

Bárány István (1966) az ELTE Görög és Esztétika Tanszékének oktatója, kutatási területe a görög filozófiatörténet. Az Atlantisz Kiadó kommentált Platón-sorozatában több dialógus fordítója és kommentátora (legutóbb: *Menón*, 2013).

Legutóbbi írása az *Ókorban: Szofisták Athénban: egy angol liberális látomása* (2006/1).

„Hattyúként fáról-fára szállt”

Filozófiai fikció és életműegész a Platón-dialógusok értelmezési hagyományában

Bárány István

A Platón-dialógusok kétféle kronológiának engedelmességek. A művek egy belső, narratív, és egy külső, alkotói időrendben egyaránt elhelyezhetők. A műveket összekapcsoló belső, narratív kronológiát a filozófia mindmáig talán legerőteljesebben élő és ható mítosza, Sókratés személye és halála fogja össze.¹ E narratíva gerincét az *Euthyphrón*, *Sókratés védőbeszéde*, *Kritón*, *Phaidón* tetralógia² alkotja, mely minden későbbi filozófus-per fikcionalizált archetípusát teremtette meg és annak négy pillanatát rögzítette: a per előzményeit, a védőbeszédet, a sorsbörtönbeli vállalását és a halál pillanatát. Erre a narratív vázra a többi dialógus is ráilleszhető: a *Menón*ban Sókratés az eseményeket a háttérből irányító Anytosszal is beszélget, sőt szóváltásba keveredik, az *Ión*ban Iónnal, s e megszegyenítéssel végződő beszélgetések pontosan illenek abba a mintázatba, amelyet Sókratés a *Védőbeszéd*ben az ellene megfogalmazódó vádak mögött felfedezni vél. A *Theaitétos* zárszavában Sókratés azzal búcsúzik beszélgetőtársaitól, Theodórosztól és az ifjú Theaitétostól, hogy másnap ott folytatják a beszélgetést, ahol – ezúttal eredménytelenül – abba hagyták, mellékesen pedig azt is megemlíti, hogy éppen annak a pernek a tárgyalására igyekszik, amelyet Melétos varrt a nyakába. A *Theaitétos* folytatását e fiktív narratíva szerint a *Szofistában*, majd az *Államférfiban* olvashatjuk, és a dialógusok e csoportját a történetesen megíratlanul maradt *Filozófus* zárta volna le véglegesen.³ Egyes dialógusok pedig ezt az időrendet egy egész korszakra érvényes fikcióvá tárgítják: a *Gorgias* vagy az *Állam* külső, történeti utalásai egy egész fiktív korszakot – az 5. század utolsó harmadát – jelölik ki a dialógus drámai időpontjaként, és ebben az időtlen időben szinte mindegyik dialógus elhelyezhető valamiképpen.⁴

A Platón-művek külső kronológiáját – tehát keletkezésük, megírásuk sorrendjét – lényegesen nehezebb rekonstruálni. Valójában nem is egyszerűen egy kronológiai-biográfiai kérdéstről van szó, hanem arról a keletkezéstörténeti időrenddel szorosan összefüggő, ám annál lényegesebb problémáról, hogy milyen előfeltevések irányítják az egyes dialógusok és az életmű mint egész megértését. Minthogy e kérdést implicit módon minden értelmezésnek fel kell tennie, rövid vázolója talán nem felesleges.

A probléma megszületése a filozófiatörténet, a *Philosophiegeschichte* megszületésével egyidős, s így a 18. századig nyúlik vissza. E század előtt nincs jele annak, hogy a dialógusok keletkezésének sorrendjét bárki is jelentős problémaként kezelte volna, e kérdést feltette volna, arra megpróbált volna válaszolni, és legfőképp: ezt a Platón művek olvasatánál figyelembe vette volna.⁵ Az a tény persze nyilvánvaló kellett, hogy legyen, hogy a dialógusok nem egyszerre íródtak, hanem valamilyen sorrendben, ám ennek mint *szerzői kronológiának* a jelentősége elhanyagolható volt.⁶ A Platón-dialógusok sorrendjének tárgyalásakor a késői (valószínűleg 6. századi) *Prolegomena* anonim szerzője (*Prolegomena*, 24–26, ed. Westerink, 1990) megemlíti ugyan azt az általa vitatott álláspontot, hogy a dialógusok rendezési elve (*taxis*) azonos keletkezésük sorrendjével (e sorrendben első helyen a *Phaidros*, utolsó helyen a *Törvények* áll), majd ezután azt az álláspontot is ismerteti, hogy a dialógusok sorba rendezésének a vezérelve Sókratés életkora, ám a szerző szerint a valódi sorrend (*aléthés taxis*, 26, 1) nem azonos sem az egyikkel, sem a másikkal, s még csak a tetralógikus sorrenddel

sem, hanem az az újplatonikus „iskolai” kánon, amely két ciklusban 10+2 dialógust tartalmazott.

A valódi sorrend illetően értelmezése azt jelenti, hogy az újplatonikus olvasó számára az életmű olyan megbonthatatlan, organikus egész, melyről Aristotelés *Poétikájában* az egyes műalkotások kapcsán beszél.⁷ Az ilyen olvasatot *belső olvasatnak* nevezem. A belső olvasat egyik jellegzetessége, hogy nem kívülről, egyfajta történeti perspektívából tekint a szövegekre, hanem az értelmezendő művek által alapított hagyományon belül áll: önmagát e hagyomány szerves folytatásának és örökösének tekinti, azzal azonosul. Az újplatonikus kommentátor számára Platón annak a sornak a kezdőpontja, amelynek a végén önmaga található, és számára evidens, hogy saját filozófiai pozíciója tökéletesen azonos a platóni filozófia tanításával. A belső olvasatnak azonban van egy további előfeltevése is, nevezetesen az, hogy létezik egy olyan kitüntetett és kizárólagos nézőpont, ahonnan a művek a beavatott tanítvány számára titkaikat feltárják. Az újplatonikus értelmező esetében ez a nézőpont természetesen saját újplatonikus nézőpontja, mely hite szerint tartalmi értelemben pontosan azonos Platón és a Platón-dialógusok filozófiai pozíciójával. A belső olvasat e két premisszája persze logikailag független, ám mégis szorosan összekapcsolódik: a kizárólagos nézőpont hitelét maga a hagyomány szavatolja.

Az egyes Platón művek természetesen egy ilyen belső olvasat esetében is sorba állíthatók, ahogy például az újplatonikus olvasmánylista első, bevezető, 10 dialógusból álló ciklusának kezdő darabja az *Alkibiadés*, záró darabja a *Philébos*, míg a második ciklusban a fizikát tárgyaló *Timaiost* a *Parmenidés* teológiája követi.⁸ Azonban e lista nem a kronológiai sorrend rekonstruálására törekszik, hanem didaktikai és pedagógiai célok vezérlik. Fő célkitűzése nem más, mint hogy megkönnyítse a Platón-művek megközelítését, hiszen, ahogy Albinos mondja, az életmű tökéletességében a tökéletes geometriai alakzathoz, a körhöz hasonlít, amelynek bármelyik pontja egyaránt kezdő- és végpont is lehet.⁹ Az újplatonikus kommentátor, amikor kommentál, a szöveggel intim, bensőséges kapcsolatot ápol, és nemcsak Platón, hanem bármely méltónak ítélt szerző művét mintegy szervesen átültethetőnek és beépíthetőnek érzi saját filozófiájába. Vagy még pontosabban: minthogy mindegyik műben ugyanaz az egységes *philosophia perennis* szólal meg, az értelmezőnek egyetlen feladata van, ennek a filozófiának mint hangszernek a megszólaltatása. Persze mind az újplatonikus kommentátornak, mind a modern filozófiatörténésznek az a célja, hogy a platóni – vagy más – szövegek „valódi” jelentését rekonstruálják (ha egy pillanatra félretesszük modern kételyeinket a „valódi jelentés” mibenlétét illetően). Ebben az értelemben a saját kontextusán belül, amikor egy szöveg „valódi” jelentését kívánja tisztázni, például Proklos is objektív értelmezésre törekszik. Mégpedig olyannyira sikeresen, hogy az egyes problémák értelmezésénél sokszor ma is a Proklos – vagy egyéb ókori szerző – javasolta megoldás tűnik a legkézenfekvőbbnek.¹⁰

Az ókori és modern kommentátor a részletekben lehet, hogy sokszor egyetért, ám az egészben már kevésbé. Proklos a *Theologia platonicát* a következő szavakkal kezdi: „Platón filozófiáját, legkedvesebb Periklésem, mely az istenekben rejtőző szellemet és a minden létezőben meglévő igazságot a keletkezés vidékén bolygó lelkeknek felfedte, már amennyire ez utób-

biaknak ilyen természetfeletti és nagyszerű javakban részük lehet, véleményem szerint az istenek jóindulatú akarata hívta napvilágra.”¹¹ Ezek a szavak tömören fejezik ki a lényegét: számára a platóni életmű maga a kinyilatkoztatás. A 18. századtól azonban e hitet már csak kevesen osztják: s attól kezdve, vagyis az újplatonikus interpretációs hagyomány felszámolása után, a filozófiatörténész viszonya a szöveghez: profán.¹²

