

Paár Tamás

**Miért ne legyünk „szofisták”?<sup>1</sup>**

Dolgozatom tárgya a Mogyoródi Emese és Rosta Kosztasz közt nemrég lezajlott vita, amely a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjain volt olvasható.<sup>2</sup> A filozófiatörténészek vitáját rendkívül érdekesnek találtam, mégpedig két okból. Az első ok, hogy ez a vita egy „metavita”: Platón és Gorgiasz kapcsán a felek magáról a vitáról vitáznak, valamint a meggyőzésről és a tudományosságról.<sup>3</sup> Mogyoródi erre a körülményre expliciten reflektál is, amikor megállapítja, hogy az értelmes vitáról tett kijelentéseivel meg kíván felelni az értelmes vitáról vallott kritériumainak.<sup>4</sup> Rosta pedig egy általa „fontos megkülönböztetésnek” ítélt demarkációval elválasztja egymástól „az elemzés és az értékítélet feladatait”, az utóbbit pedig kivonja a „filozófiatörténész szerepköréből” (87): ez azért is fontos, mert az alábbiakban az értéksemleges tudomány kérdése központi szerephez jut majd. A másik oka annak, hogy a vitát különösen érdekesnek gondolom, éppen az, hogy nem állnak meg a felek a neutrális leírásnál: Platónt és Gorgiaszt szembe állítva tulajdonképpen maguk is egy-egy elmélet mellett teszik le a voksukat (vagy legalábbis szembenálló elméleteket ajánlanak fel), ráadásul ezek olyan elméletek, amelyek ma is ugyanúgy kardinális jelentőségűek, mint nagyjából 2500 évvel ezelőtt.<sup>5</sup>

Mik is ezek az elméletek? Mogyoródi egyértelműen kiáll amellett, hogy a platoní/szókratészi dialektikus/dialogikus módszer és az objektív igazság iránti igény hozzátartozik egy jó állami berendezkedéshez, Rosta viszont – úgy tűnik – inkább Gorgiasz retorikájának értékeit előtérbe állítva úgy hiszi, Platón objektivizmusa csak árt a demokráciának, ezért inkább egyfajta relativizmust látszik előnyben részesíteni. (Ezért is lehet cikkének címe: „Gorgiasz dicsérete.”) Mindez pedig arról folytatott a vitájukba ágyazódik, hogy milyen nézeteket tulajdoníthatunk Platónnak, illetve Gorgiasznak.

Az alábbiakban elsőként (az I. részben) az utóbbi kérdéshez fűzök megjegyzéseket, annak ellenére (vagyis épp azért, mivel) számos fő kérdést a vita ezen aspektusában nem tartok egyértelműen eldönthetőnek. Ugyanakkor véleményem szerint Mogyoródi

1 Dolgozatom témájának megvitatási lehetőségéért köszönettel tartozom Bárány Istvánnak, Lautner Péternek és Rosta Kosztasznak.

2 Ennek darabjai sorrendben: Mogyoródi 2011; Rosta 2014; Mogyoródi 2014. Rosta Kosztaszról csak egy cikkre hivatkozom, ezért az erre történő számos utalás alkalmával mindössze oldalszámokat fogok a szövegben feltüntetni.

3 Ahogy azt tette már Platón is a *Gorgiasz*ban és más dialógusaiban.

4 Mogyoródi 2014, 99, 111.

5 Ezt alátámaszthatja, hogy a dolgozat keletkezésének idején számos orgánumban, fórumon emlékeztettek a Brexit- és a Trump-kampány kapcsán Platón szofista-kritikájára – klasszika-filológusok, filozófusok és újságírók egyaránt. Donald Trump hatalomra jutása után pedig csak még inkább megsokasodott a politikáját Platón alapján elemzők száma.

bizonyítja, hogy Rosta tévesen tulajdonít bizonyos vélekedéseket és értékítéleteket Gorgiasznak, de legalábbis meggyőzően érvel amellett, hogy Gorgiaszhoz korántsem köthetők ezek olyan egyértelműen, mint ahogy azt Rosta sugallja. Mogyoródi gyakorlatilag azt a módszert követi elsősorban, hogy megmutatja, Gorgiasz miért nem gondolhatta azt, amit Rosta (Gorgiasznak tulajdonítva) állít, és hogy ennek fényében aztán a gorgiaszi felfogás miért nem lehet megfelelő támasza a helyes állami berendezkedésnek, illetve a demokráciának. Ennélfogva aztán nagyrészt elsiklik azon kérdés felett, hogy vajon a Gorgiasztól ily módon függetlenített Rosta-féle vélekedések – amelyek korántsem idioszinkratikusak – vajon bírnak-e ezekkel az érényekkel.<sup>6</sup> Ennek fényében aztán Rosta jogosan érezheti, hogy vitapartnere válasza nem kielégítő, ugyanis neki mint egy általa konstruált gorgiaszi elméletet vallónak valóban nem érkezett felelet. Mondhatná Mogyoródinak azt, amit Kalliklész Szókratésznek: „úgy vélem, igazad van. Csakhogy [...] nem vagyok meggyőzve általad” (513c). Céлом tehát az, hogy Mogyoródit kiegészítve, a jóindulat elvének megfelelően megmutassam: még ha Rosta mindenben igazat is írna a történeti Gorgiaszról, elvei(ke)t akkor is jogosan és helyesen kritizálhatnánk Platón filozófiai érvei alapján. Ennek kifejtéséhez először is (a II. részben) bizonyos platóni alapokat taglalok, amelyek a vitában talán nem jelentek meg kellő hangsúllyal, majd (a III. részben) ezeken az alapokon állva megmutatom, miért elhibázott a mai Gorgiaszok okfejtése.

## I. Melyik Platón? Kinek a Gorgiasza?

Nézetem szerint Mogyoródi kellő számú bizonyítékot hoz fel annak demonstrálására, hogy az a Gorgiasz-értelmezés, amelyet Rosta jobbjára a magáévá tesz, nem elég megalapozott. Persze sok ponton Rosta az, aki felhívja a figyelmet arra, hogy Gorgiasz nézeteinek pontos rekonstruálásához nem áll rendelkezésünkre perdöntő szöveg. Itt azonban fontos kiemelni, hogy talán maga Platón esetében sincs ez másképp, még ha a rendelkezésünkre álló korpusz az ő esetében jóval nagyobb is.<sup>7</sup>

Vegyük először szemügyre Gorgiaszt. A vitában eminens szerepe van *A nemlétezőről, avagy a természetéről* szóló művének, amely csak töredékekben maradt ránk. Rosta azt állítja, hogy itt Gorgiasz nem bárminek a nemlétét, megismerhetetlenségét és kommunikálhatatlanságát vallotta, hanem csupán az „igazi, esszenciális valóságát” (89). Mogyoródi szerint épp ellenkezőleg: Gorgiasz állításának hatókörét *mindenre* ki kívánta

6 Jobban mondva: csak közvetetten érvel Rosta nézetei ellen, amennyiben érvel a szókratészi/platóni objektivitásigény mellett.

