

MOGYORÓDI EMESE

## SÓKRATÉS ÉS A (JÓ) LELKIISMERET

Sókratés modern kori értelmezéseinek legelterjedtebb közhelyét Leo Strauss egy megjegyzése világhíthatná meg a legjobban, aki „a lelkiismeret legnagyobb szentjeként” aposztrofálja. Hegeltől Nietzschén át Hannah Arendtig és tovább Sókratést a modernitás úgy fogja fel, mint aki erkölcsi és vallási meggyőződéseivel erőteljesen szembehelyezkedett a hagyományos görög valláserkölcsökkel, olyannyira, hogy a görögök „kompetitív” erényfelfogása felől tekintve valójában joggal ítélték el azzal, hogy „nem hisz a város isteneiben”, azaz a görög vallás pantheonjában, és olyan értékeket propagál, amelyek aláássák a hagyományos valláserkölcset. Ez a tanulmány arra vállalkozik, hogy felvázolja, mennyiben és pontosan milyen értelemben tekinthető Sókratés az erkölcsi lelkiismeret szószólójának, s hogy erkölcsisége mennyiben tér el valójában az őt megelőző valláserkölcsektől. A szerző a tanulmány első részében részletesen megvizsgálja azokat a szövegeket, amelyekre azt az értelmezést alapozzák a modern szerzők, hogy Sókratés *daimonionja* a lelkiismeret előképe vagy szimbóluma, megvizsgálja az értelmezés mögötti előfeltevéseket, majd amellett érvel, hogy a daimóni jelzés vagy hang nem a lelkiismereté, sokkal inkább az isteni gondviselés felől érkező figyelmeztetés vagy óvás. A tanulmány második részében megvizsgálja, hogy ehelyett hol érhető tetten a lelkiismeret működése Sókratés történetében, és amellett érvel, hogy ez nem más, mint a platóni *Védőbeszéd*ben szereplő delphoi jóslat. Sókratés aporetikus helyzete a delphoi jóslat hallatán abból ered, hogy feltétlen imperatívusként viszonyul az „ismerd meg tenmagad” delphoi diktumához, és éppen ez az egzisztenciális és episztemikus alázat az, ami a modern lelkiismeret fogalmával analógiában áll. Ennek az alázatnak, az isten és az ember közötti szakadék tudatának a hiánya  $\alpha\mu\alpha\theta\acute{\iota}\alpha$ -t eredményez, olyan episztemikus és erkölcsi hiányosságot, melytől Sókratés, mintegy Athén élő lelkiismereteként, „vizsgálódó” tevékenységével megszabadítani kívánja szeretett városállamát.

**Kulcsszavak:** Sókratés, lelkiismeret, görög, görög vallás, daimonion, delphoi jóslat, Platón, Sókratés védőbeszéde, gondviselés

A címben foglaltak első pillantásra elcsépelet témát ígérnek. Sókratés, akit a görög kultúra egy olyan kiváló ismerője is „a lelkiismeret legnagyobb szentjeként” aposztrofált, mint Leo Strauss,<sup>1</sup> és akiről a kevésbé tájékozottak is tudják, hogy filozófáló életmódja miatt Kr. e. 399-ben Athénban istentelenség vádjával beperelték, bűnösnek találták, majd halálra ítélték, miközben tudvalévóleg erényes ember volt, és noha megtehetette volna, nem szökött el a börtönből, hanem önként kiitta a bürökpocharat, a modern ember számára mit sem testesíthetne meg jobban, mint a nagybetűs Lelkiismeretet és vele együtt az autonóm erkölcsiséget, egy olyan ember erkölcsiségét, aki elveiért egyenes gerinccel kiállva a végsőkig szembeszáll az egész romlott világgal, és e tettéért vállalja akár a halált is.

Ez a romantikus, meglehetősen leegyszerűsített és történetietlen kép azonban ennél jóval árnyaltabb. Eltekintve attól, vajon beszélhetünk-e az adott korban erkölcsi autonómiáról, vajon értelmezhető-e Sókratés és Athén konfliktusa a polgári engedetlenség modern fogalma felől, s hogy vajon Sókratés erkölcsi nagysága kimerül-e abban, hogy kompromisszumok nélkül „kiáll az elveiért”, kultúrtörténeti kontextusból tekintve Sókratés fenti jellemzése a lelkiismeret vonatkozásában veti fel a legkomolyabb nehézséget. Ugyanis széles körben elterjedt, neves görög kultúrtörténészek által is képviselt gondolat, hogy a görögség a hellenisztikus korig nem ismerte a lelkiismeret fogalmát, vagy legalábbis nem alkotott róla egységes és világos fogalmat.<sup>2</sup> Ez lexikológiai alátámaszthatónak látszik azzal, hogy a későbbiekben a fogalmat jelölő főnév (συνείδησις) e kultúra korábbi szakaszaiban egyszerűen a tudáshoz kapcsolódik, erkölcsi konnotációk nélkül.<sup>3</sup> Eltekintve attól, vajon levonható-e a következtetés, hogy a görögség nem ismert valamely fogalmat, pusztán abból a tényből, hogy nem volt rá megfelelő terminusa<sup>4</sup> (vagy épp ellenkezőleg, túl sokféle terminus is rendelkezésére állt, melyeknek azonban egyike sem fedti a későbbi fogalmat),<sup>5</sup> bárki számára fel kellene tűnnie, hogy amennyiben igaz,

<sup>1</sup> Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections. New York, The City College (1967) 27–28.

<sup>2</sup> Ld. pl. E. R. Dodds: A görögség és az irracionális (ford. Hajdu Péter). Budapest 2002. 48–49.

<sup>3</sup> Vö. Christian Maurer: σύννοια κτλ. In: Gerhard Kittel – Gerhard Friedrich (szerk.): Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 7, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1971. 900–903. Maurer szócikke, mely a téma egyik legalaposabb modernebb feldolgozása C. A. Pierce: Conscience in the New Testament. London 1955. c. munkáján alapul. Sajnálatos tény, hogy a lelkiismeretre vonatkozóan a XX. század második felében görög kultúrtörténész tollából nem született átfogó munka. Feltétlenül megemlítendő azonban Henry Chadwick „Gewissen” c. alaposabb szócikke in: Th. Klauser et alii (szerk.): Reallexikon der Antike und Christentum. Vol. 10, Stuttgart 1978. 1025 skk. Ettől függetlenül máig érvényes Robert Parker panasza, aki a görögség lelkiismeret-fogalmára vonatkozó szakirodalmat joggal nevezi „kiábrándítósnak” (Robert Parker: Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion. Oxford 1983. 253, 103. jegyz.).

<sup>4</sup> Ezzel kapcsolatban számos görög kultúrtörténész kifejezte fenntartásait. Ld. pl. B. Snell: Rec. F. Zucker, Syneidesis (Jena 1928): Gnomon 6 (1930) 27–29; H. Lloyd-Jones: The Justice of Zeus. Berkeley – Los Angeles – London, 1971. 8–9, 158; Chadwick, „Gewissen” 1026; M. Finkelberg: Patterns of Human Error in Homer: JHS 106 (1995) 15–16. A magyar szakirodalomban (az akarat görög fogalmát tárgyalva) ld. Bene László: Akarat és szabadság a sztoikus és a platonikus hagyományban: Epiktétosz és Plóinosz. Világosság 9–10 (2003) 107–108.

<sup>5</sup> Pierce (Conscience) és Maurer (σύννοια) inkább ez utóbbi álláspontra helyezkednek, míg a görög kultúrtörténészek (pl. Dodds, Adkins, Finley és mások) határozottabban elvitatják a hellenisztikus kort megelőző görögségtől a lelkiismeret ismeretét.

hogy a görögségnek a hellenisztikus korig nem volt világos fogalma a lelkiismeretről, miként képezhet Sókratés oly fokú kivételt, hogy egyenesen „a lelkiismeret legnagyobb szentjének” nevezhető. Az a gondolat, hogy Sókratés a görögség erkölcsi eszméinek fejlődése szempontjából kivételesnek, sőt, fordulópontnak tekinthető, Hegel óta nemhogy nem tűnik ellentmondásnak, hanem meghatározó módon befolyásolta nemcsak a laikusokat, hanem a legnevesebb görög kultúrtörténészeket is.<sup>6</sup> Hegel nagyszabású történelemfilozófiai koncepciójában ez az ellentmondás talán feloldódik az Abszolút Szellem nagy olvasztótégelyében, ám az egyszeri kultúrtörténész vagy filozófiatörténész joggal vetheti fel, vajon tartható-e akár az az elgondolás, hogy a görögség Sókratést megelőzően nem volt tudatában semmi olyasminak, ami – legalább lényegét tekintve – megfeleltethető volna a modern lelkiismeret fogalmának, akár az, hogy Sókratés alapvető törést reprezentált a görögök hagyományos erkölcsi, illetve valláserkölcsi felfogásához képest.<sup>7</sup>

Az alábbiakban mindezek ellenére magam is amellet fogok állást foglalni, hogy Sókratés a lelkiismeret görög fogalmának története szempontjából jelentős alak, sőt, hogy bizonyos értelemben valóban a nagybetűs Lelkiismeret reprezentánsa, ha ebben – mint érvelni fogok – a polgári engedetlenség nem játszik is szerepet. Jelentősége e tekintetben azonban nem implikálja feltétlenül, hogy Sókratés működése előtt a görögség ne lett volna tudatában valami olyasminak, ami megfeleltethető a lelkiismeret fogalmának, amint azt ma felfogjuk, azaz, némiképp leegyszerűsítve, hogy Sókratést megelőzően a görögök egyfajta erkölcsi infantilizmusban leledztek volna.<sup>8</sup> Az a tény, hogy Homéros, a görögök nagy tanítója, feltűnően gazdag szókincssel és kifejezőkészséggel rendelkezik az illendőségre, kellésre, a helyes viselkedéssel kapcsolatos elvárásokra vonatkozóan,<sup>9</sup> ön-

<sup>6</sup> Hegel középponti gondolata, hogy a görögök számára a klasszikus korig az erkölcsi jót a közösség, majd az állam határozta meg, és az individuum oly fokig azonosult ezekkel a normákkal és elvárásokkal, hogy autonóm módon nem kérdőjelezte meg őket, ennél fogva nem merülhetett fel a(z egyéni) lelkiismeret és a külső normák, elvárások összeütközése. Ld. *G. W. F. Hegel: Előadások a filozófia történetéről* (ford. Szemere Samu). II. köt. Akadémiai Kiadó, Budapest 1977. 35; 49–53; 59; 61. Vö. ezzel pl. *Werner Jaeger: Paideia. The Ideals of Greek Culture. Vol. I* (tr. by Gilbert Highet), New York – Oxford 1945. 9; 326; 429, 39. jegyz. Nietzsche hatása annak a gondolatnak az elterjedésében, hogy Sókratés alapvető fordulópontot jelent a görögség erkölcsfelfogásában, szintén nem elhanyagolható. Erre vonatkozóan ld. *Mogyoródi Emese: Akhilleusz és a lelkiismeret*. In: *Dékány András – Laczkó Sándor* (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 5. A lelkiismeret*. Szeged 2006. 51–54; 56–58.

<sup>7</sup> Hegelt a legtöbb nagy filozófushoz hasonlóan – Aristoteléstől kezdve Nietzscheig át Heideggerig – nem ajánlatos filozófiatörténészként olvasni, ehhez túlságosan erős *a priori* előfeltevésekkel dolgozik, amelyek komoly történeti torzításokhoz vezetnek. Erre vonatkozóan ld. *Steiger Kornél: Egy monografikus filozófiatörténet antikvitás-kötete. MFSz 6* (1991) 936–952, különösen 936–938.

<sup>8</sup> „Akhilleusz és a lelkiismeret” c. tanulmányomban arra tettem kísérletet, hogy kimutassam, a lelkiismeret *jelenségének* ábrázolása már kultúrájuk legkorábbi irodalmi dokumentumában, az *Íliaszban* is tetten érhető. A (Sókratés előtti) görögség erkölcsi infantilizmusához vö. *F. Nietzsche: Gondolatok és vázlatok a Mí filológusok című korszerűtlen elmélkedéshez*. In: *Ifjúkori görög tárgyú írások* (ford. Molnár Anna). Budapest 1988. 205.

<sup>9</sup> Pl. *πρέπειν, ἐπιπρέπειν, προσήκειν, οἰκεῖον, ὀρμόττειν, ὁμοιον, ἔοικεν, ἐπιεικὲς ἐστίν, χρῆ, καλὸν ἐστίν.*, stb. Ld. *O. Dreyer: Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike*. Hildesheim – New York 1970. 9–12.

magában arra utal, hogy a lelkiismeretre, az erkölcsi tudat e legtágabb értelemben vett instanciájára vonatkozóan Sókratést megelőzően is van mit keresnünk a görög kultúrában, még akkor is, ha a görögök hagyományos erkölcsisége jelentős pontokon eltér akár saját, későbbi erkölcsiségfelfogásuktól, akár a jóval későbbi korokéitól.<sup>10</sup> Innen tekintve több lehetőség is adódhat a történeti fejlődés rekonstruálására, ám annyi ennek alapján is felvethető, hogy bármilyen értelemben, illetve mértékben hozott is Sókratés újításokat az erkölcsiség terén, olyan történeti hagyomány talaján áll, mely rendkívüli érzékenységet mutat a helyes emberi viselkedésre vonatkozó elvárásokkal kapcsolatban. Ezért Sókratés nem valamiféle, Zeus fejéből kipattanó Athéné, akinek erkölcsi kérdések iránti érzékenysége vagy erkölcsfelfogása hosszú ideig példátlan volna mind az őt megelőző, mind az őt követő görög irodalomban. Ami ezen a kérdéskörön belül közelebbről a lelkiismeret jelenségét, illetve fogalmát illeti, először is arra vállalkozom, hogy eloszlassak egy jelentős félreértést, nevezetesen, hogy a lelkiismeretet „Sókratés *daimonionja*” reprezentálja, majd pedig, hogy történetében megragadjam a lelkiismeret jelenségét, működésmódját és közelebbi mibenlétét. Ennek során arra is igyekszem rávilágítani, miként kapcsolódik épp ezzel Sókratés a hagyományos görög erkölcsökhöz, és mennyiben tekinthető inkább a görög valláserkölcsi tradíció folytatójának, semmint radikális kritikusanak.

