

A VITA KÉT SZINTJE A PHAIDÓNBAN

ROSTA KOSZTASZ

A következő, rövid gondolatmenet célja az, hogy a *Phaidón* dramaturgiáján belül vázolja a racionalitás és az affektivitás azon feszültségét, mely döntő hatással van a vita kimenetelére. Annak érdekében, hogy a kettőt szét tudjuk szálazni, a korai dialógusok felől kívánom megközelíteni az affektivitás problémáját.

Platón korai, úgynevezett szókratikus dialógusainak dramaturgiája többnyire egyszerűnek tekinthető: Szókratész egy vele készségesen együttműködő beszélgetőpartnerével vizsgálja jellegzetesen a másik fél állításait, ami *aporiához*, a tudás illúziójának leleplezéséhez vezet. A vita döntő feltételét Prodikosz fogalmazza meg a *Prótagoraszban* (337B – saját kiemelés): „vitázni kölcsönös jóindulattal a barátok szoktak, veszekedni pedig azok, akik összekülönböznek valamin vagy ellenségei egymásnak”.¹ A dialógusokat kitöltő kérdések és válaszok folyamát így ritkán szakítják meg olyan intermezzók, melyek a szereplők megnyilvánuló érzelmeiről közvetítenek. Ilyen például Lakhész dühe, ami azért lobban fel, mivel nem tudja szavakba önteni azt, amit gondol a bátorságról (*Lakhész* 194B), Kritiasz ingerültsége, amiért Kharmidész nem tudja megvédeni a tőle tanult meghatározást (*Kharmidész* 169D), Menón „zsibbadtsága”, amiért képtelen az erényt definiálni (*Menón* 80A), vagy Szókratész büszkesége és Hippothalész zavara Lüsziész megleckéztetése láttán (*Lüsziész* 210E).² Ezek az emóciók szorosan követik az érvmenetet, kötődnek az igazság kereséséhez, ezért ténylegesen nem szakítják meg a szöveget. Hasonló érzelmek tanúi lehetünk a dialógusok végén bekövetkező *aporiák* kapcsán, főleg Szókratész narrációjában: ez tipikusan a szégyen, a kigúnyoltság vagy a nevetségessé válás érzése. Eutüphrón úgy megszégyenül ebben a helyzetben, amikor kiderül, hogy fogalma sincs az istenes (*to hoszion*) jelentéséről, hogy egyszerűen elmenekül és vélhetően édesapja ellen sem emel vádat.³

¹ A befogadás jellembeli feltételeihez lásd Szlezák, 2000. 17-19.

² Az *elenkhoszra* adott különböző érzelmi reakciókhoz lásd Blondell, 2002. 126.

³ Hasonló, a drámai helyzetből való kilépést láthatunk Anütosz esetében (*Menón* 94E), ám itt címszereplő folytatja a beszélgetést.

Az egyik legtipikusabb dramaturgiai alaphelyzet a tudatlan Szókratész találkozása egy „bölc” vagy „mindentudó” férfival (jellegzetesen egy szofistával), akit egy fogalom tisztázására vagy tanításra szólít fel. Szókratész hízelgése valójában csapdahelyzetet teremt: bár alapesetben a beszélgetőpartnernek lehetősége volna a saját eszközeivel szócsatát vívni vagy visszavonulót fújni, a legyezgetett hiúság és/vagy a hallgatóság nyomása ezt nem teszi lehetővé,⁴ a szofisták kényszerpályán haladnak a számukra előkészített *aporia* vagy ellentmondás felé. Jó példa erre Hippiasz, aki bár az elenkhoszt logoszai rosszindulatú összezavarásával vádolja, Eudikosz kérésére és integritása megőrzése érdekében mégis a beszélgetése részese marad (*Kisebbik Hippiasz* 369B–C): ellenkező esetben nyilvánosan csorbát szenvedne bölcsessége vagy mindentudása. A dialógus megtorpanása itt már jóval hangsúlyosabb, mint a korábbi esetekben, hiszen Hippiasz magára a vita lefolytatására reflektál, ami egyfajta „vita a vitáról” vagy „metavita”. Két másik szofista esetében ez a metaargumentációs közzjáték jóval hosszabb és önleplezőbb. Gorgiaszt Szókratész két módon fegyverzi le: először is hiúságára apellál, amennyiben arra emlékezteti, hogy a rövid válaszadásban (*brakhülogia*) is kitűnő (*Gorgiasz* 449B–C), másodszer pedig a vita befejezését helyezi kilátásba, amennyiben a szofista egymás cáfolgatása helyett hosszú szónoklatokat preferálna (457C–458B). Gorgiasz nehezen áll kötélnek, de megint csak a többiek nyomására egyezik bele a folytatásba (458C–E). Szókratész végül a szofista hiúságát kijátszva – Gorgiasz azt állítja, mindenre válaszolni tud (448A) – fogadtat el egy olyan állítást (a jogos és a jogtalan ismerete és tanítása – 460A), mely ellentmond a korábbiaknak.⁵ Prótagorasz dialógusban tartása jóval nehezebb feladatnak bizonyul, Szókratész ugyanis mindent elkövet: (i) elismeri saját szónoki képzetlenségét, (ii) ehhez képest Prótagorasz bölcsességét hangsúlyozza, (iii) beleértve a *brakhülogiát*, amit a vita folytatásának feltételül szab (*Prótagorasz* 334E–335D). Ha tehát Prótagorasz folytatni kívánja a vitát, neki szükséges engednie, miközben a lefegyverzési kísérleten nyilvánvalóan átlát.⁶ Bár a hallgatóság hosszas gyözködése, egyezkedése, illetve hízelgése a dialógusban

