

Rosta Kosztasz

Kalliklész

„Azt hiszem, szíves örömet lennék zsarnok, különösen valamennyi, de legalábbis a lehető legtöbb ember zsarnoka – mint ahogy szerintem te is, és az összes többi ember szintén. Sőt, talán még szívesebben lennék isten!”

(*Theagész* 126a)

1. Bevezető

A Platón *Gorgiasz*ban szereplő Kalliklész a platóni életművet tekintve több szempontból is kivételes. Először is egyetlen dialógusszereplő személye sem olyan tisztázatlan, mint Kalliklészé: kérdéses, hogy mi volt a voltaképpen szándék az alak megalkotásával, de már az is, hogy létezett-e egyáltalán a történeti Kalliklész. Másodszor Kalliklész az, akinek az álláspontja a leginkább továbbélt, önállósult, az egyik „legmodernebb” platóni figurává téve a dialógusszereplőt. Mi sem támasztja ezt jobban alá, mint az a tény, hogy Kalliklészt a filológusok többsége Nietzsche felől interpretálja – Taylor például nemes egyszerűséggel a „hatalom akarásának” képviselőjét látja az alakban.¹ Az igazi kitüntettség azonban akkor jelentkezik, ha a dialógus drámai megkomponáltságára tekintünk. Kalliklész ugyanis az egyetlen olyan platóni dialógusszereplő, aki lényegében meggyőzhetetlen, azaz a *Gorgiasz*ban először és utoljára lehetünk szemtanúi annak, hogy Szókratész és vitapartnere egyenesen elbeszélnek egymás mellett. Ez a dramaturgiai kitüntettség messze túlmutat önmagán, s meggyőződésem, hogy a platóni filozófia negatív önmeghatározása felé vezet el bennünket. A kettő, a nietzschei utóélet és a platóni gondolkodás öndefiniálása, azonban nem véletlenül jár együtt. Annak érdekében, hogy ezt megértsük, hosszú utat kell megtennünk.

2. Kalliklész személye

Kalliklészről semmilyen történelmi feljegyzés nem maradt fent, személyéről egyedül Platón számolt be. Dodds emiatt négy lehetőséget vázolt fel.² Elképzelhető, hogy Kalliklész pusztán maszk, álarc, aki mögött esetleg Alkibiadész húzódik meg, azonban

¹ Taylor 1999, 172. o.

² Dodds 1959, 6-18. o.

Dodds ezt a változatot spekulatív jellege miatt elvetette. A második lehetőség szerint Kalliklész kitalált karakter, de Dodds szerint Platónra alapvetően nem jellemző szereplők kitalálása. Ezt támasztja alá, hogy a kitalált szereplők alkalmazása kifejezetten modern vonás, illetve hogy Platón feltüntette a dialógusban Kalliklész családi vonatkozásait. A harmadik változat Kalliklészt valós, történelmi személyként fogja fel. Többek közt Taylor is erre az álláspontra helyezkedett, a történelmi feljegyzések hiányát pedig Kalliklész korai halálával magyarázta, melyet éppen elvetemült nézetei idézhetek elő.³ Bár a filológusok többsége ezt a verziót fogadja el, Dodds vázol egy negyedik lehetőséget is, amely szerint Kalliklész Platón egyik lehetséges énje, az, akivé akkor vált volna, ha nem találkozott volna Szókratésszal. Ha arra gondolunk, hogy a *Gorgiasz* Szókratésza és Kalliklész a súlyos ellentétek közepette egyaránt egyetért a polisz tömegével és politikájával való radikális, arisztokratikus szembehelyezkedéssel, akkor Dodds elképzelése elfogadható. Ám úgy gondolom Dodds érvelése több ponton is támadható. Nem igaz például, hogy Platón nem alkalmaz kitalált szereplőket. A *Törvények*ben szereplő Athéni vagy a *Lakoma* Diotimája egész biztosan kitalált alak. Ha pedig Kalliklészt Platón lehetséges énjeként fogjuk fel, akkor nem teljesen világos, hogy a kitalált személy hipotézise miért nem fogadható el.

Összegezve az eddigieket, nagyon nehéz biztosat állítani Kalliklész személyéről, hiszen minden kétséget kizáró érvelést egyik lehetőség sem biztosít. Semmiképpen sem elégséges Kalliklész létezését egy platóni dialógusra alapozni – főleg ha Platón igen gyümölcösöző költői vénájára gondolunk –, ahogy Taylor magyarázata is inkább az angol filológus morális rosszallását, mint a megalapozott tényeket közli. A családi vonatkozás feltüntetése sem vonhat magával komoly meggyőzőerőt, hiszen ezek is könnyedén lehetnek kitaláltak. Véleményem szerint azonban döntő, hogy egy ilyen ambiciózus és Gorgiaszhoz, illetve Szókratészhoz közel álló személyről egyáltalán nem maradt ránk történelmi feljegyzés.⁴ A kitalált személy hipotézisét húzza alá Grote is, amikor a szofistákat védve arra figyelmeztet, hogy a szofisták nyilvánosan sohasem hangoztattak olyan szélsőséges tanokat, amilyeneket Platón Kalliklésszel vagy Thraszümakhosszal mondat ki.⁵

A mi szempontunkból azonban teljességgel lényegtelen, hogy létezett-e Kalliklész vagy sem. Bár Kerferd mellett érvelt, hogy Kalliklész létezett, idézném itt egy fontos gondolatát: „A platóni dialógusokon belül a szereplők soha nem valódi személyek. Többé-kevésbé persze figyelembe veszi Platón azoknak az embereknek a nézeteit és személyiségét, akikről szereplőit mintázza. Dialógusainak gondolatmenetét azonban,

³ Taylor 1999, 153. o.

⁴ A dialógus szerint előbbi a mestere és háza vendége, utóbbit pedig régóta ismeri és baráti szálak kötik hozzá.

⁵ Idézi Kerferd 2003, 17. o.

nagyon kevés kivétellel, ő maga alkotja meg és a háttérből ő maga irányítja a szereplőket.”⁶ Ha elfogadjuk az elhangzottakat, akkor többé nem kell Kalliklész történelmi létezésén gondolkodnunk, hanem csakis azon, hogy mit jelent Kalliklész a platóni kontextuson belül, hogy mi Platón szándéka Kalliklész megalkotásával. Véleményem szerint Olümpiodórosz jutott a legközelebb az igazsághoz, amikor arra figyelmeztetett, hogy Kalliklészhez mint valaminek a szimbólumához szükséges közelednünk.⁷ Már csak az a kérdés, hogy Kalliklész mit szimbolizál. A válaszok, unitárius módon,⁸ az *Állam* felől értelmezik a dialógust, s feltételezik, hogy Platón már rendelkezett a lélek hármias felosztásának elméletével: Olümpiodórosz a vágyakozó lélekrész megtestesülését látta a szofistában és hasonlóan gondolkodott Szlezák is, míg Hobbs – e bevett nézettel ellentétben – az indulatos lélekrész szimbólumaként fogta fel Kalliklészt.

Olümpiodórosz érvelését itt nem kívánom kibontani a maga teljességében. Az alexandriai filozófus kommentárjában végig tényként kezeli, szemben a modern elemzőkkel, hogy Kalliklész alsóbbrendű, elítélendő karakter, akinek minden megnyilvánulása – legyen az dramaturgiai, vagy filozófiai – a nyers vágyakozás eredménye. Két döntő érvet mégis bemutatnék. Olümpiodórosz, egyedül a kommentátorok közül, a kezdő sor igazán mély elemzését adja.⁹ Szerinte Platón itt rögtön jelezni akarta Kalliklész morális alsóbbrendűségét azzal, hogy gyávaságát, az élethez való görcsös ragaszkodását tüntette fel. Aki ugyanis kibújni igyekszik az életveszély alól és mindig csak a testét tartja szem előtt, abban egyértelműen a pusztá vágyakozás az úr. Kalliklész tehát magát tünteti fel rossz színben, amikor az erény parancsával ellentétben, gyáva módon a haza szolgálatának elmulasztását tartja megfelelőnek.¹⁰ Hasonlóan sokat mondó Kalliklész nyelvhasználata, hiszen a szofista többször is a vágyakozni igét használja.¹¹ Az „én arra vágyom” (ἐπιθυμῶ) kifejezés használatát Olümpiodórosz pedig a vágyakozó (ἐπιθυμητικόν) lélekrészhez kötötte, világossá téve Kalliklész szimbólumának egyértelműségét. Ahogy már korábban említettem, Szlezák hasonlóan értelmezi az alakot, amikor úgy ír, hogy Kalliklész egyenlő vágyaival, ösztöneivel.¹² Szlezák azonban feladatának tekintette azt is, hogy megmagyarázza a tudás visszatartásának motívumát. Platón a jelen dialógusban azért nem

6 Kerferd 2003, 148-49. o.

7 Olympiodorus 1998, 56. o.

8 Unitáriusnak nevezzük azt a felfogást, mely szerint Platón kezdetektől fogva rendelkezett fő tanaival. Ez a megközelítés a fejlődéselmélettel szemben alakult ki.

9 *Gorgiasz* 447a: „Csatába érdemes ilyenkor érkezni, a legvégére, ahogyan mondani szokás, kedves Szókratész.”

10 Az ellentét akkor válik teljessé Kalliklész és Szókratész között, ha a *Laqoma* Alkibiadész beszámolójára gondolunk, mely Szókratész hősiességét, a hazát védő háborúban való dicső részvételét mondja el (220a-221c).

11 447b, 481b.

12 Szlezák 2000, 18. o., ill. Szlezák 1985, 201. o.

vállalkozik pszichológiai elméletének kibontására, mert a beszélgetőpartner filozófiai felkészültsége és érettsége, illetve jellemének korlátai ezt nem teszik lehetővé. Kalliklész oly elvetemült és korlátolt, hogy nem volna értelme beavatni a „nagyobb misztériumokba”, a lélek hármias felépítésébe, ahogy más, bonyolultabb gondolatokba sem. Platón mégis jelzi, hogy pszichológiai elmélete már készen áll – bár ezt többen vitatják –, de benne a dialógusban a filozófia befogadásának feltételeit tartja szükségesnek tisztázni.¹³

Hobbs, a vágyakozó lélekrész nyilvánvaló dominanciája ellenére, arra tett kísérletet, hogy az alakot az indulatos lélekrész megvalósulásaként mutassa be.¹⁴ Bár Hobbs nem tagadta – nem tagadhatta – a karakter kapcsolatát a vágyakozáshoz, mégis úgy gondolta, hogy inkább az indulatosság benne a mérvadó. Ezt úgy tette világossá, hogy Kalliklészt a homéroszi gondolatvilág képviselőjeként fogta fel. Hobbs szerint Kalliklész „erős ember” ideálja főleg Akhilleuszra támaszkodik, aki a görög irodalomban a harag, a nyers indulat par excellence megtestesítője.¹⁵ A dialógusban szereplő Héraklész utalás is ezt az elképzelést erősíti, hiszen Héraklész híres volt vak, megfélekezhetetlen indulatáról.¹⁶ A Kalliklész által kifejtett φύσις-morál, mely az erősebb jogát mondja ki, hasonlóan homéroszi gyökerekkel bír.¹⁷ Ami pedig a homéroszi héroszt viselkedésében döntően meghatározza az a θυμός, mely feltűnően összecseng az indulatos (θυμοειδής) lélekrész nevével. Az itt újra felelevenített homéroszi arisztokratamorál tehát Hobbs elképzelése szerint feltétlenül összefügg az indulatos lélekrésszel.

