

***Puota*: filosofijos vertybinės sąrangos problema**

Puota vilioja skaitytojus antruoju savo pavadinimu, nurodančiu, kad tai yra dialogas apie meilę. Retas nesusigundys pasidomėti, kaip dieviškasis Platonas mėgina įminti šio visų laikų poetų apdainuoto reiškinių paslaptį. Tačiau *Puota* ne *Kamasutra*, ir eilinis jos skaitytojas dažniausiai lieka nuviltas, nes nesuranda joje nei praktiškų patarimų, nei kasdieniam žmogui įkandamo supratimo apie meilę. Platonas visada lieka ištikimas filosofijai, ir jei ką svarsto, tai tik vardan filosofijos. O meilė jam parūpsta todėl, kad ji yra natūralus reiškinys, sukeliantis filosofavimui palankią būseną. Būtų galima pagalvoti, kad Platonas čia pademonstruoja genialaus mąstytojo verta įžvalgumą, t.y. nustato tai, ką pražiūrėjo visi ankstesnieji filosofai. Visgi žmogus yra ne šiaip nenuspėjamai žingeidi, tačiau intencionaliai mąstanti būtybė, todėl jei ir aptinka ką nors naujo, regis, vis tame pačiame žmogiškame pasaulyje, tai, matyt, todėl, kad vis naujus iššūkius keliantis gyvenimas priverčia jį pažvelgti į šį pasaulį vis kitais probleminiais rakursais. Nors dar iki Platono antikos filosofai pradeda išnaudoti dirbtinio filosofavimo prielaidą – raštą, tačiau pirmapradžiai filosofijos turiniai tegalėjo būti apmąstyti natūraliai, t.y. filosofijai svarbios ir ją palaiapsniui apibrėžiančias bei norminti pradedančios įžvalgos čia galėjo būti pelnytos išnaudojant žmogiškojo gyvenimo natūralias aplinkybes. Kai kurie ankstyvieji antikos filosofai jau buvo atkreipę dėmesį į tai, kad, norminant gyvenimo būdą, galima tikėtis temizuoti filosofavimui „savus“ mąstymo turinius. Akivaizdžiausiai tokią filosofavimo strategiją demonstravo pitagorininkai, kurie filosofavimo reikmėms buvo pajungę visą kasdienį gyvenimą. Į galimybę kasdiene gyvensena paveikti filosofavimo kokybę nemojo ranka ir Platonas, kuris *Faidone* labai jau emociškai propaguoja kūno asketizmą kaip būdą atsiriboti nuo kasdienio mąstymo subjekto – kūno ir susitelkti filosofavimo subjekte – sieloje. Progresuojant nuo filosofavimo neatsiejamai refleksijai ir nuo intuityvaus filosofavimo pereinant prie vis labiau sąmoningo, t.y. vis adekvačiau įsisąmoninant filosofavimo siekius, darėsi aišku, kad gyvenimo būdo kontroliavimas nėra pakankamas apibrėžtumą įgyjančiams filosofavimo siekiams realizuoti. Sokratui apnuoginus filosofijos socialinę prigimtį, t.y. savuoju misionierišku filosofavimo būdu pademonstravus, kad filosofavimas klostosi žmogiškajame santykiuje, jo uoliam sekėjui Platonui, matyt, ir galėjo kilti mintis pamėginti iš žmogiškųjų santykių išskirti tokį, kuris būtų palankiausias filosofavimui susiklostyti. Kadangi Platonas kitaip negu Sokratas nuo praktiškojo filosofavimo vėl grįžta prie teorinio, tai ši aplinkybė turėjo ieškomam santykiui primesti papildomą universalumo reikalavimą: tai, viena vertus, turėjo būti, iš principo bet

kam susiklostantis santykis¹, o antra vertus, jis turėjo būtinai numanyti jei ne aktualią, tai bent jau potencialią galimybę temizuoti, kaip jau darėsi aišku po Parmenido, filosofavimui savus būtiškojo mąstymo turinius.

Šiaip ar taip Platonas, regis, nustato, kad meilė yra kaip tik tokių siekių realizavimą žadantis natūralus žmogiškasis santykis, todėl *Puotoje* pamėgina išdidinti filosofavimui reikšmingus jos aspektus. Antikinio filosofavimo sinoptinis būdas lemia tai, kad meilės aptarimas neišvengiamai įtraukia, analitiškai žvelgiant, daugybę jos aspektų, o Platono filosofinės brandos bei antikinės filosofijos istorinio tapsmo aplinkybės apsprendžia tai, kad *Puotoje* dominuojančia tampa filosofijos įteisinimo problema. Filosofijos legitimavimo uždavinys savo ruožtu numato dvi santykiškai savarankiškas užduotis – nustatyti filosofijos vertybinę konstituciją ir priderinti ją prie antikvai pamatinės (kosmo) vertybinės struktūros. Nuosekliai mąstant, Platonas *Puotoje* turėjo pirmiausia įsiveikti su pirmąja užduotimi, t.y. aptarti filosofijos vertybinę sanklodą ir tik po to jau mėginti priderinti ją prie kosmo vertybinės struktūros. Tačiau *Puotoje* viskas tarsi apsverčia aukštyn kojomis, t.y. pirmiausia Platonas mėgina įsiveikti su legitimacijos problema. Šis Platono tariamas nenuoseklumas nesunkiai paaiškinamas. Jei koks nors naujas socialinis reiškinyus nuo pat savojo atsiradimo gyvavo „nelegaliai“, tai naivu būtų tikėtis, kad į jį atkreipus dėmesį, jis staiga susilauks visuotinio pritarimo sociume. Negana to, Platonas *Puotoje* imasi įteisinti visai ne ligtolinį filosofavimą, kuris, nepaisant šio socialinio reiškinyo naujumo, tolerantiškų antikos graikų, regis, visai netrikdė. Platonas čia siekia legitimuoti netgi ne bent jau nemažą dalį atėniečių akivaizdžiai papiktinusį sokratiškąjį filosofavimo būdą. Siedamas filosofavimą su meilė ir su ją provokuojančia grožio vertybe, šis mąstytojas mėgina kardinaliai reformuoti ligtolinį filosofavimo profilį. Puikiai suvokdamas savosios filosofavimo reformos radikalumą, Platonas tiesiog priverstas elgtis atsargiai ir ko gero net sofistiskai klastingai, t.y. pristatinėti naujoviškąjį filosofavimo būdą ne pabrėžiant akį rėžiantį jo savitumą, bet pateikti jį užmaskavus visai kitu graikams patraukliu reiškiniu. Mat kokio nors socialinio reiškinyo legitimavimas visais laikais numato politikavimą, o politikos „logika“ paprastai yra pajungta jos tikslams, šiuo atveju legitimavimo sėkmei. Kadangi tiesmukus veiksmus politikoje retai kada lydi sėkmė, tai Platonas kaip koks gudrus sofistą iš pradžių *Puotos* dalyvius priverčia tarsi visai nekaltai aptarti dievybę Erota². Ir ne šiaip aptarti, o, iš anksto užsitikrindamas legitimacijai palankų rezultatą, išprovokuoja jos dalyvius liaupsinti dievybę, kurią Sokratas veikiausiai susieja su filosofija.

¹ Plg.: „Mąstyti visiems bendra“ (DK22 B113).

² Plg.: „Nagi, pagalvokite, kaip galėtume pasilengvinti išgertuves“ (*Puota*, 176b)? „Žodžiu, jei pritarumėte mano nuomonei, turėtume kokiomis kalbomis save užimti“ (Ten pat, 177d).

Žodžio sulaukęs Sokratas iš pradžių dar šiek tiek polemizuoja su paskutiniu juo Eroto liaupsintoju Agatonu, taip sudarydamas *Puotoje* vykstančios diskusijos tęstinumo įspūdį. Kaip jau įprasta, jis pirmiausia ima kuklintis ir net atvirai menkinti save, ir sakosi kalbėsias tik iš reikalo³. Šis atsikalbinėjimas yra tik garsiosios Sokrato ironijos negatyvusis aspektas, kuriuo, matyt, siekiama užmigdyti pašnekovų budrumą. Taigi faktiškai jis yra pašnekovų įkalbinėjimo būdas, kurį, perfrazuojant fenomenologinį terminą, būtų galima pavadinti savotiška psichologine redukcija, atlapojančia pašnekovų širdis visai netikėtoms mintims priimti. O juk be to vargiai galima tikėtis pritarimo pristatant kokį nors naują ir neįprastą požiūrį. Žmogus paprastai yra savo įsitikinimų auka, arba, kaip mums paantrintų E. Levinas, totalizuoja savo nuostatas, taigi natūraliai priešinasi bet kokiam naujam požiūriui, net jei šis atvertų jam kokybiškesnę pasaulio viziją. Savo apmąstymų vaisius dialoguose užrašantis Platonas, matyt, galėtų ir nevargti su tokiais psichologinėmis smulkmenomis. Jis jau galėtų elgtis taip pat tiesmukai kaip nūdienos filosofai, t.y. rašte besiskleidžiančioje filosofijoje iškloti savašias tiesas, visai nesukdamas galvos dėl to, ar jos bus kieno nors perskaitytos bei suprastos ir ar ką nors įtikins. Tačiau Platonas dar jaučia ir gyvojo filosofavimo pulsavimą, kuriame kalbėjimas dar nenutolęs nuo veikimo, arba, vartojant nūdienos filosofijos terminus, *pasakymas* dar nenutolęs nuo *sakymo*, o pats *sakymas* dar suaugęs su atsakymu, t.y. atsakomybe. Toji atsakomybė paverčia Sokratą sielos dorinio pakylėjimo misionieriumi, o Platoną verčia realizuoti tą pačią etiškumo misiją jam jau svarbesnėje už gyvenimą teorijoje⁴. Patekusi į teorijos plotmę etinė atsakomybė transformuojasi ir virsta įpareigojimu išsakyti tiesą⁵. Tiesa čia dar neatsiskyrusi nuo paties gyvenimo: ji tarsi dviveidis Janas - ir pati tikrovė, ir jau mums labiau suprantamas žinojimo tikrumas⁶. Todėl Platonas dar mėgina galynėtis su

³ Plg.: „Kas galėtų likti nesukrėstas tų (ankstesnių kalbų – S. J.) žodžių ir posakių grožio?! Aš bent supratęs, jog pats nesugebėsiu pasakyti nieko, nors iš tolo prilygstančio jų grožiui, ko gero sprukčiau iš gėdos, jei tik rasčiau būdą“ (Ten pat, 198b).

⁴ Plg.: „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).

⁵ *Faidre* fenomenologiškai aptariant filosofavimą kaip santykį tarp filosofo ir gražaus berniuko visiškai atsiskleidžia filosofijos turinių etinė prigimtis. Ji jau ima diktuoti savo vertybinę valią, ir faidriškasis Sokratas išbyloja pažintinį tos valios imperatyvą: „O uždangės (τὸν δε ὑπερουράνιον τόπον) neapgiedojo nė vienas iš čionykščių poetų ir niekuomet neapgiedos, o ji štai kokia – *juk reikia pagaliau išdrįsti tiesą išarti, ypač tuomet, kai kalbi apie tiesą* (ἀληθείας)...“ (*Faidras*, 247c). Šia ištara Platonas jau brėžia skiriamąją ribą tarp tiesos (uždangės) bei tiesos apie tiesą (rašto) ir dar tik nostalgikškai konstatuoja uždangės (būties) temizavimo rašte problemišumą. Logografinėje *Faidro* dalyje Platonas jau nedviprasmiškai nurodo tuos praradimus, kuriuos patiria tiesa atsidūrusi rašte (teorijoje). Tiesa rašte yra tik tiesa apie prigimtine tiesą (uždangę, būtį), tik vidujybės aidas išorėje, tik nebylūs rašmenys, tik svetimi ženklai, tik blankūs prigimtines tiesos atšvaitai. Plačiau žr.: Ten pat, 274d-275b.

