

Platón-kommentárok*

A nagyobbik Hippiász (A szépről)

Magam sem értek egyet azzal, amit bebizonyítottam, mondja végül Szókratész a másik, Hippiással folytatott dialógusban, *A kisebbik Hippiászban*. Most meg: ha magam egyet is értenék, nem ért egyet velem, aki otthon vár rám. Ez a Hippiász az akkorinál is nevetségesebb. A másik dialógusban legalább a morális elveket és a törvényt védte. Mégis, mintha egy különleges képességgel rendelkezne, meg hasonlósba viszi Szókratészt. Ezért becsülte volna Platón annyira, hogy kétszer is Szókratésze fő beszélgetőtársává tette? Nem állítjuk, bár ez senki másról nem mondható el, de tény, hogy más dialógusokban Szókratész tudása elegendőnek látszott, sőt, a nagy szofistákhoz, Prótagorászhoz, vagy Gorgiászhoz képest éppenséggel túl sokat tudott, és túl sokat beszélt. Szókratész most csügged el, a jelentéktelen szofista társaságában, akit könnyűszerrel rendreutasíthat.

Hippiászt nem érdemes megcáfolni. A többiekkel, egy Gorgiással, egy Kalliklésszel, vagy akár egy Eutüphrónnal ellentétben, ez a szofista senkinek sem vét. De ártatlansága tükrében megpillanthatod tulajdon ellentmondásaidat. Hippiász ártatlansága valójában Szókratész, illetve a platónizmus belső meghasonlásával szembeesik. Szókratész ugyanott csügged el most is, mint az első Hippiász-dialógusban. Mindkét alkalomra érvényes: a szokratizmus, vagy platónizmus tanítása korántsem annyi mindössze, hogy csupán egy tudás birtokában állíthatsz valamit, és vállalkozhatsz bármire is. A tudás birtoklása önmagában kevés.

Igen, *A nagyobbik Hippiász* is a tudás problémájából indul ki. Hippiász újfent közvetlenül érintett. Ha a múltkor a számolás és számos más terület, illetve mesterség szakértőjeként mutatkozott

* Platon: *Opere II. Editie îngrijită de Petru Cretia și Constantin Noica, Editura Stiintifică și Enciclopedică, 1976. p. 61–70.*

be, most meg úgy, mint aki a politika királyi tudományában jártas. De hogyan hiheti valaki, hogy e tekintetben tudás birtokosa, kérdez rá Szókratész már a kezdet kezdetén (281 c). Egy lélegzetvételre hármat is megnevez a hét bölcs közül, közbük csempészve Anaxagorászt. Valamennyien távol tartották magukat a pólisz dolgaitól. Igen, mert nem értettek a közügyekhez, jelenti ki Hippiász. Sőt, a magánügyekhez sem, egészíti ki Szókratész. (281 d), hisz, a mai szofistákkal ellentétben, nem kerestek pénzt a tanításaikkal. Hippiász pedig siet elfogadni a tudás ismérévül — saját sikerei igazolják —, hogy aki *tud*, az másokat tanítva meggazdagodhat.

Szókratész nem kérdezi meg Hippiásztól, milyen tudás alapján avatkozhatnál be a közéletbe, és oktathatnál ki erre másokat. A *másik* tudást igényelné, nevezzük így, az ideák ismeretét, amely Platón háromszor is olyan illúziókba ringatta, hogy beavatkozhat Szürakuza dolgaiba, és amely azután két rendben is nagy, a pólisz kormányzásáról szóló művek megírására készítette? Arra a tudásra volna szükség, amelynek nevében magának Szókratésznek is a szájába adta a *Gorgiászb*an, hogy állama egyetlen politikusának tartja magát? Már a régi bölcsök tisztában voltak azzal, hogy az ő tudásuk, a dolgok ismerete, önmagában sem a kormányzáshoz, sem a tanításhoz nem elegendő.

Bizonyos értelemben a lakedaimóniabeliek sem tartották taníthatónak a politikát, hiszen Hippiász nem jutott keresetnek náluk (283 c). Szókratész pontosan ezt furcsállja. Miért nem kelt érdeklődést Spártában, ahol a közösségi élet fontosabb a magánéletnél, a közösségi erényekre vonatkozó tudás? A válasz ismert: Spárta mindig ragaszkodott a saját törvényeihez és szokásaihoz (284 c), ezért utasított el minden idegen oktatást. Hogy értékei szűkreszabottak voltak? Ezt állíthatjuk ugyan, de mi, a mai napon. Szókratészt másegyéb érdekelte. A spártai példa ennyi: egy, az általa csodált államéhoz hasonló, önmaga tudatában levő értékrendszer sohasem engedheti meg egy szokványos tudásnak, hogy megkérdőjelezze a közösség szokások rögzítette rendjét, legyen az a tudás szofista, bölcs, vagy a családfák, tehát a történelem ismerőjének a tudása. Persze valószínű, hogy a spártaiakat a közélet semmiféle tudománya nem tudta volna kibilienteni mozdulatlanságukból. De hogy miben áll egy ilyen tudomány, azt amúgy is csak Platón állama kísérel meg majd elmondani. A mi dialógusunk tárgya nem a politikához szükséges tudás.

