

ERÉNY ÉS MŰVÉSZET, AVAGY A KÖLTÉSZET ÉRTÉKE – PLATÓN ÉS GADAMER

LOBOCZKY JÁNOS

V AJON NEM AZÉRT találták-e ki a filozófiát, hogy elbánjon a művészettel, s nem lehetséges-e, hogy a filozófiák végső soron „büntetőintézmények, amelyek a leginkább egy szörny féken tartását szolgáló – azaz valamiféle súlyos metafizikai veszélyt elhárítani igyekvő – labirintusra emlékeztetnek?”¹ A. C. Danto, a neves amerikai esztéta és filozófus drámai kérdése alapvetően Platóntól eredeztetni azt a felfogást, amely a művészetek autonóm értékét megkérdőjelezi, illetve ellényegteleníti. Danto is feleleveníti azt a már-már közhelyszerű értelmezését a platóni álláspontnak, hogy a görög filozófusnál a mimetikus művészet azért alacsonyabbrendű a filozófiánál, mivel elfordítja az emberek figyelmét az ideák magasabbrendű világától, tehát az igazságtól. E nézőpontból azután – ahogy Danto fogalmaz – „a művészet afféle ontológiai nyaralás, távol az embervoltunkat meghatározó gondoktól, ezért aztán nem is változtat semmin”.² Danto most idézett tanulmányában Platón művészet elleni támadásának két aspektusát emeli ki. Az egyik a művészet „lefokozása” azzal, hogy pusztán az utánzás utánzása, a másik pedig a művészet fokozatos racionalizálása azért, hogy az értelem hódítsa el lépésről lépésre az érzések „veszélyes” birodalmát: „A szókratészi dialógus olyan dramatizált forma, amelyben az értelem a fogalmi elsajátítás révén a valóság megszélesítőjeként jelenik meg. Nietzsche 'esztétikai szókratizmusnak' nevezi ezt, mivel a filozófus oly mértékig azonosította a szépséget az értelemmel, hogy semmi sem lehet már szép, ami nem racionális”³ – foglalja össze szellemesen a maga álláspontját Platónnal szemben Danto.

De vajon nem túlozza-e el Danto a Platón elleni kritikáját? Nincs-e ebben is valamiféle olyan mértéktelenség, amely az általa ostromozott Platón Homérosszal és a tragédiaköltőkkel szembeni elutasítását jellemzi? E provokáló kérdések megválaszolásához – természetesen nem a végső igaz-

¹ Arthur C. Danto: *Hogyan semmizte ki a filozófia a művészetet?* Bp., Atlantisz, 1997. 26. o.

² Im. 23-24. o.

³ Im. 21. o.

ság kimondásának szándékával – nem kis mértékben Gadamert hívom segítségül, aki köztudottan a platóni dialógusok egyik „legérzékenyebb fülű” értelmezője. *A szép aktualitása*⁴ című írásában is utal arra, hogy a „szókratizmus újfajta filozófiai érzülete és tudásigénye” állította először legitimációjának kérdése elé a művészetet: „Itt első ízben vált láthatóvá, hogy a meglehetősen kötetlenül átvett és értelmezett hagyományos tartalmak képi vagy epikai továbbadása nem magától értetődően jogosult arra az igazságra, amelyre igényt tart.”⁵

Az újfajta igazságigény, amelynek szemszögéből megítéli Platón a művészetek értelmét és jelentőségét, az ideális állam polgárainak erényes életre nevelése. Az újkori esztétikai hagyományban szinte egyöntetűen hangoztatott kifogás Platónnal szemben éppen az, hogy így az autonómnak tekintett művészetekhez képest külsődleges, idegen mércét alkalmaz. Természetesen Gadamer sem akar kritikátlan védelmezője lenni Platónnak, de többek között a *Plato und die Dichter*⁶ című tanulmányában az esztétikai gondolkodásban általánosan elfogadott véleményeknél árnyaltabban mutatja be a platóni álláspontot és annak hátterét az antik görög filozófiában.

