

Siela kaip antikinio mąstymo subjektas, arba dorybės temizavimo vingiai Platono dialoguose

Whitehead'iskai žvelgiant, filosofija yra tarsi koks Stelmužės ažuolas. Jo šerdis – Platono ar, plačiau žvelgiant, antikos filosofija, o visi kiti šio nusenusių ažuolo sluoksniai ir ataugos – rievėtas kamienas, jį dengianti suragėjusi žievė ir gausybė šakų šakelių – tai jau paskesnė istoriškai susiklosčiusi filosofija. Gal tai kiek ir supaprastintas filosofijos įvaizdis, ir dalis filosofų, matyt, gintų savojo mąstymo ypatingumą bei išskirtinumą, taigi ir neigtų jų mąstymo sąsajas tiek su Platonu, tiek su antikos filosofija apskritai. Tačiau bent jau dauguma iškilųjų filosofijos klasikų, tarsi pritardami šiam įvaizdžiui, ne tik nesikratė galimų jų mąstymo sąsajų su antikos filosofija, bet netgi atvirai deklaruodavo čia slypint jų mąstymo ištakas. Ryšių su antikos filosofija nuorodose akivaizdi legitimavimo intencija. Kaip kitaip galėtų konkreti filosofija pateisinti savąjį filosofškumą, jei ne pagrįsdama sąsajas su antikoje gimusiu „meilės išminčiai“ reiškiniu? Ir kaip reikėtų vertinti iš šio garbaus medžio deklaratyviai iškrentančias „filosofijas“?

Legitimavimo siekis, nebūtinai įsisąmonintas, realizuojamas kalbinant išlikusius antikos filosofijos tekstus. Per daugybę šimtmečių šie tekstai ne sykį buvo tikslinami, rūšiuojami, klasifikuojami, verčiami į įvairiausias kalbas. Prieiga prie tų tekstų mūsų laikais labai palengvėjusi. Nūdienos filosofui visai nebūtina per dienas kiurksoti bibliotekose. Šventu legitimacijos reikalu jis galėtų užsiimti, vaizdingai šnekant, net miške ar laisvomis nuo meškeriojimo akimirkomis prie kokio nors upelio. Mat dauguma tų tekstų jau publikuojami internete, kur neretai pagrečiui numatyta ir jų vertimo į kurią nors moksle kotiruojamą kalbą galimybė. Taigi, rodytūsi, belieka stverti kompiuterį bei, sekant Mažvydo imperatyvu, imti tekstus ir skaityti. Ir, žinoma, iki soties prisiskaičius, rašyti. Tačiau filosofai nėra mažvydiškai naivūs ir supranta, kad tekstas pats nekalba, o jo skaitymas numano kryptingą kalbinimą, o dar tiksliau apibūdinant, teksto interpretavimą arba kalbėjimą už patį tekstą. Dėl šios aplinkybės teksto skaitymas tampa labai kebliu reikalu, į kurio problemškumą atkreipė dėmesį dar Platonas. Jo puošnūs dialogai tarsi liudija, kad filosofavimas iš kalbėjimo stichijos čia perkeliamas į rašto plotmę. Kaip tik todėl Platonas dar galėjo gyvai stebėti tas metamorfozes, kurias filosofavimas patiria iš kalbėjimo emigrudamas į raštą. Į rašto tremtyje atsidūrusios gyvos kalbos – teksto skaitymą jis žvelgė jam aktualaus filosofavimo siekio rakursu, todėl konstatavo užrašytos kalbos etinį bergždumą¹. Nūdieniškai podekartiškai, t.y. pažintiškai performuluojant platoniškuosius lūkesčius galėtume sakyti, kad nesant tėvo, t.y. kalbos rašytojo tiesioginio santykio su jos

¹ Plg.: „Raštas, Faidrai, turi kažką siaubinga, kuo jis iš tiesų panašus į tapybą – mat jos palikuonys stovi kaip gyvi, o jei jų ko nors paklaustumei, jie labai iškilmingai tyli. Taip pat esti ir su [užrašytomis] kalbomis: galėtum pamanyti, kad jos šneka, ką nors suvokdamos, bet jei tik kas nors jų paklausia apie ką nors iš to, ką jos pasakoja, *norėdamas pasimokyti, jos nuolat nurodo kažką vieną ir tą pat*. Kiekviena kalba, kartą užrašyta, yra mėtoma ir vėtoma visur kur – tiek tarp išmanančių žmonių, tiek tarp tų, kuriems visiškai nedera [jos skaityti], tad ji nežino, su kuo privalo kalbėtis, o su kuo – ne. O jei tąja kalba niekas nesirūpina ar neteisėtai peikia, *jai visuomet reikia savo tėvo pagalbos*, nes pati ji neįstengia nei apsiginti, nei atskubėti sau pačiai į pagalbą“ (*Faidras*, 275d-e).

skaitytoju, tekstas pameta ryšius ne tik su dorybe, kuria, galbūt, disponavo teksto autorius ir kurią jis siekė įrašyti tekste. Nesant tėvo tampa našlaite ir su numanoma dorybe susijusi tiesioginė rašto vertybė tiesa, kurią kas ir kaip panorėjęs ima manipuliuoti savaip interpretuodamas konkretų tekstą ir išreikštai ar neišreikštai besiskelbdamas, kad jis tariamai teisingai perskaitė tekstą. Ar ne tokią potekstę numano filosofiniuose tekstuose neretai pasitaikančios, kaip pasakytų Baudrillardas, pranašiškos interpretatorių frazės: „o iš tikro jis, pavyzdžiui, koks nors filosofijos klasikas norėjo pasakyti tai ir tai“. Kad ir kaip būtų, retas skaitytojas šiais laikais bemano, kad neišvengiamai savaip interpretuodamas tekstą dar gali nuspėti teksto autoriaus mintis. Tačiau tada vis dar teberašantiems filosofams turėti iškilti hamletišką alternatyvą numanantis klausimas: ar apskritai verta rašyti? Kam rašant rizikuoti ir pasmerkti save vieno iškiliaus filosofo suformuluotai melancholiškai lemčiai: niekas manęs nesuprato, o tas vienintelis, kuris suprato, suprato klaidingai. Su šia hamletiška alternatyva susidūręs Platonas, visgi rinkosi rašymą: „panašu, kad paišdykavimo dėlei jis vis dėlto užsės rašmenų sodus ir rašys: mat rašydamas jis sukaupia prisiminimų lobius ir sau pačiam – tam metui, kai atslinks senatvė, užmaršties amžius, - ir kiekvienam, kas norėtų sekti jo pėdomis; jis apsidžiaugs, stebėdamas sudygstant švelnius želmenis“ (Faidras, 276d). Nors Platonas sakė, kad rašydamas jis tik išdykauja, tačiau mes į jo išdykavimo vaisius žvelgiame tikrai neatsainiai. Mes vis dar mėgaujamės jo dialogais, nors ir nesitikime juos skaitydami patirti dorybės injekciją ar bent pelnyti pdekartiškai nukraujintą tiesą. Tačiau stebėdami nepaliaujamai gausėjančią Platono filosofijos interpretacijų įvairovę, norom nenorom puoselėjame bent jau kokybiškesnės interpretacijos viltis. Nežinia, ar tos viltys pamatuotos, tačiau jos provokuoja įdėmiau aptarti teksto interpretavimo situaciją. Strategišškai žvelgiant, šioje situacijoje būtų galima išskirti dvi problemiškas sritis: kas kalbinama ir kaip kalbinama. Viena vertus, interpretavimo rezultatui gali turėti įtakos kalbinamo teksto būklė. Ši aplinkybė beveik nereikšminga skaitant nūdienos filosofinius tekstus, tačiau ypač aktuali kalbinant ankstyvojo filosofavimo išlikusius rašytinius liudijimus. Mat iki šiol kyla tokių liudijimų autentiškumo bei integralumo problemos, kurios paprastai paliekamos filosofijos istorikams. Filosofai teoretikai dėl tokių, kaip jiems rodosi, smulkmenų galvų jau nebesuka, bet ima gatavus tekstus ir jais naudojasi. Vis gausėjant antikos filosofijos vertimams, retas iš filosofų besivargina skaityti tuos tekstus originalo kalba. Drąsiai tarsi į kokią eketę neriamą į verstinį tekstą ir taip pat drąsiai kapanojimąsi jame. Mat kitaip negu eketėje, ne tiek daug reikia sugebėti, norint nepaskęsti tekste. Gana mokėti skaityti, o filosofas dar pridėtų, ir mąstyti, ir jau garantuotai išsilaikoma teksto paviršiuje, t.y. pelnomas vienoks ar kitoks teksto supratimas. Tačiau kaip tik ten, kur, rodytūsi, jokių problemų tarsi ir nebelieka, nes tekstas tarsi ir įveiktas, t.y. suprastas, problemos tik prasideda. Nekontroliuotai suprasti tekstą, vadinasi, beveik garantuotai pažvelgti į jį per nūdieniškų teorinių nuostatų prizmę, taigi ir sureikšminti jį nūdieniškai. Toks pavojus ypač tyko skaitant verstinį tekstą. Antikinio teksto bet koks nūdieniškas vertimas neišvengiamai yra

interpretacija dėl tos aplinkybės, kad jis numano analitiškai susmulkėjusią, t.y. gausesnėmis skirtimis išpurtą kalbą. Į tokią kalbą transformuotas antikinis tekstas primena nusikaltimo tyrėjų, šiuo atveju vertėjų nūdieniškais sąvokomis „pripėduotą“ nusikaltimo vietą. Skaitytojui į akis pirmiausia ir krinta tokio „pripėdavimo“ žymės, kurios, nereikalaudamos jokių ypatingų supratimo pastangų, nepastebimai primeta interpretavimo kryptį. Tokio „pripėdavimo“ klasikinis pavyzdys – vis dar gajį tradicija traktuoti pirmųjų antikos filosofų poetas *Περὶ φύσεως* kaip kūrinį „Apie gamtą“. Į gamtą mes jau žvelgiame per gamtamokslio prizmę, todėl skaitydami ankstyvųjų filosofinių poemų, neva, „Apie gamtą“ verstinius fragmentus, atlaidžiai stebimės pirmųjų natūrfilosofų gamtamoksliu naivumu ir jų filosofijos visišku nefilosofiškumu. Taigi klausimas, kas kalbinama, arba teksto būsenos problema jau numano antrąjį interpretavimo situacijos aptarime numatytą klausimą, kaip kalbinama, t.y. teksto interpretavimo problema siaurąja prasme. Akivaizdu, kad teksto supratimą lemia skaitytojo nuostatos, kurios, matyt, turėtų būti paženklintos skaitytojo gyvenamo laikmečio žymėmis. Susitelkdami ties antikos tekstų supratimo problema, galėtume iš karto papildomai paklausti, ar taip jau labai jau skiriasi antikinio žmogaus mąstymo prielaidos, kad reiktų imtis ypatingo atsargumo, skaitant antikos tekstus? Gal ir detalesnis nūdieniškas gyvenimas jo techniškuoju aspektu, bet ar tai galėtų būti kliūtis suprasti, nesikuklindami pažvelkime iš aukšto, paprastesnį ir akivaizdžiai lėtesnį antikinį gyvenimo būdą? Be to, filosofijai, ko gero, rūpi ne techniškasis žmogiškojo gyvenimo aspektas, o socialusis, kuris, atrodo, visais laikais yra tarsi ir toks pat, t. y. numano tas pačias nekintančias vertybes. Juk skaitydami klasikinius antikinės literatūros kūrinius jaučiamės nusikėlę mintimis ne į akivaizdžiai mums svetimą, kokią nors „avatarišką“ terpę, bet priešingai – jaučiamės tarsi namie, nes susiduriame su mums įprastomis nuodėmėmis ir dorybėmis paženklintais herojais. Neįžvelgdami drastiškų skirtumų dalyko plotmėje, vis tik pasidomėkime, ar ir formaliai mes mąstome taip pat kaip antikos žmogus. Iš pirmo žvilgsnio, toks klausimas net gali pasirodyti nekorektiškas: ar gali mąstymas klostytis kitaip negu logiškai? Tiesa, tektų pripažinti, kad pirmųjų filosofuojančiųjų mus pasiekusiose ištarose logiškumas visgi dar nedominuoja ir galbūt tik elejiečiams logika įgyja „įstatymo“ galią. Vėl gi atlaidžiai tarus, kad teorinis mąstymas antikoje tik formuojasi, ir jo loginė specifika įsisąmoninama tik palaipsniui, vis vien turėtų iškilti klausimas, o kas lemia pirmųjų filosofuojančių ištarų analitiškai nerekonstruojamus aspektus? Ar mes galime moti į juos ranka ir kaip reikšminę traktuoti vien analitiškai aprėpiamą antikinių tekstų apimtį? Apskritai iš kur tas mūsų pomėgis teikti prioritetą analitinei mąstymo specifikai?

Atsakymo toli ieškoti nereikia: esame modernūs, t.y. mąstydami atsiremiamė į Descartes'o įteisintą *cogito*. Šis *cogito* ne tik izoliuoja mąstymą mąstyme, bet ir numano *ego*, kuris linkęs privatizuoti mąstymo rezultatus. Kitaip tariant, mums jau akivaizdu, kad gramatikos pirmojo asmens realizuojamas mąstymas gali operuoti tik loginės prigimties esybėmis, pavyzdžiui, sąvokomis, ir kad tas mąstymas klostosi, vaizdingai šnekant, tik to asmens galvoje.

Įdėmesnis žvilgsnis į naujųjų amžių filosofiją atskleidžia, kad Descartes'as įteisina (gamta)mokslo išdidintą teorinio mąstymo subjektą. Tačiau teorinis mąstymas mezgasi ir formuojasi kartu su antikos filosofija. Taigi išeitų, kad antikoje šis mąstymas turėtų stokoti, dekartiškai vaizdingai formuluojant, archimediškojo atramos taško, jei jis čia neįteisintas. Ar tai reikštų, kad antikos filosofavimą specifikuojančiame teoriniame mąstyme nėra ir mąstymo subjekto? Kas gi tada realizuoja šį mąstymą? Gal vis tik reikėtų pritarti Descarteso minčiai, kad mąstymo subjektas įsisteigia kaskart, kai tik pamąstoma². Tarus, kad antikoje teorinis mąstymas vis tik numano mąstymo subjektą, tenka padaryti išvadą, kad antika šio subjekto neidentifikuoja arba bent jau neidentifikuoja jo taip, kaip tai padaro Descartesas. Atsispirdamas į mąstyme įsteigtą atramos tašką, karteziečiai įvykdo tai, kas, mums, besimėgaujantiems tos reformos vaisiais, atrodo tiesiog privalu, t.y. griežtai atriboja mąstymą nuo jusliškumo ir sutelkia mąstymą vien mąstyme. O antikiniame mąstyme prigimtinė virkštelė, siejanti mąstymą ir jusliškumą, turėtų būti dar nenutraukta, taigi antikos dalykinis mąstymas turėtų būti mums neįprastas konglomeratas, kuriame jusliškumas ir mąstymas turėtų būti keistai persipynę. Tada graikiškasis filosofavimas, matyt, būtų jį specifiškai ženklinančio, refleksijoje įsisteigusio ir nuosavų turinių neturinčio teorinio mąstymo pastanga šį nei formaliai, nei dalykiškai nediferencijuotą konglomeratą asimiliuoti ir performuluoti pagal palaiptamam įsisąmoninamą savąjį logiškumo matą. Dekartiškai mąstant, ir taip apibūdinamas filosofavimas turėtų aktyvuoti atitinkamos prigimties subjektą, kuris, įsisteigdamas kiekvieną tokio mąstymo akimirką, niekaip negalėtų būti identifikuotas. Mat neturėdamas savyje archimediškosios atramos, jis negalėtų identifikuoti savęs formaliai kaip grynojo mąstymo subjekto. Tačiau jis negalėtų identifikuoti savęs ir dalykiškai, nes įsisteigdamas kiekvieną dalykiško mąstymo akimirką ir neturėdamas savyje atramos, jis tą pačią akimirką būtų mąstomo dalyko prarijamas, t.y. susitapatintų su juo. Jei antikiniame filosofavime jo subjektas tarsi tūno šešėlyje, o šio mąstymo scenovaizdyje dominuoja samprotavimai apie dalyką, tai kaip galėtų žvelgti į tokį mąstymą jį realizuojantis, tačiau savęs negerbiantis, nevertinantis ir apskritai nepripažįstantis, t.y. nelegitimuotas šio mąstymo vykdytojas? Nuosekliai galvojant, tenka daryti išvadą, kad antikinis filosofavimas turėtų būti dalykiškai traktuojamo ir šia reikšme mąstymui neskaidraus *Priešais*³ mąstymas. Žvelgiant podekartiškos subjekto-objekto pažintinės struktūros retrospektyva, tai būtų keistoka vienanarė pažintinė schema. Pamėkliškas tokio mąstymo subjektas, neturėdamas savyje archimediškos atramos, ir dėl to, vaizdingai tariant, negalėdamas išlaikyti pusiausvyros savyje, tegalėtų turėti vienintelį pasirinkimą - pulti mąstomajam *Priešais* į glėbį ir jam besąlygiškai atsiduoti. Ar to neliudija tiek antikos pirmųjų filosofų ištarse, tiek Platono dialoguose pastebima ir mums neįprastai atrodanti dalyvavimo arba pritapimo (μετέχειν) sąvoka, kuri akivaizdžiai numano mums įprastą dvinarę pažintinę schemą ir kuria mėginama iš

² Plg.: "Aš esu, egzistuoju – tai tikra tiesa, tačiau kuriam laikui? Ogi tol, kol mąstau, nes, ko gero, visiškai nustojęs mąstyti, visiškai nustočiau ir egzistuoti" (*Metafiziniai apmąstymai*, 172).

³ Antikinio mąstymo dalykas turėtų būti labai panašus į betarpiško santykio Aš–Tu numanomą *Priešais* (Gegenüber), kurio specifiką reljefiškai išryškina M.Buberis. Žr. *Dialogo principas I, Aš ir TU*, p. 84.

beatraminio, o todėl apsibrėžti negalinčio, taigi pamėkliško subjekto pozicijų nusakyti ontognoseologinę antikinio filosofavimo specifiką?

