

PHILIA ÉS PHILOSOPHIA: A „BARÁTSÁG” SZEREPE PLATÓN FILOZÓFIA-FELFOGÁSÁBAN

MOGYORÓDI EMESE

A GÖRÖG FILOZÓFIA két legkiemelkedőbb alakja, Platón és Arisztotelész közül köztudottan Arisztotelész fordított nagyobb figyelmet a barátságra (*philia*): a *Nikomachoszi Etika* tíz könyvéből kettőt is (VIII-IX.), az *Eudemoszi etikából* pedig egyet (VIII.) e fogalom tárgyalásának szentelt. Noha a barátság Platón egész életművében fel-felbukkan, egy korai dialógusa (a *Lüszisz*) pedig teljes egészében e fogalom megvitatását célozza meg, messzenően fontosabb számára egy másik rokon fogalom, az *erósz*, olyannyira, hogy érett alkotói korszaka két centrális dialógusának, a *Phaidrosznak* és a *Lakomának* is a középpontjába állítja. S míg Arisztotelésztől alig hallunk valamit az *erósz*ről – jellemző, hogy egy helyen „túlzásba vitt *philiának*” nevezi¹ –, Platónnál a *philia* tárgyalása még a *Lüsziszben* is valójában erotikus narratív kontextusba helyeződik, miközben elemzése a dialógus során az *erósz* fogalmának tisztázásába fordul át.² Ennek alapján talán nem teljesen leegyszerűsítő a következtetés, hogy Arisztotelész nem volt valami szerelmes alkat, míg Platón nem becsülte sokra a barátságot – ha egyúttal azt is hozzátesszük, hogy a „szerelem” illetve a „barátság” mindkettőjük számára többet jelentett valamiféle empirikus pszichológiai érzelmenél, és mély összefüggésben áll azzal, ahogyan a filozófiáról mint kitüntetett emberi tevékenységről gondolkodnak. E kettejük közötti jellegzetes kontraszt okainak elemzése igen szép és nehéz feladat volna – ez utóbbi miatt itt erre nem is vállalkozom. Amit azonban e problematika tisztázása szempontjából talán a jelen keretek között is érdemes felvetni, az a következő: ha Platón számára az *erósz* fogalma messzenően fontosabb, mélyebb és összetettebb mint a *philiáé*, s ha az *erósz* épp Platón filozófiájáról alkotott felfogásában játszik kitüntetett szerepet – amint ez legnyilvánvalóbban a *Lakomában* megjelenik –, miért beszél Platón *philo-szophiáról*, miért nem alkotja meg ehelyett az *ero-szophia* kifejezést annak a tevékenységnek a jelölésére, melynek erőtlen utánzásával jelenleg magam is próbálkozom? Mulatságosnak tűnik belegondolni, hogy ha így tett volna, akkor bennünket most nem filozófusoknak, hanem „erózfú-soknak” neveznének – s talán valamivel népszerűbb volna a filozófia szak (már ha az erotikát, nem pedig esetleg az eróziót asszociálnák hozzá...).

¹ NE IX. 1171a11.

² Ez Kahn észrevétele (ld. *Plato and the Socratic Dialogue*, 259. o.).

Ez a felvetés nem annyira abszurd, mint amilyennek első pillantásra tűnik. Köztudott ugyanis, hogy Erósz a *Lakomában* a filozófus szimbólumaként jelenik meg, és éppen annak okán, hogy Porosz és Penia fiaként középen áll a teljes bölcsesség és a tökéletes tudatlanság között, ennélfogva vágyakozik a bölcsességre, illetve annak „barátja” (*philosz*):

Középen van a bölcsesség (*szophiasz*) és a tudatlanság (*amathiasz*) közt is, és pedíg a következőképpen: egyetlen isten sem bölcselkedik (*philoszophei*), s nem is kíván bölcs lenni (*oud’ epithümei szophosz geneszthai*), mert már az; és egyáltalán, aki bölcs, az nem vonzódik a bölcsességhez (*ou philoszophei*). De a tudatlanok (*hoi amatheisz*) sem vonzódnak a bölcsességhez (*philoszophuszin*), s nem is kívánnak bölcsenek lenni (*epithümuszin szophoi geneszthai*); hiszen épp ez a legsúlyosabb tudatlanság (*amathia*), hogy valaki se nem szép, se nem okos, mégis azt hiszi, hogy mindez megvan benne a kellő mértékben. Aki tehát nem sejtí, hogy híjával van valaminek, az nem is vágyakozik arra, amiről nem sejtí, hogy hiányzik neki.

– Hát akkor kik a bölcselők (*hoi philoszophuntesz*), Diótima – kérdeztem én –, ha se nem a bölcsenek (*hoi szophoi*), se nem a tudatlanok (*hoi amatheisz*)?

– Ez mostmár – mondta – egy gyerek előtt is világos: a kettő között vannak, s közöttük van Erósz is. A bölcsesség ugyanis a legszebb dolgok közé tartozik, Erósz pedig a szépség szerelme (*erósz peri to kalon*), tehát Erósz szükségképpen a bölcsesség barátja (*philoszophon einai*) is, s mint ilyen, középen van a bölcs (*szophu*) és a tudatlan (*amathusz*) között.³ (*A lakoma* 203e4-204b5)

A *Phaidroszban* Platón világossá teszi, hogy a *philo-szophosz* szó megalkotása mögötti logika lényegében ugyanez:

Szókratész: De mostmár eleget szórakoztunk a beszédekkel. Menj hát, és mondd meg Lüsziásznak, hogy mi ketten elsétálva a nimfák forrásához és a múzsa templomához hangokat hallottunk, amelyek azt üzenik Lüsziásznak és mindenkinek, aki csak beszédeket ír, továbbá Homérosznak és mindazoknak, akik csak költői műveket alkottak dalban vagy anélkül, végül Szolónnak és mindazoknak, akik politikai ügyekben írtak – törvények neve alatt – műveket: aki úgy alkot ilyen műveket, hogy tudja, miként áll az igazság, és támogatni is képes, amit írt, azáltal, hogy számat tud adni róla, s beszédben maga képes megmutatni, hogy az írás szegényes dolog az eleven szóhoz képest, az ilyen embert nem az írás valamely műfajának neve alapján kell elnevezni, hanem arról, amire voltaképpen komolyan törekedett.

Phaidrosz: Milyen elnevezéssel illetnéd hát?

Szókratész: A bölcs (*szophosz*) név, Phaidrosz, túlzásnak tűnik előttem, s csupán istenhez illőnek; de már a „bölcsesség barátja” (*philoszophosz*) vagy valami efféle rendjén való, s hozzá illőbb volna.⁴ (*Phaidrosz* 278b7-d6)

³ Telegdi Zsigmond fordítása Horváth Judit átdolgozásában – saját javításaimmal (M.E.).

⁴ Kövendi Dénes fordításának felhasználásával.

Szókratész filozófusi mivoltának, s egyúttal „jamborságának” kulcsa is az a meggyőződés, hogy „egyedül az isten bölcs”,⁵ ezért Szókratész védőbeszédében különösen kínosan ügyel rá, hogy semmilyen módon ne tulajdonítson magának se bölcsességet, se bizonyos tudást semmi olyasmivel kapcsolatban, ami meghaladja az emberi értelmet. Platón ugyanakkor habozás nélkül kijelenteti Szókratészszel, hogy „semmi máshoz nem ért(ek), csak a szerelemmel kapcsolatos dolgokhoz” (*uden ... allo episztaszthai é ta erotika*)” (*A lakoma* 177d7-8),⁶ mely tudománya ugyan a titokzatos Diotimától származik, ennek okán azonban nem kevésbé minősül tudásnak és bölcsességnek. Erósz és az „erotikus dolgok” tehát mély összefüggésben állnak Platónnál mind a bölcsességgel, mind a bölcsességre való vágyakozással (*philosophia*), ezért joggal vehető fel a kérdés, miért nem jelzi ezt az összefüggést terminológiailag is, azáltal hogy a *philosophia* helyett bevezetné vagy megalkotná az *erosophia* kifejezést?

