

A nyelv játéka

Platón *Kratülosz*ához

DAMIR BARBARIÆ

Φιλοπαίσιμονες γὰρ καὶ οἱ θεοὶ
Kratülosz 406c2

Antik nyelvtudomány-történetében Heymann Steinthal azt írja Platón *Kratülosz*áról, hogy ez a dialógus „egy csodálatos m , egy, ahogyan mindenekelőtt t nik, 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 t nik, mintsem olyan m nek, amely tisztán és egyértelm en szólna hozzánk. Platón gondolkodása túlnyomórészt a kés bbi *Theaitétosz* és *A szofista* cím dialógusokban kifejtett *logosz*-tana által hatott a nyugati nyelvfilozófia történetére, pontosabban ez a történet tulajdonképpen általa nyert megalapozást. A *Kratülosz*tól eltér en, ahol a név, a megnevezés és annak helyessége, azaz a dolog, illetve a lényeg h és megfelel 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 kés bb terminológiailag mint „predikátumot” vagy „igét”

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

rögzítenek, „viszi azt véghez”, illetve „zárja le azt”,² és pedig azáltal, hogy hozzáfűz dik a léte vagy a nemléte, illetve a jelenre, a jövőre vagy a múltba való vonatkozás. Csak a névnek (*onoma*) az igével (*rhéma*) való összekapcsolásából keletkezik *logosz* mint „legelsz összefonódás”.³ Ez a *logosz* többé már nem támaszt igényt arra (mint azt még a *Kratülosz*-ban tette), hogy magának a létezésnek a közlése legyen, mégis közlés marad a létezés megnyilvánulásáról (*περι τὴν οὐσίαν δῆλωμα*, *A szofista* 261e5). Ez a *logosz* mármint elször is mindig *valami meghatározott*ról való kijelentés, másodsor pedig mindig *vagy igaznak, vagy hamisnak* kell lennie.

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

Ezzel egyúttal egy szempillantás alatt megteremt dik az egész nyugati ontológia, logika és grammatika alapja.⁴ Arisztotelész számára – akire pedig a sztoikusokon keresztül visszavezethet nyelvfilozófiánk mérvadó felépítése – már nem kérdéses, hogy a „f névnek” és az „igének” önmagában nem lehet sajátja az igazság, hanem csak összetételükön keresztül illetheti meg ket.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 t le. Az effajta kijelentésben egy névhez mindig egy ige járul,

² τὸ περαίνειν, *A szofista* 262d4. Cornford ad loc. (Cornford, F. M.: *Plato's Theory of Knowledge*. London, 1935, 304.) úgy magyarázza a mondatot, mint „az οὐδὲν 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. (Hrsg.): *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* 16a12 sk.

nevezetesen egy 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 megkódolásba. Már Platon is egyenlő ségjelet 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 jogosulnak lenni az, ha az ott képviselt álláspontot alapvetően hiányosnak, sőt primitívnek fogja fel, Platónnál bekövetkező későbbi felfüggesztését pedig egyértelmű elrelépésnek tekinti. Ezt az általánosan elfogadott szemléletet itt röviden Joseph Derbolav értelmezésének példáján közelíthetjük meg. Szerinte kezdetben, tehát a *Kratüloszban* Platon „a nyelvmegalapozás nevéből kiinduló kísérletének mellékvágányán mozgott”,⁸ hogy csak azután, a *Theaitétoszban* „fedezze fel a lényegi különbséget a „megnevezés” (*ὀνομαζείν*) és a „kimondás” (*λέγειν*) között”,⁹ miáltal „itt elször tárul fel számára a nyelv *mondatfunkciója*”, „amelyből kiindulva az igazságprobléma elmélyített módon tehető fel”.¹⁰ Így 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 között tekintett mondatokból fejtsse ki”.¹¹

⁶ Vö. Steinthal 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.

Ha egybevetjük a későbbi Platón „nyelvfilozófiájának”¹² fejlődésvonalára vonatkozó diagnózist a *Kratülosz* végével, úgy az páratlanul helyesnek és teljességgel megtámadhatatlannak tűnik. Mint ismeretes, Platón ott rámutat arra, hogy lennie kell az igaz megismerés egy más módjának, amely elnyben részesítendő a szavak puszta tudományával szemben, és amelyet annak fölérendeltjeként 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 létezés 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 közvetítélemet teljesen kiiktassa a megismerés folyamatából”, ellenkezésképp, „inkább határozottan a dolog megismerésének szolgálatába” állítja, és ezért „szigorú

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

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 *ἰδέα* 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 *ἰδέαν* (e3) fordulatok mutatják. A sokkal sejtetebb 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.