Nors prielaida apie beatraminę arba, pavartokime graikišką atitikmenį, aporišką antikinio filosofavimo subjekto prigimtį lyg ir rezonuoja su šio mąstymo kai kuriomis detalėmis, tačiau ji kelia ir problemų. Santūriai ar net aršiai ginčijantis dėl antikinio filosofavimo paskirties, vis tik tyliai sutariama, kad ir šis filosofavimas yra kryptingas mąstymas. Todėl iškyla visai pagrįstas klausimas, kaip gali aporiškos prigimties subjektas kryptingai mąstyti? Mes galime rinktis mąstymo temas, atsispirdami į dekartiškąją *ego*. Aporiškajam subjektui neturint į ką atsispirti ir dėl to negalint rinktis, taigi ir apskritai pradėti mąstyti, iniciatyvą turėtų perimti antikinio filosofavimo dalykas. Jis turėtų ne tik įsiūlyti aporiškajam subjektui mąstymo temą, taigi ir pagrečiui išjudinti šį savotišką Buridano asilą primenantį subjektą, bet ir užtikrinti paskesnę kryptingą mąstymo vyksmą. Ar to neliudija Aristotelio pirmąją filosofiją vainikuojanti išvada, kad antikinį filosofavimą išjudina nejudantis variklis? Regis, antikiniame filosofavime nelegitimuotas mąstymo subjektas turėtų būti visiškai eksproprijuotas mąstymo dalyko naudai. Subjektui liekant šešėlyje, taigi ir negalint primesti savo valios mąstymo dalykui, šis dalykas arba *Priešais* turėtų užkloti visą mąstymo horizontą ir dėl to šis mąstymas turėtų būtų visumiškas arba *sinoptiškas*, t.y. apibrėžtumą įgijusio ir į saivališką privatizaciją linkusio podekartinio subjekto dar nesudraskytas trumparegėmis analitinėmis skirtimis į jo siauriems interesams rezonuojančius dalykinius sklypelius. Visumiškas *Priešais* turėtų perimti ir visas žmogiškąją iniciatyvumą numanančias vertybes, todėl tokios prigimties dalyką apmąstantis antikinio filosofavimas turėtų konstatuoti tiek mąstymo dalyko, tiek prieigos prie jo vertybinę konstituciją. Ar ką kita teigia Platono ištara apie tai, kad gėris lemia tiek būties būtiškumą, tiek jos pažinimą, tiek patį pažintinį judesį?

Tarus, kad visumiško *Priešais* turiniai, kuriuos mėgina teoriškai artikuliuoti pirmieji filosofai, turėtų būti vertybiškai impregnuoti, jie turėtų lemti ir antikinio filosofavimo kryptis. Todėl antikinio filosofavimo siekius reikėtų mėginti rekonstruoti atsižvelgiant į antikiai būdingas vertybes. Ar kai kurių filosofijos istorikų sutarimas konstatuojant, kad antikos išminčiams filosofavimas yra neatsiejamas nuo jų gyvenimo būdo, negalėtų būti nuoroda, kur reikėtų žvalgytis rūpimų vertybių? Nors filosofavimas yra naujas reiškinys antikos horizonte, tačiau nesunku įžvelgti paralelės tarp šio filosofavimą pradėjusių vadinamųjų septynių išminčių bei dar gerokai iki jų išmintį diegusių rapsodų veiklos būdų. Ir vieni, ir kiti buvo po Graikiją vaikščiojantys ir kalbantys išminčiai, *sakymu* skiepijantys savo bendrapiliečiams vertybines nuostatas. Ar tik nereikėtų žvelgti į antikos filosofavimą kaip į teorinę nuostatą numanančią refleksiją deformuotos rapsodystės pratęsimą? Ar atsitiktinai kaip tik filosofuojantis rapsodas Ksenofanas pakreipia antikos filosofavimą tą kryptimi, kuria pasukę elejiečiai įsisąmonina filosofijos pamatinį dalykinį siekį – būti? Rapsodai siekė integruoti žmogų egzistenciškai į kosmo visumą visais jo konkrečiais aspektais. O filosofavimas yra paženklintas bendrybiško teorinio

mąstymo antspaudo ir, matyt, pražiūrėdamas detales, turėtų kreipti link paties bendriausio tos visumos dalyko. Dėl aporiškos subjekto prigimties šis mąstymas taip pat turėtų būti imlus vertybinei kosmo prigimčiai. Ką toks filosofavimas aptiktų, formaliai žvelgiant, kaip patį bendriausią, o vertybiškai žiūrint, kaip kosmo vertybinę hierarchiją vainikuojantį dalyką? Ar tai nebūtų teoriškai išgrynintas dievas, Parmenido poemoje nustojęs net vardo ir konstatuojamas vien kaip *esantis* (το ὄν)? Jei toks *esantis* būtų mąstomas kaip *Priešais*, tai jo turinys būtų dievą apibrėžiančiomis, t.y. etinėmis vertybėmis steigiamas mąstymas. Vadinasi, filosofuojantis mąstymas, net ir nenustodamas aporiška jo subjekto prigimtimi nulemtu sinoptiškumu, dėl savo vertybinio angažuotumo ir jo lemiamo intencionalumo visgi jau pradėtų pirminės ligtolinio mąstymo visumos diferenciaciją, t.y. izoliuotų ir aktualizuoatų tik vieną dalykinį šio mąstymo aspektą. Su aporiškuoju mąstymo subjektu besitapatinančiam filosofuojančiam skaidant visumišką mąstymą, turėtų iškilti dilema, su kuriuo mąstymo dalykiniu aspektu jam reikėtų tapatintis (μετέχειν). Ar neteikia atsakymo į šį klausimą Parmenido ištara: „viena ir tas pat yra [etiškai – S.J.] mąstyti ir būti“ (DK28 B5)? Kaip tokį egzistencinį sprendimą padaręs filosofuojantis būtų priverstas traktuoti kasdienio gyvenimo jam be perstojo aktualizuojamą, tačiau filosofinio mąstymo užribyje atsidūrusį mąstymą klodą? Ar nebūtų jis priverstas vienaip ar kitaip jį nureikšminti, pavyzdžiui, tardamas, kad „O visa [kita] turi būti vien vardai, kuriuos mirtingieji nustatė, įtikėję juos esant tikrais: atsirasti ir išnykti, būti ir nebūti, keisti vietą bei mainytis spalvų žaismui“ (DK28 B8,38–40)?

Nors filosofai tiek savo elgsena, tiek mąstymu graikuose visada buvo iššūkis kasdieniam polio gyvenimui, tačiau stebėtinai tolerantiškoje antikoje, regis, nei viena, nei kita nebuvo traktuojama kaip grėsmė tam gyvenimui. Taigi elejiečiui Zenonui viešuose susirinkimuose ortodoksiškai ginant parmenidiškąsias nuostatas ir savo garsiosiomis aporijomis kompromituojant pamatines kasdienio gyvenimo bei mąstymo prielaidas, pramogų ir spektaklio nevengiantys laisvieji piliečiai, matyt, galėjo žvelgti į tai kaip į dar vieną poliškojo gyvenimo pagyvinimo būdą. O vis labiau būtiškajame mąstyme įsitvirtinantiems filosofams turėjo iškilti rimtos problemos, kai visai ne filosofiniais sumetimais į dvasinę antikos areną įžengę sofistai pačių elejiečių nukaltu ginklu – įsisąmonintomis mąstymo (logikos) taisyklėmis pradėjo kompromituoti būtis temizavimo siekius. Tarsi reaguodami į Zenono iššūkį, sofistai ėmėsi savotiškų atsveriamųjų veiksmų, t.y. nureikšmindami ligtolinio filosofavimo pasiekimus, pradėjo sutelkinėti mąstymą elejiečių paniekintame kasdienio mąstymo fragmente. Ar gi ne tokia intencija paženklintas šokiruojantis Gorgijo kūrinys „Apie nebūtį arba apie prigimtį“? Tačiau ne konfrontacija su filosofais, ir ne kasdienio gyvenimo bei mąstymo rehabilitacija buvo svarbiausias sofistų siekis. V a. p.m.e. graikų poliuose suintensyvėję demokratizacijos procesai aktualizavo naują universalų laisvojo piliečio vaidmenį: po Solono reformų visi laisvieji piliečiai įgijo teisę dalyvauti polio reikalų tvarkyme. Tačiau tai, ką numatė poliškiosios Solono reformos, nebuvo numatyta ligtolinėje

kosmo sąrangoje, nes įstatymais jau toleruojamą graiko politinį iniciatyvumą vis dar kaustė su dievais siejamos vertybės. Sofistai tarsi išbaigė trumparegišką soloniškąją teisinę reformą, ir legitimavo poli(ti)nės veiklos subjektą graikiškojo kosmo mastu⁴. Ar gi ne pol(it)inis akcentas dominuoja garsiojoje Protagoro tezėje: „[kiekvienas laisvas] žmogus yra visų [poliškųjų] daiktų matas: esančių, kad (kaip) jie yra, nesančių, kad (kaip) jų nėra“ (DK80 Protagoras B1) ? Ši lakoniška tezė ne tik legitimavo poli(ti)nės veiklos subjektą, bet pagrečiui izoliavo sritį, kurioje tokiam subjektui buvo suteikti laisvo veikimo įgaliojimai. Toji sritis - tai jusliškai patiriamų, pirmiausia regimų (žmogiškų pernelyg žmogiškų) daiktų/dalykų pasaulis. Tik čia laisvasis pilietis galėjo elgtis kaip tinkamas, o ne kitose graikiško kosmo sąranga numatytose sferose. Apibrėžčiau kalbant, sofistai, žmogaus matu izoliuodami vien žmogui pavaldžią antikinio gyvenimo sritį, suteikė įgaliojimus laisvajam piliečiui disponuoti polio reikalų tvarkymui reikalinga laisve, pavyzdžiui, sakyti polio susirinkimuose paveikias kalbas. Permatuodami visumišką kosmą kasdienio žmogaus matu sofistai redukavo jo apimtį iki vien jusliškai žmogiškojo jo aspekto. Taigi plačiau žvelgiant, jie, jau tarsi iš kitos pusės negu filosofai taikydami atskirti lyg tol sumišusias banalaus kasdienio žmogiškojo ir pakilaus šventinio dieviškojo gyvenimo sritis, pratęsė ir pagilino filosofų pradėtą visumiško mąstymo diferenciaciją. Negana to, sofistų legimituotas poli(ti)nės veiklos ir mąstymo subjektas tapo prielaida išvilioti į mąstymo horizontą ir filosofinio mąstymo dalykiškąjį subjektą.

Sofistai ne tik tiesiogiai užgavo filosofuojančiųjų ambicijas, kritikuodami šiems po Parmenido pamatiniu tapusį būties temizavimo siekį. Pritaikius jusliško kriterijų tradiciniams graikų dievams, šie sofistų akyse ėmė grimzti į nežinią kartu su juose įkūnytomis vertybėmis⁵. Taigi kasdienio žmogaus matas grasino apskritai paralyžiuoti filosofuojančiųjų veiklą, nes numanė filosofuojantiems egzistenciškai svarbia tampančios dieviškosios sferos anihiliaciją. Todėl anksčiau ar vėliau kas nors iš filosofuojančiųjų turėjo imtis gelbėti sofistų pradangintas vertybes. Iššūkį sofistams metė Sokratas, pasiūlydamas alternatyvų žmogaus matą. Sokratiškasis matas buvo formuluojamas kaip imperatyvas ir ragino: pasirūpink siela, kad ji būtų kuo doresnė. Sokratas tarsi nieko naujo ir neišradinėjo, bet tik visiškai apibrėžtai, t.y. vien etiškai specifikavo graikams tradicinį sielos vaizdinį. Šiaip ar taip graikiškojo mąstymo scenovaizdis pasipildė dar vienu konkrečiu veikėju: greta poli(ti)nio subjekto atsirado etinės elgsenos subjektas. Naujasis subjektas savo prigimtimi vis tik gana stipriai skyrėsi nuo jo atsiradimą išprovokavusio sofistinio pirmtako. Poli(ti)nės veiklos subjektas kasdien reikėsi Atėnų aikštėse, ir sofistams tereikėjo jį legimituoti. O vien etinės elgsenos subjekto realiai nebuvo, ir Sokratui teko kasdien savo elgsena jį įtikrovinti bei provokuoti šalia esančius tokius pat gyvenenai. Ar ne todėl ir

⁴ Dekartiškoji mąstymo subjekto legitimacija akivaizdžiai rezonuoja su sofistiskąją poli(ti)nio subjekto legitimacija. Abiem atvejais buvo įteisinta tai, kas jau buvo susiklostę pačiame gyvenime. Sofistai įteisino suintensyvėjusio poli(ti)nės veiklos subjektą, o Descartesas – besiplėtojančio gamtotyrinio mąstymo subjektą.

⁵ Plg.: „Apie dievus negaliu žinoti, ar jie yra, ar jų nėra, nes daug kas trukdo tokiam pažinimui, – ir klausimas tamsus (jusliškai nepatikrinamas – S. J.), ir žmogaus gyvenimas trumpas“ (DK80 B4).

naujasis žmogaus matas buvo formuluojamas kaip alternatyvų subjekto profilį steigiantis imperatyvas? Tiek sofistai, tiek Sokratas labai esmingai paveikė graikiškojo filosofavimo būdą ir kryptį, tačiau formaliai žvelgiant jie net nevadintini filosofais. Nors sofistai buvo tikrai neprasti teoretikai tiek polemizuodami su ligtoline filosofijos tradicija, tiek konstruodami paveikias kalbas bei plėtodami iškalbos meno - retorikos teorinius apmatius, tačiau jie išdavė filosofavimui pamatines vertybes. Už tas vertybes net gyvenimu sumokėjęs, tačiau nieko neparašęs Sokratas, regis, ignoravo graikiškąjį filosofavimą specifiškai ženklinantį teoretizavimą, kuris numanė raštą kaip savo realizavimo terpę. Ar Sokrato tokio santykio su teoriniu filosofavimu savaip neliudija ir šiaip jau tikrai nevienareikšmė Sokrato ištara: žinau tik, kad nieko nežinau? Palankiausiu atveju Sokratas gretintinas su vaikščiojančiais ir kalbančiais išminčiais, kurie pradėjo graikiškąjį filosofavimą. Tačiau kitaip nei tie išminčiai Sokratas ne tiek mokė, kaip derėtų gyventi, kiek provokavo savo pašnekovuose etinio subjekto steigtį. Užsidėjęs naivuolio kaukę, jis priversdavo pašnekovus atsiverti ir iškloti kasdienių reikalų išmanymą, o pagrečiui pademonstruodavo to išmanymo prigimtinių loginį prieštarumą. Šia destruktivia procedūra Sokratas savo pašnekovams sutrikdydavo aporiškojo mąstymo subjekto saugų buvimą žmogui be perstojo išgyvenimo reikmių aktualizuojamame kasdienio mąstymo lauke. Atramos savyje neturintis, taigi vis besitaikantis atsiduoti kokiam nors apibrėžtam mąstymui aporiškasis mąstymo subjektas, nustojęs atspirties taškų kasdieniame žinojime, būdavo tiesiog priverstas ieškoti prieglobsčio žmogiškojo gyvenimo socialinio matmens indukuojamoje alternatyvoje – sofistų į šešėlį nustumtame žmogaus etinės apibrėžties lauke. Nusisekus tokiai skaistinančiai procedūrai, t.y. aporiškajam subjektui persiėmus (μετέχειν) etinio mąstymo tema, Sokrato pašnekovas ar pašnekovai netikėtai imdavo byloti savo dorines nuostatas arba, anot Sokrato, gimdyti dorybes. Negalėdamas nusavinti jo mąstyme nuaidinčių etinių imperatyvų, antikinis graikas šią jam nutikusią metamorfozę, matyt, galėjo referuoti panašiai, kaip tai darė pats Sokratas. Šis retkarčiais užsimindavo apie jam nuaidinčius dievybių balsus, sustabdančius jį kiekvieną kartą, kai tik gyvenimo aplinkybes provokuodavo jį etiškai įtartinam poelgiui⁶. Nuo kasdienio mąstymo apnašų apvalyti etiniai imperatyvai numanė kitokius nei tradiciniai, t.y. pavidalus turintys ir žmogiškomis silpnybėmis paženklinti graikų dievai. Konfrontacija su sofistais ir jų jusliškai daiktišku (žmogaus) matu, priverčia Sokratą prabilti apie graikams akį rėžiančius neregimus dievus. Tokia pat prigimtimi neišvengiamai persiima neregimų dievų steigiamo mąstymo numanomas ir, poli(ti)niam subjektui priešinant, apibrėžtumą įgyjantis etinis subjektas - individuali siela⁷. Tiek

⁶ Plg.: „<...> tuojau pamaniau išgirdęs kažkokį balsą, neleidžianti man nueiti anksčiau, negu nuplausiu kažin kokį prasikaltimą dievybei“ (*Faidras*, 242c).