Maga Platón – Szókratész nyomán – sem egyformán elítélő a költészettel szemben minden dialógusában. Az *Ión*ban például Szókratész a rhapszódosz művészi tehetségének, tudásának forrását tárja fel. Nem valamilyen techné ismerete, hanem az istenektől származó entuziazmusz irányítja a költők lelkét, tehát művészetük létmódja a megszállottság. „Mert valamennyi epikus költő, aki jó, nem szakértelem alapján, hanem istentől eltelve, megszállottan mondja a sok szép költeményt, és a dalköltők sem józan ésszel írják azokat a szép dalokat, hanem csak ráléptek a harmónia és a ritmus ösvényére, és megmámorosodtak, és megszállottak lettek.”⁷ Nem szakértelem alapján tudnak a dolgokról szépen beszélni, hanem isteni erő révén. A megszállottság egyenesen azt jelenti, hogy az isten elveszi a költők és énekmondók önnön értelmét, szolgák gyanánt, az isteni üzenet tolmácsolóiként használja őket. A nézők, hallgatók számára ezért úgy tűnik, hogy maga az isten szólal meg, hiszen a rhapszódoszok értelme nincs is jelen, mintegy önmagukon kívül vannak. Ebben az egész beszélgetésben még

⁴ Gadamer: *A szép aktualitása*. In: H.-G. Gadamer: *A szép aktualitása*. Bp., T-Twins. 1994. 11-84. o.

⁵ Im. 11. o.

⁶ Gadamer: *Plato und die Dichter*. In: H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*. Bd. 5. 187-211. o.

⁷ Platón: *Ión* 533e-534a. In: Platón összes művei. Bp., Európa. 1984. I. k. 316-317. o.

egyáltalán nem találkozunk a homéroszi költészetnek azzal az éles elutasítással, mint az *Államban* vagy a *Törvényekben*, inkább azzal az iróniával, amellyel Ión és a költők sajátos „szakértelmét” veszi célba. Szókratész a visszajára fordítja Iónnak azt a kijelentését, hogy a rhapszódosz ahhoz mindenkinél jobban ért, hogy milyen beszéd illik férfihoz és nőhöz, szolgálhoz és szabadhoz stb. Az énekmondót végül olyan meghökkentő következtetésre kényszeríti, hogy ő a görögök közt a legjobb hadvezér is lehetne az alapján, amit Homérosz költeményeiből tanult. Csakhogy Homéroszról sem tud szakértő módon előadást tartani, így zárásként mégis igazat kénytelen adni Szókratésznek, hogy ő isteni és nem szakértő magasztalója Homérosznak.

Az *Államban* viszont Homérosz már kemény kritikát kap például azért, mert az isteneket emberi mértékkel ábrázolja, de azért is, mert Hádész birodalmának homéroszi képe túlzott halálfélelmet, mértéktelen siralmat idézhet fel. Ez persze még inkább a Homérosz által megelevenített mítosznak mint magának a költészetnek a kritikája. Ebben nem áll egyedül Platón, például a tragédiaköltők is hasonló állásponton voltak. Az istenek ábrázolását bizonyos értelemben itt is megtisztították a mítoszi hagyománytól. Az áthagyományozott mítoszok átköltése új politikai és morális jelentőségre tett szert, s a tragédiaköltők nem csupán alkalmilag igyekeznek megfelelni a közönség elvárásainak, hanem ez inkább költői tevékenységük lényege volt. Ahogy Arisztotelésznél a mítosz a tragédia lelke, úgy a költészet lényege az igaz és helyes mítosz megtalálása, illetve megteremtése. Platón bizonyos fokig a legradikálisabb megtisztítója a mitológiai hagyománynak, aki a régi mítoszokat egy új ethosznak megfelelően alakította át. Platón az olyan korai görög filozófusokkal, mint Xenophanész és Hérakleitosz vagy éppen a Homérosz utáni költőkkel is egyet ért abban, hogy az istenek rossz szokásainak és helytelen cselekedeteinek, gyakori viszálykodásainak a homéroszi ábrázolását a költő hazugságainak, ferdítéseinek tartja. Ezért utasítja el ezeket Platón, sőt túl is tesz az említettek szigorúságán. Szerinte az istenek hamis beállítását nem csupán azért kell bírálni, mert tévedés, hanem elsősorban a helyes nevelés, az erényes életre nevelés érdekében. A költők maguk is tudják, hogy legnagyobb hatással az ifjúságra vannak, így csak az igazat szabad mondaniuk.