#### A „*daimóni valami*”

Széles körben elterjedt gondolat, hogy a lelkiismeretet Sókratés történetében ama híres-hírhedt *daimóni* jelzés vagy hang<sup>11</sup> testesíti meg vagy szimbolizálja, melyre Platón és Xenophón is utal,<sup>12</sup> és amelynek közelebbi természete, illetve Sókratés erkölcsi racionalizmusával való összeegyeztethetősége egyaránt komoly zavarba ejti a mindenkori

<sup>10</sup> Bármit is jelentsen közelebbről, a lelkiismeret a legtágabb értelemben véve nem más, mint az egyénnel szembeni – külső vagy belső – (erkölcsi) elvárások tudata, amelyeknek az egyén általában szeretne – vagy kénytelen – megfelelni (vö. *Mogyoródi: Akhilleusz* 62).

<sup>11</sup> A lelkiismeret és Sókratés *daimónjának* (vagy helytelenül: „*daimonionjának*”) azonosítása Platón *Sókratés védőbeszéde* c. művén alapul. Ebben a műben Sókratés többféle módon utal a jelenségre. A 31d1-ben homályban hagyja a természetét (θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον, „isteni, illetve *daimóni* valami”), közvetlenül ez után azonban „egyfajta hangként” (φωνή τις 31d3) utal rá, majd később a jóslással köti össze (40a4), illetve „isteni” (40b1) vagy „megszokott jeladásként (σημείον)” (40c3) vagy csupán „jeladásként” (41d6) utal rá. Fontos megjegyezni, hogy a *daimonion* kifejezés a *Védőbeszéd*ben melléknév és nem főnév, másfelől nem valamiféle „démonikus” hatalmat jelent, hanem jószereivel szinonim az „isteni” jelzővel (vö. 31d1). – Erre vonatkozóan ld. még Platón: *Euthyphrón, Sókratés védőbeszéde, Kritón* (ford. Gelenczey-Miháltz Alirán [*Kritón*] és Mogyoródi Emese [*Euthyphrón, Sókratés védőbeszéde*]). Atlantisz, Budapest 2005. 79. 55. jegyz.; 88. 74. jegyz. (A továbbiakban: *Sókratés védőbeszéde*, Atlantisz.) – Amikor tehát Sókratés Platónnál a jelzésre utal, nem valami „új istenségre” gondol (amint azt a vád implicálja: 24b–c), hanem arra, hogy ez a valami (hang, jelzés) az isteni, vagy modern terminológiával élve, a „természetfölötti”, a „transzcendens” szférájából származik, és forrása ennél közelebbről nincs meghatározva.

<sup>12</sup> Platón utalásaihoz vö. 11. jegyz., fent, illetve *Euthyphrón* 3b, *Euthydémos* 272e, *Az állam* 496c, *Phaidros* 242b–c, *Theaitétos* 151, valamint *Alkibiadés I.* 103a–b és *Theagés* 128d–131a (a két utóbbi hitelessége kétes). Xenophónnál ld. *Emlékeim Sókratésről* I. 1. 4, IV. 8. 1, IV. 8. 8; *Sókratés védőbeszéde bírái előtt* 4, 13.

értelmezőket.<sup>13</sup> Ha kevesen is, akadnak azonban, akik megkérdőjelezték ezt az értelmezést. Felvetették, hogy mivel az isteni jelzés csupán eltérít, tilt vagy megakadályoz, és ily módon intései csupán a jövőre, nem pedig a múltra vonatkoznak, nem azonosítható a lelkiismerettel, mely jellemzően a múltban elkövetett cselekedetekkel kapcsolatban ébred fel.<sup>14</sup> Ugyanezen az alapon az is felvethető, hogy azért nem azonosítható a lelkiismerettel, mert míg a *daimóni* jelzés eltérít, tilt vagy megakadályoz, a lelkiismeret pozitív módon parancsolhat is valamilyen cselekvést.<sup>15</sup> Végül úgy is érveltek, hogy Platón tanúsága szerint (*Az állam* 496c) a *daimóni* hang Sókratésen kívül alig nyilvánul meg valaki másnak, ezért nehezen azonosítható a lelkiismerettel, hacsak nem feltételezzük, hogy Platón igen ritka jelenségnek tartja.<sup>16</sup> Noha ezek az érvek többé-kevésbé elfogadhatóak, úgy gondolom, a végső elemzésben mégsem elég meggyőzőek. Az isteni jelzés és a lelkiismeret azonosíthatóságának kérdése szempontjából ugyanis nem annyira a jelzés működés módja az érdekes, mint inkább az, hogy miféle cselekvésekre vagy történésekre vonatkozik, elsősorban, vajon vonatkozik-e erkölcsi szempontból megítélhető cselekedetekre vagy sem, attól függetlenül, hogy óv-e tőlük, vagy épp parancsolja őket. Ezért alaposan meg kell vizsgálnunk a *daimóni* jelzés jelentkezésének körülményeit.

Az az értelmezés, miszerint a *daimóni* jelzés kapcsolatba hozható erkölcsileg releváns cselekvésekkel, a platóni *Sókratés védőbeszéde* tanúságán alapul. A megfelelő szövegrész a védőbeszéd harmadik részében található, ahol a halálos ítélet kimondása után Sókratés azokhoz a bírákhoz fordul, akik felmentették őt az istentelenség vádjá alól:

A fölmentésekre szavazókkal viszont szívesen beszélgetnék még a történetek jelentéséről, míg az előjárók el vannak foglalva, s míg el nem vezetnek oda, ahol meg kell hálnom. Nos hát, férfiak, maradjatok még velem erre a kis időre: hisz semmi nem áll útjában, hogy elbeszélgessünk egymással, amíg még lehet. Ugyanis

<sup>13</sup> Ezeknek a kérdéseknek az *Apeiron* folyóirat nemrég egy egész különszámot szentelt: *P. Destrée – N. D. Smith* (szerk.): *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy*. *Apeiron* 38 No. 2 (2005). A korábbi irodalomból ld. különösen *Thomas C. Brickhouse – Nicholas D. Smith*: *Socrates on Trial*. Oxford 1989. 100–108, 128–137; *Gregory Vlastos*: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge 1991. 157–178; *Mark C. McPherran*: *The Religion of Socrates*. University Park, Pennsylvania 1996. Ch. 4, különösen 175–207; *Paul B. Woodruff*: *Socrates and the Irrational*. In: *Nicholas D. Smith – Paul B. Woodruff* (szerk.): *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. Oxford 2000. 130–150; *Socrates and His Daimonion: Correspondence Among Gregory Vlastos, Thomas C. Brickhouse, Mark L. McPherran, and Nicholas D. Smith*. In: *ibid.* 176–204.

<sup>14</sup> Maurer, σύνοιδα 905.

<sup>15</sup> Noha a sókratészi *daimóni* jelzés negatív működés módja – Platónnak köszönhetően – nagy figyelmet kapott, Xenophónnál nemcsak így működik, hanem pozitíve parancsolhat is vagy készíthet is cselekvésre (vö. *Emlékeim Sókratésról* I. 1. 4, IV. 8. 1, *Sókratés védőbeszéde bírái előtt* 12). A (kétes) *Theagés* szintén megengedett efféle működés módját (129e). Ha ez elfogadható volna, akkor a fenti érv nem feltétlenül állja meg a helyét.

<sup>16</sup> Ld. *D. L. Cairns*: *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Culture*. Oxford 1993. 381, 109. jegyz. Vö. *Chadwick*, „Gewissen” 1041–42, ahol Chadwick megjegyzi ezt a jellegzetességet, ennek ellenére azonban erkölcsi útmutatást tulajdonít a *daimóni* jelzésnek, ezért megfelelteti a lelkiismeretnek.

nektek mint barátaimnak szívesen elmagyarázom, mit is jelent, ami most velem történt. Mert velem, tisztelt bírák – hiszen titeket joggal szólíthatlak így – valami csodálatos dolog történt. Ugyanis a szokásos jóslás, a daimóni hang mindeddig igen sűrűn jelentkezett, és a legapróbb ügyekben is ellenem szegült, amikor valami olyat készültem tenni, amiből bajom származhatott volna (εἴ τι μέλλοιμι μὴ ὀρθῶς πράξειν). Most pedig, amint magatok is láthatjátok, olyasmi történt velem, amiről azt gondolhatná valaki – s általában így is tartják –, hogy a legnagyobb szerencsétlenség. És mégsem ellenkezett az isten jeladása, se reggel, amikor eljöttem hazulról, sem akkor, amikor itt a törvényszék elé álltam, sem pedig a beszédem közben soha, amikor valamit mondani készültem. Pedig máskor beszélgetéseimben már számtalanszor megakasztott a szó közepén. Most azonban az egész tárgyalás alatt nem lépett közbe egyszer sem, bármit készültem is tenni vagy mondani. Kíváncsiak vagytok rá, szerintem mi ennek a magyarázata? Megmondom én nektek: ami most velem történt, alighanem jó dolog, és ezek szerint nem lehet igaza közülüünk mindazoknak, akik azt gondolják, hogy a meghalás rossz. Ennek én most komoly tanújelét kaptam: mert lehetetlen, hogy a megszokott jeladás ne lépett volna közbe, ha nem vezetne jóra, ami velem történik (εἰ μὴ τι ἔμελλον ἐγὼ ἀγαθὸν πράξειν). (39e–40 c)<sup>17</sup>

Míntehogy Sókratés *daimóni* jelzését ennek a szövegnek az alapján kötik össze a lelkiismerettel, a félreértelmezés bizonyos mértékig érthető. Ugyanis azok a szövegrészek, amelyeket úgy fordítottam, „amikor valami olyat készültem tenni, amiből bajom származhatott volna” (εἴ τι μέλλοιμι μὴ ὀρθῶς πράξειν), illetve „ha nem vezetne jóra, ami velem történik” (εἰ μὴ τι ἔμελλον ἐγὼ ἀγαθὸν πράξειν), egy-egy olyan kifejezést tartalmaznak, amelyeknek a jelentése kétértelmű. Az ὀρθῶς, illetve ἀγαθὸν πρᾶττειν (miként elterjedtebb változatuk, az εὖ πρᾶττειν) kifejezések egyaránt jelenthetik, hogy 'helyesen/jól cselekszik', illetve 'jól megy a sora/jól él'. Az előbbi jelentés morális konnotációkat hordoz, és a cselekvésre vonatkozik, az utóbbi azonban nem hordoz ilyen konnotációkat, és nem a cselekvésre, hanem az alany hogylétére vagy (jó) sorára utal általában vagy egy konkrét helyzetben.<sup>18</sup> Amikor olyasféle nyelvi ambivalenciákat kell tisztázni, mint amilyen itt e kifejezésekkel kapcsolatban felmerül, a szűkebb és tágabb tartalmi kontextust kell megvizsgálni. Értheti-e úgy Sókratés a mondandóját, hogy „amikor *valami helytelen* készültem tenni” (40a), illetve „mert lehetetlen, hogy a megszokott jeladás ne lépett volna közbe, *ha nem lett volna jó (ti. erkölcsi szempontból helyes), amit tenni készültem*” (40c),<sup>19</sup> a gondolati kontextus felől tekintve?

<sup>17</sup> Saját fordításom. Ha másként nem jelölöm, minden egyéb görög szöveget is saját fordításban közlök.

<sup>18</sup> Az aktív igealakok az utóbbi jelentésben tartalmilag megengedik a passzív értelmezést: ha valakinek „jól megy a sora”, az nem feltétlenül a saját tettein múlik.

<sup>19</sup> Amint Devecseri Gábor is fordította: „ha valamit nem helyesen akartam cselekedni” (40a), „ha nem lett volna jó, amit tenni készültem” (40c). Megelőzőleg hasonlóképp Gyomlay Gyula, in: *Platon összes művei*. I. köt., Budapest 1943. 32: „ha nem helyesen akartam cselekedni valamit”; 33: „ha nem jó lett volna az, amit tenni készültem”.

A morális értelmezés első pillantásra helyesebbnek tűnik, minthogy az első kifejezés, az ὀρθῶς πράξειν (40a) közvetlen szöveggörnyezetében Sókratés a tárgyalást megelőző, illetve a tárgyalás alatti cselekedeteire utal, amelyek tudatosságot és választást implikálnak, így erkölcsi szempontból potenciálisan mérlegelhetőek. Sókratés eljött hazuról és a törvényszék elé állt, hogy védekezzen a vádakkal szemben – ahelyett, hogy elmenekült volna –, és úgy védekezett, ahogyan, nem pedig másként, pedig azt is megtehetette volna: nem retorikai fogásokkal próbálta manipulálni a bírákat (17a–18a), és nem esdekelt vagy könyörgött előttük, hanem megpróbálta érvekkel meggyőzni őket, az igazságot szem előtt tartva (34b–35d). E tettek egyikével sem ellenkezett a *daimóni* jeladás, így Sókratés – hite szerint – erkölcsi értelemben *helyesen* (ὀρθῶς) cselekedett, ti. azzal szemben, ha másképp tett volna. Amennyiben az ὀρθῶς πράξειν kifejezést így értelmezzük, az ἀγαθὸν πράξειν kifejezésre is ugyanezt a jelentést kell alkalmaznunk: „lehetetlen, hogy a megszokott jeladás ne lépett volna közbe, ha nem lett volna jó (értsd: *erkölcsileg helyes*), amit tenni készültem”.

A tágabb gondolati kontextus felől tekintve azonban ez az olvasat nem tartható. A neves Platón-kutató, John Burnet a *Sókratés védőbeszédéhez* fűzött kommentárjában már a múlt század elején rámutatott, hogy a tágabb kontextus a problematikus kifejezések erkölcsi értelmezésének világosan ellentmond. Burnet azt emeli ki, hogy – amint egy megelőző utalásából kiderül – Sókratés a *daimóni* tiltás egyik legfontosabb megnyilvánulásának azt tartja, hogy visszatartotta a politikai közszerepléstől, mégpedig azért, mert ennek nagy valószínűséggel Sókratés halála lett volna a következménye (31c–d).<sup>20</sup> Így a *daimóni* jelzés közbe nem lépését itt is a következmények felől kell megítélnünk: annak, hogy ezúttal nem lépett közbe, Sókratésre nézve jó (értsd: *hogyléte vagy biztonsága szempontjából üdvös*), *nem pedig morálisan helyes* következményei vannak. Ha tehát cselekedeteinek – védekezésének – most az a következménye, hogy meg kell halnia, akkor Sókratés hite szerint ez csak azt jelentheti, hogy a meghalás nem lehet rossz dolog, nem lehet olyan rossz sors, mint amilyennek általában tartják.