⁴ Steiger szerint a rezonórként működő hallgatóság biztosítja ezekben az esetekben a beszélgetés erkölcsi komolyságát (Steiger, 2003. 190.).

⁵ A nem-tudás felett érzett szégyentől való félelem lehet felelős azért, hogy ebben a szituációban ezt mégis elfogadja (Tarnopolsky, 2010. 62.).

⁶ 335A: „Szókratész – felelte –, én már sok emberrel vívtam szócsatát. De ha mindig úgy tettem volna, ahogy te kívánod, ha úgy beszéltem volna, ahogy ellenfelem szeretne volna, soha senkinek nem tudtam volna fölébe kerekedni, és Prótagorasz neve ma mit sem jelentene a görögök előtt.” Prótagorasz megjegyzése két dolgot is világossá tesz: a vitát kölcsönös jóindulattól vezérelt baráti együttműködés helyett versengésnek tekinti, amit saját fő fegyvere letételével nagy valószínűséggel el is fog veszíteni.

tartja a szofistát (335D–338E), a hosszú köjjáték már jelzi, hogy a dialógus feltétele, a jóindulatú együttműködés korántsem magától értetődő. Erre utal több későbbi rész is, amikor Prótagorasz – látván, hogy álláspontja ellentmondáshoz vezet – nem kívánja folytatni a beszélgetést (348B) vagy egyszerűen elhallgat (360D), ám végül választ ad.

A fenti két, a készségesen és a némi kényszerrel, hiúságuk által együttműködő beszélgetőtársakon felül találkozhatunk még egy típussal, a szókratészi beszélgetés szabályait el nem fogadó vitapartnerrel. Ilyen például a „szofista” páros, Euthüdémosz és Dionüszodórosz, akik szorult helyzetben egyszerűen megtagadják a válaszadást és a kérdező szerepét veszik fel (*Euthüdémosz* 287C–D, 297B–C), vagy Hippiasz, aki az *aporia* beálltával kijelenti, hogy a szókratészi módszer haszontalan szórszálhasogatás, saját elképzelését a szépről pedig fenntartja (*Nagyobbik Hippiasz* 304A–B). E szereplők azonban oly erőteljesen tűznek gúnyt önmagukból, hogy képtelenek megkérdőjelezni a vita kereteit és érvényteleníteni az *aporiát*. A szókratészi vitamódszer működőképessége kapcsán először ténylegesen Kalliklész tud bennünk kételeyeket ébreszteni.⁷ Nem túlzunk, ha Kalliklést a legfilozófiaellenesebb karakterként jellemezzük: a *biosz praktikosz* és *biosz theoretikosz* éles szembeállításával, illetve a filozófia veszedelemként és idétlenkedésként való jellemzésével már nyitó beszédében deklarálja (*Gorgiasz* 481C–486D), hogy aligha lesz egy filozófiai beszélgetés jóindulatú és együttműködő részese.⁸ Ezt erősíti, hogy Szókratész módszerét pusztá fecsegésnek vagy csalásnak nevezi, ami a szavak többértelműségét kihasználva kerget másokat ellentmondásba az igazság keresésének ürügye mentén. Ezek után nem meglepő, hogy a beszélgetés igen döcögősen zajlik le: Kalliklész számtalanszor kikéri Szókratész közönséges példáit, konklúzióit gúnyolódásként fogja fel vagy egyáltalán nem akarja megérteni, sőt még az is előfordul, hogy olyan álláspontot vesz fel, amit valójában nem oszt (495A). Gyorsan eljutunk odáig, hogy csak Gorgiasz kérésére folytatja a válaszolgatást (497B), és inkább ráhagyja Szókratészre az egészet, csak hogy befejezhessék (501C). Egy ponton azonban Kalliklész besokall és