Egységes hagyományról a 18. század után csak nagyon homályos, nehezen definiálható és rendkívül általános értelemben beszélhetünk, hiszen a modern értelmező filozófiai „kontextusa” és hagyománya Descartes, Berkeley és Kant. Ráadásul az egységes „nyugati” hagyomány meglehetősen huszadik századi ízű gondolat. Így a modern – 18. és 19. századi – értelmezőt a szöveg megértése során már nem vezérelheti az a tudat, hogy ő és szövege egy s ugyanazon tradíciót képviselik. A szövegre a szenttelen szemlélő szemszögéből, mintegy kívülről tekint – talán ezt nevezzük kritikai attitűdnek –, értelmét és jelentését bonyolult, sokszor kimondatlan előfeltevések rendszerében, és egyre jellemzőbben saját kora kontextusában véli megtalálhatónak. Ennek a folyamatnak az egyik jelentős állomása, hogy a 18. század második és a 19. század első felében a szövegek megértésének, értelmezésének, az eredeti szöveg rekonstruálásának igénye megfogalmazódik, megszületik a szövegkritika és a hermeneutika mint diszciplína, és kialakul az ókortudomány, az *Altertumswissenschaft*. Hermeneutika és ókortudomány megszületésük pillanatában még szigorú perzonáluniót képeznek (Wolf, Ast, Schleiermacher és Boeckh személyében). Az újfajta szövegértelmezés számára Platón és Homéros kitüntetett, paradigmatisz jelentőséggel bírnak. Az új tudomány jórészt a bibliai egzegézis, hermeneutika s legfőképp szövegkritika alapjaira épül. Ekkorra – vagyis a 18. és 19. század fordulójára – a Platón-stúdiumok terén már csak a romeltakarítás marad: az újplatonikus tradíció romjainak az elhordása. E folyamatnak csak utolsó állomása Schleiermacher.¹³

A filozófiatörténet paradoxona abban áll, hogy születése tulajdonképpen mégis a nyugati filozófia mint egységes hagyomány igényléséhez kötődik. Brucker filozófiatörténete persze még inkább doxográfia és kritikainak leginkább csak nevében nevezhető, bár a modern Platón-értelmezés szempontjából jelentősége rendkívüli, hiszen egyértelműen szakít az újplatonikus hagyománnyal és ezáltal, lévén a század legerőteljesebb filozófiatörténeti kézikönyve, döntően befolyásolja a 18. századi európai közvéleményt: többek között a Nagy Enciklopédiát.¹⁴ Pár évtized múltán Tiedemann szakít a Diogenés Laertiosztól örökölt sémával, és a filozófiát iskolák szerint tagoló rendszer helyett a filozófia egységes fejlődéstörténe, genezise lesz művének vezérfonala.¹⁵ Majd a filozófiatörténetet kantianus alapokon művelő Tennemann,¹⁶ vagy az e munkát a hegeliánus rendszer szellemében saját maga elvégző Hegel számára a korábbi filozófusok egy olyan filozófiai fejlődéstörténet részét képezik, amelynek a végpontján Kant avagy Hegel található, akik a filozófiát végső nyugvópontra juttatták és a korábbi lehetőségeket kibontakoztatták. (Ez a séma persze már Aristoteléstől is ismerős.) A filozófiatörténet és a hermeneutika kialakulásának egyik következménye az általam fentebb belső olvasatnak nevezett szövegértés eltűnése, hiszen a Platón-dialógusok esetében a belső olvasat történeti okoknál fogva egyet jelentett az újplatonizmussal. Így a filozófiatörténész, amikor szakít a Platón életműben kinyilatkoztatást látó hagyomány-

nyal és ezáltal a kizárólagos nézőponttal, az életmű genezisének és feszültségeinek a problémája iránt is fogékonnyá válik. Ha nincs olyan belső olvasat, amely a dialógusokat szinoptikus egészként képes látni, más nézőpontot kell keresni, amelynek legalábbis egyik összetevője az az alapfeltevés, hogy a filozófusnak, jelen esetben Platónnak is van fejlődéstörténete. Ez a modern filozófiatörténet pszichológiai előfeltevése. A szövegek értelmezése ezentúl már nem tud meglenni a filozófus és a filozófiai gondolat fejlődéstörténetének ismerete nélkül. A modern filozófiatörténet egy adott gondolat, elképzelés genezisé érdekli. Ez persze nem jelenti azt, hogy ez minden: ez csupán szükséges, ám semmiképp sem elégséges feltétele az interpretációnak.¹⁷

A Platón-dialógusok keletkezésének és időrendjének a problémája így szorosan összefonódik az újplatonikus értelmezési hagyomány megszűnésével. A 19. és 20. századi Platón-értelmezéseknek nem véletlenül éppen ez a kérdés, a szerzői kronológia kérdése áll a fókuszpontjában. A dialógusok keletkezési sorrendje azonban nem tisztázható egyértelműen – amiből nem következik, hogy ilyen sorrend nem létezik, vagy hogy a kérdésnek nincs jelentősége. A szakirodalomban időről-időre felbukkannak olyan vélemények, amelyek e kérdést ilyen vagy olyan megfontolásból lényegtelennek nyilvánítják: ami valójában a szinoptikus vagy unitárius olvasathoz való visszatéréssel azonos. Az első ilyen kísérlet némiképp paradox módon éppen azé a Schleiermacheré volt, aki a Platón-életmű értelmezésének a modern problémáját először megfogalmazta, aki ezt a kérdést saját hermeneutikájának a középpontjába állította, és aki az újplatonikus olvasat rommezején az új épület alapjait lefektette. Schleiermacher a Platón művek egységét egy olyan szándéknak tudta be, amely a fiatal Platónban fogant meg és amelynek az életmű egyes darabjai egyre elmélyültebb kifejtését adják. A fiatal korban írt dialógusok a későbbieket megelőlegezik és előkészítik, mégpedig egy előre kitervelt szándék értelmében, szoros összefüggésben a dialógusformával. Az persze megint a tudománytörténet érdekessége és paradoxona, hogy Schleiermacher unitárius elképzelésének, s persze nagy-szabású Platón fordításának a hullámverésében kristályosodott ki a platóni fejlődéstörténet gondolata is.¹⁸ De az egységnek ugyanezt a gondolatát sugallja, már címében is, Shorey könyve (*The Unity of Plato's Thought*),¹⁹ és az ún. tübingeni iskola képviselői is abból a meggyőződésből indulnak ki, hogy van egy olyan egységes nézőpont, mely – esetükben történetesen az íratlan tanítások alapján – rekonstruálható, és amely ott lappang az összes dialógusban és egységesíti az életművet.²⁰

Véleményem szerint bármely ilyen, „erős” unitárius olvasat tulajdonképpen azonos azzal, amit korábban belső olvasatnak neveztem, ám a nélkül a hagyomány nélkül, amely az újplatonikus belső olvasatot koherens egészé tette. Természetesen nem azt állítom, hogy a platóni életműnek nincs kohéziója, éppen ellenkezőleg (de ehhez a kérdéshez előadásom későbbi pontján még visszatérek).²¹ Azonban kétségtelennek tűnik, hogy amennyiben az újplatonizmus fentebb elemzett premiszáit nem fogadjuk el, akkor a belső olvasat tarthatatlan, és ennek hiányában elsősorban alkotáspszichológiai megfontolásokból nem zárhatjuk ki az életmű értelmezéséből a fejlődés, vagy ha jobban tetszik, a változás és folyamatos alakulás és ennek eredményeként az életműben megjelenő belső feszültség tényét sem.²²

A Platón-dialógusok sorrendjének története meglehetősen kanyargós utakat járt be. Tennemanntól kezdve, aki az első „modern” Platón-monográfia szerzőjeként a kérdést talán először vetette fel,²³ Schleiermacherig és Karl Friedrich Hermannig, akik a két lehetséges és egymással ellentétes, máig is élő olvasatot először fogalmazták meg mai formájában,²⁴ odáig, hogy a 19. század talán legnagyobb platonistája, George Grote a kérdést megoldhatatlannak nyilvánította.²⁵ Grote frusztrációja könnyen érthető. Második nagy könyvében (*Plato and the Other Companions of Sokrates*) egy teljes fejezetet szentelt ennek a problémának, mely egyfajta *Forschungsbericht*nek is tekinthető, és miután az összes jelentősebb megoldási kísérlet (Tennemann, Schleiermacher, Ast, Socher, K. F. Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susemihl, E. Munk, Ueberweg) számbavétele során csupa egymásnak homlokegyenest ellentmondó álláspontra bukkant, így végkövetkeztetése nem lehetett más, mint hogy a kérdés nem megválaszolható.²⁶

A sors fintora, hogy Grote könyvének a megjelenése után mindössze két évvel, 1867-ben tette közzé Campbell azt a következtetést, hogy egyéb megfontolások mellett a Platón-dialógusok nyelvezetének és stílusának az elemzése is hozzásegíthet ahhoz, hogy az életművön belül a kései dialógusok csoportját elkülöníthessük. 1881-ben Campbelltől függetlenül ugyanezt a következtetést Dittenberger is megfogalmazta, és a későbbiekben a Lutoslawski és mások által tovább- és továbbfejlesztett módszernek, melyre *stilometriaként* szokás hivatkozni, döntő szerep jutott a mai standard kronológia kialakításában.²⁷

De mi a stilometria jelentősége? A problémát tömören a következőképpen vázolhatnánk. Mivel nem rendelkezünk olyan antik forrással, amely a Platón-dialógusok keletkezésének időrendi kérdésében részletesen eligazítana,²⁸ a kronológia megállapítása során nagyjából a következő lehetőségek jöhetnek számításba:

1. A dialógusok keletkezésére vonatkozó ókori források számbavétele.
2. A dialógusoknak a korabeli eseményekre történő utalásai, amelyek alapján *terminus post quem* kijelölhető.
3. A dialógusokban található keresztutalások elemzése.
4. A dialógusokban kifejtett filozófiai tanítások elemzése, és ennek alapján Platón filozófiai fejlődéstörténetének rekonstruálása.
5. A dialógusok irodalmi és narratív struktúrájának elemzése.

