

A nyelv játéka

Platón *Kratülosz*ához

DAMIR BARBARIĆ

Φιλοποιήσιμονες γὰρ καὶ οἱ θεοὶ
Kratülosz 406c2

Antik nyelvtudomány-történetében Heymann Steinthal azt írja Platón *Kratülosz*áról, hogy ez a dialógus „egy csodálatos mű, egy, ahogyan mindenekelőtt tűnik, teljesen groteszk karikatúra, amely olyannyira torz arccal pillant ránk, hogy nem tudni, nevet-e, sír-e, vagy nyugodt; a szeme kancsalít, és nehezen mondható meg, hová néz, milyen tárgyat vizsgál; hanghordozása hol a legönteltebb gúnyra, hol finom, rejtett iróniára, hol teljes komolyságra, hol ki tudja még, mire enged következtetni. Ilyen rosszul állunk tehát!”¹

Valóban, a *Kratülosz* ma is sokkal inkább rejtvénynek tűnik, mintsem olyan műnek, amely tisztán és egyértelműen szólna hozzánk. Platón gondolkodása túlnyomórészt a későbbi *Theaitétosz* és *A szofista* című dialógusokban kifejtett *logosz*-tana által hatott a nyugati nyelvfilozófia történetére, pontosabban ez a történet tulajdonképpen általa nyert megalapozást. A *Kratülosztól* eltérően, ahol a név, a megnevezés és annak helyessége, azaz a dolog, ill. a lényeg hű és megfelelő leképezésének és ezáltal közlésének *képessége* válik kérdésessé, ezekben a dialógusokban kizárólag a megnevezések egymásközi szükségszerű összekapcsolásáról van szó, ahol háttérbe szorul mind az egyes név, mind a mindenkori dologhoz való viszonya. A név mint olyan itt lényegileg hiányosnak és önmagában befejezetlennek mutatkozik. Csak a név összefonódása egy másik szóval, azzal, amelyet később

¹ Steinthal, H.: *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*. Berlin, 1890, 42.

terminológiailag mint „predikátumot” vagy „igét” rögzítenek, „viszi azt véghez”, ill. „zárja le azt”,² és pedig azért, hogy hozzáfűződik a létre vagy a nemlétre, ill. a jelenre, a jövőre vagy a múltra való vonatkozás. Csak a névnek (*ónoma*) az igével (*réma*) való összekapcsolásából keletkezik *lógosz* mint „legelső összefonódás”.³ Ez a *logosz* többé már nem támaszt igényt arra (mint azt még a *Kratülosz*-ban tette), hogy magának a létezőnek a közlése legyen, mégis közlés marad a létező megnyilvánulásáról (περὶ τὴν οὐσίαν δῆλωμα, *A szofista* 261e5). Ez a *lógosz* mármost először is mindig *valami meghatározotról* való kijelentés, másodsor pedig mindig *vagy igaznak, vagy hamisnak* kell lennie.

A kijelentésben kimondott *meghatározottsága* egyrészt, másrészt pedig a kijelentésnek magának mindig már előzetesen garantált *meghatározottsága* igaz- vagy hamis-volta tekintetében: mindkettő annak következménye, hogy a nyelvszemlélet lényegi hangsúlya áthelyeződik az egyes névről a mondatra mint megnevezések összekapcsolódására. De mi itt a folyvást elhallgatott előfeltevés? Nem más, mint a pusztá tevénység (πραξις) megkülönböztetése attól, ami benne tevékeny, miközben az utóbbi mint az alapul szolgáló (τὸ ὑποκειμενον), a „szubsztancia” (οὐσία; később nyelvtanilag az „alany”), a tevénység maga pedig mindig csak mint az „ő” tevénysége, mint „akcidencia” (τὸ συμβεβηκός; később nyelvtanilag az „ige” vagy „predikátum”) tételeződik.

Ezzel egyúttal egy szempillantás alatt megteremtődik az egész nyugati ontológia, logika és grammatika alapja.⁴ Arisztotelész számára – akire pedig a sztoikusokon keresztül visszavezethető nyelvfilozófiánk mérvadó felépítése – már nem kérdéses, hogy a „főnévnek” és az „igének” önmagában nem lehet sajátja az igazság, hanem csak összetételükön keresztül illetheti meg őket.⁵ Igaz-, illetve hamislét csak állító vagy tagadó *kijelentésben* lehetséges, amely tehát mindig valamely összetételről szól, más szavakkal, amely szükségképpen olyan struktúrával bír, hogy általa valami meghatározottat egy másik meghatározott valaminek (τί κατὰ τινός) tulajdonítunk, vagy éppen elvitatjuk tőle. Az effajta kijelentésben egy névhez mindig egy ige járul, nevezetesen egy

² τὴν περαίνειν, *A szofista* 262d4. Cornford ad loc. (Cornford, F. M.: *Plato's Theory of Knowledge*. London, 1935, 304.) úgy magyarázza a mondatot, mint „az οὐδέν περαίνειν, a »nem jutni sehová« ellentétét”, és a *Theaitétosz* 180a-ra hivatkozik.

³ [A Platón-idézetekhez lásd: *Platón összes művei* I–III, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. (A ford. megj.)]

⁴ A grammatika vonatkozásában ez már rég általánosan elismert a kutatásban. Vö. Manfred Kraus megállapításával: Platon. In Borsche, T. (szerk.): *Klassiker der Sprachphilosophie*. München, 1996, 15–32., itt 32.: „Hogy Platónnak *A szofistában* kifejtett mondatmodellje minden későbbi grammatika alapvetése, alig szorul említésre.”

⁵ Vö. *Hermeneutika* 16a 12 sk.

olyan szó, amelynek közvetítésével a megnevezettnek egy mindig meghatározott időt, azaz jelent, jövőt vagy múltat tulajdonítunk. Az ige maga pedig újfent csak egy mindig már alapul szolgáló közvetítésével állhat fenn.

Mivel tehát itt már nem magáról a névről és annak a dolog lényegére való vonatkozásáról van szó, hanem mindenekelőtt a *mi* rá vonatkozó szemléletünkről, a *mi* dolgokról alkotott ítéletünkről,⁶ a kimondott szót már nem elsősorban a dolog lehetséges leképezésének szemszögéből tekintjük, hanem egyre inkább úgy, mint *jelet*, amelyet mi magunk hozunk működésbe. Már Platón is egyenlőségjelet tesz *A szofistában* (261e1 sk.) a „közlés” és a „jelölés” közé, míg Arisztotelész a nyelv vizsgálatakor már mint maguktól értetődőkből indul ki a „szimbólum” és a „jel” fogalmaiból.⁷

Ha a nyelvfilozófia fejlődésének ebből az irányultságából az ember visszapillant a *Kratüloszra*, teljesen jogosultnak tűnik az, ha az ott képviselt álláspontot alapvetően hiányosnak, sőt primitívnek fogja fel, Platónnál bekövetkező későbbi felfüggesztését pedig egyértelmű előrelépésnek tekinti. Ezt az általánosan elfogadott szemléletet itt röviden Joseph Derbolav értelmezésének példáján közelíthetjük meg. Szerinte kezdetben, tehát a *Kratüloszban* Platón „a nyelvmegalapozás nevekéből kiinduló kísérletének mellékvágányán mozgott”⁸, hogy csak azután, a *Theaitétoszban* „fedezze fel a lényegi különbséget a „megnevezés” (ὀνομαζευ) és a „kimondás” (λέγειν) között”⁹, miáltal „itt először tárul fel számára a nyelv *mondatfunkciója*”, „amelyből kiindulva az igazságprobléma elmélyített módon tehető fel.”¹⁰ Ily módon sikerül Platónnak az, hogy „a megismerés igazságkritériumát már ne egy naiv ἀλήθεια értelmében” keresse, „hanem egy kritikai ὀρθότης értelmében, vagyis hogy azt már ne a mondatok és tények (mint »önmagukban adottak«) megfeleléséből, hanem pusztán az egymás közt tekintett mondatokból fejtsse ki.”¹¹

Ha egybevetjük a későbbi Platón „nyelvfilozófiájának”¹² fejlődésvonalára vonatkozó diagnózist a *Kratülosz* végével, úgy az

⁶ Vö. Steintal találó megállapításával (i. m. 138.), mely szerint a beszéd, tehát a logosz a *Theaitétoszban* és különösképpen *A szofistában* alapjában véve csak a gondolkodást képezi le, és hogy a logosz leginkább ítéletként értendő. (141.)

⁷ *Hermeneutika* 18a3.

⁸ Derbolav, J.: *Der Dialog „Kratylos” im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*. Saarbrücken, 1953, 79.

⁹ I. m. 70.

¹⁰ Uo.

¹¹ I. m. 71.