⁶ Descartesas savuoju cogito hermetizuoja teorinį mąstymą, taigi ir pradeda tiesos visiško totalizavimo arba jos izoliavimo nuo tikrovės bei jos formalizavimo procesą. Tarp teorijos ir tikrovės, arba, kaip tai iš *cogito* pozicijų formuluoja Descartesas, tarp mąstymo ir tįsumo atsivėrusią properšą jis dar įveikia pažinimo lygmenyje valia, o ontologinėje plotmėje - išankstinės harmonijos prielaida. Tiesa jam jau virsta valios sprendimu. Tiesa, Descartesui valia dar etiškai angažuota, t.y. pamatuota tikėjimo. Descartesas ne tik iš *cogito* pozicijų peršviečia tikėjimo steigiamą tradicinę mąstymo struktūrą, bet jau potencialiai nutraukia ir ligtolinius vidinius ryšius tarp mąstymo ir tikėjimo. Ironiška yra tai, kad tuos ryšius Descartesas nutraukia kaip tik savuoju Dievo įrodymu, t.y. ta priemone, kuria

rašto kurtumu savo dialogais imituodamas prigimtinę tiesą, t.y. patį gyvenimą, todėl, vertinant paskesnės rašte išsigryninusios filosofijos požiūriu, prisotina filosofinį tekstą pašaliniais dalykais. Suprastintai žvelgiant, Platono dialogai tarsi tik teoriškai išgrynina gyvąjį sokratiškąjį filosofavimą. Realiam Sokratui tekdavo įtikinėti kasdienybės gyvenimo ir mąstymo įpročiuose įstrigusius pašnekovus, ir polemizuojant su sofistinės išminties apkvaintintais bendrapiliečiais buvo neįmanoma neįsivelti į tos polemikos primetamus dalykus. Todėl Sokratą bemėgdžiojančiam Platonas tenka pasiimti akivaizdžiai sofistiniais įpročiais, pavyzdžiui, pasinaudoti sofistiniais įtaigos būdais perteikiant savąsias filosofines nuostatas⁷. Savo dialogais į rašto plotmę filosofavimo vyksmą perkėlęs Platonas jau potencialiai izoliuojasi nuo pačios dialogo gyvasties – žmogiškojo santykio, todėl jam tenka gana drastiškai pataisyti sokratiškąjį filosofavimą, pavyzdžiui, priversti Sokratą atlikti fenomenologinės redukcijos procedūrą visai ne taip, kaip šis įprastai ją realizuodavo, t.y. ne kokiam nors bičiuliui, bet sau pačiam⁸, ir, iš pribuvėjos tapus gimdyve, išgimdyti savo sielos dorinius turinius, t.y. pasidaryti žinančiu⁹ ir netgi išviešinti savojo gimdymo vaisius. Dialoguose viršų jau ima teorinio mąstymo prigimtis, ir juose ima dominuoti ne žinojimo atradimo, bet jo įteisinimo kontekstas, ne žinojimo gimdymo aspektai, bet žinojimo perteikinėjimo ir su tuo susijusio loginio įtikinėjimo veiksmai. Juk užrašytu dialogu jei ko dar galima siekti, tai tik išsaugoti ir perteikti gatavą žinojimą¹⁰. Mėgdžiojant sokratiškąjį filosofavimo būdą, dialoguose vis dar išlieka

nominaliai tikisi juos sustiprinti. Mat Dievo įrodymas mąstyme konstruojamas atsiremiant į archimediškąjį atparos tašką ir kognituojančiam *ego* logiškai artikuliuoja tikėjimo faktą. Po tokios procedūros iš tikėjimo lieka tik tai, kas gali patekti į *cogitatum* erdvę, t.y. vien Dievo idėja. Kadangi pats Descartesas tikėjimo dar neišsizada, tai šis dekartiškajam *ego* primeta savo valią, ir *cogito*, net įgijęs loginę prieigą prie Dievo kaip idėjos, dar negali jo nei aprėpti, nei dekonstruoti. Todėl dekartiškasis *cogito* dar pripažįsta savo negalią ir savąją matematizuota kalba formuluoja ją kaip Dievo idėjos ryšį su begalybe. Tačiau Descartes'o sekėjams *Metafiziniai samprotavimai* yra vien rašto stichija, o čia net begalinio Dievo idėja yra tik sąvoka, su kuria potencialiai jau galima elgtis taip pat kaip ir su kitomis sąvokomis. Išėitų, kad Dievo įrodymas tarsi izoliuoja Dievą *cogitatum* erdvėje, o tada Dievą nuo loginio mumifikavimo besaugo tik tradicinio mąstymo įpročiai. Su tais įpročiais modernusis mąstymas palaipsniui įsiveikia, ir reksmingasis Nyčė gali alergiškai išrėkti pasauliui, kad Dievas mirė. Tai, kas Descartes'ui tik apšviesta žinojimo, vien rašte besikuičiantiems jo sekėjams jau išskaidyta ir sudraskyta. Platoniškai perfrazuojant, tėvo šalia jau nėra, ir jie sukasi vien toje rašte sukonstruotoje skurdžioje analitinėje struktūroje. O rašte valia atsiskiria nuo atsakomybės, pasakymas nuo sakymo, žinojimas nuo veikimo, ir tiesa virsta prigimtinės tiesos/tikrovės šešėliu – formalia tiesa, panašumu į tiesą (verisimilitude), tikimybinu vertinimu ir kitokiais beviltiškais mėginimais nutverti tai, kas prarasta pačiu kėlimo į raštą veiksnu.

⁷ Plg.: „Ši (Agatono – S. J.) kalba man taip priminė Gorgiją, kad tiesiog buvau patyręs tai, apie ką pasakoja Homeras: išsigandau, kad baigdamas Agatonas neužsiundytų ant manęs Gorgijo, baisiojo kalbovo, galvos ir nepaverstų manęs akmeniu, atėmęs žadą“ (*Puota*, 198c).

⁸ Štai *Faidre*, aprašydamas „gimdymo grožyje“ fenomenologinį vaizdą, Platonas priverčia Sokratą pasakyti dvi kalbas. Pirmoji, visiškai nebūdinga realiam Sokratui, sofistikoji arba, žvelgiant dalykiškai, kasdieniškoji kalba sakoma vien tam, kad Sokratas, aktualizavęs jam kaip sinoptiškai mąstančiam antikos žmogus neišvengiamus kasdienio mąstymo turinius, galėtų veikiai juos išskliausti, t.y. atlikti fenomenologinės redukcijos procedūrą jų atžvilgiu, o todėl po to savo antrojoje kalboje pajėgtų temizuoti („išgimdyti“) išskliaudimo nepaliestus ir jam kaip filosofui terūpimus etinio mąstymo turinius.

⁹ Plg.: „... pats skelbiuosi nieko neišmanęs, išskyrus meilės dalykus (οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά)“ (Ten pat, 177d).

¹⁰ Plg.: „Bet panašu, kad paįsdykavimo dėlei jis [filosofas – S. J.] vis dėlto užsės rašmenų sodus ir rašys: mat rašydamas jis sukaupia prisiminimų lobius sau pačiam – tam metui, kai atlinks senatvė, užmaršties amžius, – ir kiekvienam, kuris norėtų sekti jo pėdomis; jis apsidžiaugs stebėdamas sudygstančius švelnius želmenis. Tuo metu, kai kiti žmonės

fenomenologinės redukcijos elementų, tačiau jų paskirtis keičiasi. Jie pajungiami dialoge vyraujančiam siekiui – įtikinėjimui, ir virsta savotiška psichoterapine priemone, kuria siekiama nuslopinti pašnekovų požiūrius ne tam, kad, kaip tai būdavo sokratiškojo filosofavimo atveju, atvertų jiems prieigą prie jų sielose slypinčių turinių, o tam, kad pašnekovus padarytų imliais išoriškiems, visai svetimiems, pavyzdžiui, platoniškiškojo mąstymo turiniams. Todėl, pereinant nuo sokratiškojo prie platoniškojo filosofavimo, žinojimo judėjimo kryptis diametraliai pasikeičia: sokratiškuose pokalbiuose provokuojama žinojimą veržtis iš vidujybės į išorę, o jau Platono tekstuose, t.y. išorybėje atsidūręs žinojimas prievartiniais loginiais ir net sofistiniais įtikinimo būdais pradamas grūsti ir diegti į vidujybę. Akivaizdu, kad filosofija, pereidama į raštą, darosi agresyvi ir kraštutiniu atveju linkusi tapti ideologija¹¹. Į išorybę prasiveržęs ir tiesioginių ryšių su vidujybe nustojęs žinojimas jau gali būti pajungtas iš principo bet kokiems, taigi ir sofistiniais siekiams, todėl jau gali siekti ir užvaldyti¹². Argi tai negalėjo būti viena iš *Politėjos* projekto intencijų? Platonas savąja dialogiškojo filosofavimo architektonika dar linkęs situaciją švelninti, t.y. mėgina ne bet koki, o neva su dorybe susijusį išorišką žinojimą¹³ paversti, žvelgiant dialogo vidinio horizonto rakursu, Sokrato pašnekovų, o žvelgiant plačiau ir virtualių pašnekovų, t.y. dialogo skaitytoju vidujybe. Ši misija savo siekiais išrodo visai kilniai, bet ji yra ydinga pačia savo prigimtimi, nes numato prievartą individo atžvilgiu. Paties Platono tokia nuodėme kaltinti dar nereikėtų, nes antikoje individas dar metafiziškai nureikšmintas, taigi ir dvasinė intervencija konkretaus žmogaus atžvilgiu tokio žmogaus orumo neturėtų žėisti. O ir patį sėjimą rašmenimis arba tiesiog dialogų rašymą Platonas išreikštai neypatingai tevertina, atsainiai vadindamas jį išdykavimu. Tačiau pats rašymo faktas akivaizdžiai rodo, kad tokio sėjimo prasmės viltį jis dar pasilieka. Apie tai savaip liudija ir stilistinės permainos vėlyvajame jo kūrybos etape: savo paskutiniuose kūriniuose, pavyzdžiui, *Istatymuose* jis jau atsisako dialogo formos, o kartu su ja ir Sokrato kaip pagrindinio tų dialogų herojaus vaidmens. Kitaip tariant, užuot mėginęs įtraukti skaitytoją į dialoginę polemiką ir leidęs jam pačiam konstruoti savąją aptariamų dalykų sampratą, Platonas čia tiesiog perša alternatyvų nenumatantį „teisingą“ požiūrį. Kad ir kaip būtų, rašydamas *Puotą*, o ir daugumą kitų savo dialogų, Platonas kaip filosofas ir Sokrato sekėjas elgiasi tarsi ir

smaginasi kitaip besilinksmindami – keldami puotas ir panašias pramogas, jis, galima tikėtis, laiką praleis žaisdamas būtent taip, kaip aš sakau“ (*Faidras*, 276d).

¹¹ Plg.: „Filosofai iki šiol tik skirtingai interpretavo pasaulį, o iš tikro jį reikia keisti“ (Marx 1978: 200).

¹² Naujųjų amžių pradžioje pamatus sau paklojusi ir prie moderniojo perversmo mąstyme labiausiai prisidėjusi gamtotyra kaip savo ontologinę prielaidą numatė daiktus, kurie visada buvo ir kasdienio mąstymo metafizinė prielaida. Vienas iš Naujųjų amžių ideologų - F. Bacon'as, matyt, išvelgdamas kaip tik šią dviejų mąstymo būdų pamatinę giminystę ir galėjo priskirti nuo tarnystės gėriui išsivadavusiam (gamtotyriniam) žinojimui dar sofistų samprotavimuose išryškėjusį kasdieniam mąstymui būdingą *galios* (įvaldymo) siekį.

¹³ Plg.: „(K)as nežino (gėriui pamatuotos –S. J.) tiesos, o tik vaikosi nuomonių, to, matyt, iškalbos menas bus juokingas ir nevykęs“ (*Faidras*, 262c).

nenuosekliai, bet tie nenuoseklumai, matyt, tik liudija tas problemas, su kuriomis filosofavimas susiduria pereidamas į raštą.

Tad grįžkime ir mes į konkretų raštą, t.y. *Puotą*, kurioje Sokratas, kaip jau buvo minėta, kiek pasikuklinęs, kiek pasimenkinęs, imasi polemizuoti su Agatonu. Sokratui be didesnio vargo pavyksta prispausti Agatoną ir priversti jį pripažinti, kad tai, ką šis lengva ranka priskyrė Erotui, tiesą sakant, nei į tvorą, nei mieta. Ir sutrikdo Sokratas Agatoną akivaizdų atsakymą numatančiu retoriniu klausimu: „kiekvienas geidžiantis žmogus geidžia to, kuo nėra, ko jis neturi? Ko jis neturi, kuo pats nėra ir ko stokoja, tokių dalykų ir {siekia} jo geismas bei jo meilė“ (Puota, 200e)? Taigi tarus, kad Erotas yra meilė grožiui, tenka padaryti išvadą, kad pats „Erotas stokoja ir neturi grožio“ (Ten pat, 177d). Tokia išvada turėtų sutrikdyti ne tik Agatoną, bet ir likusius sugėrovus, lig tol vienpusiškai liaupsinčius Erotą. Toks sutrikdymas yra jau minėtos sokratiškosios fenomenologinės redukcijos elementas, ir jis paleidžia vėjais lig tol skleistą žinojimą bei paruošia puotos dalyvius - tiek kartu su Sokratu vynelį geriančius, tiek seilę varvinančius virtualius, t.y. *Puotos* skaitytojus platoniškosios tiesos įskiepiui. Atsargiai įtraukdamas Sokratą į diskusiją, Platonas sukuria jos išoriško tęstinumo įspūdį, tačiau pat metu diskusijos turinyje brėžia drastišką ribą, nuo kurios jau prasideda tiesos sakymas¹⁴. Žmogiškame santykiyje realiai susiklostantis sakymas įskiepija tiesą, atsiliepiančią kitu sakymu, savo tikru įbroliu¹⁵, t. y. numato atsakomybę. Tačiau *Puotoje* sakymas jau virtęs vien ženkliniu rašymu ir atsakomybė čia jau virtusi tiesa. Todėl Platonas mėgina dar bent formaliai išgelbėti svarbiausiąjį sakymo aspektą tiesiog imituodamas rašytiniame dialoge antikinį sakymą, kuris tradiciškai skleidžiasi kaip rapsodiškasis kalbėjimas. Rapsodas, pavyzdžiui, Homeras nesisavina perteikiamos išminties, ir manosi esąs tik tarpininkas tarp žmonių ir dievų ar su jais susijusių būtybių. Nūdieniškai žvelgiant, rapsodas tėra sakymo įrankis, per kurį sakymas tik realizuoja savo misiją, t. y. įskiepija žmonėms atsakomybę at(si)liepiančią tiesą. Rašte imituojant rapsodiško kalbėjimo struktūrą, tiesos paprastai pateikiamos kaip su dievais susijusių būtybių pasakojimai. Iš filosofų tokia stilistinę priemonę jau eksploatuoja Parmenidas, kurio poemoje pamatinius teiginius apie būtį išbyloja anonimiška deivė. Platonas, ypatingai nesukdamas galvos, pasinaudoja šiuo antikinės raštijos išradimu, t.y. tiesos formalaus autorizavimo ir įtikrinimo (įtikinimo) būdu. Todėl Sokratas, baigęs kiršinimo procedūrą ir pasišovęs sakyti tiesą, staiga pareiškia, kad toliau jis jau ne savo kaip žmogaus tik menkavertes mintis skleisias, o perpasakosias

¹⁴ Plg.: „Vis dėl to *tiesą*, jei norite, sutikčiau *pasakyti*, - savaip, *nesilygiuodamas į jūsiškes kalbas*; nenorėčiau pasirodyti juokingas“ (Ten pat, 199b).