fogalmiságra” emeli azt?¹⁶ Ezt a „szigorú fogalmiságot” Derbolav a továbbiakban mint „a szavak eszmei tartalmának fogalmi tisztázását és rögzítését”¹⁷ magyarázza, ami t végül épp oda vezet, hogy Platón „kritikai relistaként” jellemezze.¹⁸

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

Biztosan nem. Nemcsak arról van szó, hogy Platón legkés bbi m veiben, a *Timaios*ban és a *Törvények*ben, a fogalomdialektika épp csak, hogy központi szerepet játszik, s hogy utolsó m vében a nevet újfent mint a lényeggel (*οὐσία*) és a lényegmeghatározással (*λόγος τῆς οὐσίας*) egy szinten lev t említi meg (*Törv.* 895d, vö. 964a). Hanem arról, hogy annak az igénynek az állítólagos logikai-dialektikai elvitatására, amelyet a név támaszt saját igazságára, mindenekel tt a *Hetedik levél*ben kérdez rá a legdönt bb módon. Mint ismeretes, Platón ott egészen határozottan szétválasztja „magának a létez nek”, „magának a dolognak”, az „egész létez hamis-, és f képp igaz-voltának”, „az összes napvilágra kerül legf bbjének és legeredend bbjének” a megismerését a megismerés minden mel z fokától, amelyek szerinte alapvet en alkalmatlanok az effajta legmagasabb megismerésre. Ilyen fokozatokként

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.

¹⁹ A *Kratülosz*-értelmezés egy hasonló irányzatát egyébként Otto Apelt képviselte a leghatározottabban. A dialógusról készült saját fordításának bevezet jében (*Platons Dialog Kratylos*. Leipzig, ²1922, ill. in *Platons Sämtliche Dialoge*, Bd. II., Hamburg, 1933) Platónnak „a nyelvvel mint megismer eszközzel szembeni általános bizalmatlanságá”-ról is beszél (17.). Platón dialektikájának feladataként „a meghatározást és a *felosztást*” domborítja ki, mindkett t mint „olyan segédeszközt, amelyek révén sikerülnie kell annak, hogy képzeink és a nekik megfelel szavak tömegét lényegi rokonságuk tagolódásai és fokozatai szerint áttekinthet módon csoportokba rendezzük és szilárdan elhatároljuk egymástól”. Egy ilyen dialektikus fogalmi munka végs 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 rejtl 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.)

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 létezésmaga és a tiszta megismerés közé illeszteni.

A névnek és a logosznak ez a megismerési képességükre való tekintettel történő egyenlővé tétele tehát alapjaiban tette kérdésessé a platóni nyelvfilozófia állítólagos dialektikai lezárásával kapcsolatos említett nézetet. Hogyan értsük mármost, hogy a *logoi* 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 *logoi*-ról is állított „gyengeség”? Nem török meg ezáltal mégis valamiképp a platóni nyelv szemlélet egész felvázolt fejlődés vonala? Épp ennek kimutatása volt a szándéka Derbolav egyik sokat tárgyalt munkájának, nevezetesen „[...] megmutatni, hogy Platón nyelvfilozófiája a szó *Kratülosz*-beli vizsgálatától *A Szofista*-ban egy *mondatelmélet*hez emelkedik fel, amely a *Phaidrosz*-ban még egy *íráselmélet*tel egészíti ki; hogy Platón az így módon elért elméleti szintre mégis lemond a *Hetedik levél*-ben, amennyiben ezen ismeretelméleti exkurzus írója visszatér a nyelv *szavakból kiinduló vizsgálatához* és a mondat régóta elvetett aggregátum-modelljéhez, s ezzel egyúttal újra menthetetlenül a zavarba 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 elzárta leg már Constantin Ritter és Walter Bröcker által képviselt, ma már csak meglehetősen kevés hozzáértő által osztott tézishez a *Hetedik levél* ún. ismeretelméleti exkurzusának nem eredeti voltáról. A dialógusok Platónja, aki Derbolav szerint „kritikai realista”, semmiképp sem lehetett a *Hetedik levél*-ben 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

²⁰ J. Derbolav: i. m. 114.

²¹ I. m. 125.

²² I. m. 131.

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. Előszóként 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 ismerhet 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 által keltett világosság, ugyanígy – ha egyszer ily módon megszületik és aztán önmagától fejlődik tovább – soha nem közölhet 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 összefüggésében, mind a konkrét megfogalmazás betű szerinti olvasatából látható, hogy nem pusztá 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 megértsék 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 Platón, ami inkább a pusztá vélemény, mintsem az igazság felderítésére alkalmas (*Phaidrosz* 275a). Ennek oka túlnyomórészt abban rejlik, hogy az, ami le van írva, csak az elevenség látszatát bírja, valójában azonban holt, azaz képtelen