7 Itt csupán a szövegkorpuszok egymáshoz viszonyított méretére utalok. Minden esetre ahogy Lautner Péter felidézte számomra, Platón kapcsán szokás azt mondani: minden fennmaradt tőle, sőt még annál is több – utalva a kétes eredetű szövegekre. Vö. Bárány 2015, 32. 44. lábjegyzet.

terjeszteni. Mindazonáltal mindketten megjegyzik, hogy a mű talán nem volt komoly. Rosta ugyanott megemlíti azokat, akik felvetik, hogy ez a munka „puszta tréfa”. Mogyoródi eredetileg szintén reflektál a dilemmára egy zárójeles megjegyzésben (komoly a mű vagy komolytalan?),<sup>8</sup> később pedig azon az alapon, hogy a mű általa képviselt értelmezésében „evidensen öncáfoló”,<sup>9</sup> felveti, hogy „azt kell firtatnunk, mi lehet [Gorgiasz] szándéka provokatív érvelésével”.<sup>10</sup> A továbbiakban mégis úgy kezeli Gorgiaszt, mint aki komolyan veszi a művében előadott téziseket. Gorgiasz *filozófiája* ez alapján aligha határozható meg (még ha sikeresen is kommunikálta azt valaha).

Gorgiasz *alakja* maga is sokféle megítélés tárgya lehet, mivel információink róla eléggé hiányosak. Mégis, e kérdés esetében perdöntőnek tűnik az a Mogyoródi által is kiemelt körülmény,<sup>11</sup> amit Rosta teljességgel ignorál. Gorgiasz (akit az előbbi szerző egy szövegében kora „top PR-menedzszerként” aposztrofál)<sup>12</sup> mégiscsak egy *tetemes summáért* bocsátotta áruba tudományát, tehát csak a pénzes ügyfeleit tanította a meggyőzés mesterségére. Ez alapján jóllehet megfelelt az egyenlő megszólalás Rosta (91–92) által neki tulajdonított formális demokratikus elvének, ugyanakkor ezen belül a retorika által egyes szereplőket vagyoni alapon kimagasló előnyökhöz juttatott. Az utóbbi szerző szerint a Gorgiasz gyakorlatban képviselt értékeit firtató „kérdésre akkor tudjuk a legjobb választ adni, ha végiggondoljuk *paideiáját*”, ugyanis „a szofista bevezette tanítványait a demokratikus politikai élet intézményeinek működésébe és azok értékrendszerébe”. Ám ez az értékrendszer mégiscsak megkérdőjelezhető, ha demokráciája csak a vagyonuk által „egyenlőbbé” vált tanítványok privilégiuma.<sup>13</sup> Ráadásul ezek közé – ha ténylegesen csakis a vagyon dönt – minden további nélkül bekerülhet egy Mogyoródi és Rosta által is veszélyesnek gondolt Kalliklész. S ha mindez így van, akkor Gorgiasz gyakorlata az írástudók árulásának (Mogyoródi első cikkében eredetileg felvetett) problematikájára kiemelkedő példa maga is.<sup>14</sup>

8 Mogyoródi 2011, 50.

9 Egy hasonló, legalábbis részleges kommunikációképtelenséggel kapcsolatos, közelebről az egymás megcáfolását lehetetlennek beállító nézetről Platón ugyanezt bizonyítja be az *Euthüdemoszban* (285d).

10 Mogyoródi 2014, 103.

11 Mogyoródi 2011, 42; 2014, 104–105.

12 Mogyoródi 2009, 12.

13 Lautner Péter jogosan figyelmeztetett ezzel kapcsolatban, hogy Athénban demokrácia alatt mindenk előtt részvételi és szavazati jogot értenek a népgyűlésen, a meggyőzési potenciál eltérősége pedig nem érinti ezeket a jogokat. Valóban lehetséges, hogy itt egy ideál visszavetítéséről van szó, és olyanfajta egyenlőség számonkéréséről, ami az athéniak számára többé-kevésbé idegen. Az azonban elmondható, hogy a szavazati joggal rendelkező polgárok közt is jelentős vagyoni különbségek voltak az athéni demokráciában, és által pedig egyes polgárok szükségszerűen nem válhattak Gorgiasz tanítványaivá, így elestek attól a „retorikai hatalomtól”, amit ennek következtében mások gyakorolhattak felettük és így szavazatuk felett is.

14 Mogyoródi az „írástudók árulásának” Gorgiaszra irányított vádját Doddstól veszi (ld. Mogyoródi 2009, 41). Gorgiasz felelőségéről összetettebben ír Mogyoródi 2013.

Térjünk rá a Platón-értelmezés lehetőségeire. Annak megfelelően, hogy a filológusi foglalkozás egyik felelőssége az olvasók ráébresztése a források értelmezésének nehézségére, először is globálisan felmerül a probléma: nem egyértelmű, hogy a platóni dialógusokban artikulálódó nézetek tulajdoníthatók-e a szerzőnek.<sup>15</sup> Továbbá: nem világos, hogy egyes látszólagos ellentmondásokat hogyan is oldjunk fel Platón műveiben, ő milyen megoldást javasolt pontosan ezekre. Itt három olyan inkonzisztensnek ható részre hívnám fel a figyelmet, amelyek elsősorban Mogyoródi Platón-értelmezésének problémáit jelzik. (1) Mogyoródi Platón egyértelmű szövegrészeit kiemelve megállapítja,<sup>16</sup> hogy az Államban szereplő vezetőket kényszeríteni kell a politikai szerepvállalásra, és hogy ezzel szolgálatot teljesítenek – ugyanis a Jó ideáját megismerve legszívesebben mindig csak azt szemlélnék. Nem igazán érthető azonban Platónnál sem, hogy a jót megvalósító államot miért ne irányítanák, ha felismerik a Jó ideája által, hogy ott nekik kell uralkodniuk, és ha nem így tennének, hanem csak a szemlélődéssel törődnének, akkor igazságos voltuk ellenére nem felelnének meg az igazságosság (így közvetve a Jó ideája) támasztotta követelményeknek (ld. 520d–e). (2) Miként Mogyoródi megjegyzi,<sup>17</sup> az Államban bemutatott *politeia* és a *Törvényekben* bemutatott állam között a „legfontosabb eltérés”, hogy az utóbbiban „a polgárok meggyőzése céljából megengedett a retorika alkalmazása”. Ez azonban nem is akkora eltérés, még ha Platón annak láthatta is. Fontos itt kiemelni, hogy Mogyoródi itt, helyesen, a manipuláció tágabb kategóriájáról gondolkodik, nem csak a szónoklásról. Szerinte „szükségtelen [...] bármiféle retorikai manipuláció alkalmazása” az Államban. (Kiemelés az eredetiben.) Ez azonban aligha van így: gondoljunk csak a kegyes avagy nemes hazugságokra (451c), illetőleg a három érc mítoszára (vö. Rosta 95). (3) Az sem tűnik teljesen harmonikusan elsimítható ellentmondásnak, hogy Platón szerint Szókratész csak azt tudja, hogy nem tud – mint ezt Mogyoródi többször hangsúlyozza –,<sup>18</sup> ám éppenséggel látszólag nagyon is jól tud bizonyos igazságokat, amiket határozottan állít is: mint például hogy jobb az igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni.