Részletesen nem térnek ki ezekre a szempontokra: a lényeg, hogy azok a kísérletek, tehát lényegében a stilometria „megalkotása” előtti kísérletek, amelyek egyedül ezeket a szempontokat vették figyelembe, rendkívül ellentmondásos eredményekhez vezettek. Ennek okát könnyű belátni, minthogy a viszonylag megbízhatónak tekinthető külső, belső és keresztutalások száma meglehetősen csekély, a 4. és 5. pontban megfogalmazott filozófiai és narratív elemzés pedig – olyan okok miatt, amelyekre még visszatérek – túlzottan szubjektív, pontosabban egy módszertani bizonytalanságra épül, hiszen az alapkérdésre adott választ megelőlegező előfeltevésekre kénytelen támaszkodni.²⁹

A fentebb felsorolt szempontok nyilvánvaló elégtelensége vetette fel az igényt egy olyan módszerre, amely objektív kritériumot képes szolgáltatni a dialógusok kronológiai sorrendjének meghatározásához. Ez lett a stilometria, amely nem azonos a klasszikus értelemben vett irodalmi stíluselemzéssel. Azon nyelvi jellegzetességek statisztikai feldolgozását jelenti, amelyek a statisztikai elemzés céljainak megfelelő gyakorisággal fordulnak elő, és amelyeknek a *tudatos* stílussal vagy stílárius elemekkel való korrelációja lineárisan nem kielemezhető. A Platón-dialógusok kronológiai sorrendjének stilometriai vizsgálatában jelen pillanatban – s valószínűleg jó ideig – az utolsó szót Ledger mondta ki *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style* címmel 1989-ben kiadott könyvében, mely a stilometriát valódi nyelvészeti-statisztikai módszerre fejlesztette. E vizsgálatok eredményei egyszerre fontosak és szerények. Szerények, hiszen tulajdonképpen semmilyen új felismerést nem sikerült megfogalmazni a huszadik század első évtizedeiben kialakult kánonnal szemben. Fontosak, mivel szilárd, majdnem megingathatatlan alapra helyezték a Platón-dialógusok kronológiájának az építményét: megerősítették, mégpedig két szempontból is azt a kronológiai narratívát, mely különféle variánsaiban a múlt századforduló óta gyakorlatilag egyeduralgoló a szakirodalomban.³⁰ Ledger elemzése egyrészt alátámasztotta azt a korábbi meglátást, hogy a dialógusok két vagy három nagyobb csoportra tagolhatók és a kronológiának ezt az elnagyolt, de világosan kirajzolódó ívét statisztikailag számszerűsítette. Másrészt igazolta sokaknak azt az érzését, hogy a kronológia finomhangolása merész vagy egyenesen lehetetlen vállalkozás.³¹

A következőkben arról szeretnék beszélni, hogy miért gondolom ma azt, hogy a negatív konklúzió nem lehet gátja az értelmezésnek. Ehhez röviden a Platón-dialógusok értelmezésének sajátos problémájára is ki kell térnem, amelyről eddig nem esett szó. Mint említettem, a filozófiatörténet egyik pszichológiai előfeltevése a filozófiai gondolatok genealogikus volta, önálló élete és fejlődése, mely kiszabadította a filozófiai művek értelmezését a szigorúan egynézőpontú belső olvasat vaslogikájából. Van azonban egy másik fontos, hallgatóságos, látszólag az előzővel ellentétes, ugyancsak alkotás- és befogadáspszichológiai előfeltevés vagy elvárás: nevezetesen, hogy a filozófiai vagy filozófiai *jellegű* írásművet, illetve minden olyan művet, mely triviális szempontok alapján egységes egészként kezelhető, egyfajta laza belső konzisztencia, kohézió vagy ellentmondásmentesség hat át és fog össze. Hogy ez alatt mit értek, leginkább a modernizmus abszurd színháza és irodalma segít megérteni, mely éppen azokat a hallgatóságos, triviális és elemi koherenciafeltételeket és elvárásokat számolja fel, melyek hagyományos irodalmi és nem-irodalmi szövegeinkben és befogadói elvárásainkban észrevétlenül mindig jelen vannak. Az Örkeny-egypercesek vagy az abszurd színház abszurditása éppen abból táplálkozik, hogy egyebek mellett ezeket a koherenciaelvárásainkat sértik meg folyamatosan, azokat az elvárásokat, amelyeknek enélkül még csak tudatában sem volnánk, és amelyeknek a hagyományos szövegekben való észrevétlen jelenlétét éppen a felszámolásuk teszi láthatóvá és egyértelművé.

A *filozófus* filozófiai gondolatai és az olvasó, értelmező szem értekező prózai művek esetében közvetlenül találkoznak. A szem számára a közvetlen találkozás során feltárul minden,

amit a művekben ez a laza konzisztencia összetart, és kiszűrődik mindaz, ami nem illeszhető bele a koherens egészbe, ahol ellentmondások tárulnak fel, ami a gondolatok genealógiájával magyarázható. De vajon a filozófiai gondolatok, állítások, argumentumok, egyszóval a filozófia és a szem találkozása ugyanígy játszódik le a Platón-dialógusok esetében is? A kérdésre a válasz határozottan nem. Ennek okai meglehetősen triviálisak, s ehhez Olympiodórosnak az *Első Alkibiadés*hez írott kommentárjából, a mű előszavának szánt Platón-biográfiából idéznék egy passzust:

Halála előtt Platón álmot látott, amelyben hattyúként fáról fára szállt, nagy veszélyt okozva ezzel a madarászoknak. Simmias, Sókratés tanítványa ezt úgy magyarázta, hogy halála után értelmezői nem fogják tudni megragadni és megérteni őt. Mert az értelmezők, akik a régiak gondolatait szeretnék befogni, madarászokhoz hasonlítanak, ő pedig befoghatatlan, mivel művei fizikailag, etikailag, teológiaiilag és szinte bárhogyan érthetők, miként Homéros művei is.

E pillanatban nem az itt felvázolt allegorikus értelmezői program érdekel, hanem az a találó hasonlat, amely Homéros és Platón műveit összekapcsolja. Őszintén szólva fogalmam sincs, hogy Olympiodóros vagy Simmias fejében az irodalmi és nem irodalmi, vagyis az értekező prózai művek szembeállítására járhatott-e, de akár véletlen, akár tudatalatti, akár tudatos megfontolás eredménye a hasonlat, mindenképpen találon tapint rá arra a tényre, hogy Platón dialógusai, miként Homéros eposzai: irodalmi alkotások, fikciók. Első látásra is feltűnő, hogy az antik újplatonikus kommentárirodalom eltérő értelmezői stratégiával közelíti meg két nagy tárgyát, Aristotelés és Platón műveit. Hiszen világos, hogy a Platón-műveket mint életműegészt olyan belső feszültség és inkonzisztencia jellemzi, amely magyarázatra szorul, és nincs jelen Aristotelés műveiben, amelyek triviálisan nem irodalmi alkotások. Akár a szigorú belső nézőpont egységesítő logikája, akár az életműben felismert ellentmondások, és az ezekre épített történet logikája lesz a magyarázat vezérelve, ezeknek egyaránt a kohéziót kikezdő ellentmondások, feszültségek és az inkonzisztencia felismerése az előfeltétele. A kérdés – vagyis hogy akkor pontosan miben áll a platóni életmű dialógusokon átívelő kohéziója – ezen a ponton úgy fogalmazható át, hogy vajon azok a fogalmak, amelyekről eddig szó volt, a platóni életmű melyik szintjén helyezkednek el: a kohézió vajon a szerző filozófiai nézeteinek vagy a dialógusok alkotta életműegésznek a kohéziója, és a kohéziót kikezdő, aláaknázó feszültség és az erre alapított történet vajon a szerző filozófiai fejlődését leíró narratíva-e vagy a dialógusoké? Más szóval: mi a szerzői filozófia és a dialógusokban kibontakozó filozófia viszonya? A kettő vajon azonos-e egymással?