¹² Világos mármint, hogy Platónnál, mint ahogy egyébként Arisztotelésznél sem található nyelvfilozófia egy elhatárolható filozófiai részdisciplína értelmében. A nyelvre irányuló állandó kérdező figyelem magától értetődően húzódik végig teljes filozófiai művén. Vö. Kraus, i. m. 19.

páratlanul helyesnek és teljességgel megtámadhatatlannak tűnik. Mint ismeretes, Platón ott rámutat arra, hogy lennie kell az igaz megismerés egy más módjának, amely előnyben részesítendő a szavak pusztá tudományával szemben, és amelyet annak föléréndeltjeként kell tekintenünk: „mégis valószínűleg meg lehet ismerni a dolgokat nevek nélkül is”. (*Krat.* 438e2) De erről a megismerésmódról, amelynek a szóképek közvetítése nélkül, éppenséggel önmagában és kölcsönös egybevetésük révén kell elérnie a dolgokat és lényegüket, továbbra sem tudunk meg semmit. „A kérdést, hogy a dolgok ezen megismerése maga *hogyan* valósítható meg, a *Kratülosz* nem teszi fel.”¹³ Sőt, maga Platón inkább a folyamatos határozatlanságot és saját zavarodottságát hangsúlyozza egy ilyen megismeréssel kapcsolatban. Annak felismerése, biztosítja magát Platón, hogy a létezőt magát milyen úton-módon ragadhatjuk meg és fedhetjük fel, meghalad minket. (*Krat* 439b4)

Platón figyelmeztetésének dacára bizonyos joggal gondolunk azonban épp a platóni *dialektikára*. És aligha hagyható figyelmen kívül, hogy a *Kratülosz* vége felé, még ha többnyire inkább visszafogottan és utalás formájában is, az ideák mégiscsak egyre inkább a vizsgálódás középpontjába kerülnek.¹⁴

De feljogosít-e minket a dialógus befejezése arra, hogy Platón tételeként fogadjuk el azt, hogy „a nevek csak zavart okoznak”, ahogyan azt Guthrie¹⁵ véli? Vagy inkább Derbolavnak van igaza, amikor arra figyelmeztet, hogy Platón igen távol áll attól a törekvéstől, hogy „a dialógus végén található szókritikájával a nyelvet mint közvetítő elemet teljesen kiiktassa a megismerés folyamatából”, ellenkezőleg, „inkább határozottan a dolog megismerésének szolgálatába” állítja, és ezért „szigorú fogalmiságra” emeli azt?¹⁶ Ezt a „szigorú fogalmiságot” Derbolav a továbbiakban mint „a szavak eszmei tartalmának fogalmi tisztázását és rögzítését”¹⁷ magyarázza, ami őt végül épp oda vezeti, hogy Platón „kritikai relistaként” jellemezze.

¹³ Hennigfeld, J.: *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*. Berlin–New York, 1994, 48.

¹⁴ Vö. *Krat.* 439c7 skk., ill. lásd a majdnem terminológiailag használt *ιδέα* kifejezést (439e5). Azt azonban, hogy az ideák a dialógusban kezdettől fogva titokban irányítják a teljes fejtegetés alapját, pl. már az *αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα* 389d6 sk. és az *ιδέων* e3 fordulatok mutatják. A sokkal sejtetőbb jellegű *ὁ τύπος τοῦ πράγματος* 432e6 kifejezést is alkalmasint az ideákra vonatkozó egyik megfogalmazásként érthetjük.

¹⁵ Guthrie, W. C. K.: *A History of Greek Philosophy* Cambridge, 1978, 31.

¹⁶ Derbolav, J.: Die Ohnmacht der Logoi. Platons Sprachphilosophie und der „VII Brief”. In *Kulturwissenschaften*. Festgabe für Wilhelm Perpeet zum 65. Geburtstag. Bonn, 1980, 120.

¹⁷ Uo.

¹⁸ I. m. 131.

Platón nyelvfilozófiája tehát végérvényesen dialektikájába toroklik? Valóban tagadja az egyes neveknek mint olyanoknak az *igazságra* támasztott minden igényét, s ez az igazság a későbbi dialógusok, vagyis egy „kezdeti logika” fogalom-*diaireszisz*re és -definícióira marad?¹⁹ Valóban ez Platón utolsó szava?

Biztosan nem. Nemcsak arról van szó, hogy Platón legkésőbbi műveiben, a *Timaios*szban és a *Törvények*ben, a fogalomdialektika éppcsak úgy központi szerepet játszik, s hogy utolsó művében a nevet újfent mint a lényeggel (οὐσία) és a lényegmeghatározással (λόγος τῆς οὐσίας) egy szinten levőt említi meg (*Törv.* 895d, vö. 964a). Hanem arról, hogy annak az igénynek az állítólagos logikai-dialektikai elvitatására, amelyet a név támaszt saját igazságára, mindenekelőtt a *Hetedik levél*ben kérdez rá a legdöntőbb módon. Mint ismeretes, Platón ott egészen határozottan szétválasztja „magának a létezőnek”, „magának a dolognak”, az „egész létező hamis-, és főképp igaz-voltának”, „az összes napvilágra kerülő legfőbbjének és legeredendőbbjének” a megismerését a megismerés minden megelőző fokától, amelyek szerinte alapvetően alkalmatlanok az effajta legmagasabb megismerésre. Ilyen fokozatokként kifejezetten a nevet, a logoszt, a képmást és a tudományt említi. A logoszt, azzal együtt azonban az általában vett tudomány is, ott megszüntethetetlen állhatatlansággal és megbízhatatlansággal jellemzi, mely állhatatlansága közös a név állhatatlanságával. Ráadásul a logosz bizonyos elvi „gyengeségben” szenved, ami abból származik, hogy csak a „milyen-lét” megismeréséig ér el, sohasem a „mi-lét”-ig magáig, más szavakkal, hogy soha nem tudja önmagát úgyszólván a létező maga és a tiszta megismerés közé illeszteni.

¹⁹ A *Kratülosz*-értelmezés egy hasonló irányzatát egyébként Otto Apelt képviselte a leghatározottabban. A dialógusról készült saját fordításának bevezetőjében (*Platons Dialog Kratylos*. Leipzig, ²1922, ill. in *Platons Sämtliche Dialoge*, II. kötet, Hamburg, 1933) Platónnak „a nyelvvel mint megismerőeszközzel szembeni általános bizalmatlansága”-ról is beszél (17.). Platón dialektikájának feladataként ő „a meghatározást és a felosztást” domborítja ki, mindkettőt mint „olyan segédeszközt, amelyek révén sikerülnie kell annak, hogy képzeink és a nekik megfelelő szavak tömegét lényegi rokonságuk tagolódásai és fokozatai szerint áttekinthető módon csoportokba rendezzük és szilárdan elhatároljuk egymástól.” Egy ilyen dialektikus fogalmi munka végső célja „minden fogalom, és ezzel együtt minden szó átfogó *nemzetségfájának* megalkotása. Ezáltal nyeri el minden szó a maga stabil helyét az egész szerkezetében, és így lesz biztosítva a félreértések ellen, amelyek a nyelv létrejöttében rejlő esetlegesség elkerülhetetlen következményei.” (26.) Apeltnek a „Platón egész dialektikus módszerére” vonatkozó záró jellemzése már a platóni filozofálás szellemének tökéletes elvétése kedvéért is figyelmet érdemel: „... így azt logikai miszticizmusként kell jellemeznünk. Platón mindent elkövet annak érdekében, hogy az egész filozófiát a felosztás és a definíció pusztá logikai formáiból tárja fel.” (29.)

A névnek és a logosznak ez a megismerőképességükre való tekintettel történő egyenlővé tétele tehát alapjaiban tette kérdéssé a platóni nyelvfilozófia állítólagos dialektikai lezárásával kapcsolatos említett nézetet. Hogyan értsük mármost, hogy a *lógoi* is, vagyis a fogalmak, mondatok, kijelentések, éppúgy állhatatlanok és folyvást mást-mást mondók, mint maguk a nevek? Min alapszik tulajdonképpen ez a Platón által magukról a *lógoiról* is állított „gyengeség”? Nem törik meg ezáltal mégis valamiképp a platóni nyelvszemlélet egész felvázolt fejlődésvonala? Épp ennek kimutatása volt a szándéka Derbolav egyik sokat tárgyalt munkájának, nevezetesen „megmutatni, hogy Platón nyelvfilozófiája a szó *Kratülosz*beli vizsgálatától *A Szofistában* egy *mondatelmélet*hez emelkedik fel, amely a *Phaidroszban* még egy *íráselmélettel* egészítődik ki; hogy Platón az ily módon elért elméleti szintről mégis lemond a *Hetedik levélben*, amennyiben ezen ismeretelméleti exkurzus írója visszatér a nyelv *szavakból kiinduló vizsgálata*hoz és a mondat régóta elvetett aggregátum-modelljéhez, s ezzel egyúttal újra menthetetlenül zűrzavarba viszi a nyelv affinitás-problémáját, vagyis a szó, illetve a mondat és a valóság közötti kapcsolat meghatározását.”²⁰ Ennek a véleménynek a vonalán aztán Derbolav következetesen arra kényszerült, hogy csatlakozzon az előzőleg már Constantin Ritter és Walter Bröcker által képviselt, ma már csak meglehetősen kevés hozzáértő által osztott tézishoz a *Hetedik levél* ún. ismeretelméleti exkurzusának nem eredeti voltáról. A dialógusok Platónja, aki Derbolav szerint „kritikai realista”, semmiképp sem lehetett a *Hetedik levélben* található „misztikus, ezoterikus titkos tanítás”²¹ szerzője, nem lehetett „műstagóg”.²²

Ami egyedül vitathatatlan ebben az értelmezésben, az bizonyosan az a belátás, hogy Platón itt bizonyos tekintetben valóban búcsút vesz a *Theaitétosz* és *A szofista* eredményeitől, és lényegében visszatér a *Kratülosz* álláspontjához.²³ Hogyan értsük ezt? Mi bírta rá erre? A kielégítő magyarázat véleményem szerint csak a *Hetedik levél* beható értelmezésének eredménye lehetne, ami itt nem lehetséges. Elégségesnek kellene lennie, ha ehelyett csak a levél egy döntő aspektusára mutatunk rá.