Platón – úgy is mondhatnánk –, hogy egy „mértéktelen mérték” jegyében bírálja a költészet formáját. Felfogásában a költészet ugyanis tudósítás vagy közvetlen utánzás, vagy mindkét forma keveredése, gondoljunk a dűthiramboszra, a drámára és az eposzra. Amennyiben nem valamilyen példás ethosz fejeződik ki bennük, nincs helyük a nevelésben. Lényegében azután az egész attikai drámaköltészetet elutasította, mivel szerinte ezek

megengedhetetlen szenvedélyeket ábrázolnak, s így szenvedélyes érzelme-
ket váltanak ki a nézőkből. Ezenkívül a görög muzsika valóban zenei
elemeit, a dallamot, harmóniát, ritmust kíméletlenül megrendszabályozná,
így végül csak az olyan nevelő hatású költészet maradhatna meg, mint az
isteneket, a hősöket és az erényeket dicsőítő dithirambikus énekek, illetve a
helyes ethosz ábrázolása egyszerű és szigorú zenei formában. Platón odáig
elmege, hogy Homéroszt a kézműveseknél is alacsonyabb sorba helyezi,
mint szofistát és szemfényvesztőt. Kritikája érzékelhetően túlmegy a
mitikus hagyomány megtisztításán, célja nem egyszerűen a kritika révén
megtisztított régi költészet valódi megőrzése. Ráadásul azt sem árt
figyelembe venni, hogy ez nem egy amuzikális felvilágosító purifikátor
támadása a költészet ellen, hanem egy olyan gondolkodóé, akinek filozó-
fiája nem kis részben éppen költői erejéből táplálkozik.

Platón elutasító gesztusát a költészettel szemben persze a költők és a
filozófusok közötti régi ellenségeskedés kifejeződéséként is értelmezhetjük.
Platón maga is rájátszik erre a vitára, ám kritikájában nem ez a fő szöveg.

A görög nevelésben a költészetnek, illetve a költészet (főleg Homérosz)
által közvetített tudásnak kitüntetett jelentősége volt. Ezért volt Platón
számára olyan lényeges számot vetni ezzel a hagyománnyal. Így valahol
elhízázott Platónnak minden olyan védelmezése, amely szerint a filozófus
lényegében azokat a kortárs költőket veti meg, akik megelégedtek a valós
élet jeleneteinek pusztá utánzásával. Hiszen éppen Homérosz és a tragédia-
költők voltak kritikájának legfőbb céltáblái, akik pedig még Szókratészt
elbűvölték.

Gadamer szerint azt sem lehet elfogadni, hogy Platónnak, mint az idea-
tan metafizikus gondolkodójának a költőkkel szembeni kritikája logikusan
következne ontológiai előfeltevéseiből. Éppen az ellentéte az igaz. Platón
álláspontja nem rendszerének a következménye, amely eleve gátolta volna
abban, hogy méltányosan értékelje a költői igazságot. Sokkal inkább arról
van szó, hogy ez a kritika annak a döntésnek a szándékos kifejezése,
amelyre Szókratész filozófiája indította, és amellyel korának egész állami és
szellemi kultúrájával és képességeivel szembefordulva kívánta az államot
megmenteni. Éppen az attikai nevelés költői fundamentumával való szakí-
tás során bontakozik ki a platóni filozofálás nevelési értelme mint az egész
tradícióval szembeni más és új.

Gadamer arra is felhívja a figyelmet, hogy a platóni kritika értelmezése
attól függ, hogy a költőknek a „görög élet szent templomából” való kiűzése
milyen összefüggésben fordul elő. Minden olyan értelmezés téved, amely
nem figyel erre az összefüggésre, és Platón mondatait pusztán önmagukban

akarja megítélni. Gadamer itt nyilván arra a hermeneutikai szituációra utal, amelynél az értelmező horizontja nem választható élesen külön a hagyománytörténésben megnyíló horizonttól.

A költők kritikája az *Állam* és a *Törvények* nevelési programjában jelenik meg, így igazán Platónnak a fennálló államformáktól való éles elfordulásából, valamint annak a filozófia révén történő újramegalapozásából lehet megérteni. Ugyanakkor azt is érdemes figyelembe vennünk, hogy a platóni államkonstrukció a filozófiai vízióban létezik, nem a földi valóságban. Úgy is mondhatnánk, hogy felfogható „őskép” az ember számára, amelynek segítségével önmaga „belső alkotmányát” (testi-lelki harmóniáját, összerendezettségét) képes megteremteni. Vagyis a lélek fundamentumát, vagyis az igazságosság valódi lényegét kibontakoztatni, amely csak az ideális államközösségben valósulhat meg. Ebből következően az élet minden szférájának az ideálisnak tételezett állam rendjét kell szolgálnia. A régi görög költészet kritikai megtisztításának is az a fő indoka, hogy nem képes eredeti formájában a helyes nevelés, az emberi lélek erényesre formálásának útmutatója lenni. Platón nézőpontjából egyébként sem a szó szoros értelmében vett oktatásnak van a legmélyebb nevelő hatása, hanem az állam íratlan törvényeinek, amely maga az ethosz. A költészet nevelő hatásának titka is az, hogy az szólal meg benne, ami az erkölcsi (állami) közösségben uralkodó szellemnek megfelel.