A két álláspont (az olümpidóroszi és a hobbsi) természetesen szemben áll egymással, amennyiben Hobbs szerint az alak inkább az indulatos lélekrész megtestesülése, mint a vágyakozóé. Az igazság azonban az, hogy a két megközelítés könnyedén kibékíthető, ha arra gondolunk, hogy a két lélekrész egyaránt a lélek irracionális feléhez tartozik.¹⁸ Olümpiodórosz nagyon nehezen vitatható tézisének tehát nem alternatívája, hanem inkább kiegészítése a hobbsi elképzelés. Így azt állíthatjuk, hogy Kalliklészben a lélek irracionálisát pillanthatjuk meg, s ez esetben még az unitárius felfogás védelmét sem

13 Szlezák 2000, 90-91. o.

14 Hobbs 2000, 139. o.

15 Kalliklész híressé vált sora így szól (483e): „mi a legerősebbeket s legkiválóbbakat már gyerekkoruktól fogva nevelés alá fogjuk, mint az oroszlánkölyköket, és ráolvasásokkal és varázslatokkal szolgává tesszük őket.” Hobbs arra figyelmeztet, hogy az oroszlán alak Akhilleuszra utal, akit Homérosz számtalan helyen az oroszlánhoz hasonlít (Hobbs 2000, 199-200. o.).

16 A Héraklész utalás: *Gorgiasz* 484a. Euripidész tragédiájában, *Az őrző Héraklész*ben, annak lehetünk szemtanúi, hogy a hőst úgy elvakítja saját haragja, olyan téboly szállja meg, hogy a vérfürdő közepette saját gyermekeit gyilkolja meg.

17 Hasonlóan vélekedik Steiger Kornél is (Platón 1998, 86. o., 97. o., ill. 150. o.).

18 Itt főleg a *Timaios* tipológiájára gondolok (70a), mely a lelket először hallhatatlan és halandó (irracionális) részre osztja fel, majd utóbbin belül elkülöníti az indulatot és a vágyakozást.

szükséges ellátnunk.¹⁹ De valóban ilyen egyszerű volna a megoldás? Meggyőződésem, hogy nem. A fenti két javaslat, ahogy az összevonásuk is, súlyos leszűkítést hajt végre, s túlságosan is ragaszkodik a platóni pszichológiához, melynek felhasználása egyáltalán nem indokolt. Semmilyen érv nem szól ugyanis mellett, hogy miért éppen ez az optika szükséges a szofista megítéléséhez. Emellett a Kalliklész alakja sokkal több réteggel rendelkezik annál, minthogy ilyen könnyedén le lehessen egyszerűsíteni. A fenti elemzésekről azonban nem szeretném azt állítani, hogy hibásak, csak azt, hogy beilleszthetők egy másik, magasabb nézőpontba, melyet magából a szövegből olvashatunk ki, s így nincs szükség más dialógusok elméleteinek beemelésére. Mielőtt azonban ezt bemutatnám, szükségesnek tartom ismertetni Kalliklész téziseit.

3. Kalliklész tézisei és azok értékelése

1. A természet (φύσις) és a törvény vagy konvenció (νόμος) ellentétesek, s ellenkező módon gondolják el az igazságosságot.
2. A törvény természetellenes.²⁰ A törvényt a tömeget képező gyengék alkotják meg félelemből.²¹ A gyengék azért ragaszkodnak a törvények által biztosított egyenlőséghez (τὸ ἴσον), mert a törvény nélkül ki lennének szolgáltatva az erőseknek. Mindebből már következik, hogy a törvény szerint rosszabb igazságtalanságot elkövetni, mint elszenvedni, sőt a legrosszabb az igazságtalanság elkövetése.
3. A természet az erősebbnek biztosít több jogot, melyet a kiválóság támaszt alá. A természet szerint a legrosszabb az igazságtalanság elszenvedése. Az erős ember ezért minden erejével azon van, hogy ne szenvedjen el igazságtalanságot, vagy ha el is szenved, azt nem tűri el, és nem hagyja megtorlatlanul. „Egy férfiúhoz nem is

19 Az olümpidóroszi és a hobbi elképzelés összehangolhatósága ellen szól, hogy a homéroszi arisztokrata-morál egyenesen ellentmond egy gyáva, harcot kerülő felfogásnak. Akhilleusz kész meghalni a barátság és a hír miatt, és tudja is, hogy meg fog halni. Ha azonban az *Állam* Akhilleusz képét elevenítjük fel (386c), akkor azt láthatjuk, hogy Platón elfeledkezik minderről, s a hősöz halálfélelmére, testhez való ragaszkodására koncentrál. A homéroszi morál ilyen platóni interpretációja tehát lehetővé teszi a két tézis összekapcsolását.

20 Steiger Kornél szerint ez nem pusztán azt jelenti, hogy a törvény ellentétes a természettel, hanem a „beteges”, az „elfajzott” értelmével is bír (Platón 1998, 86. o.).

21 A tézis, amely szerint a νόμος lényegében emberi termék, ebben az időben már gyakran visszatérő motívum a görög gondolkodásban (Kahn 1981, 94., ill. 105. o.). Mégis itt először lehetünk szemtanúi annak, hogy a νόμος magyarázatául egy szociálpszichológiai jelenség szolgál. Ez azért fontos, mivel a νόμος nem csak azért válik elítélendővé, mert esetleges az állandó φύσις morállal szemben, hanem azért is, mert a megalkotók emberi minősége, illetve a motiváló affektus (a félelem) kalliklészi, negatív megítélés is döntően meghatározza a produktum milyenségét (itt silány, hitvány emberek alkotnak törvényt gyávaságból, a törvény tehát az erőtlenség jele). Ijesztően modern karakter tehát Kalliklész, hiszen az ilyen pszichológiai beállítódás nem jellemző a görög gondolkodásra.

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.”²²

4. Az erős ember lerázza a törvény rabláncait és megszerzi azt, amire szüksége van, szabad folyást biztosítva ösztöneinek, vágyainak: „Bujaság, féktelenség, szabadosság, ha van mód kiélni őket – ebben áll az erény, ebben a boldogság.”²³
5. A gyengék félelemből arra is törekcszenek, hogy ne szüülethessen meg az erős ember. A törvények szándékos célkitűzése, hogy gyermekkortól kezdve az esetleges erős embert meggyengítsék, rabszolgalelkűvé változtassák (καταδουλοῦν).²⁴
6. A filozófia alapvetően káros, kész veszedelem, csak fiatal korban hasznos, akkor is művelődés céljából. A filozófia varázsígehez, ráolvasáshoz hasonlatos: a befogadót elgyengíti, szelíddé és férfiatlanná teszi, éppen a természettel állítja szembe.²⁵ A filozófus elvonul egy sarokba – az ilyet bárki büntetlenül arcul ütheti.

Tekintsük most át hogyan értékelik a kommentárok Kalliklész álláspontját. Az első, s talán legfontosabb kérdés az, hogy Kalliklész egy immorális álláspontra helyezkedett-e vagy sem. Több értelmező is hajlamos arra, talán figyelmetlenségből vagy morális rosszallásból fakadóan, hogy Kalliklész nézeteit immorálisnak bélyegezze meg. E felfogás tarthatatlansága mellett érvelt Dodds és Taylor is. Dodds arra figyelmeztetett, hogy bár Kalliklész a νόμος-morál esküdt ellensége, mégsem magának a morálnak az elutasítója. Kalliklész igenis hisz a morálban, csak egy másik, alternatív morálban, melynek törvényeit a φύσις diktálja. Taylor hasonlóan vélekedett, s arra is felhívta a figyelmet, hogy a *Gorgiasz*ban a filozófiatörténetben először szerepel a természettörvény kifejezés.²⁶ Ezen a ponton már világos, hogy Kalliklész nézetei távol

22 *Gorgiasz* 483b.

23 *Gorgiasz* 492c: „τροφή και ἀκολασία και ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχη, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε και εὐδαιμονία.” Berman a következőképp magyarázza ezt a gondolatot (Berman 1991, 122. o.):

(C) A mértékletesség összeférhetetlen a boldogsággal;

C igaz, mivel:

- (1) Szolga az, aki nem teheti meg azt, ami éppen jónak tűnik neki, mivel egy úr mondja meg, mit tegyen.
- (2) A mértékletesség olyan úr az emberben, mely megtilja, hogy az azt tegyük, ami éppen jónak tűnik.
- (3) A boldogság feltétele a szabadság, szolgák nem lehetnek boldogok.

24 Berman magyarázatát úgy fűzhetjük tovább, hogy ha a törvény lényege a tiltásban, korlátozásban, illetve a tiltás korai elfogadtatásában van, akkor a törvény egy belső urat helyez az emberbe, azaz rabszolgává tesz.

25 A dialógusban nem szerepel az az állítás, hogy a filozófia ráolvasáshoz, varázsígehez hasonlatos. Kalliklész többnyire a törvényről állítja ezeket. Olümpiodórosz kommentárjában (190. o.) egy *Phaidón* párhuzamra hívja fel a figyelmet, mely szöveghely (78a) a filozófiát metaforikusan a halálfélelemtől megszabadító ráolvasásnak nevezi. Ezért úgy gondolom, hogy a ráolvasás és hatása vonatkoztatható a filozófiára, főleg azért is, mert jól láthatóvá válik a két felfogás súlyos ellentéte (ami Kalliklésznek rabszolgává silányítás, az Szókratésznek megszabadítás, felszabadítás).

26 Taylor 1999, 169. o.: κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως (*Gorgiasz* 483e).

állnak a történeti szofista mozgalom erkölcsi relativizmusától, s itt egy Platón által megkomponált alternatív erkölcsi abszolutizmust láthatunk kibontakozni.