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

²⁴ R. Thurnher érdeme annak megmutatása (*Der siebte Platonbrief. Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation*. Meisenheim am Glan, 1975), hogy a *Hetedik levél* törekvésének megértése nem utolsósorban azon múlik, hogy hogyan értendő itt a közlés, az átadás. Szerinte ennek sajátossága a következőben 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.

arra, hogy a sokrétű és változó életösszefüggésekben hatóképes legyen, és ennek ellenére önazonos maradjon. Csak ígyrizhet meg az a konkrét, dinamikus, eleven állandóság, amely alapján különbözik az absztrakt, üres identitástól (275c5–e5). A tanuló lelkébe való közvetlen „írás”, az él szó és beszéd magjainak az egyes ember lelkében való szóbeli nemzése, vetése és gondozása felelhet csak meg az igazság e dinamikus–eleven felfogásának, amely a *Phaidroszban* 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 külső dleges utánamondás veszélyének, amelyben I épp az maradhat ki és valójában marad is ki mindenekelőtt és többnyire, ami egyedül fontos, ti. *annak a bels tapasztalata, ami ott éppen kimondatik.*

Ahhoz, hogy megérthessük a *Hetedik levél* ún. nyelv-szkepszisének motivációját és egész horderejét, véleményem szerint tanácsos bevonni a vizsgálatba *A sofistá* egy tematikusan rokon helyét (234 skk.). Ott az utánzó m vészete igencsak különös, majdnem hihetetlen mindenhatóságáról van szó. Ez a m vészete képes arra, hogy a rajzolt és festett, vagy éppen csak kimondott kép, illetve szó és beszéd által el állítsa a létező egészét, a tengert és a földet, az eget, az isteneket, az embereket és minden élő, valamint élettelen létezőt. Egy ilyen m vészettel lehet vé válik „az ifjakat és egyáltalán mindazokat, akik még távol állnak a dolgok valóságától, behízelt beszédekkel elb vólni, 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 kell idő múltával és a kor haladtával lesz talán lehetséges, hogy az ily módon meggy zöttek 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 látszóknak viszont nehéznek tűnjenek fel, s így teljesen megdőljenek a szavak keltette összes árnyképek, az eleven valóság megjelenése folytán”.

A tapasztalat (*πάθος*) tehát, ami itt úgy értendő, mint maga „a dolog”, vagyis a valóban létező ellenállásának elszívása, úgy kerül felmutatásra, mint az, ami egyedül képes arra, hogy megtörje a pusztán szavakkal és beszédfordulatokkal élő, látszólag mindent el állítani képes utánzó m vészete 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 levélben* épp e tapasztalat lehetséges kimaradásának veszélyéről van szó. Ami itt megtéveszt lehet, 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 kijelentések is *kimaradhat* éppen az a tapasztalat, amely egyedül kezkeskedik a lényegileg eleven valóságért. Tekintve, hogy a *logoi* is, éppúgy, mint a puszta nevek, szintén elsajátíthatók pusztán látszólag, és közben utánamondhatók és továbbhagyományozhatók ama belső részesezés 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 puszta nevekkel szembeni elszántságnak, amelyet egykor számukra tartottunk fenn.

A *Hetedik levél* nevezetes tanítása így visszaküld minket a *Kratüloszhoz*. Ez a dialógus tehát nem értelmezhető a *Theaitétoszban* és *A szofistában* kidolgozott mondatban pusztán el fokaként. 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 manapság valóban legjelentősebb és legbefolyásosabb értelmezésével, éspedig a Hans-Georg Gadamerével folytatott vitákkal. 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 elől”, és ne reflektáljon minden egyes gondolkodási folyamat mélységes nyelvhez-kötöttségére.²⁶ Gadamer eljut annak állításáig, hogy „Platón azzal, hogy felfedezte az ideákat, a nyelv saját lényegét még alaposabban elfedte, mint a szofista teoretikusok, akik a nyelv használatában és a nyelvvel való visszaélésben fejlesztették ki a művészetüket (*tekhne*).”²⁷ Ennek következtében nem is

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.

habozott éppen Platónnál kimutatni annak döntő kezdetét, amit maga „az európai gondolkodás nyelvfeledettségének”²⁸ nevez. Mindazt, ami lényegi momentuma e „nyelvfeledettségnek”, legalábbis feltehetőleg kimutathatónak tartja Platónnál – mindenekelőtt a nyelv igazságigényének áthelyezését az egyes szóról a folyvást hozzárendelendő beszédre, illetve a szó sajátos értelmének pusztán jellé, a továbbiakban pedig tiszta számmá való átértelmezését, aminek egyébként „messze ható következménye van, mert valójában ennek befolyása alatt áll minden későbbi gondolkodás a nyelvről”.²⁹ Ezt az egész fejlődéstörténetet végül egyetlen formulában foglalja össze: „a nyelvet alávetik a »kijelentésnek«”.³⁰ Végezetül 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 jellé lehetett nivellálni.”³¹

Gadamer mindazt hiányolja Platónnál, amit a nyelvben 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 „történésjelleg”³⁵ a legmélyebb módon sajátja, s amely történésjelleg „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.

