

Maieutika és paideia. Szókratész, mint tehetséggondozó

A tanulmány Jan Assmann hüpolépszisz és Randall Collins „intellektuális rítus” koncepcióját mint a kulturális változás két magyarázó elméletét konfrontálja egymással előbb elméletileg, majd a bábáskodás szókratészi módszerének Platónnál olvasható jellemzése és ábrázolása példáján. Egyfelől tehát a klasszikus görög kultúra egyik emblematikus figurájának mélyebb megértéséhez kíván adalékokkal szolgálni, másfelől a kulturális kreativitás társadalmi feltételrendszerének elméleti megértéséhez szeretne hozzájárulni.

Szókratész, a bába

Filozófiatörténeti nézőpontból egyfajta „homokóra-effektusról” beszélhetünk Szókratésszal kapcsolatban: a korábbi és a későbbi irányzatok sokfélesége között mintha kizárólag rajta keresztül vezetne út. A későbbi gondolkodók, iskolák és irányzatok, úgy tűnik, szinte kivétel nélkül Szókratész köpönyegéből bújtak elő. Szó sincs persze arról, hogy a preszókratikusok és a szofisták ne hatottak volna – akár Szókratésztől függetlenül is – a későbbi gondolkodókra. Platón páratlanul nagy terjedelemben fennmaradt életművében számtalan Szókratész előtti gondolati hatást lehet kimutatni (például a püthagoreus, az eleai és a hérakleitoszi filozófia hatását), a megarai iskola logikája feltehetőleg szintén az eleaiak teljesítményén alapul, a cinikusoknál bizonyos szofistahatás érhető tetten, és a példákat lehetne még sorolni is, részletezni is. Mégis, Szókratész halálát követően szinte mindegyik filozófiai iskola vagy irányzat az ő követőjének, örökösének tekintette magát (vö. STEIGER, 1998). De az iskolaalapítóként ismert filozófusok, Antiszthénéusz, a kürénei Arisztipposz, a megarai Eukleidész, az éliszi Phaidón és Platón mellett tanítványa volt a szphéttoszi Aiszkhinész, tágabb értelemben Xenophón, és talán a szónok Iszokratész is, akárcsak a zseniális politikai botrányhős, Alkibiadész, vagy Platónnak a harminc zsarnok egyikeként elhíresült nagybátyja, Kharmidész. Ugyanakkor a nem Szókratész-tanítvány által alapított hellenisztikus filozófiai irányzatok közül a peripatetikusok, a sztoikusok vagy a pürrhónizmus közvetve szintén „a szókratikus attitűd örökösei” (uo.).[1] Ha az öt megelőző korszakot preszókratikusnak nevezi a filozófiatörténet-írás, bizonyos joggal az egész azóta eltelt időszakot szókratikusnak nevezhetjük – amit nem cáfol, hanem éppen megerősít az újra és újra felhangzó „Vissza a preszókratikusokhoz!” csatakiáltás (Nietzsche, Popper). Aligha lehet tehát kétségbe vonni, hogy Szókratész rendkívül eredményes volt a tehetségek felfedezése és gondozása, nevelése terén.

Még akkor is, ha etikai szempontból Alkibiadészt és Kharmidészt ő maga is kudarcként élte meg. Vajon mivel érte el ezt a rövid és hosszú távon egyaránt rendkívül impozáns hatást? A kérdés megválaszolása nyilvánvalóan komplex; számtalan szempontra kiterjedő elemzést tesz szükségessé: talentológiai, oktatás- és nevelésméleti, pszichológiai, tudás- és értelmiségszociológiai, eszmetörténeti, kommunikációtörténeti stb. nézőpontok bevonását. Ám az is nyilvánvaló, hogy mindehhez előbb Szókratész tehetségpedagógiai tevékenységét, módszerét kell rekonstruálnunk.

Platón *Theaitétosz* című dialógusában (149a–151b és 161e) maga Szókratész bábáskodásként (*maieusis*, *maieutiké tekhné*) jellemzi saját tevékenységét. E módszer lényege, hogy nem kész ismereteket ad át tanítványának, hanem elősegíti, hogy maga „hozza világra” magából azt, amivel „várandós.” Ez úgy tűnik, metaforikus megfogalmazásban éppen az, amit ma tehetséggondozásnak nevezünk. Vajon valóban ennek köszönhető Szókratész kiemelkedő művelődéstörténeti teljesítménye?

Az alábbi írás arra a kérdésre keres választ, hogy a maieutika, mint Szókratész sajátos tehetséggondozási módszere, hogyan illeszkedett a klasszikus görög kultúrába, milyen szerepe volt e kultúra lenyűgöző dinamikájában, páratlan kultúrtörténeti hatásában.[2] Ehhez előbb két szerző, Jan Assmann és Randall Collins kultúraelméleti koncepcióját szembesítem egymással, majd azt vizsgálom meg, hogy elméleteik milyen magyarázó erővel bírnak Szókratész bábáskodó tevékenysége vonatkozásában. Itt jegyezném meg, hogy jelen írás szűk keretei között nincs mód kitérni az úgynevezett szókratészi problémára, tehát arra a kérdésre, hogy a platóni dialógusokban ábrázolt Szókratész mennyiben ad hű képet a történetileg létező Szókratészról.[3] Vagyis, amikor a következőkben Szókratészról lesz szó, az elsősorban a Platón által megjelenített Szókratész lesz. Hasonlóképpen, az egyes platóni dialógusok hitelességének kérdését sem tárgyalom; olyan, ún. apokrif dialógusra, a *Theagészra* is támaszkodom elemzéseimben, amelyet időnként kétesnek vagy gyanúsak tekintenek.

