

Rosta Kosztasz

A meggyőzés próbája a *Phaidónban*

„Hogyan is tudnék másokat meggyőzni arról, hogy jelenlegi helyzetemet nem bajként élem meg, ha még titeket sem tudlak meggyőzni...”
(*Phaidón* 84e)¹

A *Phaidón* végletesen kettős dialógus, hiszen komoly feszültség húzódik a *filozófiai tartalom* és a *dramaturgia*, azaz a lélek halhatatlansága mellett felhozott érvek, illetve a Szókratész utolsó gondolatait végighallgató barátok viselkedése között. Már az antik interpretátorok körében is felfedezhető, hogy a domináns, a dialógus argumentatív struktúráját exegézisük középpontjába helyező újplatonikus szerzők mellett jelen voltak azok a gondolkodók is, akik inkább a szöveg drámai struktúrájával és szereplőivel, főleg Szókratész példaadó magatartásával foglalkoztak.² A modern értelmezők közül talán Sir Richard Livingstone ment a legtovább, amikor a dialógus szerkesztése során az argumentációt kisebb betűvel szedette a dráma hangsúlyozása érdekében. Kritikájában Martha Nussbaum ezzel szemben a „platóni szándékra” figyelmeztetett: a dialógus valódi cselekménye nem Szókratész halála, hanem az igazság intellektuális keresése a lélek kapcsán és ezáltal a tragédián való felülkerekedés.³ Természetesen e két szélsőséges álláspontot nehéz volna elfogadni, ám figyelmeztetnek arra, hogy az argumentáció és a dramaturgia, vagy a racionalitás és az affektivitás párhuzamos jelenségeit érdemes valahogyan összhangba hozni egymással egy integratív olvasat érdekében. A szöveg bizonyos tanításai ugyanis könnyen azt a benyomást kelthetik bennünk, hogy a filozófussá válás egyik fő kritériuma, a testi érzelmektől való szabadulás kizárólagos és eliminatív álláspont az affektivitás kapcsán.⁴ Ám több narratív komponens arra enged következtetni, hogy a viszony az affektivitáshoz ennél jóval komplexebb: ilyen például az elbeszélő vallomása a jelenlevők érzelmi hullámszásáról, vagy a zárójelenet, ahol meglepő módon férfikönnyek óceánja tör fel, illetve azok az argumentációt megszakító szünetek is, melyek kiváltó oka valamilyen érzelem.⁵

1 Köszönet illeti Bárány Istvánt, amiért fordítását rendelkezésemre bocsátotta, illetve a szöveg bírálóját észrevételeiért.

2 Delcominette – d’Hoine – Gavray 2015, 5–12.

3 A vitáról David Gallop számol be. Lásd: Gallop 2001, 279–280; Nussbaum 1986, 133.

4 Két szakasz is foglalkozik a testtől elváló lélek kérdésével (64a–69e, 80c–84b). Az első a *phronésizist* úgy definiálja mint az affekcióktól való megtisztulást (*katharmosz* – 69c1), a második a filozófia feladataként mutatja be a lélek eloldozását (*lúsizisz* – 83b5) az affekcióktól.

5 *Phaidón* beszámolója: 58e–59a; férfikönnyek: 117c–d; a különböző szüneteket a későbbiekben tárgyalom.

David Gallop szerint a lélek természetének megértése éppen akkor tud igazán fontosá válni számunkra, ha az valamilyen szeretett személy kapcsán válik aktuálissá – ez a dialógus stratégiája is. Éppen ezért a szándékosan összeszórt intellektuális és dramaturgiai komponensek közül az egyik előnyben részesítése értelmetlennek tűnik.⁶ Fontos ugyanakkor észrevennünk, hogy a kettő sajátos *interakcióban* áll egymással: Szókratész arról próbálja meggyőzni a jelenlevőket a lélek halhatatlanságának bizonyításával, hogy hamarosan bekövetkező halála nem tragikus, így a veszteség felett érzett szomorúság és kétségbeesés, illetve a hasonló affekciók indokolatlanok. A tét tehát – ahogy arra Kebész hívja fel a figyelmet még a dialógus elején – végső soron a halálra adott *megfelelő érzelmi reakció*.⁷ Míg azonban az istenhez hasonulás folyamatában a filozófus saját testét és affekcióit kezeli, addig a dialógus beszédhelyzetében a meggyőzés (*peithó*) tehető felelőssége a barátok érzelmi reakcióiért. Ez azt jelenti, hogy a *peithó* fogalmát semmiképp sem szabad „gyenge” értelemben felfognunk: a „meggyőzés” mindig több egy nézet pusztá logikai elfogadtatásánál, gyakorlati és affektív konzekvenciákat foglal magába.⁸ Efelől érdemes tehát feltennünk azt a kérdést, hogy a (i) *Phaidón*-ban alkalmazott meggyőzés egyedül az intellektust célozza meg,⁹ vagy hivatkozva a két terület között felismeri és kezelni kívánja azokat az érzelmeket is, melyek nyilvánvalóan gátját képezik a folyamatnak.

A meggyőzés problémái

Nem túlzás azt állítani, hogy a *Phaidón* kiindulópontja a meggyőzés kudarca. Szókratész mind a *Védőbeszéd*-ben, mind barátai körében kénytelen elismerni azt a tényt, hogy nem tudta meggyőzni polgártársait a bíróságon.¹⁰ Ennek két oka volt: egyrészt a rendelkezésére bocsátott idő rövidege, másrészt az az elhatározás, hogy nem kívánta az athéniak szánakozását és együttérzését felébreszteni. Ez tehát annak beismerése, hogy a szókratészi intellektuális módszer nem képes működni egy ilyen politikai szituációban. A

6 Gallop 2001, 281.

7 Kebész azt firtatja, hogy a bölcsnek vajon riadalmat vagy örömet szükséges-e éreznie a halál miatt (62d–e).

8 Buxton fogalomanalízise az „erős” értelemet preferálja (Buxton 2010, 49): a *peithó* jelentése megszerezni valakinek a beleegyezését valamilyen hit vagy cselekvés kapcsán, vagy a mediális *peithomai* (engedelmeskedni) alakkal operálva, valakit engedelmessé tenni.