Ennek jegyében Homéroszból a hősi erények, a bátorság példáit fogadja el, és az istenek viszálykodásait utasítja el. Mindenesetre a költészet platóni cenzúrája intellektuális és morális elvakultságnak hat, hiszen a költészetnek olyan morális súlyt kellene hordoznia szerinte, amely nevelői feladatát is túlfeszíti. Platón elvárása szerint olyan megtisztított tartalmának kell lennie, hogy nevelő hatását a saját erejéből fejtse ki, így alakítsa ki a fiatal lelkek ethoszát anélkül, hogy a fiatalok és idősebbek életközösségét meghatározó, már előzetesen kidolgozott ethosz irányítaná és vezetné a költői szó hatását.

Platónnak az engesztelhetetlen kritikája a szofistákkal szemben egyébként a költészet kapcsán is megfigyelhető: szerinte a szigorúan előírt „állami ethosz”, amely háttérét adhatná a költészet valódi jelentőségének, már nem létezik, amióta a szofisták határozták meg a nevelés szellemét. Azzal is vádolja a szofistákat, hogy a jog értelmét megfordítják azzal, hogy szerintük senki sem teszi önként a helyeset. Platón értelmezése az, hogy ahol ilyen igazság tölti be az állam szellemét, ott a költészet nevelő hatása is a visszájára fordul. Akinek a szofisták tanításától cseng a füle, annak a költészet világa, amely korábban a magasabb emberséget állította a fiatalság elé példaképül, most magának a visszájára fordult szellemnek a bizonyítéka lesz.

Az *Állam X.* könyvében azután a költőket is felelőssé teszi az igazságosság helyes értelmének hanyatlásáért. Ezért kell Szókratésznek megénekelnie az igazságosság dicséretét. Azt kell nyújtania, amire a költők nem képesek, pedig a platóni *Államnak* az igazságosság valódi dicséretét kell hirdetnie. Az igazságosság igazságos létezés, amelyben mindenki önmagáért és egyúttal mindenki másért van. Az igazságosság nem az, amikor mindenki örködik mindenki felett, hanem amikor mindenki magára vigyáz, és „belső alkotmányának” igazságos létén örködik.

Platón voltaképpen nem azt akarja megmutatni, hogyan kell kinéznie a költészetnek a valódi államban, hanem magát a nevelés erejét, amelyen minden állami lét nyugszik. Szókratész a dialógusban olyan államot épít fel, amely egyedül a filozófiában lehetséges. Az egész a megújított nevelési rendszer erején nyugszik, mondhatni a semmiből való újrakezdés egy új szokásrend ereje révén. Vagy úgy is értelmezhetnénk, hogy valójában egy kép, amelyben a léleknek fel kell ismernie az igazságot. Az ideális államnak ez az ábrázolása tehát nem egyszerűen a nevelés módszereiről és anyagáról írt könyv a nevelők számára. Ennek háttérében ott áll a platóni akadémiai közössége, amelynek alapja az intellektuális tevékenység szigorú rendje a matematikában és a dialektikában. Ez szemben áll a szokásos szofista pedagógiával, az enciklopédikus oktatással és a régi költészetet kisajátító moralizálással. A platóni elképzelés lényege az igazság új tapasztalata, vagyis annak a célnak a valóra váltása, hogy megtaláljam az igazságosságot a saját lelkemben. Nem pusztán az ideális intézményi szervezettség erejéből fakadó autoritativ nevelésről van itt szó, hanem olyanról, amely igazából a kérdés-válasz szituációjában hat eleven módon.