„A dolgot magát” ott Platón mint „kimondhatatlant”, „közölhetetlent” jellemzi. Éppúgy, ahogyan soha nem ismerhető meg a pusztá megnevezés vagy a meghatározó körülhatárolás által, hanem ismerete csak a körében való mindenoldalú tartózkodás során születhet meg hirtelen a lélekben mint egy kipattanó szikra

²⁰ J. Derbolav: i. m. 114.

²¹ I. m. 125.

²² I. m. 131.

²³ Hasonló nézetet képvisel Gaiser, K.: *Name und Sache in Platons 'Kratylos'*. Heidelberg, 1974, 112. skk. Helyeslően Hennigfeld: i. m. 69. sk.

által keltett világosság, ugyanígy – ha egyszer ily módon megszületik és aztán önmagától fejlődik tovább – soha nem közölhető valamely közvetlen, szavak, fogalmak, mondatok és kijelentések révén történő elméleti fejtegetés útján, mint rajta kívül egyébként minden más tudástartalom.

Bizonyosan nem vezet túlságosan messzire, ha itt a Legfőbb és a Legvégső feltétlen „kimondhatatlanságának” a misztika felé mutató titkos tanítását szeretnénk fellelni. Mind a levél egészének összefüggéséből, mind a konkrét megfogalmazás betű szerinti olvasatából látható, hogy nem pusztán kimondhatatlanságról van szó, hanem kizárólag arról a veszélyről, hogy bár „maga a dolog” kifejezhető és mondható lehetne, mégis, vagy sokkal inkább éppen ezért, valójában *nem* észlelhető. A Legfőbbet nem szabad kiszolgáltatni annak a veszélynek, hogy hallják, állítólag megértsek és továbbadják, s mindennek ellenére valójában egyáltalán *ne fogadják be és sajátítsák el* ténylegesen.²⁴

Talán nem vezet tévedéshez, ha azon a nézeten vagyunk, hogy a *Phaidrosz* híres íráskritikája itt figyelemre méltó módon folytatódik. Az írás mitikusan ábrázolt feltalálását ott mint olyat mutatja be, ami inkább a pusztán vélemény, mintsem az igazság felderítésére alkalmas. (*Phaidrosz* 275a) Ennek oka túlnyomórészt abban rejlik, hogy az, ami le van írva, csak az eleve létező látszatát bírja, valójában azonban holt, azaz képtelen arra, hogy a sokrétű és változó életösszefüggésekben hatékony legyen, és ennek ellenére önazonos maradjon. Csak így őrizhető meg az a konkrét, dinamikus, eleven állandóság, amely alapján különbözik az absztrakt, üres identitástól. (275c5–e5) A tanuló lelkébe való közvetlen „írás”, az élő szó és beszéd magjainak az egyes ember lelkében való szóbeli nemzése, vetése és gondozása felelhet csak meg az igazság e dinamikus-életlen felfogásának, amely a *Phaidrosz*-ban jelentkezik.

A *Hetedik levél* azonban továbbmegy egy lépéssel. A szóban kifejezett beszéd meglehetősen „ambivalens” természetű. A beszéd ugyanis éppúgy megölheti azt, amit kimondunk, mint az írás, és kiszolgáltathatja azt a pusztán külsődleges utánamondás veszélyének, amelyből épp az maradhat ki és valójában marad is

²⁴ R. Thurnher érdeme annak megmutatása (*Der siebte Platonbrief. Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation*. Meisenheim am Glan, 1975), hogy a *Hetedik levél* fő törekvésének megértése nem utolsósorban azon múlik, hogy hogyan értendő itt a közlés, az átadás. Szerinte ennek sajátossága a következőkben áll (97.): „»Átadni« azt jelenti: felébreszteni valaki másban a valóságnak azon tapasztalatát, amelyben részünk van, úgy, hogy az ebből a tapasztalatból ezentúl szintén részesedjék, és így megossza azt velünk.” Vö. még a következő megállapítással: „Átadni annyit tesz, mint elérni, hogy a másik részesedjen abból a tapasztalatból, amelyben nekünk magunknak részünk van.” (101.) Ennek az értelmezésnek kötelezzük el magunkat további fejtegetéseink során.

ki mindenekelőtt és többnyire, ami egyedül fontos, ti. *annak a belső tapasztalata, ami ott éppen kimondatik.*

Ahhoz, hogy megérthessük a *Hetedik levél* ún. nyelvszkepszisének motivációját és egész horderejét, véleményem szerint tanácsos bevonni a vizsgálatba *A szofista* egy tematikusan rokon helyét (234 skk.). Ott az utánczó művészet igencsak különös, majdnem hihetetlen mindenhatóságáról van szó. Ez a művészet képes arra, hogy a rajzolt és festett, vagy éppen csak kimondott kép, illetve szó és beszéd által előállítsa a létező egészét, a tengert és a földet, az eget, az isteneket, az embereket, és minden élő, valamint élettelen létezőt. Egy ilyen művészettel lehetővé válik „az ifjakat és egyáltalán mindazokat, akik még távol állnak a dolgok valóságától, behízelt beszédekkel elbűvölni, szavakba öltöztetett árnyképeket mutatva nekik mindenről, úgyhogy e mesterek azt a látszatot keltik, mintha színigazat mondanának és a szóló mindenhez a lehető legjobban értene”. Csak kellő idő múltával és a kor haladtával lesz talán lehetséges, hogy az ily módon meggyőzöttek és tévútra vezetettek „megváltoztassák ifjan szerzett nézeteiket”, és felforgassák a beszédek által tartalmazott képzeteket a cselekvésekben rejlő valóságok tapasztalata alapján. Csak akkor kerülnek ugyanis közelebb a létezőhöz, ahogyan csak akkor kényszerülnek a tapasztalatok által arra, hogy valóban megérintsék a létezőt – „úgyhogy most már az akkori nagy dolgok kicsiségnek, a könnyűnek látszók viszont nehéznek tűnjenek fel, s így teljesen megdőljének a szavak keltette összes árnyképek, az eleven valóság megjelenése folytán.”

A tapasztalat (πείρα) tehát, ami itt úgy értendő, mint maga „a dolog”, vagyis a valóban létező ellenállásának elszenvedése, úgy kerül felmutatásra, mint az, ami egyedül képes arra, hogy megtörje a pusztá szavakkal és beszédfordulatokkal élő, látszólag mindent előállítani képes utánczó művészet hízelgő varázslatát (γοητεία), és hogy a mindenhatóság öntelt álmából úgyszólván a valóságra ébresszen.

Hogy miben áll egy ilyen tapasztalat, és hogy néz ki közelebből, azt csak a további vizsgálódás folyamán mondhatjuk meg pontosabban. Itt elegendő megjegyezni, hogy a *Hetedik levél*ben épp e tapasztalat lehetséges kimaradásának veszélyéről van szó. Ami itt megtévesztőnek tűnhet, és ami az olvasót zavarodottságba juttathatja, az az egyértelműen kimondott lehetőség, hogy a dialektikai, szigorúan tudományos fogalmakból, illetve mondatokból, valamint az igazság és a hamisság tekintetében mindig egyértelműen meghatározott logikai kijelentésekből is *kimaradhat* éppen az a tapasztalat, amely egyedül kezeskedik a lényegileg eleven valóságért. Tekintve, hogy a *lógoi* is, éppúgy, mint a pusztá nevek, szintén elsajátíthatók pusztán látszólag, s közben utánamondhatók és továbbhagyományozhatók ama belső részesedés nélkül is, és tekintve, hogy minden magabiztos logikai

egyértelműségük ellenére *épp ebben az értelemben* lényegileg állhatatlanok és megbízhatatlanok, újfent teljességgel kérdésessé kell válnia annak a pusztá nevekkel szembeni elsőbbségnek, amelyet egykor számukra tartottunk fenn.

A *Hetedik levél* nevezetes tanítása így visszaküld minket a *Kratülosz*-hoz. Ez a dialógus tehát nem értelmezhető a *Theaitétosz*-ban és *A szofistában* kidolgozott mondattan pusztá előfokaként. A dolog azon fordul meg, hogy, visszatérve Steinthal nézetéhez, tartalmát mint igazi, nehezen hozzáférhető és mélyértelmű *rejtvényt* tapasztaljuk meg, és csak ennek alapján próbálkozunk újra az értelmezéssel.