9 Nussbaum 1986, 133: „What we find in middle-period dialogues, then, is theater; but theater purged and purified of theater’s characteristic appeal to powerful emotion, a pure crystalline theater of the intellect. [...] No jarring event, no experience that directly awakens feeling, should play any role in these interlocutors’ learning. The characters in the *Phaedo* do not learn about the soul by looking to their love for Socrates; they begin to learn only when they are able to put that love away and turn to thought.”

10 *Védőbeszéd* 37b, 38d; *Phaidón* 63b: „meg kell próbálnom meggyőzőbb beszédet tartani annál, mint amit a tárgyaláson elmondtam”.

Phaidón alaphelyzete azonban teljesen eltérő: egyrészt az idő nem jelent problémát, másrészt a „bírák” – ahogy Szókratész hívja barátait – nyitottak a racionális érvelésre és nincsenek a vádlott ellen hangolva.¹¹ Ám ez a virtuális „bírótság” nem más, mint a szókratészi intellektualizmus újabb, végső próbatétele, a védőbeszéd egyfajta újrájátszása, Szókratész ugyanis újra csak megkövesedett, érzelmekkel terhelt hiteket próbál észérvek segítségével szertefoszlatni: „remélem, hogy benneteket jobban sikerült meggyőzőn ezzel a védőbeszéddel, mint az athéni esküdszék”.¹² Ennek vonatkozásában arra lehetünk kíváncsiak, hogy (ii) képes-e Szókratész a meggyőzésre a kedvezőbb körülmények között, illetve (iii) továbbra is ignorálni kívánja „bírái” érzelmeit. Utóbbi kapcsán Phaidón Ekhekratésznek előadott bevezetője tisztázza, hogy a beszélgetés dramaturgiai alaphelyzetét a résztvevők érzelmi zavarodottsága vagy felkavartsága határozza meg,¹³ melyben egy furcsa, gyönyörben és fájdalomban vegyes érzés vált uralkodóvá – „mindenki más is ugyanígy volt vele: hol nevetett, hol sírt”.¹⁴ Hiába vezetted el tehát Szókratész a – tragédiák szereplőinek mintájára – jajveszékélő és mellét verő Xanthippét, a beszélgetés nem tud a racionalitás tiszta, éteri közegében maradni.

A keretbeszélgetés és a drámai alaphelyzet tisztázása után (57a–61b) egy rövid eszmecsere következik az öngyilkosságról (61b–63e):¹⁵ itt merül fel a halálra adott megfelelő érzelmi válasz problémája, illetve az az elsődleges feladat, hogy a kérdéskörben Szókratész meggyőzze kritikus bírát („nekünk is a javunkat szolgálná, és együttal védőbeszédnek is jó lesz, de persze csak akkor, ha tényleg meggyőznek bennünket a szavaid”).¹⁶ Az első filozófiai rész (64a–69e) a lélek testtől való eloldozásának szükségességét, illetve ennek etikai konzekvenciáit tárgyalja: az erények és a *phronészisz* feltétele a testhez kötő különböző affekcióktól való megtisztulás. Ez egyszerre nyújt magyarázatot a filozófus érzelmi reakciójára vonatkozó kérdésre,¹⁷ illetve Szókratész félelemet nem ismerő

11 A *Védőbeszéd* 18b–d szerint a polgárok gyerekkoruk óta folytonos *peithónak* voltak kitéve Szókratész romlottságát illetően.

12 69e. A *Védőbeszéd* és a *Phaidón* „bírái” közötti párhuzamra az újplatonikus kommentárok is felhívják a figyelmet (Ol. 8. 18; Dam. I. 36, 174; Gertz 2011, 59): míg az előbbieket meggyőzése kudarcba fullad, addig az utóbbiaké a filozófiai megalapozottság és pontosság révén az értelmezések szerint sikeres.

13 59b4: *egóge etetaragmên kai hoi alloi*. Az itt használt *tarasszó* később a test által megzavart, gondolkodni nem tudó lelket írja le (66a, 79c).

14 58e–59a. A gyönyörből és fájdalomból álló keverék (*kraszisz apo tész hédonész kai apo tész lúpész* – 59a5) a *Philébosz* típológiáját idézheti fel, ahol a gyönyörök negyedik, „hamisított” osztályát a fájdalommal kevert gyönyörök alkotják (46b–50e). A szakasz azáltal, hogy a kevert lelkiállapotokat (pl. az itt megélt félelem, gyász, szomorúság) „drámai”, mértéktelen affekciókként jellemzi, világossá teszi, hogy minden esetben az értelem ellen hatnak.

15 A dialógus felosztásában főleg Bostock munkáját követem.

16 63d. Romero 2016, 105: „Thus, at this point Socrates’s *logos* about death appears shaped primarily by a need to persuade and not necessarily to provide a fitting account. As his speech progresses it becomes apparent that Socrates’s goal is to persuade his friends not to fear death and to give them comfort at his passing.”

