

## A POÉTA MASZKJAI

---

HELLER ÁGNES

**1**993-BAN SETH BENARDETE München közelében, a Siemens Stiftung meghívására, Platón *Lakomájáról* tartott előadást. Laudatióját Heinrich Meier tartotta, aki mondandóját Anselm Feuerbach, a 19. század második fele ismert festőjének Platón *Lakomájáról* festett életnagyságú festményén illusztrálta. A festmény Alkibiádész belépésének pillanatát ragadja meg, pontosan azt a viharos pillanatot, mely leginkább alkalmas egyfajta romantizált klasszicista ábrázolás számára. Ez az Alkibiádész maga a megtestesült félmeztelen Dionüszosz, aki magasabbnak és egy istenhez inkább hasonlónak tűnik, ahogy éppen ittasan és erősen gesztikulálva tart lefelé a hallba vezető lépcsőn. Vidám sleppjével együtt ő foglalja el a festmény bal oldalát. A kép közepén a babérlevéllel koszorúzott Agathont látjuk, ahogy az új vendégek felé fordulva köszönti őket. A festmény másik-jobboldalán tűnnek fel a főszereplők, akik, egy kivétellel, még most is mélyen elmerülnek Erósz dicsőítésébe, és a Szókratész beszéde kiváltotta gondolataikba. Abban a szorosra zárt körben, mely Szókratészt körülveszi ül valaki, aki egyáltalán nem tartozik oda: egy fiatal fiú, körülbelül tizenkét esztendő. Anselm Feuerbach belefestette a tizenéves Platont a Szimposium ábrázolásába, talán azt akarva kifejezni ezzel, hogy bizonyára ő is jelen volt, megőrizte emlékezetében, hogy jóval később mindazt írásba foglalja amit ott hallott és látott.

A festmény a szépséget testesíti meg. Minden és mindenki szép ezen a képen. Minthogy köztudomású, hogy Szókratész csúnya volt, hátat fordít a nézőnek, akik így csak a hallgatók arcát látják, amint szavainak szépségében gyönyörködnek. Ez a kép talán az utolsó azoknak a festményeknek sorában, melyek Athén filozófusainak körét a szépség, igazság és jóság eszméinek megtestesítőjeként ábrázolták. Az első ebben a fényes sorban Raffaello freskója volt, az Athéni Iskola. Raffaello freskójában Platón és Arisztotelész foglalják el a középponti helyet, ők látszanak magasabbnak a többieknél, minthogy ők ereszkednek le éppen a lépcsőn heves vitáik egyikébe elmerülve. Eközben különböző érdeklődésű filozófusok kisebb csoportokba verődve szintén elmélyült beszélgetésbe merülve foglalják el a kép mind bal, mind jobboldalát, annak mind felső, mind pedig az alsó szintjén.

Az Athéni Iskolának ez a fajta szemléletét Ficínó Platón kommentárjai és fordításai inspirálták. A Renaissance művészeit, elsősorban a firenzeieket, – Michelangelot is beleértve, mélyen megragadta a firenzei akadémia gondolatvilága. De éppen ez a gondolatvilág az, melytől Benardete meg akar szabadulni. Míg a hagyományos művészi ábrázolás nem veszi tudomásul a platóni dialógusokban szereplő karakterek jellemének diszkrpanciáit, nevetséges vonásait, addig ezek középponti szerepet töltenek be Benardete elemzéseiben. A platóni dialógusokban szereplő karakterek ugyanis, Benardete szerint, igen ritkán szépek. Gyakran testesítik meg ugyanazokat a komikus jellemgyengeségeket és hibákat, mint Aristophanész vígjátékainak szereplői. Dühöngnek, ostobaságokat fecsegnek, féltékenyek, közömbösek. Benardete sokszor emeli ki Arisztophanész és Platón lelki testvériségét. Platón dialógusainak szereplői Benardete olvasatában eleven figurák, nem eszmék megtestesítői, hanem *dramatis personae*.

Ennek ellenére valami mégis összeköti Benardetet Ficínóval. Őt is, ahogy a Renaissance gondolkodót annakidején, szenvedélyesen érdekli Platón a költő, az író, az az ember, aki apollói formába tudta öltetni mesterének, Szókratésznek, és mestere beszélgetőpartnereinek alakját, a költői-filozófiai beszéd és írás formájába. Benardete úgy látja, hogy Platón dialógusainak szereplőiben elidegenítette önmagát.

Egy dialógusban, jóval inkább, mint egy költeményben, a költő maszkban jelenik meg. Minden karakter, akit felvonultat az ő maszkja is. Szókratész is Platón egyik karaktermaszkja, a legreprezentatívabb, hozzá legközelebb álló karaktermaszkja, de mégis az. Éppen olyan kevéssé azonos Platónnal, mint ahogy Hamlet sem Shakespeare nézeteinek szócsöve. Például a *Szofistában* vagy az *Államférjben* – így gondolja Benardete – az Idegen közelebb látszik állni Platónhoz, mint Szókratész. De Platón Szókratésze nem is az „igazi” Szókratész, még a fiatalkori dialógusokban sem az. A költőileg megformált karaktermaszk mindig igazibb az „igazinál”. Ha Szókratész írt volna, biztosan nem tudta volna megírni saját filozófiáját olyan megragadó élességgel és szépséggel, mint azt Platón tette. De hát ki is voltaképpen Platón? Ki rejlik a maszkok mögött?