⁷ Plačiau žvelgiant, siela yra sinoptiško mąstymo visumiškas subjektas, kaip paaiškėja Platono *Faidre*, apimantis visus tris čia analitiškai išskiriamus dalinius subjektus, t. y. teorinio mąstymo steigiamą formalųjį aporiškąjį subjektą ir du mąstymo dalykinių aspektų steigiamus – poli(ti)inį bei etinį subjektus. Tačiau sofistai linkę tapatinti sielą su jusliškai daiktišku matu izoliuota kasdienio mąstymo sritimi steigiamu poli(ti)nių subjektu. Apie tai gana nedviprasmiškai liudija Protagorui priskiriamas požiūris, kad „siela vien juslės ir nieko daugiau“ (DK80 A1 51). Su sofistais polemizuojantis Sokratas metasi į kitą kraštutinumą ir tapatina sielą su jo aktualizuota alternatyvia siekiamybe – etinio

poli(ti)nis subjektas, tiek etinis subjektas numano pirmuoju asmeniu inicijuojamą veiklą, todėl tiek vienas, tiek kitas turi identifikuoti save kaip individualią esybę. Sofistiškai žvelgiant, poli(ti)nė veikla realizuojasi jusliška daiktiškoje sferoje, kurioje jos subjektą reprezentuoja daiktiškasis žmogaus pavidalas, t.y. plika akimi pastebimas kūnas. Šis yra visiškai konkretus, taigi, rodytūsi, kuo puikiausiai individualizuoja poli(ti)inį subjektą. O siela, kaip jau ima aiškėti Sokrato samprotavimuose, turėtų būti neregima, ir tai negali nesupprobleminti jos individualizacijos reikalo. Anot Hērakleito, savo turiniu siela yra gimininga dievams, arba kaip jau aiškėja Parmenido samprotavimuose, tapati *esančiojo* (dievo) steigiamam būtiškajam mąstymui. Šis etinio pobūdžio mąstymas yra tas pats visoms sieloms, todėl visas sielas suvienodina ir neišvengiamai anonimizuoja. Todėl, viena vertus, etinis subjektas negali savęs identifikuoti etiniame mąstyme dėl šio mąstymo anonimiškos prigimties, tačiau, antra vertus, šiame reikale dėl savo prigimtinio neįgalumo niekuo negali jam pagelbėti ir su juo besitapatintis aporiškasis mąstymo subjektas. Tačiau kaip tik tai, kas trukdo etiniam subjektui – sielai individualizuotis korektiškai, t.y. remiantis vien nuosavais mąstymo resursais, pasitarnauja apibrėžtumui iš šalies įgyti. Mat aporiškasis mąstymo subjektas, negalėdamas identifikuoti savęs kaip *cogito*, arba kaip vien mąstančios esybės, dar nepajėgus izoliuotis nuo, podekartiškai žvelgiant, jam transcendentiško jusliškumo. Mąstymą ir jusliškumą siejanti prigimtinė virkštelė čia dar nenutraukta, todėl apibrėžinėjant konkretaus mąstymo subjektą, dar galima kontrabanda, t.y. ne tik poli(ti)nis, bet ir etinis subjektas gali pelnyti individualumą iš mąstymui visiškai svetimos ir anapusiškos apibrėžties – regimojo kūno. Kalbant konkrečiau, etinis subjektas steigiasi poli(ti)nio subjekto priešpriešoje, todėl ir individualumą parazitiškai skolinasi iš šio subjekto. Ši individualizuoja kūnas, taigi ir su etiniu subjektu tapatinama siela individualumą, nors ir netiesiogiai pelno iš kūno. Subjektų priešprieša verčia taip įgytą sielos individualumą traktuoti negatyviai. Su etiniu subjektu tapatinamos sielos negatyvioji individualizacijos logika savaip užfiksuota antikos tradiciniuose vaizdiniuose apie kūną kaip sielos kalėjimą⁸. Šiaip ar taip, ši sielos individualizacija numano logiškai nepateisinamus ryšius tarp jusliškumo ir mąstymo, o tokia kontrabanda negali likti nenubausta. Abiejų mąstymo subjektų sąsaja su griežta reikšme nemąstomu kūnu virsta mąstymui neprieinama ir dėl to nekontroliuojama sąsaja tarp abiejų alternatyvių mąstymų. Sokrato polemikoje su sofistais atsiskiriant žmogiškajam ir dieviškajam, arba, turiningai vertinant, kasdieniam ir etiniam mąstymams, aporiškajam subjektui jau iškyla alternatyva, su kuriuo iš turiningo mąstymo subjektų – poli(ti)niu ar etiniu – tapatintis. Sokratas renkasi filosofavimo pirmapradei vertybinei orientacijai rezonuojantį subjektą – etiškai specifikuotą sielą. Tačiau šis

mąstymo steigiamu subjektu. Dar gerokai iki Sokrato į šią siekiamybę orientuojasi ir Hērakleitas: „būdas (ἦθος) žmogaus – dievybė“ (DK22 B119).

⁸ Plg.: „Reikalas tas, kad <...> pažinimo gerbėjai supranta: filosofija jų siela į rankas paima *tiesiog sukaustytą kūnė ir prismeigtą prie jo, o į esybes verčiamą žiūrėti per šį kūną tarsi per grotas, užuot darius tai savo pačios galia, ir skęstančią visiškame neišmanyme. Filosofija pamato, koks yra šio kalėjimo baisumas – jį palaiko geismas, nes surišasis pats daugiausiai prisideda prie savo surišimo“ (Faidonas, 82e).*

pasirinkimas negali būti išbaigta realizuotas. Dėl nekontroliuojamos sąsajos tarp abiejų alternatyvių mąstymų kasdienio gyvenimo be perstojo aktualizuojamas mąstymas braunasi į preferuojamo etinio subjekto - sielos mąstymo lauką ir, žvelgiant iš jos vertybinių pozicijų, šią užteršia bei iškreipia⁹. Įsisąmoninant, kad kaip tik sąsaja su kūnu lemia šią kasdienio mąstymo invaziją, kūnas imamas sieti su šiuo mąstymu, o pirminė etinio ir poli(ti)nio subjektų prieštata virsta sielos ir kūno antagonizmu. Kompromisinis sprendimas čia negalimas ne tik dėl to, kad, vaizdžiai tariant, sofistų perlenkta lazda gali būti ištiesinta, tik ją atlenkiant į priešingą pusę, t.y. etinis mąstymas gali būti reabilituotas ir išdidintas tik nureikšminant sofistų izoliuotąjį kasdienį mąstymą. Išbalansuotas sprendimas čia neįmanomas iš principo dėl negalimybės vien mąstymo priemonėmis kontroliuoti kasdienio mąstymo invaziją į etiškai konstituoatą sielą. Vis dėlto siekiant realizuoti dėl filosofijos plėtotės specifinių aplinkybių iškilusią vienpusišką užduotį, t.y. siekiant išgryninti etinį subjektą Sokratui teko imtis drastiškų priemonių. Jau pirmieji filosofai buvo aptikę, kad mąstymo turinius galima kontroliuoti atitinkamu gyvenimo būdu. Akivaizdžiausiai savuoju vienuolišku gyvenimo būdu tai demonstravo pitagorininkai, o bene pirmasis šį ryšį teoriškai įsisąmonina Parmenidas. Ar gi nenumano tokio ryšio jo ištara: „mąstyti ir būti yra viena ir tas pat“ (DK B3)? Jei buvimas ir mąstymas yra sinchroniškai persipynę, tai kryptingai keičiant gyvenimo būdą, buvo galima tikėtis paveikti ir mąstymo turinius. Todėl, siekiant išgryninti etinį subjektą, t.y. minimizuoti sieloje kasdienio mąstymo aspektą, reikėjo minimizuoti tą mąstymo aspektą aktualizuojantį kasdienį gyvenimą. Sokratas kaip tik ir pasuko šiuo keliu, t.y. ir pats stengėsi kuo mažiau įsivelti į kasdienes reikalus, ir šalia esančius ragino taip elgtis¹⁰. Ar ne dėl to šiuo antikos šviesuoliu buvo taip nepatenkinta įkyrios žmonos reputaciją pelniusi Ksantipė? Sokratas taip pat išreikštai kratėsi net jam kaip laisvajam piliečiui tarsi ir privalomos poli(ti)inės veiklos¹¹. Ar tai savaip nepatvirtina požiūrio, kad etinis subjektas steigėsi poli(ti)nio subjekto priešpriešoje? Kad ir kai būtų, išbaigta realizuoti etinio subjekto netgi tokia elgsena nebuvo galima. Vien etiškai išgryninti sielą buvo galima tik vienu būdu – visiškai užblokuojant kasdienio mąstymo intervenciją į ją, t.y. visiškai atsisakant kasdienio gyvenimo, taigi ir gyvenimo apskritai. Ši aplinkybė paženklino sokratiškąjį praktinį filosofavimą, nūdieniškai traktuojant, egzistencinį

⁹ Plg.: „Mat kiekvienas malonumas ar sielvartas tarsi kokia vinimi prikala sielą prie kūno, pritvirtina ją, padaro panašia į kūną ir verčia manyti tikra esant tai, ką ir kūnas laiko tikra, tad ji ir mano teisinga esant tai, ką teigia kūnas“ (Faidonas, 83d).

¹⁰ Plg.: „Mat aš nedarau nieko kito, o tik vaikštai aplinkui, įtikinėdamas jus – ir jaunesnius, ir vyresnius – *nesirūpinti nei savo kūnais, nei turtais pirmiau ir labiau nei savo siela*, kad ši būtų kuo geriausia“ (Sokrato apologija, 30a-b). Labai uolūs, tačiau vienpusiškai Sokrato pasekėjai kinikai, perimdami tik akivaizdesnę ir lengviau realizuojamą sokratiškųjų nuostatų dalį, t. y. ignoruodami net tik kasdienio gyvenimo siekius, bet ir elementarias žmogiškojo sambūvio normas, matyt, patys to nesiekdami, savaip karikatūrizavo tiek savo mokytoją, tiek antikinį filosofavimą apskritai.

¹¹ Plg.: „Man tai pasireiškia nuo pat vaikystės – kažin koks pasigirstantis balsas, kuris tada, kai tik pasigirsta, visada nukreipia mane šalin nuo to, ką tik beketinčiau daryti, bet *niekada neragina*. Būtent šis balsas man priešinasi, *drausdamas dirbti valstybės darbus*, ir, man rodos, labai puikiai daro, kad priešinasi. Mat gerai žinote, vyrai atėniečiai, kad jei aš būčiau pabandęs užsiimti valstybės reikalais, seniai būčiau pražuvęs ir nei jums būčiau suteikęs jokios naudos, nei sau“ (Ten pat, 31d-e).

mąstymą provokuojančiu mirties siekiu. Filosofavimas šiam išminčiui virto pasiruošimu mirčiai¹². Žmogiškąją sielą kaip savo scenovaizdį išdidinusi filosofavimo dramą apogėjų pasiekė Sokrato teisme. Visai pagrįstai apkaltintas jaunuomenės tvirkinimu, t.y. atitraukimu nuo polio reikalų bei naujų neregimų dievų išgalvojimu, Sokratas net nebandė išsisukti nuo jam nepalankaus teismo nuosprendžio. Juk galėjo žodžio kišenėje niekada neieškantis Sokratas be ypatingo vargo poli(ti)škai pagudrauti teisme ir išsisukti menkesne ar didesne pinigine baudule. Jau nuteistas ir pasodintas į kalėjimą, taip pat galėjo nusileisti bičiulių įkalbinėjimams ir pasprukti ne tik iš kalėjimo, bet ir nuo mirties. Tačiau regis, kad pats Sokratas tarsi tik ir laukė palankios progos įvykdyti jam tekusią misiją – tobulai realizuoti etinį idealą. Kad ir kaip būtų, teisme Sokratas ne tik nesileido į kompromisus, bet iššaukiančiomis kalbomis apie jam skirtiną maitinimą pritaniejuje išprovokavo teisėjus maksimaliai mirties bausmei bei jau kalėjime, atėjus bausmės valandai, ramiai išgėrė užnuodyto vyno taurę.

Su gyvenimu persipynusio graikiškojo filosofavimo drama pasiekė apogėjų ir pareikalavo Sokrato aukos. Tačiau tik taip ir tegalėjo būti realizuotas žmogiškajam gyvenimui transcendentiškas¹³ etinis subjektas. Įgyvendinus¹⁴ etinį idealą, jau buvo galima, nusižiūrint į sofistus, žengti sekantį žingsnį ir imtis jo legitimacijos, t.y. buvo galima pradėti rekonstruoti jo teorines prielaidas graikiškajame kosme. Šio uždavinio imasi Platonas, kuris vėl grąžina graikiškąjį filosofavimą į teorijos plotmę. Nors jau ir pačiuose pirmuosiuose Platono dialoguose akivaizdūs etiniai akcentai, tačiau etinio subjekto arba etiškai specifikuotos sielos problema išryškėja tik brandžiuose jo kūrinuose. Ankstyvieji Platono dialogai akivaizdžiai paženklini Sokrato netektimi, ir juos, matyt, galima traktuoti kaip mėginimą išsaugoti ar netgi atgaivinti sokratiškąjį filosofavimą visa jo apimtimi. Sofistai jau buvo pademonstravę galimybę įvaldyti kalbėjimą užrašinėdami įvairių paskirčių kalbas bei paskui visai efektyviai jas panaudodami poliuiose iškylantiems reikalams tvarkyti. Taigi Platonui tereikėjo, įvertinant sokratiškojo praktinio filosofavimo ypatumus, modifikuoti sofistinės „raštvėdybos“ precedentą. Sofistai, anot Platono, silpnesnį argumentą paversdami stipresniu, siekė kasdieniškai naudinga linkme pakreipti pašnekovų mąstymą. Pašnekovas ar, kalbant šiuolaikiškai, *kitas* jiems nerūpėjo, o jei ir rūpėjo, tai tik kaip poli(ti)nio manipuliavimo objektas. Dėl išreikštų manipuliacinių intencijų sofistinės kalbos iš esmės buvo monologinio pobūdžio. Manipuliuoti savo pašnekovais nevengė ir Sokratas.

¹² Filosofavimą kaip žmogaus baigtinumo provokuojamą egzistencinį būdravimą labai subtiliai dar gerokai iki Sokrato nusakė stebėtinai įžvalgus Hērakleitas. Plg.: „Žmogus naktį, kai jo rega užgesinta, užsižiebia žiburį, o gyvenime {žmogus} miegodamas užsižiebia mirtimi, budėdamas – miegu“ (DK22 B26).

¹³ Etinio subjekto numanomą etinį idealą ir jo anapusiškumą žmogiškajam gyvenimui jau gerokai vėliau labai akivaizdžiai demonstruoja biblijinė Kristaus figūra. Kristus turi kūnišką pavidalą, tačiau yra nemirtingas ir šia reikšme anapusiškas žmogiškajam gyvenimui. Jo kūnas nenumano nei į išgyvenimą orientuoto kasdienio mąstymo, nei atitinkamo mąstymo subjekto, todėl visiškai netrukdo tobulai etinio subjekto sklaidai ir tėra tik tos sklaidos apreiškimo kūniškiems žmonėms priemonė. Plg.: „Toji nepaprasta Biblijos veikėjų esamybė, toji etinė pilnatvė ir paslaptingos jos egzgegezės galimybės man pirmapradiškai ženklino transcendenciją“ (*Etika ir begalybė*, p.14).

¹⁴ Bet kokio idealo įgyvendinimas yra makabriška procedūra. Idealas yra anapusiškas gyvenimui, todėl tegali būti realizuojamas gyvenimą transcendojančiu veiksniu, taigi numano gyvenimo anihilaciją arba įgyvendinančiojo auką.

Negi kitaip būtų galima pavadinti tą kryptingą kamantinėjimą, kuriuo jis veikiai sutrikdydavo pašnekovo kasdienį išmanymą? Ar garsiosios Sokrato ironijos, numanančios tariamą jo neišmanymą, užkulisiuose neslypi bet kokiai ironijai nesvetimos puikybės ir paniekos kitam šešėliai? Kad ir kaip būtų, akivaizdžiai sofistiška ir nihilistiška Sokrato veiklos dalis buvo tik būdas išprovokuoti jo pašnekovui dorinį gimdymą, kuris galėjo būti realizuotas vien paties pašnekovo pastangomis. Šioji sokratiškojo pokalbio pozityvioji intencija ironiškai pasikėlusį Sokratą galiausiai turėdavo nureikšminti ir teikdavo pirmenybę pašnekovui arba *kitam*. Taigi Sokrato praktinis filosofavimas abiem savo aspektais – negatyviuoju elenktiniu, o ypač konstruktyviuoju majeutiniu – numanė santykį su nenumaštinamu *kitu* ir tegalėjo būti realizuota kaip dialogas. Jei Platonas savo ankstyvuosiuose kūrinuose mėgino išsaugoti ar net pratęsti sokratiškąjį filosofavimą, tai ar, sekdamas sofistiskuoju kalbų užrašymo precedentu, nebūtų buvęs priverstas jo modifikuoti, t.y. ar neturėjo monologinio užrašėjimo pakeisti dialoginiu? Ir kas dar, jei ne Sokratas galėjo būti jo dialogų pagrindinis herojus? Siekiant užrašytais dialogais pelnyti tai, ką savo pokalbiais priversdavo patirti pašnekovus Sokratas, rodytusi, tereikėjo tuos tikruosius pokalbius kuo sąžiningiau užfiksuoti, t.y. pasinaudoti raštu kaip atminties vaistu. Regis, kad ankstyvuosiuose savo kūrinuose Platonas tiesiog mėgina imituoti sokratiškuosius pokalbius ir, matyt, neišreikštai puoselėja viltį užrašytu dialogu išprovokuoti dorinį gimdymą į tą dialogą virtualiai įsitraukusiam pašnekovui, t.y. skaitytojui. Nesunku nuspėti, kad orientuojantis į tokius siekius, užrašytas dialogas turėtų aprėpti tik pribuvėjiškąjį arba elenktinį sokratiškojo kamantinėjimo aspektą, o jau galimai to kamantinėjimo išprovokuotas majeutinis gimdymas, būdamas visiškai konkretus ir privatus, taigi ir niekaip nenumaštinamas Sokrato pašnekovo nuotykis, iš principo negalėtų patekti į dialogą. Ar ne todėl Platono ankstyvieji dialogai, nūdieniškai žvelgiant, stokoja pozityvaus konstruktyvumo? Ar ne todėl ankstyvuosiuose Platono dialoguose jo tyrinėtojams pavyksta rekonstruoti tik elenktinę, t.y. negatyviąją metodologiją? Kad ir kaip būtų, patiklus skaitytojas viltingai neria į tuos iš pažiūros paprastesnius ankstyvuosius Platono dialogus ir tikisi pasisemti iš klasiko gatavos išminties. Tačiau jis lieka nuviltas, nes ne tik negauna lauktos išminties, bet dialogo svarstymai sukomplikuoja jo paties ligtolinį, tikėtina kasdienį supratimą apie kokius nors gyvenimiškus dalykus. Užuo patyręs katarsį, skaitytojas paliekamas nemalonioje, neva, sokratiškoje nežinioje. Šiaip ar taip, ir pats Platonas turėjo pastebėti, kad net pavykus kokybiškai užrašyti sokratiškąjį dialogą, jo perskaitymas skaitytojui neišprovokuoja realiame Sokrato santykiyje su pašnekovu susiklostydavusio dorinio gimdymo. Atkreipus dėmesį į tai, kad filosofavimui esmingas gimdymas yra pamatuotas gimdytojo būdu, nuosekliai sekė mintis, kad, siekiant įkorporuoti į rašomą dialogą ir dorinio gimdymo aspektą, reikėtų adekvačiau temizuoti dialoge tiek gimdantįjį, tiek paties gimdymo prielaidas.