17 A filozófus örömmel (*aszmenosz* – 68a1, b2) távozik a Hádészba.

(*adeosz* – 58e4), példaértékű magatartására. A gondolatmenet azonban komoly kételyeket (*apisztia* – 70a1) ébreszt Kebészben a különváló lélek megmaradását illetőleg, hiszen emellett Szókratész eddig egyáltalán nem érvelt, a témakörhöz pedig „nem kevés rábeszélésre és bizonyítékra van szükség” (*paramüthiasz deitai kai piszteosz* – 70b2).¹⁸ Furcsa módon azonban ez a rábeszélés (*paramüthia*)¹⁹ mítoszok használatát impikálja, s ennek megfelelően Szókratész válaszában mítoszmesélésre (*diamüthologeín* – 70b6) vállalkozik: körforgás-argumentumát (69e–72e) a Hádészba szálló lelkek rövid történetére alapozza. Ez egyrészt azért különös, mivel másodsorra kérdőjeleződik meg Szókratész azon állítása, hogy ő nem mítoszmesélő (*müthologikosz* – 61b5), másrészt az argumentáció és a mítosz nem megszokott szókratészi szembeállítását láthatjuk, hanem a kettő fúzióját.²⁰ Így az a benyomásunk támadhat, hogy Szókratész alkalmazkodni próbál hallgatóságához: amikor barátai „mitologizálásra” kérik, érvelését egy mítosza építi. Ennek oka vélhetőleg az, hogy Szókratész nem csupán meggyőzni, hanem – a *paramüthia* értelmében – megnyugtatni kívánja barátait életben tartva a „nagy és szép reményt” (*pollé kai kalé elpisz* – 70a8) a lélek elpusztíthatatlanságában.

A körforgás-argumentum hibáira már sokan felhívták a figyelmet, s ez alapján az érvelés gyenge pontjának tűnik. Szimmiász és Kebész későbbi ellenvetései (77b, 87a) nem meglepő módon éppen ehhez a ponthoz térnek vissza: a lélek preegzisztenciájából egyáltalán nem következik halál utáni léte. Az argumentum nem meggyőző voltát Kebész a kifejtés közben is jelzi egyik válaszában (72a): „azok alapján, amiben megegyeztünk [*ek tón hómologémenón*], szükségképp így van”. Kebész tehát nem azt ismeri el a holtakból keletkező élők gondolata kapcsán, hogy „(szerintem is) szükségképp igaz”, hanem csupán azt, hogy igazsága viszonylagos, az eddig elfogadott tételek következménye.²¹ Ezzel tulajdonképpen azt a központi problémát jelzi előre, hogy *egy érvelés logikai elfogadása még nem feltétlenül eredményez meggyőzést*. Mivel Szókratész a jóval sikeresebb visszaemlékezés-argumentum (72e–77d) végén újra csak visszatér ah-

18 A *paramüthia* és az *apisztia* szembeállítását előrevetíti a *peithó* és az *apisztia* későbbi szembeállítását, lásd 73b, 77a, 88c–d. A beszélgetés tulajdonképpen a szókratészi meggyőzés és a beszélgetőtársak kétkedésének viadalaként is jellemezhető. A *peithó* és a *pisztisz* etimológiai kapcsolatához lásd: Bailey 2018, 27; EDG 1161.

19 Burnet kommentárja szerint a *paramüthia* elsődleges jelentései: meggyőzés, megnyugtatás (Burnet 1911, 46).

20 Gallop 1975, 78, 228, 15j. Az argumentáció és a mítosz Gallop olvasatában valójában az egész dialógusban átszövi egymást.

21 Joggal feltételezhetjük, hogy Kebész, ha akarja, visszavonhatja (*anatihtenai*) hozzájárulását valamelyik, az érvelés részét képező korábban közösen elfogadott télettől. Ez a lehetőség az *elenkhoz* során mindig adott, miután Szókratésznek sikerül ellentmondást kimutatnia a beszélgetőtárs nézetei között. Bár itt a cél nem Kebész cáfolata, hanem a lélek halhatatlanságának bizonyítása, a folytonos vizsgálódás maximuma hasonlóan biztosítja a visszavonás lehetőségét. Az ellenvetések szakaszban mintha éppen ezt látnánk: Kebész nem vonja vissza (*uk anatihtemai* – 87a2) az *anamnészisz*-tan elfogadását, de ez nem vonatkozik a körforgás-argumentumra. A beszélgetés szabályairól és a visszavonásról lásd Steiger 2010b, 230–39.

hoz a körforgás-argumentumhoz, amiben előzetesen megegyeztek (*hómologészamen* – 77c8), annak érdekében, hogy a preegzisztenciából újra csak a *post mortem* létre következtesen, Kebész kételyei aligha oldódnak meg, sőt fokozódnak. Ez csúcspontja ki később, amikor megegyezésüket ellenvetésében (87a) visszavonja.

Szókratész szemmel láthatólag maga is érzékeli, hogy érvelése gyenge lábakon áll,²² a meggyőzés akadályát azonban egy konkrét affektusban, a halálfélelemben fedezi fel (77e).

KEBÉSZ: Úgy próbálj minket meggyőzni [*anapeithein*], mintha tényleg félnék ettől! Pontosabban úgy, mintha nem is mi félnék ettől, hanem a bennünk lakozó gyermek. Ő próbáld meggyőzni [*metapeithein*], hogy ne féljen a haláltól, mint a kísértettől!
SZÓKRATÉSZ: Ehhez ráolvasás kell [*epadein*], és addig kell folytatni a ráolvasást [*exepaszéte*], ameddig ki nem száll belőle a félelem.

Ez az első olyan szakasz, ahol Szókratész világos jelét adja, hogy tisztában van a racionális meggyőzés affektív akadályáival, ezért a meggyőzés érdekében kész barátai emocionális diszpozícióját kezelni. A „gyerekes” jelző nem az érzelem értelenségét és 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 mumust (Mormolükeia), a gyerekeket ijesztető szörnyeteget a keretbeszélgetés mitikus történetével szokták összekapcsolni.²³ Ahogy Thészeusz a tizenégy athéni ifjú megmentése érdekében hajóra szállt és legyőzte a Minótauroszt, hasonlóképp próbál megküzdeni Szókratész a Mormolükeiával, a halálfélelemmel, hogy megmentse a tizenégy jelenlevőt a test börtönéből vagy labirintusából.²⁴ A lélek halhatatlanságának bizonyítása tehát egy mitikus küldetés keretében ágyazódik, ami újra csak összefonja egymással a mítoszt és a logoszt.

