



SKIRMANTAS JANKAUSKAS

Vilniaus universitetas

FAIDONAS: FILOSOFAVIMO SUBJEKTO DEMARKAVIMO PROBLEMA

Phaedo: Problem of the Demarcation
of the Subject of Philosophizing

SUMMARY

In the *Phaedo*, Plato discussed the soul. It was Socrates who included the soul on the agenda of philosophy. In his ardent polemics with sophists, Socrates promoted an alternative man measure. Socrates spoke of the need to take care of the soul by making it better. Plato attempted to reconstruct theoretically the practical philosophizing of Socrates. So Plato was compelled to define the subject of the imperative as well as the preconditions that make sense of the imperative. Sensual soul or body, which already has been defined by sophists as the anonymous subject of pragmatic or daily thinking, was taken as the starting point for the definition of the soul as a subject of ethically specified philosophizing. Following Heraclitus, daily thinking and its subject were related to death. In opposition to them, philosophical thinking and its subject were marked with a meaning of immortality. Therefore, the definition of the subject of ethically modified philosophizing turned into theoretical arguments for the soul's immortality. This article attempts to reconstruct those aspects of the new subject of philosophizing which became apparent in the dialectical and gnoseological arguments for the soul's immortality. The dialectical argument for the soul's immortality rests on the ambiguity of speech that in synoptical thinking is ontologically interpreted as an ambiguity of reality. The latter assumption presupposes an alternative to daily thinking and demarcates the traditional image of the soul from the area of daily thinking. The gnoseological argument for the soul's immortality departs from the gnoseology of daily thinking and constructs a theory of recollection as a specific cognitive feature of the ethically specified soul.

SANTRAUKA

Straipsnyje interpretuojamas Platono dialogas apie sielą *Faidonas*. Sielos problematiką į filosofavimo darbotvarkę įtraukė Sokratas, kuris, polemizuodamas su sofistų (daiktiškuoju) žmogaus matu, propagavo alternatyvų žmogaus matą, t. y. skelbė imperatyvą, raginantį pasirūpinti siela, kad ji būtų kuo geresnė.

RAKTĄŽODŽIAI: mąstymo subjektas, kūnas, siela, nemirtingumas, atsiminimas, neregimos esybės.

KEY WORDS: subject of thinking, body, the soul, immortality, recollection, invisible entities.

Platonas mėgina suteorinti sokratiškąjį praktinį filosofavimą, todėl jam tenka rekonstruoti sokratiškojo imperatyvo teorines prielaidas, t. y. apibrėžti šiuo imperatyvu numanomą subjektą bei nurodyti imperatyvo prasmingumo sąlygas. Apibrėžiant sielą kaip etiškai specifikuoto filosofavimo subjektą atspirties tašku tampa sofistų apibrėžtas anonimiškas kasdienio mąstymo subjektas – jusliška siela arba kūnas. Herakleitiškai siejant kasdienį mąstymą ir jo subjektą su mirtimi, jam priešinamas filosofinis mąstymas ir jo subjektas pirmiausia paženklinami negatyvia nemirtingumo apibrėžtimi. Todėl etiškai modifikuoto filosofavimo subjekto apibrėžinėjimas *Faidone* virsta sielos nemirtingumo įrodymais. Šiame straipsnyje mėginama rekonstruoti tas naujojo filosofavimo subjekto apibrėžtis, kurios išryškėja dialektiniame bei gnoseologiniame sielos nemirtingumo įrodymuose. Dialektiniame sielos nemirtingumo įrodyme didinamas kalbėjimo dviprasmiškumas, kuris, jį ontologizuojant, prielaidauja realybės dvilypumą. Šia prielaida preliminariai numatoma kasdieniam mąstymui alternatyvi mąstymo sritis, o tradicinis sielos vaizdinys atribojamas nuo kasdienio mąstymo srities. Gnoseologiniame sielos nemirtingumo įrodyme, atspiriant j kasdienio mąstymo pažintinę specifiką, konstruojama pažinimo kaip atsiminimo samprata, kuria apibrėžiamas nuo kūno demarkuotos sielos pažintinis profilis.

Faidonas yra vienas iš tų Platono dia-logų, kuriuose tokiam literatūros žanrui tarsi ir neišvengiama kasdienė šneka susipina ne tik su puošniomis poetinėmis frazėmis, ženklinančiomis literatūrinį kūrinį, bet ir su analitinių samprotavimų intarpais, būdingais filosofiniam veikalui. Kiekvienas iš šių trijų mąstymo fiksavimo ir sklaidos būdų numato ir savitą perskaitymo, t. y. interpretavimo būdą. Sąmoningai ar netyčia juos painiojant, pavyzdžiui, mėginant analitiškai perskaityti poetišką tekstą arba atvirkščiai, galima nuklysti į tokias links-mas lankas kaip kad nuklystume mėgin-dami afrikietiškais tamtamais sugroti kurią nors Mozarto sonatą pianinui. Platon dialoguose nurodytieji mąstymo fiksavimo ir sklaidos aspektai organiškai susipina, todėl, juos interpretuojant, galimybė „nusigroti“ labai reali. Labiausiai įgudę esame išgyvenimo reikmių be perstojo aktualizuojamame kasdieniame mąstyme. Todėl *Faidone* dominuojanti sielos nemirtingumo tema pirmiausia tarsi automatiškai sureikšminama vado-vaujantis kasdiene nuostata. Dialogas tarsi primena mums, kad esame mirtin-

gi. Ši žinia ne itin jauki, todėl mes instinktyviai gręžiamės nuo jos ir, mesdami žvilgsnį anapus jos, imame galvoti apie gyvenimo anapus galimybę. Logiškai numanoma galimybė tikrumo nežada, todėl Platonas, matyt, ir mėgina pagrįsti anapusiško gyvenimo lūkesčius konstruodamas sielos nemirtingumo įrodymus. Nors filosofija iš pat pradžių yra egzistenciškai angažuota, Platonas turbūt pirmasis įtraukia šį klausimą į jos darbotvarkę. Tad belieka jį pagirti už tai ir, nebegaištant laiko periferiniams svarstymams, pasiaiškinti, kaip šis klasikas tokią svarbią problemą sprendžia, o svarbiausia – sužinoti, ar garantuoja mums taip rūpimą nemirtingumą. Tačiau įsivažiuoti bepradedantį kasdienį mąstymą galima kaip mat pažaboti atkreipus dėmesį į tai, kad antikoje sielos nemirtingumu tikima, būtent bent jau šioje epochoje lyg ir nėra jokio reikalo įrodinėti sielą esant nemirtingą. Ir vis dėlto Platonas *Faidone* iš esmės kaip tik tuo ir užsiima. Ūkio reikaluose labai pravarčiam kasdieniam mąstymui susipainiojus, tenka į pagalbą kviestis analitinį mąstymą. Iš jo pozicijų galima konsta-

tuoti, kad vakarietiškoji filosofavimą išskirtinį daro jo formalusis aspektas, t. y. teorinis mąstymas. Tad plačiai žvelgiant, ši filosofavimą galima nusakyti kaip mėginimą teoriškai asimiliuoti ir pagal savo matą performuluoti ligtolinio dalykiško mąstymo turinius ir juose konstatuojamus „faktinius“ teiginius. Vadinas, sielos nemirtingumo įrodinėjimą būtų galima traktuoti kaip teorinio mąstymo mėginimą asimiliuoti antikais „faktiniais“ (tikėjimo) teiginiais apie sielos nemirtingumą. Ši veiksmą galėtume gretinti su vėlesne viduramžiškojo Dievo įrodinėjimo tradicija. Juk ir čia buvo tikima Dievu, o jo įrodinėjimas, matyt, jau buvo pertekliška ir netgi pavojinga pačiam tikėjimui pastanga, kylanti iš šalia jo besiplėtojančio teorinio mąstymo prigimties. Tiesa, filosofijos ir tikėjimo santykio viduramžiškoji formuluotė iškreipė šią situaciją: mat tariant, kad filosofija yra teologijos tarnaitė, t. y. mėginant pažaboti teorinio mąstymo autonomiškumą, pagreičiui nuslepiama ir tai, kad jo vykdomi veiksmai matuoti tik juo pačiu arba, kitaip tariant, yra prasmingi tik jam pačiam, o ne jį dar mėginančiam suvaldyti tikėjimui. Regis, šios formuluotės auka jau gerokai vėliau tapo R. Descartesas, kuris naujaisiais amžiais vėl įrodinėjo Dievą ir taip tikėjosi sustiprinti tikėjimą. Tariant, kad Descartesas Dievo (buvimo) įrodymu vis dėlto siekė legitimuoti fenomenologiškai konstatuotą archimediškąją atsparos tašką – (*ego cogito*, matyt, tektų daryti išvadą, kad Kartezijaus teiginiai apie siekį sustiprinti tikėjimą veikia jau turėjo ideologinio koketavimo su Bažnyčia atspalvį. Kad ir kaip būtų, vienoks ar kitoks mėgini-