* * *

Egy effajta kísérletet azonban meg kell előznie a dialógus ma-napság valóban legjelentősebb és legbefolyásosabb értelmezésével, éspedig a Hans-Georg Gadamerével folytatott vitának. A *Kratülosz* fő szándéka Gadamer szerint is annak megmutatása, „hogy a dialektika révén túl kell lépni a szavak [onomata] területén.”²⁵ E túllépési tendencia azonban Platónat arra csábítja, hogy kitérjen „a szó és a dolog igazi viszonya elöl”, és ne reflektáljon minden egyes gondolkodási folyamat mélységes nyelvhez-kötöttségére.²⁶ Gadamer eljut annak állításáig, hogy „Platón az-zal, hogy felfedezte az ideákat, a nyelv saját lényegét még alapo-sabban elfedte, mint a szofista teoretikusok, akik a nyelv haszná-latában és a nyelvvel való visszaélésben fejlesztették ki a művészetüket (*tekhné*)”²⁷ Ennek következtében nem is habozott éppen Platónnál kimutatni annak döntő kezdetét, amit ő maga „az európai gondolkodás nyelvfeledettségenek”²⁸ nevez. Mindazt, ami lényegi momentuma e „nyelvfeledettségnék”, legalábbis feltehetőleg kimutathatónak tartja Platónnál – mindenekelőtt a nyelv igazságigényének áthelyezését az egyes szóról a folyvást hozzárendelő beszédre, illetve a szó sajátos értelmének pusztá jellé, a továbbiakban pedig tiszta számmá való átértelmezését, aminek egyébként „messze ható következménye van, mert való-jában ennek befolyása alatt áll minden későbbi gondolkodás a nyelvről.”²⁹ Ezt az egész fejlődéstörténetet végül egyetlen formu-lában foglalja össze: „a nyelvet alávetik a »kijelentésnek«.”³⁰ Vé-

²⁵ Gadamer, H.-G.: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984, 284. Gadamer későbbi, a nyelvvel kapcsolatos megfontolásai, habár önmagukban fontosak és nem egy tekintetben továbbvezetnek, *Kratülosz*-kritikájának eredeti szempontjait illetően, úgy tűnik, semmi lényegesen újat nem sorakoztatnak fel.

²⁶ Uo.

²⁷ Uo.

²⁸ I. m. 292.

²⁹ I. m. 288.

³⁰ I. m. 325.

gezetül Gadamer megállapítja: „a nevek helyességéről szóló elmélet kritikája, melyet Platón a *Kratüloszban* végzett el, már az első lépés abban az irányban, melynek végén az újkori instrumentalista nyelvelmélet és az ész jelrendszerének az ideálja áll. Bekényszerítve a kép és a jel közé, a nyelv létét csak tiszta jellétté lehetett nivellálni.”³¹

Gadamer mindazt hiányolja Platónnál, amit a nyelvben ő maga pozitív módon keres és találni vél. Mindenekelőtt „a szó és a

dolog belső egységébe”,³² illetve „a nyelv és a gondolkodás”³³ egységébe való betekintést. Továbbá annak tudatát, hogy „a szó tiszta történet”,³⁴ éppúgy, mint az általában vett nyelv, amelynek a „történetjelleg”³⁵ a legmélyebb módon sajátja, s amely történetjelleg „a fogalomalkotás folyamatában”³⁶ mutatkozik meg a legjobban. Ebben a „fogalomalkotásban”, amely összefügg a „nyelv eleven metaforikájával”³⁷, Gadamer „a szó nemzésének”³⁸, vagy inkább „valódi születésének”³⁹ titokzatos folyamatát véli felfedezhetőnek.

E fő momentumok további kifejtését és a nyelv eleven történet- és beszélgetés-jellegéhez közelebb álló nyelvfelfogás kidolgozását azután Gadamer a keresztény szentháromság-spekulációhoz tartozó *verbum*-tanra, még általánosabban pedig az újplatonikus emanációtanra⁴⁰ támaszkodva viszi véghez. Ebben a tekintetben Platón, egyébiránt kétségkívül kedvenc filozófusa, lényegében mégsem marad számára beszélgetőpartner.

Vizsgálódásunk fő szándékainak egyike azonban épp annak a megmutatása, hogy pontosan Platónnál, és pedig mindenekelőtt a *Kratüloszban*, fellelhető egy eleven nyelvfelfogás összes, Gadamer által keresett és kiemelt alapmozzanata. Ahhoz azonban, hogy ezt megvalósíthassuk, először is meg kell szabadulnunk a dialógus állítólagos fő témájának uralkodó meghatározásától, nevezetesen „a nevek helyességének” kérdésétől, ugyanúgy a nyelv természetes avagy pusztán konvencionális eredetének alternatívájától, amelyet nyilvánvalóan túlságosan meghatároz a korabeli szofista kérdésfeltevés. Vélhetőleg eljött az ideje annak, hogy módszeresen a háttérbe szorítsuk a dialógus bevezető meghatározásait, és lényegét csak a további gondolatmenetben ismerjük fel.

³¹ I. m. 292.

³² I. m. 281–282.

³³ Uo.

³⁴ I. m. 293.

³⁵ I. m. 293., vö. 298.

³⁶ I. m. 282., vö. 298.

³⁷ I. m. 301.

³⁸ I. m. 296.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Lásd: Zur Sprachauffassung H.-G. Gadamer. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1996, 2. füzet, 227–235.

A kutatásban persze már többször belátták, hogy Platón saját álláspontja valójában mennyire túl van a *nómosz* és *phüszisz* közötti felszínes alternatíván.⁴¹ A beszélgetés folyamán fokozatosan gúny tárgyává válik mind Hermogenész kíméletlen konvencionálizmusa, mind Kratülosz argumentálhatatlan nézete a nevek eredettől adott és egyszerűen fellelhető igazságáról, s nyilvánvalóvá válik, hogy a helyes út a mindkét szélsőséget meghaladó középben keresendő. Kratülosz végül egy egyébként teljes meghatározatlanságban hagyott névalkotó elfogadásával arra kényszerül, hogy lemondjon a természetadta, megkérdőjelezhetetlen eredetiségről, s így megengedjen olyasmit, mint a választás és az utánzás megfontolt, tudó és a szokás által előmozdított tevékenysége. Másrészről Hermogenész is oda jut, hogy lemond a megegyezés kíméletlen önkényéről, és elismeri a mindenkori dolog lényegéhez lehetőleg hű megfelelés, utánzás és közlés fontosságát.

Mi bizonyul hát végül a két álláspont közvetítőjének és egyesítőjének? A válasz egészen egyértelműnek tűnik: a *mimeszisz* mint minden egyes dolog önmagában állandóan rejtve maradó lényegét célzó nyelvi utánzás, közlés és napvilágra-hozatal tevékenysége. Pontosán ebben vélem felismerni az egész dialógus általunk keresett *tulajdonképpeni* témáját. Magában a dialógusban ezt három különböző, jelentése szerint köztudomásúlag rokon kifejezés jelöli, ti. először is a *μίμημα* (423b9, 430a10, e10), majd a *δηλομα* (433b3, d1), végül pedig az *εικόν* (439a3). E három kifejezés mindegyike – eltekintve attól, hogyan fordítanánk őket egymástól függetlenül – arra irányuló próbálkozást tartalmaz, hogy valami önazonosnak, nevezetesen magának *a névnek* a belső természetét és képességét (*δύναμις*) újra és újra másként mutassa meg. Már csak emiatt is felfigyelhettünk volna arra, hogy a név mint a *Kratülosz* központi témája önmagában nem valami fennálló és készen meglévő, hanem lényegében *történet*. Amit Gadamer hiába keresett a *Kratülosz*ban, nevezetesen a szó mint „tisztá történet”, nem bizonyul tehát kevesebbnek, mint éppen az egész beszélgetés központi vonatkoztatási pontjának. Aki esetleg a szó belső dialektikájának valóban impozáns gadameri leírását olvassa,⁴² aligha kerülheti meg, hogy fel kelljen tennie magának a

⁴¹ Találón Friedländer, P: *Platon II.* 3. kiadás, Berlin, 1964, 186.- „A nómosz kezdi elveszíteni az önkény azon felhangját, mely eleinte a »szerződéssel« és a »megegyezéssel« való kapcsolatát teremtette meg, s ehelyett ekkor már egy ósrégi hagyomány tiszteletreméltó és törvényes volta csendül benne. A szofista nómosz platóni nómoszá lesz, s mint ilyen a lógosz és a nús közélébe tartozik. Így hát a nómosz máris sajátos együttállásba lép a phüszisszel, és az ember kezdi sejteni, hogy a nómosz és a phüszisz szokásos antitézise mily kevésbé ér le a tulajdonképpeni probléma mélyére.” Hasonlóan Hennigfeld, i. m. 50.

⁴² Gadamer, H.-G.: i. m. 318.: „Létezik azonban a szónak egy másik dialektikája is, amely minden egyes szóhoz a megsokszorozódás belső dimenzióját rendeli hozzá: minden szó mintha valamiféle középből

kérdést, tulajdonképpen mi akadályozta meg Gadamert abban, hogy a *Kratülosz* legnagyobb és legvitatottabb részében észrevegye pontosan az általa oly találóan leírt együttállást, amelyben ehelyett, egyébiránt egy befolyásos tradíciót követve, nem lát többet pusztán „etimológiai mámor”-nál.⁴³

Következő feladatunk tehát abban áll, hogy pontosabban kifejtsük a mimesziszt mint a szóképzés folyamatát. Az első lépés ebben az irányban talán az a kérdés lehetne, amely a *nomothészesz*-nek, tehát a névadónak, a szóalkotónak avagy a nyelv törvényhozójának a *Kratüloszban* fellelhető igazi jelentésére irányul. Joggal ismerték fel már rég épp ebben „az egész vitát hordozó előfeltevést”,⁴⁴ emellett azonban egyúttal mindig utalnak a majdnem teljes meghatározatlanságra is, ami annak sajátos természetét illeti.⁴⁵ Hogyan határozhatnánk meg mégis – a *Kratüloszban* mondottakat mintegy értelmezve meghaladva – a szóalkotó tevékenységének lényegét?⁴⁶

A *Kratülosz*-ból megtudjuk, hogy a szót eredményező utánzás nem zenei értelemben értendő. Annak ellenére, hogy a név itt kifejezetten mint „hanggal való utánzása annak, amit utánoz” (*Krat.* 423b9 sk.) lesz meghatározva, mindazonáltal nem valami onomatopoiétikus utánzásra kell gondolnunk: a ritmusok (424c 1) helyett a névadás igazi művészete kizárólag minden egyes dolog belső lényegét (οὐσία) utánozza (423c11–424a6). Ezt a megoldást bizonyosan érthetjük úgy, mint a dialógus végének megelőlegését, ahol az οὐσία, illetve az ἰδέα úgyszólván szavak nélküli megismerését a helyes névadás előfeltételének kiáltják ki. A lényegmegismerés tehát a valódi névadás egyetlen útjaként határozódik meg ezáltal, ez pedig feltétlenül megköveteli a világos távol-ságtartást mind a dolog külső alakjától, mind pedig belső hangjá-

törme fel, s egy egészre vonatkozik; csak ezért szó. Minden szó a nyelv egészét szólaltatja meg, amelyhez tartozik, s a világlátás egészét jeleníti meg, amelyen alapul. Ezért minden egyes szó mint pillanatnyi történés felidézi a ki nem mondottat is, amelyre mint válasz és utalás vonatkozik.”