Hasonló tévedésnek tartom azt a megközelítést, mely Kalliklész álláspontját egoista kihívásként értelmezi.²⁷ Számomra teljesen érthetetlen, hogy a platóni dialógusban hol vélik felfedezni ennek a felfogásnak a gyökerét. Szókratésznek eszébe sem jut Kalliklész szemére vetni egoizmusát. Ennek oka voltaképpen egyszerű: a dialógusban ugyanis minden szereplő a saját javát kívánja maximálisan előmozdítani. Egoista a nép minden egyes tagja, amikor félelemből és önvédelemből alkot törvényt, egoista Szókratész, amikor saját lelke üdvét tartja szem előtt, s mindent csak afelől szemlél, és egoista természetesen Kalliklész is, amikor több jogot kíván magának biztosítani. A Szókratész által felvázolt morál nem együttérzés morál, s roppant távol is áll attól. Szókratész egyszerűen azért nem kíván igazságtalanságot elkövetni, mert számára így hasznos. Az egoizmus így egyáltalán nem lehet megkülönböztető szempont egy platóni mű szereplői kapcsán. A később, az *Államban* felbukkanó filozófus, mely visszaereszkedik a barlangba a többi ember érdekében, nem szívesen cselekszik így, pusztán az isteni parancsot tartja szem előtt, s ahogy lehet, visszatér az ideák közé.²⁸ Ez világossá teszi, hogy a filozófust nem altruista mozzgatórugók hajtják. S éppen az egoizmus problematikájának tisztázása után válhat világossá a dialógus tétje: Berman szerint a *Gorgiasz* feladata éppen abban áll, hogy Platón be tudja-e mutatni, hogy a konvencionális morál és az egoizmus nem feltétlenül zárják ki egymást, sőt, összeegyeztethetőek.²⁹ Szókratész és Kalliklész egyformán egoista, ám Szókratész egoizmusa tiltja a másokkal szemben megvalósuló igazságtalanságot.

Minden elemző egyetért abban, hogy Kalliklész a hedonizmus képviselője. Hasonlóan az egoizmushoz, a kérdés itt is az, hogy a kalliklészi hedonizmus milyen szerepet tölt be a dialógusban. A *Gorgiasz* hordó hasonlata nyomán az a benyomásunk támadhat,³⁰ hogy Szókratész egy antihedonista pozíciót vesz fel. Berman ugyanakkor amellett érvelt, hogy Kalliklészhez hasonlóan Szókratész is hedonista, csak egy másik értelemben.³¹ Szókratész tehát csak a kalliklészi értelemben vett hedonizmust támadja, magát a hedonizmust nem. A hordó hasonlat során Szókratész ugyanis úgy törekszik az élvezet maximalizálására, hogy a fájdalmakat a lehető legnagyobb mértékben visszaszorítja, azaz nem az élvezet mértéktelen halmozását tekinti céljának, hanem az élvezet és a fájda-

27 Hobbs „egoist challenge”-ről beszél (Hobbs 2000, 137. o.).

28 Érdeemesnek tartom itt feleleveníteni Arisztotelész egy gondolatát. Arisztotelész szerint az erkölcsös ember éppen olyan önzőnek tekinthető, mint az erkölcstelen, ha nem önzőbbnek. Minden ember a jóra vágyik, pusztán a jóról alkotott elképzelések különböznek (Arisztotelész 1997, 1169a). Természetesen a minden ember a jóra törekszik tétele platóni eredetű.

29 Berman 1991, 117. o.

30 *Gorgiasz* 493b.

31 Berman 1991, 118. o.

lom minél nagyobb pozitív eredőjét. A komoly különbségek ellenére tehát Kalliklész és Szókratész közössége mérvadó: arisztokratizmus, egoizmus, hedonizmus és erkölcsi objektivizmus szempontjából a két személy édestestvérnek tűnik. Tekintetbe véve a fentieket Kalliklész álláspontja felfogható a gondolkodás egy lehetséges útjának, mely szerkezetében azonos a szókratészivel, ám alapelveiben különböző. Dodds negyedik verzióját, mely Kalliklészt Platón egyik lehetséges énjeként fogta fel, e gondolatmenet felől megalapozottnak tekinthetjük.

Fontos abban a kérdésben is állást foglalni, hogy konzisztens-e Kalliklész tételei felállítása során. A kommentárok többsége szerint nem, s ezt két pontban követhetjük nyomon. Woolf szerint Kalliklész álláspontja alapvetően ellentmondásos, amikor a következő két állítást teszi:

- (1) A törvény és szokás elutasítandó.
- (2) A rétornak ki kell szolgálnia a tömeget, azaz Kalliklész arra tesz javaslatot hogyan kell a törvényen és szokáson belül hatékonyan élni.³²

Woolf szerint Kalliklész tehát ellentmondásba kerül önmagával, amikor először a törvény elvetésére buzdít, majd másodszor elfogadja a törvény adta kereteket: az a radikalizmus, mely Kalliklészt belépésekor jellemezte, később szertefoszlik. Úgy gondolom Woolf-nak igaza van. Egy társadalomellenes álláspont keveredése egy társadalmi állásponttal semmiképpen sem tűnik *logikailag* konzisztensnek. Ahogy Kalliklész Szókratésznek adott válaszai (például arra a kérdésre, hogy ki az erős ember) sem azok. A másik fő ellentmondás a φύσις-morál és Kalliklész későbbi, Szókratész hatására megfogalmazott szélsőséges hedonista álláspontja között húzódik meg. Több értelmező szerint, mint például Kerferd és Deleuze,³³ a kettő igen nehezen egyeztethető össze; a homéroszi arisztokratamorál, mely a φύσις-morál ősképe, ugyanis elég távol áll egy szélsőséges és tudatosan vállalt hedonizmustól.

A fentiek tükrében a következő kérdés merül fel: ha Kalliklész tézisei logikailag inkonzisztensnek bizonyultak, mi ösztönözte Platón arra, hogy egy ilyen, eleve ellentmondásos alakot alkosson meg? Irwin szerint a platóni teljesítmény ugyanis éppen emiatt, az ellenfél zavaros álláspontja miatt, megkérdőjelezhető.³⁴ E kételyek azonban könnyedén szertefoszlathatóak, ha Kalliklész téziseinek összetartóerejét nem a logikában, hanem valami másban keressük. Véleményem szerint tehát Kalliklész személyét nem a logika hatja át – ami különben furcsa is volna, tekintettel arra, hogy

32 Woolf 2000, 1. o.

33 Kerferd 2003, 148. o., ill. Deleuze 1999, 98. o.

34 Irwin 1979, 9. o.

eddig az irracionálist fűztük hozzá.³⁵ Természetesen ez az álláspont vitatható. Felfoghatóak a kalliklészi nézetek úgy is, hogy végső soron visszavezethetőek a hedonizmus álláspontjára, hiszen a dialógus struktúrája erre enged következtetni. Emellett szól az *Állam* azon szakasza, mely a homéroszi hősök hedonizmusát festi meg, s ezzel összekapcsolja a homéroszi morált a hedonizmussal.³⁶ Ugyanezt sűríti magába a *Kratülosz* hérosz-erős szójátéka is.³⁷ Körvonalazható tehát egy átfogó platóni elképzelés, mely összefogja Kalliklész bizonyos téziseit, mégis úgy gondolom, hogy a kalliklészi nézetek logikai konzisztenciájának elképzelése tarthatatlan, hiszen a kapcsolat hedonizmus és φῦσις-morál között nem feltétlenül logikai. Woolf, Irwin, de Kerferd és Deleuze is amellet érvelt, ráadásul különböző szempontok alapján, hogy logikai konzisztencia nem fedezhető fel, s úgy gondolom, hogy az elemzők ilyen egyetértése meggyőző. Platón feltehetőleg indokkal kapcsolt össze különböző, logikailag inkonzisztens téziseket, feladatunk pedig abban áll, hogy megértsük e gondolatok összekapcsolásának okát. Következő értelmezésemben Kalliklész alakjának olyan átfogó magyarázatára teszek kísérletet, melyben a logikai inkonzisztencia többé nem jelent problémát.

4. Platón szándéka Kalliklészszel

Kalliklész személyének megértéséhez a következő kérdést kell megválaszolnunk: mi a szándéka Platónnak Kalliklészszel? Mi indokolja egy ilyen szélsőséges, velejéig filozófiellenes álláspont felvillantását? Természetesen több válasz ismeretes. Irwin szerint a szélsőséges, antiszókratikus álláspont rendeltetése éppen a szókratészi-platóni gondolkodás próbája: ha egy ilyen elementáris erejű támadást képes kivédeni a filozófia, akkor önmagát igazolja.³⁸ Ha azonban a kalliklészi tézisek korábban említett logikai inkonzisztenciájára, továbbá Szókratész érvelésének hibáira gondolunk, akkor ez a célkitűzés zárójelbe tehető – kritizálja Irwin saját felvetését.

Szlezák szerint a dialógus arra figyelmeztet, hogy a filozófia befogadásának elengedhetetlen jellembeli feltételei vannak.³⁹ A dialógus azért fut zátonyra, mert Kalliklész jelleme nem teszi lehetővé a nyílt, őszinte, igazságra irányuló beszélgetést. Szlezák szerint Szókratész egyértelműen ironikus, amikor Kalliklésznek tudást, jóindulatot

35 Berman szerint Kalliklész tételeinek logikai inkonzisztenciája éppen hedonista álláspontjával magyarázható (Berman 1991, 127. o.). A kalliklészi hedonizmus lényege a csapongó vágyakozás kielégítésében van, azaz annak a vágnak a kielégítésében, amely éppen jónak tűnik. Tehát a gondolatok világában is az kap megfogalmazást, ami éppen felmerül, jónak tűnik.

36 *Állam* 390b.

37 *Kratülosz* 398c.

