

MÁTHÉ DÉNES

PLATÓN RETORIKAI FELFOGÁSÁNAK FŐBB JELLEMZŐI

Platón (i. e. 427–347) kritikai gondolkodásának egyik tárgya kora *szofista retorikája*. Álláspontját több írásában is kifejtette, de két dialógusában: a *Gorgiaszban* és a *Phaidroszban* ez a téma alkotja a vita középpontját. Mielőtt hozzáfognánk e kérdéskezelés bemutatásához, meg kell vizsgálnunk röviden néhány olyan fogalmat, amelyek alapján az antik görög filozófiai gondolkodás az emberi tevékenységeket rangsorolta. Platón a *tekhné* és a *praxis* megkülönböztetése alapján osztályozta az emberi tevékenységi formákat. Tanítványa, Arisztotelész (i. e. 384–322) ennél árnyaltabb, tagoltabb fogalomrendszert használt. Ebből most csak egyetlen olyan kategóriapárt szükséges megemlíteni, amelyik Platón idézett terminusaihoz kapcsolódik: a *Nikomakhoszi etikában* Arisztotelész különbséget tesz a létrehozás (*poiészisz*) és az egyszerű cselekvés (*praxis*) között, s e két tevékenységet a *tekhné* alapján határolja el. Mivel úgy látja, hogy a *tekhné* és az *igaz gondolkodással* párosult *létrehozó* lelki alkat azonos egymással, a *tekhnének* minősülő foglalkozásokat nem egyszerű cselekvésnek, hanem *poiészisznek* minősíti (Arisztotelész 1987: 161; 1140a). Ennyiből is látható, hogy ez a bizonyos *tekhné* amolyan próbakőként működött a munkára irányuló antik görög gondolkodásban.

Végül a *tekhné* latin megfelelőjével: az *ars* terminussal és a hozzá társított ókori/középkori fogalommal kell röviden megismerkednünk. „Az európai művelődés történetének közel két évezrede mindazt, ami az emberi értelem, alkotóképesség, képzelőerő minden megnyilvánulását és tevékenységét *szabályozta*, így nevezte: *ars*. Ismeretet, módszert, az alkotó munkában követendő előírásokat értettek rajta. Az *ars* szükségszerűen egybefűzte mindazt, amit *ma művészetnek, tudománynak vagy egyszerűen mesterségnek* mondunk. Igen sokáig (!) az emberi szellem minden tevékenységével, minden alkotómunkájával szemben ez a módszeresség, szigorú fegyelmezettség – ma úgy is mondhatnánk: szakszerűség – volt a legfőbb követelmény. Az *ars* a mesterségbeli tudást foglalta rendszerbe, s e felfogás szerint az ember minden valóban hozzá méltó tudnivalóját és tennivalóját. [...] Az *ars* fogalmát valójában nemcsak iskolás pedantéria, hanem az emberi lét minden megnyilvánulására kiterjedő módszeresség – egyfajta racionalitás – teszi. A középkori ember műveltségéből, alkotó tevékenységéből – bármit hozott is az létre – csak nagyon keveset, vagy éppen semmit sem értünk meg, ha e sokirányú tevékenység szabályosságával, az *ars*-szal, vagy mint a görögök mondták, *technével* tisztába nem jövünk” (Mezey 1979: 13).

E fogalmak rövid s egyelőre formális felvázolására nemcsak gondolkodás-történeti szempontból van szükségünk, hanem azért is, mert ma ezekhez a műszavakhoz sok tekintetben más, az ókoritól különböző jelentést társítunk. Ennek a különbségnek a nem ismerése azt eredményezné, hogy saját fogalmainkat magyaráznók bele az egykoriakba. Ennek veszélye így is adott, de legalább meg kell próbálkozni azzal, hogy a tájékozódás és a tudatos gondolkodás révén ezt a torzítást mérsékeljük.

Tekhné és praxis

1. Platón *Gorgiasz* című dialógusában az emberi foglalkozásokat *mesterségek* (tekhné) és pusztá gyakorlatra, szűkebben értelmezett praxisra osztja. Annak, hogy valamely foglalkozás mesterségnek minősüljön, vagy mesterséggé váljon, a szerző szerint az az egyik előfeltétele, hogy a munkát végző ember ismerje a dolgok természetét, amelyekre cselekvése irányul. Ahhoz, hogy közelebb kerüljünk e műszavak platóni jelentésvilágához, meg kell jegyezni, hogy az ókorban a *tekhné* fogalmán nem csak azt értették, amit ma sugall a *mesterség* kifejezés. Beletartozott mindaz, amit mi hozzáértésen és szakszerűsége, szakmai tudáson és kreativitáson, tudományon és művészetben értünk, s amihez a *mesteri*, *mestermű*, *karmester*, *mesterdalnok*, *nagymester* stb. szavak mai jelentése is közel áll.

Az emberi tevékenységek platóni osztályozása kétféleképpen értelmezhető. Az egyik olvasat szerint Platón egyszerűen különbséget tesz a létező foglalkozások között. Egyik részüket, például a testi élvezeteket szolgáló szakácsmesterséget pusztá gyakorlatnak tartja, másik részüket pedig, mint amilyen az egészséget szolgáló orvostudomány, magasabb rendű, komplexebb emberi tevékenységnek: tekhnének tekinti. A másik olvasat szerint Platón különbségtevése az *aktuális* és a *potenciális* (virtuális, ideális) elhatárolására irányul. A leíró-értékelő megközelítés helyett ebben az esetben valamely foglalkozás valóságos és *lehetséges* művelésének a szembeállítását a szempont. Ez ebben az eszmei kontextusban azt jelenti, hogy valamely szakmát lehet felkészülten, hozzáértéssel és etikusan, azaz ideálisan is végezni még akkor is, ha a gyakorlatban ezt kevesen teljesítik. Ez utóbbi szembeállításnak a háttérében nem pusztán etikai megfontolás, hanem a fizikai tények és *ideáik* viszonyának, valamint a lélek művelésének platóni felfogása áll. Vagy legalábbis úgy hivatkozhatunk erre a felfogásra, mint amelyik lehetővé teszi az emberi foglalkozások osztályozásának ezt a második fajta értelmezését is. Igaz, hogy mindössze két foglalatosságnak: a szónoklásnak és a politika művelésének a platóni tárgyalása alapján állítható ennek az olvasatnak az érvénye, illetve a kétféle olvasat ötvözésének lehetősége. De az, hogy a dialógus-

ban megemlített 25–30 foglalkozás¹ közül a szerző éppen a politikát és a retorikát emelte ki, körültekintően tárgyalva az igazi szónoklás ismérveit is, mégiscsak azt jelenti, hogy már pályája első szakaszában, a *Gorgiasz* megírásának idején komolyan érdekelte a retorika mibenléte.