⁴³ I. m. 286.

⁴⁴ Derbolav, J.: *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*. Darmstadt, 1972, 107.

⁴⁵ Hennigfeld, J.: i. m. 51., utalással Steinthalra. P. Schmitter számára (Das Wort als sprachliches Zeichen bei Platon und de Saussure. In Becker, H.– Schwarz, H. (szerk.): *Gedenkschrift für Jost Trier*. Köln-Wien, 1975, 45-61.) a *nomothészesz* csak „egy absztrakt deduktív elmélet része” és „módszertani értékű fikció”. (50.)

⁴⁶ Mellesleg szólva az, hogy pl. Proklosz a maga *Kratülosz*-kommentárjában a *nomothészeszben* látja a később a *Timaios*-ban bemutatott világalkotó isteni demiurgosz analógiáját, annak jeleként szolgálhat, hogy a késői platonizmusban mennyire fontosnak találták annak szerepét. Vö. *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. G. Pasquali, Lisae, 1908, cap. 51; 19., 24.

tól és ritmusától? Minden mellett szól. Mindez nagymértékben meghatározza a dialógus végét, ahogyan a platóni nyelvszemléletnek a mondattan irányába való további fejlődését is.

A szóalkotó tehát nem *mouszikósz*. Ez Platón utolsó szava? Vagy ezzel csak leróttá adóját annak a mélyen a görög szellemben honos „fénymetafizikának”, amelynek következtében „a görögökre érvényes, hogy ama Legfőbb számára sokkal inkább a fényvilágból, mintsem a hangvilágból merítenek képeket”?⁴⁷ Úgy hisszük, hogy Platón későbbi nyelvfelfogásának eddig tárgyalt fordulata, melynek során újra az egyedi szóhoz és utánzó alkotásának folyamatához fordul, igazolja kísérletünket, hogy még egyszer rákérdézzünk magának az utánzásnak a belső természetére.

A választ azonban egy ilyen kérdésre, úgy tűnik, mindenképp előtt azok a fejtegetések tartalmazzák, amelyeket Platón maga „faragatlannak és nevelésnek” jellemzett, és pedig az úgynevezett hangszimbolika módfelett különös analízise (*Krat.* 426c1–427d2). Ott nem csupán a szó, hanem minden egyes hang önmagában bizonyos utánzásnak bizonyul, mint a folyvást változó hangbeli mozgások képe, melyek közül a „folyás” ((ῥεῖν) és a „reszketés” (τρέμειν) a legalapvetőbbek. A magánhangzónak itt úgyszólván a később már csak az igének tulajdonított szerep jut osztályrészéül, ti. hogy az első és legkisebb összekapcsolódás, első *szümploké* legyen. A kutatásban időközben belátták és megállapították ezeknek a platóni fejtegetéseknek a különösen érdekes kapcsolatát a hangok zenében betöltött szerepének jelenlegi meghatározásával.⁴⁸

Erdemes volna-e hát már Platónnál keresni legalábbis a kezdetektől a hallásnak a látással szembeni elsőbbségébe való belátásnak, amelyet Gadamer csak Arisztotelésznél vél kifejezetten megtalálhatónak, és amelyet ő az összes hermeneutikai jelenség alapjának tart?⁴⁹

A kérdésre véleményem szerint igennel kell válaszolnunk. A *Timaios*ban (47c4 skk.) a hang és a hallás végső célját abban ismerik fel, hogy az ember az ő közvetítésükkel képes érzékeltetni az

⁴⁷ Friedländer, P.: *Platon*. I. kötet. Berlin, 1954, 73.

⁴⁸ Soulez, A.: Das Wesen der φωνή. Die Relevanz eines phonetischen Symbolismus für eine Bedeutungslehre: Kratylos. In Kobusch, T. – Mojsisch, B. (szerk.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Darmstadt, 1996, 131–145., különösen 143., utalással R. Casati és J. Dokic munkájára (*La philosophie du son*. V. J. Chambon, Nîmes–Marseille, 1994). A mi szándékunkkal teljesen ellentétesen, Apelt (i. m. 20.) elveti a zene és az ideák megismerése közötti kapcsolat gondolatát: „Az ideák világa azért mégsem zúg vagy cseng úgy, hogy hangjai a hangos nyelvben megismétlődhetnének. Vagy tán a szférák harmóniájának hangzásait akarjuk hozzácsatolni? Akkor aszerint, amit maga *Platón* (423c skk.) nagyon helytállóan megjegyyez, azok esetleges visszaadása nem szavakban, hanem csak zenében lenne elérhető.”

⁴⁹ Gadamer, H.-G.: i. m. 321.

Egész harmóniáját, vagyis a kozmikus körforgások láthatatlan, csak a fül számára hozzáférhető ritmusait és dallamait. Ez által az érzékelés által tudja aztán átvezetni egy „múzsái” rendbe azt a teljességgel kaotikus és szabálytalan mozgást, amely születésétől fogva mélyen gyökerezik benne. Annak ellenére, hogy a látás és a szem elvi elsőbbségéről való platóni ősmeggyőződés itt is kifejeződésre jut, úgy tűnik, a szöveghely mégis nyomtatékosan utal a zene rendkívüli szerepére, és ezzel összefüggésben a hallására is.⁵⁰

A *Phaidón*-ban (61a3) a filozófiának legnagyobb szabású zene-ként való titokzatos jellemzésével találkozunk, a *Phaidrosz* pedig (284d2) a muzsikushoz, pontosabban a múzsák szolgáltójához hasonlítja a filozófust. Ezek alkalmasint nem mellékes megfogalmazások.⁵¹ Vajon ezáltal feltárul-e számunkra az épp a *Kratülosz*-ban nem világosan kimondott, de valójában mégis bennerejlő mélyebb alapmeghatározása annak, ami ott mint név-, illetve szóalkotó utánzás kerül elgondolásra?

Továbbvivő tézisünknek, amelyet itt aligha kell kielégítően megalapoznunk, és amely önmagában kettős, körülbelül a következőképpen kell hangzania: 1. Az utánzó szóképzés folyamata múzsai jellegű. 2. Ezt a múzsai utánzást szellemi nemzéseként kell megragadni.

Először is az első aspektusról: a tétel, hogy a szókereső és -találó utánzás valójában múzsai módon megy végbe, mindenekelőtt azt jelenti, hogy abban a szem nem játszhat főszerepet – a lélek Platónnál egyébként erőteljesen hangsúlyozott és előtérbe állított belső szeme sem. A nevek utáni kutatás elsősorban *halló* természetű. Mire irányul a hallás? Ritmusokra és dallamokra. De mik ezek? Platont követve talán valahogy így kellene válaszolnunk: a meghatározott struktúrák, a mindig láthatatlan, csak hallható mozgások „harmóniái”. Az effajta mozgások azonban nyilvánvalóan nem külső, térbeli, illetve helyváltoztató mozgások, hanem belső, azaz olyanok, amelyeket Platón leginkább *a lélek mozgásainak* nevez, ahol természetesen elsősorban nem az individuális, mondjuk emberi lélekre, hanem a *világlélekre* kell gondolnunk. Ezek harmonikus-múzsai felépítése mindig is a *Timaiosz* egyik legnehezebben megfejthető titkát képezte.

Talán közelebb jutunk ahhoz, amiről itt szó van, ha még egyszer fontolóra vesszük a gondolkodásnak mint a lélek belső, önmagával folytatott beszélgetésének már tárgyalt meghatározását.

⁵⁰ Mindenekelőtt Jetske C. Rijlaarsdam érdeme (*Platon über die Sprache. Ein Kommentar zum Kratylos*. Utrecht, 1978, 94.), hogy erre határozottan figyelmeztetett, és hogy az értelmezés szálát a *Timaiosztól* a *Kratüloszig* vezette vissza.

⁵¹ Vö. Heitsch tanulságos magyarázatával ad loc.: *Platon Werke*, II kötet 4: *Phaidrosz*. Fordította és jegyzetekkel ellátta E. Heitsch. Göttingen, 1993, 114.

A lélek *keresgelése*, ami megelőzi a kimondott ítéletet, természetesen a „csendben” és „hangtalanul” kimondott ítéletet is, mind a *Theaitétoszban*, mind a *A szofistában* mint a kérdés és válaszadás, igenlés és tagadás ide-oda-mozgása nyer meghatározást.