Hüpolépszisz és intellektuális rítus

Assmann az ókori görög civilizáció sajátos vívmányaként „a filozófia és a tudomány, vagyis az igazságkeresés logikai szabályainak elkötelezett diskurzus kialakulását” tekinti (ASSMANN, 1999:273–274). Ehhez először is az írásbeliség kialakulására, majd a szövegek közötti viszony sajátos formájának létrejöttére van szükség, amelyet Assmann görög szóval hüpolépszisznek nevez.[4] A szót magát ebben a jelentésében leginkább „hozzászólásként” lehetne lefordítani, ahogyan egy már folyó vitában valaki szót kér, fel- vagy átveszi a beszéd fonalát. Fontos azonban, hogy nem szóbeli, szemtől szembeni helyzetben zajló konverzációról van szó, ahol a szó átvétele mintegy természetesen mehet végbe,

hanem egymástól térben-időben akár egészen távol keletkezett, önálló írott szövegek közötti viszonyról, ahol már a szövegek kapcsolódását is meg kell teremteni. A hüpoléptikus horizont kitágulásához, vagyis ahhoz, hogy ezek a szövegek egyazon diskurzus részeseivé váljanak, Assmann szerint az írásbeliség mellett még két dologra van szükség. Egyfelől egy meghatározott igazságfogalomra, amely „azt feltételezi, hogy az igazság mindig csak megközelítően birtokolható”, de „még megközelíteni is csak akkor lehet.[...], ha az ember búcsút vesz attól a rögeszmétől, hogy valaha is előlről kezdhet, ha felismeri, hogy egy már zajló diskurzusba született bele” (i. m. 280). Másrészt olyan új keretekre van szükség, amelyek biztosítják a konkrét szituációból kioldott, dekontextualizált szövegek érthetőségét, és lehetővé teszik a hozzájuk való későbbi kapcsolódást, vagyis „ki kell alakulniuk a szövegekkel folytatott párbeszéd »intézményeinek«” (i. m. 278). Assmann szerint a hüpolépszisznek ez az elve képviseli legtisztábban a rituállal szembeállítható textuális koherenciát. A kulturális koherencia általános fogalmát ugyan nem definiálja egyértelműen, de leginkább úgy kell értenünk, mint kulturális tevékenységeknek, illetve alkotásoknak azt a teljesítményét, amellyel egy társadalmi rendhez hozzájárulnak (ami persze a résztvevők számára egyben a világ rendjeként jelenhet meg). Az írásbeliség előtti társadalmakban ez a feladat a rítusokra hárult, míg az írásbeliség színre lépésével szövegekre, meghatározott típusú és státusú szövegekre helyeződött át.

A rituális koherencia gondolata valójában régi felismerést fogalmaz meg. A vallási élet elemi formái című művében például Émile Durkheim úgy értelmezi a vallási rítust, hogy az „mindenekelőtt olyan eszköz, amellyel a társadalmi csoport időről időre kinyilvánítja és újra megerősíti önmagát” (1912/2003:353). Ezt a gondolatot aztán Erving Goffman általánosítja *Interaction ritual*. [Interakciós rítus] című könyvében (GOFFMAN, 1967; az első tanulmány magyarul: uő, 1995). Goffman rámutat, hogy mindennapi érintkezéseinknek éppúgy megvan a rituális jellegük, mint a *par excellence* vallási tevékenységeknek. A társadalmilag megerősített tulajdonságaink által kirajzolt énkép ugyanis, amelyre a „homlokzat”. [*face*] terminust vezet be, „szent dolog, a fenntartására hivatott expresszív rend pedig ezért rituális” (i. m. 11). E rend abban a magunkkal és másokkal szemben egyaránt támasztott elvárásban jelenik meg, hogy érintkezéseink során igyekezzünk megóvni mind a saját, mind pedig a többi résztvevő homlokzatát.

Randall Collins *The Sociology of Philosophies*. [A filozófiák szociológiája] c. művében az interakciós rítusnak erre a fogalmára alapozza az intellektuális változásról megalkotott globális elméletét. Collins (1998) az interakciós rítusoknak a következő főbb jellemzőit, alkotóelemeit azonosítja be:

- (1) legalább két ember szemtől szembe jelleggel érintkezik egymással;
- (2) ugyanarra a tárgyra fókuszálják a figyelmüket;
- (3) ugyanabban az érzelmi-hangulati állapotban vannak;
- (4) a külvilágtól elszigetelt közös valóság részeseivé válnak;

- (5) úgy érzik, egy csoportot alkotnak, és e csoporthoz tartozásukat a közös figyelem tárgya szimbolizálja számukra; végül
- (6) érzelmi energiával töltődnek fel a kölcsönhatás során.

Az interakciós rítusok az egyén élettörténetében láncca fűződnek össze, amint az egyén újabb és újabb interakciókba bocsátkozik. Ezen interakciós rítusláncolat során az egyén a csoport-hovatartozásait kifejező szimbólumok rá jellemző repertoárjára tesz szert, ez alkotja a kulturális tőkét. Ugyanakkor az interakciós rítusokban való sorozatos részvételek kimenetele határozza meg az egyén érzelmienergia-háztartásának hosszú távú alakulását is.

Az értelmiségiek sajátos interakciós rítusainak, vagyis az intellektuális rítusoknak megkülönböztető jegye elsősorban az, hogy a közös figyelem tárgyát „elvonat dekontextualizált szimbólumok” alkotják, amelyeknek használatát az „igazság” eszméje szabályozza. A szellemi vagy értelmiségi rítusok két fő formája az előadás és a formális vita. Mindkettőt a beszélő és közönsége közötti jellegzetes viszony és a figyelem sajátos struktúrája jellemzi. Egy további fontos jellemzője az intellektuális rítusoknak az írott szövegekhez való viszonyuk: a rítusban való részvétel a releváns háttérszövegek elolvasása készíti elő, és a rítus tartalmának, például egy előadás szövegének tipikus utóélete a publikáció. Az értelmiségi rítusok tehát általában „írott szövegek szituációs megtestesülései” (i. m. 27). A kulturális kreativitás eszerint elsősorban az interakciós rítuslánc minőségi jellemzőitől függ: a rituális alkalmak gyakoriságától, sokféleségétől stb.