⁷ Lásd Stauffer, 2006. 83. Gorgiasz és Kalliklész között még Póloszt láthatjuk vitatkozni, aki némileg előrevetíti a problémát: egyrészt kimondottan képzetlennek tűnik a dialektikában (462C–D), másrészt egyáltalán nem tűnik elfogadni a beszélgetés konklúzióját (480E), meggyőződései ennél jóval szilárdabbak.

⁸ Kalliklést saját állítása szerint baráti szálak kötik Szókratészhez, ezért figyelmezteti arra, hogy képtelen lesz megvédeni magát a bíróságon. Kalliklész tulajdonképpen előrevetíti a *Védőbeszéd* kudarcát: Szókratész egy rövid időre párbeszédbe elegyedik vádlójával, Melétoossal (lásd 23C–27D), és ki is mutatja a vád alaptalanságát, de ez nem képes meggyőzni a bírakat. Szókratész mindenestre ironikusan kezeli Kalliklész „jóindulatát” (487A), azaz jelzi, hogy a beszélgetés fő feltétele nem teljesül.

visszautasítja a részvételt (505C–506C), Szókratész pedig – módszere határaihoz érve és némiképp gúnyt úzva magából – egy darabon saját magának kezd el válaszolgatni. Kalliklész felsorakoztatja az összes olyan tényezőt, ami a szókratészi beszélgetés akadálya lehet: (a) nem együttműködő; (b) nem az igazság keresésére törekszik baráti jóindulattal; (c) többször nem is a saját álláspontját veszi fel.⁹ Úgy tűnik tehát, hogy a módszer válsága tárul fel előttünk: hogyan vonható be a racionális diskurzusba egy ennyire ellenséges fél? A szöveg két fogódzót is kínál a megoldást illetőleg. A gátló tényezőt a következő mondat alapján azonosíthatjuk.

KALLIKLÉSZ: Nem tudom, hogy van ez, Szókratész, de úgy érzem, igazad van. Csakhogy úgy vagyok veled, mint a legtöbb hallgatód: nem igazán győztél meg! (513C)

Kalliklész itt azt fejezi ki, hogy feloldhatatlan feszültségben áll egymással a korábban általa elfogadott tételek logikai konklúziója, amit a dialektikus módszer tárt fel, és saját, számára meghatározó meggyőződései, ebben a helyzetben pedig utóbbiakat választja az előbbi csekély meggyőzőereje miatt. Szókratész válaszában a „démosz szeretetével” (*dému erósz*) azonosítja azt a magot, ami meggátolja a filozófiai párbeszéd működését. Ez felfogható egyaránt valamilyen emocionális (valaminek a szeretete) vagy habituális (pragmatikus és filozófiát elutasító) gátló tényezőként. Ezt a „magot” látszik megcélozni a beszélgetés végén Szókratész, amikor egy hosszú záróbeszédet, egy mítoszt ad elő az igazságtalan emberek túlvilági sorsáról. Ez két szempontból is nagyon furcsa: egyrészt Szókratész éppen a beszédek elutasításával szerelte le a rétor ellenfeleit, másrészt a korai dialógusokban a zárómítosz egyedülálló. Nehéz tehát ezt máshogyan felfogni, mint a zátonyra futott racionális vita olyan kiegészítéseként, ami a lélek más részére kíván hatást gyakorolni ugyanazon cél érdekében. A *Gorgiasz* ezzel nagy ugrást tesz, hiszen jelzi, hogy a lélek jóval komplexebb a korai dialógusok egyszerű jellemrajzainál: az emóciók már nem pusztán kísérőjelenségei a beszélgetéseknek, hanem a racionalitás kimondott akadályai.