38 Irwin 1979, 9. o.

39 Szlezák 2000, 17. o.

és őszinte, nyílt beszédet tulajdonít,⁴⁰ ugyanis Kalliklész éppen ezeknek van híján.⁴¹ Szókratész tulajdonképpen végig ironikusan és becsmérően nyilatkozik Kalliklészről, s Szlezák számára kétség sem férhet ahhoz – ahogy az újplatonista Olümpidórosz, s valószínűsíthetően minden platonikus számára sem –, hogy Platón Szókratész pártján áll. Minden platóni dialógus sajátja ugyanis a dialektikus (*der Dialektiker*) magasabbrendűsége és kikezdhethetlen fölénye, azaz legyőzhetetlensége,⁴² s ez alól a *Gorgiasz* sem kivétel. Szlezák a dialógus egy másik célkitűzését is rögzíti, mely hasonlít Irwin fel fogásához: Kalliklész cáfolata Platón számára az etika megalapozásának sarkköve.⁴³ Úgy vélem azonban, hogy a második értelmezés ellentmondásba keveredik az elsővel. Ha ugyanis Kalliklész valóban egy megalapozás feltétlen kelléke, akkor szükségképp komolyan kell őt venni, s nem lehet egy átfogó szókratészi ironia tárgya. Csakis egy komolyan vett ellenfél az, akire érdemben építeni lehet. Szlezák álláspontja így csak olyan módon tartható fenn, ha Szókratész kezdeti, alapvető viszonyában nem ironikus Kalliklészszel szemben, ellenkező esetben a dialógus tétjét veszti. A győzelem nem állhat a pusztá iróniában, hiszen ez esetben Szókratész olyan volna mint Pólosz, aki a vitapartner kinevetésével igyekszik feltüntetni fölényét.⁴⁴

Kalliklész alakjának igen figyelemreméltó értelmezését nyújtotta Vajda Mihály.⁴⁵ Vajda szerint Szókratész győzelme egyáltalán nem mondható ki, s a beszélgetés kimene tele döntetlen. A két ellentétes szereplő két ellentétes, összeférhetetlen, egymást megszó lítani képtelen valóságot vagy nyelvjátékot jelenít meg, melyek egy szinten helyezkednek el – az egyiknek úgy van igaza, hogy a másiknak is igaza van. Vajda szerint Platón célja a dialógussal az, hogy rámutasson: egyszerre, egymás mellett többféle nyelvjáték, valóság, logika van. Vajda értelmezését semmiképpen sem tudom elfogadni, amennyiben a pla tóni szándék a tárgy. Semmi sem áll ugyanis távolabb Platóntól, minthogy egyenrangúvá tegyen filozófiai és filozófiaellenes álláspontokat. A filozófia a platóni dialógusokon belül mindig felsőbbrendű, amelynek nyilvánvaló megtestesülése a Szlezák által már hangsú lyozott beszélgetést irányító dialektikus fölénye. Kétségtelen azonban az, hogy a platóni életművet tekintve a *Gorgiasz*ból érezhető ki ez a legkevésbé. Vajda interpretációját azzal magyarázhatjuk, újra Szlezákkal élve, hogy a modern szemlélet nem platóni módon kö-

40 *Gorgiasz* 487a.

41 Szlezák 1985, 197. o. Deleuze teljesen máshogy értelmezi a beszélgetőpartnerek viszonyát (Deleuze 1999, 98-99. o.). Olvasatában Kalliklész agresszív, de nem neheztel, inkább felhagy a beszéddel, míg Szókratészt úzi-hajtja a dialektikus neheztelés, a *ressentiment*. Természetesen nem gondolhatjuk azt, hogy Platón Szókratészt kívánta ilyen módon lejáratni, inkább arról lehet szó, hogy az utólagos nietzschei értékelés tökéletesen illeszthető a beszélgetésre. A dialógust záró szókratészi túlvilágmítosz, mely az igazságtalan emberek bűnhődését eseteli, ezt az illeszkedést csak fokozza.

42 Szlezák 2000, 21-22. o.

43 Uo. 18. o.

44 *Gorgiasz* 473e.

45 Vajda 2005.

zélít a szöveghez, s hajlamos a szereplőket demokratikus, pluralista módon felfogni.⁴⁶ Platónról azonban jól tudjuk, hogy arisztokrata létére a demokrácia igazi elutasítói közé tartozott. Vajda felfogása azonban tanulságos, mert rámutat a platóni és a modern hozzáállás között feszülő ellentétre.

Bár Irwin és Szlezák bizonyos állításai kétségbevonhatatlanok (gondolok itt első sorban az alak próba vagy megalapozó szerepére és a jellemábrázolás relevanciájára), Kalliklész figurájának rendeltetését alapvetően másban látom. Ahogy azt már a bevezetőben is állítottam, véleményem szerint Platón Kalliklészen keresztül hajtja végre a filozófia *negatív* önmeghatározását. Szükséges hangsúlyozni a negatív jelleget, hiszen a *Gorgiasz* már olyan dialógus, mely pozitív tanításokat is tartalmaz. Teljesen egyetértsek Vajdával abban, hogy Szókratész és Kalliklész vitája két ellentétes valóság összecsapását jelenti. Szókratész a filozófia képviselője, amennyiben azonosítja magát a filozófiával: „amit tőlem hallasz, kedves barátom, azt mindig ő [a filozófia] mondja”.⁴⁷ Míg Kalliklész egy szélsőséges filozófiaellenes álláspontot képvisel, amennyiben a filozófiát nemcsak elutasítja, hanem egyenesen károsnak, a legveszedelmesebb dolgok egyikének tartja. Ennyiben tehát a két szereplő abszolút ellentétet alkot – s éppen ez az abszolút ellentét biztosítja a filozófia öndefiníálását. Ami ugyanis az egyik oldalon jelen van, az biztos nem szerepel a másikon, ugyanakkor a másik tartalmának tagadása és átfordítása magával hozza az önmeghatározást.

A fentieket két kardinális szöveghelyből bonthatjuk ki. Az egyikben Szókratész afölött fejezi ki örömét, hogy olyan kivételes kincsre, próbakőre (λυσία λίθος) talált, mint Kalliklész.⁴⁸ Szlezák szerint semmi okunk arra, hogy Szókratész dicséretét komolyan vegyük, ugyanis a filozófus gúnyolódik.⁴⁹ Korábban amellet érveltem, hogy az átfogó szókratészi ironia feltételezése éppen a platóni dialógus morális tanításának komolyságát veszélyezteti. De az itt bemutatott mondat is jóval mélyebb annál, minthogy pusztán ironia volna. Az említett λυσία λίθος fekete kvarckő volt, melyet arra használtak, hogy az aranyhoz dörzsölve a hátrahagyott nyomok alapján megbizonyosodjanak az arany eredetiségéről. A hasonlatban Szókratész lelke az arany, míg Kalliklész a fekete próbakő.⁵⁰ A hasonlat először is tisztázza, hogy Platón melyik álláspontot tartja az értékesebbnek – az aranyét. Másodszor viszont mintha éppen Kalliklész szerepét magyarázná. Kalliklész az, akin keresztül a filozófia érté-

46 Szlezák 2000, 22. o.

47 *Gorgiasz* 482a, a [...] betoldás nem az eredetiben.

48 *Gorgiasz* 486d.

49 Szlezák 1985, 196. o. Sőt Szlezák Dodds és Irwint is elmarasztalja, amiért kommentárjaikban elsiklottak a dicséret ironikus jellege fölött.

50 A kő rendeltetését Dodds ismerteti (Dodds 1959, 280. o.). A hasonlat első pillantásra is több későbbi, igen fontos tanításhoz köthető. A fekete kő ugyanis a *Phaidrosz* lélekfogatának fekete lovát idézi fel, míg az *Államban* egy tipológia keretén belül olyan embereket rajzol le Platón, akik lelkükben aranyat viselnek.

ke tisztázódhat, amennyiben a próbát kiállja. Most tehát úgy tűnik, hogy Irwinnek kell igazat adnunk, aki Kalliklész próba szerepét hangsúlyozta. A próba mibenléte azonban még mindig tisztázatlan, s éppen ezt a félhomályt igyekszik eloszlatni egy másik szöveghely. Itt már Kalliklész beszél: „mert ha komolyan kell értenünk, s az igazat mondod, akkor mi, emberek, alighanem *fordított életet* élünk, s mindenben az ellenkezőjét tesszük annak, amit kell.”⁵¹ A fordított élet (*βίος ἀνατετραμμένος*) kifejezés úgy gondolom az egész dialógus legfigyelemreméltóbb alkotóeleme. Ugyanis itt tisztázza Platón, hogy a két ellentétes valóság viszonya nem akármiben áll, hanem a *megfordításban*. Nem szimpla negációról van tehát szó, hanem abszolút, egymást kizáró ellentétekről. Ebből már magától értetődően következik, hogy mi fűzi össze a „legrosszabb dolog igazságtalanságot elszenvedni” tételét a „legrosszabb dolog igazságtalanságot elkövetni” tételével, a féktelenséget a józansággal, a diszharmóniát a harmóniával, a zsarnokot az igazi államférfival, a retorikát az igazságszolgáltatással, az árnyképet az igazsággal. Kalliklész tehát úgy próbakő, úgy mutat rá a filozófia arany voltára, hogy benne sűrűsödik össze minden, ami megfordítottja, ellentettje a filozófiának.⁵² S Kalliklész ekkor már nem szimpla próbakő, hanem a filozófia negatív önmeghatározása, melynek le van fektetve a negatív tartalma és a pozitívhoz való viszonya – Kalliklész a „legkitűnőbb próbakő”. Összefoglalva: a Kalliklész karakter nem valami próbatételt jelent, hanem minden negatív, filozófiaellenes egységes foglalat, amelytől el kell *fordulnia* a lélek tekintetének és az ellentétest kell meglátnia. Szókratész szembenállása és elhatárolódása Kallikléstől voltaképpen a filozófia tisztázása, azaz jóval több mint egyszerű „etikai megalapozás”.⁵³ Az itt felmerülő kalliklészi témákat később újra láthatjuk az *Államban*, ahol Platón azokat részletesen kibontva nem pusztán alsóbbrendűségüket, filozófiaellenességüket tünteti fel, hanem egyértelműen cáfolja is őket. Az alsóbbrendű Kalliklész itt meggyőzhetetlen, s ez a tény inkább a két valóság radikális szembenállását, mint az átjárás lehetőségét tünteti fel.⁵⁴ Kalliklész ilyen felfogása megoldja a korábban felmerült logikai inkonzisztencia problémáját is. A negatív téziseket ugyanis nem egy logikai váz tartja össze, hanem a filozófiaellenesség. Ellenségeink logikailag nem összefüggőek.

51 *Gorgiasz* 481b.

52 Ez az eljárás mód nem idegen Platónától. A *Szofistában* hasonlóan negatív módon nyer meghatározást a filozófus (lásd Frede 2000).

53 Etikai megalapozásról (ezek Szlezák szavai) azért is értelmetlen beszélni, mert Platón nem rendelkezik „etikával”. Platónnál a filozófia részterületei szerves egységet alkotnak, s még nem választódnak szét. Kalliklész jellembrázolása, mely Szlezák szerint központi szereppel bír a dialóguson belül, a két valóság szembenállásának egyik eszköze.

54 E probléma platóni megoldását később még ismertetem.

Töltsük meg most tartalommal a Kalliklész szimbólumot: mit foglal magába a szofista? Hobbs arra hívta fel a figyelmet, hogy a homéroszi arisztokratamórálon és a „felsőbbrendű ember” ideálján túl,⁵⁵ az ezeket megszüülő tragikus világlátást is magába sűríti a figura.⁵⁶ Ezt igazolja, hogy a dialógusban már megfogalmazódik egy rövid tragédiakritika is.⁵⁷ A múlttal együtt azonban a jelen is idetartozik. Így használja fel Platón Kalliklészre, hogy az athéni polisz romlottságát feltüntesse, illetve hogy a politikai élet és fő eszközének, a retorikának az értékteleenségét bizonyítsa. S mindezen túl, Kalliklész még egy szélsőséges hedonista, illetve egy „test-szerető” álláspontot is képvisel, s a görögség zsarnokok iránti tiszteletében kifejezett hatalommániáját is megszólaltatja.⁵⁸ Roppant nagy gazdagság tehát az, ami élénk tárul, amit Kalliklész hordoz. Úgy gondolom, hogy Kalliklész szimbolikus jellege ezen a ponton már vitathatatlan, hiszen a szofista egy óriási eszmeiséget karol fel.