Az életműegész értelmezésének itt felvetett problémája reprezentatív és paradigmátikus módon fogalmazódik meg a *Menón*-ban, amit a filozófiatörténetírás is régen felismert, hiszen evidenciának tekinti, hogy a *Menón* az életmű egyik fordulópontja, amelyben a korai dialógusok Sókratés felváltja a *Phaidón*-ból, a *Lakomá*-ból, az *Államból* és a *Phaidros*-ból ismert Sókratés. Míg a „korai dialógusok” Sókratés kizárólag beszélgetőtársainak az életét és hiedelmeit vizsgálja tartalmi értelemben ugyan eredménytelenül, de pedagógiai

értelemben mégis termékenyen (vagyis beszélgetőtársai nem tudják kivonni magukat a Sókratésszel folytatott beszélgetés hatása alól, még ha ez a hatás nem mindig, vagy inkább általában nem problémátlanul pozitív és térítő jellegű³²) – addig a második Sókratés a tanítványok tiszteletétől övezett, szinte megkérdőjelezhetetlen tekintélyű tanító, aki elsősorban nem beszélgetőtársainak az életét és hiedelmeit vizsgálja, hanem alapvető fontosságú filozófiai kérdésekben nyilvánítja ki a véleményét. Az egyik Sókratés sokszor egy-egy dialóguson belül alakul át a másik Sókratésszé – mint például az *Államban*,³³ és olyan is van, amikor a kétféle Sókratés-figura egyszerre van jelen ugyanabban a dialógusban, például a *Menónban*: hol az egyiket, hol a másikat pillantjuk meg.³⁴ Az átalakulás tényének a konstatálásán túl azonban a bevett értelmezések különös, némileg naiv magyarázattal szolgálnak arra az implicit kritikai attitűdre, melynek a célpontja a *Menónban* és sok más dialógusban a *Védőbeszéd* és az ún. korai dialógusok Sókratése. E különös magyarázat háttérében az a hagyományos olvasói stratégia áll, mely közvetlen összefüggést, sőt azonosságot tételez fel a dialógusok filozófiájának *fiktív világa*, valamint egyrészt a szerző, másrészt a főszereplők dialógusokon kívül eső *történeti valóságai*, filozófiai „életvilágai” között. Mindez azzal a komikus következménnyel jár, hogy amikor a *Menón* és a későbbi Platón-dialógusok Sókratése kritikát gyakorol a *Védőbeszéd* és egyéb korai dialógusok Sókratésének a módszere felett, akkor e kritika

tárgya valójában a *történeti* Sókratés, míg alanya a Sókratés álarcát magára öltő Platón lesz.

Komoly filozófiatörténeti beágyazottsága és forráskritikai alapjai ellenére³⁵ a platóni életműegész ilyen értelmezésének az alapjai több okból is ingoványos talajra épülnek. Ezek közül a legegyszerűbb egy klasszikus hermeneutikai paradoxon: a *történeti* Sókratés rekonstruálásának legfontosabb, más forrásainkat megelőző kiindulópontjának éppen a korai Platón-dialógusokat tekintjük,³⁶ miközben az így rekonstruált „történeti” Sókratés alapján próbáljuk megítélni, hogy hol húzódik a határ a fiktív Sókratés és a történeti Sókratés között. Elvben ugyan nem lehet kizárni, hogy egy vagy több dialógus valóban élménybeszámoló-jellegű filozófiatörténeti dokumentumként is olvasható, azonban annak kijelölése, hogy mely dialógusok volnának ezek, konkrét forráskritikai nehézségekbe ütközik, és jószerevével esetleges, szubjektív megfontolásokon alapul.³⁷ Ha pedig egy vagy több korai szövegben a *történeti* Sókratés alakját vélnénk felfedezni, sajátos cezúra keletkezne a Platón-dialógusok alkotta életműben: a korai dialógusok szorosabb kapcsolatban lennének a főhős történeti valóságával, mint a későbbiek. Mindez a korai dialógusokat a történeti valóság elbeszéléseivé fokozná le, melyekben a szerzői (platóni) szólam vagy észrevehetően, vagy nem különbözik a mű világába a történeti valóságból, vagyis *kívülről* érkező főszereplőtől, míg a későbbi dialógusokban – illetve ha azt gondolnánk, hogy a főszereplő az összes dialógusban a szerzőt „képviseli”, ak-



Platón 19. századi márványszobra az athéni Nemzeti Akadémia előtt
(forrás: panoramio.com)

kor az összes dialógusban³⁸ – a főszereplő közvetlenül a szerző képviselőjét látná el, a klasszikus poétikák nyelvén: szócsöve lenne, vagyis a szerző egyértelműen belépne a művek világába, s *onnan* ő szólna hozzánk.³⁹

Tagadhatatlan elvi lehetősége ellenére az az olvasói stratégia, mely egyes dialógusokban konkrét filozófiatörténeti kordokumentumot lát, kezelhetetlenül és feloldhatatlanul problematikus. A fikcióelméleti megfontolások alapjaiban mondanak ellent ennek, hiszen ez az elképzelés a Platón-dialógusok s a szókratikus beszélgetés mint irodalmi műfaj azon alapvető – már Aristotelés által is felismert⁴⁰ – sajátosságát veszi semmibe, hogy e művek kivétel nélkül irodalmi alkotások. Ebből pedig szigorúan következik, hogy világuk eredendően saját, költött világ. Ha abból indulunk ki, hogy mind a szerző, mind a főhős élettörténeti és filozófiai valósága eredendően reprezentált, tehát feldolgozott, értelmezett és fikcionalizált formában van jelen *minden* dialógusban, akkor ezzel egyszerre megkülönböztetjük a történeti Sókratést az egyes dialógusok Sókratésétől, legyen szó a korai vagy késői dialógusok Sókratéséről, s elfogadjuk, hogy a dialógusok mindegyike saját fiktív világot épít, amely nem azonos – mert nem *lehet* azonos – a történeti valósággal. Vajon Fabrizio del Dongo a történelmi valóság Waterloo néven elhíresült csatájában vett részt? (Már amennyiben jelenlétét részvételnek tekinthetjük – de ez egy másik kérdés.) Vagy *A pármái kolostor* fiktív és párhuzamos valóságának abban a csatájában, amely ugyancsak Waterloonál zajlott le és a történelmi valóság Waterloo néven elhíresült csatájához kísértetiesen hasonlít? (És esetleg csak abban az egy tekintetben különbözik tőle, hogy abban Fabrizio is részt vett, vagy legalábbis szeretett volna részt venni.) A 19. századi realista regényeken edzett olvasási stratégiáinknak nem része ezeknek a kérdéseknek a folyamatos nyitva tartása, kényelmi szempontokból a két esemény közé zavartalanul egyenlőségjelet szoktunk tenni – mindaddig, amíg valami vagy valaki (mondjuk a történelmi valóság narratív/fikcionális konstruáltságát minduntalan kijátszó posztmodern irodalom) nem figyelmeztet az egyenlőségjel feltételhez kötött mivoltára. Közismert példaként elég, ha a *Becstelen brigantik* c. film éppen brutális egyszerűsége által mellbevágó zárójelenetére gondolunk.⁴¹

Ugyanennek az interpretációs hagyománynak, mely a szerző és/vagy a főszereplő történeti-filozófiai világát azonosítja a mű fiktív filozófiai világával, egy másik változata talán még elterjedtebb. Ez az egyes dialógusok főhősét a szerző közvetlen képviselőjének – szócsövének – tekinti, és az egyes művek fiktív valóságait *közvetlenül* a szerzői valóságból eredezteti. Ezáltal a főhős képviselte álláspontok és nézetek változásai közvetlenül leképezik a szerzői álláspont változását. Ha ezt az egész életmű interpretációs alapelveként tekintjük, a Platón-dialógusok keletkezésének kronológiája *megkülönböztethetetlenül* egybeolvad Platón filozófiai fejlődéstörténetével. Éppen ez magyarázza (ahogy fentebb taglaltam) a szerzői kronológia kiemelt fontosságát a modern filozófiatörténetben, hiszen – elfogadva az említett alapelvet – amennyiben a kronológia kérdését tisztázni tudnánk, az egyúttal a fejlődéstörténetet is tisztáznánk. Ez azonban lehetetlen. Ezt jelzi az a tény, hogy gyakorlatilag nincs két azonos szerzői-kronológiai rend a könyvtárnyi szakirodalomban, vagyis hiába a két vagy három nagy alkotói korszak széles körű elfogadott-

sága (és persze még ebben is vannak repedések⁴²), ezen belül a fejlődéstörténet tisztázásához elengedhetetlenül szükséges finomhangolástól ugyanolyan messze vagyunk, mint száz és százötven éve voltunk. Ennek pedig alapvetően szubsztantív – és nem esetleges – okai vannak, vagyis hiába állna rendelkezésre a szerzői kronológia, a dialógusok belső valóságában épülő filozófia nem volna leképezhető a szerzői filozófia fejlődési íveként, hiszen nemcsak, sőt: elsősorban nem a szerzői világ, hanem a dialógusok saját öntörvényű valóságának, rendjének és szabályainak engedelmessé válik. A szerzői szöveg maradéktalanul és ellentmondásmentesen elkülönítése menthetetlenül illuzórikus vállalkozás.⁴³

Az egyes dialógusok belső valóságai azonban, jóllehet a szerzői kronológia lineáris rendjéhez nem rendelhetők maradéktalanul hozzá, nem önmagukba záródó, egymástól elkerített világok, hanem ugyanannak az egységes, ám láthatatlan univerzumnak a számunkra látható, nem feltétlenül egyszemű darabjai. A dialógusokban felbukkanó szereplők, e szereplők hiedelmei és álláspontjai, a számtalan dramaturgiai keresztutalás, a kritikák, a régiakat felváltó új módszerek, egy-egy filozófia felépülésének és lebontásának a közvetlen hivatkozásai ezért elsősorban és szükségképpen a művek világán belül maradnak, abból nem tudnak kilépni. A dialógusok minden eseményének elsődleges értelmezési tartománya a dialógusokban épülő közös világ, az a fiktív filozófiai univerzum, mely a maga nemében mindmáig páratlan.