A mai lecke a szép ismeretére irányul. Ha a dolgok így állanak, mondja Szókratész (281 d–282 a), akkor a hajdani bölcsök ma ép-

púgy nevetségesnek fognak tűnni, mint a hajdani *művészek*, teszem azt, Daidalosz. A politikára és a művészetre vonatkozó tudás sorsát maga Szókratész rokonítja. Másrészt Hippiász bevallja, hogy — mivel a spártaiak nem óhajtották meghallgatni politikai tárgyú tanításait — különféle művészi fogalmazásokkal igyekezett számukra élvezetet szerezni. Korántsem természetellenes tehát, hogy Szókratész a szépről teszi fel kérdéseit Hippiásznak, ahelyett, hogy a közösségi erények felől kérdené. Hippiász különben is azért hívta meg három nap múlva tartandó előadására, hogy hallgassa meg az egyik fogalmazványát, amely elgyönyörködtette a spártaiakat. Jónak látszhatott utánanézni, mit is tud a szépről a szofista, aki azt képezi, mindentudó. Miféle tudás tárgyat képezheti — a szép?

Igen, a most kezdődő értekezés (286 c) a szépről szól. Világosan elének tárja, *miyen* út vezethet fel az idea szintjéig, még ha — ez esetben — nem is jut el rajta odáig. Hét-nyolc lépcsőfok az egész, oly biztosan emelkedők, hogy fel sem merül már benned, Platón gondolta-e el így. Maga a gondolat tárgya szabja meg őket. Már most megnevezhetjük a lépcsőfokokat: a szép, mint egyedi kifejezés, mint általános anyag, mint alkalmas, vagy illő anyag, mint az ember számára illő, mint az illő maga, mint általános értelemben vett, hasznosan illő, mint érdek nélküli gyönyörűség.

1. Szókratész látni kívánja, mit tud a másik. Annyit kér tőle, mondja meg, mi a szép. Mindjárt az elején pontosítja: magára a *szépre*, és nem valamely szép dologra kíváncsi. Hippiász azonban *egyféle* szépet jelöl meg. És természetes, hogy Szókratész azt válaszolja, a *szép* szó többekre rámondható, tehát egy egyedi kifejezőként („szép a szűz leány”) semmit sem határoz.

Hippiász elméletbeli naivitása nyilvánvaló, de amennyiben ez a konkrétéhoz való visszatalálást segíti, lehet, hogy szükséges is a szép mibenlétének megragadásához. Végeredményben a mostani kérdésre („mi” a szép) nem feltétlenül a szép definiálása a válasz. Lehet azonosítása, leírása, vagy felvezetése is. Meglehet, az ideák szintjére való emelkedés általában nem is igényeli a sajátos esetek összehasonlítását. Összehasonlítást a fogalom kér, az összehasonlítás annyit mutathat meg, mi *közös* a dolgokban. Az ideához emelkedés inkább a *lényegi* felé történik. Miért ne lehetne kiolvasni a szépet már egyetlen megtestesüléséből is?

Csakhogy Hippiász első válasza messze jár a lényegtől. A létezők világában az, ami egy pillanatra szépnek tűnt, meg is szűnhet szépnek lenni, hisz a szűz leány sem szép az isteni létezéshez ké-

pest (289 c). És mégis, amikor felfogod a valós létezőkben a szépet, ézáltal már az *eidoszhoz* emelkedtél; mondaná Szókratész, ahhoz a természethez, amely egyaránt széppé teszi a szűz leányt, a paripát, a hangszert (289 d). Akkor már az isteni dolgokhoz képest sem lehetnek rútak. Mert — ha ezt Szókratész nem is mondja ki — az isteni tartozéka szép éppúgy a létezők világa, legyenek azok bármennyire magasrendűek. Szókratész legfeljebb annyit kíván megmutatni, hogy *minden* szép dologban van valami isteni, nem pedig azt, hogy csak az isteni lehetne szépség részese.

2. Hippiász megérti, hogy valami általánosat kell keresnie, és egy általános *anyagot* nevez meg, az aranyat (289 e). Ha „magát a szépet” keresed, olyasvalamit, ami széppé teszi a dolgokat, az valamiféle fényezés lehet, egy külszín, egy aranyozás — és Hippiász válasza ézúttal mélyebb értelmet hordozhat. Lépjük át gondolatban ezt a lépcsőfokot, amelyet Platón a megszépítő *anyag* szintjén hagyott. A fényezés, a külszín miért lenne csak aranyozás? Lehet külszín is, a díszítés, vagy a stílus eszköze; lehet művészi alakzat és fogás, lehet kanonikus eljárás és modor. Mindezek a látszólag formális eszközök valójában egy-egy privilegizált nyersanyagot jelentenek, vagy legalábbis egy olyan nyersanyagot, amilyen az arany, amelynek az alkalmazása olykor úgy tűnik, bármit megszépítene. Valamennyiükre érvényes azonban, amit Szókratész Pheidiaszról mond. Pheidiasz nem használ mindig aranyat a szobraihoz. A szép nem általános anyag, sem pedig privilegizált nyersanyag.