Hogy néz ki azonban ez a különös ide-oda-mozgás, ha pontosabban szemügyre vesszük? A *Theaitétoszban* (190a2–4) valamivel közelebbről értesülünk erről: „Ha pedig [a lélek] eldönti, akár lassabban, akár gyorsabban vetve rá magát,⁵² [meghatároz valamit] s [ezzel együtt] immár egy és ugyanazt állítja [azaz egyszerűen mondva: φῆ] és nem kételkedik [διστάζει] többé, ezt nevezzük az ő véleményének [ítéletének, δόξαν].”

Annak feltételezése tehát, hogy a lélek kimond egy első ítéletet (*lógosz*, ill. *dóxa*), még ha csak hangtalanul, csak önmagának is, nem más, mint egy mindig előzetes szétválás, megkettőződés, az ugyanis, amit egyébként *kétkedésnek* nevezünk, ahol a kételyt bizonyosan nem pusztán „isméretelméletileg” kell felfognunk, hanem – ahogyan egyébiránt Descartes híres *dubitatio*ját is⁵³ – mint kitettséget és védtelenséget, mint belső reszketést a teljes tudatlanság talajtalanságában. Az első meghatározott kimondás tehát a kételkedés e mozgásának lezárásaként tekintendő, mely mozgást eszerint úgy kell felfognunk, mint a tapogatózó keresés önmagában lényegileg bizonytalan folyamatát. A tévelygő útkeresés e teljességgel bizonytalan mozgása megelőz minden egyértelműen meghatározott logoszt, vagyis minden kijelentést, ítéletet, mondatot stb.

Platón valóban aligha időzött el a maga „nyelvfilozófiájának” keretei között minden *lógosz* eme talányos, meglehetősen kérdéses előfeltételénél.⁵⁴ Alapjának, még ha tulajdonképpen és kifejezetten erre nem is figyelmeztetett, a mindig már meghatározott és kész *lógosz tinósz*-t vette mint a valaha egyértelműen meghatározott mondatot, és ezáltal, mint megmutattuk, lényegileg befolyásolta a nyugat minden nyelvtanának további fejlődését.

A lélek prelogikus kételkedő keresésének bizonytalan ide-oda-mozgása tehát úgyszólván kívül marad Platón további megfonto-

⁵² Mit közölhetnek itt a nehezen értelmezhető εἴτε βροδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπάξια szavak? Legalábbis figyelmeztetés volna a lélek prelogikusan kételkedő *múzsa*-*ritmikai* jellegére, különösen ha figyelembe vesszük Platón klasszikus meghatározását a ritmusról mint a „lassúbb” és a „gyorsabb” összeillesztéséről? (*Lakoma* 178c1)

⁵³ Vö. *Meditationes de prima philosophia* II, 1: „...tanquam in profundum gurgitem ex improvise delapsus ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum.”

⁵⁴ Egyébként természetesen nagyon intenzíven foglalkozott ezzel műveiben. Vö. pl. a lélek „kétkedő habozásáról” vagy „zavaráról” (πλάνην) szóló jelentőségteljes szavakkal (*A szofista* 245e), ahogyan az „úttalanságnak” (ἀπορειν), illetve a „habozásnak” és „keresésnek” (ἀπορειν καὶ ζητεῖν) az *Államban* található (524a6 és e5) mély és széleskörű leírásával is.

lásainak horizontján. Ha azonban egész nyelvszemléletének lényegi hangsúlya későbbi gondolkodásában újból visszakerül a mondatról a szóra, illetve a névre, ez talán felhívás lehetne számunkra, hogy a *Kratüloszban* kutassunk e tematikailag megkerült téma, vagyis a szavak lélekben végbemenő keresésének meghatározatlan mozgása után. Megtalálható-e hát ebben a dialógusban a kételkedő keresés meghatározatlan mozgása, és pedig nem a mindig már összetett *lógosz*, hanem maga az egyes név keresésé? Lehetséges volna talán, hogy pontosan az, amit például Gadamer⁵⁵ mint olyan *tapasztalatot* állított az eleven nyelvfelfogás centrumába, amely csak megkeresi és megtalálja a szavakat, amelyek révén ki kell magát fejeznie – lehetséges volna, hogy ez már Platónnál megtalálható, és pedig éppen itt, a *Kratüloszban*? Véletlen vajon, hogy Platón nyelvfelfogásának ama későbbi, a *Hetedik levélben* található fordulatának motivációját épp úgy ismertük fel, mint amit egyenesen a dolog eleven *tapasztalatának* kimaradásában rejlő veszély belátása alapoz meg? Egyébként világos, hogy Gadamer-nél a kereső ide-oda-mozgás efféle tapasztalata összefügg egész főműve egyik központi fogalmával, vagyis inkább azonos azzal, nevezetesen a *játék* fogalmával. Hol találhatnánk hát a *Kratüloszban* valami ezzel analógot?

Úgy vélem, nem másutt, mint az isteni lelkesültség és elragadtatás ((ἐνθουσιασμός) egyébiránt legtöbbször félreértett, de a *Kratüloszban* újra és újra igen erősen hangsúlyozott jelenségében. Ha Szókratész arról beszél, hogy hirtelen ((ἐξαίφνης) valami „démoni bölcsesség” szállta meg (*Krat.* 396c–e), hogy az első istenveket talán egy olyan hatalom adta, amely meghaladja az emberekét (397c1–2), hogy mi mint emberek képtelenek vagyunk arra, hogy az isteneket kutassuk (401a3), hogy fél az istenekről beszélni (407d6), hogy teljességgel meghalad minket annak a megismerése, hogyan ragadható meg és fedezhető fel a létező a szavak közvetítése nélkül (439b4) – akkor az egészet teljesen komolyan és mintegy betű szerint kell vennünk.

Egyébként a dialógus emfatikus elragadtatás-utalásait a legtöbb értelmző pusztán az ironikus játszódás jeleként fogja fel.⁵⁶ Ezzel szemben azonban ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy az elragadtatás-motívum Platónnál semmiképp sem az illető tartalmak teljes leértékelését mutatja, hanem inkább arra utal, hogy a min-

⁵⁵ Gadamer, H.-G.: i. m. 296. A „gondolkodó mozgás[t], melynek során a szellem az egyiktől a másikhoz siet, ide-oda fordul, ezt és azt mérlegeli, s így, a vizsgálódás [inquisitio] és a meggondolás [cogitatio] módjára csupán keresi gondolatainak teljes kifejezését,” melyet mi mint már Platónnál meglévőt próbálunk kimutatni, Gadamer jellemző módon csak Aquinói Tamásnál és egyáltalán csak az inkarnáció keresztény trinitárius misztériumában találja meg. (293.)

⁵⁶ Így pl. Apelt számára teljesen magától értetődő, hogy Platón minden ilyen utalása „természetesen ironikus”, (i. m. 6.)

denkori hipotézis tulajdonképpen megalapozása számunkra elérhetetlen.⁵⁷ A lelkesültség Platón szerint az egyetlen megfelelő mód arra, hogy kapcsolatba kerüljünk a mitikussal.⁵⁸ Annak másik módját azonban, hogy sejtetően utaljunk a mitikusra a minden létező felmérésére és megalapozására támasztott logikai igényről való lemondáson keresztül, Platón *játéknak* nevezi. A játék Platón számára egyáltalán nem valami pusztán játékos, vagy olyasmi, amit önmagában nem kell komolyan venni. Ellenkezőleg, a játék az, amit utolsó művében a „magunk számára a legkomolyabb dolognak” nevez. (*Törvények* 803d7) Csak a játék által és a játékban mint isteni módon lelkesült ünnepben és ünneplésben időznek ugyanis nálunk az istenek.⁵⁹ Ebben a tekintetben mindenképpen jogosultnak tűnik Ernst Heitsch egy újonnan tett észrevétele, mely szerint csak a kezdeténél tartunk azoknak a próbálkozásoknak, hogy megértsük Platón dialógusainak játékkarakterét.⁶⁰

A dialógusban folyvást feltételezett névadó meghatározatlansága csakúgy, mint a létező szavak nélküli felkutatásának és felfedésének minket meghaladó, csak a beszélgetés peremén sejtetett módjának bizonytalansága a szó és a nyelv isteni, illetve démoni eredetének közös alapján nyugszik tehát, melyet a dialógusban Platón csak tétovázva és futólagosan célozva jelzett. A démonikus bölcsesség, amely egyedüli megfelelője az eredeti, név- és szóalkotó nyelvjáték mitikus lelkesültségének, épp abban bizonyul odahallgatón-hallónak, ami mindig is a dialógus legvitatottabb pontját képezte, mégpedig a beszélgetésnek messze a legnagyobb részét elfoglaló, leplezetlenül és pajkosan játékos *etimológiában*.⁶¹ Egyet kell hát értenünk Max Warburg régi állításával, mely

⁵⁷ Vö. Gaiser, K.: i. m. 53. Részben eltér ettől Szlezák, Th. A.: *Platón und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin–New York, 1985, 212.

⁵⁸ Vö. pl. *Phaidrosz* 249d. Az elragadtatás, a mítosz és a név összefüggéséről Ernst Hoffmann kimutatta (*Die Sprache und die archaische Logik*. Tübingen, 1925): „A mítosznak azonban indítéka, hogy beszélni, hangzani akar; mert a mítosz híradás. A mítosz még »nevekhez« is tapadhat, mivel a név sűrített formában tudja konzerválni egy közlemény teljes komplexumát.”