mas įprasminti Dievo įrodinėjimą yra ženklas, kad siekiant pasiaiškinti tiek Dievo, tiek sielos nemirtingumo įrodinėjimo atvejus negana nurodyti vien technišką tokio įrodinėjimo galimybę. Grįžtant prie Platono, išskyla klausimas, kodėl tik jis realizuoja bręstančio teorinio mąstymo potencialiai numanomą galimybę asimiliuoti tikėjimo sielos nemirtingumu „faktą“? Galbūt ir Platonas, panašiai kaip Descartesas, siekia papildomų ir atvirai neformuluojamų tikslų? Atsakymo į šį klausimą, matyt, reikėtų ieškoti platoniškojo filosofavimo konkrečiose aplinkybėse, ir čia kasdienis mąstymas vėl kaipmat įpirštų nuorodą. Platono samprotavimus apie sielos nemirtingumą visiškai tiesiogiai išprovokuoja mirtis pasmerkta Sokratas. Visai tikėtina, kad *Faidone* aprašomi tikrai vykę jo pokalbiai su bičiuliais belaukiant kalėjime mirties bausmės. Vadinas, tiek mirties tema, tiek pasvarstymus apie sielos nemirtingumą lemia visiškai konkrečios Sokrato gyvenimo aplinkybės. Platonas tik persiima šia problematika dėl ypatingo prieraišumo savo mokytojui, o jo dialogai, vaizdingai tariant, tai tik puošnūs įrašai ant paminklinio Sokrato akmens. Nors tokie pamąstymai ir visai tikėtini, tačiau, žvelgiant iš analitinio mąstymo pozicijų, išskyla klausimas: o kuo čia dėta filosofija? Jei traktuojame Platono dialogus kaip paradigminius filosofijos kūrinius, tai turėtume nurodyti ir juose gvildenamų problemų filosofines „priežastis“. Tokių „priežasčių“ turbūt reikėtų ieškoti plika kasdienio mąstymo akimi nepastebimuose antikos filosofijos tradicijos problemniuose vingiuose.

Faidone Platonas dar nedetalizuoja sielos struktūros, todėl iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad jis svarsto apie sielą apskritai, t. y. iš esmės eksploatuoja gal kiek ir apšlifuotą, bet vis dėlto antikvai tradicinį sielos vaizdinį. Tačiau filosofavimas yra kryptingas arba skirtis steigiantis mąstymas, kuris turėtų savo interesų rakursu analitiškai filtruoti asimiliuojamą dalyką, t. y. ligtolinį dalykinį mąstymą, o šiuo atveju – tradicinį sielos vaizdinį. Tarus, kad Platonas mėgina su teorinti sokratiškąjį praktinį filosofavimą, galimų pokyčių sielos sampratoje reikėtų žvalgytis kaip tik tame filosofavime. Teisme bedievyste apkaltintas Sokratas iš esmės prisipažįsta, kad jis, vis dar tikėdamas dievais, juos supranta jau kitaip, t. y. apie jų buvimą jis sprendžia vien pagal jų darbus. Teisme Sokratas retoriškai klausė: „negi kas nors, tikintis esant dievų darbus, netiki pačiais dievais [ἔσθ' ὅστις δαίμονια μὲν νομίζει πράγματ' εἶναι, δαίμονας δὲ οὐ νομίζει]“¹? Šis, fenomenologiškai rezonuojantis Sokrato retorinis klausimas, nėra toks nekaltas, kaip galėtų pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Jis išduoda, kad Sokratui greta tikėjimo tiek pat svarbia atrama tampa mąstymas, o juo (re)konstruojami dalykai tampa ontologiškai lygiaverčiai tiems, kuriuos steigia tikėjimas. Iš čia jau potencialiai atsiveria perspektyva apversti santykį tarp mąstymo ir tikėjimo, t. y. teikti pirmenybę mąstymo dalykams. Kad ir kaip būtų, net Sokrato kaltintojams buvo akivaizdu, jog Sokratas tikėjo jau kitais dievais [ἔτερον δὲ δαίμονια]². Jei, anot Hérakleito, žmogaus būdas, t. y. Siela, yra pamatuota dievais³, tai nuosekliai mąstant, sokratiškasis filosofavimas kartu su kitokiais nei

tradiciniai dievai turėtų numanyti ir kitokią sielos sampratą. Naujoviško sielos apibrėžtumo kontūrai akivaizdūs Sokrato formuluojamame imperatyve, skelbiančiame, kad „*pirma ir daug labiau rūpintis ne kūno reikalais ir ne daiktais, bet savo siela, kad kuo doriausia būtų* [μήτε σωμαμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται].“⁴ Šis alternatyviai formuluojamas imperatyvas numano du veikimo ir mąstymo subjektus, arba, vartojant antikvos terminiją, sielas. Pirmasis sietinas su žmogaus (kaip kūno) išgyvenimo reikmėmis ir jų steigiamu kasdieniu mąstymu. Pabrėždamas sinoptiškame mąstyme pirmiausia į akis krentančią pažintinę kasdienio mąstymo specifiką, Protagoras visai pamatuotai tapatino šio mąstymo subjektą su kūnu, t. y. teigė, kad „siela yra vien juslinės patirtys ir nieko daugiau.“⁵ Kaip tik tokią sielos, arba mąstymo subjekto, sampratą numatė ir nūdieniškai abstrakčiai aidinti protagoriškoji žmogaus mato tezė. Kadangi tezė buvo pelnyta polemizuojant su ligtoline kosmologiškai mažėusia filosofija, tai ją galima traktuoti ir kaip mėginimą įteisinti sofistiškai modifikuotos sielos sampratą. Sokratas, įsiveldamas į polemiką su sofistais, savo gyvenimo būdu ir kalbėjimu pademonstravo esant alternatyvų mąstymo ir veiklos subjektą. Todėl Platonas, sekdamas Sokrato nuoroda apie neregimus dievus, turėjo anksčiau ar vėliau pagal Sokrato elgseną ir kalbėjimą mėginti rekonstruoti atitinkamą neregimą subjektą. Perkeldamas praktiškąją Sokrato polemiką su sofistais į teorijos plotmę, Platonas turėjo žengti ir kitą žingsnį, t. y. sekant sofistų mąstyme

realizuotu specifinio subjekto arba jusliškos sielos legitimavimo precedentu, pamėginti apibrėžti ir įteisinti etinės elgsenos ir mąstymo subjekta, arba etiškai specifikuotą sielą. Juolab kad atlikti tokį

veiksmą visiškai tiesiogiai provokavo ir Sokratui skirtas mirties baismės nuosprendis, kuris kompromitavo tiek sokratiškąjį gyvenimo būdą, tiek su tuo būdu tapatinamą filosofavimą.