¹⁵ Plg.: „Tai *rašinys*, kuris – kuomet įgyjam vis naujų žinių – *rašomas į besimokančiojo sielą*; jis įstengia apsiginti, be to, moka kalbėti {būtent} su tuo, su kuriuo dera, tačiau moka ir patylėt“ (*Faidras*, 276a).

jam kadaise nutikusį pokalbį su mitine būtybe – mantinietės Diotima. Tvarcingai suruošus tiesos skiepijimo aplinkybes, prasideda pats skiepijimas.

Sokratas jam kadaise susiklosčiusį pokalbį ar, nūdieniškai žvelgiant, savotišką interviu su Diotima, perpasakoja vos ne pažodžiui, t.y. išsaugodamas net dialoginę jo formą. Prisiminus, kad paties pobūvio įvykius taip pat perpasakoja vienas jo dalyvių – Aristodemas, o šio prisiminimus *Puotoje* jau pateikia Apolodoras, *Puota* tampa daugiapakopiu pasakojimu pasakojime, kurio tąsa mėgdžioja laike išsidriekusį ir graikiškąjį kosmą steigiantį rapsodiškąjį pasakojimą. Išeitų, kad Platonas savąja *Puota*, matyt, taiko į tuos sakyme pelnomus išlošimus, kuriuos, matyt, dar išsaugo tradicinis rapsodiškas sakymas. Visgi Platonas savąją pasakojimų seką jau užrašo. Todėl *Puota* jau devintas vanduo nuo kisieliaus, t.y. nuo sakymo, bet ji rašoma visais įmanomais būdais formaliai imituojant sakymą, pavyzdžiui, net perpasakojimo atpasakojime išlaikant dialogo formą. Pastanga tikrai pagirtina, bet rezultatas tas pats - tik raštas, tik raštas ir vien raštas¹⁶. Todėl mes, A. Camus pavyzdžiu, jau žvelkime absurdui, šiuo atveju raštui į akis ir, nebesukdami galvos dėl formaliųjų dialoginių *Puotos* ypatumų, kibkime į mantinietės teiginius. Diotima iš pradžių labai jau sokratišku stiliumi sugluminusi patį Sokratą, prabyla apie Eroto prigimtį. Sokratas sugluminamas beveik tais pačiais argumentais, kuriais jis pats sutrikdė Agatono samprotavimą, ir tai sukelia sklendaus perėjimo nuo puotos diskusijos prie mantinietės pasakojimo įspūdį. Eroto prigimties aptarimas savo ruožtu tarsi tik pratęsia lig tol *Puotoje* dominavusią filosofavimo legitimacijos procedūrą. Diotima pagal savo kaip mantinietės amplua tiesą tiesiog žino, todėl, nebeįsileisdama į paikas Eroto panegirikas, tą tiesą Sokratui ir iškloja. Eroto prigimtį ji mėgina nusakyti netiesiogiai, t.y. siedama ją su skirtimis, rodytusi, iš visai pašalinės iki tol aptartam Eroto būdai srities, t.y. nuo skirties tarp teisingos nuomonės ir tikro žinojimo. „Turėti teisinga nuomonę, nors ir nesugebant jos logiškai pagrįsti. Ar nežinai, <...> jog tai nebus nei žinojimas (*negi logiškai* (teoriškai – S.J.) *neartikuluotas dalykas gali būti žinojimas?*), nei neišmanymas (*kaip prie būties prisiliečiantis dalykas galėtų būti neišmanymas?*). *Tad teisinga nuomonė tikriausiai ir bus dalykas tarp* (logiškai artikuliuoto – S.J) *supratimo ir neišmanymo* [τὸ ὀρθὸν δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν—ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη; —οὔτε ἀμαθία—τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία; —ἔστι δὲ δῆπου τοιοῦτον ἡ ὀρθὴ δόξα, μεταξύ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας]“ (*Puota*, 202a). Tikro žinojimo, t.y. tiesos samprata čia dar akivaizdžiai ontologizuota, nes numano tiesioginį sąlytį su būtimi. Sinoptiškai mąstančiam graikui gana tokio tiesos kriterijaus, tačiau filosofijoje savo teises ima reikšti ir teorija, primesdama tiesai savąjį mąstomų dalykų loginio artikuliuojimo įprotį. Todėl ontologizuota tiesos samprata papildoma sinoptiškai mąstančiam graikui

¹⁶ Plg.: „O, slaptume be paslapties, o žinių sankaupa! Tik Tai ir Tai, ir Tai“ (Buber 1998,72).

akivaizdžiai perteklišku, iš teorijos prigimties kylančiu reikalavimu logiškai grįsti arba teoriškai artikuluoti tiesą, t.y. rekonstruoti net šiaip, galbūt, ir teisingų nuomonių logines prielaidas¹⁷. Šis iš filosofijos formalios prigimties, t.y. teorinio mąstymo kylantis ir šiam mąstymo būdai elementarus reikalavimas tikrai neturėtų galioti mantinietei. Tačiau Diotima savąsias tiesas kažkodėl visgi aiškina, t.y. argumentuoja, nors jų tikrumui paremti visiškai gana jos kaip mantinietės autoriteto. Akivaizdu, kad ir čia raštas primeta savo valią, todėl *Puotoje* Diotima iš vien ženklus duoti turinčios mantinietės¹⁸ formaliai virsta teoriškai samprotaujančia sokratike. Kad ir kaip būtų, Diotima tęsia savo kalbą ir kaipmat pasinaudoja ką tik aptartomis skirtimis žinojimo srityje Eroto profiliui apibrėžti. Kitaip nei visi kiti *Puotoje* pasirodantys Sokrato pašnekovai, Diotima nepriskiria Eroto nei dievams, nei mirtingiesiems, bet teigia jį kaip ir teisingą nuomonę esant tarpine esybe. „Jis <...> - didis *daimonas*, *juk daimoniškos būtybės visad yra tarp dievo ir mirtingojo*. <...> *Jis išverčia ir perduoda dievams iš žmonių, o žmonėms iš dievų*: iš žmonių maldas ir aukas, iš dievų – *įsakymus* ir atlygį už aukas. *Būdamas tarp jų, jis užpildo tarpą taip, kad visuma įgyja vidinį ryšį*. Per jį vyksta visas pranašavimo ir šventikų menas: visa, kas syja su aukomis, iššventinimais, kerais, visas pranašavimas ir burtininkavimas. Dievas su žmogumi nesusisiečia; visas dievų bendravimas ir kalbėjimas su žmonėmis, budinčiais ir miegančiais¹⁹, vyksta per daimonus. Kas išmano tokius dalykus, (tas, pavyzdžiui, Sokratas - S. J.) yra daimoniškas žmogus, o ką kita, meną ar kokį amatą išmanantysis – paprastas darbininkas. Šių daimonų daug ir įvairių. Vienas iš jų – Erotas“ (Puota, 202e-203a). Nustačius tokią Eroto prigimtį, jau tenka, sekant tik ką aptarto tikro žinojimo specifikos technine nuoroda, ją aiškinti, t.y. nurodyti jos susiklostymo prielaidas. Pasirodo, Erotas yra Išmonės sūnaus Išteklaus ir paprastos mirtingosios Skurdybės palikuonis. Pradėtas jis buvo grožio deivės Afroditės gimtadienio proga surengtoje puotoje, todėl „jis apsigimęs grožio mylėtojas“ (Ten pat, 203c). Dvejopa prigimtis lemia jo išvaizdos ir elgsenos prieštarumą. „Pirmiausia, jis amžinas skurdžius ir toli gražu nei švelnus, nei gražus, kaip paprastai mano žmonės. Priešingai, jis grubus, šiurkštus, basas, benamis, miega be pastogės, ant žemės, nepasiklojęs, prie durų, pakelėse, - tikras

¹⁷ Sutariant su Platonu, kad (tikras) žinojimas randasi teoriškai artikuluojant arba pagrindžiant (teisingas) nuomones, į filosofavimą reikėtų žvelgti ne kaip į kažkokį mistinį būdą temizuoti iki tol ignoruotą ir nežinia kaip pasiekiamą pačią tą realybę, o veikiau vien kaip į pastangą teoriškai artikuluoti ankstesnįjį (tikrą), tačiau kita forma funkcionavusį žinojimą. Ar gali filosofavimas kaip nuosavais dalykiniais turiniais nedisponuojantis teorinis mąstymas taikyti į ką nors daugiau? Jei kokio nors konkretaus žinojimo teorinė artikuliacija numano vien to žinojimo universalizavimą, t.y. jo funkcionavimo formos demokratizavimą, tai ar netampa tada filosofavimas ankstesniojo žinojimo vulgarizacija, šiame termine pabrėžiant žinojimo konversiją į bet kam iš principo prieinamą formą, siekiant tą žinojimą išplatinti. Ar filosofavimą įkūnijantis platoniškasis Erotas kaip tarpininkas tarp dievų ir žmonių netaiko į dieviškojo, t.y. tikro žinojimo universalaus platintojo vaidmenį?

¹⁸ Plg.: „Valdovas, kurio yra ta pranašavietė Delfuose, nei žosta (λέγει), nei slepia, bet duoda ženklą“ (DK22 B93).

¹⁹ Regis, čia Platonas daro aliuziją į Hērakleito aforizmą, kuriame brėžiama skirtis tarp reflektuojančių (pabudusių) ir visumiškame teoriniame mąstyme tarpstančių filosofų bei tarp artimiausius horizontus teapšviečiančio kasdienio mąstymo (apsnūdusių) vartotojų, įklimpusių savuose sapniškuose kraštovaizdžiuose. Plg.: „Ovyje būnantiems yra viena ir bendra [pasaulio] sąranga [κοσμος], o kiekvienas miegantis nusisuka į savišką“ (DK22 B89).

savo motinos vaikas, amžinas stokos sugyventinis²⁰. Antra vertus, tėvo pavyzdžiu²¹ *taiko į tai, kas gražu ir gera, drąsus, ūmus, smarkus, nuostabus medžiotojas, nuolat rezgąs kokias nors pinkles, geidus pažinime ir randąs į jį kelią, visą gyvenimą filosofuoja, nuostabus žiniuonis, burtininkas, sofistai*“ (Ten Pat, 203c-e). Akivaizdu, kad Eroto genealoginę kilmę aiškinantis mitas Platono surestas gana tiesmukai, tiesiog išgalvojant „gimdytojus“ reikalingoms Eroto prigimtims pagrįsti. Tačiau nebūkime smulkmeniškai ir kibkime į esmingesnes Diotimos kalbos detales. O kibti jau tikrai yra į ką. Tik išžiūrėkime, kaip paskutiniųjų išvadų fone ima rezonuoti pirminės Eroto apibrėžtys! Pasirodo, Diotima apie antikos filosofijai tradicinę skirtį tarp žinojimo ir nuomonės savo kalbos pradžioje prabilo ne šiaip sau. Ir netgi ne vien tam, kad žinojimo hierarchijoje numatomo tarpinio žinojimo, t.y. teisingos nuomonės pavyzdžiu nurodytą ja pamatuoto tarpinio pažinimo subjekto formalią galimybę.