A platóni inkonzisztenciákon túllépve az sem egyértelmű továbbá, hogy Platón mint szerző milyen nézeteket tulajdonított a történeti Gorgiasznak, illetve saját szereplőjének, a dialógusbeli Gorgiasznak.<sup>19</sup> Mogyoródi ugyanis úgy értelmezi Gorgiasz szavait, mint amelyek szerint a szónoklás *minden egyes* ember számára szabadságot ad (2011, 51), ami által egy aránylag pozitív Gorgiasz-képet tulajdonít Platónnak. Legalábbis ahhoz képest pozitívat, hogy sokan mások (így a *Gorgiasz* magyar fordítói is) úgy értelmezik ezt a szakaszt (452d) a szövegkörnyezet (452e) alapján, hogy a platóni

15 Ld. erről pl. Bárány 2015. Különösen: 28–29.

16 Mogyoródi 2014, 108.

17 Mogyoródi 2014, 108.

18 Pl. Mogyoródi 2011, 44.

19 Ezt Mogyoródi és Rosta vitájában jelzi, hogy nem értenek egyet abban, Platón gúnyolódik-e Gorgiaszon.

Gorgiasz-figura csak a szónokló saját, egyéni szabadságát véli megszerezhetőnek a retorika mestersége által.<sup>20</sup> De – tehetjük hozzá – ugyanennyire plauzibilis lehetne az a nézet, hogy Platón itt a görög nyelv kétértelműségét kihasználva homályban hagyja Gorgiasz nézeteit. Ezzel kétféle célja is lehetne. Egyrészt előttünk áll egy rosszindulatú értelmezés: előfordulhat, hogy szándékosan eltorzítja, könnyen rosszul érthetővé teszi kortársának, a valódi Gorgiasznak máshol kifejtett álláspontját. De – és ez a jó szándékú felvetés – jellemezheti ezzel a ködös fogalmazással a szofista „simlisségét” is. Ez az interpretációs homály, amely három lehetséges értelmezést is nyitva hagy (Gorgiasz állítása vagy minden ember szabadságára vonatkozik, vagy a szónokló egyén szabadságára, vagy szándékoltan kétértelmű), pedig csak még inkább eldönthetetlenségre kárhoztatja azt a vitázók által felvetett kérdést, hogy Platón mennyiben hiteles forrás a szofista nézeteit illetően.

## II. Platóni alapvetés

Platón politikafilozófiájának diktatórikusságát illetően könnyen meglehet, hogy Rostának van igaza. Ezt itt nem célozom eldönteni. Csupán annak megmutatására törekszem, hogy a Gorgiasznak – mint láttuk – nem egyértelműen tulajdonítható, mégis hozzá kapcsolható nézetek propagálása jogosan kritizálható Platón egyes érvei alapján.

Alapvetésünkben induljunk ki két, a *Gorgiasz*ban szereplő jellemző szöveghelyből. Az elsőben (453b) Szókratész úgy jellemzi magát, mint aki ha valakivel beszélget, valóban meg akarja érteni azt, amiről beszélnek –, majd azzal a feltételezéssel él, hogy beszélgetőtársa ugyanilyen típusú ember. A megszólított, Gorgiasz azonban kitér az elől, hogy Szókratész hipotézisére egyértelműen reagáljon, ehelyett mintegy értetlenkedve ezt a kérdést teszi fel: „És mire való mindez?”

Szókratész a második szöveghely szerint annyira hisz az igazság kiderítésének fontosságában, hogy azt is értékesnek véli, amit sokan kifejezetten *kellemetlennek* találnak, vagyis azt, ha rájuk cáfolnak:<sup>21</sup> legalábbis saját állítása szerint ő azok közé tartozik, akik „szívesen veszik a cáfolatot, ha tévednek valamiben” (458a). Ez különösen érdekes hely annak fényében, hogy Platón politikafilozófiáját a falszifikacionista Popper erősen kritizálta. Mert ha ugyan itt nem is falszifikacionizmusról, de a falszifikáció üdvösségének kiemeléséről van szó. Popper szerint „nézeteinket [...] olyan formába kell öntenünk [...], hogy amennyiben tévesek, ki is lehessen mutatni róluk, hogy tévesek.”<sup>22</sup> A szókra-

20 Ld. Péterfy Jenő és Horváth Judit fordításait, valamint az utóbbi esetében Steiger Kornél 13. lábjegyzetét (Platón 1998, 36).

21 Gorgiasz ebben csatlakozik hozzá Platón dialógusában (458b), ám erős a gyanúm, hogy ebben a megszékenüléstől való félelem vezet.

22 Kelemen 1989, 9.

tészi párbeszéd alapesetben e követelményt kielégítő formának tekinthető, ellentétben a szofisták párhuzamos monológjaival.

Ezek alapján úgy határozhatjuk meg Szókratészt, mint aki valóban a dolgok végére akar járni, a kellemetlenségek árán is az igazságot keresi, miközben (a platóni) Gorgiasztól mindez távol áll. Az alábbiakban ezt alapul véve jellemzem először Gorgiaszt, vagyis azt, hogy – Gorgiasztól mint személytől elvonatkoztatva – mi nem követendő attitűd Platón szerint, majd Szókratészt, vagyis a Platón szerinti helyes hozzáállást.