Platón persze közismerten nem kényes a terminológiai konzisztenciára vagy pontosságra, s az sem kizárható, hogy egyszerűen a nyelvi konzervativizmus határozza meg választását — ha igaz, hogy Püthagorasz használta először a *philosophia* és *philosophosz* kifejezéseket.⁷ A fent idézett *Lakoma* passzus azonban arra utal, hogy ez a terminológiai nemtörődomség akár zavaró is lehet. „A bölcsesség ugyanis a legszebb dolgok közé tartozik, Erósz pedig a szépség szerelme (*erósz peri to kalon*), tehát Erósz szükségképpen a bölcsesség barátja (*philosophon einai*) is” — mondja Diotima. Egy terminológiával kapcsolatosan faxnisabb olvasót e csodás gondolat arra készíthet, hogy eltöprengjen rajta, vajon miért csupán „barátja” Erósz a bölcsességnek, holott a szépséghez „lángoló szerelemmel” viszonyul (miközben azért a bölcsesség is a legszebb dolgok közé tartozik). A szintén idézett *Phaidrosz* passzus olvastán azonban megnyugodhat, ugyanis ebből világossá válik, hogy Platón nem feltétlenül ragaszkodik épp a *philo-sophia* kifejezéshez a *sophia* iránti vágy megnevezésében (“de már a bölcsesség barátja *vagy valami efféle* rendjén való ... volna”), így nem szükséges fennakadni azon sem, hogy Erósz *philiával* szereti a bölcsességet, és nem *erósszal*. Platón mindazonáltal mégiscsak a *philosophia* kifejezést preferálja, és úgy vélem érdemes elgondolkodni rajta, miért. Centrális kérdésünket tehát így is megfogalmazhatnánk: miért nem *expressis verbis* „erotikus” Platónnál a bölcsesség iránti vágy, ehelyett miért „philotikus”? Nem lehetséges, hogy Platónnak voltak bizonyos megfontolásai arra vonatkozóan, hogy megtartsa a *philia* főnevet a nagy karriert befutott *philosophia* szóösszetétel egyik tagjaként?

⁵ Szókratész védőbeszéde 23 a. Ha másként nem jelölöm, a görög szövegeket saját fordításomban közlöm (M. E.).

⁶ Vö. *A lakoma* 198d, ahol Szókratész ezt látszólag visszavonja — a passzus azonban ironikus.

⁷ Vö. Diogenész Laertiosz I.12.

A kérdés megválaszolásához először is tisztáznunk kell a *philia* és az *erosz* főnév illetve a *phileó* és az *eraó* ige jelentéstartományainak különbségeit. Közös bennük, hogy mindkettő valamiféle vágyakozást vagy vonzalmat jelöl. Döntő különbség azonban, hogy az *erosz* érzéki vagy egyenesen szexuális vágy, míg a *philia* inkább a magyar „szeretet”-hez áll közel, tehát szublimáltabb, az érzékiséghez nem kötődő vágy. A másik fontos különbség, hogy míg az *erosz* lehet egyfelől nem egyenrangúak közötti, másrészt pedig egyoldalú vonzalom, addig a *philia* általában egyenrangú felek közötti, másrészt pedig kölcsönös vonzalom. Amint Charles Kahn felhívja rá a figyelmet, az *erosz* által konnotált aszimmetria, illetve a *philia* által implikált szimmetria a magyarázata, hogy Platón az emberi psziché és a Jó illetve a Szép ideája közötti vágy-kapcsolatot az *erosz* fogalmával jellemzi, minthogy a kölcsönösség képzeete erre a viszonyra teljességgel inadekvát volna.⁸ Ha ez így van — márpedig a gondolatlan nehéz nem egyetérteni —, akkor még élesebben vetődik fel a kérdés: miért tartja meg — vagy vezeti be — Platón a *philosophia* kifejezésben a *phileó* ige ezzel világosan ellentétes konnotációit arra a viszonyra vonatkozóan, mely a filozófust a „bölcességhez” kapcsolja?

A kérdés megválaszolásához egy olyan dialógust javasolnék kiindulópontul, amelyikben ugyan egyáltalán nem játszik szerepet a szoros értelemben vett filozófiai *erosz*, bőven előfordul azonban egyfelől a *philia*, másfelől centrális téma a filozófia, mégpedig egy olyan helyzetben, ahol a filozófia (helyesebben a *szophia*) iránti vágy egyáltalán nem a diszkusszió tárgya, hanem voltaképpen e vágy felkeltése a célja. A *Gorgiasz*ról van szó, arról a dialógusról, melyet joggal neveztek Platón „filozófiai kiáltványának”, ahol először vet számot egy olyan kérdéssel, amit azután csupán az *Állam* holisztikus metafizikai apparátusával vél adekvát módon kezelhetőnek. „Hisz ... arról beszélgetünk, aminél nemigen találhat komolyabb tárgyat senki, akinek csak egy csöpp esze is van — tehát arról, hogy milyen életet éljen az ember” (500c)⁹ — mondja Szókratész Kalliklésznek, majd arra buzdítja, hogy ha jól akar élni, forduljon a filozófia felé. A filozófia Kalliklész megelőzőleg, egyenesen Szókratész iránti barátságától indítatva kifejtett nézetével szemben Szókratész szerint egyáltalán nem „idétlen” és „gyerekes” dolog (485a-d, e), hanem az egyetlen üdvözítő tevékenység annak a számára, aki valóban tudni akarja, hogy milyen a jó élet. Kalliklész, Nietzsche *Übermensch*ének halhatatlan modellje az anti-filozófus modellje is lehetne. S minthogy ugyanakkor nem pusztá udvariaskodás a részéről, midőn megjegyzi, hogy mindazt, amit Szókratésznek mond és tanácsol, barátilag teszi (485e), sem a paradigmatisz filozófus részéről, hogy a „barátság istenére” kérve (500b) szólítja fel beszél-

⁸ Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue*, 261. o.

⁹ Vö. *Gorgiasz* 472c-d, 487e-488a, 492d és *Állam* 352d.

getőtársát, hogy a legőszintebben mondja ki, mit gondol párbeszédük nem kis tétre menő tárgyaról, valamint „kedves barátjának” nevezi (482a5), összecsapásuk mély tanulságokkal szolgálhat centrális kérdéseinkre vonatkozóan.

Induljunk ki a következő kérdésből: mennyiben tekinthető Kalliklész anti-filozófusnak? Első pillantásra eltűzöttnek vagy egyenesen hamisnak tűnik ez a beállítás, hiszen a beszélgetőtársak közül épp Kalliklész az, aki nyomatékosan hangsúlyozza Szókratésznek, hogy egyáltalán nem becsüli le a filozófiát, ellenkezőleg, úgy tartja, hogy mértékkel űzve egyenesen tetszetős (*kharien*, „bájos, tetszetős, elegáns” 484c6),¹⁰ sőt, a műveltséghez (*paideiasz kharin*, 485a4) nagyon is szükséges foglalatosság (485a). Milyen fenntartásai vannak Kalliklésznek mégiscsak a filozófiával szemben? Hadd idézzem itt hosszabban az ide vonatkozó beszédet, mely egyike azon szövegeknek, ahol Platón művészi ábrázoló-készsége és jellemérzékenysége feledhetetlen magasságokba szökik:

Mert mulattató a filozófia, kedves Szókratész, fiatal korunkban, mértékkel űzve; de kész veszedelem, ha a kelleténél többet bibelődünk vele. Hiába kiváló tehetségű valaki, ha egy meghatározott koron túl is filozófiával tölti meg az életét, szükségképpen tapasztalatlan marad mindabban, amiben pedig jártasnak kell lennie, ha tisztességes és megbecsült ember akar lenni. Nem fogja ismerni állama törvényeit, nem fogja tudni, hogyan beszéljen az emberekkel magán- és közügyekben, és az emberek örömeiben-vágyaiban, és egyáltalán emberismeretben teljesen járatlan marad. [...] A filozófiával műveltségünk céljából foglalkozni szép dolog, s éppen nem válik szégyenére az ifjúnak. De már nevetségesnek tartom, ha valaki még meglelt korában is filozofál. A bölcselkedőkkel úgy vagyok, mint azokkal, akik gügyögnek és idéetlenkednek. Ha kisgyermek gügyög, akihez még illik az ilyen beszéd, s idéetlenkedik akár — ezt szeretem, ez kedves, a gyermeki természettel összhangban álló dolog. Mint ahogyan van abban valami bántó, fülsértő és erőltetett, ha egy ilyen kis fickó tisztán, értelmesen ejt minden szótagot. Ha ellenben férfiút hallunk gügyögni, s látunk gyermeki módra játszani, nevetségesnek, férfiatlannak fogjuk ítélni, s a legszívesebben jól megvernénk. Így vagyok a filozofálókkal is. Serdületlen ifjában szeretem a filozófiát; itt helyén van, s szabad lelkületűnek tartom az ilyesmivel foglalkozó fiatal, mint ahogy szolgálékűnek, szép és nemes tettekre képtelennek azt, aki nem filozofál. De ha érettebb ember foglalkozik filozófiával, s nem tudja abbahagyni, az illet, Szókratész, meg kellene botozni. Mert ahogyan az előbb is mondtam, ha mégakkora tehetsége van is az ilyennek, férfiatlanná válik, egyre csak kerüli a nyilvános élet zaját s a piacot, ahol a költő mondása szerint a hírnevet szerzi az ember, elbújik egy rejtett zugba, három-négy ifjú társaságában ciripelve ott tölti hátralévő napjait, és soha nem hagyja el a száját egyetlen nagyszerű, szabad, hatékony gondolat sem. [...] Vegyük azt az esetet, hogy valaki téged vagy más hozzád hasonlót börtönbe hurcol, jogtalansággal vádol, amikor semmit sem követél el. Nemde azt sem tudnád, hová légy, csak ájuldoznál, s néma zavarodban a szádát tátanád. Amikor azután a törvényszék elé idéznek,