3. A szép az *illő* anyag, mondaná Hippiász harmadik válasza (290 d). Még nem emelkedik fel az általában vett anyag képzetéhez, de már többet lát az anyagban a pusztá csillogásánál. Lehet, hogy a szépség az anyag funkcionális értelme? Azért lennének szépek a dolgok, mert alkalmasak egy szerepkör betöltésére? De vajon magát a szépet ragadjuk meg így? A szerepre való alkalmasság messze meghaladja úgy az első példa természeti-, mint a második művészi szép fogalmát. Ilyen értelemben minden eszköz szép volna (a modern ember egész technikája szép lenne), még egy fakanál is, mondja Szókratész. Hisz a fakanál inkább illik az eledelhez, mint az aranykanál. Az anyagnak ezen a szintjén az illő és az alkalmas dolgok világába fullaszt.

4. De a szép az *emberiben* fellelhető illő, fakad ki Hippiász (251 a). Ahogy kiszabadul az anyag általánosságából, útja az emberi általánosba vezet. Szép mindaz, ami illő az embernél, és az emberi létben a kiteljesült, a helyesen, leélt, és méltósággal befejezett élet.

A természeti szépről (szűz leány, paripa) a második válasszal térünk át a művészi szépre, a harmadik válasz az anyagiakban lehetséges széphez vezetett tovább, most pedig az emberi dolgokban lehetséges széphez jutottunk. Nincs vajon az isteniben is valami szép, ha már fokról fokra feljebb hágnunk?

Van bizony. Épp ennek a nevében utasítja vissza Szókratész Hippiász újabb tézisé. Az isteni szép külön mércét kérne az istenek és az isteni eredetű emberek világabeli szép számára. Szókratész pedig, mondhatni, *mind* az öt szinten a szépet magát keresi. Egy új szót vezet be, a „szépség” szót (*kálosz* 292 d), amely már főnév, nemcsak főnevesült melléknév, mint az addig használt „szép” (to kalón) volt. Szókratész kérése: feledjük a dolgokat, az embereket, az isteneket, feledjük azt, hogy mi is világukban az illő, és a szépségről beszéljünk neki. Vagy lehet, csak az *illő* képzetéről akar hallani, dolgok, emberek, istenek mellőzésével. Mert túl a természeti, az anyagi, az emberi, az isteni körein, végre a tiszta általános szférájába érkeztünk.

5. Ezúttal maga Szókratész ajánlja fel a magától értetődő választ. A szépség lényege a „megfelelő”, az *általában vett hozzáillő* (to prépon, 293 a) képzetében kereshető. Az előző válaszok *valaminek* a hozzáillő voltát tartották szem előtt, például az aranyét, emlékeztet Szókratész. Különb, ha a szép valóban megragadható „az illő” képzetével, nézzük csak, mi lehet még illő. A szép — fejthetjük ki a gondolatot — színek, hangok, formák illő volta, szavaké, tehát illő igék, vagy akár egymáshoz illő képzetek. Mindegy volna, hogy mi illik, mihez? Ha az általában vett illőben magának a szépségnek a mércéjét keresed — mint itt történik —, arra is rá kell kérdezned, hogy valóban széppé teszi-e illő voltuk a dolgokat? Szépek is *lesznek* általa? Vagy csak annak mutatja őket (294 a)? Vajon nem inkább a látszatok világából való ez a szépség?

Az illő önmagában véve (mint céltalan finalitás, mondja majd egy Kant), egy tökéletesen zárt formát eredményez. Ilyen tökéletesség a dolgokat *szébbé* teheti ugyan, Hippiász az illően öltözködő emberekkel példálózik. De kérdés, vajon szépek is lesznek a létezők azáltal, hogy *szébbek*? Vajon nem csupán annak látszanak? Szokásaink, ha illő szokások, szépek tűnnek számunkra, holott nem mindig azok. Bizonyosság erre a rájuk vonatkozó ítéleteink megoszlása. Az üres illő áltatás is lehet: illőnek lenni kevés. Az illő *valamibe*z kell, hogy hozzáillő legyen. (A szép további értékekkel szolidáris érték.)

Ha már, a szép megértését elősegítendő, visszatértünk az illő képzetére, és azt a formális irányából közelítettük, fel kell lelnünk az illő ezúttal általános értelemben vett funkcionális jellegét is.

6. Szókratész ekkor bevezeti a szép újabb tézisét. Ennyit mond, egyszerűsítve, és a modern ember számára némileg zavaró élességgel: a szép az, ami *hasznos* (295 c). A tézis csak látszólag váratlan, valójában az előző tézisek tökéletes eszmei folytonosságában jelentkezik, és ezt a példák azonnal bizonyítják is. Az illő, az adekváció, a megfelelő nem lehet öncél. Eszköz. De minek az eszköze?