Ez a folyamat 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

²⁸ I. m. 292.

²⁹ I. m. 288.

³⁰ I. m. 325.

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, Heft 2., 227–235.

a tekintetben Platón, egyébiránt kétségkívül kedvenc filozófusa, lényegében mégsem marad számára beszélget partner.

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” kérdéséről, ugyanúgy a nyelv természetes avagy pusztán konvencionális eredetének alternatívájától, amelyet nyilvánvalóan túlságosan meghatároz a korabeli szofista kérdésfeltevés. Vélhetőleg legelőször az ideje annak, hogy módszeresen a háttérbe szorítsuk a dialógus bevezető meghatározásait, és lényegét csak a további gondolatmenetben ismerjük fel.

A kutatásban persze már többször belátták, hogy Platón saját álláspontja valójában mennyire túl van a *nomosz* és *phüszisz* közötti felszínes alternatíván.⁴¹ A beszélgetés folyamán fokozatosan gúny tárgyává válik mind Hermogenész kíméletlen konvencionáliszmusa, mind Kratülosz argumentálhatatlan nézete a nevek eredetéről adott és egyszerre 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 utánpótlás megfontolt, tudatos és a szokás által elmozdított tevékenysége. Másrészt Hermogenész is oda jut, hogy lemond a megegyezés kíméletlen önkényéről, és elismeri a mindenkori dolog lényegéhez lehetőleg megfelelő, utánpótlás és közlés fontosságát.

Mi bizonyul hát végül a két álláspont közvetítőjének és egyesítőjének? A válasz egészen egyértelműnek tűnik: a *mimészis* mint a minden egyes dolog önmagában állandóan rejtve maradó lényegét célzó nyelvi utánpótlás, közlés és napvilágra-hozatal tevékenysége. Pontosán ebben vélem felismerni az egész dialógus általunk keresett *tulajdonképpeni* témáját. Magában a dialógusban ezt három különböző, jelentése szerint

⁴¹ Található Friedländer, P: *Platon* II. 3. Aufl. Berlin, 1964, 186.: „A *nomosz* kezdi elveszíteni az önkény azon felhangját, mely eleinte a »szerz désszel« és a »megegyezéssel« való kapcsolatát teremtette meg, s ehelyett ekkor már egy régi hagyomány tiszteletreméltó és törvényes volta csendül benne. A szofista *nomosz* platóni *nomosszá* lesz, s mint ilyen a *logosz* és a *nousz* közelébe tartozik. Így hát a *nomosz* máris sajátos együttállásba lép a *phüszisz*szel, és az ember kezdi sejteni, hogy a *nomosz* és a *phüszisz* szokásos antitézise mily kevésbé ér le a tulajdonképpeni probléma mélyére.” Hasonlóan Hennigfeld: i. m. 50.

köztudomásúlag rokon kifejezés jelöli, ti. el ször is a *μίμημα* (423b9, 430a10, e10), majd a *δίλογμα* (433b3, d1), végül pedig az *εἰκόν* (439a3). E három kifejezés mindegyike – eltekintve attól, hogyan fordítanánk ket egymástól függetlenül – arra irányuló próbálkozást tartalmaz, hogy valami önazonosnak, nevezetesen magának *a névnek* a bels 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 meglév , hanem lényegében *történés*. Amit Gadamer hiába keresett a *Kratüloszban*, nevezetesen a szó mint „tiszta történés”, nem bizonyul tehát kevesebbnek, mint éppen az egész beszélgetés központi vonatkoztatási pontjának. Aki esetleg a szó bels dialektikájának valóban impozáns gadameri leírását olvassa,⁴² aligha kerülheti meg, hogy fel kelljen tennie magának a 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 pusztá „etimológiai mámor”-nál.⁴³

Következ feladatunk tehát abban áll, hogy pontosabban kifejtsük a miméziszt mint a szóképzés folyamatát. Az els lépés ebben az irányban talán az a kérdés lehetne, amely a *nomothetész*-nek, tehát a névadónak, a szóalkotónak avagy a nyelv törvényhozójának a *Kratüloszban* fellelhet igazi jelentésére irányul. Joggal ismerték fel már rég épp ebben „az egész vitát hordozó el feltevést”,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

⁴² Gadamer, H.-G.: i. m. 318.: „Létezik azonban a szónak egy másik dialektikája is, amely minden egyes szóhoz a megsokszorozódás bels dimenzióját rendeli hozzá: minden szó mintha valamiféle középb I törne fel, s egy egészre vonatkozik; csak ezért szó. Minden szó a nyelv egészét szóllaltatja 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. (Hrsg.): *Gedenkschrift für Jost Trier*. Köln–Wien, 1975, 45–61.) a *nomothetész* csak „egy absztrakt deduktív elmélet része” és „módszertani érték fikció”. (50.)