⁵⁹ *Törvények* 653d; 665a, lásd Klaus Schöpsdaunak az első szöveghelyre vonatkozó kommentárját (Platón: *Nomoi (Gesetze)*. Buch III, Göttingen, 1994, 257. skk.). Vö. még *Phaidr.* 275b 5; d5–8. Vö. még Gundert, HL: Zum Spiel bei Plato. In *Beispiele. Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag*. Den Haag, 1965, 188–221., különösen 213–214.

⁶⁰ Heitsch, E.: Sprachtheoretische Überlegungen Platons. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 23. 1/1998, 43–59., 46., 4. megj.

⁶¹ Az etimológia és az elragadtatás itt védelmezett szoros összefüggését Th. A. Szlezák részben vitatja, i. m. 212., 12. megj.

szerint a *Kratülosz* „a παιδεία és a παιδία teremtménye”, „a spekulatív fantázia komédiája”.⁶²

A *Kratülosz* etimológiái tehát nem valamiféle „üres és jelentéktelen”,⁶³ „csintalan játék”⁶⁴ részei, nem jelentik a nyelv semmiféle „diszkriminációját”.⁶⁵ A szándék, hogy zavarba ejtő talányosságát ily módon toljuk félre, aligha méltó egy gondolkodó értelmezőhöz, különösen, ha amúgy nem hajlamos tagadni „ama etimológiai ösztönt, amely a görögöknek, és nem utolsósorban magának Platónnak, a vérében volt.”⁶⁶

E rejtélyes dialógus összes interpretációja azon áll vagy bukik, ahogyan a *Kratülosz* etimológiai részét értelmezik. Már Steinthal másképp gondolkodott Platón eme etimológiáiról: „Platón nagyon szívesen látta volna, és mivel még nem volt meg, szívesen megalapította volna az etimológia tudományát. De érezte, hogy nem képes rá. Annak az etimológiának az alapvetéséből, amelyet dialógusunk második részében ad elő, egyes dolgokat hamisként vet el, egyeseket részben, másokat valóban hisz; bizonyítani azonban nem tudja sem az egyik igazságát, sem a másik hamiságát; és ezért áldozza fel a gúny oltárán mind az egyiket, mind a másikat.”⁶⁷

⁶² Warburg, M.: *Zwei Fragen zum 'Kratylos'* (Diss. Berlin. Gräfenheinen, 1929, 29.

⁶³ Schleiermacher, F. D. E.: Einleitung zum *Kratylos*. Legújában in *Über die Philosophie Platons*. Hamburg, 1996, 229. Ezen a helyen Schleiermacher a *Kratülosz*-etimológiák kérdésével kapcsolatos teljes zavarodottságát is kifejezésre juttatta: „Ezzel szemben az újabb idők felfedezései nyomán nagy teret nyert a nézet, hogy ez az egész Platón számára is csak játék és tréfa volt, és hogy, csakúgy, mint sok más művében, itt sem kell fennkölt bölcsességet keresnünk. Csakhogy másrészt nehéz felmentenünk e mélyértelmű férfiút a nehézkes és üres tréfa e tömkelege, továbbá ama példátlan eljárás miatt, hogy a szójátékok iránti szerencsétlen vonzalmát ilyen bámulatos módon hagyta kitörni.”

⁶⁴ Apelt, O.: i. m. 13.

⁶⁵ Derbolav, J.: *Die Ohnmacht der Logoi. Platons Sprachphilosophie und der 'VII Brief'*. Id. kiad., 118.

⁶⁶ Friedländer, P.: *Platon*. II. kötet. Berlin, 1964, 183.

⁶⁷ Steinthal, H.: i. m. 99. Több olyan kutató van, akik a *Kratülosz* etimológiáit mint komolyan gondoltakat fogadják el. Így pl. Grote, G.: *Plato and the other Companions of Socrates*. London, 1875, 518–529.; Wilamowitz-Moellendorf, U. von: *Platon*. I. kötet, Berlin, 1920, 289.; Goldschmidt, V.: *Essai sur le Cratyle*. Paris, 1940, aki a *Kratülosz*-etimológiákban egy nem teljességgel Platóntól származó „encyclopédie de théories théologiques, cosmologiques et morales ayant trait à la conception du flux perpétuel”-t vél találni. (93.) Vö. uő.: *Questions platoniciennes*. Paris, 1970, 25. Hogy Platón etimológiáit „az egész antikvitás [...] kivétel nélkül készpénznek vette és úgy is hagyományozta tovább”, egyébiránt P. R. Hofstätter mutatta meg igen meggyőzően *Vom Leben des Wortes. Das Problem an Platons Dialog 'Kratylos'* című művében (Bécs, 1949), melyben a szerző a

A dialógus etimológiai részének valóban figyelmen kívül nem hagyható komikus-ironikus mozzanata kétségtelenül a szerző bizonyos távolságtartásaként értelmezhető.⁶⁸ De minden azon múlik, hogyan értendő ez a távolságtartás. Vajon elsősorban mint minden igazságigény gúnyos elvetése? Vagy inkább mint az egyes ember számára egyáltalán elérhető tudás *határainak* tiszteletteljes óvása? Nos, nyilvánvaló, hogy megfontolásaink az utóbbi irányba mozognak.

A kutatásban időközben helytelennek bizonyult Apelt⁶⁹ és mások véleménye, mely szerint az etimológia a platóni mű egészében nem játszik említésre méltó szerepet.⁷⁰ Többek között az is kiderült, mennyiben szolgáltatta Platón számára a szó etimológiai értelmezése – mégpedig leginkább épp a későbbi művekben – „hol egy vizsgálódás kiindulópontját, hol pedig először egy szó vagy egy szóhasználat teljes megértését és értékelését, s ezáltal gyakran a vizsgált tárgy vagy összefüggés lényegébe való mélyebb belátást.”⁷¹

Az etimológia nagyra értékelése, különösképpen a késői Platónnál, ahogyan az etimológia és a zene közötti kapcsolat mégoly homályos tudata is, talán a mű egyik helyén sem nyer oly szép kifejezést, mint a *Törvények* hetedik könyvében, ahol a következők hangzanak el: „S a régi elnevezések közül sokat kell dicsérnünk, belátva helyes és természetszerű voltukat, így azt is, mely azoknak a táncaira vonatkozik, akik boldogok, és örömeikben

következő következtetésre jut: „A szokásos vélekedés, hogy Platón maga sem vette komolyan a maga etimológiáit, az antik szerzők általános viszonyulását figyelembe véve nem tűnik számomra egészen meggyőzőnek.”

⁶⁸ Lásd Rijlaarsdam, J. C.: i. m. 144. Hasonlóan Guthrie: i. m. 23.

⁶⁹ Apelt, O.: i. m. 13.sk.

⁷⁰ Mindenekelőtt Warburg, M.: i. m. 23., és Unterberger, B.: *Platons Etymologien in Kratylos* (Jahresbericht des Gymnasiums am Fürstbischöfl. Knabenseminar Carolinum-Augustineum in Graz). Graz, 1935, ill. 1937. Újabban különösen Classen, C. J.: *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*. München, 1959. Vö. még M. Kraus józan és meglehetősen megfontolt álláspontjával (i. m. 23. sk.): „Így kísértést érezhetünk arra, hogy az egész etimológiai részben inkább az eljárás értelmetlenségének demonstrációját lássuk. Másrészt azonban már csak a részlet hatalmas terjedelme is megtiltja, hogy tartalmát mindenestül elvessük. Így aztán leginkább Platón ama kísérletét fogjuk felismerni benne, hogy felmérje, a mozgó és változó érzéki valóság struktúráiból mennyi található fel esetleg a nyelv konkrét szavaiban. Figyelemre méltó mindemellett a fontos nyelvtudományi felismerések bámulatos spektruma, amelyet Platón kibont benne: a nyelv diakronikus fejlődésének feltételezése a hangállomány megfelelő változásaival együtt, úgy a dialektális különbségek, mint az idegen nyelvek lehetséges befolyásának számításba vétele; a hangok változásának, kiesésének és helyettesítésének beszámítása, a hangcsoportok szisztematikus elrendezése és még sok minden.”

⁷¹ Classen, C. J.: i. m. 96.

mértékletesek – ezeket helyesen és művészi érzékkel nevezte el, akárki volt is, *emmeleia*-nak (harmonikus és arányos táncnak), az értelem követelményei szerint adva nekik a nevet.”⁷²

Meg kell menteni tehát az etimológia régi méltóságát, és újból működésbe kell hozni Antiszthenész régi mondásának ide kapcsolódó értelmét: „a műveltség kiindulópontja pedig a nevek vizsgálata.”⁷³ Igazolva van-e azonban ezáltal központi tézisünk, mely szerint az etimológia döntő jelentőségű a *szóképzés* és a *szóalkotás* folyamatában? Még mindig nem. Van ugyanis egy másik hozzáállás, amely az etimológia útján pusztán „a nevek után indul” (*Krat.* 436bl, 437b5), és „lelkének ápolását a nevekre bizza” (440c4), mintsem hogy először képes lenne létrehozni és világra hozni e neveket. Hogyan állunk tehát a szavak *létrehozásával*?