Bene pirmąjį Platono mėginimą apmąstyti dorinio gimdymo arba etinį subjektą galima įžvelgti *Kritone*. Šiame iš pirmo žvilgsnio visiškai paprastame ir tradiciškai kūriniume apie

įstatymus kvalifikuojame dialoge aprašomi Sokrato pokalbiai kalėjime. Skaitant dialogą, susidaro įspūdis, kad Platonas čia tarsi tik mėgina kruopščiai stenografuoti priešmirtinius Sokrato pašnekesius. Tačiau kitaip nei sinchroninis stenografavimas, kokio nors pokalbio užrašymas iš atminties neišvengiamai virsta pokalbio rekonstrukcija. Ji numato ne tik, rodytūsi, visai nekaltą pamirštų pokalbio dalių konstravimą, bet ir rašančiojo vertybinių nuostatų valdomą užrašomo teksto koregavimą, pereinantį į tekstu numanomos pozicijos argumentavimą. Kitaip tariant, pokalbio užrašymas jau yra žvilgsnis į tą pokalbį iš šalies ir provokuoja refleksija numanomos teorinės nuostatos galimybių eksploatavimą tekstu virstančio pokalbio atžvilgiu. Todėl ir *Kritone* pateikiamo Sokrato pokalbio aprašyme sušmėžuoja akivaizdžiai refleksijos žyme paženklinti, taigi neabejotinai platoniški samprotavimai. Etinį subjektą liudijantis sokratiškasis raginimas rūpintis ne namų ar polio reikalais, bet siela, čia jau nuvalomas nuo, teoriškai žvelgiant, neesmingų apnašų ir virsta lakonišku imperatyvu: „svarbiausia yra ne (iš)gyventi, bet dorai gyventi“ (οὐ τὸ ζῆν περιπλείστου ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν) (*Kritonas*, 48b)¹⁵. Akivaizdu, kad Platonas čia ne tik teoriškai nuskaidrina sokratiškąjį imperatyvą, bet ir sofistini žmogaus matą performuluoja pagal etinio subjekto manierą, t.y. net ir jį formuluoja kaip imperatyvą. Bet koks imperatyvas, viena vertus, numano apibrėžtas vertybes, o antra vertus, subjektą, kuriam jis taikomas. Alternatyviai formuluojamas imperatyvas turėtų numanyti ir dvejopas vertybes, ir du subjektus, taigi ir provokuoti tuos numanomos subjektus įsisaugoti. *Kritone* Platonas kaip tik tai ir padaro, t. y. reflektuoja tiek kasdieniu, tiek etiniu imperatyvais numanomos subjektus, tačiau daro nepriklašamai, tarsi stengdamasis prisiderinti prie konkretaus sokratiškojo kalbėjimo ir taip užmaskuoti to kalbėjimo teorines modifikacijas. Abu subjektus Platonas tiesiog nurodo kaip gyvenime pastebimą priešstatą: „Todėl, mano bičiuli, nereikia taip labai žiūrėti, ką sakys apie mus *daugelis* (οἱ πολλοὶ), bet ką sakys *tasai*, kuris išmano, kas teisinga ir kas neteisinga,— tik jis *vienas* ir pati *tiesa* (ὁ εἷς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια)“ (*Kritonas*, 48a). Akivaizdu, kad priversdamas Sokratą formuluoti šią konstruktyvią skirtį, Platonas tyliai keičia Sokrato amplua, t.y. elenktingą pribuvėją paverčia majeutine gimdyve. Rašto terpė papildomai modifikuoja gimdymo procedūrą, ir Sokratas čia bei kituose dialoguose vis dažniau tampa universalius teiginius formuluojančia arba teoretizuojančia gimdyve. Tačiau Platono dialogai kreipiasi į kasdieniame gyvenime ir mąstyme įklimpusį žmogų, todėl bent jau iš pradžių Platonas dar formuluoja savo teiginius dviem

¹⁵ Kalba žengia koja kojon su gyvenimu. Nūdieniškas gyvenimas yra paženklintas vis spartėjančios specializacijos žyme ir numano analitiškai susmulkėjusią, t.y. gausiomis skirtimis išpureną kalbą. Žvelgiant šiuo rakursu, senovės graikų gyvenimas kur kas mažiau specializuotas, o jo kalba kur kas talpesnė, t.y. nūdieniškos susmulkėjusios kalbos požiūriu yra daugiareikšmė. Todėl graikiško teksto vertimas į nūdienišką kalbą neišvengiamai yra jo semantinė devalvacija, t.y. tegali būti teksto pirminę semantinę apimtį siaurinti, taigi ir prastinanti jo interpretacija. Dėl šios aplinkybės Platono tekstų lietuviški vertimai šioje monografijoje buvo koreguojami pirmą kartą originalo daugiareikšmiškume fiksuojant tas konkrečias reikšmes, kurias išdidina nagrinėjamieji probleminiai aspektai. Čia ir paskesniame tekste pakeitimai, intarpai bei kursyvai Platono citatų vertimuose - monografijos autoriaus. Šalia koreguotos ar kursyvu išskirtos citatos dalies pateikiamas graikiškas tekstas.

reikšminiais sluoksniais¹⁶. Skirtis tarp *vieno* ir *daugelio* kasdieniame mąstyme nuaidi kaip plika akimi pastebima skirtis tarp išminčiaus ir minios, tačiau pagrečiui ji numano ir, formaliai žvelgiant, teorinę, o dalykiškai žiūrint, etinę konotacijas. Platonas pelno dvireikšmį teiginio aidėjimą eksploatuodamas matematinių esybių, šiuo atveju, skaičių ambivalentišką prigimtį. Mat skaičiai nurodydami į skaičiuojamus dalykus, su jais nesutampa, o jų autonomiškumas numano juos pačius steigiančias (teorines) prielaidas. *Kritone* formuluojamoje skirtyje *vienas* tapatinamas su (tikrąja) tiesa/tikrove (ἀλήθεια). Kas kita jei ne suteorintas parmenidiškasis *esantis*, t.y. būtiškasis mąstymas galėtų būti tiesa kaip vertybiškai aukščiausias žinojimas? Kokį subjektą galėtų numanyti šis, egzistenciškai žvelgiant, būtiškasis, o dalykiškai kvalifikuojant, etinis mąstymas? Vienintelės gėrio vertybės steigiamas mąstymas su juo besitapatinantį mąstymo subjektą paženklintu tais pačiais ženklais, kuriuos *esančiajame* išvelgė Parmenidas. Tai būtų visą ó eĩs reikšmių gamą išsemianti, t.y. vientisa, vienalytė ir vienatinė esybė. Ji akivaizdžiai skirtųsi nuo to poli(ti)nio subjekto, kurį numano žvairas, gausybės tarpusavy nesuderintų išgyvenimo vertybių steigiamas kasdienis mąstymas. Kaip būtų galima pavadinti su tokiu fragmentuotu mąstymu besitapatinantį ir dėl to net su savim nesutariantį mąstymo subjektą? Kodėl jo nepavadinus *daugeliu* ar net tiesiog *daugiu*? *Kritone* šių konotacijų Platonas išreikštai dar neaptarinėja, tačiau jos nesunkiai išvelgiamos paskesnių ir brandesnių jo dialogų retrospektyvoje. Kad ir kaip būtų, *Kritone* pelnytą intuityvias išvalgas apie etinį subjektą Platonas teoriškai tikslina ir šlifuoja *Faidone*.

Faidono antrasis pavadinimas skelbia, kad tai yra dialogas apie sielą, taigi visiškai nedviprasmiškai nurodo, kad Platonas šiame dialoge mėgina eksplikuoti *Kritone* nuskaidrintu imperatyvu numanomo etinio subjekto – sielos prigimtį. Kaip jau buvo anksčiau minėta, sielą individualizuojantis kūnas daro ją priklausomą nuo poli(ti)nio subjekto ir užteršia sielą jai svetimu mąstymu. Negryname darinyje sielos prigimtį išvelgti būtų sunku, todėl Platonas pirmiausia ir aptaria būdą, kaip gyvenant kasdienį gyvenimą vis tik būtų galima susitelkti ties sielai prigimtiniais etiniais turiniais. Pirmuosiuose dialogo puslapiuose plėtojama paties Sokratu likimu padiktuota filosofavimo kaip pasiruošimo mirčiai tema. Mirtis ženklina kasdienio arba, kaip formuluoja Platonas, *gyvenimo čia* kraštą, todėl akistata su ja priverčia pažvelgti į gyvenimą kaip visumą, taigi ir provokuoja egzistencinį klausimą apie žmogiškojo gyvenimo apskritai paskirtį. Pagrečiui mirtis nureikšmina visas kasdienės reikšmes, taigi galimo atsakymo į egzistencinį

¹⁶ Tokio dvireikšmiško arba metaforiško kalbėjimo meistras yra Hērakleitas. Jam jau akivaizdu, kad refleksijoje įsisteigęs filosofavimas taiko į naują ir visiškai autonomišką mąstymo sritį: „Kieno tik žosmes esu girdėjęs, nė vienas to nepasiekia, kad pažintų *Išmintingą nuo visų atsiskyrus*“ (DK22 B108). Tačiau mėginant apmąstyti šią sritį, ne tik Hērakleitui, bet ir visai ankstyvajai antikos filosofijai turėjo iškilti jos temizavimo problema. Mat nuosavos terminologijos dar neišplėtojusiems filosofams iš pradžių tenka verstis kasdiene kalba, kuri tiesiogiai apeliuoja kaip tik į tą įprastinę visumą, o ne į nuo jos atsiskyrusią išmintį. Todėl Hērakleitas, šioje keblioje situacijoje, matyt, nusižiūrėjęs į poetus, labai sėkmingai verčiasi metaforiško kalbėjimo būdu. Jo, neva, tamsūs aforizmai paprastai atsiremia į kokį nors kasdienį vaizdinį, skolinasi jo „logiką“ ir, veikiai atsiribodami nuo to vaizdinio, provokuoja žiūrą anapus įprastinės visumos bei, eksploatuodami pasiskolintą vaizdinio „logiką“, mėgina artikuliuoti ten atsiveriančią išmintį.

klausimą verčia ieškoti anapus kasdienio gyvenimo ir mąstymo. Nepamirštant, kad Platonas siekia suteorinti sokratišką filosofavimą, pasvarstymus apie filosofavimą kaip pasiruošimą mirčiai, matyt, būtų galima traktuoti kaip gana vykusį mėginimą universalizuoti šiaip jau tik visiškai konkrečiai realizuojamą sokratišką elenktinę procedūrą. Virtuali akistata su mirtimi turėtų bet kuriam dialogo skaitytojui nureikšminti kasdienio mąstymo horizontą, taigi ir pakreipti jo žvilgsnį anapus to horizonto. Kad ir kaip būtų, egzistenciniais pasvarstymais apie mirtį privertęs skaitytoją suklusti, Platonas *Faidone* imasi rekonstruoti etinio subjekto – sielos teorines prielaidas. Šią procedūrą pats Platonas dialoge kažkodėl vadina sielos nemirtingumo įrodinėjimu. Regis, kad tokį pavadinimą lemia ypatingas matematikos vaidmuo formuojantis teoriniam mąstymui tiek antikos filosofijoje apskritai, tiek Platono dialoguose konkrečiai. Matematika antikoje yra teorinio mąstymo paradigmatis precedentas, ir Platonas perima iš jos ne tik teorinio mąstymo įgūdžius, bet, regis, ir jos kalbą. Ir tai supainioja ne tik eilinius Platono dialogų skaitytojus, bet neretai net kai kuriuos Platono filosofijos tyrinėtojus, todėl žodžių darinys „sielos nemirtingumo įrodymai“ gana dažnai suprantamas pažodžiui. Atkreipiant dėmesį į tai, kad mirtis ženklina kasdienio mąstymo ribą, nemirtingumas šiuo atveju tereikštų etinio mąstymo, taigi ir jo subjekto alternatyvumą kasdieniam mąstymui bei šio mąstymo subjektui. Todėl sielos nemirtingumo įrodymai turėtų atskleisti etinio mąstymo subjekto – sielos apspręstumą kasdieniam mąstymui anapusiškomis prielaidomis. Jei vadinamuosiuose „įrodymuose“ į dalykinius mąstymo aspektus žvelgiama iš atitinkamų mąstymo subjektų pozicijų, tai tuose „įrodymuose“ turėtų išryškėti pažintinė dalykinių mąstymo aspektų specifika. Įsisąmoninant tokią specifiką, matyt, būtų galima viltis rasti būdą ir teorinėmis priemonėmis kontroliuoti¹⁷ filosofijos preferuojamą mąstymo temą. Nors filosofavimas Platono dialoguose ima akivaizdžiai taikytis į etinio mąstymo kontūrą, tačiau jis vis vien neišvengiamai prasideda kasdienio gyvenimo indukuojamame mąstyme. Todėl Platono pažintiniai samprotavimai *Faidone* prasideda nuo kasdienio mąstymo fenomenologinių ypatumų aprašymo. Regis, kad šis mąstymas visais laikais klostosi tuo pačiu būdu, tačiau Platonas bene pirmasis ne tik reflektuoja jo specifiką, bet ir žengia anapus jos. Pažinimą čia inicijuoja jusliniai potyriai: „jūslemis suvokus ką nors – išvydus, išgirdus ar kaip kitaip patyrus, galima dėl to pagalvoti apie ką nors kita, jau pamiršta, prie kurio siekia priartėti šis, nepanašus į aną, ar panašus“ (*Faidonas*, 76a). Trumpai tariant, pažinimas čia klostosi kaip jusliniais potyriais inicijuojamas atsiminimas. Hērakleitiškai permainingi daiktai, jusliškai juos patiriant, įperša nestabilų žinojimą. Tačiau pažinime kaip atsiminime reguliariai atliekamas gretinimo arba lyginimo veiksmas. Teoretizuojantis Platonas kaip mat rekonstruoja šio veiksmo prielaidą: tas, kuris ką nors su kuo nors lygina, turi žinoti *patį tą lygu* (αὐτὸ τὸ ἴσον) (Ten pat, 74a). Šios prielaidos žinojimas ne tik neišplaukia iš permainingo kasdienio žinojimo, numanančio lakius ir

¹⁷ Refleksijoje įsisteigiantis teorinis mąstymas yra nesaistomas jokiais konkrečiais turiniais, todėl ir santykinai autonomiškas. Šią jo autonomiją aporiškasis subjektas įsisąmoninama kaip savo laisvę, kuri, veikiant vertybinėms nuostatoms, provokuoja jį teoriniam konstruktyvumui, t. y. kryptingam mąstymo temos įvaldymui.

dėl to vieni kitiems griežtai niekada nelygius daiktus, bet, tokiam pažinimui nepriklausydamas ir iš jo tiesiogiai neišsamprotaujamas, jį patį daro galimu. Kitaip tariant, kasdienio arba, hipertrofuojant jo semiotinę specifiką, jusliško pažinimo analizė atskleidžia jam anapusišką prielaidą, akivaizdžiai prieinamą vien mąstymu. Todėl Platonas gali padaryti visai nuosekliai išvadą apie kasdieniam mąstymui alternatyvios, t.y. neregimos arba vien mąstomos srities buvimą, o tuo pačiu įteisinti ta sritimi numanomo mąstymo subjekto – sielos galimybę. Žvelgiant pdekartiškai, šie tikrai subtilūs Platono samprotavimai primena Donkichoto kovą su malūnais. Atsispiriant į *cogito*, mums jau akivaizdu, kad ne tik etinis, bet ir kasdienis mąstymas operuoja vien mąstomomis sąvokomis ir daro tai, pasitelkdamas jų atžvilgiu arbitralius jusliškus ženklus. Šiais ženklais, inicijuojančiais sąvokų mąstymą, gali būti tiek abstraktūs simboliai, tiek visiškai konkrečios kasdienio gyvenimo dekoracijos, kurias kasdienis mąstymas traktuoja kaip daiktus. Tačiau antikoje mąstymą ir jusliškumą siejanti prigimtinė virkštelė dar nenutraukta, taigi čia dar galima, neva, vien jusliško pažinimo iliuzija, ir Platonui tenka pasitelkti visą savo išmonę, kad tokiomis aplinkybėmis nubrėžtų jam aktualią skirtį mąstyme tarp kasdienio ir etinio aspektų. Būdas, kuriuo ta skirtį formuluoja iškilusis klasikas, ilgam suklaidina paskesnę filosofiją. Mat traktuojant šią skirtį nominaliai, vis kyla pagunda svaičiuoti tiek apie, neva, juslišką pažinimą, tiek apie jo tariamą priešybę – kažkokį grynąjį mąstymą, pretenduojantį pažinti mistinę transcendenciją. Kad ir kaip būtų, teoriškai įteisinęs kasdieniam mąstymui alternatyvią mąstymo sritį, Platonas nuosekliai žengia tolyn, t.y. pamėgina nustatyti šios srities pažintinę specifiką. Tokiam žingsniui antikos klasika provokavo ir net įpareigojo alternatyvi šios srities esybių prigimtis: jei tai, neva, vien mąstomų esybių sritis, tai joje jau iš principo nebegalimas pažinimas kaip (jusliškų vaizdų/daiktų provokuojamas) atsiminimas. Lokalizavus etinio mąstymo sritį, dar labiau tokiam žingsniui Platoną turėjo skatinti beįsižiebiani viltis teoriškai, taigi universaliai rekonstruoti tą dorinį gimdymą, kurį Sokratas mokėjo išprovokuoti tik privačiai. Jei pavyktų perprasti šio mąstymo klodo pažintinę specifiką, tai argi tai nereikštų galimybės, temizavus nors vieną šio klodo esybę, išbyloti likusius šio klodo turinius? Vadinamajame aksiologiniame sielos nemirtingumo įrodyme Platonas prabyla apie „antrąjį plaukimą“. Tiesiogiai ši antikinė sąvoka siejasi su buriavimu ir ja nusakoma galimybė plaukti burlaiviu nesant vėjo, pavyzdžiui, iriantis irklais. Platonas pasinaudoja šia sąvoka kaip metafora jo vykdomoms permainoms filosofavime aptarti. Ikisokratiškąjį filosofavimą jis neišreikštai traktuoja kaip savaiminį plaukimą pavėjui. Mat šiame sinoptiškame mąstyme aporiškasis šio mąstymo subjektas tapatinasi su nediferencijuota šio mąstymo visuma, ir žinomas „plaukia“ ten, kur jį „neša“ konkretūs mąstymo fragmentai. Platoniškajame filosofavime šis subjektas jau siekia tapatintis vien su etinio mąstymo aspektu, o dėl aukščiau aptartų aplinkybių tik šiame mąstyme įsteigiantį subjektą Platonas besieja su mąstymu apskritai. Todėl Platonas negali nesistebėti ikisokratiškojo filosofavimo nenuoseklumu. Ypač jį stulbina Anaksagoras, kuris labai žadančiai teigė, „esą protas (voūς) yra tai, kas visa