Collingwood, *A Történelem eszméje* című könyvének szellemében azonnal óva intene bennünket, hogy rossz, mivel megválaszolhatatlan kérdést tettünk fel. Hiábavaló törekvés egy másik ember elméjébe hatolva kutatgatni szándékai, érzelmei, emlékei tehát ki-sége felől. Ellenben viszonylagos sikerességgel követhetjük gondolatmenetét, érvelését. Biztonságosabb tehát, ha nem beszélünk egyáltalán Platónról és Szókratészről, mint eleven emberekről, hanem követjük érvelésüket, egyiket a másik után.

Ilyenkor joggal tételezzük fel, hogy mi is körülbelül azt gondoljuk, amit ők annakidején elgondoltak. Collingwoodnak igaza van, ez biztonságosabb hajózás, de a biztonságos hajózás gyakorta unalmas hajózás is. Benardete mindkettőt vállalja. A biztonságos hajózás mellett a rizikókkal járó bizonytalan kimenetelű hajózást is. Engem most csak az utóbbi érdekel.

Platón számos maszkját megoldhatatlan feladatokkal bízta meg. Dialógusainak szereplői gyakran tisztában is vannak azzal, hogy az elgondolhatatlanról vagy legalábbis az elérhetetlenről beszélnek. Így pl. Arisztophanész a Lakoma során előadott elbeszélésében tudja, hogy lehetetlen valaha is megtalálnunk testünk-lelkünk eredeti másik felét. Mennyire másképpen beszél majd Arisztotelész mindkét etikájában. Az igaz barátság, a *prote philia*, nehezen elérhető és ritka ugyan, de lehetséges. Ahogy magunkat megismerni is lehetséges, hiszen ha számot vetünk érzéseink, szenvedélyeink természetével, ami lehetséges, megnyílik az út érzelmeink erényes készségekké való megformálása felé. De Platón dialógusai azt sugallják, hogy önmagunk megismerése megvalósíthatatlan feladat. Wittgenstein második paradoxonjával ő már számot vetett. A Delphoi-i felirat e lehetetlenre hív fel.

Azonban, hogy valóban megvalósíthatatlan-e a felirat követelte önismeret azt attól is függ, hogy hogyan értelmezzük a feliratot, hogy milyen választ adunk két kérdésre. Arra hogy kik vagyunk mi, és hogy mit jelent az, hogy megismerni. Igen érdekes, hogy Platón különböző karakter maszkjai más és más választ adnak ezekre a kérdésekre, mi több, ugyanaz a karaktermaszk – Szókratész – is különbözőképpen interpretálja azokat, néha beszélgető partnerétől függően.

Benardete felteszi azt a perdöntő kérdést, hogy vajon Platón megakarta-e ismerni önmagát, hogy vajon nem pusztán az elérhetetlen hajszolásának tekintett-e az önismeretre való szakadatlan törekvést, hanem néhol ugyanakkor tragikusnak is, míg másszor inkább haszontalannak, s ezzel komikusnak? Az ezekre a kérdésekre adott válasz értelmezéséhez szükséges röviden a Szókratész nevű karaktermaszk válaszait áttekinteni. Mit jelent tehát Szókratész számára önmagának megismerése?

A leggyakoribb olvasat Szókratész egyik önértelmezése, mely minden valószínűség szerint a történelmi Szókratésztól ered s többször szerepel Platón korai dialógusaiban. Eszerint megismerni önmagunkat annyi, mint tudni saját tudatlanságunkat.

Az önismeret ebbe az értelemben relációnális. Ez a fajta önismeret nehéz, de nem lehetetlen, s Szókratész azért a legbölcsebb az athéniak közül, mert ő elérte az önismeretnek ezt a fokát.

A *Philebos*-ban az orákulum felszólításának egy olyan értelmezésével találkozunk, mely ugyan valamennyire emlékeztet a „tudni, hogy tudatlan vagyok” formulára, de mégsem azonos azzal. Szókratész itt azt mondja, hogy az önismeret annak ismerete, hogy mi a jó a mi számunkra. Aki ezt elvétí, az komikus, függetlenül attól, hogy felfedik-e a tévedő előtt saját tévedését. Az ilyen ember fölértékeli saját szépségét és vagyonát, de leginkább saját erényeit. Benardete ebből azt a következtetést vonja le, hogy Szókratész itt a delphoi orákulum parancsát úgy értelmezi, hogy tudnod kell, hogy nem vagy isten, igazságosan azaz arányosan kell magadat értékelned, s ha ezt teszed, tudni fogod, hogy számodra mi a jó. Ha nem tudod, nevétséges vagy. Szókratész értelmezése itt – Benardete szerint – az, hogy az önismeret ellentéte önmagunk félreértése (*misrepresentation*), nem pedig téves azonosítása. (*misidentification*). Míg önmagunk félreértése komikus, addig önmagunk téves azonosítása tragikus.

Mielőtt az önismeret harmadik reprezentatív történetéről beszélnék, kell néhány szót mondani arról, hogy mit jelent Platón számára az, hogy komikus és tragikus. A komikummal könnyű dolgunk van, mivel körülbelül azt értette komédián, amit mi. De mikor pl. a *Philebos*-ban az élet komédiájáról és tragédiájáról beszél, akkor a tragédiát említve nem a dráma tragikus műfajára gondol, mellyel szemben komoly kifogásai vannak. Ezt azért kell előrebocsátani, mert minket Lessingtől Nietzscheig erősen befolyásol Arisztotelész később íródott tragikum értelmezése. Amit Platón- Szókratész tragikusnak vagy tragédiának nevez, annak semmi köze a katarzishoz, a nálunk magasabb karakterek bemutatásához, vagy ahhoz, hogy *hübriszt* követünk el, amiért fizetnünk kell. Ami tragikus Platónnál az az elérhetetlenre való törekvés. Tragikus a szellemi vágy az elérhetetlen tökéletességre, a feltétlenségre. Ha valaki tudja, hogy az önismeret ebben az értelemben lehetetlen és mégis mindig és feltétlenül önismeretre törekszik, az tragikus karakter a tragédia Platóni értelmében. A lélek Diotima által elbeszélte felemelkedésének útja is tragikus, mert a spirituális vágy és a spirituális potencia közötti feszültség tragikus. Minél erőteljesebb a vágy, annál tragikusabb az impotencia felismerése .