Figyeljük meg az idevágó legfontosabb passzusokat:

a) a politikusok és a politikai gyakorlat bírálata után a következő kijelentést teszi: „Azt hiszem, hogy kevesedmagammal – nem akarom mondani, hogy egymagam – foglalkozom Athénban manapság az igazi politikával, s gyakorlom is törvényeit. [...] *sohasem kedvkeresésből beszélek, hanem a legjobbat tartom szemem előtt, nem pedig a kellemeset*” (Platón 1984 I.: 635; 521e; kiemelés tőlem – M.D.);

b) a jó szónokról hasonlóan beszél: igazságosnak kell lennie, és ismernie kell az igazságot; arra kell törekednie, hogy a polgárok lelkét minél jobbra tegye; szavával mindig a legjobb mellett kell kiállnia, akkor is, ha ez kellemetlen a hallgatónak. A valóság azonban azt mutatja, hogy „ilyen szónoklást nem értél meg soha” (Platón 1984 I.: 601–602; 502e, 503b).

Összegzésként: a politika és a retorika tárgyalásmódja szerint kijelenthető, hogy legalább e két szakma terjedelméig Platón különbséget tett a szakmák művelésének valóságos, tényleges és ideális szintje között.

2. A *Gorgiasz* című dialógusban tehát Platón egyszerű praxisnak tartja, s emiatt bírálja és elutasítja a *gyakorlatban levő* retorikát. Sem a régiek, sem kortársai között nem talál egyetlen olyan szónokot sem, aki a filozófia és az etika elvei szerint végezné foglalkozását, vagyis a tekhné rangjára emelné a közönséges gyakorlatként üzött szónoklást. De lehetségesnek tartja, és több szempontból leírja az igazi retorikát is, s ennek művelését *feladatként* állítja a szónok elé. Így tehát nemcsak az mondható, hogy a retorikának ez a fajtája ideális, hanem azt is, hogy a jó szónoknak ennek képviselőjét és elérését kell maga elé tűznie.

Figyeljük meg a *tekhné* és a *praxis* szembeállítását néhány szemelvényen: Szókratész az említett dialógusban azért marasztalja el a szónokot, mert a szofista-felszíniesség egyik jelét látja abban, hogy „mi tulajdonképpen a dolgok természetét, azt éppen nem kell tudnia; elég, ha a rábeszélésnek valami fortélyát kieszeleli, hogy a tudatlanok előtt úgy lássék, mintha többet tudna a tudóknál” (Platón 1984 I.: 497; 459c). Ez a szónoklás – mondja Szókratész – nem művészet, hanem pusztán foglalkozás, gyakorlat, mely élvezetet, gyönyört szerez, akár csak a szakácsmesterség (Platón 1984 I.: 504–507; 462b–463c). A hosszú vita vége felé Szókratész így összegzi álláspontját: „A szakácskodás csak gyakorlatnak tűnik

1 Betűrendben: államférfi, cipész, cserzővarga, csillagász, építész, fazekas, festő, filozófus, földműves, gépész, hadvezér, hajóács, hajós, kereskedő, kocsmáros, költő, matematikus, mérnök, orvos, pék, szakács, szatócs, szobrász, szónok, takács, tímár, tornamester, zenész

nekem, nem pedig művészetnek; az orvostan azonban művészetnek, mert annak, amit gyógyít, a természetét is vizsgálja, az okokra vezeti vissza eljárását, és számot tud adni mindenről, amit tesz. A szakácskodás ellenben teljes egészében csak a gyönyört nézi, erre irányul minden igyekezete, de sem természetét, sem okát nem kutatja; semmit ki nem számít, és – hogy úgy mondjam – oktalan cselekvés és gyakorlat, amely csak arra emlékezik, hogy megszokott módon gyönyört szerezzen” (Platón 1984 I.: 597; 501a–b).

E szövegösszefüggés alapján is megállapítható, hogy a *praxis* különösebb szellemi tudatosság, esztétikai érzék és erkölcsi megfontolás nélküli munkavégzést jelentett. A *tekhné* fogalmába viszont beletartozott mindaz, ami ezeknek az ellentéte. Németh György szerint ez az ókori kifejezés „bonthatatlan egységben jelentett ’mesterség’-et, ’szakmai tudás’-t, ’szakszerűség’-et, ’hozzaértés’-t, ’művészet’-et” (I. Platón 1984 I.:1133–1134). Ezért a magyar nyelvben a *művészet* szót csak akkor tekinthetjük a *tekhné* szinonimájának, ha eltekintünk a művészet modern fogalmától, s a terminus köznyelvi használatára (pl. „kész *művészet* ezen a gödrös úton *jól vezetni*”) vagy művelődéstörténeti jelentésére figyelünk. Ez utóbbira talán a legjobb példa az ókori eredetű *hét szabad művészet* kifejezés. A *septem artes liberales* magyar fordítása már a szóhasználat szintjén jelzi (*ars = művészet*), hogy itt a kérdéses terminusnak a jelentése különbözik attól, amit ma *művészet*en értünk. A hét szabad művészethez ugyanis – amint ez közismert lehet – a grammatika, retorika, logika (*trivium*), matematika, mértan, zene (összhangzattan!) és a csillagászat (*quadrivium*) tartozott, vagyis azoknak a diszciplínáknak (pontosabban: a különféle megközelítésekben eltérő nevekkel szereplő diszciplína-tömböknek) a sorozata, amelyek a közép- és a felsőfokú oktatás gerincét alkották, s maguk is több résztantárgyból szerveződtek (vö. Fináczy 1922: 80–86; 90–99; 135–142; 222–256; 266–278; Mezey 1979: 13–28; Gábor 2001: 38).

Azt, hogy a *művészet* kifejezés nem egyszerű szinonimája a *tekhéné*nek, azért is ajánlatos tekintetbe venni, mert a szakirodalomban a retorikát hol tudománynak, hol művészetnek, hol mesterségnek nevezik. Ez Platón műveire is érvényes. Németh György megjegyzi (Platón 1984 I.: 1139), hogy a *tekhné* magyar megfelelői közül a fordító az adott kontextus alapján döntötte el, hogy az egyes esetekben melyik a megfelelőbb. Az is megemlítenő, hogy a *Kis magyar retorika* szerzői a retorikai érvelésben felhasznált forrásokat, illetve bizonyítékokat következetesen *művészi* és *nem művészi* kategóriákra osztják, amit főként az indokol, hogy könyvükben irodalomelméletként határozzák meg a retorikát. Ebből az a következtetés vonható le, hogy a retorika elmélete inkább tudomány, a szónoki gyakorlat pedig inkább művészet. Stanley Fish (1997) egy másik viszonyrendszerben vizsgálja a retorikai gondolkodás státusát: a *bizonyítást* és a *meggyőzést* a kritikai tevékenység két eltérő modelljének nevezi; az előbbit az egzakt gondolkodás eljárásának, a tudományosság formájának tekinti, a másodikat pedig a retorika módszertanának.

Ezek a példák azt szemléltetik, hogy a retorika antikvitásbeli felfogásának a tisztázását mindenekelőtt a korabeli források tanulmányozása alapján végezhetjük el. A modern szakirodalom olvasása viszont az ókori gondolkodás szintetikusabb, kevésbé tagolt jellegének a megértésében segít.