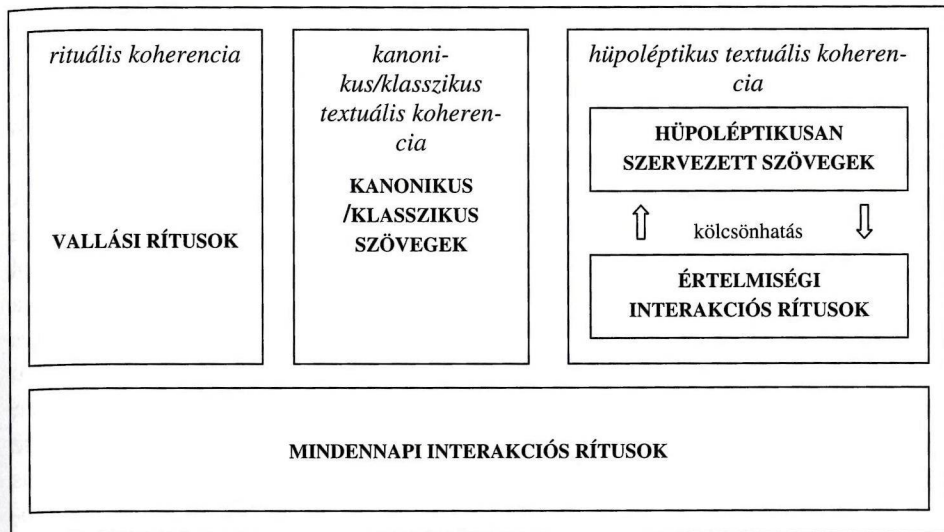
Ha összevetjük Assmann és Collins elméletét, első pillantásra az az ellentmondás a legszembetűnőbb, hogy míg Assmann a rítusoktól való elszakadásban (a rituálisról a textuális koherenciára való áttérésben) látja a nyugati filozófiai és tudományos, innovatív kultúra kialakulásának egyik előfeltételét, addig Collins éppen a – jóllehet lényegesen tágabban értelmezett – rítusokban talál rá a kulturális kreativitás fő motorjára.

Ugyanakkor hasonlóságokat is találunk közöttük. Collins szerint az általunk ismert intellektuális tevékenységnek ugyan nélkülözhetetlen vonása, hogy írott szövegekre irányul, ám valódi éltető elemét mégis a szemtől szembe jellegű interakciós rítusok jelentik, amelyek nélkül olyan lenne, mint egy holt vallás (uo.). Assmann hasonlóképpen arról ír, hogy a görög írásbeliségnek éppen az a sajátossága – tehát éppen az teszi lehetővé az egyedülálló görög szellemi fejlődést, és alapozza meg a nyugati eszmetörténetet –, hogy „nem fordít hátat a szájhagyománynak, hanem páratlan mértékben felitatja és továbbítja” (ASSMANN, i. m. 274). Egyaránt hangsúlyozzák továbbá az igazságészme kitüntetett strukturáló szerepét a tudományos-filozófiai diskurzusban, az intellektuális tevékenység agonisztikus, konfrontatív-versengő jellegét, valamint azt, hogy az írott szövegek kultiválásához (létrehozásához, terjesztéséhez és gyűjtéséhez) meghatározott társadalmi feltételekre, intézményekre van szükség.

De talán a *hipolépszisz* fogalmának is helyet lehetne találni a collinsi elméletben. Csupán arra kell felfigyelnünk, hogy az interakciós rítusok láncolatát Collins, mint az egyazon személy élettörténetére felfűzött események sorát fogja fel. Az interakciós rítusok azonban más irányban is láncba fűzhetők: tárgyuk – és nem alanyuk – szerint. Az ugyanazon szakrális tárgyra irányuló intellektuális rítusok láncolata ugyanis nyilvánvalóan párhuzamosan fut az assmanni hüpoléptikus diskurzussal. Ekkor már csak egy utolsó, kétoldalú közelítésre van szükségünk a két elmélet összekapcsolásához. Assmann a hüpolépszisz-fogalmát az élő nyelvről áttolja az írott szövegek területére, és pusztán szövegek közötti viszonyként fogja fel (noha a szóbeliséget magába szívó intertextualitásként). Collins viszont az intellektuális rítusokat, mint szemtől szemben kölcsönhatásokat határolja el mereven a szövegek magányos olvasásának eseményeitől (jóllehet, ő is hangsúlyozza egymásra utaltságukat). Egy írásbeliséggel rendelkező társadalom szellemi életét azonban inkább olyan egységként kellene felfognunk, amelyben az írott szövegek és az intellektuális célú szemtől szemben kölcsönhatások szinte kibogozhatatlanul összefonódnak egymással, a szövegek stabilitást adnak az interakcióknak, míg az interakciókból érzelmi energia sugárzik ki a szövegekre.

Ennek alapján pedig talán azt is megérthetjük, miért tölt be a rítus annyira eltérő szerepet a két elméletben. Vegyük észre, hogy a Durkheim–Goffman–Collins sorban a rítus fogalma előbb Goffmannál teljesen általánossá válik, kiterjed a társadalmi élet egészére, az emberek közötti mindenféle érintkezésre, majd Collins új területre, az értelmiségi tevékenységekre, illetve még szűkebben a filozófia területére alkalmazza. Durkheimnél a rítus szakrális tárgya maga a társadalom, természetfelettinak álcázott formában, Goffmannál az egyén homlokzata (Durkheim számára az egyén a *par excellence* profán!), míg Collinznál – legalábbis az intellektuális rítusok esetében – igazságigénnyel fellépő állítások. Ha történeti dimenzióban nézzük e három rítustípust, azt mondhatjuk, hogy a mindennapi érintkezés ritualizált jellege vélhetően univerzális jelenség (legfeljebb premodern társadalmakban nem annyira a személyes homlokzat, mint inkább olyan csoportok homlokzata volt a rítusok szakrális tárgya, amelyekbe az egyén beleszületett). Ha a történeti változást ekkor a vallási rítusok háttérbe szorulásaként és az intellektuális rítusok előtérbe kerüléseként határozzuk meg, akkor már egészen közel kerültünk Assmannak a rituális koherenciáról a textuális koherenciára, és azon belül a *hipolépszisz* elvére való áttérést kimondó tételéhez (1. sz. ábra).