¹⁰ Körülbelül úgy van vele, mint II. Dionüsziosz Platón filozófiájával. Vö. *Hetedik levél* 338d-e.

legyen bár hitvány és rossz a vádlód, meg kellene halnod, ha az halálos büntetést kérne rád. Ugyan micsoda bölcs művészet az, amely egy tehetséges férfiút annyira hitvánnyá tehet, hogy sem magán nem tud segíteni, a legnagyobb veszélyekből sem magát, sem másokat nem képes kimenteni, s emellett ellenségei minden vagyonából kifogathatják, és hazájában megbecsülés nélkül kell élnie? Az ilyen embert – bocsáss meg a durva kifejezésért – bárki büntetlenül képen teremtheti. Ezért hát, jó barátom, engedelmeskedj nekem, hagyd abba az okoskodást, tettekben keresd az élet szép összhangját, azt gyakorold, ami mások előtt értelmesnek mutat; űzze más azt a díszes foglalkozást, nem tudom, fecsegésnek vagy butáskodásnak mondjam, amely miatt „házaad tája pusztul és néptelen marad”. Ne azokat vedd hát példaképül, akik ily csekélységekben vitatkoznak, hanem azokat, akik hírt, vagyont és sok más javat szereznek maguknak.¹¹ (484c-486d)

Kalliklész mondandójának veleje egészen világos: a tevékeny és a szemlélődő életet állítja szembe egymással – amint azt az ikerfivérek, Zéthosz és Amphión példájával paradigmátikusan szemlélteti is. Mindaddig rendben van a filozofálás, míg az ember gyerekének nem kell a tettek mezejére, azaz a nyilvános közélet porondjára lépnie, ahol szabad athéni polgárhoz illendően meg kell mutatnia, hogy talpig férfi, nem pedig valami anyámasszony katonája. Kalliklész jóindulatú figyelmeztetése a görög archaikus értékek felől tekintve több, mint érthető. Morális paradigmája alapvetően a heroikus kor öröksége, Akhilleuszé, Aiaszé, a marathóni hősöké, és mindazoké, akik erejükkel, bátorságukkal, szabadságszeretetükkel, és általában „férfierélyükkel” (*areté*) nagyra tették Hellaszt, ezért hírnevük joggal élte túl nem csupán az archaikus kort, hanem magát az ókori görögséget is, arisztokráciástul, oligarchiástul, demokráciástul. Nietzsche óta szokás Szókratész moralitásában egy ezzel gyökeresen ellentétes attitűdöt látni, s ezt épp a *Gorgiasz* nem kis mértékben alá is támasztja. Nem véletlen, hogy heroikus formátumú barátja, Kalliklész épp akkor csattan fel, s veszi fel a kesztyűt harmadikként, amikor Szókratész Gorgiasszal való beszélgetését követően, immár másodsor, Pólosszal is arra a konklúzióra jut, hogy rosszabb jogtalanságot elkövetni, mint elszenvedni, de ha már elkövettük, még rosszabb nem megbűnhődni érte, mint megbűnhődni.

Kalliklész: Mondd csak, Szókratész, tréfára vegyük vagy komolyan értjük a szavaidat? Mert ha komolyan kell értenünk, s az igazat mondod, akkor mi, emberek, alighanem fordított életet élünk, s mindenben az ellenkezőjét tesszük annak, amit kell. (481b-c)

¹¹ Péterffy Jenő fordításának felhasználásával fordította Horváth Judit (Platón: *Gorgiasz*. Platón összes művei kommentárokkal. Atlantisz, Budapest 1998). Ha másként nem jelölöm, a *Gorgiasz* szövegeket ebből a kötetből közlöm (M. E.).

Akár tetszik ez egy későbbi morális paradigma felől tekintve, akár nem, Kalliklész fölháborodását mégiscsak a görögség hagyományos értékei táplálják, elsősorban a „szeresd felebarátaidat, gyűlöld ellenségeidet” imperatívusza, vagy egyszerűbben fogalmazva a *talio* elv. Kalliklész tömören és világosan megfogalmazza a *talio* elv háttérében álló, örökérvényű morálpszichológiai motivációt:

Egy férfihoz nem ... illik a más jogtalan cselekedeteit eltűrni, ez csak a rabszolgának való, akinek jobb meghalni, mint élni, mert ha igazságtalanul megtámadják, s lábbal tiporják, nem tud segíteni sem magán, sem másón, aki a szívéhez közel áll. (483b)

Azzal, hogy Szókratész ezt a paradigmát mintegy a „szeresd felebarátaidat, ne gyűlöld ellenségeidet” elvével igyekszik felváltani, úgy látszik a heroikus morális kódex neuralgikus pontjára tapint. Ezért fakad ki ellene őszinte fölháborodással büszke arisztokrata barátja. Ám ez csak látszat, s Kalliklésszel folytatott beszélgetése — némiképp sarkítva — felfogható úgy is, mint amelyben Szókratész ezt a látszatot kívánja eloszlatni. A *Gorgiasz*ból persze talán valóban nem derül ki elég világosan, hogy Szókratész éppúgy tudja, mit követel a heroikus értékeken nyugvó polisz társadalom egy magát valamire tartó férfiútól, mint macsó barátja. Védőbeszédében azonban — beszélgetőpartner híján — maga tesz egy hasonló elveken alapuló ellenvetést magamagával szemben, miután amellet érvet, hogy tevékenysége, mellyel állítólagosan megrontja az ifjakat, valójában a város javára végzett legüdvösebb szolgálat:

Mármost, joggal tűnhet különösnek, hogy én ezeket a tanácsokat magánúton eljárva osztogatom, s így nyüzsgölődöm körülöttetek, nyilvánosan azonban nem merek elébetek, a Népgyűlés elé lépni, hogy a városnak tanácsokat adjak. (*Szókratész védőbeszéde* 31c)

Az ellenvetés a klasszikus kori politizálás azon felfogásán alapul, melyet Periklész fogalmaz meg az athéniek halotti beszédében:

Mindenki egyformán törődik otthona és az állam ügyeivel, s bármilyen elfoglaltsága van is, nem kevésbé tájékozott a közügyekben sem. Mert mi vagyunk az egyetlenek, akik a közélettel szemben teljesen közönyös embert nem visszahúzódnak, hanem semmirevalónak tartjuk [...](Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború* II.40.2. — Muraközy Gyula ford.)

Kalliklész jóindulatú tanácsa ugyanezen erkölcsiségből táplálkozik. A „tevékeny élet” valójában a szorosabb értelemben vett politikai aktivitást jelenti, melyből egy szabad athéni polgár nem vonhatja ki magát anélkül, hogy „közmevetés tárgyává” (*atimosz*, *Gorgiasz* 486c2) ne válna, amint arra Kalliklész egy némiképp eltérő összefüggésben rámutat.¹² Szókratész azonban, úgy lát-

¹² A „dramatizált eposz” és az „esztétikai szókratizmus” eszméje mögött Nietzsche-nél is megfigyelhető ez a vád Szókratésszel szemben (*A tragédia születése*, 102-104. o.), mely explicitté a „teoretikus ember” szimbólumában válik (i.m.)

szik, valami másban látja az ellentétet Kalliklész és a maga életmódja között, és nem gondolja, hogy filozofálása ne volna a fenti értelemben vett „tevékeny” élet, ellenkezőleg:

Szerintem rajtam kívül csak kevesen, de lehet, hogy egyedül csak én vagyok az, aki ma Athénban az igazi politikai művészetet (*politiké techné*) képviselem, és a gyakorlatban is alkalmazom (*kai prattein ta politika*). (521d)

Arról sem feledkezhetünk meg, hogy védőbeszéde egy centrális pontján, amikor ismét egy maga által felvetett ellenvetésre válaszol, nevezetesen, hogy ha talán az athéni ifjakra nem is ártalmas, filozofáló életmódja legalábbis önmagára nézve jelent életveszélyt, Akhilleuszra hivatkozik, mint követendő példaképre (*Szókratész védőbeszéde* 28b-d). Arra az Akhilleuszra, akit sok mindennel lehet vádolni, de azzal nem, hogy visszarettent volna a „tettől”. Ugyanis a heroikus kiválóság-eszményt valójában korántsem a „bunkó macsó” testesíti meg, aki a „tettek embere”, de a feje üres, mint egy hordó. Ezt többek közt épp abból tudjuk, amit Akhilleusz apja, Péleusz köt a fia lelkére, mielőtt csatába küldi: „szónak szónoka légy, és végbevívője a tettnek (*müthón te rhétér’ emenai préktéra te ergón*, *Iliasz* IX.442-43 Devecseri Gábor fordítása). Épp a görögök ne tudták volna, hogy az ideális férfi, amellettt hogy erős és bátor, okos is (no meg szép), azaz minden tekintetben kiváló ember? Kalliklész is épp emiatt tartja fontosnak a műveltséget (*paideia*), s vele együtt természetesen a filozófiát is. Szókratész és Kalliklész kiválóság-ideáljának különbsége tehát bonyolultabb, semmint hogy az „elméleti” (értsd: „visszahúzódo”) és a „gyakorlati” (értsd: politikáló) élet közötti ellentétre volna redukálható. Mit ért hát Kalliklész „filozófia” alatt, és pontosan mire valónak tartja? Mit ért alatta Szókratész, és milyen szerepet játszik felfogásában a *philia*?