Platón: *Gorgiasz*

Gorgiasz, az ókor jeles szónoka (i. e. 485 k.–380) i. e. 427-ben járt Athénban a szicíliai Szürakuszai követeként, s feltételezhető, hogy akkor találkozott Szókratészsal (i. e. 470/469–400/399). Platón Szókratész egykori tanítványaként írja le a kettejük és kíséretük közti beszélgetést. Gorgiasz mellett Pólosz és Kalliklész áll, mindhárman egy-egy téma kapcsán hosszas vitatkozásba bonyolódnak Szókratészsal, míg ennek társa, Khairephón alig szól hozzá, mert erre nincs is szükség. A témákat Szókratész veti fel, és lényegében ő vezeti a párbeszédet, melynek a legfőbb műfaji alapelve az, hogy a megkérdezettnek bármiféle mellébeszélés nélkül a kérdésre kell válaszolnia, s ezt szószaporítás nélkül kell megtennie.

A *Gorgiasz*ban megvitattott három téma a következő: 1) Hogyan nevezhető, miben áll és milyen Gorgiasz művészete? Milyen az igazi szónok? (Ez önmagában is jelzi, hogy az akkori rendszerező elmélkedés szempontjából viszonylag új, kialakulóban levő művészetről volt szó, s nem olyanról, mint például a szobrászat vagy az orvostudomány.) 2) Milyen viszony van a jogos–jogtalan, jó–rossz, jó–kellemes, szép–rút kategóriapárok között? Hogyan kell ezekhez viszonyulnia a szónoknak? 3) Mi a boldogság? Ki boldog? (vö. Platón 1984 I.: 611; 508b.)

Platón olvasói tudják, hogy dialógusainak állandó főszereplője Szókratész, aki rendszerint bírálja beszédpartnerei álláspontját. Ezt azonban nem a mindentudás göggyével, hanem az igazságkeresés szenvedélyével teszi, gyakran élve a töprengő ember iróniájával is. Az is közismert, hogy Szókratész a *kérdve kifejtő*, más szóval *bábáskodó* módszert alkalmazza beszélgetéseiben, s ennek az a legáltalánosabb tulajdonsága, hogy egyszerre induktív és deduktív. Például az a konkrét kérdés, amellyel a *Gorgiasz* című dialógus indul, hogy ti. mire való Gorgiasz művészete, mit hirdet, mit tanít, mi annak a mesterségnek a neve, amelyben jártas, arra az előfeltevésre épül, hogy az egyes tevékenységeknek motivált elnevezésük van. Ezt az általános elvet Platón jónéhány példával teszi konkrétabbá: annak, aki cipőt készít, cipész a neve; orvos az, aki az ember egészségének szakszerű ismerője és védelmezője; a festő, a szakács, a takács/szabó, a tornamester, a szobrász, a számtan, a mértan, a zene, a csillagászat művelője mind-mind egy-egy sajátos tevékenységnek a képviselője, s ezt a nyelvhasználatban az egyes eseteknek megfelelően jelöljük. Megfelelő nevet kell tehát adni annak a foglalatosságnak is, amelyet Gorgiasz és társai űznek.

Megjegyzendő, hogy a *szónoklással*, a *retorikával*² kapcsolatos különféle elképzelések a dialógus kibontakozása során fokozatosan és egymás viszonylatában körvonalazódnak, s ebben nem pusztán szakmai, hanem értékszemponatok is közrejátszanak. Ez a szerzői alapállás és a kérdve kifejtő módszer sajátossága arra figyelmeztet, hogy a dialógus adott pontján megfogalmazott retorika-definíciót ne tekintsük valamelyik résztvevő végleges álláspontjának, sem a retorika általános meghatározásának. Erre következtethetünk Szókratésznek a beszélgetés más-más fázisában elhangzó megállapításaiból is:

a) „Nem tudom, azzal a szónoklással foglalkozik-e Gorgiasz, amelyet én értek; az eddig mondottakból még nem világos előttem a véleménye. Amit én nevezek szónoklásnak, az bizony nem valami szép dolognak a része” (Platón 1984 I.: 506; 463a);

b) „Ha valaki úgy látja, hogy olyat tartok igaznak, ami nem az, szakítsatok félbe és cáfoljatok meg. Hiszen nem úgy beszélek, mintha birtokomban volna az igazság; veletek együtt csak keresem, s én leszek az első, aki elfogadja a helyes ellenvetést” (Platón 1984 I.: 608; 506a).

A retorika egyik ilyen részleges meghatározása, amelyet a Szókratésszal való beszélgetése során Gorgiasz magáénak vall, így hangzik: a retorika a meggyőzés művészete olyan beszédek segítségével, amelyekben *rábeszélő és nem oktató erő* van. Ennek a dichotomikus kijelentésnek a kontextus ad konkrétabb értelmet, amelyben a *hit* szembeállítódik az ismeretekből szerveződő *tudással*, s a tudatlan tömegember a szakma felkészült művelőjével. A hit ebben a viszonylatban olyan tudatállapot, illetve magatartás, amellyel az egyén egy valóságos vagy lehetséges (feltételezhető, előrelátható, bekövetkező) tény fennállását akkor is elfogadja, ha hiányoznak az ehhez szükséges tárgyi ismeretek. Ebből következik – s ezzel mind Gorgiasz, mind Szókratész egyetért – hogy a hit lehet igaz is, hamis is, a tudás azonban csak igaz lehet (a tudás ismérve ugyanis az, hogy megfeleljen a tényeknek, a valóságnak). Az effajta kétpólusú gondolkodás azonban könnyen zavarba hozható. Mert a dialógus során az is kiderül, hogy „rábeszélés kell annak is, aki megtanul, s annak is, aki elhisz” valamit. Tehát a meggyőzés, a rábeszélés maga is kétféle: az egyik hitet kelt tudás nélkül (elhitető rábeszélés), a másik a meglevő vagy újonnan átadott/kialakított ismeretre épít (oktató rábeszélés). Így

2 Mai tudásunk szerint Platón használta első ízben a *retorika* terminust, ami értelemszerűen azt jelenti, hogy az antikvitás fennmaradt szövegei közül kronológiailag Platón írásaiban fordul elő elsőként ez a kifejezés. Ezt támasztja alá a következő idézet nyomatékosító, figyelemfelhívó szóhasználatára is: “Pólosz inkább az úgynevezett rétorikában gyakorolta magát, mint a párbeszédben.” A rákérdezésre adott válaszában Szókratész máris a retorika sommás bírálatát adja: Pólosz nem a kérdésre válaszolt, vagyis nem mondta meg, hogy mi Gorgiasz művészete, hanem magasztalni kezdte tudását, mintha valaki korábban ócsárolta volna (Platón 1984 I.: 475; 448d–e).

a kiinduló definíciót át kell fogalmazni, mert *a retorika fogalma nem merül ki a pusztán hitet keltő rábeszélésben* – ezt Gorgiasz is belátja.