Rítus-, szöveg- és koherencia-típusok összefüggése
(Assmann és Collins nyomán)



Úgy vélem, a következőképpen lehetne teljessé tenni a két elmélet összeegyeztetését. A Goffman által elemzett mindennapi interakciós rítusok a társadalom mikroszintű integrációját biztosítják, a makroszintű integráció feladatát ezzel szemben az írásbeliség előtti társadalmakban a durkheimi vallási rítusok látták el. Ezt a feladatkört veszik át az írással rendelkező társadalmakban a (kanonikus, klasszikus vagy hüpoléptikus) szövegek, azonban ahhoz, hogy a szövegek eleven hatóerővé váljanak a társadalomban, megint csak rítusokra van szükség. Nem annyira merev vallási rítusokra, mint inkább a mindennapi élet rugalmas interakciós rítusaihoz hasonló rítusokra. A hüpoléptikusan szerveződő szövegek esetében ezek a rítusok a Collins által elemzett intellektuális rítusok, amelyek mintegy a mikroszinthez kötik a filozófiai illetve tudományos szövegeket, és amelyek ezért joggal nevezhetők hüpoléptikus rítusoknak.

A bábamesterség fortélyai

Mint közismert, Szókratész határozottan elutasította a filozófia művelésének írásbeli formáját, és kizárólag szóban, beszélgetések formájában bölcsekedett. A filozófiatörténeti hagyomány a szóbeli filozofálás számos „módszerét” kapcsolja össze a nevével: (1) az epagógé (az indukció útján történő rávezetés); (2) az elenkhosz (a keresztkérdések révén történő cáfolás); (3) az exetaszisz (alapos kivizsgálás); (4) az eiróneia (tudatlanságot színlelő kérdegetés) és végül

(5) a maieutika (bábáskodás) módszerét. E módszerek egymáshoz való viszonyát most nem elemezhetjük részletesen. Annyit azonban érdemes megemlíteni: egyáltalán nem biztos, hogy maga Szókratész rögzített terminológiát alkalmazott eljárására, és abban sem lehetünk biztosak, hogy ő maga egyáltalán használta-e a fenti kifejezéseket.[5] Ha mégis valami rendet akarunk találni e kifejezések között, akkor talán – Tarrant (2002) nyomán – az exetasziszt tekinthetjük a legáltalánosabb terminusnak: ez annyit jelent, hogy valamely állítást (tipikusan egy etikai jelentőségű fogalom definícióját, amelyet beszélgetőtársunk fogalmazott meg) nem tekintünk magától értetődőnek, hanem párbeszéd során próbáljuk tisztázni. Az exetaszisz negatív megvalósítása az elenkhosz. Ennek során a beszélgetőtárs által kellő megfontolás nélkül igaznak elfogadott tézis lépésről lépésre haladó cáfolata történik úgy, hogy minden lépésnél ő maga vonja le a következtetést.[6] Az epagógé ellenben a pozitív út, amelyen minél több egyes példa összegyűjtése és összevetése révén a meghatározandó általános fogalom egyre tisztább jelentésre tesz szert.[7] Az eiróneia nem annyira önálló módszer, mint inkább az elenkhosz során alkalmazott interakciós stratégia: Szókratész úgy tesz, mint aki – nem tudván a választ – beszélgetőtársától remél hasznos felvilágosítást, ám a disputa során megmutatkozik, hogy mindvégig ő van fölényben. Ugyanakkor egyvalamit hangsúlyozni kell: e fölény egyik esetben sem öncél; az általa bírált szofistákkal szemben Szókratészt mindig az igazság kiderítésének vágya, valamint a beszélgetőtárssal szembeni pedagógiai vagy andragógiai felelősségtudat vezérli. A maieutika ekkor az elenkhosz és az epagógé módszerének sajátos – pedagógiai – célra történő alkalmazásaként fogható fel, beszélgetőpartnerek meghatározott típusa: fiatalok esetében.

Szókratésznek a platóni dialógusokban felbukkanó beszélgetőtársait számtalan szempont szerint csoportosíthatjuk Ezek közül elsősorban azok a szempontok az érdekesek, amelyek normatívan befolyásolják a lezajló interakciókat. A következő ellentétpárokat vehetjük számításba:

- (a) férfi – nő;
- (b) fiatal – felnőtt;
- (c) szabad – rabszolga;
- (d) athéni – idegen (más görög polisz polgára, de nem barbár);
- (e) szegény – gazdag;
- (f) „értelmiségi” (filozófus, szofista, tudós) – egyszerű polgár;
- (g) tehetséges – nem tehetséges;
- (h) bölcs és erényes ember – kifogásolható jellemű ember;
- (i) „szép”. [kalosz] (= homoerotikusan érdekes) – nem szép;
- (j) Szókratész ismerőse – nem;
- (k) Szókratész barátja – nem.

A felsorolt ellentétpárok azonban először is nem egyformán fontosak. A nők, a rabszolgák vagy a barbárok például teljesen háttérbe szorulnak, a platóni di-

alógusok világa szinte kizárólag a szabad görög férfiak világa.[8] Másfelől az egyes szempontok nem függetlenek egymástól. *Kalosz*nak például meghatározott életkorú, többnyire befolyásos, gazdag családból származó ifjak számítottak. Azt mondhatjuk, hogy Platón dialógusaiban Szókratész tipikus beszélgetőtársai a következő négy kategória egyikébe tartoznak:

- fiatal athéni kalosz;
- fiatal athéni tehetség;
- felnőtt athéni polgár;
- felnőtt idegen értelmiségi.

E kategóriakon belül válhat aztán érdekessé, hogy a beszélgetőtárs ismerőse, esetleg barátja-e Szókratésznek, továbbá hogy milyen a jelleme.