Amennyiben Platón, a költő, hangot, nyelvet és írást ad az elérhetetlen iránti vágyódásnak és a vágyódó rádöbbenésének saját szellemi impotenciájára, tragédiákat ír. Amennyiben hangot, nyelvet és írást kölcsönöz azoknak, akik nem tudják, hogy nem ismerik önmagukat, akkor komédiákat ír.

A delphoi jósdá feliratának harmadik reprezentatív értelmezésére a Phaidroszban bukkanunk. Ez az az értelmezés, melyben az önismeret

hiányának forrása a nem a téves önfelfuvalkodottság, hanem a téves önazonosítás. Ebben az esetben beszél Benardete tragédiáról.

Az Iisszosz partján vagyunk, egy csodás természeti környezetben, ahol, a mítosz szerint valamikor Okeianos Phaemakeiával incselkedett, mikor azt Boreas megerőszakolta és elrabolta. A történetet figyelmen kívül hagyva, (bár megjegyezve, hogy milyen jól magyarázott el sok mindent arról a tájról Szókratész, mely állítólag cseppet sem érdekelte), megjegyezném, hogy legalábbis szerintem itt találkozunk az irodalomban az első tökéletes tájképfestészettel. Persze Platón, nem Szókratész, a tájkép festő – Ficinó szerint a tájképet az Akadémia allegóriájának szánta –, mivel mint jól tudjuk, Szókratész hátat fordított a természet szépségének, minthogy abból semmit sem tudott tanulni, s így nem vesztegette rá az idejét. Nehéz nem mulatni ezen a Szókratészen. Nincs viccesebb egy embernél, aki teljesen közömbös az iránt, ami körülveszi, minthogy teljesen és állandóan azzal van elfoglalva, hogy megismerje önmagát. Szókratész meg akarja tudni, hogy ő vajon Thyphon-e, egy szörnyeteg, avagy valamiféle istenféle. Ez éppen az a törekvés, mely tragikus Platón szemében, mivel a vágy a lehetetlenre irányul. Benardete értelmezésében Szókratész mániája még szélsőségesebb, mivel csak a „vagy monstrum, vagy isten” alternatívában gondolkodik.

„Szókratésznek egyszerűen nincs ideje arra, hogy máson gondolkozzék, mint önmagán. Ezzel Szókratész, úgy látszik, Platónra céloz, aki nem követte a delphoi-i jósdát, hanem egész életét annak szentelte, hogy az emberi lélek mindenféle változatát tanulmányozza, akik közül Szókratész csak egy volt, bár főszerepben”. Majd hozzáteszi: „Az istenek éppen úgy ismeretlenek, mint a szörnyek. Szókratész mindentől elfordul, ami más, mint ő maga, s így önmagával, mint az ismeretlennel kerül szembe, aki minden emberi lény minden vagy majdnem minden titkának kulcsa.

Ez a tragikus Szókratész az, aki szemmel láthatóan megfeddi Platón, hogy az ahelyett, hogy önmaga megismerésére fordítaná minden energiáját, mások iránt érdeklődik, azok iránt, akiket dialógusaiban szerepeltet. De persze Platón az, aki ezeket a szemrehányásként is értelmezhető szavakat Szókratész szájába adja. A költő Platón adja a Szókratész persona szájába az őt, a költőt, megfeddő szavakat, s ez is poézis.

Fel lehetne tenni persze azt a kérdést is, kissé pedáns módon, hogy Szókratész ábrázolása a Phaedrusban tragikus-e vagy komikus. A kérdés azért pedáns, mert itt – Platón-Szókratészt idézve – nem műfajokon, hanem az élet komédiáján és tragédiáján gondolkozunk, s Szókratész talán éppen azért a legizgalmasabb figura, mert mind tragikus, mind pedig komikus egyben, méghozzá ugyanabban a vonatkozásban. Az elérhetetlen

iránti vágyakozás, s annak tudása, hogy a feltétlen megismerés lehetetlen, tragikus, de ugyanez ugyanakkor komikus is. Hogy megint visszautaljak Benardete értelmezésére: a magát túlbecsülő ember önismerethiánya csak nevetséges, míg az ember saját identitástévesztése – Typhon vagyok-e vagy egyfajta isten – tragikus, s ugyanakkor mindentől és mindenkitől való elfordulás az identitás megtalálásának, azaz a lehetetlennek hajszolása örületében, komikus is egyben.