Gorgiasz tudománya kifejezetten nem az igazságra törekszik, hanem a véleményformálásra: a szónoklás nem a tudással foglalkozik, hanem a véleményekkel, és azokat alakítja. Gorgiasz szemében ez valóságos „szupertudomány”,<sup>23</sup> mert még ha szerinte igazi tárgya „a jogos és a jogtalan” is (454b), tulajdonképpen bármiféle meggyőzésre bevethető: Gorgiasz példája erre az, hogy akár az orvos szakvéleményét is megszegyenítheti az orvoslásban járatlan rétor (456b–c). Ehhez persze ugyanott hozzáteszi, hogy a tekintélyeket nem szabad jogtalanul kritizálni, a rétornak „méltányosan kell használnia a szónoki mesterségét” (457b).

Azonban honnan is tudhatnánk, hogy mire ne használjuk a retorikát? *A retorika maga* ezt biztosan nem fogja nekünk megmondani, ehhez előzetes értékítéletekre van szükségünk. Ezek hiányában a retorika bármire felhasználható, akár arra is, hogy az ilyen értékítéleteket kétségbe vonja. A retorikának tehát úgyszólván szüksége lenne egy „metatudományra”, amely mintegy előírja számára, hogy mit tehet meg és mit nem. Ez kellene legyen a filozófia, amely az értékekkel, az igazsággal és a tudással törődik.

Szókratész nem egészen azért látszik kritizálni Gorgiaszt és tanítványait, mert tudományuk eszközjellegű vagy – ha voltaképpen megnézzük – értéksemleges. Mogyoródi erre az értéksemlegességre reflektálva felmenti a szónokokat: „Nyilvánvalóan azért sem vonható felelősségre, ha egyesek visszaélnék a hatalmi eszközzel, melyet a kezükbe ad, ahogyan az atombomba feltalálói sem vonhatók felelősségre azért, hogy Hirosimát mások elpusztították vele.”<sup>24</sup>

Ám arra már nem reflektál, hogy az értéksemlegesség egy bizonyos attitűddel párosulva káros lehet. Szókratész pont azért a hozzáállásért is kritizálja vitapartnereit, mert a rétorok magasabbra értékelik ezt az instrumentális tudományt, mint a célok keresésének tudományát (ti. a filozófiát). Az eszköz tehát itt a cél felett áll. Így aztán az a helyzet áll elő, mint az Állam egy példázatában: a hajó kormányosát nem hagyja kormányozni a legénység.<sup>25</sup> Ebben az esetben az elérésre érdemes célokot kijelölő tudomány helyét átveszi az elvi természete szerint bármely célhoz elsegítő tudomány.

23 Mogyoródi 2011, 39.

24 Mogyoródi 2011, 51.

25 Ez az értéksemlegesség tenné lehetővé azt is, hogy akár egy Kalliklész is tanítványává válhat Gorgiasznak.

Mogyoródi persze továbbmenve ismét igazat állít: „Gorgiasz mint értelmiségi felülőssége [...] abban [áll], hogy hallgatóságát éretlen gyerekeként kezelve olyasmivel traktálja őket (miként a szakácsok), ami a kedvükre való (amivel csupán a jólét látszatát kelti, ahelyett, hogy valóban a hasznukat szolgálná, vö. 464b–465a)”. Szókratész szerint a szónoklás „hízelgés”, és a szónokok „pusztán azt nézik, hogy bármily módon is gyönyört szerezzenek [a léleknek]; azzal azonban már nem gondolnak, melyik a jobb, melyik a rosszabb gyönyör, csak kedveskedni akarnak a léleknek, akár javára legyen, akár kárára” (501c).

Mogyoródi szerint Gorgiasz érdeme annak felfedezése, hogy a tömegkommunikáció máshogy működik, mint a privát eszmecsere.<sup>26</sup> Ahogy Hérodotosz is megállapította a görög-perzsa háborúkról írva: a tömeget könnyebb meggyőzni, mint az egyes embert.<sup>27</sup> A szónok olyan formát választ, amely a dialógustól jelentősen eltér: ahogy Platón ezen több ízben (még a *Prótagoraszban* is) gúnyolódik, a szónokok műformája a hosszú beszéd, vagyis a szónokok inkább párhuzamos monológokat mondanak el. Ebben a helyzetben aztán a kritikus, kitartó kérdés lehetősége nem áll fenn. A hallgatóságot a beszédek mintegy gyönyöreiknél fogva vezetik: a szónokoknak általában nem áll érdekükben, hogy felmerüljön a közönségben a kritika szándéka, hogy a tényeket ellenőrizzék, hogy végiggondolják, a hallottak konzisztensek-e – sokkal inkább egy primer benyomás felébresztése lehet a cél sok esetben legalábbis, ami ezeket a törekvéseket háttérbe szorítja. Könnyen nyerhet az a szónok, aki a legkevésbé önti beszédét abba a formába, hogy fogást lehessen rajta találni, miközben a hallgatóság vágyainak a leginkább kedvez.<sup>28</sup>

A filozófia inherens „java” ettől radikálisan különbözik. Amint már írtam, itt az igazság kiderítése a cél, a valódi jó megismerése, nem pedig a kellemes érzetek előcsalogatása.<sup>29</sup> A kellemesség maga fokozható akkor is, ha nem törekszünk az igazságra, még akkor is igaz ez, ha az igazság megtalálása akár viszonylag nagy kellemetlenségeken keresztül még nagyobb jóra vinne. A szónok a fentiek alapján ellenérdekel abban, hogy közönségét keresztülvigye ezeken a kellemetlenségeken, és hasznosabb számára, ha megmarad a kiinduló vágyak kielégítésével a kellemesség minél nagyobb fokozásánál.

26 Mogyoródi 2011, 53.”

27 Muraközi Gyula fordításában ez a rész így hangzik: „Ekkor kitűnt, hogy sok embert könnyebb megtéveszteni, mint egyet, mert Arisztagorasz egy embert, a lakedaimóni Kleomenészt nem tudta félrevezetni, a harmincezer athénit azonban igen.” (V. 97. 2.)

28 Ld. erről pl. Frankfurt 2007.

29 Lautner Péter vetette fel számomra a kérdést, hogy „a valódi jó megismerése nem lehet-e kellemes?” Helyénvaló kérdés, és bizonyára igazat is sugall: szerencsés konstelláció esetén a jó megismerése kellemes is lehet, ám ez nem szükségszerű. Tehát ha megmaradunk a közvetlenül kellemesnél, akkor könnyen szem elől tévesztjük az igaz jót. Ld. erről még Mogyoródi 2013, 116.