Tekintsük tehát az *általában vett funkcionális jelleget*, úgy, ahogy általában véve tárgyaltuk az illőt is. Platón példái ismét fölfele vezetnek. A szem akkor szép, ha a test részeként megfelel szerepének. A test maga úgyszintén, de így szépek az állatok, a szerzők, az ember alkotta technikai és művészi eszközök, sőt, az emberi szokások és törvények is. Világos tehát, hogy itt már a funkcionális *teljes* regisztere játékba lépett. A művészet is csak része ennek, és a szép végeredményben mindenre kiterjed, az anyagtól az istenekig. Anélkül, hogy megnevezné, a fakanál visszavedlett szép-pé, és a fakanállal együtt minden egyéb. De Szókratészt most nem a szépnak ez a kiterjesztése aggasztja, hanem valami más, egy sokkal finomabb árnyalat, amely az önmagában vett funkcionális képzetéből adódik.

Ha a funkcionális a szép, és ez vonja maga után a jót, akkor a jó és a szép között furcsa *függőség* támad. Mondhatni: a jó a szép célja lesz. De Platón valami mélyebbet mond ennél: a szép a jó okává válik. Valóban, ha szofisztikusnak is tűnik, Platón azt mutatja ki, hogy a szép egy a jóra való képességgé vált (295 e), egy leleményességgé. A funkcionálisan szép, mondanánk, pusztá virtuozitás, egy jóra vezető eljárás. De csak a jóra vezető? És szép marad-e még vajon, amikor nem vezet jóra? Határoljuk le mégis erre az értelmére, és fogalmazzunk úgy, hogy eszerint nem egyéb, mint a kedvező, az előnyös (*to ophélimon*, 296 e). De ha csak „létrehozza” a jót, ez azt jelenti, hogy oka ugyan, de anélkül, hogy maga is jó lenne. Egy görög, akinek nyelvében a *kalósz* egyidőben jelent szépet és jót, ezt nemigen fogadhatja el. Szókratész nincs megelégedve. Maga utasítja el az egész fenti gondolati építményt, és — minden látható igazolás nélkül — áttér a hetedik tézisre: a szép gyönyörűséget jelent.

Az olvasó sem elégedett. Először is, a hatodik tézis tárgyalása szofisztikusan végződik. A definíciókísérlet, miszerint a szép a funkcionálisnak az a szerencsésen illő volta, amely létrehozza

a jót, egy görög szó jelentésén akad el. Másodszor: az új tézisre való átmenet önkényes. A dialógus úgy tűnik, még külsejében is elfajult. Így, ilyen elfajult állapotában találta a filozófiatörténet, ezért vették semmibe annak művelői, így áll mai, olyannyira igényes olvasója előtt is. Vajon megmenthető-e még?

Úgy tűnik, nem is „megmentését”, mindössze *megértését* igényeli. Nézzük csak, mi is a hatodik téziszbeli gondolat, és hogyan valósul meg a következő tézisre történő átmenet? A modern embert nem az teszi elégedetlenné a jót létrehozó szép tézisében, hogy a szép „más”, mint a jó, hanem maga a tény: hogyhogy létrehozza a jót? Lehet, hogy alapjában véve a szépnek ez az értelme teszi elégedetlenné Szókratészt is. Nem *önmaga által* jó a szép? Nem egy önmagától, önmagában, önmagáért való valami? Az önmagában vett funkcionális üres teljességet adott, a valamihez illőként felfogott funkcionális viszont az eszköz-érték képzetéhez vezet.

A modern szellem egy francia gondolkodó híres megállapításával hibázott rá a hatodik tézis gyenge pontjára: „A szépség a boldogság ígérete.” Pontosan ez a platóni tézis értelme. De lehet, hogy a szépség nem csak *ígérete* a boldogságnak, hanem maga a boldogság. *Ezt* mondja most Szókratész a hetedik tézissel. A szépség: gyönyörűség. A szépség *önmaga által* lesz a jó egy formája: boldoglét. És minden látszat ellenére, természetes; hogy a hetedik tézishez jutunk: ha a szép egy jó kell, hogy legyen, de nem egy hasznos, és nem is az általános értelemben vett jó, akkor *egy sajátos, érdek nélküli jó*.

7. Sajátos: „Azt nevezzük szépnek, ami gyönyörűséget nyújt nekünk, és pedig nem akármilyent, hanem olyan gyönyörűséget, amelyet hallás és látás útján nyerhetünk.” (297 e). Látszólag egy egészen más rendű gondolat az eddigiekhez képest, de tulajdonképpen ugyanaz a gondolat, csak letisztult formájában. Nem volt-e élvezet forrása az első kérdésbeli szűz leány arca, a második kérdés aranya, vagy akár-a kanalak, a szépen élt élet, meg mindaz, ami illőnek számított a többi kérdésben? Valamennyien úgy bukkantak fel, mint a szép leírását célzó megannyi változatos próbálkozás, valójában az élvezet paradigmái voltak, mi több, éppen a látás- és hallásbeli élvezet.