Pasirodo, pažinimas yra esminis Eroto rūpestis, nusakantis turiningąjį Eroto veiklos aspektą. Kaip tarpinė esybė Erotas yra ir tarp neišmanymo bei išminties, ir tik tokiai esybei tegali rūpėti išmintis²². Kadangi „išmintis - vienas gražiausių dalykų, o Erotas meilė grožiui, tai jis privalo būti filosofu, o būdamas filosofu, išsitemki tarp išminčiaus ir neišmanėlio.“ (Ten pat, 204b). Yla pagaliau išlenda iš maišo: nustėrusiems Sokrato sugėrovams staiga paaiškėja, ką jie iki šiol liaupsino ir ką tuo liaupsinimu nuveikė. Diotimos įžvalgos ima tarpusavy rezonuoti ir veikia nuaidi filosofijos vardo etimologinėmis reikšmėmis. Beveik visi žino, kad filosofija etimologiškai reiškia meilę išminčiai, bet visgi retas sieja filosofavimą su pačia meile. O Platonas tai padaro ir dar taip gražiai, kad tik aiktelėti belieka. Matyt, taip nutinka ir nustėrusiems Sokrato sugėrovams, kurie tik nuščiuvę klauso, nors turėtų šurmuliuoti. Juk ką tik paaiškėjo, kad jie buvo labai jau sofistiskai prigauti, kad liaupsino ne šiaip meilės dievą, o filosofijos daimoną, taigi, patys to nenuvokdami, legitimavo filosofiją. Gal kuris iš jų dar mėgintų teisintis, girdi, čia tik pagirias lengvinantis susibūrimas, o išgėręs žmogus ko tik neprišneka, tačiau Sokratas savo pasakojime reklaminių pertraukėlių nedaro, taigi guostis nėra kada ir nelieka nieko kito kaip tik atsiduoti jo gražbylystei. Ir mes atsiduokime. Bet iš pradžių dar žvilgtelėkime, kaip tik ką atsiskleidusios Eroto pažintinės prigimties rakursu ima rezonuoti jo tarpininkavimo misija. Jei Erotas tarpininkauja tarp mirtingųjų ir dievų, tai galbūt turėtų susieti atitinkamus kasdienį ir etinį žinojimus, ar bent, žvelgiant iš mirtingojo pozicijų, parūpinti šiam, kiekvieną akimirką įklimpusiam kasdieniame žinojime, prieigą

²⁰ Abiem savo profilio aspektais – tiek atsainiu požiūriu į kasdienį gyvenimą, tiek pažintiniu geismu išminčiai Erotas labai jau primena patį Sokratą.

²¹ Plg.: „Būdas (ἦθος) žmogaus dievybė“ ((DK22 B119). „Dievui visa gražu, gera ir teisinga, o žmonės pasigavo, kad vieni dalykai yra neteisingi, kiti - teisingi“ (DK22 B102).

²² Plg.: „Kas gi <...> imasi filosofijos, jei nei išminčiai, nei neišmanėliai išminties nemylė? - Jau ir vaikas suprastų, esantieji tarp šių dviejų. Vienas iš jų Erotas“ (Puota, 204a-b).

prie etinio žinojimo. Tačiau abu žinojimai vienas kitą alternatyviai išskliaudžia, arba, kaip tai grakščiau formuluoja Diotima, nei dievas su žmogum, nei žmogus su dievu tiesiogiai nesusisiečia. Tiesa, ikifilosofiniame mąstyme abu šie žinojimai buvo neatsiejamai persipynę. Filosofija jau galynėjasi su pirmapradžio vientiso mąstymo diferenciacijos pasekmėmis²³, ir, matyt, (filosofavimą įkūnijantis) Erotas, atsiliepdamas į kosmo (mąstymo) prigimtinės pilnatvės siekį, „užpildo tarpą taip, kad (jau diferencijuota - S.J.) visuma įgyja vidinį sąryšį“²⁴. Tačiau negi tai beįmanoma, o jei ir įmanoma, tai kaip Erotas tai padaro? Laimei, Diotimos kalba dar nebaigta, taigi pasikaustykime kantrybe ir įsiklausykime į tolesnius jos samprotavimus. O mantinietė pagaliau prabyla apie Erotą esmingai apibrėžiančios meilės reiškini. Pirmiausia ji patikslina, kad Erotas yra ne mylima, bet mylinti būtybė²⁵. Anksčiau kalbėję *Puotos* dalyviai, matyt, manė priešingai, o todėl ir išgarbstė Erotą visokiausiais superlatyvais, neišreikštai sudedami į juos savąsias viltis Eroto atžvilgiu. Jei Erotas pats yra mylinti būtybė, tai net šiaip jau išvalgiam Sokratui darosi nebeaišku, „kokią naudą iš jo turi žmonės“ (Ten pat, 204c)? Diotima imasi aiškinti ir pradeda nuo artimiausio meilės horizonto apibrėžimo, t. y. nuo požiūrio, kad mylintysis, šiuo atveju Erotas, yra „meilė tam, kas gražu“ (Ten

²³ Pirmapradžio vientiso kosmo skilimas metaforiškai konstatuojamas ankstesnėje Aristofano kalboje: „Mat anais laikais buvo dar viena atskira androginų lytis, ir pavidalu, ir vardu jungusi vyriškąją ir moteriškąją lytį“ (Ten pat, 189e). Moteriškumą ir vyriškumą interpretuojant atitinkamai kaip kasdienį ir etinį mąstymus, tenka daryti išvadą, kad filosofija mėgina įsiveikti su savo pačios sukulto skilimo pasekmėmis. Kosmo dezintegracijos procesą inicijuoja sofistai, kurie savuoju žmogaus matu izoliuoja ir logografuoja sinoptiško mąstymo kasdienį aspektą, į polemiką su jais įsivėlęs Sokratas iš pradžių tik praktiškai, t.y. savąja elgsena nužymi to mąstymo alternatyvaus etinio aspekto kontūrus. Platonas, suteorindamas sokratiškąją elgseną, logografuoja ir šį antikinio mąstymo aspektą. Abiems aspektams atsidūrus rašte, Aristoteliui belieka užbaigti kosmo logografavimo procedūrą totalia analitine abiejų aspektų sinteze. Iš filosofijos klasikų bene jautriausiai šį antikinio mąstymo virsmą su savitais akcentais konstatuoja F. Nietzsche „Tragedijos gimime“.

²⁴ Sekant šia nuoroda, filosofavimo misija numano, viena vertus, pirmapradžės antikinio sinoptinio mąstymo visumos analitinę diferenciaciją, o antra vertus, diferencijuoto mąstymo sinoptinę integraciją, t.y. susiejant abu aspektus, ligtolinio visumiško mąstymo teorinę arba analitinę sintezę. Tokią filosofavimo misiją adekvačiai realizuoja, matyt, tik Aristotelis, kuris traktuoja abu antikinio mąstymo dalykinius aspektus kaip lygiaverčius ir mėgina juos aprėpti totalia sinteze. Platonas, suteorindamas sokratiškąjį praktinį filosofavimą, persiima ir polemikos su sofistais nuostata, todėl jo filosofavime viršų ima siekis, atsiribojant nuo visumiško mąstymo kasdienio aspekto, temizuoti jo etinį aspektą.

²⁵ Ši iš pažiūros nekalta perskyra tarp mylimojo ir mylinčiojo šiaip jau labai esminga Platono filosofijoje. Kaip paaiškėja jau *Faidre*, ji atskiria sofistinių ir filosofinių diskursus. Nūdieniškai žvelgiant, sofistinis arba kasdienis mąstymas santykį steigiantį *kitą* traktuoja vien kaip vartojamąją reikšmę, t.y. daiktą, todėl matuoja jį anonimiškai traktuojamo antikos žmogaus vartojamąją aistrą, t. y. traktuoja jį vien kaip mylėjimosi objektą, palankiausiu atveju vien kaip gražų (t. y. seksualų) kūną. Kadangi vartojimui žmogiškasis santykis nesvarbus ar net vartojimą trikdanti aplinkybė, tai sofistiniu požiūriu geriau mylėti (santykio neprovokojantį) nemylinti. O jau filosofinis arba etinis mąstymas orientuotas į patį santykį su *kitu* ir jame besisteigiančią dorybę. Kadangi dorybė steigiasi mylinčiam, tai vėlgi nūdieniškai žvelgiant, filosofas, šiuo atveju Platonas, turėtų kalbėti apie mylintįjį iš pirmojo asmens pozicijų. Tačiau antikinio filosofavimo vienanarėje pažintinėje schemoje pirmasis asmuo lieka šešėlyje arba yra metafiziškai nureikšmintas, todėl ir tenka Platonui perskyrą tarp mylinčiojo ir mylimojo brėžti antikinio mąstymo preferuojame subjekte, t. y. poderkartiškai žvelgiant, objekte. Todėl ir svarsto Platonas *Faidre*, ką geriau mylėti – mylintį ar nemylintį, t. y. kasdieniu mąstymu visiškai temizuojamą ir aprėpiamą nemylintį ar etiniu mąstymu netemizuojamą, levinišką paslaptį įkūnijantį, meilės geismą provokojantį mylintįjį. Šnekant paprastesne *Faidro* kalba, santykis su nemylinčiuoju yra visiškai nuspėjamas ir kontroliuojamas, su mylinčiuoju atvirkščiai – ir nenuspėjamas, ir nevaldomas. Mąstymu visiškai aprėpiamas santykis nustoja savo kaip santykio esmės ir tegali būti traktuojamas kaip vienpusiškas disponavimas. Platonui rūpi tik santykyje tarpstanti dorybė, todėl, siekdamas išsaugoti santykį, jis ir daro išvadą, kad geriau mylėti santykį steigiantį mylintį. Poderkartiškai žvelgiant, tokia išvada ir nekorektiška, ir pertekliška, nes pamatuotai galima kalbėti vien apie iš *ego* pozicijos temizuojamą santykio pusę, t.y. santykiui išlaikyti gana mylėti, o jau *kito* meilė ar nemeilė – jo reikalas.

pat, 204d). Apibrėžus meilę kaip grožio siekį, jau visai natūralu paklausti: „(k)as bus tam, kuris pasieks tai, kas gražu [τί ἔσται ἐκεῖνῳ ᾧ ἂν γένηται τὰ καλά]“ (Ten pat.)? Deja, Sokratas, matyt, visai ne dėl tariamo savo neišmanymo, o dėl pačios grožio prigimties atsakymo nesurezga. Todėl mantinietė keičia „grazu“ į „gera“²⁶, ir su taip modifikuotu klausimu (καὶ τί ἔσται ἐκεῖνῳ ᾧ ἂν γένηται τὰγαθὰ, ten pat, 204e) Sokratas įsiveikia be vargo: mylintysis, pasiekęs tai, kas gera, „patirs palaimą [εὐδαίμων ἔσται]“ (Ten pat). O jau „palaimintieji yra palaiminti todėl, kad gavo tai, kas gera [κτῆσει γὰρ <...> ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες]“ (Ten pat, 205a), ir šis atsakymas yra išbaigtas, jei žmogus kaip tik ir trokšta būti palaimintas²⁷. Strategiškai nužymėjusi artimiausio ir tolimiausio meilės horizonto ribas bei atskleidusi jos prasmę žmogui, Diotima toliau gilina savąjį meilės sampratą. Ji atkreipia dėmesį į tai, kad „*toks noras ir tokia meilė <...> bendra visiems žmonėms*“ (Ten pat, 205a). Juk visi nori patirti palaimą, kurią pelno, pasiekę tai, kas gera. Išeitų, kad „visi ir visada myli ir geidžia to paties“, tačiau mantinietė tuoj pat nusistebi, kodėl „apie vienus sakoma, kad myli, apie kitus - ne“ (Ten pat, 205b). Pati nusistebi, pati su ta nuostaba ir įsiveikia. Mat kasdienis žmogus stebi meilę jam artimiausiais horizontais, ir, per medžius nebeįžvelgdamas miško, vadina ją tuose horizontuose šmėkščiojančiais pavidalais - įvairiais kitais vardais. O Diotima išskiria vieną meilės rūšį ir, taikydama jai visumos vardą, tik ją bevadina „meile“. „Apskritai *visoks gero ir palaimos troškimas* kiekvienam yra *meilė galingoji, meilė klatingoji*, bet apie einančius jos link įvairiais keliais – pelnijimosi, pomėgio lavinti kūną ar išminties meilės, - nesakoma „įsimylėję“, „įsimylėjęliai“, ir tik uoliai einantys tam tikro vieno meilės pavidalo keliu pasilaiko sau visumos vardą – „meilė“, mylėti“, įsimylėjęliai“ (Ten pat, 205d). „Viską sudėjus“, toji visumos vardą pasilaikanti „meilė yra troškimas amžinai turėti gėrį“ (Ten Pat, 206a).

²⁶ Šis pakeitimas jau numatytas, nes kiek anksčiau Sokratas priverčia Agatona pripažinti, „jog kas gera yra ir gražu“ (Ten pat, 200c).