Vagyis az a kijelentés, hogy a retorika a meggyőzés, a rábeszélés művésze, tágabban értendő, sőt kiegészítendő. Ezt a kitágítást Szókratésznek (illetve Platónnak) egy másik általános alapelve, dichotomikusan tagolt filozófiai és etikai szemlélete motiválja. Ebben a szemléletben az emberi tevékenység alapformái az igazságos–igazságtalan, jogos–jogtalan, jó–rossz, hasznos–káros, szép–rút minőségek szerint határolódnak el egymástól. Szókratész számára az igazság s ennek keresése és képviselése jelenti a legfőbb jót. Másrészt pedig bármilyen tevékenységet aszerint értékel, hogy az a „lélek igaz javát” szolgálja-e, vagy valamilyen pusztá gyönyörnek (éhség, szomjúság csillapítása, a birtoklási vágy különféle formáinak kielégítése, kellemes közérzet előidézése stb.) az elérését.

Az utóbbi tevékenységeket Platón összefoglalóan *hízeltésnek* tekinti. Ide sorolja a korabeli retorika különféle fajai mellett azokat a művészeteket is, amelyeket a reneszánsz óta modellértékűeknek tart az európai kultúra. Szerinte sem a fuvolázás, lantjáték, sem a karok éneke vagy a dithürambosz-költészet nem törődik azzal, hogy jobba tegye hallgatóit, inkább csak gyönyörködtetni akarja a tömeget. „Hát a magasztos s bámulatra méltó tragédiaköltészet mire törekszik? Egyedül abban fárad s egyedül azt célozza-e véleményed szerint, hogy a nézőkben kellemes érzelmeket keltsen; vagy pedig gondja van rá, hogy a nézőknek kellemes vagy gyönyörködtető dolgot el se mondjon, ha az rossz, a hasznosat azonban, ha kellemetlen is, akár tetszik, akár nem, elszavalja s elénekelje?” (Platón 1984 I.: 599–600; 502b).

Platón tehát a költészet különféle formáit is a retorikához sorolja, akárcsak a törvényszéki beszédet. Külön foglalkozik a közügyekre irányuló beszéd típusal, és elvárásai ebben az esetben is ugyanazok, mint az előbbieknél. Az athéni néphez vagy más városok szabad népéhez szóló rétorokat bírálja, amikor felteszi a kérdést, hogy „vajon a legjobb szempontból szónokolnak-e mindig és abból a célból, hogy a polgárokat a beszéd által jobba tegyék, vagy ezek is csak hízeltésnek polgártársaiknak? A közügy örve alatt magánérdekeiket hajhásszák? Becézik a népet, mint a gyermeket, s nem törődnek vele, hogy rontják-e, javítják-e ezen az úton?” Az e kérdésekben megfogalmazott kétféle lehetőség szókratészi mérlege lesújtó: a valóságban a retorika hízeltés és népámítás. De létezik a retorikának egy ideális módzata is, amelyik „a polgárok lelkét minél jobba tenni törekszik, szavával mindig a legjobb mellett küzd, akár kellemes, akár kellemetlen a hallgatóknak. Csakhogy ilyen szónoklást nem értél meg soha” (Platón 1984 I.: 601–602; 502e, 503b; a retorikának erről az eszményi formájáról a tekhné és a praxis elhatárolásakor már beszéltünk).

Látható, hogy ebben az okfejtésben az erény és az intellektus szorosan összefügg egymással. Az erény a korszak pragmatikus felfogása szerint azonos az emberi vágyak betöltésével. Szókratész ezzel szemben csak azoknak a vágyak-

nak a kielégítését tartja erényesnek, amelyek jobbá teszik az embert. A kettő közti különbségtevéshez, a jó és a rossz megítéléséhez kellő szakértelemre és filozófusi szellemre van szükség, ez az igazi szónoklás ismérve: „A tárgyát értő s jó szónok tehát mindig ezt a célt fogja szem előtt tartani, akár hallgatói lelkére beszél, akár egyebet cselekszik. S ha ajándékot oszt a polgároknak, vagy megvon tőlük valamit, ezt is, azt is csak abból a szándékból teszi, hogy azáltal fölkeltsse lelkükben az igazságosságot, s elűzze a jogtalanságot, beléjük oltsa a mértékletességet, s kiirtsa belőlük a zabolátlanságot, szóval föltámasszon minden erényt, és kizárjon minden bűnt” (Platón 1984 I.: 605; 504e). A szónok nem védelmezheti az igazságtalanságot. A szónoklást arra kell használnia, hogy vádolja az igazságtalanság elkövetőit, akár saját magáról, akár gyermekéről vagy barátjáról legyen szó. Ezért, „aki jó szónokká akar válni, igazságosnak kell lennie, s tudnia kell, mi az igazság” (Platón 1984 I.: 611; 508c).

A korabeli retorikai beszédhelyzet bírálatát Platón a hallgatóságra is kiterjeszti. Úgy véli, hogy „az embereknek csak a szájuk íze szerinti beszéd tetszik, a másfélét” nem szeretik. Pedagógiai elképzelése szerint – amelyet *etikai intellektualizmus* néven tart számon a tudománytörténet – ha valaki megtanulja, mi az igazság, akkor ő maga is igazságos lesz. E hite alapján szorgalmazza, hogy a szónoknak az igazságot és a mértékletességet kell képviselnie, mert ezek a lélek rendjének és összhangjának: boldogságának a forrásai.

Összefoglalóan az mondható el, hogy a dialógus résztvevői eltérő alapállásból, gyökeresen különböző előfeltevések alapján közelítik meg a felvetett kérdéseket, s ezeket a vita során sem változtatják meg, tehát nem alakul ki semmiféle konszenzus köztük, annak ellenére, hogy Szókratész kimutatja: mindhárom szónok gondolkodása ellentmondásos. Ennek a különbözősnek a lényege abban áll, hogy Szókratész alapállása elméleti és etikai, vitafelei pedig – főként Pólosz és Kalliklész – a lélektani, tapasztalati, pragmatikus szempontot képviselik. Kalliklész a *természet* és az *emberi törvény* kettősségéből indul ki. Az előbbihez sorolja az emberi társadalom nagyobbra, hatalomra törő részét is, a törvényről pedig azt tartja, hogy a tömeg és a gyöngé emberek alkották meg saját kisserűségük védelmére. Látja, hogy „a természet és a törvény igen sokban ellenkeznek egymással”, a dolgok egyik része szép a törvény szempontjából, de nem szép a természet mérlegén; a gyöngék által „kieszelt törvény” el akarja ijeszteni az erősebb és mindenben tehetősebb embereket attól, hogy többre törekedjenek (Platón 1984 I.: 558–559; 482e–483e). Szerinte a természet igazsága, amely maga is törvény, szemben áll a gyengék és túlságosan sokat filozofálók által kieszelt igazsággal. Ezzel szemben Szókratész arról van meggyőződve, hogy a szónoklást a jó szolgálatába kell állítani, s nem szabad a rossz védelmére felhasználni, hanem le kell leplezni vele a jogtalanságot. A szónoklás így teszi lehetővé, hogy „rossz tetteinket napfényre derítve a legnagyobb rossztól, a jogtalanságtól is megszabadul-

junk”; ebből az következik, hogy „aki nem akar elkövetni jogtalanságot”, annak nincs szüksége a szónoklásra (Platón 1984 I.: 555; 480d-481b).