A ráolvasás vagy varázsigé (*epódél/epadein*) használata ebben a kontextusban zavarba ejtő. Egrészt igen váratlan – főleg a *Gorgiasz* után –, hogy Szókratész a gorgiaszi reto-

22 A két argumentum „összerakásának” problémájáról lásd Bailey 2018, 35.

23 Szókratész pere előtt egy nappal kezdődött az az Apollón-ünnep, melyen Thészeusz krétai hőstettere emlékeztek. Az ünnep végéig, amíg a hajó nem érkezett vissza Déloszról, a város tisztasága érdekében a kivégzéseket felfüggesztették.

24 A Thészeusz-olvasathoz lásd: Dorter 1982, 86; Futter 2014, 95–98.

rika egy olyan mágiikus alapfogalmát alkalmazza,²⁵ amely a *doxa* állapotában a lélek természetének ismerete nélkül annak emocionális manipulációját, sőt megtevését biztosítja.²⁶ Másrészt a szakasz önmagában is nehezen értelmezhető: bár bevett a passzust a dialógus vége felől olvasni, ahol Szókratész a záró eszkatologikus mítoszt ráolvasásként jellemzi (*bószper epadein* – 114d6), ez itt egyszerűen nem működőképes. Egy mítosz kapcsán ugyanis kézenfekvő érzelmekre irányuló meggyőzést feltételezni, a szakaszban ugyanakkor nyoma sincs a mítoszra való utalásnak. Mi jelent akkor itt a ráolvasás? A szöveg alapján azt feltételezhetjük, hogy ez nem más, mint a tárgyalat argumentumok²⁷ nap mint nap (*hekasztész hémerasaz*) történő ismételtetése egyfajta szuggesztíóként, amit Szókratész hiányában a társak majd egymás ráolvasóiként gyakorolhatnak.²⁸ Ez azt jelenti, hogy a racionális argumentumoknak az affektusokra is lehet szuggesztív módon meggyőző hatása, a mágiikus nyelvezet ezt az interakciót hivatott körülírni.

A körforgás-argumentum alternatívájaként felkínált rokonság-argumentum (77d–80b), illetve a lélekvándorlástan (80c–84b) után érkezünk meg a mizológia szakaszhoz (84c–91c), ami rögtön egy szünettel (rövid csenddel), illetve Kebész és Szimmiász nem narrált társalgásával veszi kezdetét. Mint az kiderül, a zavar oka a barátok Szókratész iránti együttérzése: ellenvetéseiket azért tartják vissza, mivel attól tartanak, hogy azok kellemetlenséget okoznának, hiszen a filozófiai tét szorosan összefügg Szókratész helyzetével. A halálfélelem mellett tehát további affektusok (együttérzés, melyben szánalom és félelem keveredik) is befolyásolják a beszélgetés kimenetelét. Válaszában Szókratész egy mosoly kíséretében a hatyú példájával igyekszik meggyőzni barátait arról, hogy feltételezésük megalapozatlan:²⁹ a meghalni készülő hatyúk se bánatukban énekelnek, ahogy feltételezik róluk, hanem örömben.³⁰ Ennek hatására a vitapartnerek gátlásai szertefoszlának és két ellenvetés, pontosabban „kép” (*eikón* – 87b3) hangzik el a lélek halál utána létére vonatkozóan: Szimmiász a lelket a lant harmóniájaként (85c–86d), Kebész pedig köpenyeket elnyívó takácsként festi meg (87a–88b). A gondolatmenetek komoly hatást gyakorolnak a narráción belül és kívül

25 *Heléna dicsérete* 10: „Az ihletett ráolvasások [*epodai*] a gyönyörök megidézői és a fájdalomak előzői. A ráolvasás hatalma, egyesülve a lélek vélekedésével, elbűvöli [*ethelexe*], meggyőzi [*epeisze*] és átalakítja azt varázslat [*goeteia*] által.” A ráolvasások gyönyörökre és fájdalomokra gyakorolt hatása magyarázhatja, hogy Szókratész miért alkalmazza őket barátai már említett vegyes érzelmi állapotában.

26 Segal 1962, 111–12.

27 Ezt látszik erősíteni a *Kharmidész* 157a, ahol az *epodé* mint logosz kerül meghatározásra, illetve a dialógus vége (176b), ahol Kharmidész arra kéri Szókratészt, hogy logoszaival/ráolvasásaival minden nap kezelje. Hasonló szöveghely az *Allam* 608a, ahol Szókratész azt javasolja, hogy a költészet iránti szerelem (azaz egy erős affektus) ellen a bemutatott érvet/logoszt varázsigeként énekeljék magukra.

28 Ez az első olyan utalás, mely a meggyőzést a dialóguson túlrá pozicionálja.

29 Nem ez az egyetlen olyan szituáció, melyben Szókratésznek kezelnie kell beszélgetőtársai iránta tanúsított érzelmeit, ilyen például Kalliklész vagy Thraszümakhosz lekezelő, ellenséges diszpozíciója.

30 Ez az öröm tárgya miatt olyan tiszta affektusnak tűnik, mely nem köti a lelket a testhez. Szókratész itt újra megerősíti a korábban elhangzottakat: a filozófus örömmel távozik a halálba.

