik:

...olyat ..., ki a közre hoz áldást:

mert a jövendőt mondja, a közt gyógyítja, vagy épít, (Hom. Od. 17, 383—384).

Az eposz következő sorát:

vagy pedig isteni dalnok, a dalt gyönyörűre ki zengi? (Hom. Od. 17, 385.)

Sókratésnak ezt már ki sem kell mondania, hiszen az előbbi két sor közönségének nagy részében bizonyára ezt a sort is felidézi. A költőkről egyelőre nincs szó, miközben szüntelenül róluk van szó.

Tilos az érzelmek ábrázolása. Sókratés megtiltja a költőknek, hogy síró vagy nevető hősöket ábrázoljanak. Az idézett helyek:

1. Ilias 24., 10—12.: Achilleus siratja Patroklost.
2. Ilias 18., 23—24.: Achilleus gyászolja Patroklost (port szór a fejére, amikor meghallja Patroklos halálhírét).
3. Ilias 22., 414—415.: Priamos siratja Hektórt (miközben Achilleus a holttestet gyalázza).
4. Ilias 18., 54—55.: Thetis kesereg, hogy nem tud segíteni halandó fián, Achilleuson, (akiről tudja, hogy Trója alatt fog meghalni).
5. Ilias 22., 168—169.: Zeus sajnálja Hektórt, mikor látja, hogy meghalt, és szeretné életre kelteni.
6. Ilias 16., 433—434.: Zeus jajgat, amikor Menoitidés megöli Sarpédont.
7. Ilias I., 599—600.: Héphaistos nektárt tölt az olymposi isteneknek, s őt látva az istenek kacagásra fakadnak.

Hét példa: az első háromban halandók, a második háromban halhatatlan istenek siratják szeretteiket, az utolsó hely pedig a híres „olymposi derű” klasszikus példája. Ezek nélkül Homéros nem lenne Homéros.

Az öröket józan önmérsékletre kell nevelni. A nevelés szempontjából helyeseltető példákat és az elrettentő példákat egyaránt Homérosból veszi Sókratés (389 d—391 c). Sókratés Homéros példáján mutatja be azt is, hogy milyen lenne az utánzás nélküli, egyszerű elbeszélés: az Iliás elejét átteszi prózába (393 c—394 b).

Sókratés felveti a kérdést, hogy milyen joggal merészel Homéros a hadvezetésről írni, ha ő maga sohasem gyakorolta ezt a mesterséget (599 c—e). Mégis van olyan pont, amelyen Sókratés nem vonja kétségbe Homéros szakértelmét, és ez a konyhaművészet. Amikor azt javasolja, hogy az öröket sült hússal kell táplálni, hogy erősek legyenek, Homérosra hivatkozik (404 c—d).⁹

Az utánzás tilos a művészetben, és méginkább tilos az öröknek. Azokat a költőket, akik jól utánóznak, megjutalmazzák, de ugyanakkor kiutasítják az államból (394 e—395 d).

Sókratés számúzi az államból az eposzt, a tragédiát és a komédiát, egyedül az isteneket dicsőítő himnuszokat és az erényes férfiakra szóló dicsőítő költeményeket engedélyezi (606 e—607 d), ugyanakkor ő maga és filozófustársai, akivel az államot

⁹ Vö. Hom. Il. 7, 313—320, 9, 206—217.

tervezgetik, homérosi műveltséggel rendelkeznek. Sókratés és Glaukón magukra nézve kötelezőnek tartják, hogy óvakodni kell a költészettől (608 a—b).