A *Gorgiasz* fenti problémáját az *Állam* első könyve oldja meg úgy,¹⁰ hogy a Thraszümakhoszként visszatérő Kalliklész egészen hasonló ellenállását Szókratész megtöri, a szofista pedig megszelídül.¹¹ Az első könyv annyiban *prolépszisz*, hogy a Thraszümakhoszban megszelídülő vadállatiaság a lélek

⁹ A (c) szükségességéhez lásd Steiger, 2003. 181-82.

¹⁰ A két dialógus kapcsolatához lásd: Kahn, 1996. 145-47; Szlezák, 2000. 115-16.

¹¹ A szakasz dramaturgiájához lásd Blondell, 2002. 180-89.

hármás felosztását és a vadállati részek racionalitás által történő engedelmessé tételét előlegezik meg. A *Gorgiasz* és az *Állam* között azonban nem szabad szem elől tévesztenünk a *Phaidón*t, ami a *Gorgiasz*nál jóval explicitebben ismeri fel a racionális dialógus emocionális és habituális feltételeit és tényleges lépcsőfok az *Állam* felé.

A *Phaidón* annyiban különbözik a másik két említett dialógustól, hogy Szókratésznek nem kell megküzdenie egy szofista ellenállásával, hiszen érte aggódó barátai körében van. Ugyanezt a dramaturgiai alaphelyzetet láthattuk a *Kritón*ban is, azonban meglepő módon mindkét dialógus komoly vitát eredményez, Szókratésznek ugyanis vitába kell szállnia azokkal a nézetekkel, melyeket az ő sorsának feltétele táplál: míg Kritón azért érvel a szökés mellett, hogy életét megóvja, addig a *Phaidón* tétje abban áll, hogy vajon a lélek elpusztíthatósága valós veszélyt jelent-e és igazolja-e a barátok gyászát. A racionális belátás akadályát tehát ugyanúgy érzelmek alkotják, de ezek immár nem ellenséges, közreműködni nem akaró, hanem baráti, tördődést igénylő affekciók. Ez a drámai alaphelyzet teszi lehetővé, hogy Szókratész első ízben komoly figyelmet szenteljen a racionális érvek mögött meghúzódó affektivitásnak – ez alkotja a vita két szintjét, ahol Szókratésznek párhuzamosan kell dolgoznia. A beszélgetés zárása felől ezek az erőfeszítések első pillantásra kudarcnak tűnnek, hiszen a barátok könnyei azt teszik transzparenssé, hogy a halhatatlanság mellett felhozott érvek nem tudtak olyan valós meggyőződést kialakítani, mely a halálra nem elpusztulásként, hanem a lélek és a test elválásaként tekint. De helyes-e ez az első pillantásra meghozott ítéletünk? Tekintsük át a *Phaidón* vonatkozó szakaszait.

(1) A dialógus erősen atipikus, amennyiben Szókratész, a szokásos vizsgálódó attitűd helyett arra vállalkozik, hogy barátait *meggyőzze*, azaz saját, pozitív állításai mellett érveljen.¹² Szókratész azért kívánja meggyőzni barátait a lélek halhatatlanságáról, hogy a halálra adott megfelelő *érzelmi reakció* kérdését tisztázza (*Phaidón* 62D–63D) – a filozófus ugyanis örvendezik a halál, a lélek eloldozása felett.

(2) Szókratész a körforgás-argumentum (69E–72E) előadása során mítoszmesélésre (*diamüthologeîn* – 70B6) vállalkozik, érvelését a Hádészba szálló lelkek rövid történetére alapozza. A mítosz és a logosz fúziója¹³ arra a baráti kérésre reakció, hogy egy mítosszal nyugtassa és győzze meg (*paramüthia* – 70B2) őket, azaz Szókratész alkalmazkodni látszik hallgatósága érzelmeihez azért, hogy az érveket könnyebben tudják befogadni.

¹² Lásd Romero, 2016. 105.

¹³ Lásd Gallop, 1975. 78., 228.

(3) Szókratész egy ponton érzékeli, hogy érvelése gyenge lábakon áll, a meggyőzés akadályát pedig egy konkrét affektusban, a halálfélelemben fedezi fel (77D–78A).

KEBÉSZ: Úgy próbálj minket meggyőzni, mintha tényleg félnénk ettől! Pontosabban úgy, mintha nem is mi félnénk ettől, hanem a bennünk lakozó gyermek. Őt próbáld meggyőzni, hogy ne féljen a haláltól, mint a kísértettől!

SZÓKRATÉSZ: Ehhez ráolvasás kell, és addig kell folytatni a ráolvasást, ameddig ki nem száll belőle a félelem.