Ennek tisztázásához röviden utalnom kell párbeszédjük főbb pontjaira. Míg Gorgiasszal és Pólosszal folytatott beszélgetésükben még elsősorban a retorika mibenlétének és hasznának tisztázása a centrális kérdés, és csak másodsorban a jó élet, addig Kalliklésszel már kizárólag ez utóbbi a vita tárgya, a retorikát gyakorlatilag elfelejtik. Nem mintha Kalliklész számára kevésbé volna fontos a retorika vagy kevésbé jó szónok volna, ellenkezőleg. Ám szónoki kiválósága Gorgiasszal és Pólosszal szemben nem abból táplálkozik, hogy elsajátította a retorika fogásait, hanem abból, amit Szókratész azonnal észrevesz, és lelkesen üdvözöl beszélgetőtársa jellemében: Kalliklészben megvan „a tudás (*episztémé*), a jóindulat (*eunoia*) és az őszinte, nyílt beszéd (*parrészia*)” (487a). Kalliklész velejéig azonosul azzal az állásponttal, amit Szókratésszel szemben képvisel (ti. hogy a jogtalanság elkövetése és az efféle tettekkel szembeni büntetés elkerülése nem hogy a legnagyobb rossz, hanem

122. o.), és visszatér a platóni dialógus kritikájában is („A filozófiai gondolat burjánzik el itt a művészetben”, l.m. 116. o.). Nietzsche persze a nem-teoretikus életet nem a politikai aktivitással, hanem a (tragikus) művészetrel kapcsolja össze.

egyenesen a legnagyobb jó) ezért „a tömegnek” nem fog semmiféle engedményt tenni, így Gorgiasszal és Pólosszal ellentétben a közerkölcsök képviselőivel szembeni „szégyen” (*aídosz*) nem akadályozhatja meg benne, hogy ki mondja, amit gondol, s bátran és felkészülten érveljen álláspontja mellett. Szókratész szemében Kalliklész ezen hozzáállása a legmelegebben üdvözlendő:

Szókratész: A helyzet tehát a következő. Ettől kezdve ha a beszélgetés folyamán valamiben egyetértészem velem, arról tudhatjuk, hogy részemről is és részedről is alapos ellenőrzésen esett át, és nincs szükség egyéb próbára. Mert ki van zárva, hogy akár tudatlanságból fogadnád el valamelyik állításomat, akár mert a kelleténél nagyobb benned a szégyenérzet, és becsapni sem akarnál az egyetértéssel, hiszen magad mondod, hogy a barátom vagy. Ha tehát mi ketten, te és én egyetértünk, az azt jelenti, hogy eljutottunk az igazsághoz. Szebbről pedig nem is vitázhatnánk, Kallikléstem, mint arról, ami miatt engem megróttál: milyen legyen az ember, mivel foglalkozzék s meddig a határig, ha fiatalabb, ha öregebb?¹³ (487e)

Hogy miért örül annyira Szókratész, hogy Kalliklésszel folytathatja a beszélgetést, azt nem csak az magyarázza, hogy gyökeresen ellentétes álláspontjaik ütköztetésével közelebb juthatnak az igazsághoz, hanem az is, ami ennek a másik oldala. Amikor ugyanis Gorgiasszal folytatott beszélgetése egy pontján megkülönböztet egymástól „erisztkus agónt” (veszekedő vitatkozást) és dialektikus párbeszédet, és kifejti, hogy míg az előbbiben a partnerek csupán a győzelemre törekcsenek, és elkerülni igyecccsenek, hogy megcáfolják őket, az utóbbiban ennek éppúgy örülnék, mint ha másokat cáfolnak meg ők, azt is hozzáteszi, hogy nincs is nagyobb rossz, mint ha az ember hamis véleményeket dédelget beszélgetésük tárgyáról.¹⁴ Így nem csoda, hogy míg Póloszt „társának” (*hetaire*), addig Kalliklést egyenesen „kedves barátjának” (*phile hetaire*, 482a5) nevezi. Hiszen ha a legnagyobb rossz az, ha az ember hamis véleményeket táplál az igazságos és az igazságtalan kérdésében, s ha tehát a legnagyobb jó, ha ezektől megszabadul, s ha másfelől Kalliklész Szókratésszel gyökeresen ellentétes álláspontját őszintén, nagy tudással és alapvetően jót akarva szembeszegezi Szókratészével, Kalliklész valóban nagy jót tehet vele, ennél fogva a barátja. Kalliklész „próbaköve” Szókratész nézeti helyességének vagy helytelenségének – és fordítva. Mint Szókratész kifejti, ő ezen az

¹³ Horváth Judit fordítása alapján.

¹⁴ „Ha te is azon emberek sorába tartozol, ahová én, nagyon szívesen kereszttűzbe veszek; de ha nem, inkább abba hagyom. S hogy én milyen emberek közé tartozom? Azokhoz, akik szívesen veszik a cáfolatot, ha tévednek valamiben, de szívesen cáfolnak is, ha történetesen másvalaki téved; s azokhoz, akiknek, ha őket cáfolják, az semmivel sem kellemetlenebb, mint ha ők cáfolnak másokat. Sőt, ha engem ér cáfolat, azt annyival jobbnak is tartom, amennyivel jobb, ha az ember maga szabadul meg a legnagyobb rossztól, mint ha valaki mászt szabadít meg. S azt hiszem, nagyobb rossz nem is érhetné az embert, mint a hamis vélemény arról, amiről most beszélgetünk.” (457c-458b)

interakción csak nyerhet. Mert ha kiderül, hogy nézetei helytelenek, akkor megszabadulhat a helytelen vélekedéstől. Ha viszont Kalliklésznek nem sikerül megcáfolnia őt, akkor felteheti, hogy a nézetei helyesek.¹⁵ A gondolat, hogy a legnagyobb rossz a tudatlanság (*amathia*), abban a specifikus értelemben, hogy az ember azt hiszi, tud valamit, miközben nem ez a helyzet, Platón jóval későbbi műveiben is felbukkan, úgyhogy a platóni filozófia-felfogás centrális összetevőjeként kell rögzítenünk.¹⁶ Ha tehát ki akarjuk deríteni, mennyiben tekinthető Kalliklész az antifilozófus modelljének, fel kell tennünk a kérdést, miként is áll ezzel ő?

Itt visszatérnék a köztük zajló dialógusra. Szókratész és Kalliklész beszélgetésének közvetlen tárgya tehát az, vajon igaza van-e Szókratésznek, miszerint rosszabb a jogtalanság elkövetése, mint elszenvedése, de a legnagyobb rossz, hogy ha már elkövettük a jogtalanságot, megússzuk a büntetést. Ennek a nézetnek első pillantásra a világon semmi köze sincs ahhoz a kérdéshez, hogy érdemes-e filozófiával foglalkozni érett férfikorban vagy sem, attól eltekintve, hogy e kérdés tárgyalásának közege természetesen a filozófia, legalábbis szókratészi-platóni értelemben véve. De Kalliklész mindjárt a beszélgetés elején bizonyosságot tesz róla, hogy elméleti szempontból messzemenően felkészültebb, mint akár Gorgiasz, akár Pólosz, vagy mint az az álláspontja sejteti, hogy csupán addig szabad filozófiával foglalkozni, míg az ember el nem éri a tettek mezejére szólító férfikort. Ugyanis nem egyszerűen szembezegezi Szókratész álláspontjával a magáét, hanem komoly elméleti apparátussal is támogatni tudja. Sőt, éles szemmel észreveszi, hogy Szókratész miként „húzta csőbe” Gorgiaszt és Póloszt, ráadásul arra is magyarázattal szolgál, hogy Szókratész nézetei miféle kétséges ideológiai talajból táplálkoznak. Elméleti megfontolásai a híres *nomosz-phüszisz* vita ún. extrém *phüszisz*-párti álláspontján alapulnak. E szerint a jogtalanság elkövetése morálisan egyáltalán nem elítélendő dolog, ellenkezőleg:

A természet ... azt mutatja, hogy úgy jogos, hogy a derekabnak többje legyen, mint a hitványnak, a hatalmasabbnak többje, mint a gyöngének. És ezt látjuk mindenütt: az állatoknál is, és az emberek összes államában és nemzetségében azt ismerik el igazságosnak, hogy a hatalmasabb uralkodjék a gyöngébben, s hogy övé legyen mindenből a nagyobb rész. Ugyan milyen jognak támadott Xerxész Görögországra

¹⁵ „Már vitánk előbbi szakaszában is úgy láttam ezt a dolgot, ahogy most mondom, s hogy valami erős kifejezést használjak, vaserejű és gyémánt keménységű okok kapcsa tartja össze, legalábbis nekem úgy tűnik. S ha nem tudjátok ezt a kapcsolatot szétfejtetni, akár te, akár valaki, aki nálad erősebb, beszélhetek akármit, nem lesz igazatok, ha nem azt mondjátok, amit én. Én tudniillik, hogy mindig ugyanazt ismétlem, nem tudom, mi itt az igazság; de akivel eddig beszélgettem, ahogyan most veled, mind neveltségessé vált, ha más véleményen volt. Felteszem tehát, hogy az én nézetem helyes.” (508e-509b)

¹⁶ Vö. *Theaitétosz* 149 a – 151 d, 157 c – d; *A szofista* 228 d – 231 b.

vagy atya a szküták ellen? S ezer más ilyen példát idézhetnék! Az ilyenek, az a véleményem, mind a természetes jog szerint járnak el, sőt, Zeuszra, valami törvény, a természet törvénye (*kata nomon ... ton tész phüszeosz*), csak éppen nem a mi kimódolt törvényünk szerint, mert mi a legerősebbeket s legkiválóbbakat már gyermekkoruktól nevelés alá fogjuk, mint az oroszlánkölyköket, és ráolvasásokkal és varázslatokkal szolgálva tesszük őket, untalan azt hirdetve nekik, hogy egyenlő részt kell birtokolni mindenkinek, mert így szép és igazságos. De aztán ha előlép egy nagyra termett férfiú, lerázza magáról ezt a nyűgöt, összetöri láncait és kiszabadul, lábbal tapossa irományainkat, ráolvasásainkat, varázsigéinket, természet ellen való törvényeinket, s rabszolgánkból, aki volt, urunkká lázad fel. Íme, ez már napnál világosabban a természet joga (*to tész phüszeosz dikaion*). (483c-484b)

Szókratész Kalliklész szerint ott húzta csőbe Gorgiaszt és Póloszt, hogy egyik sem merete nyíltan tagadni ezt a bizonyos „kimódolt” törvényt, ugyanis szégyelltek felvállalni a „természet törvényét” a tömeggel szemben (482c-e). Ugyanis

a gyöngé emberek és a tömeg hozza a törvényeket, és ők a maguk szempontjából és a saját hasznukra állapítják meg és döntenek el, hogy mit kell dicsérni, mit kifogásolni. El akarják ijeszteni az erősebb és tehetősebb embereket, hogy ne törjenek náluk többre, és azért hangoztatják, hogy a nagyravágás csúnya és jogtalan, és hogy a jogtalanság éppen abban áll, ha valaki hatalomból, vagyonból a többiekénél nagyobb részre tart igényt. Ők maguk nyilván elfogadnák az egyenlőséget, tekintve, hogy ők vannak lejjebb. (483b-c)

Míg Gorgiasz és Pólosz zavarba jöttek Szókratész érveitől, Pólosz pedig értetlenkedett, hogy is hihet valaki olyan butaságokat, mint Szókratész, Kalliklész egyáltalán nem jön zavarba, és nem szégyenkezik az ostoba tömeg előtt, sőt Szókratészen is keresztüllát: ő is csak a játék résztvevője, csatlakozik a tömeg ideológiájához, miközben hozzájuk hasonlóan végső soron őt is csak saját önös érdekei mozgatják.¹⁷

Kalliklész elképesztően mélyenszántó és komplex fejtegetései hallatán az ember valóban kételkedni kezd, vajon kigondolható-e mindez valamikor a serdülőkor bezártáig, s hogy előterjesztője érett férfikorában valóban ne foglalkozott volna filozófiával. S most az is világos, miért állíthatja Szókratész, hogy csodálatos „próbakőre” lett emberében, melyen mintegy lemérheti, aranyból van-e a lelke (486d). S remélem, ahhoz is elég, hogy eddigi utalásaimmal fölkeltem az érdeklődést a beszélgetés további menete iránt azokban, akik nem olvasták eddig alaposabban Szókratész és Kalliklész interakcióját. Ezt ugyanis részletesebben nem fogom ismertetni, csupán röviden térni ki azon döntő pontjaira amelyek centrális kérdésünk megválaszolásához közelebb vihetnek.

Kalliklész tehát azt az álláspontot képviseli Szókratésszel szemben, hogy a jogtalanság vagy igazságtalanság elkövetése a legnagyobb jó, s ebbe termé-

¹⁷ Vö. Voegelin, *Order and History*, III, 32. o.

szetszerűleg beleérti, hogy az ember az efféle tetteket egyúttal meg is ússza szárazon. Mindez persze csupán a „természettől fogva” kiválókakra vonatkozik, azokra, akiknek az ostoba és gyöngé tömeggel szemben mindez kijár, mint természetűtől, természetüktől fogva nekik járó rész. Álláspontja legmélyebb pszichológiai motivációja a hedonizmus, melyet ilyenformán sikerül egyenesen a morális imperatívusz rangjára emelnie. Mert hát

hogyan lehetne az ember boldog, ha szolgája valakinek? Nem, nem, a természet rendje szerint nem ez a szép és jogos. Aki jól akar élni — most kertelés nélkül fogok beszélni — az vágyait nem fékezi, hanem hagyja nagyra nőni; elég bátor és elég okos ahhoz, hogy kis is tudja őket elégíteni, akármilyen nagyok és előteremtse nekik, amit csak kívánnak. ... Nos, Szókratész, te azt állítod, hogy mindig az igazságot kergeted, halljad hát, mi az igazság! Bujaság, féktelenség, szabadosság, ha van mód kiélni őket — ebben áll az erény, ebben a boldogság. A többi mind csak szépelgés, természetellenes nézetek, értéktelen locsogás. (491e-492c)

Igazán tanulságos lenne részleteiben végigkövetni, hogy ezt az elképesztően őszinte, hallatlanul bátran képviselt, s nyugodtan mondhatjuk archetipikus „filozófiát” pontról pontra miként cáfolja meg Szókratész. De zárjuk rövidre ezt az érdekesítő diskurzust azzal a kérdéssel, hogy valójában melyek is azok az értékek, amelyeket Kalliklész a legtöbbre tart, milyen viszonyban állnak ezek egymással, s miként adnak teret a cáfolatnak.

A cáfolat fordulópontja a következő ellentmondásra redukálható: amennyiben Kalliklész egyfelől eltökélt hedonista — tehát a jót azonosítja a gyönyörrel —, és amennyiben másfelől büszke arisztokrataként és ambíciózus politikusként a korlátlan hatalom megszerzésére törekszik — mert a szabadságot is nagyra tartja —, annyiban szükségképp ellentmondásba kerül önmagával. Ugyanis a feltétlen hedonizmus összeegyeztethetetlen a hatalom feltétlen akarásával, minthogy gyönyört érezhet egyfelől a gyáva is, sőt nagyobb gyönyört, mint a bátor, másfelől a homoszexuális prostituált is, aki pedig a macsó görögök által lenézett alávetett pozíciójában leledzik (vö. 494c-495c, 497e-499b). Csakhogy egy konzisztens hedonistának mindenképp a korlátlan hatalom megszerzésére kell törekednie, ennél fogva Kalliklész életstratégiája belső koherenciáját tekintve tarthatatlan. Ha ugyanis kizárja morális paradigmájából a férfiatlan vagy politikailag ártalmasnak minősítendő értékeket (amilyen a gyávaság vagy a homoszexuális prostituált gyönyöre), akkor egyúttal el kell ismernie, hogy vannak jó és rossz gyönyörök (tehát a gyönyör nem azonos a jóval). S ha ezt elismeri, akkor vagy a hedonizmust kellene feladnia, vagy a hatalom feltétlen akarását — illetve vele együtt a szabadságot és az olyan értékeket, mint a bátorság. Másfelől el kellene ismernie, először is, hogy életstratégiája *belső koherenciáját tekintve tarthatatlan*, és másodszor, hogy annak meghatározásában, hogy mindezek után valójában mi jó, és mi nem, nem hagyatkozhat az értekeire, amelyek az „itt és most jót” mintegy automatikusan jelzik, hanem egy olyan instanciára van szüksége, mely képes

a látszólagos jót a valódi értéke felől megítélni. Erre gondol Szókratész, amikor beszélgetésük e pontján szóba hozza a „szakértelmet”, és áttételesen arra buzdítja Kalliklészt, hogy forduljon a filozófia felé (500a-d). Kalliklész azonban nem látszik venni a lapot, és ezzel lassan elárulja számunkra, mi köze is van – helyesebben mennyiben nincs köze – a sajátos szókratészi-platóni értelemben vett filozófiához.