Benardete tehát feltételezi, hogy Platón, a költő, nem követi a delphoi-i tanácsot, hogy ő nem önmaga megismerésének feladatát választotta. Valami hasonlót mond, mint évszázadokkal korábban Ficino. A költői megszállottság, mondja Ficino, a költői műzsától való megszállottság nem önismeretre hajszol, hanem arra, hogy hangot, nyelvet, írást adjon minden más megszállottságnak, az önismeret tragikus megszállottságát beleértve. A szerelmi, hieratikus és prófétai megszállottság ugyanis néma, vagy elnémul. Nemcsak arról van szó, hogy Szókratész önmaga megismerésével való erotikus megszállottsága az Ilisszosz partján, reménytelen s ebben az értelemben tragikus, hanem arról is hogy ennek a megszállottságnak nincs nyelve, szövege, néma. De ha valaki nyelvet kölcsönöz a hallgatásnak, ahogy ezt Platón teszi, megteheti-e ezt úgy, hogy egyúttal nevetségessé ne tegye, még ha nagy szeretettel és megértéssel is? Amit nyelvben nem lehet kifejezni, az semmi. Végül is Benardete megegyezik Ficinoval, mikor azt mondja, hogy a Phaedrus dialógus lényegében a beszédről szól.

Platón önismerete Nietzsche számára is problematikus volt. Ezért is fektette a *Tragédia születésében* de másutt is jelképesen az akkor még nem létező freudi díványra, hogy ott elmondhassa az igazságot önmagáról. Nietzsche Platónja az első askétikus pap volt a filozófusok közül, aki gyűlölte és elnyomta ösztöneit, lelke dionüszoszi rétegeit, ezzel elvágva az élete éltető gyökerét. Nietzsche arra gyanakszik, hogy Platón ki volt szolgáltatva igen erős vágyainak és ösztöneinek, mindenekelőtt szexuális és agresszív vágyainak és ösztöneinek, s ezért volt szüksége radikális kezelésre. Hogy milyen ösztönök lehettek ezek, azt persze mindannyian sejthetjük a *Állam* 9. könyvét olvasva, ahol Platón, többek között, a tirannikus lelket elemzi, aki megteszi mindazokat a szörnyűségeket, melyeket mások csak álmukban követnek el. Még a viszonylag rendes emberek is gyilkolnak, erőszakolnak, vérfertőzők, templomrablók álmukban. Vajon nem joggal kérdezhetjük-e meg, hogy vajon miféle tirannussal lakott Platón, a filozófus, egy fedél alatt? Nem tudjuk, és sosem fogjuk megtudni.

Azt azonban tudjuk, hogy Platón költő volt és hogy két műfajt talált fel egy műfajban. Azt a műfajt, melyet filozófiának nevezünk és azt intellek-

tuális dráma műfaját, mely komédia és tragédia is egyben. Az előbbi modellt máig követjük, míg az utóbbi Platón egyedülálló teljesítménye. A *Lakoma* végén Szókratész hangsúlyosan jegyzi meg, hogy ugyanannak az embernek kellene komédiát és tragédiát írnia. Emlékszünk még Anselm Feuerbach festményére, melyen a 12 esztendőes Platón elmélyülten hallgatja Szókratészt és ezt tanulja tőle. Platón a szerző, adja persze Szókratész szájába ezt a mondatot, hogy a mester annak az akkor még csak tizenkét esztendőesnek a dicsőségét zengje, aki majd komédiát és tragédiát is ír egyben. A dialógus keletkezésének idején, az Aristophanész és Euripidész utáni időben vagyunk. Az a meggyőződés érződik ezekből a szavakból, hogy a műfaj, mely tragédia és komédia is egyben, mindkettő helyére lép. Csakhogy a filozófia jövője, legalábbis eddig, nem úgy alakult, ahogy azt Platón elképzelte.

A mi korunkban Strauss és Benardete értették meg leginkább Platón ambícióját, azzal, hogy újra felfedezték, elemezték és értelmezték dialógusaiban a drámát.

Platón ugyanis azt tette, mint minden kiváló drámaíró utána tenni fog: behajított egy néhány, a viláértelmezés szempontjából reprezentatív karaktert egy helyzetbe, hogy kifigyelje, mit fognak ott tenni, milyen irányba fog elméjük mozogni. Minden valószínűség szerint a dialógus menete nem volt teljesen kiszabva annak kezdetén: Platón engedte a jellemeket, mindenekelőtt az intellektuális jellemeket, kibontakozni, érvelni, hogy ők maguk teremtsék meg saját szituációjukat. Benardete több érdekes kérdést is felvet ezzel kapcsolatban. Például: milyen érdeke fűződött Szókratésznek ahhoz, hogy Gorgiással egyáltalán vitába elegyedjen, miért hozta Platón Szókratészt egy olyan helyzetbe, hogy egy eleven, bár rövid, Gorgiással való eszmecsere után Kalliklésszel és Polusszal kelljen vitatkoznia? Erre a kérdésre Benardete igyekszik megadnia választ: Platón-Szókratész próbára akarta tenni a retorika erejét vagy hatalmát (*power*). Egy másik kérdés, melyre már utaltam, az *Államférfira* és a *Szofistára* vonatkozik. Miért jelent meg ezekben Platón inkább az idegen maszkljában, mint Szókratészében? Vagy: hogyan érthető meg a *Theaitéthosz* kivételes szerepe a dialógusok sorában, miért ez az egyenes vonalú narratíva, melyet méghozzá írásba is foglaltak, de állítólag nem Platón volt az, aki leírta? Ebben a dialógusban Platón valóban kettős maszklban jelenik meg, mint valamikor majd Kierkegaard fog. Vagy: miért fontos Platón számára, hogy bepillant-sunk Szókratész nevelődési regényébe? Benardete itt három dialógusra hivatkozik. Először itt van a *Phaidon*, ahol Szókratész elbeszéli, hogyan ébredt fel Ioniai szendergéséből, aztán a *Parmenidész*, ahol az *eleata*

tanítja ki Szókratészt arra, hogy felhagyjon az ideák elméletével, s végül a *Lakoma*, ahol Diotima vezeti be Erósz titkának s saját erotikus képességének felismerésébe. Benardete szerint a történetek állandóan vibrálnak Szókratész és Platón nevelődési regényei között.