Sókratés feltűnően sokat foglalkozik Homérosszal és a költészetrel. Az új állam ideológiáját részben a meglévő költészetre alapozva, részben azzal szemben, annak egyes részeit elutasítva építi fel. Ebben is fellelhető az irónia: az új eszméket védeni kell a meglévő kultúra bizonyos hatásaitól, ugyanakkor az államot megalkotó filozófusok, az államhajtó kormányosai éppen azokon a homérosi eposzokon nevelkedtek, amelyet az államuk őreinek nevelése szempontjából cenzúráznak. Az államhajtó allegóriája természetesen ironikus: a hajót, vagyis az államot a kormányos vezeti, aki nem más, mint a filozófus. A hajó a tengeren viharba kerülhet, fel is borulhat, el is sülyedhet. Ezért fontos a kormányos számára, hogy pontos információkkal rendelkezzen. Nem véletlen, hogy büntetik azt a hajóst, aki valamit elhallgat a hajó állapotáról. Az állam vezetői ugyanakkor államérdekből manipulálhatják az információt: márcsak azért is, nehogy pánik (vagy lázadás) törjék ki a hajón, mert az akkor esetleg felborul vagy netán a hajósok félreállítják a kormányost...

De kövessük tovább Sókratés gondolatmenetét. A költészet iránti szeretetet „a mi pompás államformáink nevelési rendszere” oltotta bele polgáraiba, ám az ilyen költészettől az embernek a „lelke alkotmányáért való aggodalomból” kell óvakodni (608 a—b).¹⁰ A legfőbb kérdés ugyanis az, hogy az ember jó legyen-e vagy rossz, vagyis az erény kérdése (608 b). Az igazságtalanság képes ölni és pusztítani, (610 d), de a lélek semmiféle baj hatására nem pusztulhat el, vagyis örökké létező, tehát halhatatlan (611 a). A léleknek nem az igazságosság jutalmáért kell jónak lennie, hanem azért, mert a léleknek az igazságosság a legjobb (612 b).¹¹ Az igazságosság jutalmat ad a léleknek az ember életében és halála után. Sókratés a pamphyliai Ér elbeszélését (*ἁπόλλογος*) mondja el, aki elesett a csatában, de teste ép maradt, és tizenkét nap elteltével visszajött a halálból. Ér nem vesz részt az igazságosságáról folytatott beszélgetésben, tehát egy elbeszélőn keresztül értesülünk a szemtanú élményeiről, aki nem mindennapi módon szerzett tapasztalatot arról, mi van a halál után. Az elbeszélés hitelét növeli, hogy szemtanúról van szó, de az elbeszélő nem állítja, hogy közvetlenül tőle hallotta a történetet, sőt az elbeszélt esemény helyét és idejét sem jelöli meg pontosan: *ποτε ἐν πολέμῳ* (614 b), valamikor a csatában esett el a pamphyliai Ér, Armenios fia.¹² Ennek a történetnek miért lehet jobban hitelt adni, mint Homérosnak? Feltehetően azért, mert Sókratés hasznosnak és tanulságosnak tartja az elbeszélést, amelyet ő maga mond el Glaukónnak, és utólag *μῦθος*-nak nevez. Az elbeszélés szerint a halál után a lelkekről meg nem nevezett bírák mondanak

¹⁰ Az idézetek Szabó Miklós fordításai.

¹¹ A lélek nem „bújhat el”, ha rosszat cselekedett — Sókratés itt megint a költészetre hivatkozik: amikor az istenek beleavatkoztak a harcba, Athéné Árész elől Hadész sisakja alá bújt (Hom. II. 837—845).

¹² A mítosz feltehetően keleti eredetéről: *Karl Reinhardt: Platons Mythen. Eschatologien der Mitte: Staat.* in: ders., *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung.* hrsg. von *Carl Becker.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1960, 265—270. Vö. *Fauth, Wolfgang:* s. v. *Er,* in: *Der kleine Pauly* hrsg. von *Konrat Ziegler* und *Walther Sontheimer* Bd. 2. 341—342.