Mindenki tudja, hogy Platón nem véletlenül írt dialógusokat, ám a már kevésbé köztudott, hogy a dialógus forma egyik, ha nem a legfőbb játékba hozott sajátossága, hogy a dráma dimenziójával növeli a filozófiai mondandó közlési terét. Ennek egy szép példája figyelhető meg Kalliklész reakcióiban a jelen összefüggésben. Hogy Kalliklész miként viszonyul a filozófiához, azt Platón dramaturgiailag jelzi, alapvetően azzal, amit Kalliklész tesz (vagy ami történik vele) a beszélgetés közben, nem pedig azzal, amit mond. Két olyan dramaturgiai fordulópontját látom ennek a beszélgetésnek, amelyekkel Platón jelzi, hogy Kalliklész gondolkodásával avagy az életstratégiájával, hogy ne mondjam a „filozófiájával” hol van gond, s amelyek egyúttal azt is elárulják, mennyiben az anti-filozófus reprezentánsa. Platón mindezt először is azzal jelzi, hogy amikor Szókratész a homoszexuális prostituált gyönyörére tereli a szót, szinte látjuk, amint Kalliklész elpirul – és fölháborodott elszólása éppen abból a *szégyenből* (*aidósz*) táplálkozik, amelyet Gorgiasz és Pólosz Szókratésszel folytatott beszélgetéseiben oly éles szemmel kiszúrt, s amelyről állította, hogy rajta bizony nem fog erőt venni:

Szókratész: Bravó, édesem! Csak folytasd ugyanígy, ahogy elkezdted, valahogy ne-hogy pironkodni kezdjél! Természetesen nekem sem szabad zavarba jönnöm. Először is arra válaszolj, hogy ha valaki rühes és viszketést érez, és ha annyit vakaródzhat, amennyit csak akar, és vakaródzásban tölti életét, vajon boldog élet-e az övé?

Kalliklész: Miket beszélsz itt, Szókratész, s milyen közönségesen!

Szókratész: Zavarba is hoztam Póloszt is, Gorgiaszt is, és el is szégyellték magukat. Te azonban, Kalliklész, bátor ember vagy, úghogy biztosan nem fogsz zavarba jönni, sem megbotránkozni.

Kalliklész: Jó, nem bánom. A vakaródzónak is édes az élet.

Szókratész: Ha édes, akkor ugyebár boldogan él?

Kalliklész: Igen.

Szókratész: Vajon akkor is, ha csak a fejét vakarja? Vagy kérdezzetek tovább? Mit válaszolnál, Kalliklész, ha szép sorjában végigmennék mindenén, amiye csak van? És hogy mindebből csak a lényegét emeljük ki, mi a helyzet a fajtalanokdókkal (*kinaidosz*¹⁸)? Nem szörnyű, szégyenletes és megalázó az életük? Vagy mernéd azt állítani, hogy boldogok ezek is, ha bővében vannak annak, amit kívánnak?

¹⁸ A görög *kinaidosz* kifejezéshez sokkal erősebb obszcén konnotációk társulnak, mint a magyar „fajtalanokdó”-hoz. Ch. Kahn meghatározása szerint „nagyjá-

Kalliklész: Nem szégyelled erre tereelni a szót, Szókratész?

Szókratész: Vajon én terelem erre, barátom, vagy inkább az, aki minden megszorítás nélkül boldognak mondja azokat, akiknek gyönyörben van részük, mindegy, milyenben? Aki tehát nem különböztet meg jó és rossz gyönyöröket? Mondd csak, még mindig azt gondolod, hogy a kellemes és a jó azonos? Vagy van olyan kellemes dolog, ami nem jó?

Kalliklész: Hogy ne kerüljek ellentmondásba korábbi állításommal, ha most különbséget teszek közöttük, inkább azt mondom, hogy ugyanaz.

Szókratész: Semmibe veszed korábbi megállapodásunkat, Kalliklész, és nem vizsgálhatod tovább velem a dolgokat annak rendje és módja szerint, ha olyasmit mondasz, ami ellenkezik a véleményeddel. (494c-495a)

Másodszer, jelzésértékű, hogy noha gondolatmenetük ezután a felvetés után még bőven folytatódik, míg Kalliklész radikálisan kilép a dialógusból (ld. az alábbi idézetet), beszélgetésüknek már ezen a pontján erőteljes hátrálásba kezd (vö. 501 c). Mihelyt érzi és felfogja, hogy amennyiben elismeri a racionális választás szerepét a boldog életben (ne feledkezzünk el róla, hogy az okosságot [*phronészisz*] is követendő érénynek tartja a maga számára, sőt, talán épp a legfontosabb érénynek, vö. 489e, 491b-d, 492a), és amennyiben életstratégiája két, egymással összeegyeztethetetlen imperatívuszra épül, „filozófiája” saját súlya alatt omlik össze, kihátrál a dialógusból, mintha Szókratész elejétől fogva önmagával beszélgetett volna, s az ő álláspontja valójában egy pillanatra se tétetett volna kockára. Ismert és máig előszeretettel alkalmazott retorikai fogás ez, amint Voegeli nevezi, „a vulgaritás” egyik „adu ásza”, az „ezt mondd te!” kibúvója.¹⁹

Rövidre zárva a választ kérdésünkre, mennyiben tekinthető Kalliklész anti-filozófusnak, a filozófia szókratészi-platóni felfogása felől tekintve: annyiban, amennyiben egyedül a bölcsesség *látszata* érdekli, maga a bölcsesség egyáltalán nem („tettekben keresd az élet szép összhangját, azt gyakorold, ami mások előtt értelmesnek mutat”, 486c), hiszen még az sem érdekli, hogy esetleg téved az életstratégiájában, nem hogy az érdekelné, vajon akkor mi az igazság, ha nem az, amit ő vél annak. Különösen akkor nem érdekli a bölcsesség, ha a nyilvános megcáfoláson keresztül vezet az út hozzá, azon a megalázó helyzetben keresztül, hogy a heroikus morális paradigma által is nagyra tartott érényben, az okosságban egy szabad és büszke férfi valaki mással szemben alulmarad. Márpedig Szókratész kezdettől fogva jelezte, hogy a bölcsességhez

ból arra a férfire utal, aki a passzív partner szerepét élvezve az analíz közösülésben”; és hozzáteszi: „Az attikai törvénykezés úgy tűnik ezt egyenértékűnek tekint a férfi prostitúcióval, és elégségesnek arra, hogy az efféle cselekvőt megfossza polgárjogától” (*Plato and the Socratic Dialogue*, 136. o.).

¹⁹ Vö. *Order and History*, III, 27. o.

bizony ezen a megalázó helyzeten keresztül vezet az út, s azt is jelezte, hogy a maga számára ezt semmivel sem kevésbé tartja üdvözlendőnek, mint ha épp ő cáfol meg valaki mást. Kalliklész azonban radikálisan kilép a dialógusból, amint el kellene ismernie, hogy nem sikerült Szókratész morális álláspontját megcáfolnia, ellenkezőleg, az derült ki, hogy az ellenkező nézet, melyet Kalliklész teljes mellszélességgel, elméletileg felkészülten és a tömeg ostoba ideológiájára fittyet hányva képviselt, racionálisan tarthatatlan:

Szókratész: Így hát a megzabolázás jobb a léleknek, mint a zabolátlanság, ahogy pedig te gondoltad?

Kalliklész: Nem értem, miről beszélsz, Szókratész, kérdezz valaki mást!

Szókratész: Ez az ember a saját érdekében sem hajlandó eltérni azt, amiről éppen szó van: a megzabolázást.