FILOSOFAVIMAS KAIP PASIRUOŠIMAS MIRČIAI

Nors jau pirmieji filosofai tiek savo elgsena, tiek mąstymu siekė atsiriboti nuo kasdienio gyvenimo ir mąstymo, tačiau tik sofistams atsirėžus kasdienio mąstymo sritį ir sukompromitavus ligtolinį filosofinį mąstymą, filosofavimo srities demarkavimo problema tapo opi. Alternatyviai formuluojamas sokratiškasis rūpinimosi siela imperatyvas visiškai tiesiogiai numatė šios problemos sprendimą, nes brėžė skiriamąją liniją tarp dviejų veiklos ir mąstymo sričių. Pats Sokratas savo veikla ir kalbėjimu (mąstymu) brėžė tą liniją gyvenime, t. y. visiškai konkrečiai. Platonui mėginant šią skirtį perkelti į teorinę plotmę, teko skiriamosios linijos brėžimo veiksmą universalizuoti, t. y. surasti dvi sritis universaliai išskiriančią gairę. Tokią gairę buvo nurodęs dar Hērakleitas. Metaforiškai siedamas (reflektuojančio) filosofavimo būseną su budravimu ir priešindamas ją santykiškai mažiau reflektuojančiam ir dėl to tarsi (egzistenciškai) apsnūdusiam kasdieniam mąstymui, Hērakleitas⁶ atkreipė dėmesį į tai, kad akistata su mirtimi tarsi pažadina žmogų iš kasdienybės snaudulio ir priverčia susimąstyti apie gyvenimą apskritai, taigi ir apie jį nušviečiančią prasmę: „(ž)mogus naktį, kai jo rega užgesinta, užsižiebia žiburį, o gyvenime [žmogus] miegodamas užsižiebia mirtimi, budėdamas – miegu.“⁷ Negana

to, kur kas žinomesniais aforizmais apie visko kitimą Hērakleitas, viena vertus, akcentavo kasdienio gyvenimo arba, pabrėžinėjant su juo sinchronizuoto mąstymo gnoseologinę specifiką, regimojo pasaulio dalykų marumą: „(m)irtis – ką ovyje regime, o ką miegodami – miegas.“⁸ Antra vertus, šis kaip reta įžvalgus antikos mąstytojas, duodamas suprasti, kad nykstantys dalykai negali būti žmogaus (egzistencinio) tikrumo atrama, t. y. kad „(n)edera elgtis ir kalbėti it miegančiams“⁹ (DK22 B673), neišreikštai provokavo ieškoti alternatyvių, t. y. nemarių arba, formuluojant pozityviai, pastovių dalykų: „(n)emarūs marūs, marūs nemarūs, [vieni] kitų mirtimi gyvi, [vieni] kitų gyvenimu mirę.“¹⁰ Nežinia, kiek Platonas rėmėsi Hērakleitu, tačiau *Faidone* jis mirties įvaizdį eksploatuoja abiem Hērakleito aforizmuose įžvelgiamomis reikšmėmis, t. y. ir kaip universalią gairę, perorientuojančią iš kasdienio į filosofuojantį mąstymą, ir kaip kasdienio gyvenimo bei mąstymo srities atributą. Šiaip ar taip, Platono valia Sokratas *Faidone* netikėtai drastiškai prabyla apie filosofavimą kaip pasiruošimą mirčiai: „žmonės, kurie rimtai užsiima filosofija, tie žmonės siekia tik vieno – numirti ir nebegyventi.“¹¹

Toks požiūris šokiruoja net šiaip jau gana patiklius Sokrato pašnekovus platoniškuose dialoguose. Tačiau beribė

pagarba antikos šviesuoliui saugo jį nuo įtarimo, kad jis gali nusišnekėti. Tad Simijas gelbsti Sokrato autoritetą arba galimą savo neišmanymą, mėgindamas nuleisti Sokrato pasakymą juokais, ir nesusivaldo makabriškai nepaironizavęs. „Tikrai nelabai esu linkęs juoktis. Ir vis dėlto prajuokinai mane. Įtariu, jog žmonės, išgirdę šiuos žodžius, pamanytų, kad labai gerai pasakyta apie filosofus. Bent jau mūsiškiai žmonės pritartų, visiškai pritartų, kad filosofuojantys iš tiesų šaukiasi mirties, ir kad jie puikiai mato, šito anuos nusipelnus.“¹² „Saviškių“ mirti pasmerktas Sokratas į šią kandžią ironiją reaguoja labai santūriai, o jo atsakymas Simijui turėtų priversti suklusti ne tik dialogiškuosius Sokrato bičiulius, bet ir tiesmukus šio dialogo skaitytojus. „Jie [...] galbūt teisingai pasakytų, išskyrus tai, jog jie tai mato. Juk jie nemato, kokia prasme šaukiasi mirties, kokia prasme jos nusipelno ir kokios mirties nusipelno tikrieji filosofai.“¹³

Sokrato paaiškinimas, kaip derėtų suprasti mirtį, labai paprastas ir kartu ne daug sakantis: „Ar tai gali būti kas kita nei sielos atsiskyrimas nuo kūno? Tai ir yra „būti mirusiam“: kūnas, atsiskyręs nuo sielos, lieka pats sau, o siela būna pati sau atsiskyrusi nuo kūno?“¹⁴ Tačiau lokalizuokime šį paaiškinimą Sokrato ir sofistų polemikos kontekste. Ar čia jis nenumato siekio demarkuoti sofistiškojo mąstymo priešpriešoje ryškėjantį etiškai specifikuotą filosofavimą? Tiesa, Platonas *Faidone* jį formuluoja kaip siekį demarkuoti atitinkamus mąstymo subjektus. Šią permainą, matyt, lėmė Sokrato polemikos su sofistais ypatumai. Sofistams izoliuojant kasdienio mąstymo

fragmentą jusliškojo žmogaus matu, su jais polemizuojančiam Sokratui teko siūlyti alternatyvų žmogaus matą. Todėl užduotis nustatyti filosofavimo dalykinę sritį pirmiausia įgavo ją steigiančio žmogaus alternatyvaus mato apibrėžties pavidalą. Išnaudodamas dar Hérakleito išryškintus mirties įvaizdžio filosofiška rezonuojančius aspektus, Platonas adresuoja marumo atributą sofistiskajam (mąstymo) subjektui arba, anot Protagoro, jusliškajai sielai, arba, pavartojant kasdienį įvaizdį, kūnui. Jo priešpriešoje pasirodantis etinio (mąstymo) subjektas, arba etiškai specifikuota siela, visiškai nuosekliai paženklinama priešingais, t. y. vien negatyviais, nejusliškumo ir nemarumo atributais, o pati mirtis tampa ne vien teoriškai abu subjektus demarkuojančia sąvoka, bet patį atskyrimo veiksmą lemiančiu įvykiu. Puikiai suvokdamas, kad jo naujoviškai eksploatuojamos mirties, kūno ir jusliškumo sąvokos pirmiausia numano įprastines kasdienes konotacijas, ir dėl to jau iš pradžių atvirai įspėdamas savo pašnekovus apie galimus nesusipratimus, Platonas galbūt net kiek dirbtinai perkelia pokalbį apie kūno ir sielos priešpriešą į filosofavimui aktualią pažinimo plotmę. „O jei kalbėsime apie paties pažinimo įgijimą? Kliudo kūnas, ar ne, kai tyrinėdami pasiimame jį bendrininku? Aš štai ką noriu pasakyti: ar regoje ir klausoje žmogus randa kiek nors tiesos, arba – juk poetai mums vis kartoja tokius dalykus – nieknieko mes nei girdime, nei regime? [...] Tai kada gi siela prisiliečia prie tiesos? [...] Na, o geriausiai ji turbūt tada protauja, kai niekas iš šių dalykų jai netrukdo: nei klausia, nei rega, joks skausmas,

joks malonumas, bet kai ji pasilieka pati su savimi ir pasako kūnui ‚sudie‘ ir kiek įmanoma vengdama su juo bendrauti bei liestis, veržiasi prie esybės.“¹⁵ Čia jau aki-vaizdžiai išaiškėja, kad kūnas ir siela yra traktuojami kaip alternatyvius pažinimo būdus numanantys (mąstymo) subjektai, o filosofavimas čia virsta kūno ir sielos antagonistine drama. Analitiškai mąstant, ši drama tegali rutuliotis tik anonimiškame antikinio mąstymo subjekte, arba sieloje plačiąja reikšme, ir ji numato apibrėžtumą įgyjančio filosofavimo siekį susitelkti vien prie jam specifinių mąstymo turinių. Tačiau nedisponuojant *cogito*, šio susitelkimo realizuoti vien mąstymo priemonėmis neįmanoma, todėl tenka tai daryti jau pirmųjų filosofų išmėgintu gyvenimo kontroliavimo būdu, t. y. mažinti nepageidaujamo kasdienio mąstymo dėmenį, nureikšminant jį steigiančius išgyvenimo interesus ir taip paralyžiuojant kasdienį mąstymą generuojantį anonimišką subjektą – kūną. Performuluojant šią nuostatą kasdiene kalba, (Sokrato) etiškai perorientuotas filosofavimas turi skleistis kaip kūno askezė, asimptotiškai numananti visišką kūno anihiliaciją, t. y. mirtį. „Žodžiu, tikrai turime pakankamą įrodymą, kad jei ketiname ką nors tyrai pažinti, privalome kratytis kūno ir pačia siela regėti pačius dalykus. Tada pagaliau turėsime tai, ko (kaip filosofai, – S. J.) geidžiame ir sakome mylį – išmintį. Tada, kai baigsime gyvenimą – taip rodo mūsų svarstymas, o kol gyvename – ne. Mat jei susidėjus su kūnu nieko tyrai neįmanoma pažinti, tai viena iš dviejų: arba niekur negalima pasiekti žinojimo, arba (tai įmanoma, – S. J.) baigus gyvenimą.“¹⁶ Jei taip interpretuojama mirtis numano ga-