Ezt számos egyéb narratív jelölő mellett a szövegek egyes – nem történeti, hanem filozófiai és dramaturgiai – keresztutalásai teszik tökéletesen egyértelművé. A *Phaidón*ban a lélek halhatatlansága mellett felhozott első érv után (melyet általában ciklikus érvként emleget a szakirodalom) Kebés hozza szóba a visszaemlékezést (*anamnésis*), amely ugyancsak a lélek halhatatlanságának bizonyítását hivatott szolgálni (tulajdonképpen ez és az előző érv egyetlen összefüggő, egymást kiegészítő argumentumot képez, 72e skk.), majd Simmias kérésére, hogy röviden „idézzé fel” a bizonyítását, mert nem jut az eszébe, Kebés így felel (73a6–b2):

[...] ha megfelelő kérdéseket teszünk fel az embereknek, akkor saját maguk adják meg a helyes választ – márpedig ha nem volna meg bennük a tudás és a helyes értelem, akkor erre nem volnának képesek – és ha valaki még ábrákat és egyebeket is alkalmaz, az teljesen egyértelműen megmutatja, hogy valóban így áll a helyzet.

Vagyis megmutatja, hogy már a megszületés előtt szert tettünk erre a tudásra, amelyre így visszaemlékezünk, következésképp a lélek a megszületésünk előtt is létezett már. A jelenet dramaturgiailag az is érdekessé teszi – persze amellet, hogy öszszességében csak előkészíti azt az egészen más természetű, filozófiai értelemben mindenképpen komolyabb érvet, amelyet hamarosan (73–76) hallani fogunk –, hogy Kebés és Simmias, Sókratés két beszélgetőtársának a párbeszédét halljuk. Kebésnek a visszaemlékezés *egy korábbi beszélgetés során már bizonyított* voltára tett megjegyzését az olvasó óhatatlanul is a *Menón*ra történő utalásként dekódolja, ahol Sókratés egyrészt „megfelelő kérdésekkel”, másrészt „ábrákkal” „bizonyítja”, hogy a tanulás valójában visszaemlékezés. A „bizonyítás” egy tanulatlan rabszolgafiúval folytatott beszélgetés formáját ölti,

akit kikerdező és akivel azt a konklúziót kimondatja, hogy a 2a területű négyzet oldala az *a* területű négyzet átlójával azonos (82b–85b). A megjegyzés *Menónra* történő utalásként való dekodolása természetesen nem azt jelenti, hogy az olvasó egy olyan konkrét történeti eseményre gondol, amelyet a *Menón* is feldolgozott: az utalás referenciapontja a *Menón* fikatív valóságában található. Szigorú értelemben Kebés utalásának a *Menón* eseményére történő vonatkoztatása az értelmezői jelentés-megállapítás elkerülhetetlen túlterjeszkedése saját lehetséges határain: az utalás e fikatív valóság bármelyik hasonló beszélgetésére utalhat – hiszen éppen Kebés említi, hogy Sókratéstól gyakran hallották már ezt az elméletet.

Ha nem is számtalan, de jó néhány hasonló, konkrét dramaturgiai jellegű keresztutalás teremti meg és feszíti szorosra a dialógusok szövedékét. Rendszeres bemutatásukat mellözve és csupán egy-két nagyon konkrét példát kiemelve, ilyen az a *Timaios* elején (17 skk.) olvasható meglehetősen részletes beszámoló, amelyben *majdnem az Állam* államelméletére ismerünk (ez a *majdnem* azt is jelenti, hogy a *Timaios* az efféle fikciós univerzumon belüli keresztutalás alapvetően enigmatikus természetét nyilvánvalóbban használja ki), ilyen *A szofista* nyitómegjegyzése, mely a *Theaitétos* zárszavára utal, és az *Államférfi* kezdete, mely *A szofista* beszélgetéséhez kapcsolja a dialógust. De ilyen kapocsnak tűnhet egyes szereplők megjelenése is, például azé a Phaidrosé, aki jelenlétével a két erotikus tárgyú dialógus, a *Lakoma* és a *Phaidros* között teremt szoros kapcsolatot. Egyes keresztutalásoknak viszont nem találjuk a referenciapontját a dialógusokban – és mindez azt az érzésünket erősíti, hogy a látható és olvasható szövegek mögött egy láthatatlan és nem olvasható, de eleven szövegkorpusz tenyészik, melynek csak a visszfénye látható.⁴⁴

A különböző típusú dramaturgiai keresztthivatkozások az olvasható és olvashatatlan szövegtest, illetve a látható és láthatatlan univerzum egységét teremtik meg. A szövegek között meglévő filozófiai kapcsolódások végpontjai is elsődlegesen ezen az univerzumon belül találhatóak. Azok a megjegyzések, utalások, leírások, metaforák és kritikák, melyek Sókratés kritikai-vizsgálódó módszerét, az *elenchoszt* érintik, elsődlegesen nem valamifajta, a *dialógusok világán kívül* elhelyezkedő történeti sókratészi módszerre vonatkoznak, hanem a dialógusokban alkalmazott filozófiai módszerre. És az értelmezés első szintjén ugyanez igaz magukra az alkalmazott módszerekre is, amelyeket legtermékenyebben éppen egymás összefüggésében tudunk olvasni és értelmezni. Az egyes dialógusok egymásra történő utalásai és filozófiai egymásba fonódásuk a művek öntörvényű, fikatív világa mellett az életműegész – vagyis egy *lehetséges filozófiai* biográfia – önálló mozzanatokból felépülő, mégis homogén, egyre táguló, terebélyesedő, folyamatosan módosuló, és – önmagát író életműként – talán minden szerzői intención túlnövő univerzumát is megteremtik. E fikatív filozófiai világ eseményei – miként a görög mítoszvilágé – csakis belső összefüggéseik rendje szerint tartoznak össze, hiszen a mítoszvilág eseményeinek a kronológiai „kivasalása” lehetetlen vállalkozás: a történeti idő lineáris létmódja alkalmazatlan a mitikus idő leképezésére. S ez nemcsak a görög, hanem mindenféle mitikus és számtalan poétikus világ kronológiájára érvényes.⁴⁵ A Platón-dialógusok „mitikus” univerzumában a 19. századi európai prózairodalom felől nézve formabontó időszervezetnek számos példája található az egyes dialógusok

kon belül is. A dialógus és az elbeszélés szintjeinek többszörös egymásba ékelődése, helyenként kibogozhatatlan egymásba fonódása a *Lakomában*, a *Parmenidésben*, az *Allamban* a költői többszólamúság megteremtésével és a kiemelt szerzői szólam leépítésével jár együtt. A filozófiatörténet idejével és az ötödik századi elődök megidézésével való legkülönösebb játékot a *Parmenidés* kínálja, amelyben az ifjú – tizenennyolc éves – Sókratés a zénóni antinómiákat a formaelmélettel (azzal a formaelmélettel, melyet a filozófiatörténeti kánon olyan egyértelműen Platónnak tulajdonít) hatástalanítja, majd ennek logikai ellentmondásaira Zénón mestere, Parmenidés mutat rá. Ennek eredményeképpen persze filozófiai értelemben tanulunk valamit: világosan megértjük, hogy milyen típusú problémákra kínál megoldást az ideaelmélet, és ráébredünk az ideaelméletben meglévő, talán kiküszöbölhetetlenül meglévő paradoxonokra – ám az itt felvonultatott paradoxonokat és apóriákat még e fikatív univerzum filozófiai terében sem tudjuk pontosan lokalizálni (abban az értelemben, hogy mi az összefüggés ezen apóriák, és más dialógusok filozófiai állításai, például az *Allam* barlanghasonlatának az allegóriája vagy a *Timaiosban* az ideaelmélet Timaios által előadott verziója között), nemhogy a szerzői filozófiában. És ugyanez igaz a *Theaitétosban* „bábáskodó” Sókratésra is, aki a korai Sókratés figura egyik lehetséges metaforája, s aki csupa olyan elméletet dolgoz ki mások – például a jelen nem lévő, de intellektuálisan megidézett Prótágoras – nevében, amelyeknek mind a költött, mind a szerzői filozófiához való viszonya kérdéses.⁴⁶

A szerzői filozófia mint történeti valóság, ha másként nem, a művek értelmezési horizontjaként természetesen jelen van, a szerző és hősei világának van érintkezési felülete, mely ugyanaz a felület, amelyik elválasztja őket, és amelyen keresztül homályosan és haloványan a szerzői filozófia árnyéka is – feltehetőleg – áttetszik. Azonban a művek belső világa és az író külső, történeti világa különböző, s a két világ eseményei – filozófiai eseményei – között szigorú megfeleltethetőséget feltételezni a fikcionalitás semmibevevését jelenti.⁴⁷ A dialógusokban kibontakozó drámai fejlődéstörténet nemcsak a történeti Sókratés, hanem a történeti Platón filozófiai fejlődésével sem lehet *azonos*, csupán annak fikcionalizált reprezentációja, mert nem a szerzői világ eseménye. Ezt az eseménysorozatot szigorúan a művek belső világában kell elhelyeznünk – a tudás önhitt tévképzetétől ennek megsemmisítéséig: az apóriáig, majd az apóriától a beavatásig, és utána e filozófiai beavatás paradox és aporetikus megkérdőjelezéséig és újabb igenléséig e fikatív filozófiai univerzumon belül vezet az út. Ahhoz, hogy az olvasó ezt az utat végigjárhassa, neki kell átlépnie a művek világába.