Ehhez annyit érdemes hozzáfűzni, hogy akár a következmények felől értékelendő a *daimóni* jelzés közbelépése vagy közbe nem lépése, akár nem, világos, hogy amivel Sókratés jelen helyzetét összeveti, az nem olyasmi, amit az emberek általában a *leghelyesebb* dolognak, hanem amit a legnagyobb *szerecséltenségnek* vagy *bajnak* tartanak, ti. a halállal (40a). Sókratés azért cselekedett „helyesen” vagy „megfelelően” (ὀρθῶς), mert úgy védekezett, ahogyan, ugyanis ebből – ellentétben a közvélekedéssel – a *daimóni* jeladás megbízhatóságába vetett hite szerint semmi baja nem származik. Vagyis Sókratés a *daimóni* jeladás elmaradásából nem arra nézve von le következtetéseket, hogy erkölcsi szempontból helyesen tette-e, hogy védekezett, vagy erkölcsi szempontból helyes volt-e, amit a védekezése során mondott, hanem arra nézve, hogy miként értékelhető, ami mindenek következményeként *történt* vele – ti. hogy halálra ítélték. A halál ugyanis nem cselekvés, hanem történés, ezért erkölcsi szempontból nem mérlegelhető esemény.

<sup>20</sup> J. Burnet (szerk.): Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito. Oxford 1924. 165–66.

Mínt hogy elsődleges forrásainkban, azaz Platón és Xenophón szövegeiben a *daimóni* jelzés vagy hang közbelépésére vagy közbe nem lépésére vonatkozó utalások között ez az egyetlen olyan hely, ahol morális jellegű cselekvésekkel egyáltalán összefüggésbe hozható volna, s minthogy a fentiek alapján látható, hogy itt sem erről van szó, megállapítható, hogy a *daimóni* jelzés *nem* morális jellegű cselekvésekkel kapcsolatban jelentkezik.<sup>21</sup> Így nem hozható összefüggésbe a lelkiismerettel, mely szükségképpen erkölcsileg mérlegelhető cselekvésekre vonatkozik.

Noha Burnet a *Sókratés védőbeszéde* legnevesebb kommentátoraként erre meglehetősen régen rámutatott, azért volt mégis érdemes feleleveníteni az értelmezését és további érvekkel megtámogatni, mert a helyes olvasatot máig meglepően kevesen fogadják el.<sup>22</sup> Ezt csak részlegesen magyarázhatja, hogy a problematikus kifejezések kétértelműek. A félreértés magyarázata sokkal inkább néhány olyan, részben a lelkiismeretre, részben a sókratészi védőbeszédre vonatkozó modern előfeltevés, amelyek erőteljesen az olvasat ellen hatnak. Érdemes ezekre is rávilágítanunk, mert közelebb visznek a történet összetettebb megértéséhez.

Az első és talán legfontosabb ilyen előfeltevés, hogy az isteni jelzést Sókratés „hangként” jellemzi (31d), amihez könnyen kapcsolható a „lelkiismeret hangja” későbbi metaforája, melynek különböző változatai számos modern nyelvben használatosak. Nem hagyható azonban figyelmen kívül, hogy a modern nyelvekre „lelkiismeretként” fordított görög szó, a *συνείδησις* az *οἶδα* (‘tud, ismer’) igeen keresztül etimológiailag a látáshoz (*φῶς*-tő) és nem a halláshoz kapcsolódik, és ennyiben lényegesen eltér a modern

<sup>21</sup> Ami Platón utalásait illeti, felvetették, hogy a *daimóni* hang tiltása a politikai közszerepléstől (*Sókratés védőbeszéde* 31d) egyaránt alapulhat morális és prudenciális – azaz a cselekvő (nem erkölcsi értelemben vett) érdekeit szolgáló – megfontolásokon (*Michael C. Stokes: Plato: Apology. Warminster 1997. 8; 152–155*). Nem látom be azonban, mennyiben vonhatna erkölcsi következményeket maga után ez a tiltás. Stokes érvelése számomra nem egészen világos, de úgy tűnik, a szerző azt veti fel, hogy ha Sókratés tovább folytatja a politikai közszereplést, és az igazságosság mellett kiállva veszélybe sodorja az életét, akkor nem folytathatná isteni küldetését, ami pedig erényes cselekedet, így valójában erkölcstelen volna a részéről, ha politizálna (*Stokes: Apology 153*). Mármint, világos, hogy ha választania kell, akkor Sókratés számára fontosabb az erényes élet (beleértve az istennek való engedelmeskedést, azaz filozófiai misszióját), mint a pusztán élet (vö. 28b, d, 29c–30c), azaz élet és erényes élet számára elválaszthatatlanok. Az isteni hang azonban éppen azért óvja Sókratészt a politikai közszerepléstől, mert mintegy tudja, hogy ez így van: Sókratés az adott attitűddel *elsősorban* nem az erényességét (az istennek való engedelmeskedését, hiszen ez nem kérdés a számára), hanem a pusztán létét sodorja veszélybe. Azaz, Sókratés mindenféle isteni közbeavatkozás vagy figyelmeztetés nélkül tudja, és a végsőkig tartja magát ahhoz az erkölcsi meggyőződéshez, hogy „ha az ember jogtalanságot követ el, és nem engedelmeskedik a jobbnak, legyen az isten vagy ember, az rossz és szégyenletes” (29b), és ebben nincs szüksége semmiféle isteni útmutatásra.

<sup>22</sup> A kevés kivétel közé tartozik *F. J. Weber: ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ*. Paderborn 5. Aufl. 1990. 141; *Alfonso Gómez-Lobo: The Foundations of Socratic Wisdom*. Indianapolis 1994. 50–51; *Stokes: Apology 91; 185; 187*; *Luc Brisson: Apologie de Socrate. Criton*, Paris 1997. 124; és legújabban *Luc Brisson: Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition*. In: *Destrée–Smith: Socrates' Divine Sign 6–7*. Az értelmezés mellett csupán Gómez-Lobo (*The Foundations 50–51*) és Brisson (*Socrates 6*) érvel explicit módon. Gómez-Lobo érvei szintén Burnet kommentárján alapulnak.



felfogástól.<sup>23</sup> Ez a metaforika a lelkiismeret jelenségének egy eltérő felfogását jelzi, amit a későbbiekben figyelembe fogunk venni.

A félreértelmezés további, nem szoros értelemben nyelvi, hanem tartalmi magyarázatai között kiemelendő elsősorban, hogy a modern felfogásban a lelkiismeretet az individuális erkölcsi érzékhez vagy meggyőződéshez kapcsolják, szembeállítva a szűkebb vagy tágabb közösség támasztotta elvárásokkal, szabályokkal vagy az általa alkotott törvényekkel. Sókratés alakját Hegel óta úgy értelmezi a modern olvasó, mint aki a polgári engedetlenség emblematikus figurája, annak a fajta erkölcsiségnek az első reprezentánsa, mely elismeri az egyén „szubjektív szabadságának” jogát a közösség által elfogadott törvények felülbírálására.<sup>24</sup> Kérdéses azonban, értelmezhető-e Sókratés és Athén konfliktusa a polgári engedetlenség modern fogalma felől, s hogy a lelkiismeret ebben az összefüggésben merül-e fel a történetben (akár azonosítjuk a *daimóni* hanggal, akár nem<sup>25</sup>), csak mert Sókratés mint individuum konfliktusba kerül az athéni községgel. E bonyolult kérdéskört itt kellő alaposággal nem tárgyalhatom, csupán annyit jeleznék, hogy értelmezésem szerint annak ellenére, hogy az ítéletet igazságtalannak

<sup>23</sup> Ez talán magyarázható a „szégyenkultúra” és a „bűnkultúra” különbségei alapján (vö. *Mogyoródi: Akhilleusz* 52–53). A szégyenérzethez kapcsolódó metaforika elsősorban a látáshoz – pontosabban a látottsághoz – kötődik, amint azt olyan magyar kifejezések is jelzik, mint „szégyenében elbujdokol” vagy „szégyenében elsüllyed”.

<sup>24</sup> Ld. *Hegel: Előadások II.*, 78; vö. 61; 63; 76. Hegel sajátlagos tragikumfelfogása keretében értelmezi Sókratés és Athén konfliktusát, melynek legfontosabb belátása, hogy a tragikum két egyenrangú, egyszerre jogos és jogtalan erkölcsi elv összeütközésében és bukásában áll, ahol is ennél fogva mindkét fél egyszerre bűnös és ártatlan (ld. *G. W. F. Hegel: A szellem fenomenológiája* [ford. Szemere Samu]. Budapest 1979. 228–246, különösen 243; vö. *Előadások II.*, 78). Hozzá kell tennünk, hogy Hegel valójában éppen abban találja bűnösnek Sókratést, hogy saját lelkiismeretének ítélőszéke előtt felmenti magát, és szembeszáll az athéni bíróság által képviselt szuverén néphatalommal (Előadások II., 63; 66–67; 74–75), vagyis az eset a hegeli értelmezés alapján valójában nem minősíthető polgári engedetlenségnek, minthogy Sókratés Hegel szerint nem egyszerűen valamely törvény (jelen esetben egy ítélet) erkölcsi alapokon való helytelenítése mellett tör lándzsát, hanem indirekt módon megkérdőjelezi a bíróság illetékességét is, azaz a törvényességet mint olyat ássa alá. Ez az indirekt megkérdőjelezés Hegel szerint abban áll, hogy Sókratés nem ismeri el az ítélet jogosságát (azaz saját bűnösségét) amennyiben nem ajánl fel alternatív büntetést (Előadások II., 74–75). Ez az értelmezés Xenophón tanúságán alapul, aki szerint Sókratés úgy gondolta, az alternatív büntetés felajánlásával elismerné bűnösségét, s minthogy ártatlannak vallotta magát, ezt nem tehetette meg (*Sókratés védőbeszéde bírái előtt* 23). Platón tanúsága azonban ennek alapvetően ellentmond, ugyanis bármennyire is hezitálni látszik az alternatív büntetési javaslatok mérlegelése során, Sókratés a platóni *Védőbeszéd*ben végül mégiscsak felajánl pénzbírságot, s noha ez az összeg saját megítélése szerint is kevés lett volna a felmentéséhez, barátai (köztük Platón és Kritón) felhatalmazásával végül jóval többet ajánl fel (36b–38b). Nyilvánvaló, hogy ennek az összegnek a bíróság számára elfogadható alternatívának kellett lennie: legodaadóbb hívei, akik egyfelől szerették volna, ha Sókratést felmentik, másfelől elég gazdagok voltak ahhoz, hogy megengedhessék maguknak, nyilván annyit ajánlottak, amiről úgy gondolták, bőven elégségesnek kell lennie (*contra A. E. Taylor, Platón* [ford. Bárány István–Betegh Gábor]. Budapest 1997. 228; 237). A két történetváltozat e jelentős különbsége mögött Xenophón és Platón egymástól lényegesen eltérő általános értelmezési stratégiáját kell látnunk Sókratés hozzáállásával és az egész perrel kapcsolatban. Erre az alábbiakban visszatérek.

<sup>25</sup> Hegel egyébként nem azonosítja a *daimóni* jelzést a lelkiismerettel (vö. *Előadások II.*, 60). Azzal azonban, hogy erőteljesen hangsúlyozza a lelkiismeret mozzanatát a Sókratés-történetben, közvetve hozzájárulhatott a lelkiismeret és a *daimóni* hang azonosításának széles körű elterjedéséhez.

tartja – azaz, az ítélet dacára továbbra is ártatlannak vallja magát –, Sókratés sem a perben, sem azt követően (vö. *Kritón*) nem kérdőjelezi meg az athéni bíróság szuverenitását, s különösen oly módon nem, hogy valamiféle szubjektív morális instanciára (hegeli értelemben a lelkiismeretére) hivatkozna, melyről úgy gondolná, felülírhatja az athéni törvényeket.<sup>26</sup> Másfelől, a polgári engedetlenség problémaköre szempontjából nem megkerülhető kérdés, vajon Sókratés valóban bűnös-e (amint azt Hegel sajátlagos tragikumfelfogása mentén értelmezve beállítja), akár abban áll a bűnössége, hogy a vád igaz (azaz Sókratés „istentelen”), akár abban, hogy bármilyen módon kétségbe vonná a bíróság illetékességét. Ha ugyanis Sókratés történetesen egyik értelemben sem volna bűnös, akkor nem lehetne szó polgári engedetlenségről, minthogy nem állna fenn *törvényszegés*. Ezzel szemben elképzelhető, hogy egyszerűen téves bírósági ítéletről kell beszélnünk, aminek Sókratés ráadásul minden további nélkül aláveti magát, azaz sem nem törvényszegő, sem nem engedetlen. Ez a kérdéskör szintén messzire vezet, különösen a vád igazsága vagy igazságtalansága, úgyhogy ezt itt tovább nem tárgyalhatjuk. Azt azonban ennyi is alátámasztja, hogy nem problémamentes gondolat a konfliktust a polgári engedetlenség fogalma felől értelmezni, és a lelkiismeretet ebben az összefüggésben vetni fel Sókratés története kapcsán.

Végül, de nem utolsósorban, a lelkiismeret és a *daimóni* jelzés azonosításában szerepet játszhat egy Xenophón óta vissza-visszatérő előfeltevés, mely azonban egyáltalán nem problémamentes. Xenophón tudósításában ugyanis Sókratés szándékosan provokálta ki a halálos ítéletet, mégpedig azzal, hogy „nagyképűen” beszélt (*μεγαληγορία*: *Sókratés védőbeszéde bírái előtt* 1. 4; 2. 1; 2. 3), merthogy így akart megmenekülni az öregkor nyugétól-bajától, másfelől ereje teljében kívánt megmaradni barátai emlékezetében (*Emlékeim Sókratésról* IV.8.1, IV.8.8; *Sókratés védőbeszéde bírái előtt* 1–10). Ha ez igaz, akkor az, ami Sókratésszal a bíróságon történt (ti. hogy halálra ítélték) mégsem független saját szándékaitól vagy cselekedeteitől – tehát attól, ahogyan beszélt, amit mondott, vagy ahogyan viselkedett –, sőt, egyenesen ezek következménye, így nem egyszerűen megítélhető, hanem meg is ítéendő erkölcsi szempontból. Ennek megfelelően a *daimóni* jelzés közbe nem lépése is összefüggésbe hozható volna erkölcsileg releváns cselekedetekkel, attól függetlenül, hogy a halálra általában senki nem törekszik önként.