Platón szemmel láthatóan élvezte, ahogy minden költő élvezzi, ahogy figuráit karakterüknek megfelelően, de néha karakterükből kilépve beszélgeti vagy hagyja beszélni. Bizonyára különösen élvezte az összes dicsőítő beszéd megírását a *Phaidroszban*, többek között a Lysas paródia fergeteges humorát. Benardete megfigyelése szerint Agathon beszéde a *Lakomában* gyanúsán pedáns és rendezett, és én itt a gyanúsán szót hangsúlyoznám. Ez a beszéd is súrolja a paródia határát, egy költőtársat ironizálva, aki hisz tézise sovány mondandójában, mely szerint Erósz nem más, mint a szerelem, s ezt a költészet fedezte fel, ami sem a költészetnek sem a poézisnek nem tesz igazságot. Az a gyanúm különben, hogy Platón Agathon tragédiáit sem becsülte sokra.

Ezzel előadásom már vissza is tért a kezdetéhez, Bernardete vendégszerepléséhez Münchenben, s így Anselm Feuerbach festményéhez Heinrich Meier értelmezésében. A tizenkét esztendő s Platón észre sem veszi Alkibiadész dionüszoszi *entrée*-jét, a táncoló lányokat sem, a flótásokat sem, mert teljesen Szókratészra koncentrálnak. Ez a fiú nem saját lelke démonjára figyel, hanem a Másik, a beszélő, démonjára. Az a másik, az a beszélő és beszélgető szélnek ereszti gondolatait, de a fiú figyel, hallgat, lelkében jegyzetel. Szókratész szavai ugyanis lelkébe íródnak. Eddig Feuerbach, Benardete értelmezése ebből számos elemet egyszerűen kitöröl, de hozzá is ad néhányat.

Egy dolog úgy beszélni a platóni dialógusokról, mint a költői megszálottság elvárásolt kertjeiről s megjegyezni, hogy itt a tragédia és komédia ötvözetével van dolgunk, és megint más dolog hozzátennünk, hogy Platón mindezzel tisztában is volt. Mindenki tippelhet, s így én is megteszem. Én úgy hiszem, hogy Platón tényleg arra törekedett, hogy a komédia és tragédia műfajait egy új műfajban ötvözze egybe; mi több, hogy azt a műfajt, melyet azóta filozófiának nevezünk ő csak a poéta maszkjában találhatta fel. Mint filozófus a költő maszkjában jelent meg, és mint költő a filozófus maszkjában. Bármely perspektívából tekintünk rá, mindig csak egyik vagy másik maszkját látjuk.

Feltehetjük, hogy Platón felváltva érzett gyönyört és fájdalmat dialógusai írása közben, és azt is, hogy a gyönyör bizonyára erősebb volt a fájdalomnál. Ezt a feltevést többen bizonyára megkérdőjelezik. Hiszen Platón egyik fő (morális) kifogása a tragédia ellen éppen az volt, hogy mások fájdalma



alkalmával, ha nem is mindig azon, gyönyörködünk. Csakhogy a platóni dialógusokban nem erről van szó. A tudatlan, akin nevetünk, nem szenved, míg a tragikus ember, a lehetetlenre törekvő, vágyódó ember fájdalmát és gyönyörűségét egyaránt átérezhetjük. Platón, mint filozófus, gyakorta akar meggyőzni bennünket, olvasóit és hallgatóit – persze többnyire Szókratész karaktermaszkjába bujtatna –, hogy jobb, ha megszabadulunk mind a fájdalomtól, mind pedig a gyönyörtől, de ez a gondolatmenet maga is fájdalommal és gyönyörrel, de különösen gyönyörrel, tölt el bennünket. Ha ezt a gyönyört nem éreznénk, vagy ha a gyönyörrel együtt nem sebezne meg a bizonytalanság fájdalmas fullánkja, akkor cseppet sem érdekelne bennünket az, hogy miért is lenne jó fájdalom és gyönyör nélkül élni. Elragad a költészetben érzett öröm, mikor Platón dialógusait olvassuk, de fájdalmat is érzünk annak láttán, ahogy a feltétlenségre, az abszolútra való törekvés végül is valahogyan mindig frusztrálódik. Mindig vegyül az, aminek Szókratész szerint jobb lenne nem vegyülnie. De ez nem morális probléma abban az értelemben, ahogy a tragédia élvezete Platón szerint az. Végül is Platón komédiáiban vagy tragédiáiban nem munkálkodik vak végzet, hiszen mindig a szereplő az, aki önmaga örömeinek és fájdalmának forrása, azaz okozója. Térjünk csak vissza egy pillanatra az Ilisszosz partjára, ahol, mint tudjuk, Szókratész elfordul a varázslatos tájtól, mert kizárólag az érdekli, hogy vajon ő egy szörnyeteg-e, vagy pedig egy az istenekhez hasonló kreatúra. Gyönyörűséggel olvassuk ezeket a sorokat, mulatunk Szókratészen, de fájdalmas zavart is érzünk, ha arra gondolunk, hogy a legbölcsebb ember Athénben egyedül csak a lehetetlenre függeszti tekintetét, miközben a lehetségest háta mögött hagyja. Szókratészt itt Platón bolondnak, bohócnak ábrázolja. Nem azért, mert az elérhetetlenre törekszik, hiszen éppen ez a tragikum Platónnál, hanem mert semmi más nem érdekli, csakis a lehetetlen.