egyaránt, ugyanis a meggyőzés tulajdonképpeni lehetősége kérdőjeleződik meg. Phaidón beszámolója szerint a jelenlévőkben a korábbi, meggyöző argumentumokat cáfoló ellenvetések átfogó *apisztiát* alakítottak ki a (múlt- és jövőbeli) logoszok iránt – ez a mizológia, a logoszokkal szembeni gyűlölet.³¹ A helyzet súlyosságát húzza alá az első narratív szünet is:³² Ekhekratész a meggyőzöttség állapotából szintén *apisztiá*ba zuhan, ám ellentétben Szókratész társaival nyitottabb marad és újabb meggyöző logoszt igényel az ellenvetésekkel szemben.³³ Ekhekratész tehát egy olyan alternatív típus, aki a korábbi argumentumok ellenőrzése vagy az átfogó bizalmatlanság helyett a szituáció függvényében kritikátlanul ingadozik *peithó* és *apisztia* között az igazság iránti vágyától hajtvva. Az elbeszélés azonban arról tanúskodik, hogy a mizológia igenis hasznos lehet, amennyiben kiindulópont tud lenni az igazi tudást biztosító helyes módszerhez.³⁴ Szókratész gondolatmenete – miután egy intim jelenetben újabb mitikus kép segítségével Phaidón segítségét kéri³⁵ – ennek szellemében új erőre kap, hiszen nem csupán az ellenvetéseket védi ki meggyöző módon (91c–96a), hanem a dialógus elméleti középpontjához, az idealelélethez is eljut (96a–107b). Fontos adalék, hogy Szókratész a helyzetet megfelelő módon kezeli (88e–89a): szelíden és jóindulatúan (*praosz, eumenész*) áll az ellenvetésekhez, élesen látja a logoszok hatását társai lelkére, és ennek köszönhetően *gyógyítja ki* őket a kételkedésből.³⁶ A fentiek alapján a sikeres meggyőzéshez tehát ismerni kell (1) az affektív akadályokat (vonatkozzon az a tárgyra vagy a beszélgetőpartnerre), (2) a logoszokkal kapcsolatos diszpozíciót (legyen az mizológia, relativizmus³⁷ vagy az igazság kritikátlan vágya), illetve (3) a logoszok helyes módszerét.

31 88c4: „összezavart bennünket és visszazuhantunk a kételkedésbe” (*anataraxai kai eisz apisztian katabalein*). A szakasz előtt az *apisztia* már háromszor felbukkan (86e4, 87a7, 87c1).

32 Ekhekratész kétszer szakítja meg az elbeszélést, mindkettő a mizológiához kötődik: először itt, amikor felüti a fejét, illetve később (102a), amikor Szókratész a hipotézis módszerével legyőzni látszik azt. A megszakítások jelentőségéhez lásd Szelák 2000, 113–14.

33 88d: „[U]gyan milyen érvelésben bízhatunk még [*piszteuszomen*]? Hiszen amennyire egészen meggyöző [*pitthanosz*] volt a Szókratész által elmondott érvelés, most úgy taszított kételkedésbe. [...] És nagyon nagy szükségem van újból, ahogy kezdetben volt, egy másik érvelésre, mely meggyőzne [*peiszei*]...” (saját ford.)

34 Ilyen módszernek tűnik az argumentumokra vonatkozó szaktudás (*peri tusz logusz tekhné* – 90b7), ami később az oksági hipotézisben csúcsosodik ki.

35 Szókratész úgy fog össze Phaidónnal mint a mítoszban Héraklész Iolaossal. Dorter magyarázata szerint az egyik ellenfél a többfejú hídra, azaz Kebész és Szimmiasz ellenvetései, a másik pedig a rák, azaz a mizológia. Phaidón valójában semmilyen segítséget nem nyújt Szókratésznek, szerepe szimbolikus: mint felszabadított rabszolgá a testtől való szabadulás lehetőségét jeleníti meg (Dorter 1982, 87–89).

36 Szókratész szelíd lélegzondozása párhuzamba állítható azzal a pszichológiai leírással, mely szerint az értelmes lélek szelíden, beszélgetés útján (*dialekomené* – 94d6) kezeli a vágyakat, indulatokat és félelmeket.

37 Szókratész a mizológia legmarkánsabb képviselőinek azokat nevezi (90c), akiknek az eszköze az *antilogizkosz logosz* és a valóságot folytonos áramlásként fogják fel. A Prótagorasz és Hérakleitoszt is magába olvasztó hibrid koncepciót hívhatjuk (episztemológiai és ontológiai) relativizmusnak.

A mizológia szakasz Szókratészt is különös önkritikára sarkallja: úgy találja, hogy a beszélgetésben eddig nem a bölcsesség, hanem a győzelem szerelmeseként (*philonikosz* – 91a3) vett részt, azaz nem a logosz tárgyát tartotta szem előtt, hanem azt, hogy állításai barátai számára igaznak *tűnjenek*. Ez egyrészt alátámasztja eddigi olvasatunkat, miszerint Szókratész – eltérően a szokásos érdekmentes, pártatlan vizsgálódó szereptől – nem az igazságot, hanem a meggyőzést vette célba, másrészt különválasztja a korábbi, retorikai eszközöket alkalmazó részt a most következő, kardinális résztől. Innentől Szókratész arra fog törekedni, hogy az érvelés saját maga számára *tűnjön* a legnagyobb mértékben igaznak, azaz maga legyen meggyőződve róla (*peiszthénai* – 91b3), míg a többiek meggyőzése csupán járulékos következmény lehet.³⁸ A „logosz megtisztítása a retorikától”³⁹ egyben azt is jelenti, hogy az affektusok kezelése háttérbe szorul, ezért kéri Szókratész vitapartnereit még egyszer, hogy keveset törődjenek vele és jóval többet az igazsággal.