⁴⁶ Mellesleg szólva az, hogy pl. Proklosz a maga *Kratülosz*-kommentárjában a *nomothetészben* látja a kés bb a *Timaiosban*

A *Kratülosz*ból megtudjuk, hogy a szót eredményez 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 (424c1) helyett a névadás igazi mészete kizárólag minden egyes dolog belső lényegét (*οὐσία*) utánozza (423c11–424a6). Ezt a megoldást bizonyosan érthetjük úgy, mint a dialógus végének megelőzését, ahol az *οὐσία*, illetve az *ἰδέα* úgyszólván szavak nélküli megismerését a helyes névadás el feltételének kiáltják ki. A lényegmegismerés tehát a valódi névadás egyetlen útjaként határozódik meg ezáltal, ez pedig feltétlenül megköveteli a világos távolságtartást mind a dolog külső alakjától, mind pedig belső hangjától és ritmusától? Minden emellett szól. Mindez nagymértékben meghatározza a dialógus végét, ahogyan a platóni nyelvszemléletnek a mondattan irányába való további fejlődését is.

A szóalkotó tehát nem *mouszikosz*. Ez Platón utolsó szava? Vagy ezzel csak leróta adóját annak a mélyen a görög szellemben honos „fénymetafizikának”, amelynek következtében „a görögökre érvényes, hogy ama Legfelsőbb 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 rákérdezzünk magának az utánzásnak a belső természetére.

A választ azonban egy ilyen kérdésre, úgy tartjuk, mindenképp az azok a fejtegetések tartalmazzák, amelyeket Platón maga „faragatlan”-ként és „nevetséges”-ként 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 folyást változó hangbeli mozgások képe, melyek közül a „folyás” (*ρεῖν*) és a „reszketés” (*τρέμειν*) a legalapvetőbbek. A magánhangzónak itt úgyszólván a később már csak az igének tulajdonított szerep jut osztályrészül, ti. hogy az első és legkisebb összekapcsolódás, első *szümploké* legyen. A kutatásban idközben belátták és megállapították ezeknek a platóni fejtegetéseknek a különösen érdekes kapcsolatát a hangok zenében betöltött szerepének jelenlegi meghatározásával.⁴⁸

bemutatott világalkotó isteni demiurgosz analógiáját, annak jeleként szolgálhat, hogy a későbbi platonizmusban mennyire fontosnak találták annak szerepét. Vö. *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. G. Pasquali, Lisae, 1908, cap. 51.: 19., 24.

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

⁴⁸ Soulez, A.: Das Wesen der φωνή. Die Relevanz eines phonetischen Symbolismus für eine Bedeutungslehre: Kratylus. In Kobusch, T. –

Érdeemes volna-e hát már Platónnál keresni legalábbis a kezdeteit a *hallásnak a látással szembeni els bbségébe* való belátásnak, amelyet Gadamer csak Arisztotelésznél vél kifejezetten megtalálhatónak, és amelyet az összes hermeneutikai jelenség alapjának tart?⁴⁹

A kérdésre véleményem szerint igennel kell válaszolnunk. A *Timaios*ban (47c4 skk.) a hang és a hallás végs célját abban ismerik fel, hogy az ember az közvetítésükkel képes érzékelni az Egész harmóniáját, vagyis a kozmikus körforgások láthatatlan, csak a fül számára hozzáférhet ritmusait és dallamait. Ez által az érzékelés által tudja aztán átvezetni egy „múzsai” rendbe azt a teljességgel kaotikus és szabálytalan mozgást, amely születését l fogva mélyen gyökerezik benne. Annak ellenére, hogy a látás és a szem elvi els bbségér l való platóni smeggy z és itt is kifejez désre jut, úgy t nik, a szöveghely mégis nyomatékosan utal a zene rendkívüli szerepére, és ezzel összefüggésben a hallásra is.⁵⁰

A *Phaidros*ban (61a3) a filozófiának legnagyobb szabású zeneként való titokzatos jellemzésével találkozunk, a *Phaidrosz* pedig (284d2) a muzsikushoz, pontosabban a múzsák szolgálójához 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 bennerejl mélyebb alapmeghatározása annak, ami ott mint név-, illetve szóalkotó utánczás kerül elgondolásra?

Továbbviv tézisünknek, amelyet itt aligha kell kielégít en megalapoznunk, és amely önmagában kett s, körülbelül a következ képpen kell hangzania: 1. Az utánczó szóképzés folyamata múzsai jelleg . 2. Ezt a múzsai utánczást szellemi nemzésnént kell megragadni.