Vajon milyen pozícióból, milyen perspektívából ábrázolható Szókratész, az ironista, a moralista, bolondnak vagy inkább bohócnak?

Bevezetéképpen, de ígérem, hogy ma utoljára, megint csak visszatérnék a kezdethez, azaz a *Lakomához*.

Benardete, mint már említettem, ennek a műnek komikus mivoltát emeli ki, különösen a beszédeket tartja parodisztikusoknak. De, legalábbis szerintem, a műben nem a parodisztikus beszédek a legkomikusabbak, hanem Szókratésznek Diotima által való bevezetése Erósz titkába. Ne felejtjük el, hogy Benardete szerint itt ábrázolja Platón Szókratész nevelési regényének utolsó állomását! Benardete – többek között – azt írja Diotima beszédéről, hogy „Diotima beszéde két részre oszlik, s ez támasztja alá,

bizonyítja a különbséget az Erószra vonatkozó igazság és az Erószról való hamis tudásról mondott igazságok között.” Benardete nem tette hozzá – bár talán máskor megtette, amiről nem tudok – azt, ami számomra magától értetődik. Diotima, a boszorka, maga is egy paródia, méghozzá Parmenidész istennőjének paródiája. Ezért oszlik Diotima beszéde két részre, hogy az első az igazságot mondja el Erószról, míg a második az igazságot az Erószról szóló téves vélekedésekről. Azonban – és ez az azonban a költő Platón szellemességének elismerése – minden filozófus tanítónője úgy beszél, ahogy a filozófus beszél, akinek a tanítónője. Parmenidész költeményének istennője azonnal autoritatív kijelentő mondatokban szónokol, míg Szókratész tanítónője először kérdezet, ahogy tanítványa szokott, s csak azután folytatja beszédét parmenidészi szellemben. Diotima beszédének parmenidészi része beavatás, felavatás. Ugyan nincs itt fényes hintó, de felemelkedés az van, a láthatatlan égi lajtorján való felkapaszkodás az igazság fénye felé. Ez Szókratész Diotima által való beavatásának tragikus aspektusa. De ezt azonnal követi a komédia. Diotima beszédének legmulatságosabb része az, mikor Erósz úgy írja le, hogy mindenki Szókratészre ismerjen. De hogyan ismerhetnek Szókratészre, mikor állítólag egy privát tételről volt szó a bölcs boszorkány és Szókratész között? Ne felejtjük el, hogy Szókratész meséli el történetét Diotimával, egy éjszakai parti karneváli forgatagában, ahol mindenki, az ő kivételével, már ittas, ha nem is annyira, mint későbbben lesz, s így ő, az egyetlen józan, már és még megengedheti magának, hogy vicceljen Diotimával való találkozásának elbeszélése közben, azt hitelve el, hogy tanítónője őt írta le Erósz személyében. Már megteheti magának, hogy keverje az arisztophaneszi komédia szellemét saját iróniájával és öniróniájával, és még megengedheti magának, hogy a komédiával valami komolyat mondjon, mert a vigadók még nem olyan részegek, hogy ne értsék meg az ebben a komédiában rejlő komolyságot.

Azonban persze, tudjuk jól, hogy nem Szókratész, hanem Platón írta ezt a sztorit, ő diktált Szókratésznek, ő ábrázolta Diotimát a parmenidészi istennő paródiajaképpen, ő beszélte el Szókratésznek Diotima által való beavatását Erósz titkaiba, de ő meséli el a felemelkedés, az aszcenzió útját is a transzcendencia felé. Az igazság útját, melynek végére nem jutunk, ő adja a feltétlenségre való Platóni vágyódást Szókratész szájába, ahogy tőle származik Erósz komikus leírása is, hogy mindenki Szókratészre ismerjen Szókratész saját előadásában.

E rövid és látszólagos kitérő után hadd ismételjem meg újra azt a kérdést, mely végigvonult ezen az egész előadáson: milyen perspektívából lehet Szókratészt, az ironistát és moralistát bolondnak és bohócnek – is –

ábrázolni? Mert úgy tűnik, hogy legalábbis a *Lakomában*, a *Phaidroszban* és a *Phileboszban*, de helyel-közzel más dialógusokban is, hogy Platón Szókratésze bohóc és bolond, ha mindenkor nemes bohóc és bolond is? Közhely, hogy Szókratész ironista volt. Az ironista önmagát is ironizálja, ez mondhatnám magától értetődik. De Szókratész számos komikus vonása nem illik ebbe a képbe. Nem saját szemében, hanem a másik szemében, a költő szemében nevetséges. Benardete felsorol néhány esetet, melyeket még a legvaskosabb önirónia sem tesz evidenssé.

Állandóan emlékeztetem Önöket arra, hogy Platón az, aki ezeket a dialógusokat írja, hogy ő a poéta a filozófus álarcában és a filozófus a poéta álarcában, hogy ő az, aki összehozza a dialógusok szereplőit, hogy ő diktálja beszédeiket, Szókratész kérdéseit is beleértve, s ez akkor is így van, ha modelljeit, különösen a Szókratész nevű modellt, állandóan lelki szemei előtt tartja. Egyetlen jó portré sem pontosan olyan, mint a modellje, mivel minden jó portré belevisz valamit a festő lelkéből a képbe, hiszen a festő szemével nézzük a modellt. Nem akarok itt belemenni a jegyző és a festő viszonyának megvitatásába (a *Philéboszban*). E helyett inkább röviden Benardetet idézem: „az álmodónak semmi más nem áll rendelkezésére, mint az írnok és a festő, míg az örült felmondja az érzékek és az emlékezet szolgálatát. Minden Szókratészi kérdezgetés mögött egy távoli jelenet rejtőzik, melyről nem tudjuk igazán, hogy micsoda. A beszélgető gyakorta egy kísértettel áll szemben. Mindez figyelmeztet bennünket arra, hogy ne higgyük, hogy Szókratész minden következtetése egy telitalálat. De ha Platón az írnok, vajon ki a festő? A festő, én úgy hiszem, magukat a beszédeket festette ki.” Én hozzátenném ehhez: a szem azt ábrázolta, amit látott, az álmot, amit látott, és az álom az írnok és a festő álma volt. De miféle szem látott itt, milyen álmot látott az írnok?