limybę susitelkti vien prie etiškai specifikuotos sielos, o todėl ir galimybę mąstyti vien kaip tiesa traktuojamus etinio mąstymo turinius, tai vėl grįžtant į kasdienio mąstymo plotmę, būtų galima patarti aistringiems (etinės) išminties mylėtojams pelnyti tiesioginę prieigą prie jiems taip rūpimos tiesos, atsikratant plika akimi pastebimo kūno, t. y. tiesiog nusižudant. Platonas ne tik neignoruoja šios akis badančios išvados, bet netgi pokalbį *Faidone* pradeda aptardamas savižudybės galimybę. Nedisponuodamas *cogito*, Platonas negali mums įprastu analitinio mąstymo veiksmu atidalinti kūną kaip daiktą nuo kūno kaip kasdienio mąstymo subjekto, todėl mąstymo konkretaus subjekto anihiliavimo veiksmo negali atsieti nuo jo ontologizuoto įvaizdžio anihiliavimo. Neginčydamas išvados dėl savižudybės logiškumo, Platonas suranda paaiškinimą, kodėl vis dėlto nederėtų pasiduoti kasdienio mąstymo in-sinuacijoms ir mėginti tiesmukai paaukoti kūną ant filosofavimo aukuro. Jis atkreipia dėmesį į tai, kad „mes, žmonės, esame tarsi priežiūroje, ir negalime pačiam savęs iš jos paleisti ar pabėgti [...] mūsų globėjai yra dievai, o mes, žmonės, esame jų turto dalis [...] šitaip pažiūrėjus, nėra beprasmiška, jog negalima savęs žudyti, kol dievas, kaip kad dabar mums, neskirs kokio neišvengiamo likimo.“¹⁷ Ši nuoroda, kad pirmuoju asmeniu kalbantis ir veikiantis žmogus antikoje pats sau tarsi ir nepriklauso, todėl net išmąstydamas kokį nors veiksma esant (egzistenciškai) prasmingą ir pajėgdamas jį atlikti, vis dėlto neturi teisės jo atlikti, papildomai pabrėžia ir antikinio mąstymo subjekto anonimišką prigimtį, t. y. kad

antikos filosofui teduota būti jame vykstančios pažintinės dramos, nūdieniškai formuluojant, aktyviu sirgaliumi. Kad ir kaip būtų, jei jau filosofavimo siekių požiūriu prasmingiausias veiksmas yra neleistas, tai makabriškai pavyduliau-

jant Sokratui likimo atseikėtos nuodų taurės, kitiems pasišventėliams filosofijos reikalui nelieka nieko kito, kaip sizi-fiškai beprasmiškai nešti kūno našta per gyvenimą ir tenkintis jo priemaišomis užteršta tiesa.

DIALEKTINIS SIELOS NEMIRTINGUMO ĮRODYMAS

Samprotavimais apie tai, „*kokia prasme šaukiasi mirties, kokia prasme jos nusipelno ir kokios mirties nusipelno tikrieji filosofai*“¹⁸ aktualizavęs etinio (mąstymo) subjekto demarkavimo problemą, Platonas jau gali imtis jos sprendimo. Performuluojant tą patį dialogo vidiniu raku, Platonas, leidęs Sokratui įtikinti savo pašnekovus (etiškai specifikuotos) sielos atskyrimo nuo kūno prasmingumu, jau turėtų priversti Sokratą nubrėžti tą skirtį teorijoje, t. y. loginiais argumentais pademonstruoti principinį sielos (kaip etinio mąstymo subjekto) alternatyvumą kūnui (kaip kasdienio mąstymo subjektui). Siejant kūną su marumo atributu, sielos alternatyvumo jam demonstravimas virsta jos nemirtingumo įrodymu. Nors Sokrato pašnekovai formuluoja šį probleminį siekį jiems įprastos kasdienės kalbos terminais, tačiau net į jų formuluotę Platonas įterpia jam aktualius akcentus, t. y. pabrėžinėja etiškai specifikuotos sielos pažintinį būdą, gana tiesmukai nurodydamas, kad siela jam rūpi kaip alternatyvaus mąstymo (pažinimo) subjektas: „(b)et kad siela yra ir žmogui numirus, ir kad ji tebeturi *kažkokią pažinimo galią*, čia tikriausiai gerokai dar trūksta įtaigumo bei įtikinamumo.“¹⁹

Pirminį sielos nemirtingumo pagrindimą Platonas aptinka pačioje kalbos

prigimtyje. Jau patys pirmieji filosofai taikė į visiškai savitus ir graikams naujus mąstymo turinius, tačiau siekiant tais turiniais operuoti ir juos užfiksuoti, jiems teko verstis graikams įprasta kalba. Štai pirmuoju filosofiniu teiginiu laikoma ir Taliui priskiriama ištara „Viskas iš vandens“, nors ir formuluojama įprastiniais graikams žodžiais, tačiau numano universalų, t. y. teorinį, teiginį ir atitinkamas universalias esybes. Argi šis teiginys neprielaidauja valdančiojo prado ἀρχή, kurį, matyt, kaip tik reflektuodamas šį teiginį, logiškai rekonstruoja Anaksimandras? Šiaip ar taip, galimybė filosofuoti, t. y. įprastine kalba temizuoti neįprastus turinius, turėjo atkreipti filosofų dėmesį jei ne į kalbos daugiareikšmiškumą, tai bent jau į paties filosofavimo atskleidžiamą jos dvilypumą. Sinoptiškame mąstyme kalba traktuojama ontologizuotai, todėl jos dvilypumas neišvengiamai turėjo virsti pačios realybės dvilypumu. Akivaizdžiai pastebint, kad reikšmes keičiantys žodžiai vis dėlto kažkaip sieja tiek jas pačias, tiek jų numatomus skirtingus realybės aspektus, buvo galima mėginti, startuojant nuo įprastinių kasdienių žodžių reikšmių ir įsiklausant į jų dvilypumą, temizuoti alternatyvų, t. y. filosofams rūpimą, realybės matmenį. Turbūt subtiliausiai šį kalbos prigim-

ties aspektą eksploatuoja Hérakleitas. Jo poetiški aforizmai, dažniausiai atspirdami į kasdienes reikšmes, išnaudoja metaforišką žodžių būdą ir, kreipdami anapus kasdienių reikšmių, byloja alternatyvią realybę. Tačiau žmonės linę įstrigti pirminėse reikšmėse ir su jomis tapatinamoje daiktiškoje realybėje, todėl Hérakleitui ir tenka apgailestauti, kad jo bylojamos „(ž)osmės, esančios amžinai, nesupranta žmonės nei išgirdami, nei kartą išgirdę.“²⁰ Kitame savo aforizme Hérakleitas visiškai tiesiogiai mėgina atkreipti dėmesį į žodžių-daiktų dvilypumo numanomą realybės dvilypumą. Tas aforizmas eksploatuoja žodžių βι^ός ir βίος dviprasmiškumą ir skelbia: „Lanko vardas – gyvenimas, o darbas – mirtis.“²¹ Gyvojoje kalboje šio žodžio konkrečią reikšmę fiksuoja fonetinis kirtis ir kontekstas, todėl čia dviprasmybių nekyla, tačiau rašte, į kurį pamažu keliasi filosofavimas, ir viena, ir kita neretai pamestama, todėl ir susidaro išpūdis, kad tas pats žodis sieja visišką priešingybę. Dviprasmiškų žodžių bet kurioje kalboje netrūksta, tačiau Hérakleitas savo aforizme renkasi ne bet kokią dviprasmybę, o tokią, kuri rezonuoja jo aforizmais brėžiamai skirčiai tarp maraus (regimojo) kosmo ir amžinos (neregimos) žosmės realybių. Ši skirtis akivaizdžiai rezonuoja tai, kurią *Faidone* brėžia Platonas, todėl net galima įtarti, kad Platonas savo pirmajame sielos nemirtingumo įrodyme galbūt rutulioja kaip tik šio Hérakleito aforizmo logiką. Užuoat pabrėžęs skirtį tarp gyvenimo ir mirties, Platonas akcentuoja Hérakleito aforizme akivaizdų ryšį tarp jų. Plačiau žvelgiant, Platonas atkreipia dėmesį į tai, kad žodžių reikš-