A végső argumentum nem tesz lehetővé logikai ellenvetéseket Kebész és Szimmiász számára, ám az értelmezések igen szerteágazóak azzal kapcsolatban, hogy sikerült-e végül meggyőzni őket. Az optimista olvasatokban a meggyőzés sikeréhez nem fér kétség, bár itt is jelentkeznek különbségek: Peterson szerint a vitapartnerek meggyőzése Kritón kudarca felől nézve evidens,⁴⁰ míg Sedley azzal árnyalja ezt a képet, hogy Szimmiász bizonyos mértékig a mizológia hatása alatt marad.⁴¹ A pesszimista olvasatok fő érve a sikertelenség mellett a befejezetlenség: Szókratész nem ok nélkül tartotta szükségesnek, hogy az argumentációt egy mítosszal vagy ráolvasással egészítse ki, illetve hogy barátait – kiterjesztve a meggyőzés folyamatát – további vizsgálódásokra és ráolvasásokra buzdítsa.⁴² A magam részéről, egyetértésben az utóbbiakkal, a bevezetőben rögzített kritérium, a megfelelő érzelmi reakció felől kívánom megítélni a meggyőzés sikerességét. Szimmiász vonakodása véleményem szerint kulcsfontosságú: habár a végső argumentum helyességét nem tudja vitatni, bizonyos fenntartásokkal él. Állapota Kalliklészéhez hasonló, aki a *Gorgiasz* végén így szól: „Nem tudom, hogy van ez, Szókratész, de úgy érzem, igazad van. Csakhogy úgy vagyok veled, mint a legtöbb hallgatód: nem igazán győztél meg [*u panü szoi peithomai*]”.⁴³ Ahogy arról szó esett, bizonyos affektív akadá-

38 96a: „Ha aztán fel tudsz használni valamit abból, amit elmondok, hogy álláspontodat még meggyőzőbben támaszd alá [*prosz tén peithó*], azt nyugodtan használd csak fel!”

39 Burger 1984, 186. Ez a megtisztítás azonban időszakos: a végső mítosz kétségtelenül visszatér a retorikához és Burger szerint a végső argumentum zárásában Szókratész már a meggyőzés szándékával lép fel.

40 Peterson 2011, 175. 115c: „Csak nem tudom Kritónt meggyőzni arról, emberek, hogy én, Szókratész, az vagyok, aki most itt beszélget veletek [...]. Szerinte én, Szókratész, az vagyok, akit hamarosan holttestként fog viszontlátni.”

41 Sedley 1995, 17.

42 Brill 2013, 18; McLane-Higginson 2019, 140. Dorter szerint a végső argumentum a mizológiát se győzi le (Dorter 1982, 90), aminek nyilvánvalóan ellentmond a szöveg: Kebész kizárja az *apisztiát* (*ude pé apisztein toisz logoisz* – 107a3), Szimmiász pedig fenntartva némi *apisztiát* a logoszok átvizsgálására (*episzkepszaszthai*) vállalkozik.

43 *Gorgiasz* 513c.

lyok miatt egy érvelés elfogadása nem feltétlenül eredményez meggyőzést, Kalliklésznél ez a démosz szeretete, míg Szimmiász esetében az emberi megismerőképeség megvetése (*atimia*) – furcsa is volna, ha ilyen nagy kérdésben ilyen könnyen alakulna ki szilárd meggyőződés.⁴⁴ Szókratész mindenesetre kettős eljárást tart jónak a meggyőzés érdekében: egyrészt az argumentumok újravizsgálatát javasolja, amiben Szimmiász partner,⁴⁵ másrészt egy olyan mítoszt mond el a lélek halál utáni útjáról, amit ráolvasás gyanánt (*bószper epadein* – 114d6) alkalmazhatnak társai – mindkettőt *halála után*.⁴⁶ A mítosz retorikai nyelvezetének célja – hasonlóan a *Gorgiasz* és az *Állam* lezárásához – egyértelműen az affektív *peithó*,⁴⁷ az elhangzott argumentumok támogatása az affektusok finomhangolásával.⁴⁸

A beszélgetés zárójelenete rögtön igazolja, hogy miért is lehet szükség az ilyen ráolvasásokra. Láthatjuk először az értetlen Kritónt, aki Szókratészt saját holttestével azonosítja és időhúzásra ösztökéli,⁴⁹ másodsor a férfiakat – sorrendben a börtönőrt, a félrehúzódot Kritónt, Phaidónt, a jajveszékelő Apollodóroszt, illetve mindenki mást, beleértve Kebészt és Szimmiászt – könnyeikkel küszködni, végül pedig a haldoklót, aki barátait rendre inti. Aligha tekinthetjük Szókratész erőfeszítéseit a meggyőzésre sikeresnek, amennyiben a búcsúzás a megszokott, filozófushoz méltatlan érzelmi hullámokat korbácsolja fel,⁵⁰ ám kudarcnak sem. Szókratész barátai kezébe adta az eszközöket, melyekkel ráolvasásokat végezhetnek magukon és egymáson, utoljára is az önmagukkal való törődésre (*epimeleia*) buzdította őket, és megmutatta számukra a megfelelő utat, melynek végén remélhetőleg megpillantják az igazságot. Nyitott kérdés

44 Szimmiász korábbi hozzászólásai az emlékezőtehetség korlátai (76b) és a valószínűségi érvek megtévesztőereje (92d) kapcsán előrevetítették álláspontját.

45 Ezt azt a benyomást kelti, hogy Szimmiász nem „mizológus”: nem utasítja el az érvekkel való további törődést, s így a meggyőzés lehetőségét sem.

46 Ehhez lásd a 78a szakaszt, ahol Szókratész arra sarkallja társait, hogy helyette másik ráolvasót (*epodós*) találjanak majd.

47 A mítosz bevezetőjében Szókratész négyszer fejezi ki, hogy arról meggyőzték (*pepeiszmai* – 108c8, e1, e4, 109a7), vélhetően ennek a meggyőződerőnek kívánja barátait is kitenni. Hasonló jelzéseket találhatunk másik két mítosz kapcsán is: *an peithómetha autó* / *an emoi peithómetha* (*Állam* 621c1, c3), *pepeiszmai* / *emoi peithomenosz* (*Gorgiasz* 526d4, 527c5).

48 A záró mítosz megint csak jól illusztrálja a logosz és a mítosz többször említett összefonódását, amit csak erősít az az olvasat, mely szerint a mítosz racionálisan is meggyőző (McLane-Higginson 2019, 121–25).