A 19. században Sören Kierkegaard írt egy szép könyvet az irónia fogalmáról. Részletesen elemezte a platóni dialógusokat, elsősorban a koraiakat, melyekben, úgy hisszük, Platón Szókratésze még közelebb állt modelljéhez. Kierkegaard itt az irónia három típusát különbözteti meg. Szókratész mindhárom típus mestere volt, de ezek közül a harmadik volt a legfontosabb. Valaki ironizálhat úgy, hogy komolyan mond valamit, de tréfásan gondolja, úgy is, hogy tréfásan mond valamit, és komolyan gondolja, végül úgy is, hogy magát a distanciált mindennapi világot tréféként fogja fel. Kierkegaard szerint a Szókratészi irónia szolid alapra épül, az etika alapjára. Erről az alapról engedi szabadon Szókratész az ironikus kérdezgetést. Szókratész, így mondja Kierkegaard, moralista volt, s ezen az alapon volt ironista. Irónia az a démon, mely az esztétikai és az etikai

között közvetít. Szókratész, az irónia démonja, ahogy Diotima is mondhatta volna, közvetítőként volt ironikus démon. Az esztétikai szféra, azaz Szókratész, mint Erősz, az etikai szférával lépett állandó kölcsönviszonyba. Az ironistának persze szüksége van legalább egy beszélgető partnerre, aki, végül is, megérti, hogy mire céloz. Az irónia is egy maszk, de egy olyan maszk, mely mögé be lehet pillantani, ha felfogjuk a szavak üzenetét. Nem lehet valaki ironikus, így mondja Kierkegaard, ha nincs egyetlen ember sem, aki megérti, vagy legalábbis megértheti a rejtett üzenetet. Mellékesen teszem hozzá, hogy Kierkegaard beszél egy másfajta irónia felfogásról is, a romantikus iróniától, melynek nincsen szilárd megalapozása. De az efféle irónia nem szokratikus, s így nem kell a továbbiakban törődnünk vele.

De Kierkegaard beszél egy másik – szintűgy közvetítő – magatartásról is, mely képes valamit vagy valakit nevetségessé tenni, és ezt a köztes magatartást humornak nevezi. A humorista nem az esztétikai és az etikai, hanem az etikai és a vallásos magatartás vagy szféra között közvetít. Szemben az ironistával, a humoristának – a szó kierkegaardi értelmében – nincs szüksége egyetlen beszélgetőpartner megértésére sem, nyugodtan megvan teljes inkognitójában. Amennyiben kommunikál, mindig esztétikailag kommunikál, indirekt módon, különböző karakter-maszkjain keresztül. A humorista perspektívájából nézve még az ironikus és önironikus karakter is, minthogy az esztétikai és az etikai között közvetít, mulatságos lehet a maga végességében.

A kierkegaard-i modell szellemében hajlok arra a feltevésre, hogy Platón valamikor, talán a *Lakomában*, talán az *Állam* második könyvétől kezdve, bár ez igazán mellékes, az irónia szféráját elhagyva a humor szférájában rendezkedett be. Szókratész ironista volt, és Platón ilyennek is ábrázolja, de Platón humorista lett és ezzel megváltozott perspektívája is.

Indirekt módon kommunikál velünk. A *Phaidroszban* és a *Philéboszban* például Platón nemcsak ironikusnak és önironikusnak ábrázolja Szókratészt, hanem az iróniát és öniróniát is humorral kezeli. Az a Szókratész, aki semmit sem akar megismerni önmagán kívül egy humorral kezelt figura. A *Philéboszban* Platón Szókratészt irónikusként ábrázolja, pl. mikor a 23d-ben önmagát nevetségeseznek írja le. De mikor az álomnélküli alvás kerül szóba, mint fájdalom és gyönyör nélküli áldott állapot, ez már sem iróniának, sem öniróniának nem tekinthető. Ahogy Benardete írja: „A legostobábbak és legfékezhetetlenebbek tekintik életük céljának, hogy a gyönyör és fájdalom keveréke létrehozza a vágyat a lélek és test elválására, Mi ez, ha nem a filozófia szókratészi meghatározásának kigúnyolása a *Phaidónból*, mely szerint az a meghalás és a halottnak levés gyakorlása.

Csodálkozunk, hogy minek köszönhető az efféle furcsa párhuzam”. Eddig Benardete. S én hozzátennem, hogy ez a valóban furcsa párhuzam csak egy humorista tollából származhatott.