A látás és a hallás bizony egyedüli érdek nélküli érzékeink. Mit foglal magába szűkös terük? *Minident*. Először is ott vannak a művészetek, úgy a képzőművészet (a látásé), mint a zeneiek (a hallás művészei). A teljes apollói és dionüszoszi világ, ha ez a megfogalma-

zás jobban tetszene. De nemcsak ennyi, és a dialógus döbbenetes összegezőést kínál, amely fölött eltűnődhet a modern esztéta: „Élvezetet váltanak ki belőlünk mondja Szókratész, a szép emberek (a természeti szép), a szép színek (a természeti és a művészi szép), a festők és a szobrászok alkotásai (a szemléletes szép), a szép hangok, vagy a zene valamennyi formája (minden muzsika)”. A modern ember számára most következik az újdonság: „Élvezetet vált ki belőlünk a szép beszéd, a szép értekezés, a szép mítoszok hallgatása”. Így igaz, mindez szintén a hallhatóhoz, a muzikális szférájához tartozik. A régi görögök számára a *mouszikosz* „kiművelt” jelentésű, a *mousziké* pedig művészet, kultúra, és korántsem pusztán zene.

Ha a dolgok így állanak, akkor nem beszélhetünk többé a látásra és a hallásra alapozó szép-definíció szűkös voltáról sem. Szókratész még az erkölcsöket, az emberi intézményeket és a törvényeket is beemelné definíciója érvényességi körébe. Hogyha bármely harmónia a muzikálisnak rendelődik alá, akkor az erkölcs a pólisz természetes zenéjének, zsibongásának, az intézmények és a törvény a politikai szféra művészetének a tartozékai. A dialógus pedig, amelyet könnyűszerrel odébbhajíthattunk volna, egyszerre azzal szembesít, azt mondja ki, és olyan pontossággal, amelynek bátorságát az esztétika tudománya ritkán nyerte vissza, hogy *mi is a szép területe*. És ha már nem dobtuk félre a dialógust, nézzük csak, nincse egyéb mondanivalója is a mai esztétika számára.

Bámulatos, hogyan terjeszti ki Szókratész az erkölcsre és a politikára a szép érvényességi körét. Szókratész szerint az elme „lát” — a dolgokban gyönyörködik —, az elme „hall” is — képes fel fogni a megnyilvánuló *logosz* minden harmóniáját, akár egy matematikai levezetés, vagy egy elvont eszmefuttatás szépségét is. „A látszat ellenére, lehet, hogy sem a törvények sem a szokások nem annyira idegenek azoktól az érzékektől, amelyeket a hallás és a látás kelt bennünk”, mondja (298 d). De az erkölcsi és a politikai, vagy a gondolati és a spekulatív szépség kérdése egyelőre túl messzire vezetne. Mindenekelőtt azt kérné, mutassuk ki, hogy érzékelésük esetében nem a megszokott értelemben vett látásról és hallásról van szó. Szókratész hátrál egy lépést, és a szem látta, fül hallotta szépség tárgyalására szorítkozik, közöttük híz választvonalat. „Az, aki otthon vár rá!”, a daimón-lelkiismeret nem bocsát meg neki egyetlen bizonyítatlanul hagyott kijelentést sem, mégis félreteresi az erkölcs és a törvények szépségének a kérdését. Elhárítja azt az el lenvetést is, miszerint a látásnál és a hallásnál alacsonyabbrendű él-

vezeteket is fel kellett volna idéznie. Érve egyszerű: az ilyen élvezeteket senki sem tartja szépnek. Szókratész egy különleges probléma elébe siet, és ez a probléma mérvadó abban, milyen gondolati mélységbe hatolt le a látszólag oly könnyű, felszínes dialógus. Az itt jelentkező (259 c) probléma, amely majdnem a mű végéig kísér maga a szép kérdése. Ha nem tévedünk, egyike a legfelkavaróbb problémáknak, amelyeket felvethet egyáltalán az esztétika.

A látás éppúgy külön világ, mint a hallás. Mától értetődő a kérdés: *megosztott* volna a szép? Ugyanaz-e a szemléletes szép, mint a hallható? Ugyanazon törvények-e a törvényei? (Túl a közvetlenül érzékelhetőn: ugyanazok-e a formák és a szavak törvényei?) Mindkettő szép, mindkettő élvezet forrása. De közös is a szépségük? Különösen ezt firtatja Szókratész: külön is szép a kettő, és együtt is? Külön szépek csupán, a kettő együtt már nem az? Vagy netalán együtt szép csak a kettő, és nem azok külön?