Platón dialógusában egy központi kérdés az, hogy a jó azonos-e a kellemessel. Platón G. E. Moore által megörökölt<sup>30</sup> stratégiája itt az, hogy disszociálja ezt a két fogalmat egymástól; bizonyítani kívánja, hogy van olyan kellemes dolog, ami nem jó, vagy legalábbis nem olyan mértékben kellemes, mint amennyire jó. Ez a stratégia megjelenik a *Phileboszban* is, amikor Platón a következőképp okoskodik: abban az esetben, ha „hiányozna belőled a helyes vélekedés, akkor hiába örülnél, nem tudnád úgy ítélni, hogy éppen örülsz” (21c). Vagyis ha csupán gyönyörben vagyunk, az nem sokat számít önmagában: az értékét fokozza a helyes vélemény, a tudás, az emlékezet, a következtetőképesség. Ha a gyönyör lenne a kizárólagos jó, az semmi ilyesmire nem szorulna (21a). Tehát még ahhoz is, hogy boldogok legyünk, vagy hogy igazán gyönyörben részesülhessünk, további javakra van szükségünk. Ezek nélkül el leszünk zárva attól, hogy megélhessük akár a valódi boldogságot, akár a valódi jót. Mert még ha élvezetesnek is találjuk jelenlegi állapotunkat, nem zárhatjuk ki, hogy az valójában rossz nekünk, és hogy egy másik állapotban éreznénk magunkat valóban boldognak. A filozófia Szókratész szerint az utóbbi állapothoz vezető utat jelenti.<sup>31</sup>

Ennek a filozófiának a lekicsinylése Kalliklésznél bontakozik ki igazán, aki szerint a filozófus szemlélődő, vizsgálódó életmódja csak megakadályozza őt abban, hogy felismerje a gyakorlati élet igazságát (484c), ami nem más, mint a hatalom mindenek felett valósága. Szerinte a rátermett érdemel mindent: ez a természet törvénye, ezen az alapon foszthatja ki a hatalmasabb, eszesebb, ravaszabb a kevésbé „derekakat” (483d). A „természet joga – szerinte – az, hogy a gyöngébbnek és hitványabbnak a marhája és egyéb vagyona azé legyen, aki jobb és erősebb.” (484c).<sup>32</sup> Akik ezt erejüknek megfelelően megszerzik, azok „a természetes jog szerint járnak el, [...] a természet törvénye [...] szerint” (483e).

Szókratész azonban a természettel kapcsolatban egészen máshova jut el a dialógus során, mint Kalliklész. Szerinte „a lélek [...], amelyben a természetnek megfelelő rend uralkodik, jobb, mint a rendezetlen” (506e). Ez a rendezett lélek pedig mértékletes (uo.), tehát korántsem veszi el a kevésbé derekaktól mindazt, ami az övék. Szókratész rá kívánja vezetni arra Kalliklészt, hogy gyönyörökből is vannak jók és rosszak, s hogy az előbbieket kívánatosabbak (499c vö. 467e–468d), és hogy ezek megkülönböztetéséhez szakértelem szükséges (500b). Ez a szakértelem azonban nem a szónoklás, hanem éppenséggel a filozófia, hiszen ennek formája (a dialógus kérdés-válasz formája) és módszere (a dialektika érvekre támaszkodó volta) segít megszerezni az ismereteket. Ha tehát Szókratésznek (illetve Platónnak) tulajdoníthatnánk a természet törvényéről szóló tanítást, az minden bizonyosság szerint éppenséggel arról szólna, hogy a

30 Moore 2000, 139–140.

31 Ez persze nem zárja ki a gyönyör fontosságát vagy értékét, az élvezet és a tudás összedadásának *non plus ultráját* még kevésbé.

32 Vö. 490a, 491d.



természetnek megfelelő élet az erényes élet, ennek eléréséhez pedig szükséges részt venni a megismerésre törő filozófiai diskurzusban.<sup>33</sup> Ahogy Mogyoródi írja: még ha Szókratész nem is ismeri „a Jót – ám legalább (Gorgiaszal szemben) hisz benne, hogy érdemes (sőt, erkölcsi kötelességünk) megvitatni, hogy van-e ilyen, s ha igen, micsoda”.<sup>34</sup> Úgy tűnik, ha van erkölcsi jó és kötelesség, akkor ezek közül az első kötelesség, jó, sőt érdek, hogy erre rájövünk. Az ennek felfedését célul kitűző (filozófiai) diskurzus pedig rávezet arra, hogy függünk egymástól, vagyis partnerként kell egymásra tekintenünk.<sup>35</sup> Enélkül egy kalliklézi figura az ösztönök kieléje és a hatalomszerzés közben szükségképpen homályban marad igazi javát illetően.

### III. A mai Gorgiaszok ellen

Bevezetésemben azt ígértem, hogy megmutatom Platón érvei alapján, miért ne kövessük Gorgiaszt, még akkor sem, ha Rosta minden állítása igaz róla, és minden, amit ignorál vele kapcsolatban, az hamis. (Tehát miért nem aktuális „Gorgiasz dicsérete” a modern kor számára.) Ugyanakkor azt is jeleztem: a gorgiaszi nézetek efféle mutációja korántsem egyedül, így ezt nem csupán egy Rostával folytatott polémiaként fogom fel.<sup>36</sup> Ennek a Rosta által pragmatistának (90) és relativistának (92), sőt realistának (90) és konvencionalistának (91)<sup>37</sup> nevezett nézetnek – a szerző Scott Consignyre támaszkodó rekonstrukciója alapján – nagyjából a következő összetevői vannak:

1. Nincs nagybetűs (esszenciális) Igazság.
2. Csak a mi közösségünk igazsága van: egy szónok „azt meg tudja tanítani”,<sup>38</sup> tehát meg is tudja állapítani, „hogy az adott közösség szerint mi tűnik valószínűleg igazságosnak és igazságtalannak” (88).<sup>39</sup>

33 Álláspontomat nagyban inspirálja a macintyre-i tomista természettörvény-felfogás (ld. pl. MacIntyre 2007): eszerint a természettörvény az egymással lefolytatott igazságkeresésre irányuló diskurzus normáiban ismerhető fel.

34 Itt a következő helyekre utal: *Szókratész védőbeszéde* 20c, 21b–e, 22e–23c, 29d–30b, 31b–c, 35c–d, 36b–d, 38a. Ezek közül itt a legfontosabbnak az utóbbi hely tűnik, ahol azt mondja Szókratész: „épp ez a legnagyobb jó az ember számára, ha minden egyes nap az erényről beszélgethet [...] a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet”.