Végül egy kérdést szeretnék feltenni. Valóban Kalliklész az, ahogy Platón mondatja vele, aki megfordított életet él? Ha a dialógus korára, a peloponnészoszi háború vérgőzös folyamára gondolunk, a kalliklészi ideál az igazságtalanság kezelése kapcsán jóval közelebb áll a valósághoz, mint a szókratészi. Az, aki a görög világban nem akarna minden eszközzel az őt ért igazságtalanság ellen küzdeni, s elégtételt venni, másodpercekig sem létezhetne. Platón mégis arra törekszik, hogy a Szókratész által bemutatott értékek felől a kalliklésziek tűnjenek megfordítottnak. Platón ugyanis nem mondhatja ki, hogy ő az, aki a megfordítást az orrunk előtt éppen elvégzi, hanem bemutatott értékeit, dialektikával és transzcendenciával (gondoljunk itt a dialógust záró mítoszra) alátámasztva, objektív és örök érvénnyel ruházza fel. Objektív értékekkel pedig nem lehet csatába szállni: „Az igazságot nem lehet megcáfolni” – mondja Szókratész.⁵⁹ Platón tehát éppen úgy tereli el a figyelmet saját átfordító tevékenységéről, hogy Kalliklész értékeit bélyegzi megfordítottnak. De a beszélgetést záró mítoszban mégis fény derül az igazságra, amikor is a felvázolt világfolyamatban egy igazságtalan, kronoszi korszakot egy igazságos, zeuszi korszak váltja fel. Platón így jelzi, hogy a kalliklészi valóság felett „eljárt az idő”.

Hátramaradt egy megválaszolatlan kérdés. Ha az alsóbbrendű valóság lényegében meggyőzhetetlen, akkor a filozófia korlátokba ütközik, s egyik legfontosabb célkitűzése, a παιδεία eszménye megvalósíthatatlan. A következő fejezetben ennek megoldását ismertetem.

55 Az angol superman kifejezést fordítom így. A superman ideált Kalliklész Akhilleusz (*Gorgiasz* 483e) és Héraklész (*Gorgiasz* 484b) utalásai alapozzák meg (Hobbs 2000, 139-141. o.).

56 Hobbs 2000, 210. o.: „If Socrates wishes to combat the untamed thumos of Achilles, therefore, he must confront and counter this tragic vision.”

57 *Gorgiasz* 502b.

58 *Gorgiasz* 470d. Bár Arkhelaosz zsarnok példáját Pólosz hozza fel, Kalliklész az, aki társa nézetét kibontja.

59 *Gorgiasz* 473b.

5. Kalliklész és Thraszümakhosz: út az *Állam* felé

Platón bizonyára aggaszthatta a *Gorgiaszban* felmerülő probléma, ezért alkothatta meg az *Állam* Thraszümakhosz alakját. A szakirodalom egyetért az ügyben, hogy Thraszümakhosz Kalliklész alteregójának tekinthető.⁶⁰ Az álláspontok csak a hasonlóság mértéke kapcsán mutatnak eltérést. Bizonyos hasonlóságok szembeűnőnek, például Thraszümakhosz belépője után Szókratész így válaszol: „az igazságosságot, ezt a sok-sok aranynál becsebb dolgot keressük”.⁶¹ Szókratész itt újra az arany hasonlatot használja a szofistával beszélgetve, mint ahogy azt a *Gorgiaszban* is láthattuk. De ennél jóval feltűnőbb a két szofista jellemábrázolásának azonossága: mindkét alak indulatos, gőgős, s a filozófiáról, a filozófusokról és főleg Szókratészről negatívan nyilatkozik. További egybeesés, hogy mindkét szereplő a konvencionális igazságosság esküdt ellensége. Bár vannak eltérések az „erősebb” fogalma kapcsán (Thraszümakhosznál ez szigorúan politikai, míg Kalliklésznél politikán túli elképzelés), Hobbs szerint igazi közösségük abban rejlik, hogy mindkét karakter az emberi érdek könyörtelen és hatásos megvalósításának híve, mely főleg materiális javakra, teljes szabadságra és a mások fölötti hatalomra irányul.⁶² A vita az elemzők között azon folyik, hogy Thraszümakhosz pozíciója magában foglalja-e a νόμος-φύσις megkülönböztetést, avagy pusztán antikonzervatívizmus. Dodds és Taylor szerint az utóbbi áll fenn, hiszen Thraszümakhosz egyáltalán nem használja a φύσις kifejezést.⁶³ Kerferd és Hobbs azonban arra hívta fel a figyelmet, hogy amikor Glaukón később újrafogalmazza a thraszümakhoszi álláspontot, akkor Platón már egyértelműen a νόμος-φύσις ellentétet használja, tehát Thraszümakhosz kijelentései implicit tartalmazzák azt.⁶⁴

A két dialógus, a *Gorgiasz* és az *Állam* összefüggésére is többen rámutattak. Dodds szerint a szerkezeti egybeesés egyértelmű, hiszen könnyedén párhuzamot vonhatunk a *Gorgiasz*-Pólosz-Kalliklész és a *Kephalosz*-Polemakhosz-Thraszümakhosz trió között.⁶⁵ Ezt erősíti meg az igazi politika és az igazi államférfi felbukkanása a *Gorgiaszban*,⁶⁶ amely az *Államban* nyer érdemi kibontást, továbbá a mindkét dialógust záró túlvilágmítosz. Véleményem szerint Thraszümakhosz nem más, mint a meggyőzhető Kalliklész, s az *Államban* az zajlik le, ami a *Gorgiaszban* Kalliklész meggyőzhetetlensége miatt nem valósulhatott meg. A *Gorgiasz* ebből a szempontból felfogható az *Állam* előmunkálatának, munkafüzetének vagy problémajegyzetének. Ezt húzza

60 Már Olümpiodóros is együtt említi a két szofistát.

61 *Állam* 337c.

62 Hobbs 2000, 169. o.

63 Dodds 1959, 16. o., ill. Taylor 1999, 376. o.

64 Kerferd 2003, 152. o., ill. Hobbs 2000, 169. o.

65 Dodds 1959, 4. o.

66 *Gorgiasz* 510a: „Szerintem a város vezetőjének vagy zsarnokának kell lennünk, vagy a hatalom hívének.”

alá az, hogy Kalliklész egyik alap gondolata, amely szerint az igazi férfi képes a hozzá közelállókát támogatni, ellenségeinek pedig ártani, az *Állam* kezdő gondolata az igazságosság kapcsán.⁶⁷

Figyelemreméltó az is, rátérve az előző fejezet végén feltárt kérdésre, hogy hogyan oldja meg Plátón az *Államban* a *Gorgiasz* fő problémáját. Ha az alsóbbrendű valóság lényegében meggyőzhetetlen, akkor a filozófia képtelen azt áthatni, s így a *παυδεία* eszménye megvalósíthatatlan.⁶⁸ A Thraszümakhoszban újra felbukkanó Kalliklész első pillantásra ebben a dialógusban is hajthatatlannak tűnik. Thraszümakhosz úgy robban be a beszélgetésbe, mint egy vadállat (*θηρίον*),⁶⁹ s ezzel Plátón azt hangsúlyozza, hogy a szofista még elődjénél is elvetemültebb. Ám a beszélgetés végén Thraszümakhosz „megszelídül”,⁷⁰ azaz belátja Szókratész igazát. A dialógus e pontja adja meg tulajdonképpen a kezdő lökést ahhoz, hogy Szókratész eljuthasson a jó ideájának bemutatásához, illetve a többi fontosabb tételének megfogalmazásához. S ami talán a legfontosabb: Thraszümakhosz egyáltalán nem távozik megszeliődése után, hanem végig ott ül Szókratész körében és végighallgatja az egész beszélgetést.⁷¹ Thraszümakhosz megszeliődését ezért kulcsfontosságú momentumnak tartom. A *Gorgiasz* problematikájának feloldása ugyanis éppen a filozófia pozitív kifejtését eredményezi. Ennek a kifejtésnek lesz az az eredménye, hogy Plátón a filozófiát „a lélek átfordításaként” (*ψυχῆς περιαγωγή*) definiálja.⁷² Éppen ennek az átfordításnak lehetünk tehát szemtanúi akkor, amikor Szókratész meggyőzi Thraszümakhoszt, s rajta keresztül Kalliklészt.

Talán világos már az összefüggés, mely Kalliklész „megfordított életétől” a „lélek átfordításáig” ível. Kalliklészt úgy értettük meg, mint negatív pólust, akinek megfordított élete

67 332d.

68 Ez a probléma visszatérő, hiszen hasonló gond jelentkezik a lélekreszek közötti kommunikáció, vagy a *Timaios* teremtésmítosza kapcsán. Kérdéses, hogy az alsóbbrendű, irracionális valóság hogyan szólítható és győzhető meg.

69 *Állam* 336b. A *θηρίον* motívum több szálon köthető Kalliklészhez. Először is a szofista a *φύσις*-morál bemutatása során kitér az állatokra: rájuk is hasonló törvények vonatkoznak, a hatalmasabbnak több van, mint a gyengékné (483d), éppen erejük, vadságuk folytán. Másodszer a *Gorgiasz* mítoszában Kalliklészhez köthető Kronosz korszaka több hasonló leírással is rokonítható. A *Prótagorasz* mítoszában (322b) a zeuszi törvény (*νόμος*) odaadományozása előtt az embereket egy állati szinten látjuk. Ezt az állapotot Iszokratész hasonló mítoszában, a *Nikoklész*ben (6) *θηριωδῶς ζῆν*-nek nevezi. Kalliklész tehát amennyiben a *νόμος* ellenfele egy régi, vadállati kort idéz, Thraszümakhoszban itt ez explicit kifejezést nyer.

70 *Állam* 354a. Megjegyezném, hogy a *Gorgiasz* egy szakasza (516a-d) az athéni politikának azt rója fel, hogy állampolgárait vadabbá, azaz rosszabbá tette. Plátón az *Államban* éppen azt prezentálja, ezzel ellentétben, hogy az igazi államférfi dolga a megszeliődés. Megjegyezném, hogy a megszeliődés motívuma tisztázatlan, Plátón nem magyarázza el, hogy pontosan mit jelent a folyamat.

71 Azaz megvalósulnak azok a jellembeli feltételek, melyek szükségesegek a magasabb misztériumokba való beavatáshoz. A beszélgetést ugyanakkor más, filozófiában jóval képzettebb társakkal folytatja Szókratész.