Kalliklész: Egyáltalán nem érdekel, hogy mit mondasz. Eddig is csak Gorgiasz kedvéért válaszoltam. (505b-c)

A dráma szintjén Platón jelzi, hogy a filozófus és az anti-filozófus ellentéte valójában nem a „visszahúzó” és az „aktív” életet élő ember ellentéte, hanem a *valódi* bölcsességet és a bölcsesség *látszatát* szerető emberé.²⁰ A bölcsesség látszatát szerető ember csupán annyiban és akkor szereti a bölcsességet, amennyiben és ameddig uralhatja azt. Amint azonban kicsúszik a kezéből, és a bölcsesség kezdené őt uralni, elmenekül előle. Ezen a ponton válnak el egymástól útjaik, amint Szókratész eszkatologikus víziójában elválnak egymástól az igazságos és az igazságtalan lelkek útjai (523a-527a). Amikor Kalliklész beszélgetésük fent idézett pontján radikálisan kilép a dialógusból, felbomlik közöttük az a törekeny közösség is, ami legalább a párbeszédet lehetővé tette, s Szókratész — Gorgiasz kérésére — kénytelen maga bevégezni a „mesét”, „hogy legyen neki füle-farka” (505c-d). A köztük zajló kommunikáció alapja ugyanis annak a *pathosznak* az egzisztenciális közössége, amelyre hivatkozva remélhette beszélgetésük kezdetén Szókratész, hogy megérthetik egymást:

Kalliklész: Mondd csak, Szókratész, tréfára vegyük vagy komolyan értsük a szavaidat? Mert ha komolyan kell értenünk, s az igazat mondd, akkor mi, emberek, alighanem fordított életet élünk, s mindenben az ellenkezőjét tesszük annak, amit kell.

Szókratész: Ha az emberi állapot (*pathosz*) legmélyén, amit az egyik ember így él meg, a másik meg úgy, valójában nem volna valami közös, valami, ami ugyanaz, hanem amit az egyik átél, ahhoz a többinek semmi köze sem volna, nemigen tudnák megértetni egymással, amit átélnek.²¹ (481b-d)

Szókratész megjegyzésében a közös *pathosz* egyenesen a *condition humaine* szimbóluma. A kompetitív értékek bűvkörében álló Kalliklész azonban a mély szimbolikus jelentést hordozó *pathoszt* pusztán „szerencsétlenségé” értelmezi

²⁰ Vö. ezzel az *Államban* a „véleménykedvelőket”, V.480a.

²¹ Horváth Judit fordításának felhasználásával.

át,²² és azzal vádolja Szókratészt, hogy moralizálásával a tömeg szimpátiáját akarja kicsikarni. A *phüszisz* rendjére hivatkozva az *Übermensch* félresöpri a szegényt (*aidósz*), mely meglátása szerint Gorgiasz és Pólosz intellektuális vereségét okozta, és „szegyentelenül”, az erősek és szabadok büszkeségével és bátorságával mondja ki, „amit gondol” (483a). Vereségét azonban legnagyobb megrökönyödésére mégiscsak hasonlóképp a „szegyen” okozza, amint okozta Gorgiaszét és Póloszét is, akik Kalliklész szemében férfiatlanul behódoltak a tömeg „ideológiájának”. Mit árul el mindez a filozófia és a barátság viszonyának platóni felfogására nézve?

1) A szegyen, mely Kalliklészben minden tudatos törekvése ellenére működik, a Jó homályos megsejtése, egyfajta velünkzűletett morális érzék, mutat rá Charles Kahn.²³ Hozzátehetnénk, hogy annak a Jónak a tudattalan megsejtése, melynek „ideális” a természete, tehát nem csak nekem jó, hanem neked is, nem csak ebben a pillanatban jó, hanem örökké, nem csak ebből a szempontból jó, hanem mindenképp. 2) A Jóra irányuló ezen univerzális vágyra apellálva állíthatja Szókratész oly magabiztosan, hogy ha beszélgetőtársa nem tudja megcáfolni őt, akkor „Kalliklész soha sem fog összhangba kerülni Kalliklésszel, hanem egy életen át ellentmondásban lesz önmagával” (482b) — vagyis, hogy máskülönb *önmagával* kell örök meghasonlásban élnie, minthogy tudatos törekvései, hogy ne mondjam, a „filozófiája” nem lesz összhangban azzal, amire a lelke mélyén valójában vágyakozik, s amit így nem lelhet, se földön, se égen. 3) Az önmagával való összhang hiánya az, ami „zabolátlanúságként” vagy „mértéktelenségként” (*akolaszia*) nyilvánul meg Kalliklész tudatos törekvéseiben. 4) Az összhang viszont a *barátság* egy neve, amint arra Szókratész a későbbiekben rámutat, midőn Kalliklész már kilépett a baráti dialógusból, s — legalábbis a dialógus keretein belül menthetetlenül — bezárkózott a maga privát világába:

A zabolátlan ember ugyanis sem embertársa, sem az istenek előtt nem kedves. Képtelen közösségben élni, ahol pedig nincs közösség, ott nincs barátság sem. A bölcsök is azt mondják, Kalliklész, hogy a barátság, a rendezettség, a józan mérték és az igazságosság fűzik egybe az eget és a földet, az isteneket és az embereket. Ezért hívják a mindenséget is világrendnek, nem pedig világrendtelenségnek. Te ellenben bölcsességed ellenére sem igen látszol erre ügyelni, és elfelejted, hogy

²²„Ebbe a beszédbe aztán mindent beleadtál, Szókratész, mint valami igazi népszónok. És azért tartottad most ezt a szónoklatot, mert Pólosszal is megtörtént ugyanaz, amit szerinte előzőleg Gorgiasz élt át veled szemben (*kai nün tauta démegoreisz tauton pathontosz Polu pathosz hoper Gorgiu katégorei prosz sze pathein*, 482c5-7).” [...] „Csakhogy most vele is ugyanez esett meg (*nün de palin autosz tauton tuto epathen*, 482d6).” A mélyértelmű észrevétel, hogy Szókratész az egzisztenciális jelentést hordozó pathoszt „szerencsétlenségé” értelmezi át, Voegelintől származik (*Order and History* III, 31. o.).

²³ Vö. *Plato and the Socratic Dialogue*, 138. o.

milyen nagy hatalom az arányos mértani egyenlőség az emberek és istenek között (507e-508a).

Amennyiben Kalliklész nincs összhangban *önmagával*, annyiban nem barátja önmagának. Ennélfogva hiába nevezi Póloszt és Gorgiaszt „barátainak” (vö. 487b), s hiába fordul „barátilag” Szókratészhez (vö. 485e), midőn a maga „filozófiája” felé próbálja terelgetni: aki nem barátja önmagának, az nem lehet barátja senki másnak. S aki nem barátja sem önmagának, sem senki másnak, az nem lehet barátja a bölcsességnek sem. S minthogy a barátság fogalmához görög gondolkodás szerint hozzátartozik a kölcsönösség, aki nem barátja a bölcsességnek, annak a bölcsesség sem a barátja. Vajon nem ezért tartja meg — vagy vezeti be — Platón a *philia*-t a *philosophia* kifejezésben?

Hadd hagyjam még ezt a kérdést nyitva, mielőtt fejtegetéseimet lezárnám, s hadd tegyem fel a kérdést, mit is jelent közelebbről a bölcsesség barátjának lenni szókratészi-platóni értelemben — legalábbis amennyi erre vonatkozóan a *Gorgiasz*ból kideríthető. Elsősorban és alapvetően azt jelenti, hogy az ember képes elviselni a megcáfolás nyilvános vereségét, amikor is feketén-fehéren kiderülhet önmaga számára is, mások számára is, hogy „filozófiája”, melyre mindezidáig feltette az életét, egy fabatkát sem ér. Másodsorban azt jelenti, ami ezzel a szókratészi felfogásban együtt jár, hogy az ember beengedi morális paradigmájába az afféle „férfiatlan” erényeket ill. értékeket, mint a mértékletesség, az igazságosság és a józan belátás. Mélyen a sorok közt olvasva kiderül a *Gorgiasz*ból, hogy aki foggal-körömmel távol tartja magától az efféle feminin erényeket, az valójában *gyáva* (Vö. 512d-513c).²⁴ Szókratész áttételesen gyávasággal vádolja viszont²⁵ Kalliklészt, és figyelmezteti, „milyen nagy hatalom az arányos mértani egyenlőség” (508a) — az arányos mértani egyenlőség értelmében nem számtanilag egyenlő rész jut mindenkinek, hanem mindenki arányosan azt kapja, *ami jár neki*. Vagyis, amennyiben Szókratész

²⁴ Ld. A *lakomában* Phaidrosz beszédét, ahol Phaidrosz rámutat, a barátság és az *erósz* bátorrá és heroikussá tesz (178d-180b).

²⁵ Jóindulatú kioktató beszédében Kalliklész voltaképpen gyávasággal vádolja Szókratészt: „Vegyük azt az esetet, hogy valaki téged vagy más hozzád hasonlót börtönbe hurcol, jogtalansággal vádol, amikor semmit sem követtél el. Nemde azt sem tudnád, hová légy, csak ájuldoznál, s néma zavarodban a szádát tátánád. Amikor azután a törvényszék elé idéznek, legyen bár hitvány és rossz a vádlód, meg kellene halnod, ha az halálos büntetést kérne rád. Ugyan kicsoda bölcs művészet az, amely egy tehetséges férfiút annyira hitvánnyá tehet, hogy sem magán nem tud segíteni, a legnagyobb veszélyekből sem magát, sem másokat nem képes kimenteni, s emellett ellenségei minden vagyonából kiforgathatják, és hazájában megbecsülés nélkül kell élnie?” (486a-c) De nem csupán gyávasággal vádolja, hanem — a *phüszisz* szemszögéből tekintve — morális gyengeséggel is, melynek okán Kalliklész szerint a tömeg kitalálja a törvényeket az erősek megfélemezése céljából (483b-c). Az előbbi vádat az eszkatologikus mítosz szemszögéből tekintve Szókratész explicit módon visszafordítja Kalliklésszel szemben (526d-e).

a bölcsesség barátja, minthogy kész kitenni magát a cáfolat megrázó és megalázó tapasztalatának, Szókratész a bölcsességet (*szophia*) kapja. S amennyiben Kalliklész erre gyáva, a tudatlanságot (*amathia*).