35 Mogyoródi 2011, 51–53.

36 Talán itt fontos megjegyezni ezzel együtt a félreértések elkerülése végett, hogy nem tartoznak ide a Platón-dialógusban szereplő Gorgiasz-tanítványok, tehát Pólosz és Kallikléz nézetei, így a velük folytatott vita sem.

37 De nem konzervatívnak (97).

38 Értsd: minden közösségnek megvan a maga igazsága. A 3. pont értelmében pedig ezen igazságok létrejöttében a szónok is segítkezik.

39 Ha Gorgiasz elveti az „esszenciális igazság” koncepcióját akkor persze már ez is problematikus állítás lesz: vajon miféle igazsággal bírunk a közösség igazságáról? Néhány ezzel kapcsolatos megfontolást ajánlanék

3. Az „igazság” „díj”: a (verbális) összecsapásokból győztesen kikerülő nézetet nevezzük igaznak; „tudásnak” szintén a közösségben fölénybe kerülő vélekedésre mondjuk (90).
4. Ennek tagadása – vagyis az objektív igazság állítása és kergetése – káros, totalitárius, vagy legalábbis antidemokratikus tendenciákkal bíró álláspont (vö. 91–92).
5. Ezért a beszédet, vagyis „a logoszt meg kell szabadítani mindenfajta metafizikai korrespondenciától” (90).<sup>40</sup>
6. Tehát a „verbális összecsapások” során nincs egy előre adott igazság, „perspektívák egyenlőségéről és sokaságáról beszélhetünk” (91).
7. Ennek megfelelően „mindenki ugyanolyan mértékben vehet részt és fejezheti ki véleményét” (92).<sup>41</sup>
8. Az erény nem általános (univerzális) fogalmában érdekes, hanem „a különböző retorikai szituációkban”, tehát kontextusfüggő alkalmazása a fontos (91).
9. A megfelelő nevelés lehetővé teszi, hogy „kifejezésre és érvényre” juttassuk „saját igazságainkat” (91 vö. 90).
10. „[A] racionalitás [...] – ugyanúgy, mint bármi más – a *doxa* változékonyságának birodalmához tartozik” (93).

Itt nem vállalkozom minden egyes tézis kritikájára külön-külön. Céлом csak annak megmutatása, hogy ez a vélekedéshalmaz beleütközik a Platón alapján felvetett problémákba. Ezek a problémák a következők: (1) az értéksemlegesség és az értéképviselet

---

itt az olvasó figyelmébe. (1) *Mi valószínűsíthetjük*, hogy ezt tartja igaznak (persze kérdés az is: milyen értelemben?) a közösség, vagy *ez a közösség szerint valószínűleg* igaz (megint csak: milyen értelemben)? (2) Milyen bizonyítékaink lehetnek a látszat és a valószínűségek megismerésére? (3) Nem kellene a valószínűség latolgatásához is elhatolnunk a *látszat esszenciájához*? (4) Továbbá: *mihet képest* valószínű valami? Ha mindaz, amiről beszélhetünk, az csak a valószínűség birodalma, és a „valóban igaz” kategóriájáról még csak nem is gondolkodhatunk, akkor a valószínűség fogalma tulajdonképpen feloldódik, mert nincs amihez képest viszonyítsunk, amitől megkülönböztessük. (5) Tehát, valamit épp azért mondhatunk véleményem szerint valószínűnek, mert valószínűsítjük, hogy az a valószínűségszámításunk által megközelíteni kívánt *igazság*.

40 Ehhez Rosta (uo.) a következő megjegyzést fűzi: „se a platóni, se a gorgiaszi gondolkodás nem tekinthető nihilistábbnak a másiknál: míg az előbbi a filozófia feladatának a világ eleve adott ontológiai struktúrájának megragadását és nyelvi leképezését tartja, addig az utóbbi éppen az ilyen módon megbéklyózott nyelv felszabadítását és autonómiáját tűzi ki céljául.” Ez a megjegyzés számomra legalábbis nem igazán magyarázza meg, miért ne lenne Gorgiasz nézete „nihilistább”, hiszen az esszenciális valóságra vonatkozóan valóban nihilista álláspontra helyezkedik. Összességében úgy tűnik, Rosta úgy gondolja: a korrespondencia lehetőségének és az abszolút igazságok elérhetőségének állítása is tekinthető (Gorgiasz felől) nihilizmusnak.

41 Ezt figyelmen kívül hagyja Mogyoródi (2014, 105) Rosta álláspontjának kritizálásában, amikor a médiafelületek egyenlőtlenségére fordítja a szót.

problematikája, (2) a vágyak kiszolgálásának és a megfélemlítésnek a problémája, valamint (3) a vizsgálódás útjának eltorlaszolósa.

(1) Az első feszültség a között áll fenn, hogy a megfogalmazott eszme egyrészt relativista kíván lenni minden véleményre nyitottan maradván, másrészt azonban a demokratikus értékeket propagálja, mint amilyen saját nyitottsága is. Miért van itt feszültség? Ugyanazért, amiért a tényleges értéksemlegesség (és nem csupán a tolerancia) propagálása (értékelése) és az értéksemlegesség maga nehezen összeegyeztethető – itt ugyanis ennek a problémának a variációjával állunk szemben. Röviden összefoglalva: a teljes nyitottság a saját tagadására is nyitottá válik.

Hogy ezt a legkönnyebben belássuk, egy olyan esetet kell vennünk, amikor valakinek az értékei, „a saját igazsága” szemben áll a demokrácia érdekeivel. Például ha Kalliklést egy egész nép szimbólumaként kezeljük, vagyis azt vetjük fel, hogy mi lenne, ha a nép *mutatis mutandis* úgy gondolkodna magáról, mint Kalliklész, rögtön a náci Németország és más fasiszta államok juthatnának eszünkbe. Kalliklész elég komolyan elkötelezett a saját javainak egyenlőtlen növelése irányában. Ha ő is megkapja a megfelelő gorgiaszi nevelést, ez képessé teszi rá, hogy „kifejezésre és érvényre” juttassa „saját igazságait”. Ilyen esetben a gorgiaszi nyitottság ezt a vélekedést is egyenrangúnak tekinthetné bármely más „perspektívával”. Ebben az esetben vajon melyik elv győzedelmeskedik egy gorgiaszi állam gyakorlatában? A demokratikus értékek vagy a nézetek egyenrangúságát hirdető felfogás? Ha Kalliklésekkel kerülünk szembe, akkor az értéksemlegesség az ő hatalomgyakorlásukat lehetővé tenné, ám demokratikusabb felfogás szerint meg kellene akadályoznunk hatalomra jutásukat.