Tulajdonképpen azt is állíthatjuk, hogy áthidalhatatlan szakadék van a platóni pedagógia és a korábbi nevelés között. Platónnál nem a gyermekek szokásos képzéséről van szó a zenei jártasság és a testi ügyesség terén, vagy a kedély felemelése a heroikus példaképekhez, valamint a politikai- és életbölcességhez, hanem az ember képzése a belső lelki harmónia, vagyis a szigorú, kemény akaratú és a szemlélődő, szelíd filozofikus természet egyensúlyának az elérésére. Gadamer elemzésében a humanista *Bildung*-fogalom előképét látja ebben, bizonyos értelemben összhangban levőnek látja a harmonikus személyiség humanista ideáljával, az emberiség esztétikai nevelésének eszméjével. Ezenkívül Platón is jól tudja, hogy a harmónia és a disszonancia nem egymást kizáró ellentétek. A nevelés az egyesíthetetlennek látszóknak az egyesítése, az emberben lévő vadság és szelídség ellentmondásának egysége. Az állam őrei sem az igazságosság természetéből vannak gyúrva, képességeik ellentmondásosságát az *ethosz* egysége alá

kell rendelni. Az elképzelt ideális államban tehát az örök nevelésénél az ember filozofikus és háborúskodó természetének az összhangba hozása az ember ereje és képessége, amely az állami lét lényege, hiszen ez az erő nem a természeti állapotról ered.

Ahogy a filozófia az igazságosság szeretetét jelenti Platónnál, úgy a nevelés az emberben eredendően meglevő veszélyesség megszelídítését. Az örök nem csupán az egész állam jólétén őrködnek, hanem az igazságosság felett is. A költők megítélésének mércéje azután az, hogy képesek-e az ethosz egységességét ellágyulás nélkül kifejezni. Alkotásaik („hazugságaik”) szépsége is ezen mérhető le. Az istenek közti viszályok és csalások ábrázolását azért tartja rúttnak, tehát elvetendőnek, mert ezek a mértéktelenséget éneklik meg. A költészetnek viszont azt kellene kinyilvánítania, hogy az igazságosság vezet egyedül a boldogsághoz. Az erőszakosan megtisztított költészet már nem tükrözi az emberi életnek, hanem a szándékosan szép hazugság nyelve.

A modern esztétikai tudat számára persze, amely a művészetet szimbolikus ábrázolásában a fogalmilag megragadhatatlan igazság legmélyebb kinyilatkoztatását látja, a költészet megtisztításának rigorózus pedagógiai moralizmusánál is idegenebbül cseng az *Állam X.* könyvének kritikája, amely magát a költészet ideáját találja el. Amilyen meggyőzően halad előre ennek a kritikának a gondolatmenete, olyan idegenül hat az előfeltevése a mai értelmező számára.

A művészet lényege semmi másnak nem látszik, mint utánzásnak. Erre jellemző, hogy Szókratész mindig a festő tevékenységéből és a művéből indul ki, hogy vele együtt a költőt is a kézműves rangja alá helyezze. A festő műve egy látszat pusztá utánzása és nem az igazság. Minél jobb ez a visszaadás, vonatkozás az ábrázolt valóságra, annál inkább „csalóka látszat”, megtévesztés. A művészet így pusztá szemfényvesztés, ezért képes korlátlanul hatalmába keríteni a dolgok minden megformálását a látszat közegeiben. A művész egyfajta mindenható, a bűvész, kókler vagy szofista értelmében.

A költészet igénye magasabbrendűnek látszik a festészeténél. A költészet a maga képeit nem a dolgok formáiból és színeiből hozza létre egy idegen anyagon. A költő saját magát teszi képe eszközévé: ő hozza létre azáltal, hogy beszél. A költészettel kapcsolatos nevelési kívánság, és ennek igazságára vonatkozó kritikai kérdés azután a következő: vajon a költők, akik ki tudják mondani a jót, vajon magáért az emberek tudásáért, vagyis az erények kedvéért költenek-e, vagy sem? A festő mimetikus képmásának analógiája, amely a látvány pusztá látszatát jelenti, előre megadja Plátón választát. Egyedül a költő az, aki az ember valódi nevelője és formálója

lehetne, aki képes lenne a költészet játékát a valódi tudás alapján játszani. Ugyanakkor Homérosz is azt példázza, hogy csak színleli a tudást, s helyette a költői beszéd színpompájával kápráztat el. Éppen az mutatja, hogy a költő semmit sem ért meg abból, amit ábrázol, ha a költői beszéd díszét lehántja költészetükről az ember. Az persze Platón nem zavarja, hogy így éppen a költészet költői lényegét vonja ki a költészetből. Itt már nem az *Ión* című, korábban elemzett dialógus Szókratésze beszél a költői megszállottság értékéről, hanem Platón Szókratésze faggatja szigorúan a költőket saját alkotásaik értelméről.