72 *Állam* 521c. A magyar fordítás (Plátón 1984) a „lélek átvezetéséről” szól, azonban úgy gondolom, hogy az „átfordítás” filozófiailag indokoltabb. Ezt igazolja, hogy Szlezák könyvének fordításában (Szlezák 2000, 65. o.) Lautner Péter a „lélek átfordítása” kifejezést használja.

minden filozófiaellenes foglalata. A platóni főműben, az *Államban* egyaránt visszatérnek a korábban felmerült problémák, ahogy Kalliklész személye is. Amikor Kalliklész végül áttételesen megszelídül, megfordított élete összekapcsolódik a lélek átfordításának elképzelésével, s az a zűrzavar és erkölcstelenség, mely jellemezte, eltűnik. Így válik Kalliklész gátlás nélküli (ἄκολάστως) élete rendezetté (κοσμίως).⁷³ Platón tehát a Kalliklész–Thraszümakhosz pároson keresztül mutatta be az alsóbbrendű valóság meggyőzésének problémáját és megoldását, ugyanakkor a filozófia negatív és pozitív meghatározását. A Kalliklészben megvalósuló negatív önmeghatározás természetesen összecseng a pozitív definícióval, hiszen a kettőnek ugyanazt kell állítania, csak egy másik, egymástól idegen úton haladva.

Végül egy érdekesség. Kalliklész mintha óva intené Thraszümakhoszt a Szókratésszal való beszélgetéstől akkor, amikor a filozófiát ráolvasásnak, varázsigének nevezi. Kalliklész azért nem beszélget, mert nem akar a filozófia bűvöletébe esni, Thraszümakhosz azonban belemegy a játékba. Így lehetséges az, hogy rendelkezésünkre áll a lélek átfordításának ellentétes, negatív megítélése – a rabszolgalenkívé változtatás (καταδουλοῦν). Kalliklész értékelése azonban, ellentétben a platóni szándéktól, nem pusztult el, hanem továbbélt.

6. Kalliklész, az athéni Nietzsche

Ahogy korábban említettem, a platonista és a modern Kalliklész-olvasatok között komoly ellentét feszül. A platóni felfogás szerint Kalliklész alsóbbrendű, és mind személységét, mind intellektuális képességeit illetően elmarasztalható. A modern szemlélet számára azonban korántsem egyértelmű a szókratészi diadal, így a modern elemző hajlamos arra, hogy Kalliklész pártját fogja, illetve a dialógust eldöntetlenként értelmezze. De vajon miben rejlik ennek oka? A választ a szókratészi elenkhoz Vlastos-féle vizsgálata nyújtja:⁷⁴

- (1) Kalliklész p tézist állítja fel,
- (2) Szókratész elfogadtatja Kalliklészszel q és r állításokat,
- (3) Szókratész kimutatja, hogy q és r következménye nem-p,
- (4) Szókratész figyelmezteti Kalliklészt, hogy ha nem-p igaz, akkor p hamis.

Kahn szerint éppen az a probléma a szókratészi elenkhozzal, hogy hatására Kalliklésznek esze ágában sincs megváltoztatnia téziseit, hanem inkább visszavonja q

⁷³ *Gorgiasz* 493c.

⁷⁴ Idézi Kahn 1983, 111. o.

és r állításokat. Vlastos úgy mélyítette tovább ezt a kritikát, hogy rámutatott: Szókratész pusztán p, q és r inkonzisztenciáját bizonyítja be, de az igazságról semmit sem szól. Az elenkhosz elégtelenségén túl azonban más hiányosságok is mutatkoznak. Kerferd véleménye szerint Szókratész csupán a hedonizmus álláspontját cáfolta meg kielégítően, mely korántsem tekinthető azonosnak Kalliklész más téziseivel.⁷⁵ Fontos azt is észrevennünk, hogy Szókratész Kalliklész számos tézisére, főleg a pszichológiai jellegűekre, egyáltalán nem is reagál.⁷⁶ Végezetül a kommunikációs úr is ahhoz járul hozzá, hogy Szókratész és Kalliklész egyenrangú felekként tűnnek fel.⁷⁷

A fenti problémák sora oda vezet, hogy Kalliklész kilép a dialógusból és életre kel. Az önállósodás folyamatát az is fokozza, hogy Nietzsche morálkritikájában számos olyan gondolatot fogalmazott meg, melyek ősképeknek a kalliklész-i tételeket foghatjuk fel. Ez abban csúcspodzik ki, hogy számos elemző a Kalliklész figurát Nietzschével együtt vagy Nietzsche felől értelmezi, így Kalliklész álláspontjának tisztázása során gyakran Nietzsche kifejezései kerülnek felhasználásra. De a legfontosabb kérdést, az egybeesések felismerésén túl, valójában senki sem tette fel: hogyan lehetséges, hogy Platón egy olyan alakot alkotott, kinek álarca mögött Nietzsché-t pillantjuk meg? S mi a kalliklész-i elképzelések forrása Platónnál? Mielőtt ezt megválaszolnám, vegyük számba a párhuzamokat.⁷⁸

1. A Kalliklész által felvázolt νόμος-φύσις ellentét megfeleltethető a nietzschei *Skľavenmoral* és *Herrenmoral* szembeállításnak.⁷⁹
2. Kalliklész szerint a gyengék azért alkotnak törvényt, hogy a mögé bújva biztonságban lehessenek. Az egyenlőséget a gyengék akarják, ezért ők alkotják meg félelemből. Nietzsche szerint a társadalom a gyengék számára az erők egyensúlyát adja.⁸⁰ Egy radikális megfogalmazásában: csakis rabszolgák lehetnek egyenlők. A törvények megalkotása során a *ressentiment*, az erők iránti alattomos bosszúvágy lesz alkotóvá.⁸¹ Bár Kalliklész nem beszél a gyengék bosszújáról, de a félelem hasonlóan egy teremtő, reaktív affektus.

75 Kerferd 2003, 149. o.

76 Kahn szerint lehetséges, hogy a dialógusban olvasható pszichológiai megállapítások azon arisztokrata körök nézetét tükrözik, melyek az athéni demokrácia miatt kiszorultak a hatalomból (Kahn 1981, 108. o.). Platón jól ismerte ezeket a köröket, s lehetségesnek tartom, hogy azért nem akart e nézetek ellen érvelni, mivel a tömeget hasonlóképp megvetette. Ezt erősíti a *Prótagoras*, ahol a szofista és Szókratész tökéletesen egyetértenek a tömeg alávalóságában.

77 Irwin szerint lehetséges, hogy Platón maga is tisztában volt érvelésének, eljárásának elégtelenségével, s ezt indokolja a dialógus végén olvasható mítoszt (Irwin 1979, 250. o.).

78 Az itt olvasható párhuzamokat Dodds appendixe (Dodds 1959, 387-391. o.), ill. Hobbs megjegyzései (Hobbs 2000, 151. o.) alapján állítottam össze. Dodds párhuzamait az 1., 2., 3., 5. és 8., Hobbsét pedig a 6., 7. és 8. pontok tartalmazzák. A többi pontban a listát magam bővítettem.

79 Nietzsche 2000a, 260. szakasz.

80 Nietzsche 1988, 22. szakasz.

81 Nietzsche 1996, I. 10. szakasz.

3. Kalliklész szerint a gyengék meg akarják akadályozni az erősek megszületését, ezért neveléssel mindenkit rabszolgalelkűvé tesznek. A νόμος lényegében természetellenes. Nietzsche felfogásában a civilizáció célja az erős emberből, a ragadozó vadállatból „embert” szelídíteni.⁸² Az eredmény a meggyengített beteg-állat.⁸³
4. Kalliklész szerint a gyenge embert bárki arcul ütheti. Ez egybeesik a Nietzsche által megfestett „veszélytelen emberrel” vagy „ézelgős emberrel”.⁸⁴
5. Dodds szerint a nietzschei schlecht és böse szétválasztásnak megvan a kalliklészi megfelelője: schlecht = τῶ φουσεῖ ἄδικον, böse = τῶ νομῶ ἄδικον.⁸⁵
6. Kalliklész a νόμος-morál alternatíváját nyújtja a φύσις-morálban, melynek homéroszi gyökerei vannak. Nietzsche egy új morált fogalmazott meg, mely szintén Homéroszt tartotta szem előtt,⁸⁶ s melynek fő direktívája a természetellenesség levetkőzése.
7. Kalliklész leírásában az erős ember bátor, ösztöneinek szabad folyást biztosít, és híján van a lélek gyengeségének (μαλακία τῆς ψυχῆς).⁸⁷ Nietzsche hasonlóan nyilatkozik, amikor az emberfeletti embert keménységgel, vitézséggel, veszélyes étellel és a maximális hatalomérzés érdekében az ösztönök teljes kiélésével jellemzi (ami nem azonos a hedonizmussal).⁸⁸
8. Kalliklész a φύσις-morál megfogalmazása során végig szem előtt tartja a felsőbbrendű ember ideálját. Szinte minden kommentár megjegyzi, hogy az Übermensch összecseng Kalliklész megfogalmazásaival. Sőt, Kalliklésznek Akhilleuszra történő utalását is párhuzamba állítják a szőke bestiával vagy a nevető oroszlánnal.⁸⁹
9. Bár magáról a logikáról nem nyilatkozik, nyíltan elutasítja a logika kicsinyességét, szőrszálhasogatását. Kalliklész nem tartja finom viselkedésnek a szókratészi dialektikát. Nietzsche szerint a gyengék, a *ressentiment* emberei szeretik a köntörfalazást, a búvóhelyeket, s a logika éppen ilyen dolog. Az életképtelen gyengének nincs más választása, mint az okosság, de az erős ember undorral fordul el ettől, mivel az a hatalom kifejezésének leggyengébb formája.⁹⁰
10. Mind Kalliklész, mind Nietzsche erőteljesen filozófiaellenes. Kalliklész szerint a filozófia olyan, mint a ráolvasás, mely elgyengíti, szolgává teszi az embert. Amikor Nietzsche a vadállat, a szőke bestia megszelídítéséről szól, s ezt mélységesen elítéli, akkor könnyen lehet, hogy Platón Thraszümakhoszról alkotott koncepciójára

82 Nietzsche 1996, I. 11. szakasz.

83 Nietzsche 2004, VII. 2. szakasz.

84 Nietzsche 2002, 933. szakasz.

85 Nietzsche 1996, I. 11. szakasz: a böse és a schlecht különbségéről.

86 Nietzsche 1996, III. 25. szakasz.

87 *Gorgiasz* 291b.