<sup>26</sup> Más kérdés, hogy szembeállítja az athéni bíróság és az isteni parancs autoritását, mely utóbbi Sókratés értelmezésében a filozofálást írja elő számára (29c–30c), és kijelenti, hogy „hallgatni azonban inkább fogok az istenre, mint rátok, s míg csak élek és képes vagyok rá, meg nem szűnök filozofálni, sem titeket inteni ...” (29d). Ez azonban nem általában az athéni bíróság illetékességére vagy az athéni törvények betartására vagy be nem betartására vonatkozik, hanem kizárólag Sókratés filozofáló tevékenységére, amiről meggyőződése, hogy számára isteni parancs, ráadásul az athéniak javára válik (amiről megpróbálja meggyőzni a bírakat). Ez a tevékenység nem foglalja magában sem azt, hogy Sókratés kérdőjelezze meg az athéni bíróság illetékességét, sem azt, hogy kérdőjelezze meg a törvényeket vagy a törvényességet, ellenkezőleg. Az athéniak erkölcsi megjobbításán munkálkodva Sókratés egyúttal közvetve és közvetlenül is a törvényesség tiszteletére tanítja az athéniakat (ld. pl. „a törvények beszédét”: *Kritón* 50a–54d).

Noha ezt a kérdést sem tárgyalhatjuk kellő alapossággal, fontos észrevennünk, hogy többek között ezen a ponton is lényeges különbségeket találunk Xenophón és Platón története között. Míg Xenophón változatában Sókratés szándékosan provokálja ki a halálos ítéletet, ezzel éles ellentétben Platón világosan érzékeltetni kívánja, hogy Sókratés egyáltalán nem akart mindenáron meghalni (vö. különösen 19a2–3), hogy minden tőle telhetőt megtett, hogy ártatlansága felől meggyőzze a bírakat – persze olyasmit kivéve, amit magához méltatlannak vagy erkölcstelennek tartott (retorikai manipuláció, szájalmat keltő esdeklés) –, és amennyire tőle telt, megpróbált diplomatikusan fogalmazni, amikor úgy sejtette, valamely kijelentésével felkorbácsolhatja a bírák negatív érzelmeit (vö. 27b, 20d–21a, 30c, 31d–e, 29d). Xenophónnal ellentétben a platóni Sókratés sejtí ugyan, hogy védekezése eredménytelen marad (19a, 24a, 36a), ám a halálos ítélet számára valójában nem kívánatos eredmény, erre nem törekszik szándékosan és kezdettől fogva.<sup>27</sup> Finom, ám erkölcsi szempontból mégis lényeges különbség van azonban aközött, hogy valaki valamit nem akar, de mégis számol vele, hogy esetleg bekövetkezik, és végül elfogadja, amikor az szándéka ellenére mégiscsak megtörténik, és aközött, hogy valaki ugyanezt kezdettől fogva akarja és tevélegesen hozzájárul a bekövetkezéséhez. Platón és Xenophón verziója között problémánk szempontjából az a leglényegesebb különbség, hogy az utóbbi Sókratés naiv heroizálásával párhuzamosan – hogy is történhetett a mesterrel olyasmi, amit nem akart? – valójában leveszi a bírák válláról a felelősséget Sókratés haláláért. S noha ez Xenophón történetének egy nyilvánvalóan nem szándékolt következménye, a történet mégis felveti Sókratés súlyos felelősségének kérdését: milyen jogon használta fel a bírakat saját önző, ráadásul meglehetősen kisszerű céljaira, méghozzá úgy, hogy közben mártírt csináltatott velük magából, és az ártatlan hős szerepében tetszelgett? Hacsak nem akarjuk Sókratést efféle, erkölcsi szempontból nem épp tiszta „játék” főszereplőjeként vizionálni, úgy vélem, ezen a ponton Platón történetét hitelesebbnek kell tartanunk, és el kell vetnünk a feltételezést, hogy beszédével vagy a perben tanúsított magatartásával szándékosan provokálta volna ki a halálát. Ha pedig ez így van, akkor az is elvethető, hogy a *daimóni*

<sup>27</sup> Döntő kérdés ebből a szempontból az alternatív büntetés felajánlása vagy fel nem ajánlása. A vádlók ugyanis halálbüntetést javasoltak (36b), s ha Sókratés nem ajánlott fel komolyan vehető alternatívát, akkor a bíróságnak – mivel a bűnösség kimondását követően már nem változtathatta meg az ítéletet – nem maradt más választása, mint kiszabni az egyetlen javasolt büntetést. Amennyiben a platóni történetben Sókratés felajánl értékelhető alternatívát a büntetésre, ez is azt jelzi, hogy nem kíván feltétlenül meghalni. Ezzel szemben, amennyiben Xenophón abból indul ki, hogy Sókratés szándékosan provokálta ki a halálát, mi sem egyszerűbb, mint ha úgy konstruálja meg a történetet, hogy Sókratés megtagadta az alternatív büntetés felajánlását. A fentiek alapján azonban az alternatív büntetés felajánlásának megtagadása a halálbüntetés igen durva kieroszakolásának tekinthető, másfelől pedig ellentmond a törvényes ügymenetnek, minthogy az alternatíva felajánlását törvény írta elő. Az is fontos különbség Platón és Xenophón között ebből a szempontból, hogy az utóbbi történetében a *daimóni* jelzés megakadályozza, hogy Sókratés előre elkészítse védőbeszédét (ld. *Emlékeim Sókratésról* IV. 8. 6; *Sókratés védőbeszéde bírái előtt* 4). Xenophón ezzel is azt érzékelteti, hogy Sókratés nem akart komolyabban védekezni, és már kezdettől a halálos ítéletre készült. A védekezés könnyed felelőtlensége szintén mély kontrasztot alkot a platóni *Védőbeszéd* bonyolult és komoly (noha időnként némi iróniát nem nélkülöző) argumentációjával.

jelzés (vagy jelen esetben annak elmaradása) erkölcsi szempontból mérlegelhető tettekkel volna összefüggésbe hozható, azaz a sókratési védekezés módjának helyességével vagy helytelenségével.<sup>28</sup>

Úgy gondolom ezzel szemben, hogy ha a *daimóni* jelzés valamit egyáltalán reprezentál azon túl, amiként Sókratés bevallása szerint felfogja (azaz egy némiképp misztikus, gyermekkora óta gyakran jelentkező, többnyire egyfajta hangként érzékelt isteni vagy természetfölötti jelzés, figyelmeztetés), akkor az nem a lelkiismeret, sokkal inkább a *gondviselés*. Hiszen, mint politikai szerepvállalásának hiányát magyarázva felhossa, ha a *daimóni* jelzés nem akadályozza meg benne, hogy politikai közszereplést vállaljon, a törvényesség és az erényesség melletti, kompromisszumokat nem tűrő kiállása következtében már régen meghalt volna (31d). Így azonban tovább élhetett, és folytathatta filozófáló tevékenységét, hite szerint maga és polgártársai legnagyobb hasznára. Ezt az értelmezést támasztja alá emellett egy olyan passzus is, mely relatíve kevés figyelmet kap az irodalomban, és amelyet Sókratés a halálos ítélet kimondása után elhangzó beszédrész lezárásaképp mond, miután a *daimóni* jelzésre való utalását követően felhoz néhány érvet is amellett, hogy a halál nem lehet rossz dolog:

Úgyhogy ti is legyetek jó reménységgel a halállal szemben, tisztelt bírák, s jól fontoljátok meg a következőt: azt az egyetlen igazságot, hogy jó emberrel nem történhet semmi rossz, sem életében, sem halálában, s nem is feledkeznek meg az istenek az ilyen ember dolgairól. (41c–d)

Azt hiszem, nem tévedek nagyot, ha azt állítom, ez a kijelentés a személyes gondviselésbe vetett hit, sőt a felőle való mély meggyőződés egyik legelső, kvintesszenciális megfogalmazása az európai irodalomban. Sókratés ezt a hitet kivételes episztemikus magabiztossággal, emfatikusan „igazságként” aposztrofálja (ἐν τῷ τοῦτο ... ἀληθές, 41c9).<sup>29</sup> Minthogy, miként fent érveltem, a jelzés Sókratés hite szerint a jóllétét, illetve biztonságát garantálja, joggal tekinthető az isteni gondviselés eszközének. Ha meggondoljuk, Sókratésnek nagyon is szüksége van effélére, amennyiben vizsgálódó tevékenységét egyáltalán folytatni akarja. Hiszen a delphoi jóslatot követő vizsgálódásaival és

<sup>28</sup> Ez természetesen nem jelenti azt, hogy általánosságban ne volna felvethető, vajon erkölcsi szempontból helyesen tette-e Sókratés, hogy úgy védekezett, ahogyan, és nem másként (vö. 38e–39a), de ennek mérlegelése teljesen független kérdéssé válik attól, hogy védekezése eredményeként épp halálra ítélték, hiszen ez egy általa nem szándékolt következmény volt. – A fenti konklúzió érvényteleníti a kérdésfelvetést, hogy mennyiben egyeztethető össze Sókratésnek a *daimóni* jeladás megbízhatóságába vetett hite erkölcsi racionalizmusával (az irodalomhoz ld. 13. jegyz. fent). Ez persze nem jelenti azt, hogy egyéb megfontolások alapján ne volna felvethető a racionális és irracionális tényezők szerepe és viszonya Sókratés erkölcsiség-felfogásában. Ha azonban konklúzióm helyes, e felfogás értékelése szempontjából az irracionális tényezők köréből a *daimóni* jeladást ki kell vonnunk.

<sup>29</sup> A platóni *Védőbeszéd* kényesen ügyel rá, hogy bármivel kapcsolatban tudást tulajdonítson Sókratésnek, ami a delphoi jóslat történetében szereplő híres „tudós tudatlanság” (*docta ignorantia*) összefüggésében (vö. különösen 23b) több mint érthető. Akad azonban néhány kivétel, ahol Sókratés közvetlenül vagy közvetve tudást tulajdonít magának (21b, 29b, 41d, 41e). Az utóbbiak közé tartozik a fent idézett hely is.

az athéniak erényre való szüntelen buzdításával – mint mondja – erős ellenérzéseket váltott ki polgártársaiban (22c–23a), másfelől a törvényesség és az igazságosság melletti kompromisszumokat nem tűrő kiállásával is folytonos veszélynek tette ki magát (32a–e).<sup>30</sup> S míg az, hogy folytatja-e tevékenységét vagy sem, saját döntésének függvénye, az nem áll hatalmában, hogy megakadályozza az efféle ellenérzések kialakulását (hacsak nem adja fel e tevékenységet magát). Ahol tehát igencsak szüksége van isteni segítségre, az nem erkölcsi magatartása, felfogása vagy lelkiismereti hozzáállása, hanem a pusztán biztonsága, amit ő maga nem képes garantálni, ellenkezőleg, magatartásával egyenesen folytonos veszélybe sodor.<sup>31</sup> A jelzés mantikus jellege, mely nehezen kapcsolható össze a lelkiismerettel, sőt, úgy tűnik, bizonyos értelemben ellentmondásban áll vele,<sup>32</sup> szintén megerősíti, hogy itt gondviselő és nem erkölcsi kellést vagy tiltást kifejező figyelmeztetésről, jelzésről van szó.

Ha tehát a *daimóni* jelzés nem hozható összefüggésbe a lelkiismerettel, vagy legalábbis olyan módon nem, hogy a lelkiismeret szimbólumának vagy reprezentációjának volna tekinthető, akkor hol keressük nyomait a Sókratés-történetben? A válasz egyszerű: elsősorban ott, ahol nyelvileg tetten érhető.

#### *A sókratési lelkiismeret*

Noha a lelkiismeret jelenségének megragadása a görög kultúra történetében messze nem szorítkozhat a latin *conscientia* görög megfelelője, a *συνείδησις* főnév, az alapját képező *σύννοια* ige és a belőle képzett egyéb alakok (*τὸ συνειδέναι*, *τὸ συνειδός*, *συνειδῶς*), illetve más rokon értelmű terminusok (*σύνεσις*, a *συνήμι* igéből) történe-

<sup>30</sup> Az istenek gondviselése, úgy látszik, nem csak a *daimóni* jelzésen keresztül nyilvánul meg Sókratés számára. Ha az arginusai csatát követő döntése után a Népgyűlés nem változtatja meg a véleményét (32b), illetve ha a Harminc Zsarnok uralma meg nem bukik (32d), Sókratést minden bizonnyal mindkét esetben halálra ítélték volna. Minthogy ezek az esetek nem tartoznak a politikai szerepvállalás körébe (abban az értelemben, ahogyan arra Sókratés a 31c-ben utal), hanem a kötelező tisztségviselés körébe – melyből Sókratés feltehetőleg a politikára vonatkozó *daimóni* tiltás ellenére sem vonta, vonhatta ki magát, ha be akarta tartani az athéni törvényeket –, efféle indirekt gondviselésre nyilván a továbbiakban is szüksége volt.

<sup>31</sup> Ezt az értelmezést még tovább erősítheti, hogy Xenophón a *τὸ δαιμόνιον* kifejezést ('az isteni', 'a természetfölötti' értelemben, tehát nem Sókratés *daimóni* jelzésére utalva) kétszer is kifejezetten az isteni gondviselésre vonatkozó, hosszasan kifejtett érvek összefüggésében használja (vö. *Emlékeim Sókratésról* I. 4.10, IV. 3. 15). Pierce és Maurer munkáinak legnagyobb hiányossága – minden érdemük elismerése mellett –, hogy vizsgálódásaikat túlnyomórészt a *σύννοια*, illetve a *συνήμι* igék és a belőlük képzett főnevek történeti vizsgálatára terjesztik ki. Chadwick alapos és körültekintő szócikkére ez nem vonatkozik. A klasszikus kort megelőző anyaggal kapcsolatos vizsgálódásai szemléletét azonban alapvetően meghatározza a szégyenkultúra és a bűnkultúra éles szembeállítása, ami azonban a görög kultúrtörténeti kutatások mai állása szerint erősen megkérdőjelezhető (vö. *Mogyoródi*: Akhilleusz 52, 7. jegyz.).