Mojsisch, B. (Hrsg.): *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 megismétl dhetnének. Vagy tán a szférák harmóniájának hangzásait akarjuk hozzácsatolni? Akkor aszerint, amit maga *Platón* (423c skk.) nagyon helytállóan megjegyez, azok esetleges visszaadása nem szavakban, hanem csak zenében lenne elérhet .”

⁴⁹ Gadamer, H.-G.: i. m. 321.

⁵⁰ Mindenekel tt 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 *Timaios*tól a *Kratülosz*g vezette vissza.

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

El ször is az els aspektusról: a tétel, hogy a szókeres és -találó utánzás valójában műzsai módon megy végbe, mindenekel tt azt jelenti, hogy abban a szem nem játszhat f szerepet – a lélek Platónnál egyébként er teljesen hangsúlyozott és el térbe állított bels szeme sem. A nevek utáni kutatás els sorban *halló* természet . Mire irányul a hallás? Ritmusokra és dallamokra. De mik ezek? Platónt követve talán valahogy így kellene válaszolnunk: a meghatározott struktúrák, a mindig láthatatlan, csak hallható mozgások „harmóniái”. Az effajta mozgások azonban nyilvánvalóan nem küls , térbeli, illetve helyváltoztató mozgások, hanem bels k, azaz olyanok, amelyeket Platón leginkább *a lélek mozgásainak* nevez, ahol természetesen els sorban nem az individuális, mondjuk emberi lélekre, hanem a *világlélekre* kell gondolnunk. Ezek harmonikus-műzsai felépítése mindig is a *Timaios* egyik legnehezebben megfejthet titkát képezte.

Talán közelebb jutunk ahhoz, amir l itt szó van, ha még egyszer fontolóra vesszük a gondolkodásnak mint a lélek bels , önmagával folytatott beszélgetésének már tárgyalt meghatározását. A lélek *keresgelése*, ami megel zi 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 közelebb r értesülünk err l: „Ha pedig [a lélek] eldönti, akár lassabban, akár gyorsabban vetve rá magát,⁵² [meghatároz valamit] s [ezzel egyúttal] immár egy és ugyanazt állítja [azaz egyszer en mondva: *φῆη*] és nem kételkedik [*δισταάζη*] többé, ezt nevezzük az véleményének [itéletének, *δόξαν*].”

Annak feltételezése tehát, hogy a lélek kimond egy els ítéletet (*logosz*, ill. *doxa*), még ha csak hangtalanul, csak önmagának is, nem más, mint egy mindig el zetes szétválás, megkett z dés, az ugyanis, amit egyébként *kételkedésnek* nevezünk, ahol a kételyt bizonyosan nem pusztán „ismeretelméletileg” kell felfognunk, hanem – ahogyan egyébiránt Descartes híres *dubitatio*ját is⁵³ – mint kitettségét és védtelenséget, mint bels reszketést a teljes tudatlanság talajtalanságában. Az els meghatározott kimondás tehát a kételkedés e mozgásának lezárásaként tekintend , mely

⁵² Mit közölhetnek itt a nehezen értelmezhet εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπάξασα szavak? Legalábbis figyelmeztetés volna a lélek prelogikusan kételked *műzsai-ritmikai* jellegére, különösen ha figyelembe vesszük Platón klasszikus meghatározását a ritmusról mint a „lassúbb” és a „gyorsabb” összeillesztésér l? (*A lakoma* 178c1)

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

mozgást eszerint úgy kell felfognunk, mint a tapogatózó keresés önmagában lényegileg bizonytalan folyamatát. A tévelyg útkeresés e teljességgel bizonytalan mozgása megelőzi minden egyértelműen meghatározott logoszt, vagyis minden kijelentést, ítéletet, mondatot stb.

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

A lélek prelogikus kételkedés keresésének bizonytalan ide-oda-mozgása tehát úgyszólván kívül marad Platón további megfontolásainak 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 végbemen keresésének meghatározatlan mozgása után. Megtalálható-e hát ebben a dialógusban a kételkedés keresés meghatározatlan mozgása, és pedig nem a mindig már összetett *logosz*, hanem maga az egyes név kereséséé? 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 keresés ide-oda-mozgás efféle tapasztalata összefügg egész formával egyike központi fogalmával, vagyis inkább azonos azzal, nevezetesen a *játék*

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

⁵⁵ Gadamer, H.-G.: i. m. 296. A „gondolkodó mozgás[t], melynek során a szellem az egyiket 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 meglévő próbálunk kimutatni, Gadamer jellemző módon csak Aquinói Tamásnál és egyáltalán csak az inkarnáció keresztény trinitárius misztériumában találja meg. (293.)

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 els istenneveket 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 fedezhet fel a létező a szavak közvetítése nélkül (439b4) – akkor az egészet teljesen komolyan és mintegy betű szerint kell vennünk.