Platón dialógusai az elbeszélés- és dialógustechnikák kifinomult, sokoldalú, összetett és – főképp – tudatos használatáról árulkodnak. E művek narratív technikáinak elemzése általában leragad „dialogikus” jellegük értelmezésénél. Az értekező prózát választó nyugati filozófiai tradíciónak alapvető beszédtechnikája a szerzői „megszólalás”, amelyben a szerzői és beleértett szerzői hang azonos (és ezért megkülönböztetésük értelmetlen). E hagyomány kezdőpontján azonban egy olyan életmű áll, melynek legszembeötlőbb jellegzetessége a különböző narratív és fikciós technikákkal való kísérletezés, a különböző szólamok, nézőpontok és horizontok megőrzésével és feladásával való folyamatos játék.

Jegyzetek

A tanulmány alapjául szolgáló előadás elhangzott az Ókortudományi Társaság 2015. április 17-i felolvasó ülésén. A gondolatmenet megfogalmazásához nagy segítséget nyújtott Tatár György lenyűgöző Nietzsche-könyvének bevezető fejezete (Tatár 2000, 9–14). A tanulmánynak hosszú és sajátos története van, és a szöveg többszöri átírása közben ébredtem rá, hogy valójában egy részben triviális, részben a filozófiatörténeti kánonnal meglehetősen radikálisan szembehelyezkedő álláspont programmatikus megfogalmazásáról van szó. Külön szeretnék köszönetet mondani az *Ókor* két szerkesztőjének, Tamás Ábelnek és Böröczki Tamásnak, valamint Horváth Juditnak hasznos tanácsaikért, megjegyzéseikért és a tanulmány megbeszéléséért. Az ókori szerzőktől vett idézeteket saját fordításomban adom meg.

- 1 E mítosz párja lehet Nietzsche elméjének az elborulása, a meglett és idős Kant aszkézisba hajló és óraműpontossággal ismétlődő élete, vagy, hogy a legmodernebb párhuzamot említsük, Wittgenstein cambridge-i tartózkodása. Az említett „események” annyiban többek pusztá filozófiatörténeti anekdotáknál, amennyiben az értelmezés során a filozófus tanítása és élete elválaszthatatlanul összefonódik és egységes egészet képez. Ez elsősorban igaz Platon Sókratés ábrázolására. Az ókori biográfiai és doxográfiai irodalom pedig amúgy sem választható el könnyen. E kérdéssről lásd: Steiger 1999, 63–104.
- 2 Nem véletlen, hogy antik hagyomány egyetlen tetralógiába rendezte ezeket a műveket, lásd alább.
- 3 E tetralógikus terv persze hipotézis, melyre egy futó megjegyzésből lehet következtetni: *Az államférfi* 258a, *A szofista* 217a. A kérdést bővebben tárgyalja Skemp 1952, 20–22.
- 4 Lásd Dodds 1959, 17–8; Steiger 1998, 153–5.
- 5 E sorokat némi fenntartással írom le. Vö. Thesleff 1982, 1 „a problem not perceived or considered worth solving before Tennemann posed it in 1792”; Grote 1865, I. 171 skk. Annyi mindazonáltal bizonyosnak tűnik, hogy még ha valakiben megfogalmazódott is a probléma, annak hatása az utókorra lényegében a nullával volt egyenlő.
- 6 A Platon-dialógusok ókori és újplatonikus sorrendjének a kérdésében eligazít: Westerink–Trouillard–Segonds 1990, LXVII–LXXIV és Festugière 1971 (1969). Ami az egészben figyelemre méltó, hogy a sorrend (*taxis*) csak mellékesen jelent keletkezési sorrendet. Az ókori sorrend kérdéséhez vö. Diogenés Laertios III. 62, Albinos 4–5.
- 7 Aristotelés, *Poétika*, 7–9. fejezet, 50b24 skk.
- 8 *Prolegomena* 26, Westerink–Trouillard–Segonds 1990.
- 9 Albinos, *Eisagógé*, 4–5 (ed. Hermann 1853, VI. 147ff.). „Ces lignes du Prologos d’Albinus, au IIe siècle de notre ère, contiennent en germe tout le programme des études platoniciennes tel qu’il sera établi à Athènes et à Alexandrie aux temps de Proclus et d’Olympiodore.” (Festugière 1971 [1969], 537.)
- 10 Jó példa erre a *Timaios* 35a, a világlelek kikeverésének az értelmezése, ahol Cornford Proklos értelmezését fogadja el. Vö. Cornford 1937, 59–66.
- 11 *Theologia Platonica*, I. 1. 6–12.
- 12 Tigerstedt 1974 kiválóan ismerteti az újplatonikus Platon értelmezés felszámolásának a történetét.
- 13 Schleiermacher platonizmusának és hermeneutikájának az összefüggéseit, valamint a hermeneutikának a megszületését elemzi Laks–Neschke 1990.
- 14 Brucker, Jakob 1742–1767. *Historia Critica Philosophiae, a Mundi Incunabilis ad Nostram usque Aetatem Deducta I–V*. Leipzig. Vö. Tigerstedt 1974, 57–61.
- 15 Tiedemann, Dietrich 1791–1797. *Geist der Spekulativen Philosophie I–VI*. Marburg.
- 16 Tennemann, Gottlieb 1789–1819. *Geschichte der Philosophie I–XI*. Leipzig.
- 17 Ezt feltétlenül szükségesnek tartom hangsúlyozni. A személyes filozófiai fejlődéstörténet nem olcsó kifogás, amellyel a látszólagos problémákat próbáljuk elsimítani, hanem a filozófiatörténeti interpretáció előfeltétele.
- 18 Schleiermacher hatásáról lásd: Grote 1865, 172–3. Zeller 1922⁵, 497–8, 518 skk., legalábbis részben, maga is elfogadja Schleiermacher álláspontját. Schleiermacher 1969 (1804) a fordításokhoz írt *Einleitung*ban fejt ki nézeteit. (Schleiermacher bevezetésének általam használt kiadása – lásd a bibliográfiában – az *Einleitung* 1855-ös harmadik kiadásának a szövegét közli, mely az 1817-es második kiadás szövegével teljesen, az 1804-es első kiadásával apróbb stilisztikai pontosításoktól eltekintve azonos.)
- 19 Shorey 1903. Vö. Thesleff 1982, 5.
- 20 „We hold the view that Plato intended a systematic synthesis and grounding of his entire thought with this theory of first principles, which is only hinted at in the dialogues. A theory of this kind, with a gradually increasing level of sophistication, seems to us to underlie all the dialogues, from the earliest ones on.” (Gaiser 1980, 8.) Érdekes, hogy az a Schleiermacher, akire a tübingeni iskola hívei előszeretettel hivatkoznak a dialogikus forma kapcsán, határozottan elutasította, hogy léteznének „íratlan tanítások” és hogy azokat a dialógusok értelmezése során segítségül hívhatnánk. (Schleiermacher 1969 [1804], 7–9.) Mellesleg a tübingeni iskola elméletét alapvetően a fentebb kifejtett teoretikus megfontolások következtében tartom képtelenségnek. Az íratlan tanítások kapcsán haszonnal forgatható Cherniss 1962 könyvecskéje, aki az íratlan tanítások ellen érvel, valamint Brisson 1995.
- 21 Bizonyos problémák, kérdések és egységes, bár nehezen definiálható „világszemlélet” természetes módon tartja össze a műveket: ilyen például azoknak az elképzeléseknek az együttese, amelyre az „idealmélet” kifejezéssel szokás összefoglalóan utalni.
- 22 Természetesen (1) az életmű *egy bizonyos értelemben vett* egységes volta és (2) az életműben megfigyelhető filozófiai nézőpont- és pozícióváltozás, valamint az életmű ebből táplálkozó feszültsége nem szükségképpen mond ellent egymásnak. A két állítás véleményem szerint összeegyeztethető; alább a kérdést árnyaltabban is nyegszem megfogalmazni.
- 23 Tennemann, Gottlieb 1792–5. *System der platonischen Philosophie* c. művét szokás az első modern Platon-monográfiának tekinteni. Tennemann a platóni filozófiát kantianus szempontból rendszerezi, ami ma sokszor komikusan hat. De hát miért is volna komikusabb tiszta erkölcsstanról (*reine Sittenlehre*) beszélni Platon kapcsán, mint páli predikációról (*Pauline predication*)? Tennemann jelentőségét semmiképp sem lehet lebecsülni, már csak abból a szempontból sem, hogy Platont a modern filozófia felől próbálja megközelíteni. A Platon-művek keletkezésének történetét az *Ueber die Zeitfolge der Platonischen Schriften* (I. kötet, 115–125) c. fejezetben veti fel; s egyértelműen megfogalmazza valamifajta fejlődés gondolatát, pl. azt, hogy a korai dialógusok Sókratés hatását tükrözik és Platon saját filozófiai elképzelései bennük csak nyomokban fedezhető fel.
- 24 Schleiermacherről már fentebb volt szó. Hermann vetette fel elsőként azt a lehetőséget, hogy a Platon életművön belül elkülöníthető „korszakok” (szókratikus, megarai stb.) a filozófus fejlődését és az őt ért filozófiai hatásokat tükrözik. Amúgy, hogy érdemeiket tovább domborítsuk, Schleiermacheré az első modern Platon-fordítás, Hermanné az első modern szövegkiadás. Minden nézeteltérés ellenére azonban mindketten egyetértően látszottak abban, hogy az életmű három „szakaszra” vagy „korszakra” oszlik: bevezető vagy szókratikus; aporetikus, kérdező vagy dialektikus; és konstruktív.