Vegyük észre, hogy Kalliklész kioktató beszédében a moralitás egyik alappilléreként kimondatlanul is elfogadja a „mértani egyenlőség” valójában arisztokratikus elveken nyugvó törvényét: vannak „természettől fogva” kiválóbbak, és ezeknek több és jobb jár, mint a hitványabbaknak (vö. 483b-484c). Úgy tűnhet, mintha a szókratészi moralitás épp ezt az elvet kérdőjelezné meg, s helyette valamiféle nivelláló egyenlősdi mellett foglalna állást, s ez az, ami miatt Kallikésszel gyökeresen ellentétes álláspontra helyezkedne az értékek tekintetében. A kettejük közötti konfliktus alapja azonban nem itt keresendő. Bizonyos fenntartásokkal ugyanis Szókratész éppúgy vallja a „szeresd felebarátaidat, gyűlöld ellenségeidet” heroikus és klasszikus kori imperatívuszát, mint bármelyik görög, legyen az arisztokratikus vagy demokratikus érzelmű (vö. 480e-481b). Kallikésszel folytatott beszélgetésének és vele szemben felhozott érveinek lényegét értenénk félre, ha azt gondolnánk, morális paradigmáik *kiinduló premisszái* különböznek oly mértékig, hogy álláspontjaik kibékíthetetlenek. Szókratész hallgatólagosan két olyan elvet is elfogad Kallikész „moralitásából”, amelyek az utóbbi erkölcsi paradigmájának lényegét érintik. Az egyik az imént említett elv, miszerint mindenkinek azt kell kapnia, ami neki — tettei alapján — jár. A másik elv, hogy mindenki a jóra, mégpedig a *neki* jóra törekszik.²⁶ Hogy ezt a két premisszát Szókratész hallgatólagosan minden további nélkül elfogadja, kulcsfontosságú Szókratész érveinek ereje szempontjából. Hiszen, mint Pólosz Szókratész és Gorgiasz beszélgetésére utalva rámutat, valakinek az álláspontját olyan premisszák elfogadtatásával megcáfolni, amelyeket nyilvánosan nem *mer* tagadni, „bunkóság” (*agroikia*) (461b-c). Ha viszont olyan premisszák elfogadtatásával cáfolunk meg valakit, amelyeket az illető egyáltalán nem vall sajátjaként, az nem egyszerűen bunkóság, hanem egyenesen *érvénytelen cáfolat*. Így ha Szókratész Kalliklészre nézve kötelező erejű cáfolatot kíván produkálni, akkor a *Kalliklész által elfogadott* morális premisszákból kell kiindulnia, és azt kell kimutatnia, hogy ezek egymással ellentmondóak, különben cáfolata inadekvát lesz.

Mint utaltam rá, a cáfolat kardinális pontja a belső ellentmondás a hatalom megszerzésének imperatívusza és azon felfogás között, hogy a jó — a *nekem* jó — egyedül és kizárólag a gyönyör. De a végső elemzésben Szókratész érvei

²⁶ Ennek az elvnek az explicit megfogalmazását mind Szókratész Pólosszal folytatott beszélgetésében (468b-c), mind pedig Kalliklésszel folytatott beszélgetésében megtaláljuk (499e). Kalliklész hedonizmusában a lehető legkiélezettebb formájában van jelen: a jó kizárólag a *nekem* jó, élesen szembeállítva a *másoknak* jóval.

nem egyszerűen arra irányulnak, hogy ezt a belső ellentmondást kimutassa, hanem arra, hogy beláttassa, Kalliklész *tudatos* törekvései állnak ellentmondásban azzal, amire *valójában* törekszik, már akár tud róla, akár nem.²⁷ De fel kell tennünk a kérdést, vajon miért izgatná mindez azt, akit kizárólag a „tettek” és a nyereség érdekel, és valójában fittyet hány az intellektuális ellentmondásra? Platón világossá teszi, hogy azért, mert mind a bölcsességnek, mind a tudatlanságnak egzisztenciális tétje van: hogy milyen élet jut osztályrészül az embernek „az arányos mértani egyenlőség” kozmikus törvényének megfelelően. Kalliklésznek tehát nem szabadna csodálkoznia, ha „filozófiája” egyenes következményeként végül a homoszexuális prostituált megalázó és férfiatlan helyzetében találná magát. Akinek morális paradigmája a gyönyörök maximalizálásának kategorikus imperatívuszára épül, ennél fogva nem különböztet meg jó és rossz gyönyöröket, azt ha a logikus következtetés nem is hozza zavarba, talán majd zavarba hozza, ha saját bőrén tapasztalja meg önzése „gyönyöreit”. Akkor talán felteszi magának a kérdést, hogy helyzetéért vajon nem ő maga-e a felelős, éspedig elsősorban nem azért, mert helytelenül *cselekedett*, hanem mert helytelenül *gondolkodott* arra vonatkozóan, mi a jó és a rossz, és életstratégiáját erre a helytelen, mert *az általa kívánt célhoz* el nem vezető „filozófiára” építette.

Szókratész és Kalliklész interakciója felfogható úgy is, mint amelyben Szókratész voltaképp ennek a szerencsétlenségnek (vagy egyenesen tragédiának) kívánja elejét venni azáltal, hogy racionálisan rávezeti Kalliklészt a veszély lehetőségének felismerésére. Az „ellenséggel” ily módon barátként próbál meg bánni. De hiába. Mint mondtuk, aki nem barátja önmagának, az nem lehet barátja senki másnak. S aki nem barátja sem magának, sem senki másnak, az nem lehet barátja a bölcsességnek sem. S aki nem barátja a bölcsességnek, annak a bölcsesség sem barátja, folytattuk az imént.

De feltehetnénk a kérdést, tudhatjuk-e bizonyosan, hogy a bölcsesség heroikus erkölcsi elveken alapul? Hogy tehát szereti felebarátait, s gyűlöli ellenségeit? Mert ha nem így van, akkor nincs szükség filozófiára. Akkor Kalliklész anti-filozófikus attitűdje épp olyan mértékig (vagy épp oly kevésbé) vezethet a bölcsességhez, mint Szókratész bölcsességszeretete. De ha igen, akkor, barátaim, ez az egyetlen reménységünk.

²⁷ Mint Kahn *Gorgiasz* elemzésében rámutat, a három beszélgetőpartnerrel folytatott dialógus és érvmenet célja, hogy feltárja az ellentmondást a beszélgetőpartner *élete* – törekvései, viselkedése – és *gondolkodása* között (vö. *Plato and the Socratic Dialogue*, 137-142. o.).

FELHASZNÁLT IRODALOM

Charles H. Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. Fordította és a jegyzeteket írta Kertész Imre. (Mérleg sorozat.) Európa könyvkiadó, Budapest 1986.

Eric Voegelin: *Order and History*. Vol. III. *Plato and Aristotle*. Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1957.

Platón: *Szókratész védőbeszéde*. In: Platón: *Szókratész védőbeszéde, Euthüphrón, Kritón*. Fordította, kommentálta és az Utószót írta Mogyoródi Emese (*Szókratész védőbeszéde, Euthüphrón*) és Gelenczey-Miháltz Alirán (*Kritón*). (Platón összes művei kommentárokkal.), Atlantisz, Budapest (megjelenés előtt).

Platón: *Gorgiasz*. Péterffy Jenő fordításának felhasználásával fordította Horváth Judit. (Platón összes művei kommentárokkal.) Atlantisz, Budapest 1998.

Platón: *A lakoma*. Telegdi Zsigmond fordítása Horváth Judit átdolgozásában. (Platón összes művei kommentárokkal.) Atlantisz, Budapest 1999.

Platón: *Phaidrosz*. Kövendi Dénes fordítása. In: *Platón összes művei*. II. kötet. Európa könyvkiadó, Budapest 1984.

Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. Fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Muraközy Gyula. Európa könyvkiadó, Budapest 1985.

A görög szövegeket az Oxford Classical Text sorozat Platón köteteiből idéztem (*Platonis Opera*. I-V. ed. Ioannes Burnet, Oxford 1899-1907).