Mogyoródi (2014, 106) erre utalhat a gyűlöletbeszéd jelensége által okozta nehézségek említésekor. Kell hogy legyenek más szubsztantív értékeink az egyenlőség mellett, hogy az egyenlőséget meg tudjuk védelmezni. Azt állítom tehát: ahhoz, hogy a demokratikus intézményeknek stabil alapot biztosíthassunk, a relativizmustól eltérő filozófiára van szükség.

De ne álljunk itt meg. Egy gyűlöletbeszédéből táplálkozó perspektíva akár győzelmet is arathat egy közösségben – akár a Gorgiasz-követők minden igyekezete ellenére is. Még ha minden kisebbség egyenlő megszólalást kaphat is, ez nem zárja ki azt, hogy éppen mivel kisebbségben vannak, a többség a beszédek keltette gyűlöletből fűtve fog velük bánni. De nem is szükséges itt feltétlenül gyűlölet, elég, ha a kisebb platform vagy képzetlenség vagy esetleg ügyetlenség miatt a kisebbséget könnyebb ignorálni. Tehát a gorgiaszi demokratizmus még nem zárja ki azt, amit többek közt Mill is kifogásol, vagyis a többség zsarnokságát,<sup>42</sup> amely – mint a történelem bebizonyította – korántsem csak szócsűrésből nevezhető zsarnokságnak.

<sup>42</sup> Tocqueville-re (1993, 360–363) hivatkozik itt Mill (1980, 17).

(2) Rosta mintha igyekezne megkülönböztetni kétfajta megtévesztést, amikor azt mondja, „ilyen” (ti.) platóni értelemben vett megtévesztés nem lehetséges, csak „esztétikai” értelemben vett megtévesztés (90) – továbbá létezik „gonosz meggyőzés” is (93). Rosta tulajdonképpen azt állítja, hogy az általa képviselt Gorgiasz szerint „szándékos megtévesztés” egyáltalán nem is létezik (uo). Mégpedig azért nem, mert nincs olyan esszenciális valóság, amihez képest átverhetnénk valakit. Ez véleményem szerint tartathatlan álláspont. Miért ne téveszthetnénk meg valakit arról szándékosan, hogy szerintünk mi – hogy egy Rosta/Gorgiasz által is legitimnek gondolt kategóriát használjak – a közösség szerint *valószínű*? Miért ne lehetne (a) a saját véleményünkről vagy (b) a valószínűségekről megtéveszteni valakit?<sup>43</sup> Valamint a relativista összefüggésben egyébként is különösen meghatározatlannak tűnő „gonosz meggyőzés” igencsak homályos kategória<sup>44</sup> marad: csupán arra utal, hogy a léleknek nem „orvosságot” juttatunk. Ám nem kapunk ezzel kapcsolatban megalapozó indoklást, így rejtély marad, hogy ez az orvosság miből gyógyítana ki, milyen állapotba hozna, és hogy milyen szándékkal adnák be – így nehéz róla nyilatkozni. (Erre alább még visszatérek.)

Rosta a továbbiakban kijelenti, hogy Gorgiasz „a lélek emocionális kauzalitását kiaknázó meggyőzéseméletet” képviselt (92), és nála „a ráció és az emóció koránt sem válik szét egymástól olyan explicit módon” (93). Így Gorgiasznál összemosódni látszik a meggyőzés két értelme: a valódi meggyőzés és a rábeszélés. A jelen írás céljai szerint ezt a két kategóriát röviden úgy lehetne talán megkülönböztetni, hogy a meggyőzés racionális *érvekkel*, míg a rábeszélés személyes érdekek mentén történhet. Meggyőzni személytelen dolgokról is tudunk valakit (pl. perdurantizmus kontra endurantizmus), rábeszélni inkább például valaminek a megvásárlására szokták az embereket. Bár ezzel kapcsolatban hosszabb érvelésre lenne szükség, itt annak megvilágítására, hogy mire is gondolok, Alasdair MacIntyre-t idézhetem az emotivizmusról. Ő úgy fogja fel az emotivizmust, mint ami a racionális meggyőzés és a manipulálás közti minden különbségtevést megszüntet. Ha helyesek e meglátásaim, ez talán még jobban is jellemző a Rosta által élénk állított Gorgiasz nézeteire, mint magára az emotivizmusra – amelyről MacIntyre a következőképp ítélt:

Gondoljunk csak ebből a szempontból a kanti etika és az emotivizmus közötti ellentétre. A moralitástól áthatott, illetve át nem hatott emberi kapcsolatok közti különbség Kant és sok korábbi morálfilozófus számára is éppen az, hogy az előbbiben minden személy célnak tekinti, míg az utóbbiban mindegyikük eszközként kezeli a másikat céljai elérésére.

43 Ezek a kérdések persze összeadódnak további nehézségekkel, ld. ezekről fentebb a 39. lábjegyzet öt pontját.

44 Ez a terminus Gorgiasz *Heléna dicsérete* című művéből származik (2007, 172). Kérdéses azonban, hogy ez a mű komolyan vehető-e, hiszen mint szerzője a végén kijelenti, számára annak megírása „játék” (uo. 173).

Valakit célként kezelni azt jelenti, hogy általam jónak tartott érveket javasolok neki, hogy inkább így vagy úgy cselekedjék, ám rábízom az érveim értékelését. Vagyis másokra csak olyan érvekkel kívánok hatni, amelyeket ők maguk is jónak ítélnék. Azt jelenti, hogy személytelen kritériumokra hivatkozunk, melyeknek érvényességét minden racionális cselekvőnek magának kell megítélnie. Ezzel szemben valakit eszközként kezelni azt jelenti, hogy saját céljaim szolgálatába állítom őt, minden olyan befolyásolási módot és megfontolást felhasználva ehhez, melyek az adott helyzetben ténylegesen hatékonyak lesznek. A meggyőzés szociológiájának és lélektanának általánosításaira van szükségem ehhez irányítóként, s nem a normatív racionalitás mércéire.<sup>45</sup>

Ezen a kritikán túlmenve megjegyzendő, amit a beszédek vágyakra hatásáról fent megállapítottunk. A vágyainkat cirógató szónoklatok által könnyen a saját börtönünkbe (tudniillik saját vágyaink börtönébe) zárhatjuk magunkat. Ha egy ilyen helyzet kialakul, ahol mindenki úgy érzi, a vágyai kielégülésre találnak, az felhasználható akár a kevesek (bizonyos uralkodó elitek) zsarnokságának megerősítésére is – nem kell tehát a zsarnoksághoz folytonos és nyilvánvaló abúzus, a szenvedés előidézése.