<sup>32</sup> Míg a jelzés jósol, azaz valamilyen formában (a tiltás stb. révén indirekt módon) előre jelzi, mi fog történni, addig a lelkiismeret parancsol, azaz *előírja*, mit tegyen az ember. A kettő azonban elvileg kizárja egymást: ha egy mindentudó és teljhatalmú hatalom – amilyen az isteni hatalom – megmondja nekem, mi fog történni velem, akkor nem sok értelme van számomra ugyanezt megparancsolnia.

tének vizsgálatára,<sup>33</sup> talán nem véletlen, hogy Sókratés perének Platón által megőrzött történetében, a *Sókratés védőbeszédében* a *σύνουδα* ige olyan összefüggésben szerepel, mely Sókratés és Athén konfliktusának kezdeteit meséli el. Ez a szövegrész nem más, mint a delphoi jóslatra történő, jól ismert utalás (20c–23c), melynek Platónnál fontos funkciója van Sókratés egész védekezése szempontjából.<sup>34</sup> A történet elsősorban arra a józan paraszti ésszel felvethető kérdésre kíván válaszolni, hogy ha igaz, amit Sókratés megelőzően bizonygatott, nevezetesen, hogy teljességgel alaptalanok az ellene irányuló, széles körben elterjedt rágalomok – amelyekre a vádlók a formális vádemelés során támaszkodtak (19b) –, miszerint ateista természetfilozófus, illetve pénzért tanító szofista volna, akkor mégis miként keletkeztek ellene ezek a rágalomok (20c–d).<sup>35</sup> Jelen témánk szempontjából ebből a történetből leginkább a bűnbakkeresés lelki mechanizmusainak működés módja kelthetné fel a figyelmünket, az a mód, ahogyan a leplezett „bölcsek” a Sókratésszel való beszélgetés során bennük felébredő szégyent és önvádat indulatáttétel útján kivetítik Sókratésre, és megpróbálják exorcizálni.<sup>36</sup> A helyzet szociálpszichológiai szempontból nézve úgy jellemezhető, hogy Athén Sókratéshez bizonyos értelemben mint saját, élő lelkiismeretéhez viszonyul, annak egy tipikus módján, ti. amikor az ember azt el akarja altatni, vagy inkább egyenesen el akarja hallgattatni.<sup>37</sup> Már ebből is sok minden kibontható volna a lelkiismeret klasszikus kori felfogására vonatkozóan, ezen a nyomon azonban egyelőre mégsem mennék tovább. Jobban érdekel elsősorban magának Sókra-

<sup>33</sup> Vö. Chadwick, „Gewissen” 1026. – Vannak olyan egyéb kifejezések (pl. *συγγινώσκω, αιδώς, ἐνθύμιον, ἐνθύμιον, ἐνκάρδιον*), illetve mitikus alakok (az Erinyesök) is, amelyek kapcsán felvethető a lelkiismeret fogalma. Másfelől, mint utaltam rá, terminológiától függetlenül is érdemes megvizsgálni a kérdést. A probléma tehát jóval bonyolultabb, semmint hogy egyszerű lexikológiai vizsgálódással kimeríthető volna.

<sup>34</sup> A jóslatra Xenophón is utal (*Sókratés védőbeszédé bírái előtt* 14), ismét jelentős eltérésekkel. E különbségek tárgyalására itt nem térek ki.

<sup>35</sup> A védekezés szempontjából e beszédrész további funkciója, hogy elmagyarázza a bírának, miben is áll közelebből Sókratésnek a vádak alapján gyanúba keverhető tevékenysége, s hogy ebben nincs semmiféle istentelenség, sem nem irányul az ifjak „megrontására”. – A *σύνουδα* egyéb előfordulásaira vonatkozóan a *Sókratés védőbeszédében* vö. 58. jegyz.

<sup>36</sup> „Mármost, akiket megvizsgálunk [*ti. az ifjak*], ahelyett hogy saját magukra lennének dühösek, rám haragszanak meg, és elterjesztik, hogy létezik egy bizonyos Sókratés, aki a legelvetemültebb gazember, és megrontja az ifjúságot. Ha pedig valaki megkérdi tőlük, mivel is rontja meg s vajon miféle tanítással, akkor nem tudják, mit feleljenek, mert fogalmuk sincs. De persze, hogy a többiek észre ne vegyék zavarukat, ama jól ismert, minden filozófussal szemben könnyen bevethető szólamokat fújják, hogy égi jelenségeket és föld alatti dolgokat kutat, nem tiszteli az isteneket, és a gyengébb érvet erősebbé teszi. Mert az igazat, gondolom, nem szívesen vallanak be, hogy tudniillik nyilvánvalóan csupán megjártsszák, hogy tudnak valamit, de nem tudnak semmit” (23d).

<sup>37</sup> Ha valahol tetten érhető ebben a műben a lelkiismeret későbbi metaforikája, akkor az nem más, mint hogy Sókratés önmagát egy csipkelődő bögölyhöz hasonlítja, amely naphosszat gyözködi és dorgálja a szendergő athéniakat, hogy felserkentse őket – nyilvánvalóan az erénnyel való törődésre (30e–31a). A modern metaforika értelmében a lelkiismeret hasonlóképp „dorgál”, „ostoroz”, „gyötör”, „nem hagy nyugodni”. Sókratés ezt úgy fejezi ki, hogy az athéniak „nyakán ülve” (*προσκαθίζων*, 31a1), folytonosan „ébresztgeti” (*ἐγείρων*, 30e7), „gyözködi” (*πειθων*, 30e7), „korholja” (*ὀνειδίζων*, 30e7) őket. (Vegyük észre, hogy ezek nem negatív, tiltást vagy akadályozást kifejező igék, ellenkezőleg, buzdítók.) A lelkiismeret elhallgattatására használt metafora a csipkelődő bögöly képének kontextusában az „agyoncsapás” (*κρούσαντες*, 31a4). Figyelemre

tésnek a lelkiismerethez való viszonya, mert olyasmivel szembesít bennünket, aminek a létezése egyes értelmezésekben megkérdőjelezhető, nevezetesen a jó lelkiismerettel.<sup>38</sup>

Mint ismeretes, a delphoi jóslatot Sókratés egy Chairephón nevű barátja kérte, azt tudakolván, vajon van-e Sókratésnél bölcsebb ember, mire a Pythia azt felelte, hogy nincs nála bölcsebb. A jóslat elhangzása után közvetlenül történeteket Sókratés a következőképp idézi fel:

... miután e szavakat meghallottam, mélyen elgondolkodtam (ἐνεθυμούμην), valahogy így: „Mit is mond az isten, miféle rejtett értelme van a szavának (τί ποτε αἰνίττεται)? Hisz legjobb tudomásom szerint én bizony sem nagyon, sem kicsit bölcs nem vagyok (ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῷ σοφός ὄν). Mit akar mondani, amikor kijelenti, hogy én vagyok a legbölcsebb? Mert, gondolom, csak nem hazudik! Hisz ezt az isteni törvény neki meg nem engedi.” Azután jó ideig kétségek közt hányódtam (καὶ πολὺν μὲν χρόνον ἠπόρουσ), hogy mit is akar mondani, míg végül nagy nehezen ilyesféle kiutat találtam, hogy a dolgot megvizsgáljam. (21b)

Mint fent utaltam rá, a συνείδησις főnév a σύνοιδα igéből ered, melyet a συν- előtagból és az οἶδα ('tud, ismer') igéből képeztek. A συν- előtag egyfelől eszköz- vagy társhatározóként funkcionál, és annyit tesz, 'valakivel vagy valamivel, együtt, egyszerre', másfelől az utótag fokozását is kifejezheti, mintegy 'teljesen, egészen, nagyon' értelemben. Az οἶδα ige pedig – mint általában az indoeurópai nyelvekben – a görögben is a látást jelentő töből (\*F<sub>1</sub>δ-) ered. Ez magyarázhatja, hogy a σύνοιδα legkorábbi jelentései a „tanúskodáshoz” kapcsolódnak: '(vele együtt) tud valamit valakiről (mint potenciális tanú mellette vagy ellene)', '(valakivel) osztozik valamilyen tudásban, (bizalmasként) tudomással bír valamiről' (LSJ s.v. I–II). A συν- előtag másik funkcióját mozgósítja a σύνοιδα ige egy ettől eltérő jelentéstartománya: 'jól/nagyon is tud/ismer/tudatában van' vagy egyszerűen 'tud, ismer, tudatában van' (LSJ s.v. III). Az adott szöveghelyen használt nyelvtani konstrukció miatt az utóbbi jelentés elvileg irrelevánsnak tekinthető, azonban az egyszerű „tudatában lenni” értelmezés ezzel még nem teljesen zárható ki.<sup>39</sup> Kérdés

méltó, hogy ez ugyanúgy hirtelen és végső aktus (Platón itt a κρούω ige aoristosát használja), mint a lelkiismeret „elhallgattatása”, továbbá hogy a magyarban a lelkiismeret-furdalást éppúgy el lehet „hessegetni”, akár egy szemtelen legyet vagy bölgölyt.

<sup>38</sup> Maurer a skolasztikus hagyományra támaszkodva túlhangsúlyozza, hogy a lelkiismeret elsősorban nem előkészít a döntésre (*conscientia antecedens*), hanem a már elkövetetteket ítéli meg (*conscientia consequens*), s hogy ennél fogva a lelkiismeret „normál esetben” rossz lelkiismeret, „a jó lelkiismeret kivétel” (σύνοιδα 904). Ide kapcsolható két, a XX. század számára meghatározó filozófus, Nietzsche és Heidegger is. Vö. Nietzsche: Gondolatok 205; Martin Heidegger: Lét és idő (ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos István, Orosz János). Budapest 1989. 489.

<sup>39</sup> Az ige visszaható névmással (dativusban, mint itt is: σύνοιδα ἐμαυτῷ) a 'tanúskodik' jelentéstartományba tartozik (LSJ s.v. I–II), ugyanakkor ez a jelentéstartomány sem zárja ki, hogy egyszerűen valamiféle személyes tapasztalatról vagy tudomásról van szó, és a 'tanúskodás' konnotáció háttérbe szorul.

tehát, mit implikál közelebből ez a tudás. Vajon valamely tény egyszerű intellektuális felfogását takarja, vagy ennél többről van szó?<sup>40</sup> Ennek kiderítéséhez meg kell vizsgálnunk a szövegrész tágabb, filozófiai és vallási összefüggéseit.

Sókratés azon gondolkodik el, miféle titokzatos, „enigmatikus” (τί ποτε αἰνίττεται) mondandója lehet az istennek azzal, hogy ő a legbölcsebb ember. Nem egyszerűen elmeditál vagy elgondolkodik ezen, hanem a kijelentés arra készíti, hogy mélyen „magába szálljon” (ἐνεθυμούμην<sup>41</sup>). A görög szóhasználat (αἰνίττεται, ἐνεθυμούμην) és a tartalmi kontextus feljogosít rá, hogy úgy értelmezzük, a helyzet egyfajta önismereti válságot idéz elő.<sup>42</sup> Sókratés ugyanis két, egymással összeegyeztethetetlen, mégis egyformán igaznak tűnő tudástartalommal találja magát szemben, melyek mindegyike saját magára vonatkozik, mégpedig éppenséggel a „bölcességére”, vagyis a tudására. Az egyik az, amit saját maga tud (önmagával együtt) (σύνουδα) magamagáról, miszerint „sem nagyon, sem kicsit nem bölc”. A másik ezzel szemben az, amit a Pythia állít róla, nevezetesen, hogy ő a legbölcsebb ember (21a). Az önismereti válságot az okozza, hogy sem az isten kijelentését, sem a maga meggyőződését nem tudja hamisnak tekinteni, ugyanakkor ezek gyökeresen ellentmondani látszanak egymásnak. Ez szerkezetét tekintve lényegében a klasszikus filozófiai *aporia* helyzete (noha egy meglehetősen speciális helyzete), amit a görög világosan jelez is (πολὺν μὲν χρόνον ἠπόρουσιν): két, egymásnak ellentmondó, ám egyformán igaz kijelentés áll szemben egymással, melyek közül ennél fogva egyik sem vethető el hamisként, ugyan-

<sup>40</sup> Noha Maurer joggal emeli ki ezt a szöveghelyet, mint amely az önreflexióra való utalás és a tudástartalmak konfliktusa révén szerepet kap a lelkiismeret görög fogalmának fejlődéstörténetében, teljes egészében elvitatja, hogy az ige erkölcsi konnotációkat hordozna (vö. Maurer, σύνουδα, 900), amint azt is, hogy a Kr. e. I. századig a lelkiismeretre utaló görög szavaknak bármi közük volna az istenekhez (Maurer: σύνουδα, 902). Az alábbiakban mindkét megállapítással vitatkozni fogok.

<sup>41</sup> Az ἐνεθυμούμαι jelentései: 'meggondol, megfontol, mélyen elgondolkodik valamin, szívére vesz, aggodódik valami miatt'. Dodds hívja fel rá a figyelmet, hogy az ἐνεθυμούμαι igéből képzett főnevek (ἐνθύμιον, ἐνθύμιος) az V. században (Hérodotos, Thukydides, Antiphón, Sophoklés és Euripidés műveiben) a vallásos vétség vagy bűn tudatának (illetve az effélével kapcsolatos aggodalomnak) kifejezésére voltak használatosak (Dodds: A görögség, 278, 46. jegyz.). Mint jeleztem, Dodds ugyanakkor elvitatja, hogy a görögök ismerték volna a lelkiismeret(-furdalás) fogalmát vagy jelenségét a hellenisztikus kor előtt, mert úgy gondolja, mint-hogy a beszennyeződéshez (ἄγος, μίσημα) kapcsolódik, a megfelelő vallásos vétek nem tekinthető akaratlagosnak, így az efféle büntudatban a lelkiismeret nem „internalizált” (vö. Dodds: A görögség, 48). Ez azonban problematikus gondolat, már csak annál fogva is, hogy mindenféle büntudatnak (= lelkiismeret-furdalás) „internalizálnak” kell lennie, amennyiben azt valaki egyáltalán átéli. – Az idézett passzusban Sókratést „vallásos aggodalommal” tölti el az isteni kijelentés, és ebben az értelemben „nyomja a szívet”, mégpedig mert az efféle, hízelgő delphoi kijelentések arra csábítanak, hogy az embert bizonyos önelégültség töltse el, ami Apollón szemében *hubris*nek minősül (vö. Kroisos esetét a delphoi jóslatokkal Hérodotosnál, I.52–56). Az ἐνεθυμούμαι ige használata hozzájárul ugyan ahhoz, hogy e passzus kapcsán felvethessük a lelkiismeret jelenlétét, de korántsem egyedül ennek köszönhető, és az alábbiakban nem is hozzá fogom kapcsolni.