Logikusnak tűnik a feltételezés, hogy a bábáskodás módszerének alanyai elsősorban a második csoport, a tehetséges athéni ifjak voltak. A módszert tematikusan tárgyaló *Theaitétosz* elején (143e–144a) például Szókratész beszélgetőtársa, Theodórosz kifejezetten hangsúlyozza, hogy Theaitétosz nem szép, nem is gazdag, ámde értelmi és erkölcsi erényeit tekintve a legkiválóbb ifjú, akivel találkozott.

De pontosan miben is állt a bábáskodás módszere? Szókratész a dialógusban a következőket árulja el róla (149a–151b):

- sok tekintetben analóg a valódi bábák (köztük Phainareté) tevékenységével;
- a fő tennivaló: segíteni a szülésben – csak éppen nők helyett férfiaknak, lelki, nem pedig testi szülésben, és nem gyermeket, hanem „életerős és igaz dolgokat”. [*gonimon te kai aléthesz*], „sok szép dolgot”. [*polla kai kala*] világra hozni;
- a valódi bábákkal szemben itt azt is meg kell ítélni: nem „valami árnyképet, valami hamisat” hozott-e az elme világra;
- Szókratész maga már túl van a termékeny életszakaszán, akárcsak az igazi bábák („világos, hogy tőlem soha semmit nem tanulnak, hanem maguktól fedezik fel és hozzák világra” e dolgokat);
- aki idő előtt elhagyja a társaságát, az elvetél;
- aki Szókratész megítélése szerint nem viselős e dolgokkal, annak megfelelő tanítómestert keres – ez szintén párhuzamos a valódi bábák másik feladatkörével, a házasságszerzéssel.

Sajnálatos módon tisztázatlan marad a leírásban, hogy pontosan milyen természetű dolgok világra segítéséről is van szó. A *Theaitétosz* alapján azt gondolhatnánk, hogy elsősorban eredeti szellemi teljesítményekről, mély filozófiai belátásokról, tudományos, például matematikai felfedezésekről. A *lakoma* című dialógusból azonban kevésbé egyértelmű képet kapunk: „Akik pedig lelkükben termékenyek” – mondja Diotima Szókratésznek – „azok azzal terhesek, és azt hozzák világra, ami a lélekhez illik. És mi illik a lélekhez? A bölcsesség és minden más erény. Közéjük tartozik minden költő, aki műveket hoz a világra, a mes-

terek közül pedig azok, akiket feltalálónak hívunk. De minden bölcsesség közül a legnagyobb és legszebb, amely az államok és otthonok belső rendjét igazgatja, s ennek neve mértékletesség és igazságosság” (209a). Itt a szellemi kiválóság és az erkölcsi erények furcsa elegyét találjuk. A bábáskodás eszerint nemcsak tehetséggondozást, hanem erkölcsi nevelést éppúgy jelentene? Ez esetben viszont nemcsak a tehetséges, de minden ifjú számára ez a megfelelő módszer. Ám mit jelent akkor az, ha valaki „nem viselő”?

Meglehet azonban, hogy csak számunkra tűnik úgy, hogy itt két különböző dolog keveredik egymással: az intellektuális tehetség, amely különleges gondozásra szorul, és az erkölcsi erény, amelyet „egyszerű” neveléssel kell kialakítani a lélekben. Először is jól ismert, hogy a görög *areté* szó nemcsak erkölcsi erényt jelent, hanem mindenféle kiválóságot. Másodszor: Szókratész etikai világmépbén az öncélú „kulturális” innováció aligha bír önértékkel, csak az erkölcsi tökéletesedés eszközeként válhat igazán fontossá. Harmadsorban pedig – Szókratész etikai intellektualizmusa következtében – az erkölcsi kiválóság rá is szorul az értelmi kiválóságra. Az erkölcsi nevelés célja Szókratész számára nem konvencionális erkölcsi elvek habitualizálása, hanem etikai fogalmaknak a köznapinál mélyebb megértése, amely egyfajta etikai kreativitás kiművelését teszi szükségessé. A meg nem vizsgált élet ugyanis „nem emberhez méltó élet” (*Védőbeszéd* 38a).

Egy további problémára vet fényt Guthrie (1971) megjegyzése, hogy a bábáskodás módszere nem annyira az új, eredeti felfedezés világra segítésére, mint inkább egyfajta ehhez szükséges „szellemi katarzis” kiváltására alkalmas. A bábaallegóriának ez a fogyatékosága ugyanakkor éppen a módszer pedagógiai funkciójára hívja fel a figyelmet: a maieutika feladata a kreatív gondolkodásra való nevelés, szocializáció.

Mint látható, a szókratészi szellemi bába nemcsak a szorosan vett tehetséggondozással foglalkozik, hanem egyfajta tehetséggpolitikát is művel. Nemcsak segíti a tehetséges ifjakat tehetségük kibontakoztatásában, de azzal is törődik, hogy kinek mihez van tehetsége – és ki lenne a megfelelő személy e tehetség gondozására. A két tevékenységkör közötti kapcsolatot Szókratész egy kétszeresen áttételes hasonlattal igazolja: „vajon a föld termésének a gondozása és aratása, valamint annak ismerete, hogy milyen talajba milyen növényt és magot kell vetni, nem ugyanaz a mesterség-e” (149e). E két tevékenységnek a földművelés terén plauzibilis összekapcsolásából előbb arra következtet, hogy az igazi bábák esetében is ésszerű a szülés segítésének és a házasságszerző tevékenységnek az összekötése (vagyis a fennálló gyakorlat), majd ebből arra, hogy a szellemi bábáskodás során is egyazon mesterség elválaszthatatlan feladata a tehetséggondozás és a megfelelő tanítómester találása. Ezen a ponton a hasonlat újabb probléma, ellentmondás forrásává válik. Vannak olyanok, – mondja Szókratész – „akik az én szememben nem várandósok. Tudom, hogy nem szorulnak rám, tehát jóindulatúlag megpróbálom kiházasítani őket, és.[...] azt hiszem, elég jól el tudom találni, hogy kinek