mės nėra izoliuotos, bet įgyja turinius per savo santykius su kitais žodžiais ir kitomis reikšmėmis. Mums tai lingvistinė banalybė, o kalbą ontologizuojančiai antikvai tai, ko gero, pačios realybės daugialypumo ženklas. Ypač akivaizdus yra ryšys tarp priešingų reikšmių, kurios logiškai numano viena kitą. Hérakleitui aforizmuose konstatavus šį ryšį kaip pačios realybės prigimties reikšimosi būdą, teoriškai samprotaujantis Platonas formuluoja jam parankų universalų ontologinį teiginį: „Žiūrėkime, ar ne šitaip viskas atsiranda: visos priešybės randasi ne iš ko kito, bet kaip tik iš savo priešybių, kas tik turi ką priešinga.“²² Brėstantis, t. y. vis daugiau savo prigimties reikalavimų įsisąmoninantis, teorinis mąstymas jau neleidžia tenkintis vien universalų teiginių formulavimu. Todėl kitaip nei Hérakleitas, universalų teiginių apie visko radimąsi iš savo priešybių Platonas papildomai logiškai artikuliuoja arba grindžia: „(m)at, jeigu vieni daiktai rasdamiesi nuolatos neatsvertų kitų, tarsi eidami ratu, ir radimasis būtų toks tiesus vyksmas, einantis tik nuo vienos priešybės prie kitos, nesukdamas atgal prie pirmo bei nedarydamas posūkio, [...] galop viskas įgytų tą patį pavidalą, patirtų tą pačią būseną ir nustotų rasti.“²³ Šis samprotavimas apie virsmo (loginį) būtinumą numano ankstyvojoje filosofijoje dominavusios vieno valdančiojo prado ir stebimos kosmo įvairovės suderinimo problemos vieną iš sprendimų. Turint omeny, kad kūno ir sielos kontroversija yra nulemta polemikos su sofistais, savąja argumentacija prisišliejdamas prie filosofijos tradicijos, Platonas ne tik demonstruoja antisofistinę „par-

tinę“ orientaciją, bet ir bent jau formaliai legitimuoja jam aktualią filosofinio mąstymo subjekto problemą kaip filosofinę. Kad ir kaip būtų, pagrindus universalią tezę apie priešybių sąryšį, jau visai nesunku išsamprotauti konkrečią išvadą, kad „gyvieji iš mirusiųjų atsiranda lygiai taip pat, kaip ir mirusieji iš gyvųjų. O jei jau šitaip yra, tai [...] turėtų būti pakankamas įrodymas, kad mirusiųjų sielos privalo būti *kažkur*, iš kur jos vėl atsiranda.“²⁴ Platonas labai jau lengvai

įrodo mirusiųjų (kūnų) sielas esant ir, jei jam rūpėtų vien teoriškai artikuliuoti tikėjimo sielos nemirtingumu „faktą“, tai pašnekesys *Faidonas* čia jau ir galėtų baigtis. Tačiau iš tikro tas pašnekesys tik pradeda įsibėgėti, o ir išvadą apie besitęsiantį sielų buvimą Platonas kažkodėl formuluoja topologiškai, t. y. sielų buvimą sieja su neapibrėžta vieta „kažkur“, tuo tarsi provokuodamas savo pašnekovus toliau aptarti kaip tik sielos buvimo sritį.

GNOSEOLOGINIS SIELOS NEMIRTINGUMO ĮRODYMAS

Savo paties rašomame dialoge provokacijos sėkmė garantuota, ir vienas iš *Faidono* herojų – Kebetas kaip mat pakreipia samprotavimus nauja dalykine linkme. „Juk tas pats plaukia ir iš ano tavo (Sokrato, – S. J.) mėgstamo kartoti teiginio, jei jis teisingas: esą mokymasis mums yra ne kas kita, kaip prisiminimas.“²⁵ Kitaip tariant, pokalbis apie sielos nemirtingumą, kaip ir buvo galima tikėtis, topologizuojamas mąstymo arba, pabrėžiant jo vertybinį aspektą, pažinimo srityje, t. y. darosi visiškai aki-vaizdu, kad *Faidone* Platonui siela rūpi kaip filosofinio mąstymo arba pažinimo subjektas. Išėities tašku aptariant naujaip dalykiškai perorientuoto filosofavimo pažintinę specifiką galėjo būti tik sofistų mąstyme apibrėžtumą jau įgijusi kasdienio mąstymo pažintinė schema. Jos pagrindinį principą suformulavo Gorgijas: „(v)eikiau jau pats *žodis*, kaip įprasta sakyti, atsiranda iš (*priešais*) *išor(yb)ės* veikiant jusliškai patiriamiems dalykams [...]. Dėl patirto skonio atsiranda *žodis*, atitinkantis tokią savybę, o iš

spalvos poveikio – *žodis*, atitinkantis spalvą. Taigi ne *žodis (priešais) išor(yb)ę* atstovauja, bet *išor(yb)ė žodį* įreikšmina.“²⁶ Formuluojant paprasčiau, kasdieniame mąstyme vadovaujamosi požiūriu, kad šiuo mąstymu numanomos ontiškos esybės – daiktai – tiesiogiai pažįstami juslėmis. Podekartiškai, t. y. analitiškai mąstant, toks požiūris yra visiškai nesupratimas, nes arbitralų ryšį tarp jusliško ženklo ir mąstomos sąvokos traktuoja ne tik kaip būtiną, bet ir kaip lemiantį sąvokos turinį, t. y. prielaidauja logiškai nepateisinamą jusliškumo konversiją į mąstymą. Tačiau antika mąsto sinoptiškai, todėl vienanarės pažintinės schemos dalyke *Priešais* abu paminėti aspektai užkloja vienas kitą ir tai sudaro įspūdį, kad minėta konversija vis dėlto yra galima. Todėl šiaip jau polemizuoti su sofistais linkęs Platonas kasdienio mąstymo požiūriu apie žinojimo atsiradimo būdą net ir nemėgina kvestionuoti, bet imasi rekonstruoti jo teorines prielaidas ir, atsispirdamas į vieną iš tų prielaidų, žengia anapus šio požiūrio. Kaip jau

įprasta, Platonas subtiliai manipuliuoja dialogo herojų ir virtualių jo dalyvių – skaitytojų nuostatomis ir naująją išvalgą formuluoja retoriškai, t. y. neva kilniai leisdamas skaitytojams patiems spręsti apie jo peršamo teiginio tikrumą.

„Ar sutinkate ir su tuo, kad jei žinojimas atsiranda tam tikru būdu, jis yra prisiminimas [ἀρ' οὖν καὶ τότε ὁμολογοῦμεν, ὅταν ἐπιστήμη παραγίγνηται τρῶπῳ τοιοῦτῳ, ἀνάμνησιν εἶναι]? Štai kokį būdą turiu galvoje: jei kas nors išvydęs, išgirdęs ar kaip kitaip patyręs pažįsta ne tik šį daiktą, bet kartu *pagalvoja apie kitą, priklausantį ne tam pačiam, o kitam žinojimui*, ar ne teisinga būtų teigti, kad žmogus *prisiminė* tai, kas jam atėjo į galvą?“²⁷