Szókratész bírálja a törvényszéken divatban levő szónoki fogások használatát is. „Itt is azzal győzi le az egyik a másikat, hogy állításai bizonyítására sok és tekintélyes tanút tud idézni, ellenfele viszont csak egyet vagy egyet sem. Az ilyen cáfolat azonban az igazságra nézve nem döntő; mert néha sok és tekintélyes ember hamis tanúságára a rövidebbet húzhatjuk”; a sok hamis tanú helyett okokkal kell meggyőzni az ellenfelet, s így bírni rá arra, hogy ő maga tanúsítsa a saját véleményével ellenkező állítás igazát. „Íme két módja a cáfolásnak: az egyiket te és sokan mások hiszitek jónak; a másikat meg én gondolom annak” (Platón 1984 I.: 527–528; 472a–c).

Szókratész arra törekszik, hogy vitafeleitől eltérően, akik történelmi és aktuális példákra és helyzetekre hivatkoznak – logikai úton bizonyítsa be állításai igazát. Az igazságot nem a társadalmi pozíciókhoz köti, mint Póloszék, hanem az értelmi belátáshoz és az erkölcsi értékrendszerhez. A gondolkodás logikai eljárásai segítségével igyekszik bebizonyítani álláspontjának helyességét, vagyis azt, hogy alapelvei ellentmondásmentesek, következtetései szükségszerűek, tehát igazak.

Platón: *Phaidrosz*

1. A Platón-kutatás mai álláspontja szerint a dialógus mintegy 15–20 évvel a *Gorgiasz* után, az i. e. 370-es évek második felében született (lásd Platón 1984 II.: 1246). Szókratész, aki a *Gorgiasz*ban keményen megbírálja a szónokokat és a szónoklást, most a beszédek szerelmeseként jelenik meg, s a retorika úgy kerül a szereplők elmélkedésének fókuszába, hogy az antik görögség egyik legjelentősebb beszédírójának, Lüsziasznak az írásműve szolgáltat erre alkalmat. Ennek témája a szerelmi kapcsolatra vonatkozik, de a főtétel szofista gondolkodásra, vagyis egyfajta álokoskodásra vall: *légy odaadóbb azzal, aki nem szerelmes beléd, mint azzal, aki szerelmes, mert a szerelem beteges állapot.* A dialógus első felében Lüsziasz beszéde után a kifogásokkal előálló Szókratész is rögtönöz egy szöveget az adott témára, majd ennek eszmeiségét bírálva újabb beszédet, ezúttal *palinódiát* mond, vagyis alaptételét az első tétel ellentétéként fogalmazza meg: *szeresd azt, aki szerelmes beléd, mert a szerelem az istenek ajándéka.*

Mielőtt áttekintenők a beszédekről szóló vita lényegesebb pontjait, tegyük néhány összehasonlító megjegyzést:

a) Platón a *Gorgiasz*ban a szónokot és a szofistát ugyanabba a kategóriába sorolta, és elítélte. Ez szigorú erkölcsi alapállásával, puritán gyönyör-ellenességével, az igazság büvöletével magyarázható. A *Phaidrosz*ban ezzel szemben életközelibb szempontból viszonyul a kérdéshez, és megvédi a tisztességes beszédíró tekintélyét;

b) a *Gorgiaszban* Platón az orvostudománnyal példázza a tekhné sajátosságait, a retorikát pedig egyszerű praxisnak tekinti. A *Phaidroszban* viszont mindkettő tekhné-rangját elismeri, s feladatukat, szerepüket is hasonlóan tartja: az orvostudomány a test, a retorika a lélek természetét kutatja; az egyik orvosságot és táplálékot adagolva egészséget és erőt akar nyújtani, a másik „helyes beszéd és viselkedés által erényt és olyan meggyőződést” akar az emberekbe oltani, amilyent az igazi szónok kíván (Platón 1984 II.: 788; 270b). A retorikában tehát a szakértelemnek az a legfontosabb bizonyítéka, ha a szónok ismeri a lélek természetét, a jellemek fajtáit. Ennek a szókratészi gondolatnak a nyomatékossítása azért fontos, mert a tudományosan megalapozott retorika első művelője: Arisztotelész is erre alapozta felfogását.

2. A Lüsziasz beszédéről szóló vita ezúttal is fokozatosan visz közelebb a platóni retorikafogalomhoz. Először is a dialógusok ironizáló hangnemében élesen elkülönül a beszéd szónoki és tartalmi oldala: az előbbihez első lépésként a világos, kerek megformálást, a szavak megválogatását, a nyelvezet gondos ki-munkálását sorolják. A második kapcsán az a legáltalánosabb kérdés, hogy a szónok kimerítette-e tárgyát, elmondta-e mindazt, amit a téma megkíván. A formai-tartalmi szempontok egyfajta összekapcsolását jelenti az a megállapítás, hogy a beszéd alapgondolata sok esetben behatárolja azt, amit a kifejtésben el kell mondani róla. Lüsziasz beszédének címe például két magatartást állít szembe egymással. Ebből logikusan következik, hogy dicsérni kell az egyiket, s elmarasztalni a másikat; ha a témában két dolgot szembeállítunk egymással, s az egyiket jónak, a másikat rossznak minősítjük, akkor amit az egyikben hibáztatunk, az azzal ellentétes jó tulajdonságok illetik meg a másikat. Ilyen esetekben azonban nem az invenciót kell dicsérni, hiszen azt mintegy előírja a tárgy megfogalmazása, hanem a szerkezetet. Abban az esetben viszont, „amikor az érvek nem szükségszerűek és nehéz őket megtalálni, a szerkezetten kívül az invenciót is méltányolnunk kell” (Platón 1984 II.: 727; 236a).

A retorika óvatos értékelését Platón azzal folytatja, hogy megvédi a beszédíró tekintélyét – azzal a közfelfogással szemben, amelynek megerősítésében, a *Gorgiasz* és más írásai tanúsága szerint, egykor maga is részt vett, s amelyik lebecsüli a logográfusi tevékenységet. Ezt a közfelfogást most a fiatal és a véleményalkotásban bizonytalankodó Phaidrosz fogalmazza meg: „Az államok legbefolyásosabb és legtekintélyesebb polgárai szégyellnek beszédet írni és írott műveket hátrahagyni, félve, hogy az utókor szofistának nevezi őket” (Platón 1984 II.: 759; 257d). Szókratész példákkal és érvekkel bizonyítja, hogy azok vélekednek így, akik képtelenek a beszédírásra. Konklúziója: maga a beszédírás nem szégyenletes dolog, az azonban „szégyenletes, ha az ember nem jól beszél és ír, hanem gyalázatosan és rosszul” (Platón 1984 II.: 761-762; 258d). Ez az elvi vitahelyzet készíti elő és vezeti be azt a kérdést, hogy mi a jellegzetessége a jó és a nem jó írásnak vagy beszédnek.