<sup>42</sup> Mint Maurer rámutat, a σύνουδα ἐμαυτῷ kifejezésben egy személyben kombinálódik az, aki tud valamit, és az, akiről valaki valamit tud, azaz ugyanabban az alanyban két *ego* jelenik meg, ami önreflexióra utal (vö. Maurer: σύνουδα, 900). Mint azonban jeleztem, Maurer tagadja, hogy a reflexiónak itt erkölcsi relevanciája volna.



akkor nem fogadható el igazként sem. Azonban nem feledkezhetünk meg róla, hogy ez már annyiban sem pusztán egy (érzelemmentes és elfogulatlan) intellektuális „kiúttalanság”, hogy a válság Sókratést magát, egész személyiségét érinti, hiszen arról van szó, kinek vagy minek ismeri vagy nem ismeri önnönmagát. Azt mondhatnánk, hogy személyes önazonosságáról – pontosabban ennek tudatáról – van szó, amit az isteni kijelentés mély válságba sodor. Pontosabban, Sókratés maga sodortatja válságba magamagát vele, amennyiben ragaszkodik hozzá, hogy amit addig magáról tudott, nevezetesen, hogy „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”, annak éppúgy igaznak kell lennie, mint annak, amit a delphoi isten kijelentett róla.<sup>43</sup> Tekintsünk ennek a válságnak a mélyére a szóban forgó tudás természetének további feltárása érdekében. Amit találni fogunk, úgy vélem, feljogosít rá, hogy a *σύννοια* ige fent idézett használatát az egyik legkorábbi olyan utalásnak tekintsük, mely összefüggésbe hozható a lelkiismerettel.<sup>44</sup>

Noha az igehasználat megengedne valamiféle intellektuális jellegű tudásfajtát is, vegyük észre, hogy a „tanúskodás” jelentéstartomány nagyon is illik a kontextushoz: Sókratés maga a tanú arra, hogy „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”, mégpedig az isteni kijelentéssel szemben, mely szerint nagyon is bölcs, sőt a legbölcsebb.<sup>45</sup> Éppen azért kénytelen hitelt adni ennek az önmagára vonatkozó tudásának, annak ellenére, hogy az isteni kijelentésnek is hitelt kell adnia, mert a saját maga által megélt tapasztalatain alapul („tanúság”, erkölcsileg semleges értelemben). Ezért áll elő az *aporia*.

Ha ez így van, akkor vegyük észre, hogy egyúttal közel kerültünk a „titkos tudás” (‘beavatotként, bizalmasként tudomással bírni valamiről’) jelentésárnyalathoz is. Nem egyszerűen azért, mert e két, ellentétes tudástartalom enigmát generál, hanem mert maga az a tudás is, hogy Sókratés „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs” (21b 4–5) titokkal terhes. Ugyanis delphoi jóslat ide vagy oda, feltehetjük a kérdést, honnan tudhatja Sókratés bizonyosan, hogy „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”.<sup>46</sup> A Sókratést

<sup>43</sup> Maurer azt implikálja, hogy az említett két *ego* között konfliktus áll fenn, és ennyiben hozza összefüggésbe – bár meglehetősen tentatív módon – a lelkiismerettel (vö. *Maurer*: *σύννοια*, 900). Ez azonban félrevezető: az, amit Sókratés mint tanúskodó személy tud (ti. hogy nem „bölcst”), pontosan ugyanaz, mint amit az tud, akivel „együtt” ez a személy mindezt tudja. Abban sincs igaza Maurernek, hogy a delphoi jóslat csupán katalitikus szerepet játszik „egy már fennálló probléma” (Sókratés „tudathasadása”?) kiélézésében (*Maurer*: *σύννοια*, 902). Maurer itt talán arra az ellentmondásra gondol, hogy Sókratés „tudja, hogy nem tud semmit” – ami azonban nem tulajdonítható Sókratésnek (vö. 46. jegyz.).

<sup>44</sup> A *σύννοια*, *συνείδησις* vagy *σύνεσις* kifejezések korábbi előfordulásai, amelyekkel kapcsolatban felvetették (ugyanakkor vitatták), hogy valamilyen módon közük lehet a lelkiismerethez a következők: Démokritos fr. 297; Sophoklés fr. 931 (*TGF*, Radt); Euripidés, *Orestés* 396. Ezekkel kapcsolatban itt nem foglalkozhatok állást.

<sup>45</sup> Sókratés egyébként a delphoi istent is „tanúként” (*μάρτυρα*, 20e7) idézi, ám azzal kapcsolatban, hogy miféle „bölcesség” is az, ami miatt a rosszindulatú szóbeszéd lábrakapott felőle. Az isten azon kijelentésével szemben, miszerint nincs nála bölcsebb ember, azonban ő maga a tanú saját maga (és mások) előtt.

<sup>46</sup> A kijelentés, hogy Sókratés *tudja*, hogy „nem bölcs”, ellentmondásnak látszik. Az ellentmondás azonban csak akkor áll fenn, ha ezt úgy értelmezzük (helytelenül, noha széles körben elterjedt félreértést követve), hogy Sókratés *tudja*, hogy nem tud *semmit*. Efféle kijelentés azonban Platónnál nem található. Az értelmezéshez legközelebb álló szövegrészben („magamról ugyanis tudtam, hogy úgyszólván semmihez sem értek, róluk viszont azt gondoltam, úgy találok majd, bizonyos sok szép dologhoz értenek”, 22c–d)

ismerők erre azonnal rávágathatnák, hogy hiszen ez Sókratés számára evidencia. Hogy azonban nem az, azt maga a jóslat jelzi, számunkra éppúgy, mint Sókratés számára. Hiszen kiderül, hogy amit Sókratés magáról tud, ti. hogy „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”, végső soron nem igaz, azaz, hogy Sókratés valamilyen értelemben mégiscsak „bölcs”. Csakhogy Sókratés éppen azért képes elindulni azon az úton, amelyen végül a rejtvényt megfejti, mert mintegy kész zárójelbe tenni a tudást, amiről maga tanúskodik a maga számára önmagáról, ti. hogy „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”. Ha erre nem volna képes, az enigma sem állhatna elő, hiszen ez esetben az isteni kijelentést félresöpörhető butaságként vagy egyenesen hazugságként kellene értelmeznie. Ha tehát nem ezt teszi, az arra utal, hogy magát azt a tudását, amiről maga tanúskodik az isten ellenében (ti. hogy „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”), mégsem tekinti megfellebbezhetetlennek. Mi teszi lehetővé, hogy Sókratés képes mintegy felfüggeszteni személyes tapasztalaton alapuló meggyőződését (tudását), miszerint „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”? Erre semmiféle észok nem vezetheti, hiszen logikai alapon egyik kijelentést sem tekintheti igazabbnak a másiknál. Van azonban valami, ami ugyan „tudás”, de nem egyszerű intellektuális vagy tapasztalati belátás Sókratés számára. Ez a „tudás” paradox módon ugyanaz, ami miatt éppenséggel azt hiszi, hogy „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”. Ez nem más, mint a következő, a jóslat megfejtésének kontextusában kimondott meggyőződése:

Csakhogy, alighanem úgy áll ez a dolog, férfiak, hogy *valójában egyedül az isten bölcs*, és ezzel a jóslattal azt mondja, hogy az emberi bölcsesség igen keveset, avagy semmit nem ér. És úgy látszik, hogy ezt nem Sókratésról mondja, csupán felhasználja a nevemet, és engem állít mintául, mintha csak ezt mondaná: „Emberek! Az közöttetek a legbölcsőbb, aki Sókratéshez hasonlóan felismerte, hogy bölcsesség tekintetében igazság szerint semmit sem ér.” (23a–b)

Sókratés azért nem tekintheti megfellebbezhetetlennek a tudását, miszerint „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”, mert abból indul ki, hogy „egyedül az isten bölcs”. S mint-hogy ebből indul ki, ugyanakkor igaznak kell tekintenie az isten azon kijelentését is, miszerint ő a legbölcsőbb. A feloldhatatlannak tűnő *aporia* ennél fogva valójában azért áll elő, mert a dilemma mindkét ágának végső igazságforrása egy és ugyanaz: Delphoi igazsága, a γνῶθι σεαυτόν, „ismerd meg tenmagad”.

Mire int a híres delphoi imperatívusz? A felszólítás nem valamiféle kognitív vagy empirikus pszichológiai, hanem alapvetően valláserkölcsi vagy morálpszichológiai kon-

---

ugyanis Sókratés „szaktudásról” (ἐπιστάμενοι) beszél, másfelől a kijelentés kategorikus jellegét módosítja az „úgyszólván” vagy „mondhatni” (ὡς ἔπος εἰπεῖν) kitétel: abban semmiféle ellentmondás nincs, hogy valaki azt állítja, *tudja*, hogy „jóformán” semmihez sem *ért* (nincs semmiféle szaktudása). A 21b5-ben pedig a σοφός ('bölcs') jelző nem szinonimája a „tudónak”, hanem a(z isteni) mindentudásra utal. Abban ismét semmiféle ellentmondás nincs, ha valaki kijelenti, hogy *tudja*, hogy nem tud *mindent*, hiszen ettől még tudhat bizonyos dolgokat (például magát ezt a tényt is). – Mindettől függetlenül persze még felvethető marad a kérdés, mitől olyan bizonyos abban Sókratés, hogy *semmilyen értelemben* nem „bölcs”.

textusban értelmezendő. Az isteni és az emberi létezés s különösen tudás közötti szakadék tudomásulvételére, a *hübrisztől* való tartózkodásra int. Annak a fajta önelégültségnek vagy gőgnek az elkerülésére, mely például Sophoklés *Oidipus királyában* a Sphinx rejtélyét megfejtő Oidipusz tragédiájához vezetett, aki azt hitte, ismeri önmagát, hiszen tudja, kicsoda vagy micsoda az ember. Ezt a fajta *hübriszt* kerüli el Sókratés, nem egyszerűen azzal, hogy bizonyos értelemben nem hiszi el az isteni kijelentést, miszerint ő a „legbölcsebb”, hanem azzal is, hogy kész zárójelbe tenni személyes meggyőződésén alapuló tudását, hogy „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”. Erre Sókratés csupán azért képes, mert mélyen tudatában van annak, amire a delphoi imperatívusz int, hogy ismerje el, és éljen annak tudatában, hogy „egyedül az isten bölcs”.

Úgy gondolom, nem alaptalan a felvetés, hogy Sókratés történetében éppen ebben a tudatban lokalizálható a lelkiismeret, vagyis a delphoi értelemben vett „önismeretben”. Ennek az önismeretnek a Sókratés-történet speciális jelentést kölcsönöz ugyan, ez a jelentés azonban olyan valláserkölcsei összefüggésben jelenik meg, mely a legteljesebb mértékig a görög hagyományok talaján áll, Delphoi kultuszának talaján. A lelkiismeret és a delphoi önismeret közötti analógia felállítására alapvetően két okot látok. Egyfelől, mert egy olyan tudatállapot, melynek alapvetően valláserkölcsei, illetve erkölcsi relevanciája van. A görög világ számára Homérosztól kezdődően evidencia az isteni és az emberi létezés és tudás közötti kategorikus különbség, melynek tudomásulvételét a delphoi Apollón-kultusz teszi valláserkölcsei imperatívusszá. Másfelől, mert a Sókratés-történet alapján egy olyanfajta „kognitív disszonanciával” és valamiféle „titkos tudással” áll összefüggésben, melyet, úgy gondolom, a lelkiismeret fogalma inherensen hordoz.<sup>47</sup> A Sókratés-történet ezen két aspektusára szeretnék rávilágítani a következőkben.

Delphoi valláserkölcsei felszólítása tehát önismeretre int. De miben áll közelebb-ről ez az önismeret Sókratés esetében? Egyszerűen a teljes értelemben vett „bölcesség”, az isteni szünoptikus tudás hiányának tudatában, mégpedig különösen erkölcsi kérdésekkel, „az emberi élet legszebb és legnagyobb dolgaival” kapcsolatban, amint Sókratés erre több helyen is utal (*Sókratés védőbeszéde* 21d, 22d; *Gorgiasz* 518c). Ez a tudat konkretizálva a következőképp nyilvánulhat meg és nyilvánul is meg Sókratés esetében: az ember nem tudhatja bizonyosan, cselekedetei milyen következményekkel járhatnak a másakra (vagy épp magára) nézve; nem tudhatja, vajon mindent megtett-e egy adott helyzetben, ami szükséges, vagy egyáltalán, helyesen cselekedett-e. Ezért fogalmaz úgy Sókratés, hogy „meggyőződésem, hogy *szándékosan* nem vétettem senkinek” (37a). Bizonyos helyzetekben az ember nem tudhatja azt sem, vajon ahogyan cselekedett, az valóban jó-e másnak vagy épp neki. Ezért zárja Sókratés védőbeszéde első részét a következőkkel: „Úgyhogy rátok és az istenre bízom az ítéletet: legyen, amint a legjobb nekem is, nektek is” (35 e). Mindezen kételyeinek oka, hogy nem hiszi, hogy „bölcst” (mindentudó), „az emberi élet legszebb és legnagyobb dolgai” tekintetében,

<sup>47</sup> A kognitív disszonanciára vonatkozóan magyarul ld. *Eliot R. Smith – Diane M. Mackie: Szociálpszichológia*. Budapest 2004. 442–56. A fentiekkel nem kívánom azt állítani, hogy minden lelkiismereti fenomenon redukálható volna kognitív disszonanciára.

ugyanis nem hiszi, hogy tudja, valójában *mi a Jó* – ezt ugyanis Sókratés meggyőződése szerint egyedül az isten tudja: „egyedül az isten bölcs”. Ez a tudás – illetve e tudás elvitatása önmagától – nemcsak hogy erkölcsi tartalmú (hiszen a Jóra vonatkozik), hanem annak kinyilvánítása, hogy e tudásnak Sókratés nincs birtokában, önmagában véve erkölcsös aktus. Egy olyan valláserkölcsei alázatot jelez vagy fejez ki, mely nem csupán az adott szubjektumot érinti, hanem mások létét is. Mennyiben támasztható alá ez az értelmezés?