49 Sajátos bája van, hogy míg Kritón sikertelenül győzködté Szókratészt, hogy maradjon teste „börtönében”, azaz szökjön meg vagy fizessen a bíróságnak pénzbüntetést, addig Szókratész is sikertelen abban, hogy meggyőzze Kritónt arról, hogy hamarosan kiszabadul testéből (Burger 1984, 208). A feladatot ezért barátaira bízta.

50 Különösen éles a kontraszt Szókratész szenvedélytelensége és a barátok harsány siránkozása között. Ellenvethető, hogy egyesek (pl. Phaidón) nem szánalomból, hanem saját maguk miatt sírnak, ez azonban a zárójelenet értékelésén nem változtat: ha ugyanis Szókratésznek sikerült volna meggyőznie barátait arról, hogy az történik vele, amire egész életében vágyott (azaz kiszabadul börtönéből és olyan boldog helyre kerül, ahol hozzáfér a bölcsességhez), akkor a megfelelő baráti és filozófusi reakció az öröm.

marad tehát, hogy a meggyőzés azt az erényes életformát eredményezi-e, melyet Szókratész megtestesített.⁵¹

A meggyőzés elmélete

A fentiek alapján azt a konklúziót vonhatjuk le, hogy (i) a *Phaidón* intellektualista megközelítései tévesek, ugyanis komoly hangsúly helyeződik az affektív tényezők felismerésére és kezelésére, s bár (iii) Szókratész ennek megfelelően egyáltalán nem ignorálja barátai érzelmeit, (ii) a meggyőzés komplex, problémákkal terhes és nyitott végű folyamata tárul elénk. A dialógus egyik fő paradoxona az, hogy míg a kifejtett logoszokban az affektivitás kifejezetten negatív megítélésben részesül, addig a dramaturgia szintjén szelíd és átgondolt kezelés irányul rá, miközben a meggyőzés felhasznált elvei teljességgel implicitek maradnak. Joggal tehető fel az a kérdés, hogy a meggyőzés milyen elmélete kerül alkalmazásra, például mi az *igazságot* kereső filozófia és a *meggyőzést* megcélzó retorika pontos viszonya, vagy mi magyarázza a ráolvasás gorgiaszi fogalmának átvételét? Mivel a *Gorgiasz* retorikaellenessége csak mélyíteni látszik a problémát, kézenfekvő a *Phaidrosz* retorikát tárgyaló részéhez fordulni, amelyről Steiger Kornél így ír:⁵²

Figyeljünk föl arra, hogy nem a beszédnek kell igaznak lennie, hanem a szónok elméjének kell látnia az igazságot. Az következik ebből, hogy a beszéd hazudik? Semmiképpen!⁵³ Az következik belőle, hogy – orvosi hasonlatot alkalmazva – a szónoki tevékenység a terápia része, nem pedig a diagnózisé. A szónok nem tanítani akarja hallgatóságát, hanem rá akarja venni őket a helyes cselekvésre.

A lélekvezetés (*pszükhagógia*) úgy képes hatékony terápiaként működni, ha megfelelő szaktudása van a lelkek és a logoszok típusairól, továbbá tisztában van azzal, hogy bizonyos lelkekre mely beszédek tudnak a legjobban hatni. Ez magyarázni tudja, hogy Szókratész a *Phaidónban* miért szentel akkora figyelmet vitapartneri érzelmeinek, diszpozícióinak és nézeteinek, illetve miért igazítja ezekhez különböző, racionális és irracionális eszközeit. Szintén megerősítést nyer, hogy a meggyőzés sikerének kritériuma a helyes cselekvés.⁵⁴ A folyamat kulcsát, a logosznak és mítosznak egyaránt hívott ráolvasások szerepét a *Phaidrosz* azonban nem tudja tisztázni. Zárásképp ezért azt javaslom,

51 A meggyőzés jövőbeli, gyakorlati következményeihez lásd McLane-Higginson 2019, 143–144.

52 Steiger 2010a, 214.

53 A hazugság nem következik, de nem is kizárt, ahogy azt az *Allam és Törvények* nemes hazugsága mutatja.

54 *Phaidrosz* 270b: „szaktudás alapján [...] a léleknek beszédek és törvényes gyakorlatok által a kívánt meggyőzést és erényt közvetíteni”.

hogy a *Phaidónban* elemzett meggyőzési erőfeszítéseket a *Törvények*, pontosabban a ráolvasások elmélete felől olvassuk. A *Törvények* hosszas fejtegetésében az *epodé* három ponton bukkan fel, mindhárom a polgárok engedelmessé tételével kapcsolatos.⁵⁵

A ráolvasások legegységibb szintje a gyerekek affektív kondicionálása, melynek célja az, hogy az ifjak lelki alkata az engedelmes polgárokéihoz legyen hasonlatos, azaz afölött érezzenek örömet és bánatot, ami fölött szükséges.⁵⁶ A ráolvasás egyaránt lehet mítosz, logosz és dal,⁵⁷ hatékonyságát a lélekben kiváltott gyönyör garantálja, ami fontosabb az igazságnál, tehát a nemes hazugság is megengedett a meggyőzés érdekében. Ez a pedagógiai gyakorlat a „bennünk lakozó gyermek” problémájával függ össze, ám a *Phaidón* példájánál jóval korábban és szisztematikusabban, folyamatos ismétlésekkel igyekszik az ösztönös affekciókat átalakítani megteremtve az erényhez közel álló lelki alkatot. Ezek a ráolvasások tehát az affektusok transzformálásának *par excellence* eszközei, ám nyilvánvalóan nem kerülnek alkalmazásra a *Phaidónban*.

A ráolvasások második szintjét a törvények elé írt prelúdiók (*prooimia*) alkotják, melyek feladata a diszpozicionális felhangolás, a polgárok törvények iránti befogadóképességének létrehozása.⁵⁸ A prelúdiúmtan két ponton tudja magyarázni a *Phaidón* cselekményét: egyrészt világossá teszi, hogy a gátló diszpozíciókat (ilyen például az *apisztia*) nyílt, jóindulatú (*eumenész*) és tanulékony (*eumathész*) diszpozíciónak kell felváltania, másrészt – összhangban a *Phaidrosz* tanításával – a meggyőzést a beteg beszéddel kezelő szelíd terápiának (*praotaton therapeuein* – 720a5) nevezi, ami Szókratész szelíd és figyelmes hozzáállását teszi érthetővé.