²⁷ Platonas čia lakoniškai nurodo etiškai modifikuoto filosofavimo galutinį siekį, kuriuo persiima paskesnė antikos filosofija. Analitiškai žvelgiant, gali kilti įtarimas, kad Platonas, modifikuodamas parmenidiškąjį būties siekį, psichologizuotai traktuojama žmogaus būseną ir tarsi devaluuoja antikos filosofavimo pamatinį lūkestį. Toks įtarimas nublinksta, jei mėginama atsižvelgti tiek į antikinio mąstymo būdą, tiek į platoniškojo filosofavimo specifiką. Jei Platonas siekia suteorinti sokratiškąjį praktinį filosofavimą, tai jis yra tiesiog priverstas grįsti arba argumentuoti pačiam Sokratui akivaizdų rūpinimosi sielas gerumu imperatyvą. Mat, žvelgiant teoriškai arba iš šalies, gerumas negali traktuojamas jo siekiančiam individui kaip išbaigtas siekis, nes sielos gerumą numananti etinė nuostata teikia absoliutų prioritetą mąstymu netemizuojam kitam ir visiškai ignoruoja tokį veiksmą atliekančio žmogaus interesus. Etinio imperatyvo teorinis pagrindimas numato nuorodą tokios reikšmės, kuri aidėtų mąstyme temizuojamam pačiam tokio imperatyvo vykdytojui. Jei εὐδαιμόνια išgyvenama, pasiekus gėrį, tai šios būsenos pamatas yra vien gėrių steigiamo ir dėl to vieningo (harmoningo) mąstymo aktualizavimas arba, suprastintai tariant, etiškai konstitutos būties įžvalga. Įvertinant antikinio mąstymo sinoptinį būdą, psichologinė būseną yra neatsiejama nuo to, kas tą būseną lemia, todėl εὐδαιμόνια visai pamatuotai gali būti traktuojama kaip filosofavimo parmenidiškojo būtiškojo siekio invariantas. Nūdieniškai žvelgiant, εὐδαιμόνια‘os patirtis būtų vien ženklas apie galimai pelnytą būties įžvalgą. Nors būties įžvalga, matyt, lemia tokią būseną, tačiau psichinės harmonijos išgyvenimas gali būti pasiektas ir kitais būdais. Regis, jau Hērakleitas suvokė „netikros“ εὐδαιμόνια‘os pelnyto pavojus. Argi ką kita jis ironizuoja sakydamas, „(j)ei laimė slypėtų kūniškuose malonumuose, tai tektų jaučius laimingais vadinti, kai šie žirnių pašėst gauna“ (DK22 B4). Kad ir kaip būtų, tačiau paskesnė susmulkėjusi antikos filosofija pasuka kaip tik šiuo keliu, t.y. ieško būdų, kaip εὐδαιμόνια ‘os būseną pelnyti tiesiogiai. Taip padedami pamatai nūdieniškai psichoterapijai, kuri, ko gero, irgi yra vien simptomus gydanti terapija.

Čia dar kartą pasimato, kad antikinis filosofavimas, temizuodamas jam specifinius turinius, priverstas eksploatuoti antikai įprastinės kalbos žodžius, kurie provokuoja tai kalbai įprastines konotacijas. Todėl ir tenka antikios filosofams, šiuo atveju Platonui, vartojant kokį nors įprastinį antikai žodį, ne tik didinti jame pageidaujamą reikšmę, bet dar ir papildomai išreikštai atsiriboti nuo filosofavimui perteklinių ar net svetimų to žodžio reikšmių. Taip Platonas *Faidone* šlifuoja tradicinį sielos vaizdinį, taip čia *Puotoje* - tradicinę meilės sąvoką.

Paskutiniai Diotimos samprotavimai ir išvados tiek Sokratui, tiek jo bičiuliams, matyt, yra visiškai akivaizdūs ir jokių diskusijų neišprovokuoja. Tačiau *Puotos* skaitytojų galvose šiokią tokią sumaištį jie turėtų sukelti. Žvelgiant kasdienio ir etinio mąstymų skirties rakursu bei siejant filosofavimą su etiniu mąstymu, meilę kaip gėrio troškimą norėtusi interpretuoti kaip patį etiškumo siekį. Tačiau ar toks siekis būdingas kiekvienam žmogui? Juk visais laikais surastume žmonių, kurie ir savo veiksmais, ir žodžiais akivaizdžiai demonstravo, kad dorybė jiems nėra motais. Tačiau kiekvienas žmogus turi sąžinę. Ją turi netgi tas, apie kurį sakoma, kad jis neturi sąžinės. Toks žmogus, matyt, tik pasakytų, kad jo sąžinė kitokia, t.y. kad jo veiksmų ribos yra kitokios, negu tos, kurios steigia „standartinę“ sąžinę ir, kurias peržengiant, pažeidžiama „standartinė“ sąžinė. Sąžinė visada pasirodo ten, kur individo privatus interesas susikerta su sociumo interesu. Kadangi individas tarpsta sociume, kadangi yra πολιτικὸν ζῷον, tai savo privatų interesą turi be perstojo sverti ir socialumo matu. Šis matas jam išrodo svetimas, todėl ir jo vykdoma kontrolė, kurią individas patiria kaip sąžinės balsą, jam išrodo kaip išoriškas ar net priešiškas draudimas. Todėl individas neretai mėgina tą draudimą tyliai ignoruoti ar net atvirai nepaisyti jo. Tačiau kai jis, net niekam nematant ir nežinant, kokį nors draudimą ignoruoja ir pažeidžia, kai peržengia tuo draudimu ženklinamą ribą, jo sąmonėje lieka peržengtos ribos žinojimas, kurį jis išgyvena kaip savo sąžinės graužatį. Jo pažeistoje sąžinėje visada lieka blogio blogumo ženklas²⁸, kuris tik patvirtina, kad jam neduota išsisukti nuo socialumo. O kas tą ženklą daro pastebimu ir apskritai galimu? Kas, jei ne gėris brėžia tas ribas, kurias peržengiant tas ženklas pasirodo²⁹? Taigi ką kita, jei ne gėrį kaip socialumą steigiančią vertybę numato tas nemalonus ir nepageidaujamas blogio blogumo ženklas? Šis neišnaikinamas sąžinės likutis ir leidžia daryti išvadą, kad kiekvienas sąmoningai ar nesąmoningai teikiame pirmenybę gėrio vertybei. O teikti kam nors absoliučią pirmenybę, ar tai nereiškia geisti to labiau negu visa kita, taigi tiesiog mylėti? Šitaip mąstant, sunku būtų nesutikti su Diotima, kad kiekvienas visada trokšta gėrio, net jei jis išreikštai manytų kitaip. Net jei jo siekiai ir

²⁸ Plg.: „Draudimas žudyti nepadarą žmogžudystės negalimos, net jei dėl įvykdyto blogio negrynoje sąžinėje lieka draudimo autoritetas – blogio blogumas“ (Levinas 1994: 87).

²⁹ Plg.: „Nepaprastai svarbu žinoti, ar visuomenė įprastine šio žodžio prasme yra principo „žmogus žmogui vilkas“ apribojimo pasekmė, ar priešingai – ji išplaukia iš principo, kad *žmogus yra žmogui*“ (Ten pat, 81).

mąstymas būtų įstrigę ties gėrybėmis, pavyzdžiui, pinigais, atletišku kūnu ar moksliniu laipsniu, t.y. gėrybėmis, kurias iš principo būtų galima pelnyti einant Diotimos išvardintais keliais. Gėrio siekia net tas, kuris mėgina pelnyti gėrybę, pavyzdžiui, šlovę akivaizdžiai nedoru veiksnu, pavyzdžiui, sudegindamas šventyklą ar prestižiniame žurnale išspausdindamas nuplagijuotą ir sukompiliuotą mokslinį straipsnį. Glaustai tariant, sociumas yra būtina individo egzistavimo sąlyga, todėl nori jis to ar ne, tačiau turi persiimti ir sociumo kaip visumos išlikimo interesu. Kaip sociumas daro galimais mano konkrečius veiksmus, taip ir sociumo kaip visumos interesas įprasmina mano konkrečius interesus. Todėl vaikydamasis konkretaus intereso ir siekdamas man tiesiogiai reikšmingos gėrybės, aš neišreikštai visada siekiu ją kaip tokią steigiančio gėrio. Šiuo požiūriu visi myli gėrį, net jei išreikštai ir burnotų prieš jį. Šiuo požiūriu „visoks gero ir laimės siekimas yra meilė galingoji“, o įvertinant tą aplinkybę, kad žmogus dažniausiai įsisąmonina tik artimiausią savo siekio horizontą ir manosi siekias tik gėrybės, tai ir „meilė klastingoji“.

Tačiau viena detalė Diotimos apibrėžime vis viena režia akį. Kaip galima išminties meilę - filosofavimą dėti į vieną gretą su pelnijimusi ar nuogo kūno lavinimu? Juk filosofija, regis, yra ypatinga veiklos rūšis, pakylanti virš gėrybių siekiančių veiklos rūšių ir tarsi plevenanti jau visai kitame horizonte. O ir Platonas neabejotinai sieja filosofavimą su pačiu etiškumo siekiu, taigi tikrai turėtų teikti filosofavimui išskirtinę reikšmę. Jei tokį vertinimą *Puotoje* būtų išsakęs kuris nors iš Sokrato sugėrovų, tai gal dar būtų galima jį priskirti platoniškam šmaikštavimui. Juk stengiasi savo dialoguose kurti intrigą Platonas ir neretai mėgina sutrikdyti skaitytoją, priversdamas dialogų dalyvius išsakyti platoniškųjų nuostatų visai neatitinkančias požiūrius. Tačiau paprastai su tais alternatyviais teiginiais dialoguose kaipmat įsiveikiama ir veikia triumfuoja platoniškasis požiūris. Tačiau čia nurodytas akį režiantis filosofavimo nureikšminimas *Puotoje* niekaip nereabilituojamas. O nureikškina filosofavimą tiesą bylojanti Diotima, taigi telieka su tuo taikstyti ir mėginti suprasti, kur čia šuo pakastas. Negi ir filosofai yra meilės gėriui klastos aukos? Negi ir jie temato tik artimiausią meilės horizontą ir su jame įžvelgiamomis esybėmis tesieja savo viltis? Bet argi ne taip mąsto pirmieji filosofai ir apskritai visi filosofai iki pat Sokrato? Ar netapatina savojo išminties siekio su, regis, jokia išmintimi net nekvepiančiomis esybėmis – valdančiaisiais pradais? Ir ar nesuklaidina jie tuo savo siekiu net didesniosios dalies paskesnės filosofijos tradicijos, kuri paskui bergždžiai vargsta, mėgindama iš tų pradų grūdą, t. y. filosofiją išlukštenti? O ir pradų siekį logiškai nuskaidrėjusiu žvilgsniu kiaurai peržvelgęs ir būtį aptikęs Parmenidas, ar jis netapatina filosofavimo siekio vien tik su būtimi, samprotavimai apie kurią, kaip jau paaiškėja Platono *Politejoje*, yra tik filosofavimo palūkanos? Ir ar nekritikuoja Platonas tokių siekių *Faidone*, neišreikštai gretindamas pirmųjų filosofų mąstymą su pirminiu savaiminiu aklu nevaldomu dreifavimu sinoptiniame

mąstyme. O pats Platonas, argi jis jau nesiiria kryptingu „antruoju plaukimu“, taigi ar nesieja filosofavimo su jam nuskaidrėjusiu galutiniu siekiu, t. y. gėriu³⁰? Gal Platonas *Puotoje* visgi legitimuoja ne filosofavimą apskritai, o tik etiškai modifikuotą posokratiškąjį filosofavimą, arba, kaip analitiškai nuskaidrintų E. Levinas, Geismo³¹ angažuojamą mąstymą. Ir čia, *Puotoje*, viena kuklia fraze ar tik nureikšmina jis visos ikisokratiškosios filosofavimo tradicijos, ir vien jos atstovus vadina tik „išminties mylėtojais“, taigi ir tik juos gretina su gimnastikos mėgėjais? Ir, matyt, tik šiems „mylėtojams“ taikomas formalus pasvarstymas apie tai, kad filosofas visada yra kelyje į išmintį³². O jau pats Platonas aiškiai taiko į didesnius išlošimus, ką ten didesnius – maksimalius. Ar ne tokį jo užmojų byloja ir *Politéjos* projektas? Kad ir kaip būtų, akivaizdu, kad *Puotoje* Platonas mėgina susieti filosofavimą su meile, o vertybiškai žvelgiant, su gėrio siekiu, kuris, kaip jau spėjo išaiškinti Diotima, žada siekiančiajam dvasinio tobulumo, t. y. eudaimonijos būseną. Jei meilė (išminčiai) tokia viliojanti ir tiek žadanti, tai žvelgiant iš antikos žmogui sizifiškai neišvengiamo kasdienybės kontūro, natūraliai iškyla dalykiškas klausimas, „(k)okiu būdu ir kokia veikla turėtų šito siekiančiųjų pastangos ir uolumas galėtų būtų pavadinta meile? Koks tai galėtų būti darbas?“ (Ten pat, 206b). *Puotos* Sokratas ir šį sykį nesumoja, ką atsakyti. Todėl pati Diotima klausia, pati ir atsako, kad „tai yra gimdymas grožyje (ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῶ)“ (Ten pat). Nors Sokratas ir vėl tik beviltiškai skėsteli rankomis išgirdęs tokį atsakymą, tačiau tas skėstelėjimas neturėtų suklaidinti *Puotos* skaitytojų. Juk tikrasis Sokratas, kalbėdamas apie savo pašaukimą gyvenime, ne sykį yra prasitaręs, kad, sekdamas savo motina Fainarėte, esąs pribuvėja, t. y. padedąs savo pašnekovams pagimdyti tai, ką (doro) šie savo sielose yra išnešioję. Išeitų, kad Platonas ne šiaip kokią dirbtiną konstrukciją renčia, prabildamas apie „gimdymą grožyje“, bet, matyt, tik mėgina teoriškai rekonstruoti sokratiškojo praktinio filosofavimo aspektą. Tas aspektas, ko gero, yra esminis platoniskajame filosofavime, jei jau Platonas gretina jį su pačiu filosofavimo siekiu. Tačiau vis viena yra keista, kodėl Platonas neleidžia pačiam Sokratui išaiškinti to, kuo šis lyg ir užsiiminėjo visa savo gyvenimą. Juk tikrai yra kurioziška tai, kad mantinietė Diotima turi pribuvėjai, t. y. „gimdymo“ specialistui Sokratui aiškinti, kas gi yra tas grožio akivaizdoje nutinkantis gimdymas. Nesunku nuspėti, kad ši keista vaidmenų transformacija yra nulemta formaliosios filosofijos prigimties. Platonui mėginant įkelti sokratiškąjį dialoginį filosofavimą į

³⁰ Plg.: „Jie (pirmieji filosofai – S. J.) net nenumano, kad iš tiesų gėris ir (loginė – S.J.) privalomybė [turi] surišti ir kartu laikyti [ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδέειν καὶ συνέχειν]“ (*Faidonas*, 99c).