- Ahogy Zeller találóan megfogalmazta: „sie ist ihm [ti. Hermann számára, ellentétben Schleiermachersrel] nicht eine blosse Darstellung der philosophischen Entwicklung für andere, sondern eine unmittelbare Folge von Plato's Selbstentwicklung.” (Zeller 1922⁵, 500.)
- 25 „It appears to me that the problem itself is one which admits of no solution.” (Grote 1865, I. 186.) Vlastos gyakorta hivatkozik Zellerre és Grote-ra mint a tizenkilencedik század legjelentősebb filozófiatörténészeire, akiknek a hatása – még ha ennek sokszor nem is vagyunk a tudatában – ma is meghatározó. Zeller jelentősége jól ismert, de Grote-ra Vlastos hívta fel a figyelmemet. Pl. „two works of the nineteenth-century scholarship which are landmark studies in the field: Zeller, *Philosophie der Griechen*, George Grote, *Plato and the other companions of Sokrates*” (Vlastos 1994, 13); „[Grote, the] great Victorian student of Greek antiquity, whose multivolume *History of Greece* (1851) and three-volume *Plato* (1865) are, in my opinion, still, all in all, the finest contributions yet made in their respective themes.” (Vlastos 1994, 18.)
- 26 Grote 1865, I. Chapter V. „Platonic Canon as Appreciated and Modified by Modern Critics”, 170–210. A *Platonische Frage* kérdését a német tudományosság fogalmazta meg, ahogy az a nevekből is látható, az ún. *Homerische Frage* mintájára. Vö. Thesleff 1982, 1 skk.
- 27 Míg Grote 1865 a Campbell előtti korszak próbálkozásait foglalja össze, a stilometria fejlődését Brandwood 1990 összegzi. (Brandwood 1990-es könyve tulajdonképpen 1958-as doktori disszertációjának némileg átdolgozott változata.) Lásd még Zeller 1922⁵, 487–558. Ugyancsak jó összefoglalás nyújt Thesleff 1982, 1–17, aki Tennemanntól kezdve egészen Kahn 1981-ig az összes jelentősebb javasolt kronológiai sorrendet tételesen is felsorolja (8–17), majd a modern kronológiai kánon előfeltevéseit kritikai szempontból is megvizsgálja (18–96). Brandwoodhoz lásd Keyser 1992.
- 28 Ahogy például Plótinus esetében Porphyriosra tudunk támaszkodni, aki közli az értekezések sorrendjét.
- 29 Épp ezért a mindmáig legjelentősebb kísérlet, hogy a stilometria eredményeinek figyelembe vétele nélkül határozzuk meg a Platón-dialógusok kronológiáját, Thesleff 1982 véleményem szerint implicit és részlegesen explicit (vö. Thesleff 1982, 70) módon mégiscsak elfogadja a stilometria alaperedményeit. Tegyük hozzá, hogy Thesleff azért mást hangsúlyoz: nevezetesen, hogy a Platón művek nem „lineárisan” születtek, mivel Platón, vagy valaki más az Akadémia alkotóközösségéből, többször is átdolgozta őket: ezért a fő feladat az egyes rétegek elkülönítése. Ha az antik biográfia úgy készül, mint a vattacukor (Steiger 1999, 73), akkor a Platón-dialógusok Thesleff álláspontja szerint úgy készülnek, mint a műhelyvezető utasításai és ellenőrzése mellett a manufaktúra tagjai által közösen fabrikált rongyszönyvegek. Amennyiben álláspontja igaz, a stilometria mint módszer eleve elhibázott. Vö. Nails 1992. A probléma az, hogy kevés információval rendelkezünk Platón alkotói módszerére és az Akadémián folyó munka jellegére vonatkozóan. Az az elképzelés, hogy az Akadémia valódi alkotói műhely volt, pusztán hipotézisnek tűnik, ami mellesleg elég nyilvánvaló módon összefügg azzal, hogy Thesleff az általános trenddel szemben inkább szimpatizálni látszik az unitárius jellegű olvasatokkal, pl. a tübingeni iskolával.
- 30 Az angolszász szakirodalom esetében reprezentatívnak tekinthető Ross 1951, 1–10; Guthrie 1975, 45–54; Vlastos 1991, 46–47. De ezt a kronológiai sorrendet találjuk pl. Zeller 1922⁵ függelékében is: Ernst Hoffmann: *Der gegenwärtige Stand der Platonforschung*, 1056. (Zeller nézetei még a 19. század derekán megjelent kiadásokban öltöttek formát.) Thesleff ugyanezt Lutoslawski–Rader–Ritter-kánonnak nevezi.
- 31 Ledger 1989 könyvéhez lásd Keyser 1991 rendkívül kritikus, valamint Nails 1992 Keyserrel is vitázó recenzióját.
- 32 „Sokan annyira fel szoktak bősülni ellenem, hogy készek akár belém is marni, mikor valami ostoba fecsegésüktől fosztom meg őket.” *Theaitétos* 151c. Számos beszélgetés visszatérő motívuma, hogy a beszélgetőtárs a megalázónak ítélt helyzetben nem megtér, hanem feldühödik és haragra gerjed. Vö. pl. *Sókratés védőbeszéde* 21d, 30e, *Menón* 95a, 99e, Thrasymachos és Kalliklés figurája stb. A kérdéssel „A sókratés *elenchos* dramaturgiája” munkacímvel készülő tanulmányban foglalkozom részletesen.
- 33 A filozófiatörténeti kánon az *Állam* I. könyvét a sókratikus dialógusok közé sorolja tematikájában (ez természetesen triviálisan igaz), de sokszor kronológiájában is (ami természetesen abból az elvből következik, hogy a tematika és a kronológia szigorú megfelelésben áll egymással).
- 34 A dialógus klasszikus sókratikus párbeszéddel kezdődik, majd előbb a sókratikus beszélgetés módszertani vizsgálatává alakul át, hogy ezután Sókratés megfogalmazza az *anamnésis*-elméletet (és a lélek halhatatlanságát), majd ezt bizonyítandó, *látszólag* a sókratikus eljárást használva kikérdezi a rabszolgafiút egy matematikai problémáról, majd ezután újra visszatérnek a standard sókratikus témákhoz és beszélgetésmintákhoz (különösen az Anytosszal folytatott intermezzóban), majd Sókratés megfogalmazza a tudás és a helyes vélemény közötti különbséget – mintha kétféle Sókratés váltogatná egymást folyamatosan a színpadon.
- 35 Talán a legnagyobb és átgondoltabb kísérlet ennek megvalósítására Vlastos 1991 (különösen 45–106) művében található.
- 36 A történeti Sókratésre vonatkozó forrásaink négy nagy csoportba sorolhatók: (1) a Platón-dialógusok, (2) Xenophón sókratikus művei, valamint a kisebb sókratikusok töredékei, melyek kivétel nélkül a sókratikus irodalom alkotása, (3) Aristophanés: *Felhők* című komédiája, (4) Aristotelés. Ez utóbbi némileg eltérő jellegű forrásnak tekinthető, hiszen megjegyzései elég egyértelműen az előzőekben említett szerzőkre-szövegekre támaszkodnak, hasonlóképpen a későbbi doxográfiai és biográfiai irodalomhoz. A négy forráscsoport között meglévő nagyon jelentős eltérések (például Aristophanés *Felhőkjének* és a Platón-dialógusok Sókratés, de akár a xenophóni és a platóni Sókratés között) azt egyértelműen jelzik, hogy a történeti figura különböző típusú – műfaji követelmények és tartalmi megfontolások által befolyásolt – reprezentációival van dolgunk. A 19–20. századi filozófiatörténet – néhány kivételtől eltekintve – a történeti Sókratés rekonstrukciója során legfontosabb forrásának a Platón-dialógusokat, s ezen belül a korai dialógusokat tekintette.
- 37 A kanonikus kronológia finomhangolása – vagyis a nagyobb korszakokon belül a dialógusok mikrokronológiájának a meghatározása – szinte lehetetlen vállalkozás, ehhez különösen lásd Brandwood 1990; Ledger 1989.
- 38 Alább erre még visszatérek.
- 39 Az itt vázolt, némileg karikírozott értelmezői hagyomány a filozófiatörténet kanonizált programja. Ennek excentrikus, ugyanakkor konzekvens változatát képviselte Burnet és Taylor, a 20. század első két jelentős angol filozófiatörténésze, mely szerint egészen a késői, nagyjából az *Állam* után következő művekig a dialógusok Sókratésé – ideaelmélettel és minden mással egyetemben – azonos a történeti Sókratésszal, és a platóni szerzői szólam csak az *Állam* (pontosabban a *Theaitétos*) utáni dialógusokban jelenik meg, amelyekben már nem Sókratés irányítja a beszélgetést. Mindaddig azt gondoltam, hogy véleményük értelmetlenül idioszinkratikus, de be kell látnom, hogy amennyiben ezt a filozófiatörténeti-értelmezői hagyományt elfogadjuk, akkor annak éppen ők a legkonzekvensebb képviselői. Lásd pl. Taylor 1997 (1926). A platóni életmű ilyen értelmezése egyes problémákat megold, viszont sajátos feszültségeket indukál, hiszen azokat a tagadhatatlan életműbeli ellentmondásokat, amelyekre fentebb utaltam, beemeli a Sókratés-figura történetébe.
- 40 Aristotelés: *Poétika* 1447a28–b29.