Egyébként a dialógus emfaticus elragadtatás-utalásait a legtöbb értelmező 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 mindenkori 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 sejtetést 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 olyasmí, amit önmagában nem kell komolyan venni. Ellenkezőleg, a játék az, amit utolsó mondatában a „magunk számára a legkomolyabb dolognak” nevez (*Törvények* 803d7). Csak a játék által és a játékban mint isteni módon lelkesült ünnepben és ünneplésben időzünk ugyanis nálunk az istenek.⁵⁹ Ebben a tekintetben mindenképpen jogosultnak tartom Ernst Heitsch egy

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

⁵⁷ Vö. Gaiser, K.: i. m. 53. Részben eltér ettől Szlezák, Th. A.: *Platon 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 szertartott formában tudja konzerválni egy közlemény teljes komplexumát.”

⁵⁹ *Törvények* 653d, 665a; lásd Klaus Schöpsdaunak az első szöveghelyre vonatkozó kommentárját (Platon: *Nomoi [Gesetze]. Buch I–III*. Göttingen, 1994, 257. skk.). Vö. még *Phaidr.* 275b5, d5–8. Vö. még Gundert, H.: Zum Spiel bei Plato. In *Beispiele. Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag*. Den Haag, 1965, 188–221., különösen 213–214.

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 létez 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 megfelel je 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 *etimológiákban*.⁶¹ Egyet kell hát értenünk Max Warburg régi állításával, mely szerint a *Kratülosz* „a παιδεία és a παιδία teremtménye”, „a spekulatív fantázia komédiája”.⁶²

A *Kratülosz* etimológiai tehát nem valamiféle „üres és jelentéktelen”⁶³, „csintalan játék”⁶⁴ részei, nem jelentik a nyelv semmiféle „diszkriminációját”.⁶⁵ A szándék, hogy zavarba ejt talányosságát ily módon toljuk félre, aligha méltó egy gondolkodó értelmez hoz, 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

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.

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 m veben, 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*. Bd. II. Berlin, 31964, 183.

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 el, egyes dolgokat hamisként vet el, egyeseket részben, másokat valóban hisz; bizonyítani azonban nem tudja sem az egyik igazságát, sem a másik hamisságát; és ezért áldozza fel a gúny oltárán mind az egyiket, mind a másikat.⁶⁷

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 idközben helytelennek bizonyult Apelt⁶⁹ és mások véleménye, mely szerint az etimológia a platóni módszerében nem játszik említésre méltó szerepet.⁷⁰ Többek között az

⁶⁷ Steintal, 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*. Bd. I. 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. u. : *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” dargestellt* című művében (Wien, 1949), melyben a szerző a következőket követte: „A szokásos vélekedés, hogy Platón maga sem vette komolyan a maga etimológiáit, az antik szerző általános viszonyulását figyelembe véve nem tart 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 elveszük. Így aztán leginkább Platón ama kísérletét fogjuk felismerni benne, hogy felmérje, a mozgó és változó érzéki valóság struktúráiból mennyi található fel esetleg

is kiderült, mennyiben szolgáltatta Platón számára a szó etimológiai értelmezése – mégpedig leginkább épp a későbbi m-ekben – „hol egy vizsgálódás kiindulópontját, hol pedig elször egy szó vagy egy szóhasználat teljes megértését és értékelését, s ezáltal gyakran a vizsgált tárgy vagy összefüggés lényegébe való mélyebb belátást”.⁷¹

Az etimológia nagyraértékelése, különösképpen a későbbi Platónnál, ahogyan az etimológia és a zene közötti kapcsolat mégoly homályos tudata is, talán a m-ek 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 mértékletesek – ezeket helyesen és m-vel érzékkel nevezte el, akárki volt is, *emmeleíá*-nak (harmonikus és arányos táncnak), az értelem követelményei szerint adva nekik a nevet.”⁷²

Meg kell menteni tehát az etimológia régi méltóságát, és újból m-kedésbe kell hozni Antiszthenész régi mondásának ide kapcsolódó értelmét: „a m-veltség 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.* 436b1, 437b5), és „lelkének ápolását a nevekre bízva” (440c4), mintsem hogy elször 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

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.

⁷² *Törvények* 816b16. Vö. ehhez Rijlaarsdam: i. m. 132.

⁷³ Diog. Laert. VII. 16: ἀρχὴ παιδείσεως ἢ 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

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, hogy Platón 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 természet részzel, amellyel megközelelti 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 egyszerre 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 közösülésről és a házasságból származnak”? Valóban pusztán „metaforákról” volna szó egy teoretikus „vízióhoz”? Vagy ellenkezőleg, az elméleti megismerést magát –

gleich, das sich hinfort durch sich selbst nährt.” A részlet fordítása a *Platón összes műveiben* (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.” (a ford. megj.)