Gondoljunk csak a kapitalizmus azon kritikáira, hogy a tőkésék a vágyak tudatos gerjesztésével könnyen kezelhetővé teszik az embereket. Itt nem is az a kérdés, hogy egy ilyen kapitalizmuskritika jogos-e, hanem az, hogy egy ilyen állapoton a gorgiaszi „rendszer” semmit sem javíthatna, hiszen minden megszólaló általános elégedettségről számolhatna be, miközben tulajdonképpen megvezetés áldozata. És nem is csak a kapitalizmus lehet ilyen. Orwell szovjet szocializmust pellengérré állító 1984-ében is épp elég sokan elégedettek a fejadagjaik időnkénti emelésének következtében, hogy ne kritizálják a Nagy Testvért. Itt vezethetjük elő újra az orvosság problematikáját: hiszen a vágyait kielégíteni képes személy perspektívájából egy újabb csokiadag-növelés orvosságnak hathat, miközben egy másik perspektívából ópium.

(3) A fent címszószerűen a náciizmussal, a kapitalizmussal és a szocializmussal kapcsolatban felhozott nehézségek tulajdonképpen mind a relativizmusból származnak. A gorgiaszi felfogás ugyanis téziseinek köszönhetően úgy tekinti a dolgok állását, hogy a közösségben uralkodó álláspont az igaz, ennél továbbmenni egyfajta valós igazság irányába nem több vágyálomnál. Az „esszenciális” igazság elérésének lehetősége is be-rekesztődik azáltal, hogy a gorgiaszi közösségben ellene irányuló előfeltevésekkel élnek, miközben nyilván nem lehetnek tisztában az esszenciális igazság létéről szóló valódi igazsággal sem. Így azonban a *status quo* és a hatalom kritikáját is kirekesztik, továbbra is a párhuzamos monológokat részesítik előnyben, és még ha ezek persze össze is fűződnek, a kapcsolódásuk lehet bármilyen felületes, és nem a mérlegelés lehetőségének kedveznek.

<sup>45</sup> MacIntyre 1999, 41–42.

Ezzel szemben a filozófia elősegíti a továbbjutást a fent vázolt „zsarnokságokból”, hibás társadalmi berendezkedésekből, azáltal, hogy szisztematikus kérdésre, átgondolásra és megfontolásra sarkal. Ez a kritikai diskurzus pedig magára az igazságra irányul, és erre törve a szókratészi filozófiához valóban méltó állam – távol attól, hogy diktatúrává alakuljon – mindig megteremti a fent bemutatott természettörvénynek megfelelően a tartós kritikai kérdés és a vita lehetőségét.

#### **IV. Zárás**

Manapság gyakran halljuk – néha közhelyszerűen ismételve, mégis sokszor jogosan –, hogy a diktatúra nem szívleli a filozófiát, mert az kritikai attitűdre és átgondolt kérdésfeltevésre tanít. Úgy gondolom, hogy az ilyesfajta megállapításokban a filozófia platóni, és korántsem a Gorgiasszal összefüggésbe hozható felfogása játszik szerepet. A kritikai attitűddel kapcsolatban érvelésem szerint van mit tanulni Platónról. Ugyanakkor azt sem zártam ki, hogy Platónról és (politika)filozófiájának helyes megítéléséről van mit tanulnunk kritikusatól.

## Bibliográfia

- Bárány István. 2015. „»Hattyúként fáról fára szállt«. Filozófiai fikció és életműegész a Platón-dialógusok értelmezési hagyományában.” *Ókor* 14/2: 23–32.
- Frankfurt, Harry G. 2008. A hantáról. Ford. Lukács Laura. *Nagyvilág* 53/7: 687–706.
- Gorgiasz. 2007. Heléna dicsérete. Ford. Tahin Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle* 51/1–2: 163–73.
- Hérodotosz. 1998. *A görög-perzsa háború*. Ford. Muraközi Gyula. Budapest: Osiris.
- Kelemen János. 1989. –”Popper antihistoricizmusa.” In *A historicizmus nyomorúsága*, Karl Popper, 7–24. Budapest: Akadémiai.
- MacIntyre, Alasdair. 1999. *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Budapest: Osiris.
- MacIntyre, Alasdair. 2007. „Aquinas and the extent of moral disagreement.” In *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.*, 64–82. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mill, John Stuart. 1980. *A szabadságról. Haszonelvűség*. Ford. Pap Mária. Budapest: Magyar Helikon.
- Mogyoródi Emese. 2009. „Az üzletember és az igazságosság: Platón a társadalmi szolidaritásról.” In *Lábjegyzetek Platónhoz 7. Az igazságosság*, szerk. Laczkó Sándor – Dékány András, 11–42. Szeged: Pro Philosophia – Magyar Filozófiai Társaság.
- Mogyoródi Emese. 2011. „Gorgiasz, a hatalom és a retorika. Platón az értelmiségiek árulásáról.” *Magyar Filozófiai Szemle* 55/2: 32–55.
- Mogyoródi Emese. 2013. „The Rhetorical Power of Socratic Dialect: Socrates’ Refutation of Gorgias.” In *The Human Voyage Of Self-Discovery: Essays in Honour of Brendan Purcell*, szerk. Brendan Leahy – David Walsh, 104–24. Dublin: Veritas.
- Mogyoródi Emese. 2014. „A platóni »Gorgiasz« védelmében.” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/3: 99–112.
- Moore, G. E. 2000. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón. 2006. *Kharmidész. Euthüdemosz*. Ford. Papp János – Horváth Judit – Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz.
- Platón. 1998. *Gorgiasz*. Ford. Horváth Judit. Budapest: Atlantisz.
- Platón. 2005. *Eutüphrón. Szókratész védőbeszéde. Kritón*. Ford. Gelenczey-Mihályt Alirán – Mogyoródi Emese. Budapest: Atlantisz.
- Platón. 2014. *Állam*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz.
- Rosta Kosztasz. 2014. „Gorgiasz dicsérete.” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/3: 85–98.
- Tocqueville, Alexis de. 1993. *Az amerikai demokrácia*. Ford. Frémer Juszтина et al. Budapest: Európa.