sutvarko, jis visa ko priežastis“ (Ten pat, 97c). Tačiau įsigilinus, paaiškėjo, „jog šis vyras visai nesinaudoja protu ir neskiria jam jokios atsakomybės tvarkyti daiktus, o atsakingais laiko orą, eterį, vandenį ir daugybę kitų keistų dalykų“ (Ten pat, 98b-c). Žvelgdamas iš etiškai temizuoto aporiškojo mąstymo subjekto arba, vartojant Anaksagoro terminą, proto pozicijų, Platonas visiškai natūraliai vylėsi, „kad nurodydamas kiekvieno jų ir visų drauge priežastį, jis čia pat paaiškins, *kas kiekvienam iš jų geriausia ir koks esąs visų bendras gėris*“ (Ten pat, 98a-b). Nusivylęs akivaizdžiai sujauktu ankstesniuoju filosofavimu, Platonas yra tiesiog priverstas ieškoti alternatyvaus filosofavimo būdo. Įsikirtus į etinio mąstymo prigimtį bei vien tik jį traktuojant kaip mąstymą, nuosekliai plaukė išvada, kad, atsiribojant nuo sielą akinančių juslinių potyrių, „prieglobsčio reikia ieškoti svarstymuose“ (Ten pat, 99e). Kad *Faidono* skaitytojams neliktų neaiškumų, Platonas suformuluoja šią nuostatą ir detaliau: „kiekvienam atveju remiuosi teiginiu, kuris, mano galva, už yra [vertybiškai – S.J.] stipriausias, ir kas man pasirodo su juo sutinkant, tai laikau teisingu“ (Ten pat, 100a).

Faidone Platonas ne tik pagrindžia kasdieniam mąstymui alternatyvios ir filosofavimui savos srities buvimą, ne tik pagrečiui nustato sielos giminystę šiai sričiai, bet netgi reflektuoja teorinį, taigi ir universalų būdą, kuriuo kiekvienam reikėtų vadovautis mėginant tą sritį pažinti. Atrodytų, kad Platonas tarsi jau ir įsiveikė su jam iškilusia dorinio gimdymo procedūros teorinio rekonstravimo problema. Tačiau viena nedidelė detalė jo nurodytame būde vis gi komplikuoja visą reikalą. Nedisponuojanti archimediškuoju atspirties tašku arba atramos savyje neturinti siela vien savo galiomis nepajėgi kada panorėjus temizuoti jokio „stipriausio teiginio“, kuriuo siūlo remtis Platonas. Atsitiktinai patekusi į etinio mąstymo sferą, ji gal jau ir galėtų čia sukurti Platono siūlomą būdą, tačiau kaip jai ten patekti, jei kasdienis gyvenimas be perstojo eksploatuoja ją savo reikmėms, t.y. vis klampina ją kasdienio mąstymo pelkėje? Šiame reikale ne ką gelbsti ir *Faidono* įžangoje aptarta rekomendacija mąstyti apie mirtį. Mintys apie viską nubraukiančią mirtį gal ir paralyžiuoja kasdienį mąstymą, bet tikrai negarantuoja, kalbėkime paprasčiau, sąžinės pažadinimo, taigi ir automatiškai nesutelkia etiniame mąstymo aspekte. Regis, kad šioje keblioje situacijoje išmoningasis Platonas suranda labai savitą ir jo filosofavimą paradigmiskai ženklinantį sprendimą. Tarsi sekdamas ligtolinio filosofavimo precedentais, tokio sprendimo jis ieško šiapus mąstymo, t.y. pačiame gyvenime. Jei vis gi retkarčiais pavyksta temizuoti etinį aspektą, tai reikėtų įsižiūrėti, kas gi lemia šią metamorfozę. Išmoningesni ankstyvieji filosofai, išvelgdami kasdieniame mąstyme trikdžius filosofavimui, rūpinosi, kaip atitinkamu gyvenimo būdu minimizuoti kasdienio mąstymo invaziją, o Platonas ieško ir suranda gyvenime aplinkybę, kuri ne tik nureikšmina tokį mąstymą, bet lemia ir pozityvųjį permainos aspektą, t.y. provokuoja temizuoti mąstymo etinį aspektą. Platonas žvelgia į sokratiškąjį dialoginį filosofavimą iš šalies, todėl, matyt, ir gali apmąstyti ne tik dialogo vidinį horizontą, bet dialogo numanomo žmogiškojo santykio steigiančias prielaidas. Šiaip ar taip, Platonas aptinka, kad tuo

atveju, kai santykis mezgasi tarp gražių žmonių, dialogas savaime pakrypsta link etinio mąstymo¹⁸. Kitaip tariant, Platonas nustato, kad grožis tarsi suaugęs su etinį mąstymą steigiančiu gėriu, ir akistata su grožiu ne tik nureikšmina kasdienio mąstymo temą, bet ir perorientuoja į etinį mąstymą. Nustačius sokratišką dorinį gimdymą pastoviai generuojančią prielaidą, Platonui švysteli viltis pagaliau sėkmingai teoriškai rekonstruoti šią, jo požiūriu, filosofavimui bene esmingiausią procedūrą. Šis atradimas turėjo ne tik nudžiuginti Platoną, bet iš karto iškelti papildomų problemų. Tariant, kad grožis inicijuoja etinį mąstymą, bei vien tik tokį mąstymą tapatinant su filosofavimu, tektų pripažinti, kad (etiškai modifikuotą) filosofavimą irgi inicijuoja grožis. Ligtoliniame filosofavime apie grožį išreikštai beveik nebuvo kalbėta, taigi ir nebuvo galima be jokių išlygų stačiai pranešti, kad visada filosofuoti buvo pradedama iš nusistebėjimo (grožiu)¹⁹. Šiaip ar taip, Platonas turėjo taikytis prie jau tradicija tapusio filosofavimo, todėl savąją išvalgą apie grožio svarbą filosofavime turėjo pateikti įvertinant visus galimus tokio požiūrio aidus. Graikiškajame kosme svarbiausios veiklos sritys buvo siejamos dievais, kurie tas veiklos sritis kuravo, o, formuluojant preciziškiau, legitimavo. Filosofavimas buvo santykinai nauja veiklos atmaina, niekaip nenumatyta graikiškojo kosmo konstitucinėje sąrangoje. Nepaisant to, iki pat Platono niekas iš filosofų nesuko galvos dėl šios veiklos teisėtumo. Iksokratiškiesiems filosofams tokio pobūdžio problemos negalėjo kilti iš principo, nes jos jau yra pamatuotos subjektu. Diferencijuojantis mąstymui, aporiškasis mąstymo subjektas pradėjo tapatintis jau ne vien su jį visiškai pasiglemžiančia mąstymo visuma, bet ir su palaiptisniui izoliuojamais jo aspektais. Vienpusišką apibrėžtumą įgijantis subjektas neišvengiamai tapo pastebimas, taigi susiklostė prielaidos tiek įsisąmoninti subjektą, tiek iš jo pozicijų apmąstyti jo veiklą, pavyzdžiui, filosofavimą. Todėl Platonas, pagrindęs etiškai specifikuotos sielos galimybę, tiesiog yra priverstas iš tokios sielos pozicijų aptarti ne tik filosofavimo prigimtį bei paskirtį, ne tik šios veiklos prasmę su siela tapatinamam žmogui, bet ir jos legitimumą graikiškajame kosme. Visus šiuos probleminius aspektus papildomai aktualizavo naująjį filosofavimo profilį įkūnijusio Sokrato tragiškai pasibaigęs konfliktas su poliu. Šiaip ar taip, filosofavimo reforma provokavo Platoną gilintis į šios veiklos specifiką ir aktualizavo labai platų spektrą problemų, su kuriomis iškilusis klasikas mėgina galynėtis viename iš savo puošniausių dialogų *Puotoje*.

Šio dialogo pavadinimo lietuviškas vertimas nuslepia renginio, kurį savo dialoge mėgina imituoti Platonas, graikiškąjį kontekstą. Συμπόσιον graikuose buvo dažniausiai proginis renginys, kuriame nedidelis būrelis vyrų gerdami, bet nenusigerdami atsiplėsdavo nuo kasdienių reikalų ir diskutuodavo įvairiomis pakilesnėmis temomis. Dažnas pretekstas organizuoti tokį renginį būdavo pristatyti jauną vyrą polio aristokratijai. Nors Platono dialogas istoriškai siejamas

¹⁸ Plg.: „<...> *gražūs kūnai* jį traukia labiau nei bjaurūs, o sutikęs dar ir *gražią, kilnią bei geros prigimties sielą*, jis stipriai prie jūdvių prisiriša, su tokiu žmogumi jis iš karto randa, *kokiais žodžiais prabilti apie dorybę, apie tai, kam turi atsidėti taurus žmogus ir kokių darbų turi imtis, ir pradeda jį auklėti*“ (Puota, 209b-c).

¹⁹ Plg.: „...tai juk filosofo aistra – stebėtis, o ir pati filosofija neturi kitos kilmės [išskyrus nuostabą – S. J.] (μάλα γὰρ φιλοσόφου τουτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὐτή)“ (*Theaetetus*, 155d).

su poeto Agatono pergale teatro varžytynėse, tačiau, regis, kad Platonas visiškai modifikuoja istoriškai vykusio simpoziumo temą ir pasinaudoja šiuo poliniu institutu kaip būdu pristatyti jo gana radikaliai pakeistą filosofijos profilį. Platonas sukviečia į virtualų simpoziumą daugiasluoksnę polio įvairovę reprezentuojančius atstovus ir priverčia juos sakyti pagiriamąsias kalbas tariamai lig tol deramai neįvertintam dievui Erotui. Meilės įkvepėju traktuojamas Erotas audrina pagėrusių vyrų vaizduotę, ir šie vienas paskui kitą rėžia kalbas, „kuriose visa sumaišyta kaip papuola“ (*Puota*, 198e). Tiesa, Platonas pasirūpina, kad kalbos vis tik būtų sakomos kryptingai ir įpina į jas legitimuojančių akcentų, t.y. tiek ligtolinėje filosofijoje, tiek tradiciniuose mitologiniuose vaizdiniuose užfiksuotų ypatybių, viena vertus, metaforiškai susiejančių Eroto būdą ir veiklą su graikiškajam filosofavimui esmingais bruožais, o antra vertus, liudijančių Eroto priklausantį jei ne Olimpo dvyliktukui, tai bent jau išplėstiniam graikiškų dievybių sąrašui. Šiaip ar taip, tomis sujauktomis kalbomis sutvarkęs politinį reikalą, t.y. legitimavęs naują dievybę ir jos kuruojamą veiklą, Platonas suteikia žodį Sokratui.

Sokratas iš karto atsiriboja nuo ligtolinių kalbėtojų ir pažada sakyti vien tiesą, t.y. Platonas tarsi įspėja, kad tik nuo čia į dialogo teiginius reikėtų žiūrėti rimtai. Nors iš pradžių Sokratas dar tarsi šiek tiek ir taikosi prie ankstesnių kalbų, tačiau kuo toliau, tuo labiau jo kalboje pradeda ryškėti platoniškosios filosofavimo reformos bruožai. Užuoat liaupsinęs Eroto, Sokratas pradeda eksplikuoti šio Platono išgalvoto daimono prigimtį ir būdą. Grožio siekį įkūnijantis Erotas traktuojamas kaip tarpininkas tarp žmonių bei dievų. Metaforišką Platono kalbėjimą siejant su šio teksto problematika, nesunku įžvelgti, kad platoniškasis Erotas įkūnija (grožio) vertybę, perorientuojančią žmogų iš kasdienio arba, sofistiškai kalbant, žmogiškojo mąstymo į dieviškąjį arba, nurodant jo dalykinę specifiką, etinį mąstymą. Kaip jau buvo sakyta, Platonas, matyt, sieja su grožiu viltis universalizuoti Sokrato vien privačiai išprovokuojamą dorinio gimdymo procedūrą. Taigi anksčiau ar vėliau Platonas turėtų priversti Sokratą prabilti apie dorinį gimdymą. Ir čia Platonas turėjo susidurti su šioškiais tokiais sunkumais. Mat tarus, kad istorinis Sokratas buvo tik pribuvėja savo pašnekovams, būtų korektiška priskirti jam nebent tik pribuvėjiškąjį arba elenktinį dialoginio bendravimo išmanymą. Nors savo dialoguose Platonas gana dažnai modifokuoja Sokrato istoriškąjį amplua, t.y. padaro jį ne tik žinančiu, bet ir teoriškai samprotaujančiu, tačiau *Puotoje* jis taip drastiškai nesielgia. Tiesa, Sokratas ir čia gana netikėtai prasitaria, kad jis, ne ką težinodamas, vis tik išmano meilės reikalus, tačiau savo pašnekovams jis perteikia, ne savo paties, bet mantinietės Diotimos žinojimą apie Eroto. Regis, kad šį personažą Platonas išgalvoja ne vien tam, kad bent jau stilistiškai užmaskuotų akivaizdžias modifikacijas Sokrato įvaizdyje. Eroto inspiruojamas arba grožio akivaizdoje susiklostantis dorinis gimdymas, apie kurį prabyla Diotima, yra labiausiai legitimuotinas filosofavimo platoniškosios reformos aspektas. Mitologizuojančiai antikvai įprasta reikšmingus žinojimus įtikrinti nuorodomis į tikėjimo dalykus, pavyzdžiui, susiejant juos su kokiomis nors dievybėmis ar žmonėmis, turinčiais ryšį su

dievybėmis. Graikiškos filosofijos tradicijoje tokį žinojimo įtikrinimo būdą eksploatuoja Parmenidas, kuris savo samprotavimus apie būtį pateikia kaip deivės bylojimą. Platonas savo dialoguose kur kas dažniau verčiasi teoriniais samprotavimais, o mitus pasitelkia tik ten, kur teorinė rekonstrukcija pasiekia savo galimybių ribas. Jei Platonas, aptardamas dorinio gimdymo procedūrą, tarsi ir seka žymiuoju elejiečiu, tai, matyt, jau ir dėl papildomų aplinkybių bei motyvų. Nūdieniškai samprotaujant, viena vertus, dorinis gimdymas yra netemizuojamo *kito* stichija, taigi iš principo teoriškai nerekonstruojamas procesas, antra vertus, jį lemia vertybė, kuri, steigdama visumišką *Priešais* mąstymą, pati jau negali būti tuo mąstymu aprėpta, todėl negali būti ir teoriškai rekonstruota. Dėl šių aplinkybių Platonui tenka tenkintis dorinio gimdymo reikšimosi arba, techniškiau formuluojant, jo fenomenologijos aprašymu. Siekiant tokį teoriškai neartikuliuotą ir neargumentuotą aprašymą pateikti kaip (tikrą) žinojimą, tenka pasitelkti antikvai tradicinį įtikrinimo būdą, t.y. autorizuoti jį mitu. Kad ir kaip būtų, Diotimos pasakojime paaiškėja, jog grožio siekį įkūnijantis Erotas provokuoja meilės ryšį tarp gražių žmonių, o, šiam ryšiui užsimezgas, ir prasideda dorinis gimdymas. Referuojant šią būseną iš individualios sielos arba etiškai specifikuoto aporiškojo subjekto pozicijų, konstatuojama: „gražūs kūnai traukia jį labiau nei bjaurūs, sutikęs dar ir gražią, kilnią bei geros prigimties sielą, jis stipriai prie jų dviejų prisiriša; *su tokiu žmogum jis iškart randa, kokiais žodžiais prabilt apie dorybę, apie tai, kam turi atsidėti taurus žmogus ir kokių darbų imtis*, ir pradeda jį auklėti“ (*Puota*, 209b–c). Jei į šią mįslingą procedūrą žvelgiama iš kūnu individualizuotos sielos pozicijų, tai neišvengiamai iškyla subjektu pamatuotas motyvacinis klausimas apie tokios veiklos prasmę žmogui. Dėl šios aplinkybės Platonas tiesiog priverstas aptarti jo reformuoto filosofavimo paskirtį. Todėl *Puotą* vainikuoja mantinietės Diotimos samprotavimai apie grožio vertybės inicijuojamą ir norminamą „*teisingąjį kelią*“. Filosofavimo išeities taškas yra (filosofui) kasdienybėje susiklostantis santykis su gražiu žmogumi. Akistata tokia santykyje su konkrečia grožio apraiška, pavyzdžiui, gražiu veidu, laipsniškai nureikšmindama kasdienį mąstymą, atveria prieigą prie žmogiškojo santykio etinio aspekto. Formuluojant leviniškai, grožis yra vertybė, akistatą su žmogumi transformuojanti į santykį su veidu ir steigianti etinio pobūdžio *sakymą*. Šiaip ar taip bet kuriame santykyje su gražiu žmogumi slypi etinio tobulėjimo galimybė, ir Platonas savo „*teisinguoju keliu*“ kaip tik ir mėgina nužymėti tokio tobulėjimo galimybių hierarchiją. Tačiau Platonas žvelgia į šią hierarchiją iš filosofavimui pamatinio teorinio mąstymo ir jo numanomo aporiškojo subjekto pozicijų, taigi tegali tą hierarchiją laipsniuoti teorinę veiklą tiesiogiai norminančios tiesos vertybės požiūriu. Todėl *Puotos* „*teisingąjį kelią*“ vainikuoja (tobulai) gražūs, arba, įvertinant tą aplinkybę, kad grožis nureikškina praktinius interesus, visiškai nesuinteresuoti, taigi tobulai teoriški ir dėl to tikri pažinimai. Juos pasiekęs „žmogus galės gimdyti ne dorybės šešėlius, bet tikrą dorybę, kadangi lies ne pamėklę, bet tiesą“ (Ten pat, 212a). Nūdieniškai žvelgiant, paskutiniają Platono išvadą būtų galima traktuoti kaip naivią retoriką. Juk mums bet koks žinojimas yra vertybiškai neutrali