⁷⁵ Filológiai teljességgel jogosult az *ἐκ πολλῆς συνουσίας* fordulatot (*Hetedik levél* 341c6) az együtt tanulóknak együttléteként értelmezni, a *τὸ συζῆναι*-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, és kétértelműségét, mindenekelőtt akkor, ha figyelembe vesszük a *συνεῖναι* és a *συνόντος* szavak egészen emphatikus használatát *A lakomában* épp az erotikus-filozofikus beavatás végső és legmagasabb fokát leíró legfontosabb szöveghelyeken (211d8, 212a2), ahol egyébként – teljes összhangban a *Hetedik levélben* található megnyilatkozásokkal – a „nemzésről” és a „táplálásról” is szó van.

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, 1902, 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. (Ed.): *Studies in Plato’s Metaphysics*. London, 1963, 61–95.

ha a legmagasabbról van szó – a *valódi*, a lélekben végbemen közösülésb l és nemzésb l kell megtapasztalni és megérteni?⁷⁸

Csak ha egészen komolyan vesszük Platón utalását „maga a dolog” minden valóságos megismerésének *nemzés-jellegére*, csak akkor válik érthet vé 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 szükségszer ségr l, hogy ahhoz, hogy egyáltalán legyenek, azoknak is mindig újra kell születniük. Tilmann Borsche nagy érdeme, hogy megpróbálta tisztázni a *Hetedik levél* e megdöbbent tanítását, rámutatva annak összefüggésére minden Platón-kutató srégi keresztjével, *A lakoma* 207d–208a ama „corious passage”-ával,⁷⁹ ahol a teljes halandóság nem csak minden testtel bíróhoz rendel dik hozzá, hanem egyúttal mindenhez, ami a lélekhez tartozik, s t, minden ismerethez és egyáltalában minden tudáshoz is.⁸⁰

A mi véleményünk azonban az, hogy a *Kratülosz* sem érthet helyesen, ha nem vesszük figyelembe azt a platóni tant, amely mindannak nemzés-jellegére vonatkozik, ami lelki vagy szellemi természet . A nyelv istenien-démonikusan elragadtatott etimológiai játékában nemcsak a nevek vezetésére és bels , 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 el tt, nagyobbrészt bizonyára azon alapszik, hogy az egész nyugati nyelvfilozófia alapvetése éppen a költészet messzemen elhanyagolásával jellemezhet , ami alól Platón sem képez valódi kivételt.⁸¹

⁷⁸ Lásd a szerz horvát nyelv kommentárját az *Állam* VI. és VII. könyvéhez: Barbariæ, 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 kijelentés, mint minden λόγος, a gondolkodásban és a beszélésben keletkezik. Épp ebben áll az er ssége, mert a láthatatlan ideákat mint általunk létrehozottakat, s ennélfogva számunkra érthet ket írja le. De ebben rejlik gyengesége is, mert a λόγοι, mint minden, ami a lélekhez tartozik, bizonytalanok, változók és múlandók.”

⁸¹ Vö. Hennigfeld tanulságos megjegyzésével a költ kre vonatkozó platóni kritikáról: i. m. 36., 30. megj. Nem szabad elsiklanunk afőlött, hogy a költészet *Állam*-beli éles kritikáját bizonyos rezignáció el zi meg Platón részér l saját törekvésével kapcsolatban, hogy igazi kommunikációba kerüljön az eredeti és legnagyobb költészettel. *A*

Platón jól tudta, hogy mindenekelet az ideák megbízható állandóságára irányuló filozófiája segítségével aligha képes számot adni (*λόγον δοῦναι*) a nyelv e valóban *mitikus* létrejövésének homályos és átláthatatlan területér. I. A *Ión* és a *Menón* cím korai dialógusok egyértelműen kritikai eredményei nem hagynak kétséget efel. Másrészt itt, a *Kratüloszban*, a titokzatos „névadóra” és a múzsai-játékos „démonikus bölcsességre” való ismételt célzások révén Platón szándékosan kitarított a pusztá utalások mellett. Alkalmasint úgy t nhetett neki, hogy önmagát és filozofálását fenntartások nélkül és kizárólagosan a megismerésnek a *logoszra*, vagyis a fogalomra, mondatra, ítéletre, kijelentésre támaszkodó útjára kell bíznia.

Hogy azonban a másikról is tudott, arról tanúskodnak a m ben mindenütt felt és 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 örvényléséb l” (*Krat.* 421b3).

Fordította Schmidt Dániel és Balogh Brigitta

kisebbik Hippiasz cím korai dialógusban Platón a következőket mondatja Szókratészszel: „Akkor hát hagyjuk most Homéroszt, minthogy amúgy is lehetetlen volna megkérdeznünk t le, mit is forgatott a fejében, amikor e szavakat költötte.” (365d) Vö. ehhez Szlezák: i. m. 210. sk.