³¹ Plg.: „... santykis su begalybe yra ne žinojimas, bet Geismas. Skirtumą tarp Geismo ir reikmės mėginau aprašyti teigdamas, kad Geismas negali būti patenkintas, kad Geismas savotiškai minta savo paties alkio ir auga tenkinamas, kad geismas panašus į mąstymą mąstantį daugiau negu jis mąsto, arba daugiau negu tai, ką jis mąsto“ (Levinas 1994: 93).

³² Plg.: „Šit kaip yra. Joks dievas nėra nei filosofas – {išminties mylėtojas}, nei geidžia tapti išminčiumi, - ir taip yra. Nėra filosofas nė kas kitas, kas jau yra išminčius. Antra vertus, neišmanėliai taip pat nei myli išmintį, nei geidžia tapti išminčiais, - tuo ir baisus neišmanymas: nebūdamas nei gražus bei geras, nei protingas vaizduojiesi, kad nieko tau netrūksta; o neįtardamas stokes ir negeidi to, ko paties manymu, nestokoji“ (*Puota*, 203e-204a).

rašta, šis neišvengiamai primeta savo valią ir modifikuoja tą procedūrą pagal savo būdą. Rašte (teoriniame mąstyme) viskas sukasi *to paties* stichijoje, todėl čia negali būti aprėptas realios sokratiškosios gimdymo procedūros „subjektas“, arba, kaip pasakytų E. Levinas, „kitas“. Kitaip tariant, ryšys su *kitu* yra ne teorinio pobūdžio, todėl rašte Sokratas neišvengiamai izoliuojamas nuo *kito*, ir kitaip nei realiaime santykyje nebegali atlikti *kitam* pribuvėjos vaidmens. Vis dar neatsisakant pačios gimdymo idėjos, dar būtų galima gimdymą perleisti pačiam Sokratui, t. y. priversti Sokratą pabūti pribuvėja pačiam sau. Tačiau net taip modifikavus Sokrato vaidmenį, šis rašte vis viena negalėtų išgimdyti dorybės. Juk raštas ir patį mąstytoją izoluoja vien mąstyme, taigi ir išgimdyti rašte tegalima jau nebe dorybę, o palankiausiu atveju vien tik (ja pamatuotą, t.y. tikrą) žinojimą. Gal kas dar mėgintų gelbėti situaciją, patikslindamas, kad visgi Sokratas jei ir „gimdė“, tai ne šiaip žinojimą, o žinojimą apie dorybę. Tačiau ir į tokią formuluotę didesnių vilčių investuoti nereikėtų: žinojimas apie dorybę irgi yra tik žinojimas ir dorybe savaime nevirsta, o, praktiškai žvelgiant, dorybės žinojimas galbūt yra net mažiau „vertingas“ negu nedorybės žinojimas. Kad ir kaip būtų, Platonas neverčia Sokrato *Puotoje* būti gimdyvė ir pribuvėja vienu metu³³. Todėl

³³ Ko nepadaro Platonas, tai atlieka paskesnieji filosofai. Žvelgdami į platoniškąją Sokrato projekciją rašte, jie mėgina pagal jos primetamą logiką interpretuoti Sokrato ištaras ir liudijimus apie jį. Raštas yra teoriškai žvairas, t.y. jame pirmenybė teikiama mąstomiems dalykams arba žinojimui. Kaip tik dėl to rašte labiausiai eksploatuojama Sokrato požiūris apie (tikro) žinojimo ir (doro) elgesio sąsają. Nesunku nuspėti, kad rašte archimediškuoju atramos tašku tegali būti žinojimo aspektas. Todėl paskesnės filosofijos akyse Sokratas neišvengiamai tampa pažinimo mylėtoju, kuris siekia tikro žinojimo tam, kad juo pelnytų dorybę. Tačiau realiajam Sokratui, regis, svarbi tebuvo dorinė misija, kuri skleidėsi visai ne pažinimo plotmėje. Ir nors Sokratas kalba apie sinoptiškai mąstančiam graikui akivaizdų abipusį pažinimo ir veikimo sąryšį, pažinimo aspektas jam rūpėjo tik tiek, kiek jis buvo priemonė tikram (doram) elgesiui pelnyti. Ir visai ne ta paskesnės filosofijos pabrėžiama reikšmė, kad (tikras) žinojimas neva lemia (dorą) veiksmą. Į pažinimo sritį Sokratas įsivelia ne tiek siekdamas ką nors tikrai pažinti, kiek veikiau taikydamosis nuvainikuoti filosofavimų nepriimtina kasdienį žinojimą. Sokratiškoji intervencija į kasdienio mąstymo pirmiausia yra tik negatyvų rezultatą pelnanti (redukcinė) procedūra, kuri sutrikdydama ir nureikšmindama kasdienį protą („žinau tik, kad nieko nežinau“), sudaro prielaidas išgimdyti visai ne kaip žinojimas funkcionuojančią dorybę. Ta procedūra atliekama kokiam nors Sokrato prieteliui, kuriam nusišypso laimė pabendrauti su Sokratu. Ir sėkmės atveju kaip tik tas prietelius, o ne Sokratas išgimdo dorybę. Formuluojant buberiškais terminais, sokratiškoji kasdienio žinojimo redukcija anihiliuoja ir joje įsišaknijusią laikyseną *aš-tai*, o tada sinoptiškai mąstantis žmogus savaime pereina į alternatyvią laikyseną *aš-tu*, kuri (tikinčiam) graikui realizuojasi jo santykyje su dievais. Paprasčiau šnekant, sokratiškoji kasdienio žinojimo redukcija tarsi nutraukia kasdienio mąstymo valktį nuo graikui pastovaus santykio su dievais. Likęs vien šiame santykyje, t.y. atsidūręs tiesioginiame su dievais, graikas ir galėdavo išbyloti dorinėmis nuorodomis paženklintus dievų imperatyvus. Kadangi kiekvieno graiko santykis su dievais arba, nūdieniškai šnekant, jo vertybinis apibrėžtumas yra visiškai konkretus, tai Sokratas ne ką ir tegalėdavo pasakyti apie tai, kokias „dorybes“ koks nors jo provokuojamas prietelius pagimdydavo. Sąžiningai informuodamas apie savo kuklų savo vaidmenį šiame gimdymo reikale, Sokratas tegalėdavo pasakyti, kad jis esąs tik išoriškai prie gimdymo vyksmo prisidedanti pribuvėja. Apie gimdymo procedūros vidinį aspektą Sokratas, jei ir galėdavo ką prasmingo pasakyti, tai nebent tik remdamasis savo nuosava patirtimi. Argi prasitardamas apie kartas nuo karto jam nuaidintį daimono balsą, Sokratas nereferuoja jam nutinkančios dorinio gimdymo procedūros? Šis balsas Sokratui dažniausiai nuaidėdavo atsidūrus ties dorybės riba. Argi nenurodo toks balsas į etinius draudimus, kuriuos kaip vidinius imperatyvus kartas nuo karto patiria bet kuris žmogus? Etinis imperatyvas paprastai yra įsisąmoninamas, todėl, žvelgiant iš mąstymo pozicijų, gali kilti iliuzija, kad jo imperatyvumas yra nulemtas kaip tik jo įsisąmoninimo fakto. Pratęsiant šia iliuzinę logiką, galima net padaryti išvadą, kad dorybės pažinimas gali padaryti žmogų doru. Tačiau imperatyvo įsisąmoninimas, kaip mums galėtų pasufleruoti net Platonas, dar nėra žinojimas, nes palankiausiu atveju įsisąmoninama vien plika veiksmo nuoroda. O žinojimas, anot Platono, papildomai numano įsisąmoninto teiginio teorinį pagrindimą. Nūdieniškai žvelgiant, net ir kokio nors imperatyvo pagrindimas nelemia jo imperatyvumo. Kitaip tariant, etiniai imperatyvai yra paveikūs ne dėl to, kad yra žinomi ir apmąstomi. Tačiau Sokratas kaip tipiškas graikas dar mąsto sinoptiškai ir jam dar galioja parmenidiškoji tezė apie

Platonas neįvelia Sokrato į keblius gimdymo rašte reikalus ir paveda išaiškinimą apie gimdymą atlikti Diotimai. Tačiau ir šioji apie gimdymą gali papasakoti tik tiek, kiek tai leidžia *Puotoje* dominuojančios filosofijos legitimavimo procedūros rakursas. Legitimavimas skleidžiasi teisingumo plotmėje, o Temidė akla santykiui su *artimu*, todėl „gimdymo grožyje“ procedūra tegali būti aptarta, leviniškai formuluojant, tik santykio su *trečiu*, t. y. tik išoriškuoju socialumo aspektu³⁴. Nors pati Diotima su *Puotoje* vykstančia filosofijos legitimavimo procedūra tiesiogiai nesusijusi, bet Platonas nepasidrovi ir jos pasakojimo apie gimdymą paženklini atvirais legitimavimo akcentais. Išaiškinusi, kad visos būtybės yra iš prigimties nėščios ir kad gimdyti jos tegali tik grožio akivaizdoje, Diotima susieja grožį (τὸ καλὸν) su akivaizdžiai Platono išgalvota mitologine esybe Kalone. Šios esybės funkcijos nusakomos gretinant ją su graikams jau žinomomis mitologinėmis būtybėmis Moira ir Eilētija. Toks sugretinimas gal ir ne itin vykusiai, bet visgi susieja (filosofinį) „gimdymą“ inicijuojančią vertybę su graikui įprastinėmis kosmo vertybėmis, todėl nors ir dirbtinai bei lėkštakai, bet visgi įkorporuoja šią akivaizdžiai ne tik mums, bet ir antikiniam graikui keistą „gimdymo grožyje“ procedūrą į antikinio kosmo struktūrą. Atidavusi duoklę formaliajam legitimavimo reikalui, Diotima imasi detalizuoti „gimdymo grožyje“ prielaidas ir intencijas. Neleisdama nei sau, nei Sokratui pamiršti, kad visgi yra aiškinamasi, kas yra meilė, ji gimdymo procedūros kryptimi tikslina meilės apibrėžimą, ir jai būdingu mantinietės stiliumi tiesiog pareiškia, kad meilė yra ne grožio siekis, bet veikiau jau siekis „gimdyti ir pagimdyti vaisių grožyje (τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ)“ (Ten pat, 206e). Kadangi *Puotoje* Platono valia Diotima yra ir teoretizuojanti filosofė, tai savo kol kas mįslingas ištaras ji dar mėgina ir grįsti. „Kodėl būtent *gimdyti*? Todėl, kad mariai būtybei gimdymas - tai amžinumas ir nemarumas. Sutarėme juk, kad *kartu su gėriu būtinai trokštama ir nemirtingumo*, jei tik meilė išties yra siekis *amžinai* turėti gėrį. Šitaip samprotaudami, turime pripažinti, kad *meilė siekia ir nemirtingumo (ἀθανασίας)*“ (Ten pat, 206b). Poetiškai nusiteikus, šis samprotavimas švelniai ir maloniai praslysta ausimis ir, matyt, paperka Sokrato pašnekovus gražia viltimi, nes šie jokių papildomų aiškinimų nereikalauja. Tačiau platoniškoji poezija paprastai turi filosofinę potekstę, tad mes nesileiskime užliūliuojami mūziškojo jos užtaiso, bet visgi pasiaiškinkime šią ištarą. Prisiminus, kaip nemirtingumo tema eksploatuojama *Faidone*, nesunku suvokti, kurlink taiko Platonas, susiedamas gimdymą su nemirtingumu. Juk (sielos) nemirtingumą traktuojant kaip demarkacinę sąvoką, ji aiškiai apeliuoja į ontologinius dalykus, t. y. kaip vieną iš pamatinių prielaidų numato ne ką kitą, o mariems kūniškiems dalykams

mąstymo ir buvimo tapatumą. Todėl jam etiškumo plotmėje dar galioja ir abipusė sąsaja tarp mąstymo ir doros elgesio. Beje, kaip tik dėl šios sąsajos antikos filosofai, matyt, ir galėjo pelnyti tas stublinančio tikrumo įžvalgas, kuriomis iki šiol remiasi rašte įsitvirtinusi filosofija.