Úgy tűnik, mintha Platón nem iróniával distanciálta volna magát Szókratészről, ahogy másoktól is, hanem humorral, a humor kierkegaard-i értelmezésében. A humor megértőbb, mint az ironia, kevésbé harapós. Platón szabadjára engedi Szókratészét, hogy az ironizálja kedve szerint mindazokat, akik megérdemlik, a gondolattalanokat, az előítéletek bolondjait, a tudatlanokat, akik azt hiszik, hogy mindentudók, a féltékeny és a hiu figurákat, de ő maga ezt a Szókratészt egyre inkább humorral nézi. S nemcsak őt, hanem egyéb maszkjait is, mint Theaitétoszt és Phaidroszt –az utóbbit a róla elnevezett dialógusban. Az etikai és a vallásos szféra vagy magatartás szürke zónájából Platón nemcsak az ironistát, hanem a köznapi tisztességes embereket, a tanulókat is humorral kezeli, nemcsak azokat, akik az etikai és esztétikai között lavíroznak, hanem azokat is, akik szigorúan az etikai talaján állnak.

Úgy tűnik, mintha visszatértem volna Nietzsche Platón karikatúrájához. Íme a metafizikus Platón, az aszkétikus pap, aki inkább szemita, mint görög. Azonban nem ez az, amit mondani akarok.

A vallásos szféra Platónnál, úgy érzem, nem metafizikai. Az első metafizikus szerintem Arisztotelész volt, s ugyanő volt az, aki a filozófia nyelvét, ezt az érvelő demonstráló prózai nyelvet jóval több, mint két ezredévre megalapozta, de ez most mellékes. Amit Kierkegaard vallásos szférának vagy magatartásnak nevezett, az egy viszonyt ír le, az ahhoz való viszonyt, amit transzcendenciának nevezünk. Talán az *Parmenidész*ben kifejtett első hipotézis, melyet a neoplatonista misztikusok olyan előszeretettel idéznek, mely szerint az Egy a Lét felett áll, is ezt az üzenetet hordozza. Az, ami ennél is fontosabb azonban, a soha be nem fejezett, soha be nem végzett aszcenzió, felemelkedés platóni gondolata. Ezt az aszcenziót végtelen vágyódás jellemzi, mely arra készlet, hogy mindent magunk mögött hagyjunk, bár célt nem érünk. Hiszen tudjuk, hogy nem tudunk semmit, s ez a tudás nem segít. Az előadás elején említettem, hogy Benardete szerint, s én egyetértettem vele, Platón nem önmagát akarta megismerni, hanem másokra volt kíváncsi. De, vethetnénk ellenünkbe, a másokban is önmagát ismerte meg, azaz önmagának különböző lehetőségeit. Ez igaz, de hozzá kell sietve tennünk, hogy ő mindenekelőtt a Másikat akarta megismerni, azt, ami más, mint önmaga, amire vágyódunk, amit a filozófia szolgál, bár reménytelenül. Lehet, hogy túl-modernizálom Platónt, de én ebben a transzcendenciához való viszonyban az egzisztencia filozó-

fiájának az alapmagatartását vélem felfedezni. Platónban látom az athéni polisz utolsó filozófusát, aki úgy látta, hogy világa hanyatlóban mégis keresett helyette valamiféle szilárd pontot, egy olyan talajt, melyre az erkölcsi és politikai világ szilárdan felépíthető, de nem talált mást, mint a végtelen törekvést e szilárd pont felé. Megelevenítette az athéni polgárok és néhány idegen beszélgetéseit, hagyván őket mondani a magukét karakterük szerint, továbbá, hagyta őket elbeszélni néhány régi mítoszt, melyeket aztán saját variációiban mondatott el velük, új mítoszokat is szájukba adva. Mindezek a karakterek maszkok voltak, és közvetve vagy számos közvetítéssel, engedték szabadjárá egy, a végtelen vágyától hajtott lélek utazását. Egyetlen mentségem erre az interpretációra, hogy már a húszas éveimben is így láttam Platont és valami effélét írtam róla.

Így Platón portrém, melynek mostani változata sokat köszönhet Benardete interpretációinak, nem hasonlít Nietzschejéhez. Nemcsak azért nem, mert Platónban nem egy metafizikust látok, hanem egy olyan embert, aki, talán először a görögség világában, személyes viszonyt épített ki a transzcendenciához, amit talán ő is fedezett fel, de nem azért, hogy meghatározza a meghatározhatatlant, hanem hogy felkeltse a vágyat arra a repülésre, mely soha céljához nem ér, s amit ő utána filozófiának is nevezünk. Hanem azért sem, mert én úgy hiszem, hogy nincs az a pszichoanalitikus kezelés, mely képes lenne arra, hogy Platón arcáról letépje a maszkokat. Ez a humoristák közös sorsa. Az ironista is maszkot hord, de, mint ezt már említettem, feltételezi, hogy jelen vagy jövőbeli beszélgető partnerei között lehet valaki, aki elkapja a felé dobott labdát, aki összekacsint vele, maszkja mögé lát, s akivel együtt tud majd mulatni az emberek bolondságán. Az ironistának vannak barátai, igazi tanítványai, akik szeretik, azért szeretik, ami. Szókratészt, az erotikusan karizmatikus bohócot ma is lehet szeretni.

A humorista azonban teljességgel beburkolódik inkognitójába. Magányos, összezárva saját titkával, melyeket maga sem ismer, de nem erotikus démon. Csak a maszkjain keresztül talál majd szerelmes követőkre. Az egyetlen Erósz, mely követőit meg fogja ragadni, poézisének erősza lesz. Ahogy valaha Ficino mondta, Platón a költői démon megszállottja volt. Nem hozzá, hanem költeményeihez írjuk örökös lábjegyzeteinket. A költő maszkja mindörökre elfedi az arcot. Drága áron fizette meg Platón a halhatatlanságot. A poéta a filozófus álarcában és a filozófus a poéta álarcában. Mi leszünk mulatságosak, mi több nevetségesek, ha valaha azt hisszük, hogy végre most már megértettük őt.