- 41 A II. világháborús filmben – melynek az eredeti címe is mintha ugyanezt a játékot játszáná el a helyesírás szintjén (*Inglourious Basterds*) – egy amerikai kommandós alakulat Párizsban sikeres merényletet hajt végre Hitler és a nemzetiszocialista vezérkar ellen.
- 42 Két példát említek. Az első Owen 1953 kísérlete a *Timaios Állam*-közeli újradatálására alapvetően doktrinális megfontolások alapján. A második Ledger 1989, 212 skk, 223. A statisztikai elemzés során előálló kronológia részben – leginkább fő ívében – megerősíti a kánont, de jó néhány ponton a kanonizált kronológiának ellentmondó – és állításmat bizonyos értelemben alátámasztó – részeredményre jut, ilyen például a *Gorgias* és a *Prótagoras* viszonylagos időrendje (a kánon szerint a *Prótagoras* jóval korábbi, Ledger listáján későbbi), ilyen az *Allam* és a *Theaitétos*, illetve részben a *Parmenidés* viszonylagos időrendje (a kánon szerint az *Állam* mindkét említett dialógusnál korábbi, Ledger kumulált listáján viszont mindkettő inkább az *Allam* előttre volna datálható, bár a *Parmenidés* sajátos szövegjellege miatt Ledger hezitál, és végül a tartalmi-filozófiai megfontolások alapján, szerintem helytelenül és fölöslegesen, mindkét dialógust az *Allam* utánra datálja).
- 43 „Szakmám egyik szabálya szerint nem én nyilatkozom meg a regényeimben, hanem a hőseim. Minden, amit a regényeimben olvas, a hősközökhöz tartozik, nem hozzám.” Krasznahorkai László, *Népszabadság*, 2015. 05. 13.
- 44 E sorok fogalmazása közben-után került kezembe – György Péternek hála, akinek itt mondok köszönetet – Agamben 1993 (1978) könyve, amelynek az előszava így kezdődik: „Every written work can be regarded as the prologue (or rather, the broken cast) of a work never penned... The absent work, although it is unplaceable in any precise chronology, thereby constitutes the written works as *prolegomena* or *paralipomena* of a non-existent text; or, in a more general sense, as *parerga* which find their true meaning only in the context of an illegible *ergon*. To take Montaigne’s fine image, these are the frieze of grotesques around an unpainted portrait, or, in the spirit of the pseudo-Platonic letter, the counterfeit of a book which cannot be written.” (Agamben 1993, 3.)
- 45 Például Krúdy *Szindbád*jáéra – a novellafüzér egyes eseményei csak valamilyen időtlen időben helyezhetők el.
- 46 A szerzői filozófia és a dialógusfilozófia itt propedeutikus formában vázolt megkülönböztetése szinte teljes mértékben hiányzik a szakirodalom látóköréből. Ennek következményeképpen születnek aztán azok a tanulmányok, amelyeknek szerzői még azt is tudják, hogy melyek azok a dialógusbéli állítások, amelyeket „komolyan vehetünk” és amelyeket „nem kell komolyan vennünk”, melyek azok az argumentumok, amelyeket „Platón nem talált elég meggyőzőnek” – és lehetne folytatni a sort.
- 47 Hangsúlyozottan még abban a formában sem, ahogy minden ezoterikus olvasat például az ún. iratlan – Aristoteléstől és későbbi összefoglalókból valamelyest ismert – tanításokból kiindulva igyekszik megtalálni a kulcsot a dialógusfilozófiától a szerzői filozófiáig és a szerzői filozófiától a dialógusfilozófiáig. Lásd e tanulmány 20. jegyzetét, valamint Brisson 1995.

Bibliográfia

- Agamben, G. 1993 (1978). *Infancy and History. Essays on the Destruction of Experience*. Translated by Liz Heron. London – New York.
- Brandwood, L. 1990. *The Chronology of Plato’s Dialogues*. Cambridge.
- Brisson, L. 1995. „Premises, Consequences, and Legacy of an Esotericist Interpretation of Plato”: *Ancient Philosophy* 15, 117–134.
- Brucker, J. 1742–1767. *Historia Critica Philosophiae, a Mundi Incunabilis ad Nostram usque Aetatem Deducta I–V*. Leipzig.
- Cherniss, H. 1962. *The Riddle of the Early Academy*. New York.
- Cornford, F. M. 1937. *Plato’s Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*. London.
- Dodds, E. R. 1959. *Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford.
- Festugière, A. J. 1971 (1969). „L’ordre de lecture des dialogues de Platon aux V/VI^e siècles”: uő, *Études de philosophie grecque*. Paris, 535–550.
- Gaiser, K. (szerk.) 1969. *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hildesheim.
- Gaiser, K. 1980. „Plato’s Enigmatic Lecture »On the Good«”: *Phronesis* 25, 5–37.
- Grote, G. 1865. *Plato and the Other Companions of Sokrates*, I–III. London.
- Guthrie, W. K. C. 1975. *A History of Greek Philosophy IV. Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period*. Cambridge.
- Keyser, P. 1991. „Review article” on G. R. Ledger 1989: *Bryn Mawr Classical Review* 02.07.03.
- Keyser, P. 1992. „Review article” on Brandwood 1990: *Bryn Mawr Classical Review* 03.01.12.
- Laks, A. – Neschke, A. (szerk.) 1990. *La naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*. Lille.
- Ledger, G. L. 1989. *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato’s Style*. Oxford.
- Nails, Debra 1992, „Review article” on Ledger 1989 and Thesleff 1982: *Bryn Mawr Classical Review* 03.04.17.
- Owen, G. E. L. 1953. „The Place of the Timaeus in Plato’s Dialogues.” *The Classical Quarterly* (New Series) 3, 79–95.
- Ross, D.W. 1951. *Plato’s Theory of Ideas*. Oxford.
- Schleiermacher, F. 1969 (1804). „Einleitung” (*Platons Werke, Bd. I des ersten Teils*): Gaiser 1969, 1–32.
- Shorey, P. 1903. *The Unity of Plato’s Thought*. Chicago.
- Skemp, J. B. 1952. *Plato’s Statesman*. Translation with Introductory Essays and Footnotes. London.
- Steiger K. 1998. „Utószó”: Platón: *Gorgiasz*. Budapest, 149–155.
- Steiger K. 1999. *A lappangó örökség. Fejezetek a preszókratikus filozófia antik hagyományozásának történetéből*. Budapest.
- Tatár Gy. 2000. *Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*. Budapest.
- Taylor, A. E. 1997 (1926). *Platón*. Ford. Bátány I., Betegh G. Budapest.
- Tennemann, G. 1789–1819. *Geschichte der Philosophie I–XI*. Leipzig.
- Thesleff, H. 1982. *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki.
- Tiedemann, D. 1791–1797. *Geist der Spekulativen Philosophie I–VI*. Marburg.
- Tigerstedt, E. N. 1974. *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*. Helsinki.
- Vlastos, G. 1991. *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge.
- Vlastos, G. 1994. *Socratic Studies*. Cambridge.
- Westerink, L. G. – Trouillard, J. – Segonds, A. Ph. 1990. *Prolégomènes à la philosophie de Platon*. Texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Trouillard avec la collaboration de A. Ph. Segonds. Paris.
- Zeller, E. 1922⁵. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Zweiter Teil, Erste Abteilung: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie. Leipzig.