ítéletet, ők ítélik meg, hogy az egyes lelkek igazságosak vagy igazságtalanok voltak-e az életben, és az ő ítéletük szerint kerül a lélek az égbe vagy a föld alá az ezeréves vándorútra. A földi életbe visszatérő lelkek maguk választanak maguknak életformát, ezért az istenek nem vállalnak felelősséget, csak hitelesítik a sorsokat azzal, hogy minden lélek mellé egy-egy daimónt állítanak (akit a lélek maga választott ki magának az életforma megválasztásával, 617 d—e). Ahogy az egész dialógusban, úgy ebben az elbeszélésben is nagyon nagy szerepe van az egyéni döntésnek — még abban is, hogy hitelt ad-e neki a befogadó: az elbeszélés megmenthet, ha megszívleljük a tanulságot, ha engedelmessé válunk neki, vagyis rajtunk múlik, hogy boldogok leszünk-e, vagy, ha úgy tetszik, tőlünk függ, hogy mi történik a lelkünkkel (— azzal a lélekkel, amelynek önmagában véve semmi sem árthat...). Rajtunk múlik, hogy mind az istenek, mind az emberek előtt kedvesek legyünk. Az utolsó mondat: εὖ πράττομεν jelentésére már Müller felhívta a figyelmet: vigyázzunk, hogy jól cselekedjünk, és vigyázzunk, hogy boldogok legyünk.¹³ Talán az államot kigondoló filozófus Sókratész öniróniája is benne van ebben.

Platón *Állam*ának első részében az egyes fogalmak meghatározása során Sókratész az ismert „bábáskodó” módszert alkalmazza, amit sókratészi iróniának is nevezünk.¹⁴ A dialógusban több olyan helyet találunk, ahol felfedezhető a rétorikai irónia. Az egész művet végigolvasva azonban azt látjuk, hogy abban a világban van valami kettősség, amelyről a beszélgetés résztvevői számot adnak, és ez úgy is megfogalmazható, hogy a dolgok és fogalmak nem egyértelműek az ábrázolt világban, az ábrázolt társadalomban. Az igazságosságot Sókratész és társai az egyén szempontjából kezdik vizsgálni, később Sókratész rávezeti beszélgetőtársait, hogy az igazságosságot állami szinten kellene érvényesíteni, mégpedig a filozófusok irányításával, ez azonban lehetetlennek tűnik. Sókratész végül a — társadalomban élő — egyén számára mutat utat, egyéni erkölcsi megoldást, ami nem más, mint az erény követése. Sókratész elutasítja a homérosi eposzok értékrendjét. A saját értékrendjét azonban szintén egy történeten keresztül mutatja be, a trójai háborúban részt vevő, majd felfedező utakra induló emberek földi életéről valló elbeszélő költeményekkel szembeállítja a lélek vándorlását elbeszélő történetet, egy mítoszt, amelynek igazságtartalmát nem vizsgálja, sőt arra biztatja társát, hogy e mítosz tanításának engedelmessé váljon. Az irodalomban ismert „iróniákkal” analóg jelenséggel állunk itt szemben, amely az ironikus elemeket tartalmazó mű egészére kiterjed, és szorosan összefügg azzal, hogy a benne ábrázolt világból annak lakói számára hiányzik az összhang és az egyértelműség.

¹³ „Der Doppelsinn des den Dialog schließenden Wortes εὖ πράττομεν unübersetzbar; es bedeutet zugleich „damit wir gut handeln” und „damit wir glücklich sind”. Müller: op. cit., 177.

¹⁴ Vö. 337 a—e. A platóni dialógusok struktúrájáról Thoms Alexander Szlezák: Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge. Antike und Abendland 34 (1988), 99—116., Norbert Blössner: Dialogform und Argument. Studien zu Platons ‘Politeia’. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz 1977 Nr. 1. A sókratészi érvelés kritikáját adja az igazságosság fogalmának levezetésével kapcsolatban Norbert Blössner: Zu Platon, ‘Politeia’ 352d—357d. Hermes 119 (1991), 61—73.