Platón, Szókratész megfogalmazott másik vádja a költőkkel szemben, hogy semmilyen valódi tudással nem rendelkeznek az emberről és a szépségről. A kézműves meg tudja ítélni munkája helyességét, mivel rendelkezik szakértelemmel, a költő viszont nem. Ahogyan a festő egy képmás megfestésekor nem a dolgok valóságos mértékéről vesz mintát, hanem abból a látványból indul ki, amelyet a dolgok látszólag nyújtanak, így a költők is az emberi egzisztencia ábrázolásakor az emberi lényeg valódi mértékétől az erkölcs olyan látszatmegformálásaihoz fordultak, amelyek a tömeg számára szépnek látszanak. Ezt Platón nem mondja ki ilyen egyértelműséggel, de benne rejlik a költészet hatásával kapcsolatos kritikájában. A költészetnek ez a kritikája szakít a nevelésnek azzal a tradíciójával, amely a homéroszi világ heroikus példaképeit a mindenkori saját erkölcsi igazság kifejezésére használta fel. Ennek a kritikának tehát nem egyszerűen az „elfajult” kortárs művészet és a régebbi görög költészetnek az új (mármint a Platón által megromlottnak tekintett) művészi ízlés által meghatározott felfogása a tárgya, hanem a kortárs erkölcsiség és erkölcsi nevelés. Az egyik legsúlyosabb kifogása Platónnak az utóbbival szemben az, hogy a régi, elavuló formák alkalmazása már semmilyen ellenállóerőt nem jelent a szofista szellem betörésével szemben.

Visszatérve arra a platóni vádra, hogy a költészet által festett kép hamis és csalóka; ez a vád nem a művészet esztétikai létkezelését bírálja egy helyesnek tekintett létfogalom mércéjén keresztül, hanem a költészet ontológiai kritikája. Ez a kritika tehát arra a költészetben ábrázolt ethoszra irányul, amely erény és boldogság sorsszerű ellentmondásosságát hangsúlyozza, ráadásul Platón szerint mindkét fogalmat hamisan értelmezve. A költészet kritikáját végső soron hatásának kritikája irányítja. Szókratész és Platón nézőpontjából a költészet varázslatos kifejezőereje megrontja az ethoszt és a nevelőt, így nem felel meg annak a nevelési elvárásnak, hogy örökjön az igaz ethosz megőrzése felett. Elsősorban az athéni tragédia-költészet és drámajátszás kritikáján keresztül kívánja érzékelteni, hogy a

költők csak összezavarják a nézők lelkét azáltal, hogy az emberi szenvedélyek változékony kitöréseit eléjük varázsolják. Az emberek sokaságát befolyásolni akaró költő tekintettel van hallgatóságának ízlésére, amely szívesen veszi az érzések viharának színes ábrázolását. A szenvedélyes taglejtések és egyéb külsődleges megnyilvánulások egyébként is könnyebben ábrázolhatóak, mint az igazi ethosz, így a művészet azt ismétli meg, amely a valóságban is csak „az élet alakoskodása”. Ráadásul a művészet behízsgáló módon, a pusztá utánzás látszólagos ártatlanságában teszi ezt. Lebilincselő bájjal így hat a lélekre.

Gadamer említett írásában az utánzásnak arra az ontológiai hátterére is rávilágít, amely érthetőbbé teszi Platón bírálatát. Minden utánzás lényege: egy másvalamit, illetve egy másikat utánozni. A másik utánzása egyúttal egy lehetséges formája a hozzám képest valami más elsajátításának, birtoklásának. Amit így az ember az utánzás és bemutatás révén tanul, az éppen nem csak a másinak a sajátossága, hanem az, amit maga is elsajátíthat. Ugyanakkor a szó szerinti értelemben gondolt utánzásban, így például a színész játékában ott rejlik az önmagával meghasonlás veszélye is. A színész nem pusztán idegen arcokat, taglejtéseket alakít. Külsőségei sokkal inkább egy olyan belső lényeg kifejeződése, amely nem az ő sajátja. Az utánzásban tehát az önmagát felejtés, bizonyos értelemben az önelidegenedés kísértése is ott bujkál.