informacija, kuri niekaip neįpareigoja. Mat mes disponuojame dekartiškuoju *cogito*, kuris potencialiai peršviečia ir nukraujina bet kokias vertybes, taigi ir leidžia mums rinktis nedorybę net žinant dorybę. O antikoje aporiškasis subjektas, neturėdamas atramos savyje, neturi galimybių sauvaliauti, taigi ir neturi kitų alternatyvų kaip atsiduoti ir tapatintis su kuriuo nors mąstymo dalykiniu aspektu. Grožiui suspenduojant kasdienes interesus, jam, vaizdingai tariant, iš po kojų slysta ir šių interesų steigiamas kasdieniai mąstymas. Todėl jis tiesiog priverstas ieškoti prieglobsčio dalykinio mąstymo alternatyvoje – grožiu atveriamo gėrio steigiamame etiniame mąstyme. Aporiškasis subjektas negali atsispirti šiame dalykinio mąstymo kontūre jį perveriantiems etiniams imperatyvams, todėl vertybiškai sudygsniuoto etinio žinojimo nuostatos tampa jam nesvarstomo veikimo imperatyvais. Todėl asimptotiniu atveju pelnius, t.y. įsisąmoninus etiškai dygsniuotą tiesą, galima tikėtis ir tikros dorybės realizacijos arba, platoniškai formuluojant, gimdymo. Tačiau etinį subjektą visiškai užganėdinanti dorybė nerezonuoja *čia gyvenime* įklampusiam žmogui. Mat šis žvelgia į ją ir iš neišnaikinamo poli(ti)nio subjekto pozicijų, taigi ir tikisi tokiam subjektui aidinčių reikšmių. *Puotoje* pačią dorybę pagimdžiusiajam Platonas žada nemirtingumą, tačiau šis pažadas, savaip inkorporuodamas *Faidono* išvadas apie sielos nemirtingumą į Puotos „*teisingojo kelio*“ koncepciją, poli(ti)nio subjekto interesų tiesiogiai neužgauna. Kam į jusliškai daiktišką realybę besikoncentruojančiam subjektui tikėtinoje anapusiškoje realybėje tarpstančios, taigi tik tikėtinios ir jusliškai nepamatuojamos gėrybes? Todėl *Puotoje* Platonas nurodo šiam subjektui arba kasdieniam žmogui aidinčią reikšmę, Sokrato lūpomis teigdamas, kad kartu su dorybe pelnoma ir εὐδαιμονία. Tradiciškai ši sąvoka verčiama gana miglotu žodžiu laimė ir šia neapibrėžta reikšme iš esmės teatsižvelgiama į poli(ti)nio subjekto interesą, todėl visiškai ignoruojamos kitos, kur kas svarbesnes šios sąvokos reikšmes. Etimologiškai εὐδαιμονία'os sąvoka nurodo į būseną, kuri patiriama gerajam (εὖ) daimonui užvaldžius sielą. Taigi šia sąvoka, matyt, yra konstatuojama etinio subjekto steigtis sieloje, aporiškajam subjektui temizavus vienos vertybės steigiamą vientisą etinį mąstymą. Siela į šią būseną pereina iš žvairais interesais paženklintos ir dėl to sujauktos poli(ti)nio mąstymo subjekto būklės. Ši permaina gali būti traktuojama kaip sielos nuskaidrėjimas ir harmonijos pelymas, taigi numano pozityvius išgyvenimus, kuriuos, matyt, jau būtų galima sieti su psychologizuota laimės sąvoka²⁰.

Kad ir kaip patraukli, taigi ir siektina būtų filosofavimą kaip gimdymą grožyje vainikuojanti sielos būseną, tačiau ji yra trumpalaikė ir labai trapi. Link jos vedanti meilė jei ir aplanko, tai visiškai atsitiktinai, o ir išlaikyti nei jos, nei ja pelnomų gėrybių neduota. Kasdienybė pagaužia dorinį pakylėjimą žadančią meilę, o kasdienybę aptarnaujantis mąstymas išbalansuoja tą taip retai etiniu mąstymu pelnomą εὐδαιμονία'os būseną. Tačiau aptiktas idealas vilioja ir traukia,

²⁰ Ši paviršutiniškąją εὐδαιμονία'os aspektą ypač išdidina ir eksploatuoja susmulkėjusi poaristotelinė antikos filosofija, kuri, perpratusi fenomenologinį εὐδαιμονία'os profilį, ieško trumpiausių ir tiesiausių būdų sielos harmonijai pelnyti, taip pramindama kelius vien simptomus gydančiai psichoterapijai.

todėl Platonas rankų nenuleidžia ir, *Puotoje* aptaręs vien išorinį gimdymo grožyje profilį, kitame savo dialoge *Faidre* jau gilinaisi į gimdymo grožyje vidinę specifiką. Ir ne šiaip sau gilinaisi, bet ko gero puoselėdamas toli siekiančias viltis. Nors nemėgsta Platonas sofistų ir vis polemizuoja su jais, bet pasimokyti iš jų yra ko. Juk šie mokėjo rašyti kalbas, kurias paskui skaitant buvo gana sėkmingai manipuluojama minia įvairiuose polio renginiuose. Regis, kad kaip tik nusižiūrint į sofistų paveikių kalbų precedentą, Platonui galėjo kilti mintis užrašyti meilės būdą atskleidžiančią kalbą, kuria paskui, kada tik panorėjus, būtų galima išprovokuoti filosofavimui palankią būseną. Įvertinant aporiškojo subjekto polinkį atsiduoti mąstymo dalykiniams aspektams, tokia mintis antikos kontekste negalėjo būti itin drastiška. Juolab, kad ji rezonavo ir su Parmenido teze apie mąstymo ir buvimo tapatumą. Jei galima paveikti mąstymą gyvenimo būdu, tai kodėl, išnaudojant rašto teikiamas galimybes autonomiškai konstruoti mąstymo fragmentus, nepaveikus iš dalies kontroliuojamu mąstymu paties gyvenimo būdo? Šiaip ar taip, Platonas *Faidre* užrašo net tris kalbas apie tai, ką ir kaip derėtų mylėti. Turint omenyje, kad tomis kalbomis buvo toliau plėtojama gimdymo grožio akivaizdoje tema, Platonui vėl turėjo iškilti dilema, kam priskirti tas kalbas. Rodytūsi, Platonas galėtų ir toliau naudotis mitinės herojės Diotimos paslaugomis, tačiau jis kažkodėl pirmos kalbos autorystę perleidžia sofistui Lisijui, o dvi paskesniašias įperša Sokratui. Negana to, Sokratas iš pradžių priverčiamas nusišnekėti, ir tik po to išrėžia „teisingą“ kalbą apie meilės fenomenologiją. Šios Platono stilistinės priemonės tikrai nėra atsitiktinės. Jei trečiojoje kalboje detalizuojamas brandaus vyro ir gražus berniuko santykių nutinkantis gimdymas grožyje, kuris pateikiamas kaip antikos žmogui susiklostančio filosofavimo paradigminis atvejis, tai apie jį turėtų liudyti realūs personažai, kuriems taip filosofuoti, galbūt, jau yra pasisekę. Jei apie tai bylotų mantinietė Diotima, tai galėtų kilti įtarimas, kad tokia procedūra, galbūt, tik dievybių daliai skirta. Nekorektiška būtų ir nominalią „pribuvėją“ Sokratą be išlygų paversti „gimdyve“ ir priversti išbyloti išmanymą apie gimdymą grožio akivaizdoje. Todėl *Faidre* modifikuotą elenktinę procedūrą Platonas pritaiko pačiam Sokratui, t.y. priverčia Sokratą iš pradžių kasdieniškai nusišnekėti meilės tema, o jau po to, nuspieriant tą tariamą išmanymą, išbyloti alternatyvaus etinio mąstymo atitinkamą fragmentą. Tačiau pats Sokratas nei iš šio, nei iš to nusišnekėti negali, ir Platonui vėl ir vėl tenka pasitelkti sofistus. Todėl ir tenka *Faidre* iš pradžių perskaityti ritinėlyje surašytą sofisto Lisijo paveikią kalbą apie meilę ir taip išprovokuoti vos ne davatkiškai sielos dorybėmis besirūpinantį Sokratą pasiimti šiaip jau jam svetimu ir nepriimtinu dalykiškojo mąstymo kasdieniu aspektu. O jau po to galima pasitelkti istoriniam Sokratui kartkartėmis aidėjusi balsą, ir priversti jį pasakyti prasižengimą kompensuojančią „teisingą“ kalbą. Kad ir kaip būtų, subtiliai suruošus tikro žinojimo pateikimo aplinkybes, antrojoje Sokrato kalboje veikia išbylojamas paslaptingojo dorinio gimdymo vidinis rakursas. Dėmesio centre atsidūrus žmogiškajam santykiui, tenka neišvengiami aptarti tuo santykiu numanomo subjekto prigimtį. Todėl Platonas *Faidre* jau ryžtasi detalizuoti sielos struktūrą. Ir čia antikos klasikas įsileidžia į

tokią poeziją, kad belieka tik aikčioti ir rankomis skėščioti: mat metaforiškai formuluojamos išmonės čia daug, o aiškumo, bent iš pirmo žvilgsnio, – jokie. Platonas pasiūlo: „(s)ielą prilyginkime sparnuotos dvikinkės ir vadeliotojo jungtinei galiai; dievų ir žirgai, ir vadeliotojai yra taurūs ir kilę iš tauriųjų, o likusių [sielų] jie yra mišrūnai. Pirma, kinkinį valdo mūsų [sielos] valdovas; antra, vienas jo žirgas yra puikus, taurus ir gimęs iš tokių pat žirgų, kitas žirgas – šio priešingybė, kilęs iš priešingų protėvių, tad neišvengiama, kad vadelioti yra sunkus ir nuobodus darbas“ (*Faidras*, 246a-b). Metaforiškai mįslingai aprašęs (filosofuojančiojo) sielą, paskui Platonas imasi dar mįslingiau aptarinėti, kas dedasi su tokia siela gražaus berniuko akivaizdoje. Nepuoselėjant naivių vilčių, kad šiame tekste pateikiamos rekonstrukcinės prielaidos apie antikinio mąstymo subjektą galėtų taikyti į kokią nors tiesą, vis tik pamėginkime jomis sureikšminti platoniškąją poeziją. Ne itin įgalus platoniškosios dvikinkės vadeliotojas labai jau primena filosofavimui pamatinio teorinio mąstymo aporiškąjį subjektą, o juodasis ir baltasis žirgai – atitinkamas dalykines šio subjekto realizacijas arba įsikūnijimus – poli(ti)inį ir etinį subjektus. Refleksijoje įsisteigęs teorinis mąstymas yra nesaistomas jokių dalykinių turinių, todėl laisve (nuo turinių) disponuojantis jo subjektas gali jaustis vadovaujančia instancija dalykinių subjektų atžvilgiu, t. y. vadeliotojas gali manytis valdąs žirgus. Tačiau tos laisvės ne kažkiek tesama: aporiškasis subjektas turi atsiduoti ir tapatintis su filosofavimo vertybines nuostatas atitinkančiu etinio mąstymo subjektu arba, platoniškai šnekant, vadeliotojas visiškai sutaria su baltuoju žirgu. Plačiau žvelgiant, teorinis mąstymas yra nesaistomas ne tik dalykinių turinių, bet ir juos steigiančių vertybių, todėl aporiškasis subjektas yra jokių nuosavų preferencijų neturintis vadeliotojas ir iš principo gali vienodai sutarti su bet kuriuo iš žirgų. Tačiau sykį jis įsodintas į filosofijos vežimaitį, tai neišvengiamai persiima filosofavimą steigiančiomis vertybėmis ir išgyvena važnyčiojimo dramą. Mat jis turėtų, o įsisąmonindamas šią privalomybę, net ir norėtų susitapatinti vien su etiniu mąstymu, bet, neturėdamas savyje *cogito* atspirties, kaskart tapatinasi su tuo dalykiniu mąstymu, kurį aktyvuoja konkrečios gyvenimo aplinkybės. Gražaus, o todėl ir mylimo berniuko vaizdas pirmiausia įkaitina kraują mylėtojo juodajam žirgui, ir paties savęs nevaldantis sielos vadeliotojas kaip mat jam atsiduoda, t. y. siela iš pradžių persiima kasdienio mąstymo tema. Laimei baltasis žirgas visada turi tvirtą bei aiškią nuomonę ir visaip trukdo sielos vežimaičiui nusiristi aistrų pakalnėn. Vadeliotojas, sutardamas su tvarką steigiančiu baltuoju žirgu, tramdo juodąjį nenuoramą ir siekia, kad sielos vežimaitis pasikeltų prie paties dangaus skliauto, t. y. ties žmogiško ir dieviško arba kasdienio ir etinio mąstymų riba. Palankiai susiklosčius aplinkybėms vadeliotojo galvą išnyra į uždangę ir gali mėgautis tiesos lyguma, t. y. aporiškasis subjektas temizuoja etinį mąstymą arba tapatinasi su vien etiniu subjektu. Kaip ir *Puotoje*, taip ir *Faidre* Platonas nužymi vienintelę filosofavimui priimtina grožio akivaizdoje įsiplieskusios sielos dramos perspektyvą. „Jei tik nugali geresniosios mąstymo galios, atvedamos [žmogų] prie tvarkos kasdienėje buityje ir filosofijoje, tuomet [mylėtojas ir mylimasis]

palaimingai nugyvena čionykštį gyvenimą – sutardami susitvardydami ir būdami padorūs, paverge tai, kas sieloje pagimdo ydą, o tai, kas išugdo dorybę, – išlaisvinę. Numirę ir tapę sparnuoti bei lengvi, jie vienos iš trijų tikrai olimpinių rungčių laimi pergalę, už kurią didesnio gėrio nėra pajėgus suteikti žmogui nei žmogiškasis nuosaikumas, nei dieviškasis šėlas“ (Ten pat, 256a-b).

Nors *Faidras* kulminuoja antrąja Sokrato kalba, tačiau tikra diskusija dialoge tik prasideda, nes įmantri šio dialogo architektonika atveria dar vieną probleminę sritį. Užrašius tris kalbas – dvi prastas ir vieną gerą jau lyg ir nuoseklu būtų pasidomėti, „kokio tad esama būdo rašyti gerai arba, priešingai, blogai“ (Ten pat, 256d)? Toks klausimas iškyla ne vien dėl to, kad Platonas naudojami urmu smerkiamų sofistų išradimu – kalbų užrašymu, t. y. ne vien dėl to, kad reikia kažkaip pateisinti savąjį, neva, gerą rašymą. Dialogais Platonas ne šiaip mėgdžioja sokratiškąjį praktinį filosofavimą, bet, regis, puoselėja viltį pelnyti ir tuos pačius vaisius, t.y. tikisi, kad raštiškojo Sokrato virtualus pašnekovas, įsisteigiantis skaitant dialogą, bus išprovokuotas doriniam gimdymui. Todėl iškyla ir kur kas svarbesnis klausimas, ką galima pelnyti užrašytu dialogu ir vis labiau rašte įsitvirtinančiu filosofavimu apskritai? Su pirmąja problema Platonas įsiveikia be didesnio vargo. Tarus, kad (rašte sukonstruotų) kalbų sakymas yra „menas suvilioti žodžiais sielas – ne tik teismuose ir kituose piliečių susirinkimuose, bet ir privačiai“ (Ten pat, 261a), šį meną galima panaudoti įvairiausiai tikslais. Sofistai jį naudojo polio gyvenime atsirandantiems reikalams tvarkyti ir rūpinosi tik tų kalbų efektyvumu. Sokratu sekančiam Platonui tie reikalai ne tik nelabai rūpi, bet, žvelgiant preferuojama etine perspektyva, apskritai yra beprasmingi. Todėl tokiomis pat beprasmėmis Platono akyse tampa ir į tokių reikalų tvarkymą orientuotos sofistų kalbos. Negailėstingai kritikuodamas sofistų iškalbos meno naudojimo būdą, Platonas šį kartą nepersistengia ir neišpila vandens iš vonelės kartu su kūdikiu. Jis gudriai nutyli, kad sofistai yra šio meno išradėjai, todėl apie be šeimininko likusį meną gali pasakyti, kad pats savaime jis nėra nei blogas, nei geras. Patyliukais eksproprijavęs iškalbos meną, Platonas kaip mat jį nusavina filosofijos naudai, t.y. nurodo šiam menui, neva, prigimtinių „teisingą“ panaudos būdą. Tas būdas yra nesunkiai nuspėjamas. Perorientavus filosofavimą į mąstymo etinį aspektą tokia pat vertybine kryptimi turi būti pakreiptas ir jam pamatinis teorinis mąstymas. Raštą numanantis iškalbos menas yra konkretus teorinio mąstymo realizavimo būdas, taigi jis turi būti pajungtas žinybinėms filosofavimo vertybėms. Tačiau teorinis mąstymas yra santykinai autonomiška veikla ir jį tiesiogiai normina tiesos vertybė. Todėl „teisingas“ iškalbos menas turi būti pajungtas etiškai specifikuotai tiesai. Nuginęs nuo savojo dialoginio rašymo sofistų nešlovės šešėlį, Platonas imasi kur kas svarbesnio klausimo, t. y. ima svarstyti raštiškojo filosofavimo galimybes ir perspektyvas. Strategiskai mąstantis klasiką pradeda šį svarstymą labai iš tolo, t. y. aptardamas rašto kilmę. Čia Platonas pasitelkia išgalvotą mitą, kuris akivaizdžiai paženklintas jo viltis išduodančiais akcentais. Pasak mito, raštas buvo išrastas kaip „atminties ir išminties vaistas“ (Ten pat, 274e). Iš pirmo žvilgsnio, toks požiūris į raštą atrodo labai patrauklus