Szókratész itt kérdés formájában fogalmazza meg, amit ezzel kapcsolatban a *Gorgiasz*ban határozottan állított: a jó és helyes beszéd alapvető feltétele az, hogy a szónok elméje világosan lássa a beszéd témájával összefüggő igazságot. Phaidrosz azonban a valószínűség, illetve a látszat fontosságát állítja szembe ezzel az állásponttal: „Én bizony úgy hallottam, kedves Szókratész, hogy a jövőd szónoknak nem azt kell megtanulnia, hogy mi az igazságos valójában, hanem csak azt, hogy mi tűnik fel annak a tömeg előtt, amely ítélkezik; és azt sem, hogy mi a valóban jó és szép, hanem hogy mi látszik annak, mert erre támaszkodik a rábeszélés, és nem az igazságra” (Platón 1984 II.: 764; 260a). Szókratész egy példával (a háziállatok ismerete híján lónak nevezni a szamarat, és ezt vásárolni a harci lovagláshoz), vagyis szónoki fogással szemlélteti ennek az álláspontnak a tarthatatlanságát, amit nem pusztán a tárgyi tévedés tesz ilyenné, hanem inkább az ehhez társítható rosszindulat, s a félrevezetésből származó veszély. Ha egy ilyen szónok kerít kezébe egy tájékozatlan várost, s a rosszat dicséri jó gyanánt, akkor nem kétséges, hogy milyen eredményre vezet ez a retorika.

Az igazság ismerete tehát fontos, ez viszont nem ellenkezik a retorika szellemével. Sőt a retorika megköveteli ezt az ismeretet, ismétli Szókratész a maga régi alaptételét, de ezt olyan gondolattal egészíti ki, amely teljességgel hiányzott a *Gorgiasz*ból: a retorika azért szükséges, mert nélküle még az sem lesz képes művészi módon meggyőzni, aki ismeri az igazságot (Platón 1984 II.: 766; 260d). Ez azonban csak elvi szempont. A szónoknak a gyakorlatban kell bebizonyítania, gondolatokkal kell tanúsítania, hogy szükség van retorikára, különben csak művészietlen ügyesség, amit produkál. A beszéd igazi művészete – s itt Szókratész a spártaiakra hivatkozik – az igazság érintése nélkül nem létezik, és nem is létezhetett soha.

3. Ezt az alaptételt a következőkben a *helyes gondolkodás* elvével egészíti ki, s a retorikát, szintén kérdés formájában, a következőképpen határozza meg: „Igaz-e, hogy a szónoki művészet a maga egészében a lelkek irányítása beszédek révén, nemcsak a törvényszéken és nyilvános gyűléseken, hanem a magánéletben, kis és nagy dolgokban egyaránt, s ha az alkalomhoz illő, egyformán becses, akár fontos, akár jelentéktelen dolgokról szól?” (Platón 1984 II.: 767; 261b). Mivel Phaidrosz a népgyűlésekre és a törvényszéki beszédre korlátozza a retorika illetékességét, Szókratész ebben a keretben fejt ki, majd általánosítja meglátásait, de ezeket úgy adja elő, hogy részben és látszólag azonosul az általa bírált retorikai eljárásokkal. Alaptétele az, hogy törvényszéken a peres felek az igazságos és az igazságtalan kérdésében ellentmondanak egymásnak. Aki ezt mesterien műveli, elérheti, hogy ugyanaz a dolog ugyanazon emberek előtt egyszer igazságosnak, máskor igazságtalannak, jónak vagy rossznak tűnjék. És általánosságban is, bármilyen beszédfajtaival kapcsolatban elmondható, hogy az ember képes a különböző dolgokat hasonlóan beállítani (ha pedig más tesz így, le tudja leplezni). Az effajta csalás akkor sikerül könnyebben, ha az összehasonlított dolgok közti

eltérés nem számottevő. A szembenálló dolgok esetében pedig akkor lesz könnyebb átsiklani valaminek az ellentétére, ha apránként végezzük az átmenetet, s nem szembeötlő ugrásokkal. Aki tehát másokat ilyen módon félre akar vezetni, pontosan meg kell különböztetnie a dolgok hasonlóságát és különbözőségét. De aki nem ismeri a maga valóságában az egyes dolgokat, nem lesz képes arra, hogy a dolgok közti kisebb vagy nagyobb hasonlóságokat felismerje, vagy az ezzel visszaélőket leleplezze. E képesség hiányában nem lehet szakértő abban, hogy hallgatóságát a dolgok közti hasonlóságokból kiindulva apró lépésekben a valóságtól éppen az ellentétéhez vezesse el, vagy hogy hallgatóként ezt felismerje és felfedje. Aki tehát nem ismeri az igazságot, hanem csak szegényes ismerete van a dolgokról, s csak véleményeket kerget, annak a szónoki teljesítménye meglehetősen nevetséges és művészietlen – vonja le a végső konklúziót Szókratész. (Platón 1984 II.: 771; 262c).

Beszédelemzésében Szókratész abból az általános igazságból (közhelyből) indul ki, hogy bizonyos dolgokban egyetértünk, másokban megoszlik a véleményünk:

a) ha például valaki a *vas* vagy az *ezüst* nevét kimondja, mindannyian ugyanarra a dologra gondolunk. Ha viszont az *igazságosságról* vagy a *jóról* van szó, akkor meghasonlunk egymással is, önmagunkkal is. Ennek az alaphelyzetnek a nyomán világosan el lehet dönteni, hogy „melyik esetben lehet bennünket könnyebben rászedni, és hol van a retorikának nagyobb hatalma [!].” Természetesen abban és ott, ahol az ember a dolgok természeténél fogva bizonytalankodik. „Aki tehát a retorika művészetét akarja űzni, annak mindenekelőtt módszeresen meg kell különböztetnie ezeket a dolgokat, és el kell lesnie mindkét fajnak valami jellegzetes vonását, hogy mely esetben fog a tömeg szükségképpen ingadozni, s mely esetben nem. [...] Továbbá minden egyes esetben világosan kell látnia, hogy amiről beszélni akar, melyik fajhoz tartozik” (Platón 1984 II.: 773; 263b-c);

b) ha olyan dologról kell beszélnünk, amelynek fogalma bizonytalan, beszédünk elején szabatos meghatározást kell adnunk, mintegy arra készítetve a hallgatóságot, hogy a szóban forgó dologról maga is hasonló képet alkosson (vö. Platón 1984 II.: 774; 263e);