Szókratész itt világos jelét adja, hogy tisztában van a racionális meggyőzés affektív akadályaiival, ezért a meggyőzés érdekében kész barátai emocionális diszpozícióját kezelni. A „gyerekes” jelző nem az érzelem komolytalanságát hivatott kifejezni, hanem annak alapvető, bennünk gyökerező voltát: a létünk megszűnése felett érzett félelmet természetesen képtelen néhány érvmenet megszüntetni, az ösztönös félelem ugyanis nem hallgat a rációra. A meggyőzésnek tehát számot kell vetnie azzal, hogy a nézetek a racionalitás és affektivitás komplex hálójában helyezkednek el, ami könnyen a lélek meghasonlottságához vezethet: a kísértettől vagy „mumustól” való félelem ellenáll a racionális konklúzió elfogadásának, ezért javasolja Szókratész „ráolvasások” alkalmazását. A ráolvasás vagy varázsigé (*epódé/epadein*) használata ebben a kontextusban zavarba ejtő. Egyrészt igen váratlan, hogy Szókratész a gorgiaszi retorika egy olyan mágikus alapfogalmát alkalmazza,¹⁴ amely a lélek emocionális manipulációját, sőt megtévesztését biztosítja, és az is homályos, hogyan működhetnek az érvek ráolvasásként. A szöveg alapján azt feltételezhetjük, hogy ez a tárgyalt argumentumok nap mint nap történő ismételtetése, amit Szókratész hiányában a társak majd egymás ráolvasóiként gyakorolhatnak.¹⁵ Ez azt jelenti, hogy a racionális argumentumoknak az affektusokra is lehet szuggesztív módon meggyőző hatása, a mágikus nyelvezet ezt az interakciót hivatott körülírni.

(4) A mizológia szakasz (84C–91C) az elhallgatás egy új típusával veszi kezdetét: a barátok ellenérveiket együttérzésből tartják vissza, mivel a filozófiai tét és Szókratész sorsának elválaszthatatlansága miatt attól tartanak, hogy

¹⁴ *Heléna dicsérete* 10: „Az ihletett ráolvasások [*epódaí*] a gyönyörök megidézői és a fájdalmak elűzői. A ráolvasás hatalma, egyesülve a lélek vélekedésével, elbűvöli [*ethelexe*], meggyőzi [*epeisze*] és átalakítja azt varázslat [*goéteia*] által.” A ráolvasások gyönyörökre és fájdalmakra gyakorolt hatása magyarázhatja, hogy Szókratész miért alkalmazza őket barátai érzelmi állapotában. Lásd még Segal, 1962. 111–12.

¹⁵ Lásd *Kharmidész* 157A (*epodé* mint logosz), 176B (ráolvasások ismételtetése).

fájdalmat okozhatnak. A halálfélelem mellett tehát további affektusok (együttérzés, melyben szánalom és félelem keveredik) is befolyásolják a beszélgetés kimenetelét. Miután azonban Szókratész megnyugtatja társait, Kebész és Szimmiasz előadják ellenvetéseiket, melyek által a meggyőzés tulajdonképeni lehetősége kérdőjeleződik meg. A korábbi, meggyőző argumentumokat cáfoló ellenérvek ugyanis átfogó *apisztíát* (kétkedést) alakítanak ki a (múlt- és jövőbeli) logoszok iránt – ez a mizológia, a logoszokkal szembeni gyűlölet. A mizológia tárgyalása olyan újabb metaargumentációs közjáték, melyet felfoghatunk az érvekből való kiúttalanság, a szókratészi beszélgetések tipikus végpontjának negatív következményeinek kezeléseként. A dialógus azonban arról tanúskodik, hogy a mizológia hasznos is lehet, amennyiben kiindulópont tud lenni az igazi tudást biztosító helyes módszerhez, ez az argumentumokra vonatkozó szaktudás (*peri tusz logusz tekhné* – 90B7). Szókratész ennek megfelelően a helyzetet ügyesen kezeli (88E–89A): szelíden és jóindulatúan áll az ellenvetésekhez, élesen látja a logoszok hatását társai lelkére, és ennek köszönhetően gyógyítja ki őket a kétkedésből. A szakaszból így az vonható le, hogy a sikeres meggyőzéshez ismerni kell (1) az affektív akadályokat (vonatkozzon az a tárgyra vagy a beszélgetőpartnerre), (2) a logoszokkal kapcsolatos diszpozíciót (pl. mizológia vagy relativizmus), illetve (3) a logoszok helyes módszerét. Az affekciók szem előtt tartása tehát elengedhetetlen feltétele egy vita sikeres levezetésének.