Hogy ezt megválaszolhassuk, újból a *Hetedik levél*hez kell folyamodnunk. Ott, „maga a dolog” végső és legmagasabb megismerésének alkalmasint szándékosan titokzatos és többértelmű leírásában, ez áll (*Hetedik levél* 341c6–d1): „Az intenzív szeretetkapcsolatból, amely magának a dolognak a körében keletkezik, és a [vele való?] közös életből hirtelen fény keletkezik a lélekben, a kipattanó szikrához hasonló, amely ezután önmagából táplálkozik.”⁷⁴

Itt tehát nem a már fennálló létező elméleti megragadásáról van szó, hanem *συνουσία*-ról és *γένεσις* -ről nevezetesen az erotikus szerelmi kapcsolatról és a nemzésről.⁷⁵ Már régóta ismeretes,

⁷² *Törvények* 816bl6. Vö. ehhez Rijlaarsdam: i. m. 132.

⁷³ Diog. Laert. VII. 16: ἀρχή παιδείσεως ἡ τοῦ ὀνομάτων ἐπίσκεψις.

⁷⁴ „Aus dem intensiven Liebesverkehr, das im Umkreis der Sache selbst entsteht, und aus dem gemeinsamen Leben [mit ihr?], wird plötzlich in der Seele ein Licht erzeugt, dem abspringenden Funken gleich, das sich hinfort durch sich selbst nährt.” A részlet fordítása a *Platón összes művei*-ben (Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984): „Hiszen a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni, miként az oktatás szokásos tárgyait; az érte szakadatlanul végzett közös munka és az igazi életközösség eredményeként egyszerre csak felvillan a lélekben – akár csak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagától fejlődik tovább.”

⁷⁵ Filológiailag teljességgel jogosult az ἐκ πολλῆς συνουσίας fordulatot (*Hetedik levél* 341c6) az együtt tanulóok együttlétéként értelmezni, a τὸ συζῆν-t pedig (c7) mint a tanítóval való együttélésüket, ahogyan azt újabban R. Ferber is tette (*Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die „Ungeschriebene Lehre” nicht geschrieben?* Sankt Augustin, 1991, 36.), meglehetősen meggyőző hivatkozással a *Törvények* 968c6-ra. Ennek ellenére itt véleményem szerint nehéz átlátni a platóni szóhasználat bizonyosan nem szándékolatlan, erős kétértelműségét, mindenekelőtt akkor, ha figyelembe vesszük a *συνεῖναι* és a *συνόντος* szavak egészen emfátiikus használatát *A lakomában* épp az erotikus-filozofikus beavatás végső és legmagasabb fokát leíró legfontosabb szöveghelyeken (211d8, 212a2), ahol egyébként – teljes összhangban a *Hetedik levél*ben található megnyilatkozásokkal – a „nemzésről” és a „táplálásról” is szó van.

hogyan Platón művének minden helyén, ahol a legmagasabbnak szóba kell kerülnie, majdnem kizárólag az erotikus kifejezésmóddal él. Így esik szó, hogy itt csak egy példát adjunk, az *Államban* (490a8–b9) az igazi filozófusról, aki nem áll meg a felemelkedés erotikus útján, „míg önmagukban a létezőknek a természetét meg nem ragadja lelkének azzal a részével, amellyel az ilyesmit el lehet érni: a vele rokon természetű résszel, amellyel megközelíti a valóságos létezőt; vele egyesülve ész és igazságot nemz, s aztán már mindent ismer, valóságos életet folytat, és igazi táplálékkal táplálkozik...”⁷⁶

Vajon elégséges-e itt egyszerűen megállapítani, ahogyan azt Cornford⁷⁷ tette a *Lakomában* és a *Phaidroszban* található rokon értelmű helyekre utalva, hogy Platón itt „az eleusiszi misztériumok nyelvét veszi át”, és hogy „a vízióhoz használt metaforái a nemi közösülésből és a házasságból származnak?” Valóban pusztán „metaforákról” volna szó egy teoretikus „vízióhoz”? Vagy ellenkezőleg, az elméleti megismerést magát – ha a legmagasabbról van szó – a *valódi*, a lélekben végbemenő közösülésből és nemzésből kell megtapasztalni és megérteni?⁷⁸

Csak ha egészen komolyan vesszük Platón utalását „maga a dolog” minden valóságos megismerésének *nemzés-jellegére*, csak akkor válik érthetővé a *Hetedik levél* fennebb Derbolav példáján tárgyalt, a felkészületlen olvasót mindig újra eltaszító tanítása, az a tanítás, amely nemcsak a nevek és a képek, de egyúttal a fogalmak és a mondatok teljes állhatatlanságáról is szól, vagyis arról a szükségszerűségről, hogy egyáltalán legyenek, azoknak is mindig újra kell születniük. Tilmann Borsche nagy érdeme, hogy megpróbálta tisztázni a *Hetedik levél* e megdöbbentő tanítását, rámutatva annak összefüggésére minden Platón-kutató ősrégi keresztjével, a *Lakoma* 207d–208a ama „corious passage”-ával,⁷⁹ ahol a teljes halandóság nemcsak minden testtel bíróhoz rendelődik hozzá, hanem egyúttal mindenhez, ami a lélekhez tartozik, sőt, minden ismerethez és egyáltalában minden tudáshoz is.⁸⁰

⁷⁶ Vö. Adam-nek a szöveghelyhez fűzött magyarázatával (*The Republic of Plato*. Edited With Critical Notes, Commentary and Appendices by James Adam, Vol. II. Cambridge, 1975, ¹1902, 15.), amelyben egyebek között megállapítja: „The knowledge of the Idea is indeed in Plato’s view an intellectual and moral regeneration.”

⁷⁷ Cornford, F. M.: Mathematics and Dialectic in the Republic VI–VII (1932). In Allen, R. E. (szerk.): *Studies in Plato’s Metaphysics*. London, 1963, 61–95.

⁷⁸ Lásd a szerző horvát nyelvű kommentárját az *Állam* VI. és VII. könyvéhez: Barbarić, D.: *Ideja dobra*. Zagreb, 1995, 272. skk.

⁷⁹ Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy IV*. Plato: the man and his dialogues earlier period. Cambridge, 1975, 390.

⁸⁰ Borsche, T.: *Was etwas ist Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*. München, 1990. Borsche összegzése így hangzik (89.): „A lényegi kije-

A mi véleményünk azonban az, hogy a *Kratülosz* sem érthető helyesen, ha nem vesszük figyelembe azt a platóni tant, amely mindannak nemzés-jellegére vonatkozik, ami lelki vagy szellemi természetű. A nyelv istenien-démonikusan elragadtatott etimológiai játékában nemcsak a nevek vezetésére és belső, végtelenül változatos jelentésgazdagságukra való ráhagyatkozás megy végbe, hanem *csupán ezáltal jönnek létre* a nevek, a szavak, és maga a nyelv. Hogy mi manapság, mintegy Wilhelm von Humboldt kezdeményezései ellenére, még mindig tanácstalanul állunk a nyelv létrejövésének titka előtt, nagyjából bizonyára azon alapszik, hogy az egész nyugati nyelvfilozófia alapvetése éppen a költészet messzemenő elhanyagolásával jellemezhető, ami alól Platón sem képez valódi kivételt.⁸¹

Platón jól tudta, hogy mindenekelőtt az ideák megbízható állandóságára irányuló filozófiája segítségével aligha képes számot adni (λόγον δοῦναι) a nyelv e valóban *mitikus* létrejövésének homályos és átláthatatlan területéről. Az *Ión* és a *Menón* című korai dialógusok egyértelműen kritikai eredményei nem hagynak kétséget efelől. Másrészt itt, a *Kratüloszban*, a titokzatos „névadóra” és a műzsai-játékos „démonikus bölcsességre” való ismételt célzások révén Platón szándékosan kitartott a pusztá utalások mellett. Alkalmassint úgy tűnhetett neki, hogy önmagát és filozofálását fenntartások nélkül és kizárólagosan a megismerésnek a *lógoszra*, vagyis a fogalomra, mondatra, ítéletre, kijelentésre támaszkodó útjára kell bíznia.

Hogy azonban a másiktól is tudott, arról tanúskodnak a műben mindenütt feltűnés nélkül szétszórt, néha csak az eléggé figyelmes és az ebben régóta otthonos fül számára érzékelhető etimológiák, ezek a mindig hirtelen felvillanó jeladások az igazság „isteni örvényléséből”. (*Krat.* 421b3)

Fordította Schmidt Dániel és Balogh Brigitta

lentés, mint minden λόγος, a gondolkodásban és a beszélésben keletkezik. Épp ebben áll az erőssége, mert a láthatatlan ideákat mint általunk létrehozottakat, s ennél fogva számunkra érthetőket írja le. De ebben rejlik gyengesége is, mert a λόγοι, mint minden, ami a lélekhez tartozik, bizonytalanok, változók és mulandók.”

⁸¹ Vö. Hennigfeld tanulságos megjegyzésével a költőkre vonatkozó platóni kritikáról, i. m. 36., 30. megj. Nem szabad elsiklanunk afölött, hogy a költészet *Allam*-beli éles kritikáját bizonyos rezignáció előzi meg Platón részéről saját törekvésével kapcsolatban, hogy igazi kommunikációba kerüljön az eredeti és legnagyobb költészettel. *A kisebbik Hippiasz* című korai dialógusban Platón a következőket mondhatja Szókratészszel: „Akkor hát hagyjuk most Homéroszt, minthogy amúgy is lehetetlen volna megkérdeznünk tőle, mit is forgatott a fejében, amikor e szavakat költötte.” (365d) Vö. ehhez Szlezák: i. m. 210 sk.