Neleisdamas dialogo dalyviams net atsikvėpti, faidoniškasis Sokratas visai paprastais pavyzdžiais detalizuoja retoriškai suformuluotą mintį. Štai koks nors įsimylėjęlis, išvydęs kokį nors savo mylimojo daiktą, pavyzdžiui, lyrą, „mintyse susidaro mylimojo, kuriam priklauso ši lyrą, vaizdą.“²⁸ Kokio nors daikto vaizdas, pavyzdžiui, jo atspindys vandenyje, ir tiesiogiai primena tą daiktą. Išėitų, kad žmogus pažįsta atpažindamas, t. y. lygindamas: „pamačius kokį nors daiktą, nuo šio vaizdo mintyse atsiranda kitas (daiktas, – S. J.), panašus ar nepanašus.“²⁹ Analitiškai mąstydami, kasdieniame mąstyme išskirtume dvi pažintinio ryšio tarp „daiktų“ atmainas: semiotinės prigimties arbitralų reprezentavimo ryšį tarp (daikto) vaizdo ir (daikto) sąvokos bei loginės prigimties būtiną priklausomybės ryšį tarp (daiktų) sąvokų. Regis, Platonas čia didina kasdieniame mąstyme dominuojantį reprezentavimo ryšį

tarp vien jusliškai patiriamo ženkle (konkreto vaizdo) ir vien mąstomos sąvokos. Tačiau sinoptiškame mąstyme neduota atidalinti jusliškos vaizduotės ir mąstymo, todėl Platono aptiktos skirties abiejose dėmenyse mąstymas dar susipynęs su juslišku, t. y. tiek daiktas yra vaizdas, tiek vaizdas yra daiktas, tiek ir su vaizdais asocijuojamos sąvokos yra daiktai. Todėl analitiškai nesunkiai skiriamos dvi pažintinio ryšio atmainos kasdieniame „daiktiškame“ mąstyme traktuojamos kaip lygiavertės ir abi numato vieną daiktų tarpusavio reprezentavimo, arba, kaip sako Platonas, lyginimo logiką. Atrodo, kad didindamas kasdieniame mąstyme, analitiškai žvelgiant, nekorektišką pažintinę „logiką“, Platonas turėtų pats įklimpti joje ir susipainioti, tačiau jam pavyksta žengti anapus kasdienio mąstymo, ir jis tą žingsnį žengia rekonstruodamas šiame mąstyme eksploatuojamos sąvokų-daiktų gretinimo procedūros loginę prielaidą. Mat pats gebėjimas ką nors tarpusavy gretinti ir lyginti galimas tik tuo atveju, jei yra „toks daiktas „lygu“, ne taip kaip rąstas rąstui, arba akmuo akmeniui ar kas nors tokio, bet kažkas nuo jų visų skirtinga, pats tas „lygu“³⁰. Kitaip tariant, sąvokų-daiktų (reprezentuojantis) lyginimas kaip savo prielaidą numato pačios lygybės sąvoką-daiktą. Ši neįprasta, t. y. tobula, sąvokadaiktas iš principo negali priklausyti kasdienio mąstymo (daiktų) ruimui. Mat herakleitiškai žvelgiant, kasdieniškai, t. y. jusliškai, patiriamame kosme viskas teka, o todėl viskas čia yra unikalų, ir joks daiktas iš principo negali būti visiškai lygus kitam. Taigi žmogus, kuris vis dėlto lygina griežta prasme lygiais nie-

kada nebūnančius daiktus, vadovaujasi jusline patirtimi nepateisinama prielaida ir, vadinasi, dar iki šios patirties, t. y. „anksčiau jau turėjo žinoti aną esybę, į kurią, pasak jo, panašus, bet atsilieka šis daiktas.“³¹ Aptikus ypatingą patį „lygu“, greta jo pasimato ir kitos įprastine kasdieniška jusline patirtimi neprieinamos esybės – „pats „gražu“, pats „gera“, „teisinga“, „dora“, žodžiu, visa, kam klausinėdami ir atsakinėdami dedame antspaudą „kas yra.“³² Analitiškai mąstydami, padarytume išvadą, kad Platonas čia konstatuoja (grynojo mąstymo) sąvokų autonomiškumą (jusliškai patiriamų) daiktų atžvilgiu. Be to, podekartiškai mąstydami, t. y. eksploatuodami aktyvaus pažinimo nuostatą, galėtume papildomai pasakyti, kad universalios sąvokos yra ne tik pirminės daiktų atžvilgiu, bet kad jos tarsi prievarta primetamos individualiems daiktams. Regis, šią mąstymo agresiją daiktų pasaulio atžvilgiu labai subtiliai fiksuoja ir antikinis mitas apie Prokrusto lovą. Argi mąstydami apie daiktus ar žmones neguldome jų į unifikuojančias, t. y. jų individualumą negailestingai apkarpančias, universalių sąvokų prokrustiškas lovas?

Tačiau *Faidone* Platonas labai nuosekliai pelno visai kitokią išvadą. Mat sinoptinis mąstymas numato vien dalyką *Priešais*, kuris visiškai eksproprijuoja anonimišką mąstymo subjektą perimdamas iš jo ne tik visus pažinimo turinius, bet ir jo aktyvumą. Todėl analitiškai rekonstruojamas ir nūdieniška tarsi savaimė suprantamas pažinimo vaizdas čia apsiverčia aukštyn kojomis, t. y. tenka daryti išvadą, kad daiktai tarsi patys gulas į prokrustiškas sąvokų lovas, o tei-

kiant prioritetą mąstymui ir jį dalykiškai steigiančioms vertybėms, daro tai noriai ir netgi mato čia savo tobulėjimo galimybę. Platono žodžiais formuluojama antikinė kasdienio mąstymo fenomenologinė specifika įgauna vos ne mistinį pavidalą: „iš potyrių tenka susidaryti mintį, kad visa, ką patiriame, veržiasi link to, kas lygu, tačiau atsilieka“³³, arba „šis daiktas, kurį aš dabar matau, nori būti toks, kaip kažkokia kita esybė, tačiau atsilieka ir neįstengia būti toks, kaip ji ir yra prastesnis.“³⁴

Šiaip ar taip, rekonstruodamas kasdienio mąstymo gnoseologijos prielaidas, Platonas aptinka įprastinių lakių daiktų paradigmas – pačius daiktus. Jeigu šios tobulos esybės neprieinamos anonimiškam kasdienio mąstymo subjektui – kūnui, tačiau mes vis dėlto jas žinome, tai jos numano alternatyvų mąstymo subjektą ir jo ryšį su tomis pačiomis esybėmis. Platonas sieja šį pažinimo subjektą su tradiciniu sielos vaizdiniu, kurį jau pradeda pažintiškai modifikuoti bei pabrėžinėti jo alternatyvumą kūnui: „(v)adinasi, Simijau, sielos buvo ir anksčiau, dar neatsiradusios žmogaus pavidale. *Buvo atskirai nuo kūno* (kaip pažinimo subjekto, – S. J.) *ir turėjo* (atskirą, – S. J.) *pažinimo galią.*“³⁵

Ši išvada *Faidone* vykstančio pašnekesio kasdieniškiems dalyviams aidi jiems tiesiogiai aktualaus lūkesčio perspektyva, t. y. kaip dar vienas sielos nemirtingumo įrodymas. Tačiau net ir žvelgdami šia perspektyva jie aptinka tokio įrodymo neišbaigtumą. Stublinamai įžvalgus Simijas, visiškai sutardamas su Sokratu, „kad siela yra dar mums negimus“³⁶, nuosekliai išmąsto, kad lig-

tolinis svarstymas palieka atvirą jiems ypač opų klausimą, „ar ji dar bus ir tada, kai numirsime“. Nors Platono valia Sokratas imasi nagrinėti kaip tik šį klausimą

ir jo pašnekovų akimis rezga dar vieną sielos nemirtingumo įrodymą, tačiau pačiam Platonui, regis, kur kas svarbesni yra visai kiti klausimai.

ONTOLOGINIS SIELOS NEMIRTINGUMO ĮRODYMAS

Aptikęs paties „lygu“, paties „gražu“, paties „gera“ ir kitų panašių daiktų rūimą bei konstatavęs, kad šis ruimas numato alternatyvų kūnui prieigos prie jo subjektą – sielą, Platonas iš karto imasi tikslinti tos prieigos būdą, t. y. detalizuoja ankstesnio įrodymo pradžioje paminėtą mokymosi kaip atsiminimo teoriją. Analitiškai žvelgiant, patį „lygu“ Platonas tiesiog logiškai rekonstruoja kaip teorinę kasdienio mąstymo fenomenologijos numanomą prielaidą, t. y. aptinka šią ir kitas esybes, eksploatuodamas vien loginius ryšius tarp sąvokų. Kaip jau buvo minėta, kasdieniame „pažinime“ ši mums patį akivaizdžiausia mąstymo aspektą užgožia vaizdų-daiktų reprezentavimo arba lyginimo būdas. Todėl Platonui ir susidaro įspūdis, kad jis aptinka kasdieniam „pažinimui“ alternatyvų tikro „pažinimo“ būdą, kuris tarsi yra nereikalingas jokių vaizdų-daiktų. Kaip nusakyti tokį, rodytųsi, jusliškai sterilų „pažinimo“ būdą? Pavyzdžiui, kaip nusakyti (su)žinojimą, t. y. įsisąmoninimą, prielaidos, kuri pastoviai eksploatuojama kasdieniame pažinime, bet lieka jo užkulisiuose? Platono mąstyme šis (su)žinojimas išnyra visai panašiai, kaip išnyra atmintyje primiršti dalykai. Kodėl nepavadinus šio „pažinimo“ būdo atsiminimu (ἀνάμνησις)?