Az utánzás hatását Platón az *Államban* végül is úgy ítéli meg, hogy az utánzás csábító volta és az utánzás hatásaként megnyilvánuló boldogság az önfeledtség („önlefejtés”) formái, amelyek a szenvedélyek ábrázolásában nyilvánulnak meg a leginkább. Ezért jut egyre messzebbre a mimetikus költészet kritikája. Platón e költészet nem egyszerűen hamisnak és veszélyesnek ítelt tartalmát vagy ábrázolásmódját bírálja, hanem ez egyúttal az „esztétikai tudat” morális problematikusságának a kritikája. Az ámitó utánzásnak már az élményvilága is a lélek romlottságát tükrözi. Az esztétikai önfeledtség így a szenvedély szofisztikájának enged bebocsátást az emberi szívbe.

A Platón által egyedül elfogadott költői formák: az isteneknek szóló himnuszok és az erényes életet dicsőítő énekek. Milyen új értelmezését adja ezek kapcsán a költői utánzásnak Platón? Egyrészt ezekben is a nem-valóságost ábrázolják költőien, azonban ezekben a himnuszokban és énekekben a költészet varázslata nyomán bekövetkező önelidegenedésnek semmilyen veszélye nem lép fel. A dicsőítő énekekben mind az, aki dicsér, mind az, aki előtt elhangzik a dicséret, éppen „nem felejt el önmagát”, hanem minden pillanatban a saját egzisztenciája a jelenvaló és a megszólított. Bár a dicsőítő ének mindig a dicséretre méltónak az ábrázolása is, azonban

lényegileg még más is. Aki dicsér, együttesen elkötelezi azokat, akik előtt felhangzik a dicséret (sőt bizonyos értelemben azt is, akit dicsér) a jó követése mellett; hiszen aki dicsér, kiáll valamiért. A dicséretben annak a mértéknek a láthatóvá válása rejlik, amelynek alapján megértjük egzisztenciánkban magunkat. A dicsőítő ének, mint a költészet játéka, az erények közös elfogadásának lényegi nyelve, a platóni állam polgárának költői nyelve. Ugyanakkor ez is a létrehozott dolgoknak a mimézise, nem teremti, hanem csak ábrázolja a valódi ethoszt.

De milyen is legyen a formája ennek a dicséretnek? A Platón által sugallt következtetés az, hogy saját dialógusainak szellemi világa, a filozófiai beszélgetés adhatja ennek a mintáját: „ha visszatekintek azokra a beszélgetésekre, melyeket hajnaltól kezdve idáig folytattunk – mégpedig úgy tűnik, nem isteni sugallat nélkül –, az a benyomásom, hogy költői műhöz hasonlatosak. És talán nem is olyan csodálatos az, ami vele most megy: hogy öröm fog el, mikor saját fejtegetéseimet szemügyre vehetem. Mert a legtöbb költői vagy prózai művel, amit csak hallottam és megtanultam, összehasonlítva, ezek látszanak a legmegfelelőbbnek és legalkalmasabbnak rá, hogy az ifjúság meghallgassa őket.”⁸ Az erényes, így igazságos élet dicséretének éneke maga a platóni dialógus. Az „esztétikai tudat” kritikája éppen ebben nyilvánul meg a legnyilvánvalóbban. Platón az esztétikai önfeledtséggel és a régi költészet elbűvölő hatásával szembe nem új varázseneket, hanem a filozófiai dialógus ellenvarázslatát állítja. A költészet és a költők kritikája egyfajta varázstalanító példabeszéd. Ahogyan az ideális államban mindenfajta költészetnek védekeznie kell a benne megnyilvánuló mimézis esztétikai felfogása ellen, úgy a platóni dialógusköltészetnek is ellen kell állnia az esztétikai felfogásnak. Platón számára az a valódi költészet, amely képes kimondani a helyes nevelő szót az államközösségben való lét számára.

A figyelmes hallgató és olvasó persze most azt mondhatná, hogy mégis csak igaza lehet Dantónak, amikor a művészeteknek a filozófia általi kisemmizéséről beszél már Platónnál is. A kérdést a befejezésben is nyitva hagyva csak azzal tudom zárni előadásomat, hogy a gadameri hermeneutika nézőpontját követve céloom a különböző álláspontoknak elsősorban nem a megítélése, hanem a saját horizontjukból való megértése és megértetése volt.

⁸ Platón: *Törvények* VII. k. 811d