Sókratés „vizsgálódó” tevékenységének – először csak úgyszólván mellékterméke, később – célja nem más, mint Delphoi valláserkölcsei üzenetének fogatosítása az athéniak körében. Ez a tevékenység azonban tovább specifikálendő. Amennyiben Sókratés a bölcsek vizsgálatával kideríti, hogy csupán csak bölcsnek hiszik magukat, de nem azok, tevékenységével és egész létezésével közvetve az ἀμαθία (‘tudatlanság’) vétkét olvassa Athén fejére. Az ἀμαθία – szemben az ἄγνοια-val, ami szintén „tudatlanságot” jelent – nem egyszerűen a tudás hiánya, hanem a tudás hiánya mellett annak (hamis) tudata is, hogy tudunk valamit, amikor pedig nem tudunk.<sup>48</sup> Amennyiben Delphoi igazsága az, hogy az ember nem rendelkezik az isteni, a teljes értelemben vett bölcsességgel, annyiban az ἀμαθία, az erről való nem-tudás maga a delphoi értelemben vett lelkiismeretlenség, amint a tudatlanság beismerése és a tudásra való törekvés maga a delphoi értelemben vett lelkiismeretesség. A lelkiismeret innen tekintve nem egyszerű intellektuális ismeret, hanem egyfajta kognitív beállítódás, olyan tudatállapot, melyben az ember önmaga és mások előtt kész beismeri, hogy (tudatilag) nem diszponál önmaga felett, hogy ilyen értelemben önmaga számára átlátszatlan. Az ἄγνοια (egyszerű nem-tudás) és az ἀμαθία (a nem-tudás nem-tudása) sókratési-platóni megkülönböztetése arra utal, hogy az emberi tudatnak alapvetően reflexív a szerkezete: a tudathoz nemcsak az tartozik hozzá, amit az ember épp tud vagy nem tud, hanem az ehhez a tényhez való reflexív tudati viszony is. A megkülönböztetés nyomán a következő kombinációs lehetőségek adódnak: 1. tudok valamit, és tudom, hogy tudom; 2. nem tudok valamit, de nem tudom, hogy nem tudom; 3. nem tudok valamit, és tudom, hogy nem tudom; és végül, bármilyen paradox, 4. tudok valamit, de nem tudom, hogy tudom. Amit átlátszatlanságnak nevezek, nem azokban az esetekben áll fenn, amikor tudás és tudatlanság egyszerre van jelen a tudatban (3. és 4.), hanem akkor, amikor a tudásomra vagy a nem-tudásomra vonatkozóan tévedek (hamis tudatban vagyok): vagyis, annak ellenére, hogy nem tudok valamit, úgy tudom (hiszem), hogy tudom, illetve annak ellenére, hogy tudok valamit, úgy tudom (hiszem), hogy nem tudom (2. és 4.). Ez abban az értelemben egyfajta tudati diszkrépancia, hogy hamis tudat a saját tudásomról (tudattartalmamról): az, amit arról tudok (hiszek), hogy mit tudok, illetve mit nem tudok, nem felel meg a valóságnak, azaz

<sup>48</sup> Vö. *Sókratés védőbeszéde* 29b és *A szofista* 229c1–10, valamint *Sókratés védőbeszéde*, Atlantisz, 83, 66. jegyz. Megkülönböztetendő az ἄγνοια-tól Bene László az ἀμαθία kifejezést *A szofista*-ban „oktalanságként” fordítja. Ld. *Platón: A szofista*. Budapest 2006. 45, 48. jegyz.

annak, amit ténylegesen tudok, illetve nem tudok.<sup>49</sup> A diszkrepancia az önreflexió hiányát jelzi, és ennyiben olyasmíét, amit empirikus öntudatnak nevezhetnénk, minthogy az én konkrét tudatállapotaira vonatkozik.

Sókratés-Platón világosan jelzi, nemcsak azt, hogy az ebben az értelemben vett reflexió a tudás és a tudat egy magasabb foka (amennyiben kiderül, Sókratés azért a legbölcsebb, mert reflektál saját tudására, illetve tudattartamára), hanem azt is, hogy e reflexió hiányának súlyos gyakorlati (azaz erkölcsi) következményei lehetnek. A világosabbik nem az a paradox és bizonyos értelemben absztrakt helyzet, amikor tudok valamit, de nem tudom, hogy tudom (4.), hanem az a nagyon is hétköznapi eset, amikor nem tudok valamit, de nem tudom, hogy nem tudom (2.). Ilyen eset a delphoi jóslat nyomán megvizsgált „bölcseké” (államférfiaké, költőké, kézműveseké<sup>50</sup>), akik erkölcsi tekintéllyel rendelkeznek, és arra hivatottak, hogy a társadalmat vezessék, illetve viselkedési mintákat, erkölcsi ideálokat, értékeket közvetítsenek számukra. A történet arra mutat rá, hogy nem az a baj, hogy ezek a férfiak esetleg nem tudják, mindezt miként is tegyék (ez az egyszerű ἄγνοια esete), hanem az, ha eközben azt hiszik, hogy mégiscsak tudják (ἄμαθία), és ezzel megtévesztik azokat, akik az életüket rájuk bízták.

Az efféle nem-tudásnak azonban nemcsak félrevezetés lehet a következménye, hanem akár gyilkosság is. Ilyen eset Euthyphróné a róla elnevezett dialógusban, akinek meggyőződése, hogy tudja, mi az istenesség, miközben istentelenségért feljelenti a saját apját. Sókratésszel való találkozása arra világít rá, hogy nem az a baj, hogy Euthyphrón történetesen nem tudja, mi az istenesség, hanem, hogy nem tudja, hogy nem tudja.<sup>51</sup> Ez a nem-tudás ugyanis a saját apja jogtalan beperléséhez, ennél fogva meggyilkolásához vezethet, amennyiben az istenesség esetleg mégsem az, amit Euthyphrón tudni vél ró-

<sup>49</sup> A kognitív disszonanciát általában úgy definiálják, hogy az inkonzisztencia vagy diszkrepancia valamely cselekedet (vagy szokás, viselkedés) és a (kognitív) attitűd között áll fenn (vö. *Smith–Mackie*: i. m. (47. jegyz.) 442, 444). Minthogy azonban — mint alább rámutatok — a fenti tudati diszkrepancia olyan cselekedetet vagy cselekedeteket vonhat magával, mely „énreleváns attitűdöt” sért (vö. *Smith–Mackie*: i. m. 443), nem egyszerű tudati diszkrepancia vagy hamis tudat, hanem valódi kognitív disszonancia.

<sup>50</sup> A kézművesek annyiban különböznek az államférfiaktól és a költőktől, hogy legalább bizonyos dolgokhoz valóban értenek (*ἐπιστατέωνος*, 22d2), vagyis a fenti felosztás szerint azok közé sorolandóak, akik tudják, hogy tudnak valamit. Más dolgokkal kapcsolatban azonban épp olyanok, mint a többiek: azt hiszik, hogy értenek hozzájuk, de ez nem igaz, vagyis nem tudják, hogy nem tudják (22c–e).

<sup>51</sup> Felvethető, hogy Sókratés nem túl tisztességes módon bánik el Euthyphrónnal, hiszen a „tudós tudatlanság” fényében maga sem tudja, mi az istenesség, illetve istentelenség: mi joga kéri hát számon bárki másan — akár Euthyphrónon —, hogy ezt nem tudja, vagy legalábbis, hogy nem képes filozófiai szempontból megfelelő definíciót adni róla? Sókratés Euthyphrónnal szembeni maró iróniája azonban nem abból táplálkozik, hogy Euthyphrón nem képes adekvát definíciót adni az istenességről, hanem abból, hogy Sókratésszel való beszélgetése során egy pillanatra sem merül fel benne, hogy esetleg tévedhet annak megítélésében, mi istenes, mi nem (ld. pl. Sókratés figyelmeztetéssel felérő megjegyzését: *Euthyphrón* 4e).

la.<sup>52</sup> Tudatlanságának (ἀμαθία) legmélyebb gyökere nem más, mint hogy Euthyphrón a tudati diszkrepancia lehetőségének tudatát tartja magától távol, amennyiben meg van győződve róla, hogy egyszerűen *nem tévedhet* abban, mi az istenesség, és egyúttal nem tévedhet annak megítélésében, hogy tudja-e, hogy tudja-e vagy sem. Nem működik benne a delphoi értelemben vett lelkiismeret, amikor elindul feljelenteni az apját, elnyomni igyekszik, miközben Sókratésszel beszélget, és talán nem is támad fel benne, miután távozott tőle.<sup>53</sup>

Ha megállapítottuk, hogy a tudáshoz (vagy nem-tudáshoz) való reflexív tudati viszony a tudat egy magasabb foka, és empirikus öntudatnak nevezhető, akkor a fenti értelemben vett diszkrepancia lehetőségének tudata – amit Euthyphrón oly buzgón igyekszik távol tartani magától – a tudat egy még magasabb fokának tekinthető, egyfajta eidetikus öntudatnak. Olyanfajta tudati „éberség” ez, mely lehetőségfeltételül szolgál ahhoz, hogy az egyes esetekben egyáltalán képes legyek megvizsgálni, vajon valóban tudom-e, amit tudni vélek (vagy nem tudom, amit nem tudni vélek). A Sókratés-történetben ez az a „titok”, amiről az ember maga tanúskodik önmaga ellen, amikor felébred vagy működik benne a (jó) lelkiismeret. Sókratés kezdettől fogva ennek a „titoknak” van tudatában, és erről tanúskodik mind önmaga, mind pedig mások előtt, ti. arról, hogy az emberi tudat önmaga számára átlátszatlan lehet, s hogy a fenti tudati diszkrepancia az alapvető (gyakorlati) *conditio humana*.<sup>54</sup> A „titok” nem azért titok, mert nem lehet tudni róla, hanem mert nem lehet „megfejtteni”: az ember ugyanis *ab ovo* nem lehet biztos benne, hogy valóban tudja-e, amit tudni vél, illetve valóban nem tudja-e, amit nem tudni vél. Ezért az ember saját tudata, és vele együtt aktuális tudatállapota meg-

<sup>52</sup> A párhuzam Sókratés perével nyilvánvaló: amennyiben vádlói tévednek arra vonatkozóan, hogy mi csoda is az „istenesség”, illetve az „istentelenség” (mely utóbbival Sókratést vádolják), vagyis ha csupán tudni vélik, de valójában mégsem tudják (tehát a fenti értelemben tudati diszkrepanciában vannak), akkor Sókratést vádolva valójában gyilkosságot akarnak kieszközölni az athéni bírák révén, hiszen Sókratés akár ártatlan is lehet. – Az *Euthyphrón*t egyes kommentátorai joggal tekintik egyfajta „második *Védőbeszédnek*” (ld. pl. *Mark L. McPherran: The Religion of Socrates*. Pennsylvania 1996. 30. 2. jegyz., további irodalommal).

<sup>53</sup> Úgy tűnik, mintha Euthyphrón a dialógus végén mégiscsak megsejtené, hogy nem egészen tudja, mi az istentelenség, mi nem, s hogy ez a nem-tudás súlyos következményekkel járhat – viszont elmenekül a további diszkuszió elől, ami arra utal, hogy inkább szeretne megmaradni annak (hamis) tudatában, hogy tudja, mi az istentelenség, semmint hogy megtudja, miben is áll valójában. Figyelemre méltó, hogy amiatt, hogy esetleg fogalma sincs róla, miben is áll az istentelenség, a lelkiismeret-furdalás nyomát sem mutatja, miközben azonban felfokozott vallásos félelemből – a beszenyeződéstől való rettegéstől – indítva készül feljelenteni a saját apját (vö. *Euthyphrón*, *Atlantisz*, 19. 9. jegyz.). Ez valódi „kognitív diszsonancia”: Euthyphrón az attitűdjét változtatja meg (azaz a vallásos vétségről alkotott felfogását, ugyanis ebből teljes egészében kiiktatja a szülőkkal szembeni tisztelet – hagyományosan a súlyos vallási vétségek körébe tartozó – imperatívuszát) ahhoz, hogy cselekedete (az apja feljelentése) és attitűdje között összhangot teremtsen.

<sup>54</sup> Noha nem zárható ki, hogy az ember valóban tudja, amit tud, és ebben az értelemben nincs diszkrepancia a tudatában, gyakorlati kiindulópontként mégis a tudati diszkrepancia tudata az ajánlatos hozzáállás. Ugyanis ha vannak is dolgok, amelyeket az ember valóban tudhat és tud, mindent semmiképp nem tudhat *eleve* (ez ugyanis isteni kiváltság). Platón a tudás megszerzését (és egyúttal annak tudását, hogy tudunk valamit) a tudatlanság tudatától teszi függővé: ha ugyanis az ember azt hiszi, hogy tud valamit, miközben nem tud, akkor nem is törekszik megtudni, vagyis elzárja magát attól a lehetőségtől, hogy megtudja (vö. *Menón* 84a–d).

fejtenő titokként áll előtte. Sem Sókratés, sem Platón nem zárja ki, hogy az ember tudhatja, ha és amennyiben valóban tud valamit. Ám ennek a tudásnak (a tudásról való tudásnak) *előfeltétele* a „titokról” való tudomás, a diszkrépancia lehetőségének tudata. Vagyis a bölcsességhez vezető út első lépése egy olyan tudatállapot, melynek alapvető valláserkölcsei relevanciája van, és amely lelkiismeretként jellemezhető. Ez a tudatállapot egészen egyszerűen azért feltétele bármiféle tudás megszerzésének, mert az isteni, a szünoptikus tudás nem eleve az ember birtoka. Ezért ha Euthyphrón meg akarná tudni, mi az, amit valóban tud, mi az, amit nem, tehát ha valamit egyáltalán valóban tudni akarna, akkor eleve a „titokról” kellene önmagának tanúságot tennie, arról, hogy *ab ovo* nem diszponál a saját tudata felett. Ez a tanúság vezethetne el az önismerethez és az öntudathoz – amennyiben annak vágyát is magával vonná, hogy megtudja, ki is ő, azaz mit tud, és mit nem tud.<sup>55</sup>

Sókratés mint Athén élő lelkiismerete erről a titokról tanúskodott, és megpróbálta felkelteni Athénban a delphoi értelemben vett öntudat felé vezető vágyat. Mint tudjuk, ez nem sikerült. Ha helyes az értelmezés, hogy a delphoi értelemben vett lelkiismeret az öntudat egy formája, akkor Sókratés elítélése és kivégzése voltaképp Athén öngyilkosságának tekinthető. Hiszen Sókratés kivégzésén keresztül Athén egyetlen aktussal elejét veszi annak, hogy erkölcsi szendergéséből efféle öntudatra ébredhessen. Ezért és nem elsősorban önmaga védelmében inti a bírákat Sókratés, hogy fontolják meg ítéletüket:

... biztosíthatlak, athéni férfiak, távol állok tőle, hogy a magam védelmében beszéljek, amint azt valaki gondolhatná: ellenkezőleg, a ti érdekekben szólok, nehogy még vétkezzetek az isten nektek adott ajándéka ellen azzal, hogy elítéltek. Mert ha engem halálra ítélték, nem egykönnyen találtok majd más ilyen embert, akit – ha ez mulatságosan hangzik is – egyenesen úgy rendelt városotokhoz az isten, mint valami jól megtermett, nemes paripa mellé, mely azonban nagyságánál fogva kissé lomha, s szüksége van rá, hogy valami bögyölyféle felserkentse. Úgy vélem, bizonyos ilyenfélének rendelt engem az isten a város számára, olyan valakinek, aki naphosszat mindenfelől csipkelődve, egy pillanatra meg nem szűnők titeket egyen-egyenként ostromozni, győzködni és korholni. Más ilyen ember nem egykönnyen fog nektek teremni, férfiak, ezért ha rám hallgattok, meg fogtok kímelni. De könnyen megeshet, hogy mint akiket álmukból riasztottak fel, harago-