Ha külön is szépek, és együtt is, ez megegyezik a józan ész logikájával (ha egyik is katona, a másik is, akkor a kettő együtt is az). Ha külön szépek, de együtt már nem feltétlenül, akkor meg kell keresned a „közös szépségüket” (300 a), épp ez érdekel bennünket, de a mindenkori esztétikát is. De hátha csak együtt szépek? Ez már egy másik kérdés — a mi esetünkben a szemléletes éppúgy szép, mint a hallható —, de az a másik kérdés tisztázhatja azt is, ami minket izgat. Ezért torpan meg egy pillanatra Szókratész, mondván (300 e): megtörténhet, hogy egy állapot, amely se rám, se rád nem jellemző, jellemző lesz ránk, mihelyt együtt vagyunk.

Hippiász számára ez abszurdnak tűnik. Világos, hogy a kettőre együtt is jellemző, ami az volt külön (ha külön igazságosak vagyunk, akkor együtt is, ha külön elefántcsontból vagyunk, akkor együtt is), de ez fordítva is igaz, válaszolja meg a másik kérdést. Hippiász bírálata (301 b) ragyogó, éles, azonnali. Ki látott, kérdi, olyan állapotokat, minőségeket, vagy lényegeket, amelyek a kettőnek vagy csak együtt, vagy csak külön járnának ki? A filozófiatörténet álláspontja az, hogy a bírálatban Platón az igazi Hippiász retorikai stílusát utánozza. Mi inkább azt mondanánk: a józan ész teljes felháborodását adja itt a szájába, Hippiász azok ellen fakad ki, akik azt állítják, hogy egyebet is látnak, mint egyedi példányokat, vagy egyed-kollekciót.

Szókratész most pontosan az egyedi példányok esetével áll elő. (301 d). Különvéve mindegyikünk egy, mondja, de ketten együtt már kettő vagyunk. Nem az vagyunk együtt, amik külön (egy), és

külön sem vagyunk az, ami együtt (kettő). De ebben a formában ez a gondolat mégcsak nem is szofisztikus: tautológia. Pérsze, hogy az egy — egy, és nem kettő. Éppén ezért Platón áttér a számról a számbeli *tulajdonságra*. Ezt mondja: az egy tulajdonsága az, hogy páratlan, a kettőé az, hogy páros (302 a). Két páratlan együttvéve szintén páros (két páratlan szám *összeadása* mindig párosat eredményez). De akkor kérdés, mit jelent „a kettő együtt”, az *amphóteroi*, amelyet Platón mindvégig használ. Ha azt értjük alatta, hogy „egyik is, másik is”, akkor Platónnak nincs igaza: egy páratlan szám a másik páratlan társaságában is páratlan marad! De „a kettő együtt” jelentése lehet „összeadva” is. Akkor már egy harmadikról van szó, nem őrződik sem egyikük, sem másikuk.

Mi szüksége van Platónnak erre a szofizmára? Tudatosan használja, vagy öntudatlanul, mindenesetre tisztában van azzal, hogy egy problémára bukkant. Két, vagy több dolog egyesítéséből olyasmi is adódhat, ami addig nem volt meg a dolgokban. Ha az egyesítésen *összeadást* értünk, az eredmény tulajdonságai nyilván különböznek a részekétől. Ha az egyesítés *rendszerre szerveződés*, megint csak magától értetődő, hogy a rendszernek új tulajdonságai legyenek. Még az egyszerű felhalmozódás is minőségi ugrást válthat ki a természetből, és az egészhez, annak a részekben meg nem mutatkozó igazságához, vagy a különállókból hiányzó közös értelmekhez segítheti a szellemet. Csakhogy Szókratész azért állapítja meg, a kettőben együtt létrejöhet valami, ami külön nincs meg bennük ugyanakkor, hogy a fordítottját is elmondhassa: akkor külön is létezhet mindegyikükben valami, anélkül, hogy kettejükben együtt is meglegyen.

Igen, Szókratész visszatért az eredeti problémára: lehet-e a szép egyrészt a halláshoz, másrészt a látáshoz fűződő élvezet anélkül, hogy rendelkeznének egy „közös természettel” (302 c)? Lehetséges volna ez? Nem, nem lehetséges, feleli Szókratész, és Hippiász ugyanezt állítja.

De hátha mégis? Platónnak volt bátorsága túllépni a hetedik tézissel a széphez kapcsolható szabad általánosságokon (az általában vett illőn, az általában vett hasznoson, vagy funkcionálison). Platón volt annyira merész; hogy azt hívja segítségül, amit a természeti, és a művészi szép egyaránt megkívánt: *az érzékire alkalmazott általánosságokat*. A szép látottak- és hallottakbeli harmónia; a szép vagy szemléletes, vagy (annak tág görög értelmében véve) a muzikális szférájához tartozik. Talán senki nem merte ezt ilyen világosan

megfogalmazni. De valamit még Platón sem merészel kimondani: megtörténhet, hogy a szép nemcsak látszólag kettős, hanem a *kettőssége* lényegi vonása is.