A legmagasabb szintű, filozófiai ráolvasások bírnak számunka a legnagyobb hozzáadékkal, hiszen ezeket olyan ateista fiatalokkal szemben vetik be, akik – hasonlóan Kebészhez és Szimmiászhoz – materialista nézeteiknél fogva nincsenek tisztában a lélek primer, mozgató természetével.⁵⁹ Az Athéni az ateisták meggyőzését szolgáló prelúdiúmot elsősorban mint filozófiai argumentációt mutatja be, ám megjegyzi, hogy ezeket olyan „ráolvasó mítoszokkal” (*epodón müthón* – 903b1) kell kiegészíteni, melyek félelmet ébresztenek az istenek és a túlvilági igazságszolgáltatás kapcsán.⁶⁰ A X. könyv tehát nem csupán felújítja a *Phaidón* problémáját a lélek kapcsán, hanem a filozófiai ráolvasás

55 Helmig a ráolvasások pedagógiai, politikai és filozófiai típusát különbözteti meg (Helmig 2003). A *Törvények* meggyőzéseméletének gorgiaszi háttéréről, főleg a *peithó* és *doxa* kapcsolatáról lásd Rosta 2014.

56 II. 663b–666c. *Epodé*: 664b4, 665c4, 666c6.

57 A logosz itt egyértelműen nem argumentáció, hanem gyerekekhez szóló beszéd vagy beszélgetés.

58 IV. 718c–724b.772e–773d: *prooimion* és *epodé* azonosítása.

59 X. 884a–892d. A X. könyv gondolatmenete szerint az ateizmus fő oka az a feltételezés, hogy a lélek materiális komponensekből keletkezett, azaz nem elsődlegesebb mint a test. A *Phaidónban* számos olyan teóriát vázol Kebész és Szimmiász, melyben a lélek testi természetű.

60 Az irracionális ráolvasások tehát egyaránt operálnak a gyönyörrel és a fájdalommal. Vegyük észre azt is, hogy ugyanúgy lehet cél bizonyos félelmek repressziója (halálfélelem) és felébredtése (isteni igazságszolgáltatás).

tanával alátámasztja, hogy (1) a racionális argumentáció is működhet ráolvasásként, illetve (2) a helyes meggyőzési stratégiában az argumentációt megerősítésképpen mítosz követi, ahogy azt a dialógus felépítése is tükrözi. A meggyőzés határait és Platón „fejlődésér” mutatja azonban, hogy azokat az ateistákat, akiket a javítóintézet öt éves ciklusa alatt sem tudnak átformálni, Szókratészhez hasonlóan a halálsorra küldik.

Úgy vélem tehát, hogy a ráolvasások fenti elmélete átfogó keretrendszerként szolgálhat a *Phaidón* meggyőzésre tett kísérlete számára. Kérdés marad ugyanakkor, hogy ez az elmélet rendelkezésre állt a dialógus megírásakor vagy éppen a dialógus problémái vezettek a későbbi kidolgozásához.

Bibliográfia

- Bailey, Jesse I. 2018. *Logos and Psyche in Plato's Phaedo*. Lanhan: Lexington.
- Beekes, Robert. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill. [EDG]
- Bostock, David. 1986. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Brill, Sara. 2013. *Plato on the limits of human life*. Bloomington: Indiana University Press.
- Buchheim, Thomas, szerk. 1989. *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien*. Hamburg: Felix Meiner.
- Burger, Ronna. 1984. *The Phaedo: a Platonic labyrinth*. New Haven: Yale University Press.
- Burnet, John, szerk. 1900–1907. *Platonis Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*. Oxford: Oxford Classical Texts.
- Burnet, John, szerk. 1911. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Buxton, Richard G. A. 2010. *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of Peitho*. Cambridge: CUP.
- Delcomminette, Sylvain – Pieter d'Hoine – Marc-Antoine Gavray. 2015. Introduction. *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, 1–16. Leiden: Brill.
- Dorter, Kenneth. 1982. *Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto: University of Toronto Press.
- Futter, Dylan. 2014. „The myth of Theseus in Plato's *Phaedo*.” *Akroterion* 59: 89–103.
- Gallop, David. 1975. *Plato: Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Gallop, David. 2001. „Emotions in the *Phaedo*.” In *Plato's Phaedo: Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, szerk. Ales Havlíček – Filip Karfík, 275–86. Prague: Oikoumene.
- Gertz, Sebastian R. P. 2011. *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*. Leiden: Brill.
- Helmig, Christoph. 2003. „Die Bedeutung und Funktion von ἐπιδη in Platons *Nomoi*.” In *Plato's Laws: From Theory into Practice*, szerk. Luc Brisson – Samuel Scolnicov, 75–80. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- McLane-Higginson, Brooke. 2019. „Myth and Argument in Plato's *Phaedo*.” Doktori disszertáció, University of Pittsburgh.
- Nussbaum, Martha. 1986. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: CUP.
- Peterson, Sandra. 2011. *Socrates and philosophy in the dialogues of Plato*. Cambridge: CUP.
- 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. 2014. „Gorgiasz dicsérete.” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/3: 85–98.
- 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.
- Steiger Kornél. 2010a. „Menexenosz.” In *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*, 209–23. Budapest: Gondolat.

Steiger Kornél. 2010b. „A szókratikus dialógusok problémája.” In *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*, 224–46. Budapest: Gondolat.

Szlezák, Thomas A. 2000. *Hogyan olvassunk Platón-t?* Ford. Lautner Péter. Budapest: Atlantisz.