c) a témát logikusan, a dolog természete szerint kell tagolni, illetve igénybe kell venni a szükséges írásművészeti törvényszerűségeket, amelyek alapján rendezni és viszonyítani lehet az egyes részeket; „Minden beszédnek olyan felépítésűnek kell lennie, mint egy élőlénynek, amelynek összeillő testalkata van, úgyhogy nem hiányzik se feje, se lába, hanem törzse van és végtagjai, amelyek egymáshoz és az egészhez illenek” (Platón 1984 II.: 775-776; 264b-c);

d) Platón a gondolkodásnak két formáját különbözteti meg: a fogalom megalkotását és a fogalom alkalmazását, s ezzel voltaképpen az induktív és a deduktív gondolkodás későbbi elhatárolását vezeti be. Szerinte az elsővel a sokféle

szétszórt dolgokat egy fogalomba foglaljuk, s a fogalom meghatározásával világossá tesszük, hogy miről elmélkedünk. Ez a feltétele, hogy a beszélő világosan kifejtse, amit gondol, s témaelemzése során összhangban maradjon önmagával. A másik gondolkodási forma a fogalom lebontását, a jelenségeknek a fogalom segítségével való csoportosítását jelenti. Ezeknek az egymást feltételező és kiegészítő gondolkodási formáknak az egységét és alkalmazását nevezi Platón dialektikának, s az így gondolkodókat dialektikusoknak (Platón 1984 II.: 780; 266c).

4. Platón ebből az alapállásból bírálja kora retorikáját. Miután leszögezi, hogy azok, akik a fogalomalkotás szabályai szerint gondolkodnak, *dialektikusok*, s maga a gondolkodási mód *dialektika*, eljárásához híven felteszi a kérdést: „Hát azokat, akik manapság tőled és Lüsziasztól tanulnak, mondd, minek kell nevezni? Vagy ők volnának a szónoki művészet képviselői?” (Platón 1984 II.: 780; 266c). Ironikus, beszédpartnerét vitára ingerlő kérdését hasonló hangnemben folytatja: hitetlenkedve mondja szép dolognak a retorikát, amely ugyan híjával van minden dialektikának, mégis szakértelem kell hozzá. E kritika ellenére úgy véli, hogy nem szabad megvetni, hanem meg kell határozni, mi marad meg belőle a dialektika elkülönítése után. Sorra veszi a kor retorikai kézikönyveit és szónokait: Theodórosz a beszéd szerkezetét írta le, Prodikosz szerint a terjedelmet egyedül a tárgy határozza meg; Euénosz a mondandót érintő eljárásokat: a rejtett célzást és a mellékesen kezelt dicséretet és ócsárlást vezette be a beszédbe; Pólosz elmés mondásokat, képes beszédet, költői nyelvezetet használ; akárcsak a szabatos kifejezéssel is élő Prótagorasz; Thraszümakhosz mestere volt annak, hogy – saját kifejezése szerint – a szó varázsával felingerelje és lecsillapítsa a tömeget, hogy rágalmazzon, és el is oszlassa a rágalmakat. Teisziasz és Gorgiasz azt tanította, hogy többre kell becsülni a valószínűt az igaznál, mert a szó hatalmával a dolgok jelentősége fokozható vagy csökkenthető, a kicsi nagy, a nagy kicsinek tüntethető fel.

E számbavétel után kerül sor annak átgondolására, hogy az elmondottaknak milyen jelentősége van a retorikai művészet szempontjából. Szókratész egyrészt a nép tanácskozásain, a tömeg előtt tartott beszédekre korlátozza ezt a jelentőséget, másrészt pedig amolyan előismereteknek tekinti, amelyek birtoklása önmagában senkit sem tesz szónokká. Nem elégszik meg tehát a retorikai kézikönyvekben levő és a szónoki gyakorlatban érvényesülő szempont- és ismeretanyaggal, de ugyanakkor ironikus türelemmel bírálja azokat, akik képességéből csak ennyire futja: „nem szabad neheztelni, hanem meg kell bocsátani, ha némelyek, mert nem értenek a dialektikához, képtelenek meghatározni, hogy mi is a retorika, és ebből a fogyatékoságukból kifolyólag azt gondolják, hogy a hozzá szükséges előismereteket elsajátítva magát a retorikát kerítették hatalmukba, és ezeket az előismereteket tanítva másoknak úgy vélik, hogy tökéletesen megtanították a retorikát, s hogy aztán mindezt meggyőzően alkalmazzák, és szerves egészet alkossanak

belőle, az már kis dolog szerintük, azt már maguktól kell a tanítványoknak elsajátítaniuk a szónoki gyakorlat közben” (Platón 1984 II.: 786; 269c).

5. Ez a következtetés a továbbgondolásnak egyetlen útját: az igazi retorika felvázolásának követelményét hagyja meg, s ez az adott kontextusban úgy fogalmazódik meg, hogy miként és honnan szerezheti meg az ember az igazi retorikának és meggyőzésnek a művészetét. A válasz általánosít, majd konkretizál: a különféle tekhnék mesterei műveléséhez lényegében azonos dolgokra van szükség: tehetségre, tudásra és gyakorlatra - „ha megvan a természetes tehetséged rá, hogy szónok légy, jelentős szónok leszel, ha szerzel hozzá még tudást és gyakorlatot; ha ezek valamelyike hiányzik, annyiban tökéletlen leszel” (Platón 1984 II.: 786; 269d).

A retorikai művészethez, vagyis a szónoklás tekhné voltához ezenkívül valami sajátos ismeretre is szükség van, de ennek a megszerzésére Platón nem Lüsziasz és Thraszümakhosz, hanem Periklész útját tartja lehetségesnek: „Minden nagy művészet rászorul a természetes finom okoskodásra és az égi jelenségekről való elmélkedésre; az emelkedettség és tökéletesség innen származhat. Ezt szerzte meg Periklész is a tehetségéhez; mert rátalálva Anaxagoraszra, aki ilyenekkel foglalkozott, megtelt az égi jelenségekkel kapcsolatos gondolatokkal”, s eljutott az ész és az esztelenség természetének a megértéséig; ezekből merítette azt, ami továbbfejlesztette szónoki művészetét (Platón 1984 II.: 787; 270a).

Ez a retorika a helyes beszéd és viselkedés által kíván erényt oltani az emberekbe, ehhez viszont a szónoknak ismernie kell a lélek természetét, mert ez a szakértelem és a *belátás* legfontosabb bizonyítéka. Platón fontosnak tartja annak vizsgálatát is, hogy a lélek mire milyen hatást tud gyakorolni, és mitől milyen hatást tud elszenvedni. Csak ezután következik szerinte – lélek fajainak megfelelően – a beszédek osztályozása és megmagyarázása: „mi az oka annak, hogy egy bizonyos fajta lélekre bizonyos fajta beszédek szükségképpen meggyőzően hatnak, a másokra ellenben nem” (Platón 1984 II.: 790; 271b). Ennek az utóbbi ténynek a felismerését, belátását Platón annyira fontosnak tartja, hogy megismétli: mivel a szó hatalma lélekvezetés, ezért a jövőben szónoknak meg kell értenie, mi a magyarázata annak, hogy egyes emberek valamilyen okból könnyen rávehetőek valami megtételére, másokat viszont ugyanaz a beszéd a legkevésbé sem indít cselekvésre; „s ha ezeket kellően megértette, a gyakorlati életben kell megismerlenni őket, s éles érzékekkel kell utánuk járnia, mert különben mit sem ér számára, amit mesterétől hallott” (Platón 1984 II.: 791; 271d-e). Ehhez társítandó a „kellő pillanat iránti érzék”, az a képesség, amely segíti a szónokot a mérlegelésben, hogy mikor kell beszélnie, és mikor hallgatnia, mikor milyen retorikai eljárást ajánlatos alkalmaznia.