(5) A végső argumentum meggyőzőereje kapcsán természetesen nincs konszenzus a szakirodalomban.¹⁶ Szimmiasz vonakodása véleményem szerint ugyanakkor kulcsfontosságú: habár az argumentum helyességét nem tudja vitatni, bizonyos fenntartásokkal él. Állapota Kalliklészéhez hasonló, ám az affektív akadály az ő esetében nem a szeretet, hanem az emberi megismerőképesség megvetése – furcsa is volna, ha ilyen nagy kérdésben ilyen könnyen alakulna ki benne szilárd meggyőződés. Szókratész mindenesetre kettős eljárást ajánl: egyrészt barátainak az argumentumok újravizsgálatát javasolja, másrészt egy olyan zárómítoszt mond el a lélek halál utáni útjáról, amit az érvekhez hasonlóan ráolvasás gyanánt (114D) alkalmazhatnak egymáson társai. A mítosz retorikai nyelvezetének célja – hasonlóan a *Gorgiasz* lezárásához – egyértelműen az affektív meggyőzés, az elhangzott argumentumok támogatása az affektusok finomhangolásával. E befejezetlenségre utaló motívumok véleményem szerint arra utalnak, hogy a meggyőzés az affektív akadályok miatt megghiúsult. Ám a zárójelenetben látható könnyeikkel küszködő barátok mégsem jelentenek kudarcot: Szókratész barátai kezébe adta a

¹⁶ Lásd: Peterson, 2011. 175; Sedley, 1995. 17; Brill, 2013. 18; Dorter, 1982. 90.

ráolvasásokat, utoljára is az önmagukkal való törődésre buzdította őket, és megmutatta számukra az igazság felé vezető utat.¹⁷

A kérdés, hogy a racionalitás mögött működő és azt befolyásoló affektivitás visszaszorítható-e, a *Phaidón* gondolatmenete szerint nyitva marad. A fő cél a test és a lélek dichotómiájával párhuzamos másik dichotómia, a racionalitás és az affektivitás feszültségének bemutatása, illetve e feszültségben rejlő veszélyek és feloldási lehetőségük vázolása. Az affektivitás valódi természete, a lélekben elfoglalt pontos helye és kezelésének módja azonban tisztázatlan marad – ez az *Állam* pszichológiájában kerül kifejtésre.

BIBLIOGRÁFIA

- Blondell, Ruby: 2002. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge, CUP.
- Brill, Sara: 2013. *Plato on the Limits of Human Life*. Bloomington, Indiana University Press.
- Dorter, Kenneth: 1982. *Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto, University of Toronto Press.
- Gallop, David: 1975. *Plato: Phaedo*. Oxford, Clarendon Press.
- Kahn, Charles H.: 1996. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge, CUP.
- Peterson, Sandra: 2011. *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*. Cambridge, CUP.
- Platón: 2020. *Phaidón*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.
- Romero, M. Ross: 2016. *Without the Least Tremor. The Sacrifice of Socrates in Plato's Phaedo*. Albany, NY, State University of New York Press.
- Rosta Kosztasz: 2020. „A meggyőzés próbája a *Phaidónban*.” *Elpis* 13. 1. 41-54.
- Sedley, David: 1995. „The Dramatic Personae of Plato's *Phaedo*.” In. *Philosophical Dialogues. Plato, Hume, Wittgenstein*, Szerk. Timothy Smiley, 3-26. Oxford, OUP.
- Segal, Charles P.: 1982. „Gorgias and the Psychology of the Logos.” *Harvard Studies in Classical Philology* 66. 99-155.
- Stauffer, Andrew: 2006. *The Unity of Plato's Gorgias*. Cambridge, CUP.

¹⁷ A ráolvasások platóni tanához lásd Rosta, 2020.

- Steiger Kornél: 2003. Utószó. *Nagyobbik Hippiász*, Platón, 163-192. Budapest, Atlantisz.
- Szlezák, Thomas A.: 2000. *Hogyan olvassunk Platónt?* Ford. Lautner Péter. Budapest, Atlantisz.
- Tarnopolsky, Christina H.: 2010. *Prudes, Perverts, and Tyrants*. Princeton, PUP.