<sup>55</sup> A görögség számára az egyén jelleme s ezen keresztül egyfelől az önazonossága, másfelől az erkölcsisége szorosan kapcsolódik a tudáshoz. Sókratés híres „erkölcsi intellektualizmusa”, mely szerint az erkölcsiség a – Jóra vonatkozó – tudástól függ, innen tekintve nem is olyan hallatlan újítás, mint az a modern morálpszichológia felől látszik. Erre vonatkozóan ld. *Dodds: A görögség* 34–35. Vagyis Sókratés részéről nem egyszerű, erkölcsi szempontból semleges intellektuális követelés Euthyphrónnal szemben, hogy ismerje el/fel, ha valamit nem tud, hanem egy Euthyphrón jellemét, viselkedését és így erkölcsi létét érintő, az adott helyzetben teljességgel jogos elvárás.

tokban lecsaptok rám, s Anytosra hallgatva akár óvatlanul meg is ölhettek, hogy azután egész hátralévő élteteket alva töltsétek – hacsak az isten nem gondoskodik rólatok, s nem küld rátok valaki mást. (30d–31a)<sup>56</sup>

Az alvás metaforája Hérakleitoszt juttatja eszünkbe (89. fr.), és rávilágít a tudat vagy öntudat görög felfogásának egy lényeges aspektusára: „Az ébrenlévőknek egy és közös a világuk, az alvóknak mindegyike pedig külön világba lép”<sup>57</sup> (τοῖς ἐγρηγοροῦσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι). A tudat vagy öntudat alapvetően a közösség, a polisz publikus terében konstituálódik, s aki ettől elmenekül vagy magába fordul (εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι), az egy olyan álomvilágba dezertál (LSJ ἀποστρέφομαι I. 3), melyben a privátemberek, az „idióták” (εἰς ἴδιον) reflexiót nélkülöző tudattalan sötétsége uralkodik. A bögöly Sókratés – Hérakleitoshoz hasonlóan – ebből az álomvilágból ébresztgeti a kissé nehézkes (felfogású) (νοθεστέρω: *Sókratés védőbeszéde* 30e4) athéniakat szüntelen csipkelődésével, mert úgy látszik, szenderegnek. Az alvás olyan tudatállapotot reprezentál, mely nélkülözi a reflexiót, ennél fogva az öntudatot. Sókratés tehát élő lelkiismeretként öntudatra kívánja ébreszteni Athént, amit azonban Athén nem akar, ezért egyszer s mindenkorra „elhallgattatja”.

Látható tehát, hogy a *Sókratés védőbeszéde* tágabb filozófiai és vallási összefüggései felől tekintve a σύνοιδα ige olyan konnotációkat hordoz a fent idézett szövegrészben, amelyek jóval túlmutatnak valamiféle erkölcsileg semleges, intellektuális tudáson, ugyanakkor mély összefüggésben állnak egy isteni eredetű erkölcsi útmutatással, Delphoi vallás erkölcsi imperatívuszával.<sup>58</sup> Másfelől azt is láttuk, hogy ez a tudásfajta

<sup>56</sup> Sókratés a halálos ítélet kimondása után azt jósolja ugyan, hogy kivégzését követően megszaporodnak majd azok, akik hozzá hasonlóan korholni és buzdítani fogják az athéniakat, és nem hagyják, hogy ne kelljen számot adniuk az életükről (vö. 39c–d). Ez azonban Sókratés részéről vagy naivitás, vagy elvakult optimizmus. Sókratés követői halála után valószínűleg elmenekültek Athénből (vö. *Sókratés védőbeszéde*, Atlantisz, 107, 135. jegyz.), ami a per feltehetően példát statuálni szándékozó, elrettentést célzó motiváció miatt nem csoda.

<sup>57</sup> Kerényi Károly fordítása.

<sup>58</sup> A *Sókratés védőbeszéde*ben az idézetten kívül még kétszer fordul elő az ige. Mindkét előfordulás informatív arra vonatkozóan, vajon összefüggésbe hozható-e valamiféle erkölcsi jellegű tudással. A 34a6-tól kezdődő szövegrészben Sókratés az általa állítólag megrontott ifjak rokonaira hivatkozván indirekt módon érvel az ártatlansága mellett, amikor rámutat, ezek a rokonok nyilván beperelték volna, ha valóban megrontotta volna ifjabb rokonaikat, és ezt nyilván azért nem tették, mert „jól tudják, hogy Melétos hazudik, én azonban az igazat mondom” (συνίσασι Μελήτω μὲν ψευδομένῳ, ἐμοὶ δὲ ἀληθεύοντι, 34b 5). Attól függetlenül, hogy ez az érvelés megállja-e a helyét vagy sem, Sókratés mindenesetre a rokonok belátását (λόγον, 34b 3) „helyesnek és igazságosnak” (ὀρθόν τε καὶ δίκαιον, 34 b4) nevezi, vagyis világosan bevonja az erkölcsiség körébe. A másik szövehely azonban még világosabbá teszi, hogy ez az erkölcsi típusú tudásfajta lelkiismereti jellegű, nem pedig pusztán személyes tapasztalaton alapuló tudás. Amikor a delphoi jóslatra vonatkozó történet elmesélésekor Sókratés rátér a kézművesekkel kapcsolatos vizsgálódásaira, a következőket mondja: „Végül azután a kézműveseket kerestem fel: magamról ugyanis *tudtam*, hogy úgyszólván semmihez sem értek (ἐμμαντῶ γὰρ *συνήδη* οὐδὲν ἐπισταμένῳ ὡς ἔπος εἰπεῖν), róluik viszont *tudtam*, hogy úgy találom majd, bizonynyal sok szép dologhoz értenek (τουτοὺς δὲ γ’ ἤδη, ὅτι εὐρήσοιμι πολλὰ καὶ καλὰ ἐπισταμένους) (22c–d). A két tudást kifejező főige (*συνήδη* és *ἤδη*) közvetlen kontextusa ugyanaz (Sókratés mindkét esetben tud valamit



olyan tudati diszkrepanciára vonatkozik, melynek – ti. meglétének vagy hiányának – erkölcsi következményei vannak. Ha valaki tudatában van e diszkrepancia lehetőségének, akkor elkerülheti a nemkívánatos erkölcsi következményeket, ha viszont nincs tudatában, akkor súlyos erkölcsi következményeket kockáztat, legalábbis olyan helyzetekben, amikor valakinek vagy valakiknek az élete vagy hogyléte múlik ezen a nem-tudáson. Az ember ebben a lelkiismereti jellegű tudásban voltaképpen nem annyira „tud” valamit önmagáról, mint inkább *viszonyul* valahogyan önmagához, vagy megítéli valahogy önmagát. Mint a  $\sigma\upsilon\nu\omicron\iota\delta\alpha$  ige fent említett konnotációi jelzik, az ember e lelkiismereti jellegű tudatállapotban közelebből jellemzően *tanúskodik* önmaga ellen.<sup>59</sup> A Sókratés-történet feltárja, hogy ez a tanúskodás azon „önmagunk” ellen irányul, aki szeret csupa szépet és jót gondolni önmagáról, például azt, hogy igenis tudja, amit tudni vél, vagy amit csak tudni szeretne, vagy netán amivel kapcsolatban csupán azt a látszatot szeretné kelteni, hogy tudja – miként a Sókratés által megvizsgált „bölcsek”. Aki ezzel szemben képes szembenézni saját, ilyen jellegű esendőségével, és alapvető gyanúval illeti vélt vagy valós tudását, annak nincs különösebb félnivalója az önbecsapástól és a (tudattalan) önvádtól. Minthogy Sókratés ebben az értelemben felfogott lelkiismerete jó vagy „tisztá”, képes Athén élő lelkiismereteként működni. Az már nem rajta múlik, hogy miként viszonyul hozzá Athén, saját lelkiismerete szempontjából az a lényeges, hogy ő maga miként viszonyul Athénhez. Athén számára azonban nem mindegy, miként viszonyul Sókratéshez, „agyoncsapja-e”, vagy sem, hiszen amellet, hogy teljes egészében

---

valakinek a tudásáról, illetve szakértelméről). A párhuzam alapján tehát érvelhetnénk akár amellet is, hogy a  $\sigma\upsilon\nu\eta\delta\eta$  (a  $\sigma\upsilon\nu\omicron\iota\delta\alpha$ -hoz tartozó imperfectum) szinonim az egyszerű  $\eta\delta\eta$  (az  $\omicron\iota\delta\alpha$ -hoz tartozó imperfectum) igével, tehát hogy az előbbinek nincs különösebb köze a „tanúskodás” jelentéstartományhoz, még kevésbé a lelkiismerethez. Végső soron látszólag nem kell különösebben fejlett lelkiismeret annak megítéléséhez, hogy valaki rendelkezik-e valamilyen szakértelemmel, vagy sem. A sókratési vizsgálódások tükrében azonban ez egyáltalán nem evidens. Hiszen a delphoi jóslatról szóló szövegrészben éppen arról mesél, hogy mennyire heves indulatokat váltott ki a „bölcsek” tudásának firtatásával, s hogy nem-tudásuk felismerése vagy elismerése mennyire nehezükre esett (olyannyira, hogy ahelyett, hogy magukat vádolták volna, inkább Sókratést hozták rossz hírbe). Minthogy bizonyos értelemben a személyiség egészét érinti, az efféle tudás(hiány) elismerése egy olyanfajta őszinteséget kíván meg, amely túlmutat a pusztá intellektuális korrektségen: az kell hozzá, hogy az ember képes legyen „magába szállni”, és bevallani önmaga és mások előtt, hogy valójában egyáltalán nem ért ahhoz, amiről épp szó van. Innen tekintve az eltérő igék használata jelentőségteljessé válik, és nem tekinthetőek szinonimáknak: míg Sókratésnak saját magára vonatkozóan lehet efféle, „magába szállást” feltételező, lelkiismereti jellegű tudása ( $\epsilon\mu\omicron\upsilon\tau\omega\ \gamma\omicron\rho\ \sigma\upsilon\nu\eta\delta\eta$  οὐδὲν ἐπισταμένω), másokra (a kézművesekre) vonatkozóan efféle tudása természetesen nem lehet és nem is kell, hogy legyen ( $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \gamma\prime\ \eta\delta\eta$ , ὅτι...). A (személyes) tapasztalaton alapuló tudás és a lelkiismereti jellegű tudás itt elválik egymástól: hiszen a kézművesek szakértelmére vonatkozóan Sókratésnak nyilván személyes tapasztalaton alapuló tudása van, ez mégsem az a fajta tudás, amilyennel saját maga szakértelme hiányának tudatában van.

<sup>59</sup> A lelkiismerettel kapcsolatos modern metaforikában hasonlóképp előfordul törvényszéki metafora: a lelkiismeret „vádol”, illetve a saját „ítélőszéke elé állít”. Ha figyelembe vesszük, hogy a görög klasszikus korban nem voltak ügyészek, hanem bármelyik szabad athéni polgár bevádolhatott bármely más polgárt, akiről tudomására jutott valamely törvényszegés (mondjuk úgy, hogy tanúja volt), akkor a görög és a modern metaforika hasonlósága még inkább szembeötlővé válik: a „tanú” a görög törvényszéki gyakorlatban ugyanis ily módon egyúttal „vádoló” is lehet (ami nem jelenti, hogy nem lehettek más tanúk is a vádlókon kívül).

elveszti a lelkiismeretét (és ezen keresztül az öntudatát), azt is kockáztatja, hogy méltatlanná válik saját hírnevéhez (29d–e), s hogy magára vonja ellenségei gyalázkodását (38c). S ki is akarná elveszíteni önmagát, és egyúttal kitenni magát ellenségei legmélyebb megvetésének? Athén Platón tanúsága szerint azonban éppen ezt tette, amikor Sókratést elhallgattatta.

Azt azonban Athén sem tudta megakadályozni, hogy Sókratés Platón műveiben tovább folytathassa csipkelődéseit, s így ma is szólhasson hozzánk „élő lelkiismeretként”. S hogy Sókratés a maga részéről a végsőkig tartja magát a lelkiismeret delphoi impratívuszához, arról elítélőihez intézett utolsó szavai tanúskodnak, ahol újfent kifejezésre juttatja, hogy az emberi élet legvégső dolgaira vonatkozóan nem tulajdonít magának „bölcsséget” – hiszen „egyedül az isten bölcs”: „De itt az idő: mennünk kell. Én halni indulok, ti élni. De hogy melyikünk megy jobb sors elé, azt más nem tudja, egyedül csak az isten” (42a).<sup>60</sup>

#### SUMMARY

One of the most widely received views in modern assessments of Socrates' morality might be summarized by Leo Strauss' characterization of him as “conscience's greatest saint of all”. From Hegel through Nietzsche to Hannah Arendt and beyond Socrates has been considered as unorthodox in his moral and religious views, to the extent that in terms of traditional Greek (competitive) values he might be argued to have been guilty of “not believing in the gods of the city”, that is, in the traditional pantheon of Greek religion and to have promoted values that threatened to undermine traditional morality. This essay addresses the issue of how far and in what sense Socrates was a representative of moral conscience and how far he deviated from traditional values. The author first closely examines the textual evidence adduced for the thesis that Socrates' notorious *daimonion* is a premonition of or a symbol for conscience and by exposing some modern assumptions behind the thesis argues that the daemonic sign is a superhuman agency of providence rather than that of conscience. The second part locates the workings of conscience in the story of the Delphic oracle in Plato's *Apology* and argues that Socrates' puzzlement about the oracle derives from his unconditional compliance with the Delphic admonition, “Know thyself”. This compliance and the general awareness of a moral and epistemic gap between the divine and the human is analogous to what we mean by “good conscience” today. The lack of this awareness, on the other hand, entails ἀμωθία, a serious epistemic and moral deficiency Socrates as the living conscience of Athens is attempting to purge citizens of by his elenctic activity.

**Keywords:** Socrates, conscience, Greek, Greek religion, daimonion, Delphic oracle, Plato, *Apology*, providence

MOGYORÓDI EMESE  
SZTE Filozófia Tanszék  
H-6722 Szeged, Petőfi sgt. 30–34.

<sup>60</sup> A jelen tanulmány a következő konferenciákon tartott előadásaimon alapul: *Lábjegyzetek Platónhoz 5. A lelkiismeret*, SZTE (Szeged), 2006. május 11., *Filozófia és tudomány az ókorban* (PPTE, Piliscsaba), 2007. május 3–5. Köszönettel tartozom Bene László, Böröczki Tamás, Horváth Petra és Mészáros Alíz értékes megjegyzéséért.