„Juk šitai mes jau pamatėme, kad, juslėmis suvokus kokį nors daiktą – iš-

vydus, išgirdus ar kaip kitaip patyrus, galima dėl jo pagalvoti apie kitą, jau primirštą, prie kurio siekia priartėti šis daiktas, panašus į aną, ar nepanašus. *Tad kartoju, viena iš dviejų: arba mes esame gimę žinodami šiuos dalykus ir visi visą gyvenimą juos žinome, arba vėliau* (po gimimo, – S. J.) *tie žmonės, kurie sako, kad jie išmoks-ta, viso labo prisimena, ir mokymasis tėra prisiminimas* [ὥστε, ὅπερ λέγω, δυοῖν θάτερα, ἤτοι ἐπιστάμενοί γε αὐτὰ γεγονάμεν καὶ ἐπιστάμεθα διὰ βίου πάντες, ἢ ὕστερον, οὗς φαμεν μανθάνειν, οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἀναμνησκονται οὗτοι, καὶ ἡ μάθησις ἀνάμνησις ἂν εἴη].³⁷

Juolab kad įprastinė atsiminimo sąvoka papildomai numano logiką, kuri labai gražiai konkretizuoja naujo pažinimo būdo specifiką. Atsiminti galima tik tai, kas yra žinoma, bet laikinai buvo primiršta. Mąstymo numanomų dalykų loginė rekonstrukcija eksploatuoja „to paties“ logiką, t. y. aptinka ne kokius nors visiškai svetimus, bet anksčiau įsisąmonintais dalykais pamatuotus ir šia reikšme labai jau savus, taigi tarsi anksčiau žinotus, bet primirštus dalykus. Mokymasis, t. y. supratimas, taip pat vyksta panašiu būdu, t. y. iš pirmo žvilgsnio nauji ir nesuprantami dalykai įsisavinami, atskleidžiant jų logines sąsajas su jau žinomais dalykais ir tarsi pademonstruojant, kad jie jau buvo žinomi, bet tik tūnojo supratimo šešėlyje. Išėity, kad tiek

pažinimas kaip atsiminimas, tiek mokymasis galimi tik dėl to, kad yra iš principo *nepamirštami dalykai*. Argi ne tai numano ir pažinimo tiesioginio siekio – tiesos (ἀληθεία) etimologija? Plačiau žvelgiant ir tariant, kad bent jau graikiškasis filosofavimas yra mėginimas teoriškai asimiliuoti ligtolinio dalykinio mąstymo turinius, nesunku padaryti išvadą, kad filosofavimas netaiko į kokius nors iš principo naujus žinojimus, bet sukasi „tame pačiame“ žinojime ir tik naujaip jį įsisąmonina, t. y. atsimena.

Nustačius, kad yra galimi du alternatyvūs pažinimo būdai, bei tariant, kad kiekvienas pažinimo būdas turėtų būti pamatuotas esybėmis, kurias taikosi pažinti, jau galima mėginti pagal pažintinės prieigos specifiką rekonstruoti visų pažįstamų esybių prigimtį. Nors savąjį posūkį prie ontologinės problematikos pats Platonas motyvuoja Simijo dvejone, ar siela išlieka po mirties, tačiau jis pats tuojau pat šią motyvaciją ir nureikškina, atkreipdamas Simijo dėmesį į tai, kad su tokia problema jau įsiveikia ir ankstesnis dialektinis sielos nemirtingumo įrodymas³⁸. Ir vis dėlto Platonas imasi topologizuoti naujųjų esybių sritį, tuo aki-vaizdžiai pademonstruodamas, kad jo samprotavimus *Faidone* valdo visai ne tie motyvai, kuriais pelnomas dialoge besiskleidžiančio pokalbio rišlumas. Aptariant naujųjų esybių srities specifiką, išeities tašku galėjo būti tik apibrėžtuma jau turintys kasdieniai daiktai. Hērakleitiskai šnekant, jie yra marūs arba irstantys. Todėl Platonas ir siūlo pasvarstyti: „kokiems dalykams būdinga patirti irimą, ir dėl kokių [ypatybių] tenka baimintis, kad tik jiems šitai nenutiktų, o kokiems [dalykams] tai nėra būdinga“³⁹?

Atsakant į šiuos klausimus, Platonui sukt galvos visai nereikėjo, nes atsakymai jau buvo išryškėję ankstyvojoje filosofijoje, o kvalifikuočiausiai juos buvo suformulavę elėjiečiai. Pamatines jusliškai patiriamos, permanentiškai merdinčios „būties“ prielaidas buvo išdidinęs Zenonas iš Elėjos, savo aporijomis kompromituodamas daiktiškos įvairovės ir judėjimo sąvokas. Platonui beliko tas prielaidas logiškai susieti: „Ar sutinki, kad sudėtam daiktui ir sudėtiniam daiktui iš prigimties būdinga patirti tokį dalyką – skilti į dalis tuo pat būdu, kokiu buvo sudėtas“⁴⁰? Logiškai apverčiant šią tezę, buvo galima lengvai pelnyti išvadą dėl alternatyvios būties galimo būdo: „(o) jei kas nėra sudėta, tai jam – kam gi kitam – vieninteliu nepriklauso skilti į dalis.“ Formuluojuant šią išvadą pozityviai buvo galima pelnyti teiginį, rezonuojantį su Parmenido samprotavimais apie pastoviai esančios būties prigimtį: „kas visuomet yra tapatu ir vienoda, tikriausiai bus nesudėtiniai daiktai.“ Nesunku nuspėti, kad nustatęs neirstančios būties savybes, Platonas turėtų jas priskirti savo aptiktosioms naujoms esybėms: „(p)ats „lygu“, pats „gražu“, visa tai, kas (pastoviai, – S. J.) yra – esybė, neįleidžia kokių nors pokyčių, kad ir koks jis būtų? Gal vis dėlto kiekvienas iš šių daiktų, kurie *yra*, pats savaime yra vienalytis, visada vienodas ir tapatus ir niekada jokiū būdu ir jokiū atžvilgiu neleidžia jokie pasikeitimo“⁴¹? Dosniai perleidęs Parmenido būties savybes naujosios esybėms, Platonas dar pamatuoja jas ir savitu pažintinės prieigos prie jų būdu – atsiminimu. Kitaip negu bendravardžiai daiktai-vaizdai, naujosios esybės yra nevaizdžios, todėl nuoseklu ma-

nyti, kad pirmuosius „gali paliesti, pamatyti, pajusti visomis kitomis juslėmis [...] (o) tu, kurie yra tapatūs, niekaip neužčiuopsi kaip tik svarstančiu protu, kadangi jie yra neregimi ir negalima jų matyti [τῶν δὲ κατὰ ταῦτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἄν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῶ, ἀλλ' ἔστιν ἀϊδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὀρατά].“⁴² Analitiškai žvelgiant, abejos bendravardės esybės yra sąvokos ir todėl apčiuopiamos tuo pačiu svarstančiu protu, kuris gali operuoti jomis tik pasitelkdamas jusliškos prigimties ženklus – konkrečius vaizdus arba abstrakčius simbolius. Kaip buvo parodyta, sinoptinis mąstymo būdas provokuoja traktuoti du mąstymo aspektus – semiotinės prigimties arbitralų reprezentavimo ryšį tarp (daikto) vaizdo ir (daikto) sąvokos bei loginės prigimties būtina priklausomybės ryšį tarp (daiktų) sąvokų – kaip du autonomiškus pažinimo būdus. Kaip tik šiuos du tariamai autonomiškus pažinimo būdus Platonas ir išdalina alternatyvioms mąstymo dalykinėms sritims, kurios atsiranda sofistų ir Sokrato polemikoje skylant ligtoliniam vientisam dalykiniam mąstymui. Mat tarus, kad yra dvi autonomiškos pažintinės priegios, buvo galima konstatuoti esant ir dvi tomis priegomis pamatuotas esybių rūšis, t. y. konstatuoti, „kad yra dvi esybių rūšys: regimos ir neregimos [...], ir kad neregima rūšis visada tapati, o regima – niekada.“⁴³ Ryškėjant naujos mąstymo srities kontūrams, jau buvo galima, atsispiriant į tradicinį sielos vaizdinį, tikslinti jos (mąstymo) subjekto apibrėžtis. Tariant, kad žmogus yra sudarytas iš kūno ir sielos, buvo akivaizdu, kad pirmąjį dera sieti su regimąja esybių rūšimi, o