milyen társaság válna hasznára! Nem kevesen vannak, akiket Prodikoszhoz küldtem, míg másokat egyéb bölcs és istenes férfiakhoz szoktam meneszteni” (151b). Vegyük észre, hogy Prodikosz és a többi ajánlott tanítómester – Szókratészsel ellentétben – nem a bába, hanem a férj szerepében tűnik fel. Vajon akit Szókratész nem talál viselőnek, az megfelelő tanítómesterrel találkozva viselőssé válik majd? Ha igen, ki fogja világra segíteni a benne rejlő gondolatokat? A hasonlat fogyatékoságainak, ellentmondásainak további számbavétele helyett most csak rögzítsük a Platón által hangsúlyozni kívánt különbséget: Szókratész „bábaként” nem tőle származó szellemi teljesítmény megszületésében segít, míg a többi, általa ajánlott mester „férjként” tudást ad át, saját tudásával akarja megteremkenyíteni tanítványát: tanít, és nem tehetséget gondoz. Nyilvánvaló, hogy ők megfelelő tanítómester keresésével sem foglalkoznak – ez ismét csak Szókratész sajátos talentológiai, tehetségpolitikai missziója.[9]

Egy, a közérdeket szem előtt tartó tehetségpolitikának két oldalról kell előkészíteni a tehetséggondozást. Egyfelől rá kell találnia a társadalomban meglévő tehetségekre, lehetővé kell tennie számukra a tehetséggondozásba való bekapcsolódást, és motiválnia kell őket rá. Másfelől – mivel a tehetséggondozói tevékenység értékes és ritka erőforrásokhoz juttatja hozzá alanyait – a nem vagy kevésbé tehetséges, ámde motivált jelentkezőkkel is kezdenie kell valamit. Legalábbis azt el kell érnie, hogy a rájuk fordított figyelmet, időt, energiát ne a tehetségesektől vonják el. Ezt a célt többféleképpen el lehet érni: egyszerű kirekesztéssel, az érintettek demotiválásával, vagy az említett erőforrások bővebb kínálatának biztosításával. A Szókratész által itt javasolt módszer a motiváció elterelése, kanalizálása: aki nem tűnik fogékonyaknak a szókratészi tehetséggondozásra, azt más, megfelelőbb tanítóhoz küldi. A *Theagész* című, általában apokrifnak tekintett dialógusból azonban az derül ki, hogy Szókratész a diszkrimináció eszközét is alkalmazza, méghozzá az őt gyermekkorától fogva kísérő daimónionra hivatkozva: e természetfeletti erő – mondja – „[s]ok embertől eltilt, nekik aztán nem használhat a társaságom, ezekkel nem is állhatok szóba” (129e). „Sokakkal viszont megengedi, hogy együtt legyenek, csak éppen azoknak semmi hasznuk sem származik belőle” – olvassuk a következő mondatban. Ez a tehetségek megtalálásához szükséges nagyobb „merítési bázis” biztosítja a talentológus számára. Sajnos arról nem értesülünk, hogy milyen elvek állnak az exklúzió és az inklúzió háttérében – a daimónionra hivatkozás éppen e kérdés homályban hagyására szolgál.

A maieutika, mint a hüpoléptikus rítus szocializációja

Milyen tanulságot vonhatunk le, ha a bábáskodás szókratészi módszerének elemzését összevetjük Assmann és Collins elméletével?

Először is: az igazságkeresésnek elkötelezett attitűd mindkettőjük elmélete szerint nélkülözhetetlen a valódi tudományos, illetve filozófiai tevékenységhez.

A szofistákra jellemző erisztikus vitával szemben, amelyben a cél az ellenfél mindenáron való legyőzése – akár igaza van, akár téved (lásd például *Euthüdeemosz* 272a-c; *Állam* 454a, 499a), a platóni Szókratész célja, hogy az eszmecsere során a felek valóban érvényes, igaz állításokhoz jussanak. A korai Platón-dialógusokban azonban, amelyek vélhetően hitelesebb képet adnak a történeti Szókratész tevékenységéről, az igazság keresése soha nem öncél, mindig erkölcsi céloknak van alárendelve.

Másodsor: a bábáskodó dialógust úgy foghatjuk fel, mint a collinsi interakciós rítus sajátos válfaját, amelynek feladata éppen az exetikus (vagyis egy problémát az igazság kiderítésének céljából alaposan kivizsgáló) intellektuális rítusokra való szocializáció. Ugyanakkor itt is elmondhatjuk, hogy a szókratészi exetaszisz valódi, végső célja nem az igazság pusztá kiderítése, hanem helyes életelvek megállapítása.

Nem volna azonban helyénvaló ebből rögtön arra következtetni, hogy eszerint nem Szókratész, hanem csak Platón lesz majd Assmann és Collins elméletének igazi történeti hőse. Platón, aki az igazság-problematikát némiképp (bár sohasem teljesen) eloldja az erkölcsi elvek igazolásának problémájától. Helyesebb volna talán Assmann és Collins kritériumát módosítani, általánosítani: nemcsak az igazság, de az erkölcsi helyesség, sőt mindenféle érvényességigény tárgya lehet hüpoléptikus, értelmiségi diskurzusnak.

Harmadsor: Szókratész jellegzetes életformája (felnőtt és ifjú polgártársainak szüntelen vizsgálódó és bábáskodó faggatása etikai kérdésekben) olyan interakciós rítusláncolatot hoz létre, és azon keresztül olyan kulturális tőkét halmoz fel, amely határozottan serkenti a kreativitás akkumulációját, még akkor is, ha nem ez a valódi célja.