ir tikėtinas. Jei ne raštas, ar būtų mus pasiekusi paties Platono išmintis? Jei ne raštu realizuojamos mąstymo konstruktyvumo galimybės, ar apskritai būtų į tiek šiuolaikinių mokslų išsikerojęs rašte tarpstantis teorinis mąstymas? O dar plačiau žvelgiant, šiuolaikinės informacinės technologijos, argi jos negali būti traktuojamos kaip rašto apeironiško konstruktyvumo išsklaida? Tačiau Platono išgalvotame mite apie raštą padaroma visai ne optimistinė išvada. „Juos išmokusių sieloms [rašmenys] atneš užmarštį, nes nebus rūpinamasi atminties [lavinimu] – juk *prisiminti ims pasitikėdami raštu, iš išorės, svetimų ženklų dėka, o ne iš vidaus, patys iš savęs*, taigi suradai vaistą ne atminčiai, o prisiminimui; taigi *mokiniamis teiki nuomonę, bet ne tiesą*. Jie, daug ką įgirdę be mokymo, manys esą daug žinantys, tačiau dauguma jų liks nemokšos ir *nesugebą bendrauti*, nes vietoj išminčių bus pasidarę tariamai išmintingais“ (Ten pat, 27a-b). Šią išvadą galima traktuoti kaip labai toliaregišką Platono įžvalgą apie informacinio tvano nešamas negandas žmogui. Tačiau pats antikos klasikas, regis, kur kas labiau pergyvena dėl filosofavimui gresiančio vertybinio sterilumo pavojaus. Rašte įsitvirtinantis filosofavimas atsiskiria nuo žmogaus ir pradeda savo nuosavą, nūdieniškai kvalifikuojant, informacinį gyvenimą. Tačiau dorybė, žinojimą paverčianti išmintimi, tegali gyvuoti tik sieloje, o į rašto sferą jokios vertybės neįsikelia. Etiškai konstituoti sielai raštas tampa vertybiškai indiferentiška išorybe, iš kurios jei ir galime ko pasisemti, tai tik vertybiškai neutralaus žinojimo, arba, Platono žodžiais tariant, prisiminimų. Ne tik emociu, bet ir etiniu patosu persmelkti Platono dialogai galbūt ir gali trumpam užburti mūsų sielas, tačiau nepersmelkia jų jokia atsakomybe, nes šioji mezgasi tik realiame žmogiškajame santykiyje. Poetiškai gimdymo grožyje fenomenologijos aprašymas akivaizdžiai liudija, kad Platonas apčiuopia dorinio gimdymo šerdį, t.y. įsisąmonina, kad žmogų įpareigojanti (etinė) atsakomybė steigiasi santykiyje su kitu. Tačiau kito temizuoti, taigi ir santykio įkelti į raštą neduota. Todėl raštas, taigi ir santykį imituojantys Platono dialogai negali būti apvaisinti jokia dorybe. Todėl žinojimas čia yra vertybiškai nedygsmiuotas. Todėl užuot persmelkęs į rašto tyrus nuklydusią sielą etiškai įpareigojančia išmintimi, raštas užtvindo sielą vien vertybiškai neutraliu žinojimu – informacija ir, užuot buvęs sielos būdai pamatinės dorybės gaivinimo ir maitinimo šaltiniu, tą būdą nuslepia ir slopina. Ar ne dėl to Platonas sielojasi, kad raštas yra sielos (dorinio pašaukimo) užmarštis vaistas?

Faidre kulminuoja Platono pastangos teoriškai rekonstruoti Sokrato praktiškai inicijuojamą dorinį gimdymą. Uoliausiam Sokrato sekėjui vis dėl to pavyko nustatyti universalią tokios procedūros vertybinę prielaidą – grožį, kuris teikė viltį pagaliau teoriškai įvaldyti dorinį gimdymą. Tačiau maksimaliai priartėjus prie trokštamo tikslo, tapo aišku, kad ši sokratiškosios procedūros modifikacija ne tik neužtikrina jos *universalus* efektyvumo teorinėje plotmėje, bet kad tokio efektyvumo apskritai negalima tikėtis iš jokios teorinės rekonstrukcijos. *Faidre* paaiškėja, kad teorinio mąstymo realizavimo terpė – raštas pačia savo prigimtimi tarsi paralyžiuoja bet kokį į jį įkeliamą vyksmą. Nenutraukta prigimtinė virkštelė tarp mąstymo ir

jusliškumo dar leido ignoruoti tik Descarteso atskleistą prarają tarp mąstymo ir tįsumo, arba, dalykiškiau formuluojant, tarp teorijos ir gyvenimo, taigi ir leido puoselėti nepamatuotas viltis teorijos atžvilgiu. Tačiau susitelkiant ties mąstymo užrašymo specifika, jau ima ryškėti, kad raštas yra visiška išorybė sielos atžvilgiu, todėl negali būti adekvačia terpe su sielos vidujybe siejamam dorybe nėščiam mąstymui pilnavertiškai išsaugoti²¹. Turint dievo dovaną, galbūt, galima beveik tobulai aprašyti atsitiktinio šėlo išprovokuotas filosofinės pilnatvės akimirkas. Tačiau kad ir kaip būtų nusisekęs pakilių filosofavimo akimirkų aprašymas, dėl prigimtinio rašto bergždumo jis negali būti apvaisintas jokiais vertybėmis, taigi net ir dievišką Platono dialogą perskaičiusiojo siela negali būti pasotinta jai pamatine dorybe. Daugiausia ko galima tikėtis gyvojo filosofavimo teorine rekonstrukcija, tai, matyt, tik aprašyti aplinkybes, kuriomis jis susiklosto, ir rekonstruoti prielaidų, kurias jis numano.

Faidre besirutuliojanti sielos drama apnuogino dar vieną iš platoniškojo filosofavimo vidinių prieštaravimų. Platonui tekusi istorinė misija – teoriškai temizuoti mąstymo etinį aspektą numanė tiek jo izoliavimą, tiek jo atsiribojimą nuo mąstymo kasdienio aspekto. Tai ne tik privertė Platoną žvelgti į gyvenimą čia mirties perspektyva, ne tik paženklino jo filosofavimą ryškiais asketizmo ženklais, bet ir provokavo vien etiškai išgrynintos sielos siekį. Tačiau žvelgiant į faidriškąją sielos struktūrą, turėjo būti aišku, kad ne tik neduota iš sielos vežimaičio visiškai iškinkyti kasdienį mąstymą atstovaujantį juodąjį žirgą, bet ir kad be šio nenuoramos kilniajam baltajam žirgui tiesiog nebūtų ką veikti. Iš *Faidre* pateiktos sielos dramatos fenomenologinio aprašymo akivaizdu, kad konstruktyviąją sielos dinamiką lemia kaip tik juodasis žirgas arba kasdienį gyvenimą aptarnaujantis mąstymas. O etinis mąstymas, vis besitaikantis kasdienei elgsenai ir mąstymui užmauti apynasrį, tarsi tik parazituoja šiuo mąstymu. Jei etinis mąstymas pats savaime neturi jokios prasmės, o ją įgyja tik kasdienio mąstymo atžvilgiu, tai neturi autonomiškos prasmės ir etiškai išgrynintos sielos idealas. Nūdieniškai, t.y. podekartiškai perfrazuojant paties Platono mintį, gyventi vis tik, matyt, reikėtų ne tam, kad įtiktum dievams, bet tam, kad įtiktum gyvenimo čia draugams²². Tačiau Platoną kur kas labiau saisto pagarba dievams, todėl jis, matyt, įvertindamas faidriškos trinarės sielos struktūros implikacijas, ryžtasi kompromisiniam, t. y. gyvenimo čia draugų interesus paminančiam mėginimui universaliai realizuoti sokratiškąjį imperatyvą „Pasirūpink siela, kad ji būtų kuo geresnė“.

²¹ Sielos vidujybės ir rašto išorybės skirtis, matyt, yra tas pirminis pavidalas, kuriuo Platonui pavyksta net iš nenuvertiamo aporiškojo subjekto poziciją konstatuoti mums akivaizdžią podekartinę subjekto – objekto skirtį. Neizolius mąstymo mąstyme, ši skirtis visiškai netrukdo aporiškajam mąstymo subjektui laisvai migruoti iš savo vidujybės į rašto išorybę ir atvirksčiai, taigi ir lemti podekartiškai sunkiai suvokiamą painiavą antikos filosofų ontognoseologiniuose samprotavimuose.

²² Plg: „<...> ar tie, kurie už mus išmintingesni, netvirtina, kad proto turintis žmogus privalo rūpintis ne tuo, kaip įtikti vergijos draugams, nebent šitai atsitiktų savaime, tačiau geriesiems savo viešpačiams, kilusiems iš gerųjų“ (*Faidras*, 273d–274a).

Doriniam gimdymui alternatyvų būdą apvaisinti sielą dorybę Platonas sumanė dar ankstyvajame savojo filosofavimo jo etape. Jo kontūrai akivaizdūs pirmojoje *Politėjos* knygoje, kurioje mėginama išsiaiškinti, kas yra „tikrasis“ teisingumas. Nesunku nuspėti, kad tiesiogiai teisingumo problema yra inspiruota Sokrato mirties, kurią lemia formaliai korektiškai realizuota poli(ti)nė procedūra. Visiškai nepriimtinas polio sprendimas priverčia Platoną suabejoti to sprendimo prielaidomis. *Kritone* išsiaiškinus, kad nepalankų sprendimą padarė anonimiškas poli(ti)nis subjektas, persiėmęs, etine perspektyva žvelgiant, iškreiptu arba neteisingu teisingumu, galėjo kilti poli(ti)nės reformos idėja. Tame pat *Kritone* išsiaiškinus, kad tikrasis teisingumas turėtų būti pamatuotas etiškai arba pajungtas gėriui, galėjo atsirasti sumanymas atvesti poli(ti)nį subjektą į doros kelią, persmelkiant jį tikruoju teisingumu. Kaip jau buvo minėta, ankstyvuosiuose dialoguose Platonas dar gana tiesmukai mėgdžioja istorinį Sokratą ir siekia konstruktyvių išvadų eksploatuodamas aprašymui pasiduodantį elenktinį sokratiškojo filosofavimo aspektą. Tokia „metodologija“ būdinga ir pirmajai *Politėjos* knygai, kurioje Platonas atskleidžia sofistiskai išgryninto poli(ti)nio teisingumo sampratos vidinius prieštaravimus, matyt, vildamasis, kad tokia elenktinė procedūra veikia išprovokuos tikrojo teisingumo suvokimą ir privers diskusijos dalyvius tuo teisingumu pasiimti. Palaipsniui aiškėjant, kad rašte realizuota elenktinė procedūra joks konstruktyvus rezultatas nepelnomas, Platonas kuriam laikui atideda *Politėjos* projektą ir gilinasi į dorinio gimdymo arba konstruktyviosios majeutikos ypatumus. *Faidre* nustačius, kad ir dorinio gimdymo teorine rekonstrukcija įrašyti dorybės nei į raštą, nei į sielą neduota, Platonas grįžta prie *Politėjos* sumanymo, bet jau su naujomis idėjomis. *Faidro* išvadas apie trinarę sielos dinamiką jis pamėgina perkelti į poli. Toks veiksmas remiasi antikos filosofijai tarsi ir savaiame suprantamu, bet ypač aiškiai Demokrito suformuluotu požiūriu, kad žmogus yra mikrokosmas. Šis požiūris, numanantis mąstymo dvilypumą ir jo dalių izomorfizmą, yra savotiška optinė iliuzija, kurią, negalėdamas nusavinti savojo mąstymo, susikuria aporiškasis mąstymo subjektas. Viena vertus, savąjį mąstymą jis išgyvena kaip *Priešais* mąstymą, todėl traktuoja jį kaip jo gyvenamo pasaulio visumą: plačiausiai žvelgiant tai būtų kosmas, o siauriau žiūrint – jo artimiausias gyvenamasis kraštovaizdis, t. y. polis. Antra vertus, tą patį mąstymą jis sieja ir su šio mąstymo išoriškai konstatuojamu kūnišku vykdytoju: plačiausiai žvelgiant tai būtų žmogus, o siauriau žiūrint – su mąstymu siejama siela. Taip priduginus perteklinių esmių, t.y. sudvejinus vieną ir tą patį mąstymą²³, antikinis filosofavimas paskui priverstas ieškoti tiltų tarp tariamai atskirų, bet labai jau giminingų mąstymų ir, pdekartiškai žvelgiant, išgalvoti keistas, tuos mąstymus tariamai siejančias pažintines konstrukcijas. Ar gi ne šį dvilypumą numano ir aukščiau minėta pritaipimo arba dalyvavimo (μετέχειν) sąvoka? Kad ir kaip būtų, Platonas pasinaudoja mąstymo dvilypumo

²³ Savaip šį mąstymo susidvejinimą bei jo izomorfizmą byloja ir įžvalgusis Hērakleitas, konstatuodamas (kosmo) žosmės gelmę (žmogaus) sieloje: „Eidamas sielos ribų neatrastum, kad ir koku keliu eitum – tokia joje žosmės (λόγος) gelmė“ (DK22 B45).

ir jo dalių izomorfizmo idėja reformuodamas pirminį *Politėjos* projektą²⁴ Todėl antrojoje šio veikalo knygoje, užuot, toliau kompromitavęs poli(ti)ni teisingumą, tikrojo teisingumo kontūrus jis mėgina įžvelgti *Faidre* išryškėjusios sielos struktūros pavyzdžiu konstruodamas tobulą poli²⁵. Į gėrio vertybę pasižvalgant konstruojamo tobulo polio idėja jau yra ženklas, kad Platonas, viena vertus, ne tik yra pametęs viltį pasiekti ką nors konstruktyvaus elenktiniais samprotavimais, bet, antra vertus, jau yra įsisąmoninęs, jog rašte konstruktyvumas tegali būti pelnytas tik tiesiogiai, t.y. išreikštai formuluojant konstruktyvius teiginius. Sielos dinamikos fenomenologinis aprašas *Faidre* turėjo įtikinti Platoną, kad politinio subjekto atitikmens – juodojo žirgo iškinkyti iš sielos dvikinkės neduota ir kad nelieka nieko kito kaip mėginti sutramdyti ir pajungti jį etinio subjekto atitikmens – baltojo žirgo valiai. Žvelgiant šios išvados perspektyva į sielai izomorfišką poli, nuosekliai plaukė išvada, kad ir čia nei kasdienio gyvenimo, nei jį aptarnaujančio mąstymo išnaikinti neduota, todėl siekiant išgryninti mąstymo etinį aspektą tenka atsisakyti užmačios padaryti tai universaliai, t. y. atsisakyti doriškai pakylėti visas sielas. Matyt, todėl Platonas ryžtasi kompromisiniam sprendimui ir brėžia skiriamąją ribą pačiame polyje, vieną jo dalį pasmerkdamas vien kasdieniam išgyvenimui, kad sudarytų galimybę likusiai polio daliai atsiduoti vien pakylėtai etinei egzistencijai. Tokia skiriamoji riba nėra nei natūrali, nei patraukli, todėl ji gali būti nubrėžta tik dirbtinai ir prievarta. Kitaip tariant, tokia polio reforma neišvengiamai numano dar vieną polio sluoksnį, kuris turėtų užtikrinti tiek skiriamosios ribos brėžimą, tiek išskirtų polio dalių atskirtį. Šiaip ar taip, imituojant sielos struktūrą ir dinamiką, tobulame polyje atsiranda trys luomai – amatininkai, sargybiniai²⁶ bei filosofai. Platonas pasimoko iš pirminių tiesmukų nesėkmių pelnyti dorybę teoriniais veiksmais ir Politėjoje polio reformą vykdo iš paties gyvenimo nusižiūrėtų dorybės diegimo veiksmu. Dar *Faidre* konstatavęs, kad žmonės „yra [teisingi ir geri] iš prigimties ar dėl išauklėjimo“ (*Faidras*, 272 d), Politėją jis konstruoja kaip totalinę auklėjimo sistemą, kurioje sudarytos sąlygos kiekvienai sielai realizuoti jos prigimtines savybes. Auklėjimas yra tas veiksmas, kuriuo tobulas polis įgyja trilybę struktūrą, o tą struktūrą vainikuojantys filosofai visiškai persmelkiami dorybe. Nuosekliai mąstant, tik filosofai turėtų mėgautis ir pagrečiui su

²⁴ Plg.: „Didesniame dalyke veikiausiai ir teisingumas yra didesnio masto ir lengviau suvokiamas“ (Valstybė, 368e).