³⁴ *Faidre* Platonas jau siekia temizuoti vidinį „gimdymo grožyje“ horizontą, o todėl ir prasideda *Faidro* dalykinė dalis nuo klausimo, ką geriau mylėti, t. y. nuo klausimo, perkeliančio samprotavimus į santykio su mylimu, t. y. *artimu* plotmę.

alternatyvią „dievišką, nemirtingą, mąstomą, neturinčią skirtingų pavidalų, neirstančią, amžinai vienodą ir tapačią sau“ prigimtį, t. y. būtį (*Faidonas*, 80b). Išeitų, kad grožio provokuojama meilė gėriui, kuri realizuojasi kaip kol kas dar vis mįslingas „gimdymas grožyje“, turėtų artinti žmogų prie (nemarios) būties. Kadangi po Parmenido išvadų antikos filosofams turėtų būti aišku, jog turiningasis filosofavimo siekis yra būtis, tai Platonas, prieš tai susiejęs Erota su filosofavimu vien nominaliai, ar tik nedaro dabar jau to paties ir turiningai? Ar tik nenori jis pasakyti, kad erotiškasis grožio siekis lemia būties įžvalgą? O čia pat pagrečiui konstatuojamas gėrio ir nemirtingumo siekių ryšys, ar jis nėra paskesnės *Politejos* ištaros apie būties sąlygotumą gėriu pirminė formuluotė? Tad ar tik nenusako Platonas čia filosofavimo vertybinės konstitucijos pamatinių principų, t.y. kad *gėriu steigiamos būties įžvalgą inicijuoja grožis*? Galbūt šiais klausimais provokuojamos išvados dar kiek skubotos. Juk išreikštai Diotima tikrai taip nesako. Tačiau argi galima iš pranašaujančios mantinietės tikėtis didesnio apibrėžtumo? Šiaip ar taip nemirtingumas, matyt, labai esmingai susijęs su Eroto funkcionaliąja prigimtimi, jei jau Diotima savajame sakyme Sokratui toliau plėtoja šią temą. Todėl įsižiūrėkime į mus pasiekusį jos pasakymą ir įdėmiai paieškokime mus suintrigavusiais klausimais rezonuojančių nuorodų. Diotima, tarsi atsiliepdama į puotos dalyvių lūkesčius ir netgi tarsi jiems pataikaudama, kalba apie tai, kad „*mirtingoji prigimtis kiek įmanydama siekia būti amžina ir nemirtinga*. O geba ji tai vieninteliu būdu – gimdydama bei nuolat palikdama naują vietoj seno. <...> Ir ne tik kūne, bet ir sieloje: nuotaikos, būdas, nuomonės, siekiai, džiaugsmas, skausmas, baimės – niekas nelieka tokie patys, viena gimsta, kita nyksta. <...> Mat mirtinga būtybė visuomet išlieka (σώζεται) šitokiu būdu: nelieka niekada visai ta pati, kaip dieviška, bet kas pasitraukia ir sensta palieka naują, tokią, kokia ji pati buvo. Tokiu tad būdu, Sokratai, mirtingoji būtybė *dalyvauja* (μετέχει) *nemirtingume*, ir jos kūnas, *ir visa kita; nemirtingoji - kitaip*“ (Puota, 207d-208b).

Šie Diotimos žodžiai Puotos dalyviams, ko gero, turėtų imponuoti žmogiškąją savimeilę paglostančia užuomina apie tai, kad nemirtingumo siekis liudija žmogiškosios prigimties ryšį su dieviškąja, o mus, matyt, turėtų labiau sudominti nuoroda, kad *dalyvavimas* nemirtingume yra žmogaus *išlikimo* griežtąją prasme, t. y. ontologinis buvojimo būdas. Kadangi nemirtingumas, kaip jau buvo minėta, numato būtį, tai *dalyvavimas* nemirtingume numato žmogiškosios būtybės ryšį su būtimi. Tą ryšį Platonas formuluoja dar ikisokratikų į apyvartą paleistu *dalyvavimo* (μετέχειν) terminu³⁵, kuris pagal savo etimologiją numato šiuo atveju žmogiškosios būtybės pritapimą prie

³⁵ *Dalyvavimo* terminas nurodo į kokios nors ‚dalyvaujančios‘ esybės prigimtinį ryšį su kosmu kaip visuma, taigi jau numato anksčiau paminėtą kosmo skilimo aktą, įvairiausiomis skirtimis išskaidžiusį jo esybes. Šios, genamos prigimtinio šauksmo, vis dar siekia būti tokios, kokios buvo, bet dėl įsisteigusių skirčių jau nebegali. Šitaip žvelgiant, atsiskyrusių esybių buvojimo būdą lemia pirminė jų prigimtis: „šis daiktas, kurį aš dabar matau, nori būti toks, kaip kažkokia kita esybė, tačiau atsilieka ir neįstengia būti toks, kaip ji ir yra prastesnis“ (Platonas 1999: 74d-e). Kadangi

būties toje būtybėje esančia būties dalimi. Taigi išeitų, kad žmogiškosios būtybės yra nėsčios ne kuo kitu, o būtimi, ir jos išgimdytas grožio akivaizdoje ir yra savotiškas prigimtinio dalyvavimo būtyje aktyvavimas. Tačiau ši interpretacija pačios Diotimos žodžiuose tiesioginės atramos dar neturi, o ir Diotimos pasakojimo šioji dalis dar tokia abstrakti, kad iki šiol jos labai patikliai klausiusiam Sokratui iškyla abejonių. „Išklausęs šį paaiškinimą“, Sokratas nusistebi ir neiškenčia nepaklausęs: „Na gerai, <...> o ar iš tiesų taip yra?“ (Ten pat, 208b) Mes, sekdami Diotimos pasakojimo galimos interpretacijos logiką, irgi paklausime: o kaipgi su grožiu? Kaip jis aktyvuoja mirtingosios būtybės *dalyvavimą* būtyje? Diotima, atsiliepdama į Sokrato klausimą, pasielgia „kaip tikri sofistai“ (Ten pat.), t. y. nutaria nuo loginio svarstymo pereiti prie įtikinėjimo pavyzdžiais, kuriuos mes, kitaip nei su sofistikos šešėliu vis besigrumiantis Platonas³⁶, galėtume, nenupigindami jų vertės pavadinti, pavyzdžiui, kasdienybės fenomenologija. Diotimos piešiamas kasdienybės vaizdas tikrai puikiai iliustruoja jos ankstesnius žodžius, o mums net gali sukelti mintį, kad kai kurie dalykai žmogiškajame gyvenime nesikeičia per amžius. „Pažvelgęs į žmonių garbėtrošką, taip pat stebiesi jos nesuvokiamumu, jei neprisiminsi mano žodžių, turėdamas galvoje, kaip neįprastai nuteikia žmones meilė bei troškimas išgarsinti savo vardą ir *amžiams savo nemariają šlovę palikti*. Dėl šito dar labiau negu dėl vaikų jie pasirengę patirti bet kokį pavojų, eikvoti turtą, kęsti bet kokį vargą, dėl to ir numirtų. <...> Manau, kad visi viską daro dėl nemaraus šaunumo ir vardo šlovės, - kuo žmogus geresnis, juo labiau, nes geidžia žmonės nemirtingumo“ (Puota, 208c-e). Ir nors Diotima kalba tarsi ir pasišaipydama iš žmonių padermės silpnybių, tačiau šiokia tokia ironijos priemaiša, ko gero, tik dar labiau įtikina Sokratą jos ankstesnių abstrakčių pasvarstymų tikrumu. Tiesa, šiuose jos žodžiuose dar nešvysteli joks aiškumas dėl mums parūpusių su filosofavimu susijusių klausimų, bet Diotima tęsia savąjį aiškinimą ir pagaliau jau visai nesofistiška maniera

šios prigimties visiškai realizuoti jau nebeįmanoma, tai pirminės kokybės realizavimas tik iš dalies begali būti traktuojamas vien kaip jos *mėgdžiojimas*. Kuo daugiau skirčių nutolina esybes nuo prigimtinės esmės, tuo prastesnis mėgdžiojimas beįmanomas. Pavyzdžiui, vaizduojamieji menai mėgina kopijuoti daiktus, kurie savo ruožtu tik mėgdžioja idėjas, taigi tuose menuose tegalimas mėgdžiojimo mėgdžiojimas. Kalbant turiningiau, dalyvavimo ir mėgdžiojimo terminais antika konstatuoja, kad tai, kas specializuota, yra atsiskyre nuo visumos ir pirmąkart integralaus kosmo vyksmo atžvilgiu yra kokybės netektis. Pavyzdžiui, filosofija kaip raštas, mėgdžiodama dorinės veiklos tikrumą, taiko į rašte begalimą tikrumą, t. y. tiesą. Angažuotas tikrumu, t. y. tiesa mąstymas specifikuojasi ir iš veiklą aptarnaujančio (instrumentinio) mąstymo virsta santykiškai autonomiška veikla - pažinimu. Veikiant pirminės mąstymo sąsajos su veikla inercijai besiautonomizuojančiam mąstymui dar ilgą laiką būdingos ontologinės aspiracijos, kurios ir tiesos sampratą paženkliną ontologiniais akcentais. Postmodernizmas negailestingai išsklaido visas atsiskyrusio ir save izoliavusio mąstymo ontologines užmačias ir tarsi vėl grąžina mąstymui jo pirminę prasmę, t. y. beprasmybę.

³⁶ Ne iš gero pastoviai su sofistais polemizuoja Platonas, oi ne iš gero vis taikosi jiems įgelti. Juk svyla uodega kas kartą, kai tik prisireikia iš sofistų nugvelbtą raštą panaudoti ne vien kaip gėriu specifikuotą dialektiką (Plačiau žr.: *Faidras*, 265d-266c), o, pavyzdžiui, kaip vertybiškai niekaip nepaženklintą fenomenologinio aprašymo įrankį. Kadangi toks aprašymas išoriškai tarsi kopijuoja kasdienybės vaizdą, tai ir tenka į anapusių orientuotam Platonui kratytis tokio aprašymo autorystės bei perleisti ją sofistams, o perleidus dar ir papurkštauti. Neva ne jis čia taip kasdieniškai banaliai samprotauja, o tie vargetos sofistai.