Végül negyedsor: az írásbeliség Szókratész általi szinte teljes elutasítása nem teszi lehetővé a hüpoléptikus horizontnak azt a kitágulását, amely Assmann szerint az egész nyugati „eszmeifejlődés” feltétele volt. E tekintetben valóban elmondhatjuk: Szókratész csak azáltal válhatott a hüpolépszisz elvére épülő nyugati intertextualitás egyik alapító kultúrhéroszává, hogy tanítványai – elsősorban Platón – írott szókratikus dialógusok főszereplőjévé tették: olyan szövegeket hoztak létre, amelyekben megvalósult a szóbeliségnek az írásbeliségbe való „páratlan mértékű felítatása”. [10]

Jegyzetek

- [1] Ahogy az általa szerkesztett tanulmánykötet előszavában Paul A Vander Waerdt (1994, 7-8) megállapítja, „a korszak jelentősebb filozófiai iskolái közül csupán az epikureusok utasították el, hogy Szókratészt a filozófikus élet példaképeként tekintsék” (ford.: M. G.).
- [2] A címben szereplő másik görög szó, a *paideia* eredetileg a gyermek gondozását, nevelését, tanítását jelentette, a klasszikus korban azonban a 'gondozás' jelentésvariáns elmaradt, más irányban viszont bővült a szó jelentésköre: egy személy műveltségét, képzettségét, „tudomá-

- nyát” is jelenthette. Ugyanakkor, bár a görögök nem ismerték a kultúra objektív vagy abszolút fogalmát (az őt hordozó egyénektől vagy közösségektől elkülönítve is elgondolható „görög kultúra”, „magyar kultúra”, „egyetemes kultúra” stb. értelmében), az majd az újkor találmánya lesz (MÁRKUS, 1992:27–28), leginkább mégis a *paideia* szó állt közel e jelentéshez. Lásd ehhez Werner Jaeger nagyszabású *Paideia* című könyvét, amelynek a szerző által autorizált angol kiadása *A görög kultúra eszményei* alcímmel jelent meg (JAEGER, 1939/1945). Az itt olvasható tanulmány címe viszont éppen erre a kettősségre utal: azt vizsgálja, hogy a szókratészi maieutika, mint a nevelés (*paideia*) sajátos módszere, milyen szerepet játszott a görög kultúra (*paideia*) egészén belül.
- [3] Jelen esetben ez azért különösen fontos probléma, mert a bábáskodó módszer jellemzését a *Theaitétosz* című dialógusban olvashatjuk, amelyet általában Platón munkásságának középső korszakára, annak is inkább a végére szokás tenni, vagyis arra az időszakra, amikor – immár önálló filozófusként – Szókratészt csupán a saját elképzelései szócsovéként használta, szemben a korai korszakkal, ahol még feltételezhető, hogy célja a mesterének való emlékkéllítés és a Szókratész módjára való filozofálás volt.
- [4] Itt nem térhetünk ki részletesen Assmannak a kulturális fejlődésről alkotott általános sémájára (lásd különösen ASSMANN, 1992/1998:97–102 és 275). Csak röviden: Assmann az ismétlés és a variáció újabb és újabb szinten megjelenő kettősségében, feszültségében látja e fejlődés dinamikáját. A természeti világhoz képest a történelem szférája a variáció elvének érvényre jutását jelenti, majd a történelmen belül a rítusok által megteremtett szociokulturális koherenciához képest a szövegek által megteremtett koherencia ismét csak a variáció elvét képviseli, végül a textuális koherencián belül a *hipolépszisz* görögöknél megjelenő szövegközi viszonya képviseli a variációt a kánon és a klasszika fogalmaival jelölhető repetitív intertextualitással szemben. Assmann nem említi, de a természetben nyilvánvalóan megtalálható ugyanez a kettősség: a reprodukció és a mutáció-szelekció evolúciós elve között. Számunkra érdekesebb kérdés, hogy vajon a skála másik végén, a *hipolépszisz* esetében is kimutatható-e a repetíciónak és variációnak ez a kettőssége.
- [5] Az *epagógé*, pontosabban *epaktikoi logoi* Szókratésznek tulajdonítása: Arisztotelész, *Met.* M4, 1078b (maga az *epagógé* szó valószínűleg Arisztotelésznél válik logikai szakkifejezéssé). Az *elenkhoszt*, mint szókratészi módszert, lényegében a múlt században „fedezték fel”, elsősorban Richard Robinson és Gregory Vlastos (ehhez és e „felfedezés” kritikájához lásd: SCOTT, 2002 és TARRANT, 2002). Az *exetaszisz* módszerét Harold Tarrant (i. m.) tulajdonítja Szókratésznek, Platón nyomán. Az *eiróneiat* szókratészi „módszernek” tekinteni, ez szintén megkérdőjelezhető (lásd GUTHRIE, 1971, 126–128). A *maieutikáról* később lesz szó.
- [6] Vlastos (1994) álláspontjával szemben Tarrant (2002, 72–73) hangsúlyozza, hogy a szókratészi *elenkhoszt*, illetve *exetaszisz* elsősorban nem valamely elvont filozófiai-etikai álláspont, tétel. [*logoszt*] megvizsgálását jelenti, hanem egy hús-vér személynek, a vitapartnernek, illetve e vitapartner életvitelének. [*bioszt*] a próbára vételét, kritikai szemügyre vételét. Úgy vélem azonban, hogy a két megközelítés nem áll kibékíthetetlen ellentétben egymással. A vizsgálódások tárgyát valójában a beszélgetőpartner életvitelének alapjául szolgáló személyes meggyőződések alkotják. E meggyőződések azonban nem az illető privát, „csak őrá tartozó” véleményei, hanem mindenkit, a beszélgetőtársat, Szókratészt, a hallgatóságot – és az olvasót is – személyében érintő erkölcsi elvek. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy amikor Szókratész az élet megvizsgálásáról beszél (legismertebben: *Védőbeszéd* 38a), ezt az életet a rá vonatkozó erkölcsi elvek, logoszok fényében kívánja megvizsgálni, amikor pedig állítások vizsgálatáról beszél (mint a PRÓTAGORASZ 333c-ben), e logoszokat az életben betöltött szerepük teszi vizsgálódásra érdemessé.
- [7] Az *exetaszisz* önmagában nem utal dialogikus helyzetre, az ember egymaga is végezhetné, ám Szókratésznél mindig interszubjektíven, beszélgetés keretében történik. Az *elenkhoszt* ezzel szemben már szemantikailag is vitahelyzetet implikál. Az *epagógé* kétértelmű ebből a szem-

pontból: jelentheti a beszélgetőtárs „rávezetését” a helyes meghatározásra, de jelentheti az egyedi esetektől az általános felé haladó „indukciót” is.