88 Nietzsche 2001, III. 12/29., ill. IV. 3/2.

89 Nietzsche 2004, VII. 2. szakasz (szőke bestia), ill. Nietzsche, 2001, IV. 11. szakasz (nevető oroszlán).

90 Nietzsche 1996, I. 10. szakasz

válaszol. A filozófia ebben az értelemben megrontás, megbetegítés, s ezen folyamat irányítója, a filozófus a „bűnözők bűnözője”.⁹¹

11. Kalliklész pszichológiai megközelítése egybecseng a nietzschei pszichológiával, mely az értékeket, a morált, a gondolatokat megalkotóik ösztönei, hajlamai felől ítéli meg.

Az egybeesések ilyen hosszú sora után Dodds és Hobbs is azt állítja, hogy Nietzsche gondolkodásában a jól ismert kalliklészi tézisek köszönnek vissza. Dodds azonban továbbmegy, és Nietzschevel szemben egy súlyos plágium vádat fogalmaz meg: Nietzsche filozófiájában tulajdonképpen a kalliklészi téziseket ismétli meg új formában. Ezt támasztja alá az, hogy a klasszika-filológus Nietzsche igen jól ismerte Platont, illetve hogy bázeli évei alatt több elismerő előadást is tartott a szofistákról. Dodds tehát gyors választ szolgáltat a korábban feltett kérdésünkre: Kalliklész maszkja mögött azért pillantjuk meg Nietzsche-t, mivel a német filozófus Platontól csente gondolatait.

Dodds érvelését nem tartom elfogadhatónak, mivel több ponton is komolyan támadható. Először is párhuzamok felállítására, még ha azok oly számottevőek is, semmit sem bizonyítanak. A mennyiség ezen a területen semmiféleképpen sem keverendő össze a minőséggel. Másodsorban a fenti összehasonlítás keretei között Nietzsche gondolatai légiűres térben mozognak, azaz Dodds egyáltalán nem vizsgálta azt a filozófiai kontextust, melyben a nietzschei gondolatok megszülettek. Ha megtette volna, talán nem nyilatkozott volna olyan becsmérlően Nietzsche-ről. Harmadszor Nietzsche klasszika-filológusi képzettsége egyáltalán nem magyarázza a filológiától a filozófiáig vezető metamorfózist, hiszen jóval többről van szó, mint a kalliklészi tételek pusztá megismétléséről. Dodds egyszerűen nem vett tudomást arról, hogy Nietzsche teljesen újszerűen közelített az ókorhoz, ahogy arról sem, hogy Nietzsche sok szempontból kifejezetten Platon-ellenesnek mondható. Nietzsche Platon-ellenessége pedig egy olyan meghatározó szempont a fenti párhuzamok értékelése során, melyet egyszerűen nem lehet figyelmen kívül hagyni. Dodds tehát bár felvetette a kalliklészi-nietzschei tételek egybeesésének kérdését, de a körületekintő, megalapozott válasszal valójában adós maradt. Ez ösztönözhet minket arra, hogy újra megvizsgáljuk az említett problémát. Először próbáljuk megérteni azt, hogy Platon hogyan juthatott el a kalliklészi tételekhez; ennek érdekében fordítsuk tekintetünket Homérosz felé.

Közhelyként kezelhetjük azt a kijelentést, mely szerint Homérosz jelentős szereppel bír a platóni gondolkodáson belül. A két legnagyobb mű, az *Állam* és a *Törvények*, Homérosz hosszas kritikáját nyújtja. Meglepő tény az is, hogy Platon mindenkinél többet foglalkozik Homérosszal, még potenciális filozófiai ellenfeleivel is. Sőt, sokszor úgy tűnik, hogy Platon olyan gondolkodóként kezeli Homéroszt, mint mondjuk

91 Nietzsche 2005, 115. o.

Anaxagoraszat vagy Hérakleitoszt. Természetesen ennek megvan a maga oka, bár ez az ok a modern gondolkodásmód számára elsősre talán elsikkad. A modern felfogásban filozófia és költészet nem opponensei egymásnak, azonban ez nem így volt a görögység történetében. Cornford arra hívta fel a figyelmet, hogy az alapvető szembenállást az azonos területen, a nevelés területén való működés indokolja. Amit ugyanis először a költészet uralt, azt később, folyamatosan átvéve az uralmat, a filozófia kerítette a hatalmába.⁹² Platón heves érdeklődését és kritikáját Homérosz kapcsán tehát azzal magyarázhatjuk, hogy a filozófus a költő funkcióját óhajtotta betölteni. Ez a folyamat nem Platónnal kezdődött, hiszen Hérakleitosz vagy Xenophanész is már erőteljes Homérosz kritikát fogalmazott meg, ám úgy vélem, hogy ez Platónban csúcsosodott ki.⁹³ Ha Platón pedagógia ambícióira és az ideális állam megalkotásának szándékára gondolunk, s emellé helyezzük Homéroszt, aki a „görögység nevelőjeként” élt a görögök köztudatában, akkor könnyen beláthatjuk, hogy Homérosz az első, aki Platón útjába kerül. Havelock megfogalmazásában Platón elsődleges célja a görög nevelési rendszer gyökeres reformja.⁹⁴ Ha tehát Platón kíván a görögység nevelője lenni, akkor először is az a feladata, hogy elődjéről bemutassa, hogy rossz nevelő, végső soron megrontó, akit ezért „száműzni” kell. Csak így nyílik lehetőség Platón számára e szerep betöltésére. Efelől érthetjük meg Platón heves polemikus hozzáállását Homéroszhoz, illetve Homérosz kitüntettségét a platóni életművön belül. E kitüntettség egyik legkirívóbb jele a *Theaitétosz* egy szöveghelye, ahol egy filozófiai csatajelenet tárul elénk, s az ellenes sereg vezére maga Homérosz.⁹⁵

Adódik azonban egy komoly probléma. Ha Platónnak ugyanis meg kell fogalmaznia a költészet kritikáját, akkor a homéroszi világlátást valamilyen formában be kell emelnie a filozófiába, valahogyan képviselhető formába kell azt öntenie, hogy egy lehetséges dialógusszereplővel aztán kimondathassa. Csakhogy a költészet nem filozófia, így tartalmait nem olyan formákban, alakzatokban adja elő, mint a filozófia. Havelock könyvében azt vázolta, hogy bár a homéroszi világ igen komoly morális dimenzióval bír, mégsem rendelkezett konzisztens, definiált, absztrakt morális elvekkel.⁹⁶ Ha léteztek is bizonyos morális elképzelések, azok a használatban közel sem voltak olyan egyértelműek és logikusak. Ebből két dolog következik Platónra nézve. Először is, ha Platón a homéroszi morál ellen kíván érvelni, akkor azt neki kell megfogalmaznia, a filozófia számára alkalmazható formára hoznia. Másodszor pedig az, hogy a Platón által megfogalmazott elvek már eleve interpretációk, azaz nem feltétlenül tehetünk

92 Cornford 1965, 143. o.

93 A kezdeti erőviszonyokat jól tükrözi Xenophanész következő töredéke (B10): „mert mindnek tanítója Homérosz kezdetek óta”. (*Görög gondolkodók* 1. 77. o.).

94 Havelock 1978, 6. o.

95 153a.

96 Havelock 1978, 53-54. o.

egyenlőségjelet a platóni modellek és a valós homéroszi morál közé. Havelock leírását figyelembe véve a homéroszi morál filozófiai redukciója nem is lehetséges. S mivel a redukció emellett képtelen független maradni Platón morális, ontológiai és metafizikai szempontjaitól sem, objektív képet aligha várhatunk tőle.

Platónnak tehát a költészet közegeből szükséges az elveket kiemelnie, hogy aztán azokat megcáfolhassa. Az *Állam* pontosan ilyen módon épül fel. Platón itt először egy költői felfogást fogalmaz meg az igazságosságról: „Az igazságosság tehát, úgy látszik, szerinted, de Homérosz és Szimónidész szerint is, afféle tolvajtudomány...”⁹⁷ E felfogás védelmére kel Thraszümakhosz, akit Szókratész megcáfol, majd ebből bontja ki az igazságosság igaz elvét. A költői álláspont természetesen nem pusztán a vita kedvéért jelenik meg, Platón így tárja elének a költők tudatlanságát és megalapozatlan szerepüket a pedagógiában. Úgy gondolom, hogy az *Állam*hoz hasonlóan ugyanez történik a *Gorgiasz*ban Kalliklész kapcsán is. Platón meg kívánja fogalmazni a homéroszi morál elveit, s Kalliklész szócsovéként használja fel e cél érdekében, bár Homérosz nevét a retorika középpontba állítása miatt nem említi. Mégis úgy gondolom, hogy a *Gorgiasz* és az *Állam* párhuzama miatt egyértelmű, hogy Kalliklész főleg a Homérosz elleni támadás előkészítését szolgálja. Kalliklész tételeinek forrását tehát ebben látom.

Ha visszagondolunk a Kalliklész alak korábban adott értelmezésére, akkor az is világos, hogy miben áll a filozófia és a Platón által megfogalmazott homéroszi morál viszonya. Ez a következő példával illusztrálható. Kalliklész szerint jobb igazságtalanságot elkövetni, mint elszenvedni. Szókratész ennek az ellentettjét állítja, megfordítja a kalliklészi tételt: jobb az igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni. E tétel igen szélsőséges megfogalmazását kapjuk több helyen is. Először azt mondja Szókratész, válaszul Kalliklésznek, hogy túrni kell, ha az embert meglopják, betörnek a házába, vagy eladják rabszolgának.⁹⁸ A dialógus végkicsengése is hasonló, amikor Szókratész a jогtalan arculütés eltúrésére buzdít.⁹⁹ Ezek a gondolatok roppant újszerűek és szokatlanok.¹⁰⁰ A görög eszmetörténetben semmilyen előzményük vagy előképük nem létezik. Szokatlanságukat mi sem szemlélteti jobban, mint hogy a passzivitás kapcsán egy másik, keresztény gondolkört idéznek. Hogy jut el ezekhez Platón? Egy lehetőség adott: Platón a lehető legszigorúbban eljárva a βίος ἀναττραμμένος szellemében megfordítja a „homéroszi tételt”, legyen annak bármilyen radikális következménye.

97 334b. A tétel így szól: az igazságosság a barátoknak segítséggel, az ellenségnek kárral fizetni. A gondolat voltaképpen nem új, Kalliklész hasonlót állít a *Gorgiasz*ban, amikor azt mondja, hogy az igazi férfi magán és sajátjain segít, a sérelmekért pedig elégtételt vesz.

98 508c.

99 527c.

100 Platón számos püthagoreus gondolatot átvész a test, az istenhez való viszony és a túlvilág kapcsán, de a püthagoreus etika nem merészkedik ilyen messzire.