²⁵ Tobulo polio teorinio konstravimo sumanymas, kuriam paskirta dalis antrosios ir paskesnės aštuonios *Politėjos* knygos, niekaip neplaukia iš pirmosios šio veikalo knygos nuostatų. Galima spėti, kad elenktiniu stiliumi parašytos pirmoji knyga ir antrosios knygos pradžia atsirado ankstyvuoju Platono filosofavimo laikotarpiu mėginant gana tiesmukai „ištaisyti“ Sokratą myriop pasmerkusį poli(ti)ni sprendimą ir, matyt, tik joms tiesiogiai galioja prierašas „Apie teisingumą“. Šių knygų samprotavimai yra visiškai nereikalingi, norint suprasti *Politėjos* paskesnę turinį, ir lieka tik stebėtis, kodėl Platonas, radikalčiai keisdamas pirminį sumanymą, vis dėl to įtraukė jas į *Politėjos* apimtį. Santykinai autonomiškose *Politėjos* dalyse eksploatuojamos skirtingos „metodologinės“ nuostatos, ir tai neišvengiamai painioja jos skaitytojus, kurie, pasiduodami pirmųjų knygų įtaigai, „pražiūri“ probleminio intereso permainas, o todėl deramai neįvertina šeštosios ir septintosios knygų įžvalgų apie būtį ir jos pažinimą svarbos.

²⁶ Nuosekliai mąstant, sargybinių luomas turėtų būti faidriškos trikinės neįgaliojo vadeliotojo arba teorinio mąstymo numanomo aporiškojo subjekto atitikmuo. Nesuinteresuoto teorinio mąstymo subjektas iš prigimties negali turėti jokių nuosavų interesų. Ar ne tokia pat prigimtimi paženklintas faidriškasis vadeliotojas, kuris Platono valia visaip kratosi juodojo žirgo vertybinių provokacijų ir vis taikosi atsiduoti baltojo žirgo vertybinėms nuostatoms? O etiškai tobulo teisingumo sargybiniai, negi jie realizuoja kokį nors nuosavą interesą? Jeigu abstrakčia galia disponuojantys, tačiau vertybiškai eunuchiški sargybiniai užtikrina etiškai tobulo polio *status quo*, tai ar gi jie nevykdo šį poli vainikuojančių filosofų-valdovų etiškai išgrynintos valios?

dorybe pelnoma εὐδαιμονία'os būseną. Tačiau ten, kur politika, ten ir ideologija, todėl Platonas sako, kad tobulame polyje visi patirs šią būseną, nors tikrai būtų keblu struktūriškai paaiškinti, kaip tokia būseną galima vien žvairuojančiu kasdieniu mąstymu persiėmusiems amatininkams.

Nors auklėjimas apima daugybę aspektų, ir Platonas savo *Politejoje* mėgina nei vieno iš jų neišleisti iš akių, tačiau, žvelgiant iš filosofui atraminės teorinio mąstymo pozicijos, svarbiausias ugdymo aspektas visgi lieka žinojimas. Visą ugdymo sistemą organizuojama taip, kad ją vainikuojantys filosofai veikiai pelnytų tikrą žinojimą, kuris, kaip jau buvo nurodyta *Puotoje*, turėtų virsti jų dorybėmis. Nūdieniškai mąstant, teorijoje sukonstruotas projektas reikalingas įgyvendinimo, todėl įprasta žvelgti į Platono *Politeją* kaip į ne itin patrauklų totalitarinio mąstymo modelį. Tokį požiūrį tarsi palaiko ir istoriniai liudijimai, kad Platonas visgi mėgino savąją *Politeją* realizuoti Sirakūzuose. Taip mąstant, ant garbaus antikos klasiko krinta ne itin vykusio politiko šešėlis. Tačiau ar galėjo būti svarbus pačiam Platonui *Politejos* įgyvendinimo siekis? Net paviršutiniškai eksploatuojant šešėlišių daiktų ir tikrų idėjų platoniską ontologinę schemą, turėtų būti aišku, kad idėjos (daiktiškas) įkūnijimas turėtų reikšti tik ontinės kokybės praradimus. Ar ne tai turėdamas omenyje Platonas *Politejoje* retoriškai klausia: „Ar galima ką nors padaryti taip, kaip nusakyta žodžiais? O gal jau *pačia savo prigimtimi įkūnijimas yra toliau nuo tiesos negu žodis* (λόγος), nors daugelis mano kitaip“ (*Valstybė*, 461b-c)? Taigi išėitų, kad Platonui, ko gero, turėtų labiau rūpėti teoriniu projektu tiesiogiai pelnomas žinojimas. Šeštojoje knygoje aptardamas *Politeją* vainikuojančio filosofo profilį, Platonas prabyla apie aukščiausiąjį žinojimą. Nesunku nuspėti, kad tai turėtų būti gėrio arba tos vertybės, į kurią pasižvalgant buvo konstruojama *Politeja*, žinojimas. Platono konstruktyvaus sumanymo intencijos pradeda aiškėti: filosofas tarsi kopėčiomis kyla *Politejos* hierarchine struktūra tam, kad veikiai priartėtų prie jam aukščiausiojo gėrio idėjos. Savaime suprantama, kad *Politejos* konstrukcija prie to aukščiausiojo žinojimo mėginama pakylėti trilypę filosofo sielą. *Faidre* įsitikinęs, kad poli(ti)nis subjektas yra neišnaikinama sielos dalis, *Politejos* projekte šiam subjektui nuosavi kasdienio mąstymo turiniai izoliuojami amatininkų sluoksnyje, todėl į sargybinių sluoksniu atitvertą filosofo sielą begali patekti tik etiniam subjektui nuosavi etiniai turiniai. Tačiau filosofui užkraunama valdovo, t.y. politiko pareigų našta²⁷, kuri pastoviai aktyvuoja jo sieloje poli(ti)inį subjektą. Išėitų, kad *Politejoje*, formaliai išsaugant sielos trilypę sandarą, gyvenimiškomis, t. y. sielai išoriškomis ir dėl to antikos žmogaus kontroliuojamomis priemonėmis mėginama užtikrinti etiškai specifikuotos filosofijos požiūriu siektiną (filosofo) sielos vidinę būseną – sutapatinti poli(ti)inį subjektą su etiniu subjektu arba persmelkti jį vien etiniais turiniais²⁸. Žvelgiant iš poli(ti)nio subjekto pozicijų,

²⁷ Plg.: „...mes nenuskriausime filosofų, kuriuos išugdysime, bet priversime juos rūpintis kitais ir ginti jų interesus. Mes pasakysime jiems<...> jus išugdėme mes, jūsų pačių ir visos valstybės labui...“ (*Valstybė*, 520a–b).

²⁸ Tokią pat sielos struktūrą numano ir biblijinis Kristus, kuris, įmestas į žmogiškąjį išgyvenimo pasaulį, elgiasi kaip nemirtingasis, t. y. pats nepersiima kasdienio išgyvenimo interesais, taigi tarsi ir negyvena kasdienio žmogiškojo gyvenimo, bet, aplinkybių prievartinau įtrauktas į įvairias žmogiškąsias situacijas, gali išnaudoti jas kaip galimybę demonstruoti tobulus etinius sprendimus.

tokia sielos būseną reikštų tikrojo, t. y. etiškumu pamatuoto teisingumo triumfą, o pagrečiui ir εὐδαιμονία'os būsenos išgyvenimo galimybę. Tačiau teorijoje įsitvirtinusi filosofui svarbiausias dalykas lieka jam tiesiogiai prieinamas žinojimas. Kokio gi žinojimo gali tikėtis filosofas, realizavęs *Faidro* siekinį, t. y. aporiškajam subjektui temizavus vien etiniais turiniais persmelktą poli(ti)inį subjektą? Taip aukštai pasilypėjus, sunku susitvardyti ir netaikyti į aukščiausiąjį žinojimą, t. y. paties gėrio pažinimą. Regis, ir Platonas puoselėja tokią viltį, nes kalba ne tik tiesiog apie gėrį, bet prabyla ir apie gėrio idėją, t. y. žvelgdamas į gėrį per teorinio mąstymo prizmę bent jau nominaliai konvertuoja jį į teorinę esybę. Tačiau kaip ir *Faidre*, taip ir *Politejoje* Platonui tenka rezignuoti, nes paaiškėja, kad ne tik dorybės, bet ir ją lemiančio gėrio jokių teoriniu konstruktą aprėpti neduota. Vis dėlto teorinės pastangos konstruojant *Politeją* nenuveina perniek. Mat pati *Politeja* jau yra žinojimas, ir ne bet koks, o tikras, nes buvo konstruotas atsižvelgiant į gėrį. Kas tai per žinojimas? Jei *Politejoje* filosofo sielai potencialiai duota visiškai atsiriboti nuo kasdienio mąstymo ir pasiimti vien išmintimi atsiduodančiu etiniu mąstymu, tai ar tokia būseną nenumano sielos maksimalistinio siekio – susitapatavimo su būtimi? Jei *Politeja* kaip pažintiškai tikras teorinis konstruktas asimptotiškai žada tokią būseną, tai ar ji pati nėra asimptotiškas priartėjimas prie pačios būties? Ar tik Platonas, berėsdamas teorijoje *Politeją*, neįminė būties konstrukcinės paslapties? Kaip galėtų reziumuoti savo nuveiktą darbą *Politejos* konstravimą vykdęs (teorinio mąstymo) aporiškasis subjektas? Ar šis apeironiškoje refleksijos erdvėje besislapstantis ir savo paties veiklos rezultatų savintis nepajėgus subjektas nekonstatuotų, kad jis tik vykdė gėrio valią arba, dar tiksliau formuluojant, kad gėris juo ne tik pasinaudojo tarsiu koku įrankiu, išprovokuodamas jį pažintiniam veiksmui, bet ir lėmė tiek šios teorinės konstrukcijos turinį, tiek ir jos tikrumą? Taigi ar negalėtų iš šio savęs paties įsisąmoninti nepajėgus, t.y. anonimiško subjekto pozicijų Platonas galiausiai reziumuoti: „<...> tai, kas pažįstamiems dalykams suteikia pažintinį tikrumą, o žmogui - sugebėjimą pažinti, ir laikyk gėrio idėją – žinojimo ir tiesos priežastimi. <...> pažiniams dalykams gėris suteikia pažinimą, būtiškumą ir esmę, nors pats gėris nėra būtis; reikšmingumu ir galia jis pranoksta ją“ (*Valstybė*, 509a-b). Ši išvada paženklinta pesimistiniu atspalviu, nes ja pripažįstama, kad teorinis pažinimas tegali taikyti tik į mąstymui prieinamą būtį, o jau gėris lieka šiam mąstymui nepasiekiamas arba transcendentinė esybė²⁹. Ir nors Platonas su šiokiu tokiu apgailestavimu prasitaria, kad jo išvados apie būties konstrukcinę sandarą ir pažintinę specifiką *Politejos* projekto pirminių investicinių aspiracijų, t. y. gėrio idėjos arba aukščiausiojo žinojimo požiūriu tėra palūkanos, tačiau ar tokios jau menkos tos palūkanos? Ar gi jos nenuskaidrina, dar Parmenido konstatuoto ryšio tarp teisingumo ir būties sąrangos³⁰? Ar gi jos neatskleidžia paties filosofavimo socialinės prigimties ir jo etinio pašaukimo? Ar gi iš jų neplaukia, kad filosofavimas yra anonimiško socialumo etinės

²⁹ Plg.: „Kad ir kaip būtų, man atrodo, jog pasaulio, kurį galima pažinti, riba yra gėrio idėja“ (Ten pat, 517b).

³⁰ Plg.: „Ir niekada įsitikinimo galia neleis, kad iš būties rastųsi kas nors kita, išskyrus ją pačią. Nes teisingumas neatleidžia savo grandinių ir niekam neleidžia nei rasti, nei nuryti, bet laiko tvirtai“ (DK28 B8,12–14).

valios teorinė manifestacija; valios, kurią išbyloti, ko gero, tegalėjo antikos filosofai, disponuojantys tai valiai atsiduoti ir su ja susitapatinti linkusiu aporiškuoju mastymo subjektu?

Politejoje kulminuoja Platono ankstyvojo ir brandžiojo filosofavimo periodų pastangos temizuoti dorybę, todėl joje vienaip ar kitaip nuaidi tų laikotarpių dialoguose nagrinėtos temos. Vaizdžiai tariant, *Politejoje* iškilusis antikos klasikas tarsi suaudžia į vieną puošnų audeklą ankstesniuose dialoguose pintas temines gijas. Aukščiau pateikta teorine schema buvo mėginta pademonstruoti galimas sąsajas bent jau tarp tų dialogų, kuriuos sąlygiškai galima traktuoti kaip dialogus apie sielą. Vargu, ar pats Platonas pritartų tokiai jo mąstymo rekonstrukcijai. Mat tie dialogai – *Faidonas*, *Puota*, *Faidras* ir *Politeja* yra visiškai autonomiški ir vienas į kitą tiesiogiai neapeliuoja. Negana to, kiekvienas dialogas yra prisotintas gausybės konkrečių detalių, kurių sumauti ant kokio nors vieno apibrėžto teorinio ieško niekaip nepavyktų. Toks platoniškojo filosofavimo būdas, matyt, sietinas su apskritai antikiniam filosofavimui būdingu polinkiu į dalykiškumą. Tarus, kad antikinis filosofavimas yra *Priešais* mąstymas, jame neišvengiamai turi dominuoti dalykas su visa marga jo įvairove. Tačiau antikos filosofas žvelgia į šią įvairovę per teorijos prizmę, o jo teorinį žvilgsnį papildomai valdo egzistenciniai interesai. Todėl, atsispirdamas į visišką konkretybę, antikinis filosofavimas palaipsniui ją filtruoja, t. y. viena vertus, palaipsniui susitelkia ties egzistenciniams interesams rezonuojančia socialumo sfera, o antra vertus, teorijos totalizuojančios prigimties provokuojamas mėgina atlikti šioje sferoje teorinės sintezės aktą arba rekonstruoti jos dalykinę įvairovę kaip vienovę. Tokia „metodologija“ pastebima ir Platono dialoguose, kurie net pradedami kraštovaizdžio aprašymu, kaip mat jame aptinka filosofavimui aidinčias detales³¹ ir susitelkia ties filosofavimui aktualiomis žmogiškosiomis peripetijomis³². Šiuose dialoguose iš antikinio filosofavimo užkulisių į sceną įžengiant anonimiškajam filosofavimo subjektui – sielai, išdidinamas šiuo subjektu pamatuotas filosofavimo prigimties ir paskirties interesas. Todėl tie Platono dialogai, kuriuose vienaip ar kitaip „kliudoma“ sielos problematika, net rutuliodami visiškai konkrečias problemėles, kaip mat pakyla prie išvadų apie filosofavimo prasmę žmogui. Toks filosofavimo būdas, viena vertus, savaip sukilnina net ir smulkias problemėles, nes nurodo jų sąsajas su pamatinėmis filosofijos problemomis, tačiau, antra vertus, lemia visiškai konkrečius, o todėl iš pažiūros skirtingus tos pačios pamatinės, pavyzdžiui, pažinimo problemos sprendimus. Paviršutiniškai žvelgiant ir matant tos pačios problemos skirtingus sprendimus atskiruose dialoguose, Platoną net būtų galima būtų apkaltinti nenuoseklumu ar, neįžvelgiant tuose sprendimuose esminių skirtumų, net klasiko nepuošiančiu kartojimusi. Tačiau įdėmiau įsiziūrint, matyt, tektų daryti išvadą, kad Platonas, susitelkdamas ties etine problematika ir mėgindamas ją suteorinti, elgiasi tarsi koks naujo žemyno

³¹ Plg.: „Iš tikrųjų ši vieta pasitaikė dieviška, taigi jei tęsdamas kalbą dažnašyk būsiu pagautas nimfų, nenustebk: juk jau ne ateityje, bet ir dabar giedu tarsi kokius ditirambus“ (*Faidras*, 238c-d).

³² Plg.: „Mat esu smalsus, o vietovės ir medžiai manęs nieko netrokšta išmokyti – kitaip nei miesto žmonės“ (Ten pat, 230d).

užkariautojas, t.y. iš įvairių atskaitos taškų pasiekia ir skersai išilgai ištyrinėja jo šviežiai izoliuojamą etinio mąstymo temą. Kiekvienas dialogas yra visiškai konkreti šios temos įžvalga, atverianti vis naujus jos aspektus, kuriais Platonas ir pats entuziastingai svaiginasi, ir savo dialogų skaitytoją į tokią pat patirtį vilioja. Todėl Platono kūrinį skaitytojas kiekviename jo dialoge nardinamas į visiškai konkrečią probleminę gelmę ir sėkmės atveju pelno visiškai konkretų supratimą, kas yra filosofija. Tokios Platonų dialogų skaitymo patirtys dėl savo konkretumo yra labai įtaigios, tačiau pagrečiui kelia skaitytojui ir šiokį tokį nepasitenkinimo jausmą. Mat nūdieniškas skaitytojas yra persiėmęs teorinio mąstymo būdu, kuriam nepriimtina nesurūšiuota įvairovė, todėl skaitytojui norisi atlikti jam tarsi į kaulų čiulpus įaugusį aprėpiančio ir unifikuojančio teorinio schematizavimo judesį, t.y. išprausti konkretų ir dėl to taip margą platonišką filosofavimą į kokią nors prokrustiškos vienovės schemą. Atsižvelgiant į šias aplinkybes, buvo mėginta žengti kompromiso keliu, t. y. ir skaitytojo lūkesčių nenuvilti, ir platoniškojo filosofavimo pernelyg neišdaryti. Todėl iš pradžių buvo pateikta antikinio filosofavimo teorinė rekonstrukcija, kurioje išdidintas šio filosofavimo subjekto aspektas. Į šią rekonstrukciją siūloma žvelgti kaip į paties Platono minimą teorinio „išdykavimo“ konkretų atvejį, kurio apibrėžtumu ir kryptingumu tesiekama sudaryti skaitytojui galimybę kryptingai pamąstyti, bet jokių būdu nežadama išaiškinti, kaip antikinis filosofavimo klostėsi „iš tikrųjų“. Tokia pat intencija paženklintos ir žemiau pateikiamos Platono dialogų konkrečios interpretacijos, kurios nors ir eksploatuoja aukščiau pateiktą teorinę schemą, tačiau mėgina kur kas labiau įsiklausyti į teksto konkretybę. Šiose interpretacijose valią diktuoja jau ne tiek rekonstrukcinės schemos logika, bet natūrali dialogo eiga, o jomis siekiama prakalbinti kuo daugiau platoniškojo teksto.