Ma már nem volna meglepő az ilyen állítás. Kettős állapotok léteznek. Ki lehetett mondani a maga egyszerűségében azt, hogy a fény részecske és hullám ugyanakkor. Azt mondjuk, hogy a létrejövés lineáris, de körkörös is. Úgy tartjuk, hogy az élet vak folyamat, de azt is mondjuk, hogy kodifikált. A számról azt állítjuk, hogy racionális és irracionális, abban az értelemben, hogy egyidőben a legfelsőbb racionalitás és a legfelsőbb irracionális (számkontinuum). Nem képez-e a szemléletes és a hallható egyféle *érzéki komplementaritást*, úgy, ahogy komplementárisról beszéltünk a logika terén?

Ezt a kérdést már nem Platón teszi fel, hanem a dialógus. Mi a szép? A dialógus azt mondja: bárhogy is válaszolnál, amíg a szépet érzéki megtestesülésnek fogod fel, addig *vagy* a szemléletesre, *vagy* a hallhatóra gondolsz. Talán egyetlen esztétika sem tudta meghaladni e kettősség korlátait, és így a közvetlen érzékiből kiinduló, a sajátos érzékiig hatoló platóni dialógust sem haladta meg senki.

Elégedjünk meg a szép két fajtájával, és ne keressük a nemüket? Minden, a szép nemére vonatkozó kutatással kilépünk a szépből. Maga Platón is így járt utolsó tézisével, amely a nyolcadik lehetne (303 e). Egy olyan állítás, amely szerint a szép fajtáinak közös neve az ártatlan, a jó, az előnyös élvezet, ahhoz a „jót létrehozó” széphez vetne vissza, amelyet az előbb utasítottunk el.

Hippiász azt tudja, *amit tud*: az emberekhez szólni, mestersége szabályai szerint. Kétségbeesésében a sikeres szónoklat szépségéhez fog visszakanyarodni, a konkrétba kapaszkodik (304 b). Szókratész is zavarban van: ő ahhoz érkezett vissza, *amit nem tud*. Hogyan beszélhetsz a szónoklás szépségéről, ha annyit sem tudsz, mi a szépség? Valaki, „aki otthon vár rá”, megdorgálja, ha nem tisztázza e dolgokat. Szókratész meghasonlott. Pontos szeretne maradni, mikor olyan értékekről beszél, mint a szép, és képtelen hallgatni róluk, hisz lépten-nyomon találkozik velük. Élni sem érdemes, ha annyit sem tudsz (304 a).

Nem is élzs emberi életet, ha képtelen vagy megragadni az emberi értékeket. Léteznie kell egy másik tudásnak, vagy másik útnak is, amely hozzájuk vezet. A szép ilyen megközelítését sugallja majd Platón másik dialógusa, a *Phaidrosz*, de az annyira szabadon csapongva, rajongón teszi, hogy alig hiheted már: a tét a másik tudás, az *ideák ismerete*.

Nem ismered a szépet, derül ki a *Phaidrosz*ból, de azonosítod. Nem ismered, de *felismered*. Láttad már valamikor, egy másik létezésben, szemlélted ideáját. — Ha értelmezhető egyáltalán a lélek-vándorlás gondolata, akkor ennyit jelent: az értékek felfogása nem egyéb, mint múltbeli, már csak ismétlődő felfogásuk. Ez egy másik tudást igényel, egy körkörös megismerését, egy felismerésként értett megismerést. Dialógusunk, *A nagyobbik Hippiász*, még alig az első lépések egyike egy efféle tudás feltárása irányába. A szép (megismerése) nehéz, állítja a mondás, amelyet csak most, a dialógus végére ért meg igazán Szókratész.