Homérosz azonban nem csak a platóni reakció forrása, hanem a nietzschei rehabilitáció egyik ösztönzője. Már a bázeli székfoglaló beszéd, a *Homérosz és a klasszika-filológia* is magában foglalja azt az alapvető és a későbbiekben is végig jelenlevő alap gondolatot, mely azt mondja ki, hogy a görög ókor szerepe nem más, mint a jelen destrukciója – a „Klasszikus szörnyű-szép Gorgó-fője” a jelen megsemmisítője.¹⁰¹ Ezt a jelent Nietzsche metafizikakritikája megfogalmazása során a kereszténység, sőt a platonizmus talajának termékeként értette meg, hiszen a *Túl jön és rosszon* előszavában a kereszténységet a népek szóló platonizmusnak nevezte.¹⁰² Nietzsche azonban nem állt meg a kereszténységben áttételesen továbbélt platonizmus kritikájánál, hanem a tragikus görög ókort szem előtt tartva, Homéroszt vagy Pindaroszt példaként követve, a rabszolga-morállal szemben egy explicit úr-morált fogalmazott meg. Amit tehát Platón elfogultsága miatt nem tudott elvégezni, azt Nietzsche körültekintő módon hajtotta végre, hiszen a Homérosznál is nyomon követhető arisztokrata-morált világos filozófiai formába öntötte. Ez az a pont, ahol a platóni Kalliklész tézisei és a nietzschei arisztokrata-morál bizonyos gondolatai – talán már nem is olyan meglepő módon – egybeesnek. Nietzsche ambíciója az volt, hogy a platonizmust megfordítsa, azaz hogy a megfordított megfordításával *visszaállítson*. Ezt a legegyszerűbben úgy érthetjük meg, ha listánk 10-es pontjában már említett erőteljes Platón-kritikára gondolunk. Amikor ugyanis Nietzsche annak a megszelídítés motívumnak a szélsőségesen negatív értékelését adja, mely a platóni gondolkodás egyik központi elemének bizonyult, akkor a platonizmus megfordításával éppen egy korábbi, vele szögesen ellentétes humanitáshoz tért vissza. Kalliklész tehát azért kétarcú karakter, mert összesűrűsödik benne egyrészt Platón megfordító-átértékelő szándéka, másrészt Nietzsche visszafordító-átértékelő ambíciója is. Nietzschenek nem volt szüksége a platóni Kalliklészre kritikája megfogalmazásához, az a görög ókorhoz fűződő eredeti viszonyából és Platón-ellenességéből táplálkozott. Úgy vélem, hogy az itt áttekinített eszmetörténeti összefüggés, mely Homérosztól kezdődve, Platónton keresztül Nietzschéig ível, jóval többet magyaráz meg, mint Dodds plágium vádja.

Végezetül szükséges kitérnünk arra az ideálra, mely Kalliklészhez fűződik. Korábban már szót ejtettünk arról,¹⁰³ hogy több kommentár kapcsolta a kalliklészi erős ember ideáljához a nietzschei emberfeletti embert. Ezt az összefüggést főleg Kalliklész hatalom-mániájára, illetve zsarnokok iránti tiszteletére alapozták, ami elég világosan rámutat arra, hogy az említett elemzők nem igazán értik az emberfeletti ember fogalmát. A hatalmat ugyanis teljesen naturalisztikusan értelmezik, az emberi érdek könyörtelen megvalósításával és a materiális javak megszerzésével összefüggésben, aminek semmi

101 Nietzsche 2000b, 9. o.

102 Nietzsche 2000a, 10. o. Dodds magyarázatát azért sem tartom elfogadhatónak, mivel Nietzsche morál-kritikáját egy jóval tágabb és komplexebb metafizikakritika szerves részeként ismerhetjük meg. Ez a metafizikakritika, mely főleg Platón ellen irányul, aligha lehet platóni ihletettséggű.

103 A lista 8. pontjában, mely egyedüliként nem tartható.

köze sincs Nietzsche hatalomfelfogásához.¹⁰⁴ Hasonlóan problémás az az állítás is, hogy Kalliklész alapozta meg a szóke bestia gondolatát. Kalliklész a következőt mondja arról az oroszlánkölyökről, akit a gyengék neveléssel szolgává kívánnak tenni: „ha előlép egy nagyra termett férfiú, lerázza magáról ezt a nyűgöt, összetöri láncait és kiszabadul, lábbal tapossa irományainkat, ráolvasásainkat, varázsigeinket, természet ellen való törvényeinket, s rabszolgánkból, aki volt, urunkká lázad föl.”¹⁰⁵ A passzus az oroszlán képpel Akhilleuszra utal. Platón számára Akhilleusz alakja komoly problémát jelentett, mivel nem fogadhatta el, hogy egy „felsőbbrendű ember” mint példakép központi szerepet töltsön be a nevelésben. Éppen ezért az *Állam* 3. könyvében a hősosz hosszú, kimerítő kritikáját nyújtotta. Akhilleuszról itt hasonló képet kapunk, mint Kalliklészről, a hősosz féli a halált, kapzsi, ösztöneinek képtelen gátat szabni, sőt még istentelen is, amikor isteni hatalomra vágyva így szól Apollónhoz:¹⁰⁶

„Rászedtél, Nyilazó, leg-ölőbb isten te, ...
megbosszulnám ezt rajtad, csak volna erőm rá!”

Bár az itt felidézett láncait széttépő oroszlán valóban hasonlít annyiban a szóke bestiára, hogy lelkiismeretlen, megrontatlan, s minden korlátozó tényezőt a háta mögött képes hagyni (ez a kalliklészi ἀκολάστος βίος), mégis semmi okunk arra, hogy azt gondoljuk, hogy Kalliklész e rövid utalása a szóke bestia gondolatához vezetett volna. Kézenfekvőbb inkább azt feltételeznünk, hogy az elsődleges homéroszi, thuküdidészi és germán vonatkozások a meghatározóak, ahogy az is valószínűbb, hogy Nietzsche a platonista–keresztény ember–isten viszonyt igyekezett megfordítani, s ezért képzelte el a szóke bestiát az Istentől meg nem fertőzött emberként. A korábban elmondottak szellemében tehát azt tudjuk mondani, hogy míg Platón a homéroszi Akhilleusz példakép szerepét igyekezett lerombolni olyan módon, hogy a hőoszt istentelennek és gátlástalannak mutatta be, addig Nietzsche a szóke bestia ártatlanságának és tisztaságának hangsúlyozásával az Akhilleusz alak egyfajta rehabilitációjára és platonista értékítélet felszámolására törekedett. A Kalliklész alak ebben az esetben is a két ellentétes törekvés metszéspontjában foglal helyet.

Joggal nevezhetjük tehát Kalliklészt athéni Nietzschének. Platón kitűnő drámai érzékkel teremtett meg egy olyan harcias dialógusszereplőt, akit Nietzsche minden olvasáskor képes életre kelteni, sajátos dinamikával ellátni. Platón dramaturgiai zsenialitása végül is önmaga ellen fordul.

104 A nietzschei hatalom akarásával jellemzi például Taylor is Kalliklészt. Természetesen ez az elképzelés teljesen megalapozatlan.

105 *Gorgiasz* 484a.

106 Homérosz: *Íliász*, XXII. 15. és 20. sor, Platón idézi: *Állam* 391a.

Irodalomjegyzék

- Arisztotelész, 1997, *Nikomakhoszi etika*, Budapest: Európa Könyvkiadó
- Berman, S., 1991, „Socrates and Callicles on pleasure”, *Phronesis* 36: 117-140.
- Cornford, F. M., 1965, *Principium sapientiae: the origins of Greek philosophical thought*, New York: Harper and Row
- Deleuze, G., 1999, *Nietzsche és a filozófia*, Debrecen: Holnap Kiadó
- Dodds, E. R., 1959, *Plato: Gorgias*, Oxford: Oxford University Press
- Euripidész, 1984, *Az őrzőngő Héraklész*, in: Euripidész összes drámái, Budapest: Európa Könyvkiadó
- Frede, M., 2000, „The literary form of the Sophist”, in: Gill, C. and McCabe, M., 2000, *Form and argument in late Plato*, Oxford: Oxford University Press
- Havelock, E. A., 1978, *The Greek concept of justice, from its shadow in Homer to its substance in Plato*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press
- Hobbs, A., 2000, *Plato and the hero*, Cambridge: Cambridge University Press
- Irwin, T., 1979, *Plato: Gorgias*, Oxford: Clarendon Press
- Kahn, C., 1981, „The origins of social contract theory in the fifth century B.C.”, in: Kerferd, G. B., 2001, *The Sophists and their legacy*, Weisbaden: Steiner
- Kahn, C., 1983, „Drama and dialectic in Plato’s *Gorgias*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 75-121.
- Kerferd, G. B., 2003, *A szofista mozgalom*, Budapest: Osiris Kiadó
- Nietzsche, F., 1988, *Der Wanderer und sein Schatten*, in: KSA 2.
- Nietzsche, F., 1996, *Adalék a morál genealógiájához*, Győr: Holnap Kiadó
- Nietzsche, F., 2000a, *Túl jón és rosszon*, Budapest: Műszaki Könyvkiadó
- Nietzsche, F., 2000b, Homérosz és a klasszika-filológia, in: *Ifjúkori görög tárgyú írások*, Budapest: Európa Könyvkiadó
- Nietzsche, F., 2001, *Így szólott Zarathustra*, Budapest: Osiris Kiadó
- Nietzsche, F., 2002, *A hatalom akarása*, Budapest: Cartaphilus Kiadó
- Nietzsche, F., 2003, *Ecce homo*, Budapest: Göncöl Kiadó
- Nietzsche, F., 2004, *Bálványok alkonya*, Budapest: Holnap Kiadó
- Nietzsche, F., 2005, *Az Antikrisztus*, Gödöllő: Attraktor
- Olympiodorus, 1998, *Commentary on Plato’s Gorgias*, Leiden: Brill
- Platón, 1984, *Platón összes művei*, Budapest: Európa Könyvkiadó
- Platón, 1998, *Gorgiasz*, Budapest: Atlantisz Könyvkiadó
- Platón, 2005, *Theagész*, in: Apokrif dialógusok, Budapest: Atlantisz Könyvkiadó
- Szlezák, Th. A., 1985, *Platon und die Schriflichkeit der Philosophie*, Berlin: Walter de Gruyter
- Szlezák, Th. A., 2000, *Hogyan olvassunk Platónat?*, Budapest: Atlantisz Könyvkiadó

Taylor, A. E., 1999, *Platón*, Budapest: Osiris Kiadó

Woolf, R., 2000, „Callicles and Socrates: psychic (dis)harmony in the *Gorgias*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18: 1-40.

Internetes cikkek:

Stanford Encyclopedia of Philosophy: *Callicles and Thrasymachus*

<http://plato.stanford.edu/entries/callicles-thrasymachus/>

Vajda, M., 2005, *Szókratész és Kalliklész vitája*

<http://www.litera.hu/object.d99d6cb7-10ee-4481-8015-dee3de04b913.ivy>