antrąją – su neregimąja, taip pat perleisti jai ir kitas čia konstatuotas ypatybes, pavyzdžiui, vienodumą ir tapatumą⁴⁴. Sokrato pašnekovams šios sielos ypatybės nuaidi gražia viltimi, kad siela turėtų būti neirstanti arba nemari esybė. O pačiam Platonui kur kas labiau rūpi jos kaip kūnui alternatyvaus pažinimo subjekto galimybės. „(K)ai imasi tyrinėti pati savaimė, tada nueina ten, kur tyra, amžina, nemirtinga ir vienoda. Būdamas tos pačios giminės, ji visada su tuo susitinka, kai tik pavyksta susitelkti savyje ir, prisilietusi prie tokių [esybių], ji ir pati nustoja klaidžioti ir visada vienoda ir tapati lieka šalia jų; šią jos būseną ir vadina pažinimu [φρόνησις].“⁴⁵ Tačiau, nelaimė, siela kažkaip susipynusi su kūnu, o „šis traukia sielą prie dalykų, kurie niekada netapatūs ir, prisilietusi prie tokių dalykų, ji ir pati pasimeta, sutrinka bei apsvaigsta tartum išgėrusi.“⁴⁶ Viena vertus, kūnas yra regimas ir (jusliškąją vaizduotę) ontologizuojančiame sinoptiškame mąstyme virsta vaizdu daiktu, kuris yra „tai, kas žmogiška, mirtinga, *svetima mąstymui*, susideda iš daugelio pavidalų, irsta ir niekada sau pačiam nėra tapatu.“⁴⁷ Antra vertus, jei kūnas teikia, tebūnie, ir nekokybišką žinojimą ir net kažkaip įsimaišo į vien mąstančią sielą⁴⁸, tai jis vis dėlto yra konkretaus mąstymo subjektas. Kitaip tariant, siekdamas atskirti sielą nuo kūno, Platonas, sekdamas sofistų precedentu, mėgina apibrėžti alternatyvų žmogaus matą arba konkretaus mąstymo subjektą, kad, juo pasiremdamas, galėtų izoliuoti filosofavimui savą mąstymo sritį. Nors dalykinė skirtis tarp sofistinio ir filosofinio arba, formuluojant tą patį turiningai, kasdienio ir etinio

mąstymų tegali būti brėžiama mąstyme, tačiau, nedisponuojant archimediškuoju *cogito*, ji negali būti nubrėžta vien mąstymo priemonėmis. Todėl ir tenka antikos filosofams ją brėžti paties gyvenimo būdu, t. y. mėginant gyventi taip, kad būtų minimizuotas ar net paralyžiuotas kasdienio mąstymo subjektas. Tapatinant šį subjektą su kūnu kaip daiktu, filosofams tikro pažinimo siekis virsta reikalavimu čia gyvenime marinti kūną. „Veikiau yra taip: jei siela atsiskiria tyra ir nesitempia nieko kūniško, kadangi gyvenime neturėjo jokio noro su juo bendrauti, bet vengė jo ir telkėsi savyje, nuolat to siekdama, – tai yra išties filosofavo ir siekė lengvai sutikti mirtį... Ar

tai nėra mirties siekis?“⁴⁹ Tiesmukas makabriškos filosofavimo metodologijos formulavimas tikrai negali būti patrauklus džiaugtis gyvenimu pratusiems graikams, todėl, tarsi sekdamas saldžiabalsiais sofistais, Platonas dar įsileidžia į prašmatnią retoriką apie filosofavimo kelyje žmogaus tykančias negandas ir jo baigmėje laukiančias gėrybes.

„Taip nusiteikusi siela iškeliauja pas tai, kas į ją panašu, neregima, nemirtiną ir protingą. Ten nuvykusi ji galės būti laiminga, ištrūkusi iš šios klaidynės, beprotybės, baimių, laukinių geismų ir kitų žmogiškojo gyvenimo blogybių ir visą likusį laiką iš tiesų, kaip kad sakoma apie pašvęstuosius, leis su dievais.“⁵⁰

POST SCRIPTUM

Nors ir žaviai gražbyliauja Platonas, ir tikrai sunku atsispirti jo vilionėms, tačiau jis visgi nėra demagogas. Puikiai suvokdamas, kad jo pasakojimas apie palaimingą buvimą su dievais geriausiu atveju yra tik tikėtinas, jis nepalieka dialogo dalyvių – tiek tiesioginių, tiek vir-

tualių – romantiškose miglose, bet, tarsi užbėgdamas už akių B. Pascaliu lažybų idėjai, siūlo elgtis pasvertai, t. y. „iš žmonių teiginių pasiimti geriausią bei tvirtiausią ir ant jo, tarsi ant plausto, ryžtis perplaukti gyvenimą“⁵¹.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Platonas. *Sokrato apologija. Kritonas*. Iš senosios graikų k. vertė A. Smetona. – Vilnius: Aidai, 1995. Graikiškas tekstas iš: Plato. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. – Oxford: Oxford University Press, 1903. Prieiga per internetą: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?jsessionid=16588ED97B9CA0258B4BE281308B677E?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DApol>>. Koreguojant lietuvišką vertimą greta įterpiamas graikiškas tekstas. *Sokrato apologija*, 27c.
- ² Ten pat, 26b.
- ³ Hermann Diels, hg. v. Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. I–III. – Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1951–1952, 22 B119.

- ⁴ Platonas. *Sokrato apologija*, 30a-b.
- ⁵ Hermann Diels, hg. v. Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. I–III, 80 A1 51.
- ⁶ Herakleitas cituojamas pagal: Hērakleitas. *Fragmentai*. Iš senosios graikų k. vertė M. Adomėnas. – Vilnius: Baltos lankos, 1995. Kai kur vertimas koreguojamas pagal: Hermann Diels, hg. v. Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, graikišką tekstą.
- ⁷ Hermann Diels, hg. v. Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. I–III, 22 B26.
- ⁸ Ten pat, 22 B621.
- ⁹ Ten pat, 22 B673.
- ¹⁰ Ten pat, DK22 B62.

- ¹¹ Platonas. *Faidonas*. Iš senosios graikų k. vertė N. Kardelis. – Vilnius, 1999, 64a. Graikiškas tekstas iš: Plato. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. – Oxford: Oxford University Press, 1903. Prieiga per internetą: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?jsessionid=16588ED97B9CA0258B4BE281308B677E?doc=Plat.+Phaedo+57a&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169>> Koreguojant lietuvišką vertimą greta įterpiamas graikiškas tekstas.
- ¹² Ten pat, 64b.
- ¹³ Ten pat.
- ¹⁴ Ten pat, 64c.
- ¹⁵ Ten pat, 65a-c.
- ¹⁶ Ten pat, 66d-e.
- ¹⁷ Ten pat, 64b-c.
- ¹⁸ Ten pat, 64b.
- ¹⁹ Ten pat, 70b.
- ²⁰ Hermann Diels, hg. v. Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. I-III, 22 B1.
- ²¹ Ten pat, 22 B49.
- ²² Platonas. *Faidonas*, 70d-e.
- ²³ Ten pat, 72a-b.
- ²⁴ Ten pat, 72a.
- ²⁵ Ten pat, 74e.
- ²⁶ Hermann Diels, hg. v. Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. I-III, 82 B3 83-85.
- ²⁷ Platonas. *Faidonas*, 73c-d.
- ²⁸ Ten pat, 73d.
- ²⁹ Ten pat, 74d.
- ³⁰ Ten pat, 74a.
- ³¹ Ten pat, 74e.
- ³² Ten pat, 75d.
- ³³ Ten pat, 75a-b.
- ³⁴ Ten pat, 74d-e.
- ³⁵ Ten pat, 76e.
- ³⁶ Ten pat, 77a.
- ³⁷ Ten pat, 76a.
- ³⁸ Ten pat, 77c-d.
- ³⁹ Ten pat, 77c-d.
- ⁴⁰ Ten pat, 78c.
- ⁴¹ Ten pat, 78d.
- ⁴² Ten pat, 79a.
- ⁴³ Ten pat.
- ⁴⁴ Ten pat, 79d.
- ⁴⁵ Ten pat.
- ⁴⁶ Ten pat, 79c.
- ⁴⁷ Ten pat, 80b.
- ⁴⁸ Ten pat, 80c.
- ⁴⁹ Ten pat, 80e.
- ⁵⁰ Ten pat, 81a.
- ⁵¹ Ten pat, 85d.