Kolozsvár

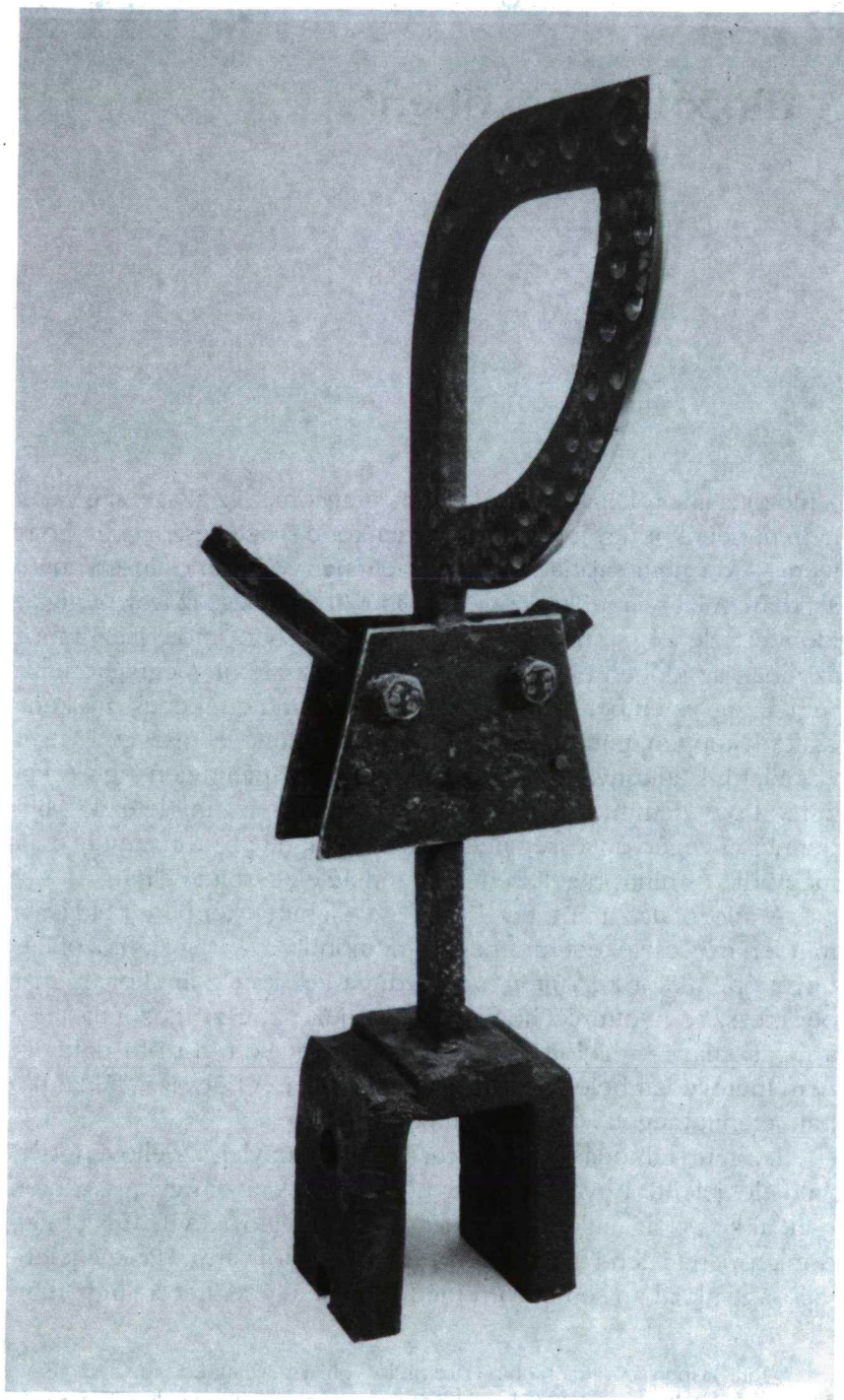
Constantin Noica
Fordította: Boér Hunor

CONSTANTIN NOICA (1909–1987), a Teleormán megyei Vitanesti faluban (Ó-Románia) született. Bukaresti Egyem Bölcsészkarának 1928–1931 között volt hallgatója. A Filozófiatörténet Szeminárium könyvtárosa, és a Criterion Egyesület tagja 1932–34 között, tanulmányokat folytat Franciaországban 1938–39 között. A Bukaresti Egyetemen doktorál. A háború alatt a berlini német-román intézet filozófiai referense. C. Floruval és M. Vulcanescuval közösen adják ki tanáruk Nae Ionescu négy egyetemi előadását *Izovare de filozofie* — A filozófia forrásai — címmel, 1942–43 között. 1943 őszén visszautasítják kultúr- és történelemfilozófia előadói pályázatát a Bukaresti Egyetemen. 1949–50 között Cimpulung Muscel — Ó-Románia — a kényszerlakhelye.

1958. decembere és 1964. augusztusa között politikai bebörtönzött. 1965-től kutatói állást kap a Román Akadémia Logika Központjában, ahonnan 1975-ben vonul nyugdíjba. Post mortem 1988-ban Herder-díjat kap, 1990-ben pedig a Román Akadémia tagjává választják. C. Noica nemzedéktársai voltak: Emil Cioran, Mircea Eliade, Eugen Ionoco. Mindannyiuk fejlődésére nagy hatással volt Nae Ionescu, a Bukaresti Egyetem filozófiatanára, akinek közismertek voltak szélsőjobbos szimpátiái. C. Noica filozófiai érdeklődése szinte a filozófia egész területét érinti, a gnoszeológiától a kutúrfilozófiáig, az axiológiától a filozófiai antropológiáig, az ontológiától a logikáig, a filozófiatörténettől a szisztematikus filozófiáig, az antik filozófiától a modern filozófiáig. Élete utolsó 10 évét a Szeben melletti Paltinisen tölti, ahol un. peripatetikus iskolát hozott létre, ide jártak „órákra” G. Liiceanu, A. Plesu, N. Dimitrescu. Ezekről a találkozókról szól *A Paltinisi napló* című, G. Liiceanu által 1991-ben a Humanitas Kiadónál közölt kötete.

C. Noica főbb művei: *Mathesis sau bucuriile vietii* (1934) (Mathesis vagy az élet örömei), *Pagimi despre sufletul romanesc* (1944) (A román lélekről), *Rostirea filozofica romanescă* (1970) (A román filozófiai beszéd), *De dignitate Europe* (1988), stb.

(Összeállította: Pászka Imre)



Sejben Lajos: Holdisten