- [8] Érdemes azért a kivételeket megemlíteni. Négy nőalak kap komolyabb szerepet a platóni korpuszban: Xanthippé, Szókratész felesége a *Phaidón*-ban (60a), a kivégzés hajnalán, amint búcsút vesz férjétől; Aszpaszia, Periklész milétoszi származású, a korabeli athéni nőkhöz mérten kivételesen művelt élettársa a *Menexenosz*-ban (235e–236c), akinek temetési beszédét Szókratész elmondja a dialógus címszereplőjének; a bölcs mantineai jósnő, Diotima (lehet, hogy szintén Aszpasziáról mintázott fiktív irodalmi alak), akinek a szerelemről szóló tanítását *A lakomában* (201d–212b) Szókratész elmeséli; végül Phainareté, Szókratész anyja, akitől a *Theaitétosz* (149a) szerint a bábáskodás mesterségét mintegy megörökölte. Figyelemre méltó, hogy a nők csak meglehetősen közvetetten jutnak szóhoz. Xanthippét a kerettörténetet elmesélő Phaidón idézi, méghozzá sokkal kevésbé direkt módon, mint ahogy később a filozófiai diskurzusról tudósít, Aszpaszia és Diotima beszéde Szókratész szájából hangzik el, akinek beszédét ugyanakkor *A lakomában* – a dialógus kerettörténete alapján – Apollodórosz tolmácsolja; Phainaretét pedig éppen csak megemlíti Szókratész. A nem szabadok közül a *Menón* (82a–85b) rabszolgája a legérdekesebb, akin Szókratész a tudás visszaemlékezés-elméletét demonstrálja.
- [9] Több platóni dialógusban is találkozunk Szókratész e „partnerkereső” tevékenységének ábrázolásával. A *Lakhészben* Nikiasz arról számol be, hogy Szókratész ajánlott a fia mellé zenetanárt (180d), a címszereplő pedig arra biztatja a nevelőt kereső Lüszimakhoszt, hogy Szókratészhez forduljon tanácsért (180c). A *Theagészben* (122a) Démodokosz szintén azért elegyedik szóba Szókratésszal, hogy ez az ügyben tanácsot kérjen tőle, és csak némi eszmecsere után veti fel maga a fiú, Theagész, hogy talán Szókratész lenne a megfelelő nevelő (127a). Végül a *Szókratész védőbeszédében* (20a–b) gazdag démosztársával, Kalliasszal folytatott hasonló tanácskozásáról számol be Szókratész.
- [10] Itt azért érdemes azt is megemlíteni, hogy nem zárható ki annak a lehetősége, hogy a preszokratikus és szofista filozófiában már kialakult egyfajta hüpoléptikus szövegköziség. Lásd mind-ehhez Steiger, i.m. 17–36, akinek következtetéseit érdekes volna összehasonlítani Assmann hüpolépszisz-elméletével.

IRODALOM

- ASSMANN, Jan (1992/1999): A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- COLLINS, Randall (1998): *The Sociology of Philosophies*. The Belknap Press, Cambridge, Mass. – London.
- DURKHEIM, Émile (1912/2003): A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában. L'Harmattan, Budapest.
- GOFFMAN, Erving (1967): *Interaction ritual: essays in face-to-face behavior*. Random House, New York.
- GOFFMAN, Erving (1995): A homlokzatról. A rituális elemek analízise a társas interakcióban. In: Síklaki István (szerk.): *A szóbeli befolyásolás alapjai*. II. kötet. (Kézirat.) Nemzeti Tankönyvkiadó, h. n.
- GUTHRIE, W. K. C. (1971): *Socrates*. Cambridge University Press, Cambridge.
- JAEGER, Werner (1939–1945): *Paideia. The Ideals of Greek Culture*. I–III. kötet. Oxford University Press, New York–Oxford.
- MÁRKUS György (1992): A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma. In: uő: *Kultúra és Modernitás*. T-Twins Kiadó–Lukács Archívum, Budapest, 9–41.

SCOTT, Gary Alan (2002): Introduction. In: uő, 2002a, 1–16.

SCOTT, Gary Alan (szerk.) (2002a): Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond.: The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania.

STEIGER Kornél (1998): A lappangó örökség. Fejezetek a preszókratikus filozófia antik hagyományozásának történetéből. Jászöveg Kiadó, Budapest.

TARRANT, Harold (2002): *Elenchos* and *Exetasis*: Capturing the Purpose of Socratic Interrogation. In: Scott, 2002a, 61–77.

VANDER WAERDT, Paul A. (szerk.) (1994): The Socratic Movement. Cornell University Press, Ithaca – London.

VLASTOS, Gregory (1994): The Socratic elenchus: method is all. In: uő: Socratic Studies. Cambridge University Press, Cambridge.

Platón dialógusait a *Platón összes művei kommentárokkal* c. sorozatban megjelent fordításban idézem (Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999-től folyamatosan).

MOLNÁR, GÁBOR

MAIEUTICS AND PAIDEIA. SOCRATES AS A GIFTED EDUCATOR

The paper confronts, and tries to synthesize, two theories of intellectual innovation, Jan Assmann's theory of hypolepsis and Randall Collins's theory of intellectual ritual chains. After comparing them theoretically, the Socratic art of midwifery (maieutics) expounded in Plato's Theaetetus is used as a case study. The theoretical analyses conclude that—despite their seeming conflict concerning the role of rituality in intellectual creativity—the two theories in fact complement each other since hypoleptic intertextuality and face-to-face interaction rituals between intellectuals can only promote creativity synergically. As for Socrates, the paper concludes that although his maieutic art can be accounted for in terms of the theory of intellectual ritual chains, the development of hypoleptic intertextuality awaited his pupils, especially Plato, who transplanted Socratic conversations into writing.