Ezek jelentik – a korábban érintettekkel együtt – azt, amit Platón összefoglalóan az igazság ismeretének nevez. Ez a komplexitás ugyanakkor a platóni igényességet is érthetővé teszi, amely nem elégszik meg a pusztán technikai és

formális megoldásokkal. Vagyis: a cél felé haladva nem lehet az utat önkényesen és a szónoki művészet rovására lerövidíteni, s a valószínűre és ennek kellékeire korlátozni a meggyőzés keretét. Mert a valószínű nem önmagáért, hanem az igazhoz való hasonlósága miatt talál hitelre, s aki ismeri az igazságot, bárhol képes fellelni a hasonlóságot (Platón 1984 II.: 797; 274d). „Míg az ember nem látja az igazságot mindarról, amiről beszél vagy ír, s nem képes mindent önmagában elhatárolni, meghatározni, meghatározás után pedig fajokra tagolni, egészen addig, amíg tovább tagolni nem lehet, s a lélek természete felől is ilyen belátáshoz jutva meg nem találja az egyes léleknek megfelelő lélektípust, s ehhez szabja és rendezi el beszédét: bonyolult lélekhez bonyolult, de harmonikus beszédekkel fordulva, egyszerű lélekhez egyszerű beszéddel, addig nem lesz képes művészi módon kezelni a beszéd műfaját, amennyire ez természettől lehetséges, sem azért, hogy tanítson, sem hogy rábeszéljen” (Platón 1984 II.: 802-803; 277c).

Ezek a platóni gondolatok egyben arra is alkalmasak, hogy összegezzük a bevezetésben említett szofista retorika bírálatát. Platón azért tartja fontosnak a *tanítást*, mert ez áll összefüggésben az általa képviselt és többször hangsúlyozott *igazsággal*. A *rábeszélés* ezzel szemben a *valószínű*, illetve a *látszatigazság* alapján történik. Ha ezeket a fogalmakat a mai szóhasználat és gondolkodás szerint értelmezzük, s egyben a platóni eszmeiségre is tekintettel vagyunk, akkor azt mondhatjuk, hogy a szónoknak minél alaposabban ismernie kell azt a kérdéskört, amelyről beszél, s ezeket az ismereteket be kell építenie a beszédébe. Csak így kerülheti el a felszínes *vélekedésre* épülő verbalizmust – magyarul: szócséplést. A tudás intellektuális erőt kölcsönöz a beszédnek, s ha ez kellő jellemmel párosul, akkor a szónok nemcsak a tanulatlanokat, hanem a beszéd témája iránt valóban érdeklődő, gondolkodó hallgatóságot is meggyőzheti az általa képviselt igazságról.

Irodalom

Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika*. Budapest 1987

Arisztotelész, *Retorika*. Budapest 1999.

Fináczy Ernő: *Az ókori nevelés története*. Budapest 1922.

Fish, Stanley, *Bizonyítás vagy meggyőzés: a kritikai tevékenység két modellje*. In: Thomka Beáta (szerk.), *Az irodalom elméletei III*. Pécs 1997. 5–26.

Mezey László, *Deákosság és Európa*. Budapest 1979.

Gábor Csilla, *A klasszikus retorika néhány alapgondolata*. In: Orbán Gyöngyi (szerk.), *Dialógus és retorika*. Kolozsvár 2001. 38–45.

Platón, *Gorgiasz. Összes művei I–III*. Budapest 1984. I. 469–642.

Platón, *Phaidrosz. Összes művei I–III*. Budapest 1984. II. 711–807.

Szörényi László – Szabó G. Zoltán, *Kis magyar retorika*. Budapest 1988.

FERENCZI ENIKŐ

AZ ÉRETT ÉS EGÉSZSÉGES SZEMÉLYISÉG

„A személyiség elérése nem kevesebbet tartalmaz, mint egy különleges egyedi lény teljességének a lehető legjobb kibontakozását.” (C. G. Jung)

Talán mindenki ismeri vagy emlékszik az érzésre, milyen volt gyerekként arra vágyni, hogy felnőttek legyünk. Felnőttként pedig arra törekszünk, hogy minél többet megőrizzünk gyermeki lelkületünkéből.

A nagy kérdés: melyik a „magasabb rendű”? Az érett felnőtttség, amelyhez viszonyítva a gyerekeség (infantilitás) fejlődési zavar, netán lelki betegség? Vagy a megőrzött gyermeki lelkület magasabb rendű a megkövesedett felnőttsséggel szemben?

Gyakran használjuk az ilyen megjegyzéseket: „a felnőtt ember nem így viselkedik!”, „ez felnőtteknek való!” – De ki a felnőtt?

A kisgyerekről tudjuk, hogy nem felnőtt, a középkorú vitathatatlanul már felnőtt, de hova tartoznak a 18–20 év körüliek? És hajlunk az egyszerűsítésre: felnőtt az, aki betöltötte 18. életévét, vagy aki már pénzkereső. Ennek az a hibája, hogy egyetlen kritérium alapján nem lehet a felnőtttség tényét megállapítani. Az érettséghez úgy viszonyulunk, mint egy belülről vezérelt, előrehaladó folyamathoz, olyan állapothoz, amelynek végleges jellege van. A hétköznapi szóhasználatban pedig nem teszünk különbséget a felnőtt és érett kifejezések között. Ebben az értelemben a felnőtt állapot *eredmény* jellegű, pozitíve a kész-ség, a befejezettség, véglegesség, negatíve a megmerevedés jellemzi – mint ami elveszti képlékenységét.

Felnőtttség – érettség – lelki egészség?

A közzgondolkodás hajlamos arra a következtetésre jutni, hogy az érett felnőtt lelkileg egészséges is, és a lelki betegség eszerint az érettség hiánya, vagy annak rossz irányban történő alakulása. Ez az, amire mindenképpen figyelniünk kell!

Nagyon nehéz kifejezni a fejlett, érett személyiség gazdagságát és harmóniáját. G. W. Allport szerint „az egészséges (érett) személy tevékeny ura környezetének, személyisége bizonyos fokig egységes és képes arra, hogy pontosan észlelje mind a világot, mind önmagát” (Allport, 1980)

A legtöbb vitát azonban a felnőttek nevelhetőségével, tanulási képességével kapcsolatos kérdések váltották ki. Különböző vizsgálatok eredményeként az