prabyla apie tą mus taip suintrigavusį gimdymą. „Tie, kurie vaisių nešiojasi kūne, <...> labiau linksta į moteris: šitaip atsiduodami meilei, jie tikisi *visiems ateities laikams* pasirūpinti nedarumo, atminimo ir gerovės. O *nėštieji siela*... Juk esama <...> siela dar labiau už kūnu nėščių žmonių, nešiojančių *tai, ką pradėti ir gimdyti dera sielai*. Ką jai dera gimdyti? *Pažinimą ir kiekvieną kitą dorybę*. Šių dalykų gimdytojai yra visų laikų poetai, o iš amatininkų tie, kurie vadinami išradėjais. Bet pats *didžiausias ir gražiausias pažinimas – kaip tvarkyti valstybes ir namus; jis turi santūrumo ir teisingumo vardą* (ή δὴ ὄνομά ἐστὶ σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη). Jei toks dieviškas žmogus nuo jaunumės sieloje nešiojasi vaisių ir sulaukęs tinkamo amžiaus įsigeidžia pagimdyti palikuonį, manau, kad *jis aplinkui ieškos grožio, kad jame gimdytų, nes bjaurume jis niekad negalės gimdyti*. Dėl šio tad nėštumo gražūs kūnai jį traukia labiau nei bjaurūs, o sutikęs *dar ir gražią, kilnią bei geros prigimties sielą*, jis stipriai prie jų 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*. Manau, kad *prisilietęs prie grožio ir bendraudamas su juo, toks žmogus pagimdo ilgai nešiotą vaisių*, ir arti, ir toli būdamas vis prisimena bei drauge su juo augina pagimdytą palikuonį“ (Ten pat, 208e-209c). Diotimos kalba akivaizdžiai artėja prie apogėjaus ir jau ne tik Sokratui, bet ir mums pradeda aidėti atsakymais į prieš tai iškilusius klausimus. Kaip jau ir buvo spėta, paslaptį gimdymo procedūra yra gimdomas ne kas kita, o žinojimas. Tiesa, siela gimdo ne tik jį, bet ir dorybes. Šis papildymas neturėtų mūsų sutrikdyti. Juk užuomina apie tai, kad svarbiausioji dorybė yra santūrumas ir teisingumas, labai nedviprasmiškai nurodo į parmenidiškąją ištarą apie tai, kad teisingumas steigia būti³⁷. Tad ne šiaip kokį nors žinojimą gimdo grožio akivaizdoje (iš prigimties būtimi) nėščia siela, o būtiškąjį. Kadangi sinoptiškai mąstančiam graikui tas žinojimas yra dygsniuotas dorybe, tai, matyt, net galima teigti, kad grožio akivaizdoje tiesiog gimdoma būtis: juk „viena ir tas pat yra mąstyti ir būti“ (DK28 B3). Tačiau vis vien lieka nelabai aišku, kuo čia dėtas grožis? Kodėl siela tegali išgimdyti būti tik grožyje? Kodėl ne bjaurume? Ir ką turi omenyje Diotima, kalbėdama apie bjaurumą? Šiek tiek anksčiau mantinietė buvo užsiminusi, kad „tai (gimdymas – S.J.) negali vykti nedarnoje, nes bjaurumas niekad nederą prie dieviškumo, o grožis – dera“ (Puota, 206d). Jei dieviškumas, žvelgiant iš teoriniame mąstyme įsitvirtinusios filosofijos pozicijų, yra dorybėmis kirčiuotas, t. y. etinis mąstymas, tai su juo nederantis bjaurumas yra ne kas kita, o kasdienėmis (naudos) vertybėmis steigiamas kasdienis mąstymas. Tad grožis dera prie dieviškumo, nes jis, kaip jau buvo ne sykį užsiminta, nureikšmindamas tarpusavy nesuderintas ir todėl bjaurias kasdienes vertybes, pagrečiui anihiliuoja ir jų steigiamą žvairą kasdienybės viziją. Šiuo redukciniu poveikiu grožis padaro žmogų imlų alternatyvios gėrio vertybės poveikiui, todėl ne

³⁷ „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 nunykti, bet laiko tvirtai“ (DK28 B8, 12–14).

tik dera su dieviškumu, bet net gali būti turiningai interpretuojamas kaip pats gėrio troškimas. Juk grožis tarsi apnuogina žmogaus sielą gėrio vertybės tiesioginiam poveikiui, todėl sinoptiškai mąstantis Platonas net linkęs *grožį ir gėrį tiesiog tapatinti*. Sielą kaip mąstymo subjektą tiesiogiai paveikęs gėris perrikuoja mąstymo dalykus pagal save ir steigia alternatyvią kasdieniškajam mąstymui žinojimo viziją. Todėl žmogus ir pastebi, kad „ne tik vienokios (žinios. – S. J.) gimsta, kitokios nyksta, tad nė žiniomis niekad nesame tokie patys, - bet ir tas pats nutinka ir kiekvienam paskiram žinojimui. Juk tai, kas vadinama pratybomis, reikalinga, kadangi žinojimas pasitraukia, mat užmarštis – žinojimo pasitraukimas, o pratybos pasitraukusį žinojimą keičia nauju ir išsaugo žinojimą taip, kad atrodo, jog jis tebėra tas pats“ (Ten pat, 208a). Prisiminus faidoniškuosius pasvarstymus apie pažinimą kaip atsiminimą, žinojimo užmarštis irgi, matyt, nederėtų suprasti paviršutiniškai, t. y. vien kaip psichinio atminties susilpnėjimo ar praradimo. Filosofijai rūpimi (etiškieji) žinojimai, kurie, žvelgiant iš platoniškosios partietiška angažuotos filosofijos pozicijų, ir tevadintini žinojimais griežtąja prasme, „primirštami“, matyt, todėl, kad juos pastoviai nureikšmina ir užkloja išgyvenimo reikmių vis aktualizuojamo kasdienio mąstymo dalykai. Retkarčiais gyvenime pasitaikanti akistata su grožiu inicijuoja gėriu steigiamo (būtiškojo) žinojimo susiklostymą. Teikiant šiam žinojimui pirmenybę, jau būtų galima sakyti, kad grožis atgaivina atmintį. Apibendrinant, galima daryti išvadą, kad grožis yra (formali) vertybė, valdanti žmogaus vertybines nuostatas. Įvertinant tą aplinkybę, kad konkrečios vertybės steigia jomis pamatuotus mąstymo dalykinius, grožis būtų vertybė, valdanti žmogaus mąstymo turinius. Kadangi grožis nureikšmina (individualaus) išgyvenimo arba kasdienės vertybes ir pagrečiui aktualizuoja alternatyvias (sociumo) išgyvenimo arba etinės vertybes, tai jis yra žmogų vien perorientuojanti iš vienos žinojimo vizijos į kitą ir šiuo požiūriu neturininga bei tarsi perregima vertybė. Matyt, todėl Sokratas ne ką tegali atsakyti, paklaustas, „bet ką jis turės, gavęs tai, kas gražu“ (Ten pat, 204d). Nors ne grožis lemia jo aktualizuojamos gėrio vertybės steigiamus mąstymo turinius, tačiau, sinoptiškai mąstant, neįmanoma griežtai atidalinti grožį nuo gėrio, todėl visai nuoseklu yra sieti grožį su jo išprovokuota mąstymo permaina ir netgi daryti išvadą, kad grožis kažkaip lemia tiek patį gėrio troškimą, tiek jo steigiamą žinojimą.

Nors Diotima, regis, visai įtikinamai išaiškina, kuo mariai būtybei reikšmingas „gimdymas grožyje“, tačiau vargu, ar su šia procedūra siejamos lūkesčiai, t. y. „kad *kartu su gėriu būtinai trokštama ir nemirtingumo*“ (Ten pat, 206b) rezonuoja ne itin empatiškai nusiteikusiems šio dialogo nūdieniškiems skaitytojams. Todėl pamėginkime pažvelgti į aukščiau pateiktus samprotavimus iš nūdieniško, t. y. podekartiškame *ego* įsitvirtinusio žmogaus pozicijų. Reflektuodamas savo archimediškosios atramos tašką, toks žmogus būtų priverstas konstatuoti, kad visų daiktų matas yra

cogito, todėl visi esiniai ir esybės tokiam žmogui yra vien jo sąmonės reiškiniai, papildomai nuspalvinti jo vertybinių nuostatų generuojamų intencijų. Nors nūdienos žmogaus (mąstymo) siekiai gerokai analitiškai apkarpyti, tačiau jį kaip egzistuojančią esybę apibrėžiančios pamatinės aplinkybės, regis, yra tos pačios, kurias labai vykusiai nusako Platonas. Ir nūdienos žmogus yra *mari* būtybė, kuriai „ne tik kūne, bet ir sieloje: nuotaikos, *būdas*, *nuomonės*, *siekiai*, džiaugsmas, skausmas, baimės – niekas nelieka tokie patys, viena gimsta, kita nyksta“ (Ten pat, 207d). Marumas juo paženklintai esybei aidi dvejopai. Viena vertus, mirtis nubraukia visas reikšmes, todėl yra akistata su niekiu arba beprasmybe. Argi tai neprovokuoja žmogaus mesti sizifišką iššūkį absurdui arba, pavartojant Platono terminą, *gelbėtis* (σώζεται) prasmės viltimi, arba, formuluojant techniškiau, pavyzdžiui, fenomenologiškai, intenduoti prasmę? Antra vertus, jei marioje būtybėje nėra nieko pastovaus, tai ar neiškyla tokai būtybei jos identiškumo arba tapatumo problema, provokuojanti žmogų intenduoti nekintančią atramą anapus savęs? Ar ne tokią intenciją numano ir dažniausiai vien pozityviai interpretuojama Hērakleito tezė „*Viskas teka*“? Negi tokia išvada tenkina savyje atramos neturinčią (egzistuojančią) esybę? Gal veikiau jau provokuoja žvelgti anapus to, kas *teka*, ir ieškoti to, kas, anot Parmenido, *išlieka*³⁸ arba, anot Aristotelio, (griežtai) *esančio esinio* [τὸ ὄν ἢ ὄν] (*Metafizika*, 4.1003a)? Šitaip samprotaujant, ar nederėtų Platono apnuogintų ir su „gimdymu grožyje“ siejamų aksiologinių ir ontologinių filosofavimo siekių traktuoti kaip žmogus prigimties nulemtų pamatinių intencionalių aspiracijų.

Grįžtant prie mantinietės Diotimos poetiškų formuluočių, būtų galima reziumuoti, kad grožiui nutraukiant bjaurumo valktį, dieviškasis (etiškasis) mąstymo kontūras tarsi apsinuogina ir žmogus jau gali jį išgimdyti, t. y. išbyloti jį kaip vienintelį tikrą, t.y. kasdienio žinojimo alternatyvomis neatmieštą žinojimą. Taip priartėjus prie filosofavimo paslapties, negali neapimti jaudulys ir nekilti klausimas, o kaip gi reikėtų, suformuluokime nūdieniškai, egzistencinio nerimo apimtam (nėščiam) žmogui siekti jam taip rūpimos būties? Klausimas, matyt, jau paruoštas visa ligtoline Diotimos kalba, nes mantinietė, nebemėgindama mūsų kantrybės, vėl imasi aiškinti. „Į šiuos meilės slėpinius ir tu, Sokratai, galėtum būti įšventintas, bet į tobuluosius regėjimo slėpinius, dėl kurių einant *teisinguoju keliu* (ἐὰν τις ὀρθῶς μετῆ), žengiamas ir šis žingsnis, - nežinau, ar pajėgtum... Vis dėl to kuo stropiausiai sieksiu tau papasakoti, o tu pasistenk sekti, jei pajėgsi. Reikia, kad *pirmas žingsnis*, <...> *teisingai einant* (τὸν ὀρθῶς ἰόντα) prie šio tikslo, jaunystėje būtų žengtas *gražių kūnų link*. Jei vedamasis vedamas *teisingu keliu* (ἐὰν ὀρθῶς ἠγήται ὁ ἠγούμενος), pradžioje jis turi mylėti *vieną kūną* ir jame gimdyti *gražias* (etiškas – S. J.) kalbas, paskui jis turi suvokti, kad bet kuriame kūne esantis grožis giminiškas kitame kūne esančiam grožiui ir, jei

³⁸ Plg.: „Būtina sakyti ir mąstyti esantį *išliekant*: juk yra būti, o nieko nėra“ (DK28 B6).

ieškoma išvaizdos grožio, būtų kvaila *visuose kūnuose esančio grožio nelaikyti vienu ir tuo pačiu*. Tai suvokęs, jis turi tapti visų *gražių kūnų mylėtoju*, o vieną nebe taip stipriai mylėti, žiūrėdamas į jį iš aukšto lyg į menkavertį daiktą. Paskui reikės, kad *sielose esanti grožį* (έν ταῖς ψυχαῖς κάλλος) jis laikytų vertingesniu už kūne esantįjį, ir kad *doros sielos*, tegu ir nekažinkokios žydinčios išvaizdos žmogaus pakaktų, kad jį *mylėtų, rūpintųsi ir gimdytų kalbas*, jaunuolius darysiančias *geresniais*. Tada jis būtų priverstas išvysti *darbuose ir įstatymuose esanti grožį* [τὸ έν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν] bei pamatyti, kad jis visur tos panašios prigimties, idant nieku imtų laikyti kūno grožį. O po darbų reikės jį atvesti prie pažinimų [ἐπί τὰς ἐπιστήμας], idant išvystų *ir pažinimų grožį* ir, žiūrėdamas į tokias grožio platybes, liautųsi buvęs menkas, vertesnio žodžio neturįs tarnas, vergiškai prisirišęs prie vieno berniūkščio, kokio nors žmogaus ar vieno darbo grožio. Atsigręžęs į plačią grožio jūrą, regėdamas ją *filosofijos pilnatvėje* [έν φιλοσοφία ἀφθόνω], jis *gimdytų gausias, gražias ir didingas kalbas bei mintis* [θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους], kol sustiprėjęs ir išaugęs galėtų išvysti *vieną vienintelį pažinimą* [τινὰ ἐπιστήμην μίαν] – štai kokio grožio pažinimą... „ (Ten pat, 210a-d). Ir nors Diotima tęsia savo pasakojimą, ketindama išventinti Sokratą ir į aukščiausiojo žinojimo paslaptį, mes nerizikuokime paspringti ta paslaptimi, mėgindami apžioti ją visą iš karto, bet iš pradžių pabandykime pasiaiškinti bent jau pirmųjų *teisingojo kelio* žingsnelių prasmę. Jei grožis, nureikšmindamas kasdienius interesus, atveria tiesioginę prieigą prie gėrio, tai, matyt, kiekviena konkreti grožio apraška potencialiai nureikšmina tik su ta apraška susijusi kasdienybės kontūrą. Išėitų, kad ir tik tos konkrečios apraiškos apimtimi, taigi tik laipsniškai tegali prasimušti ir gėrio poveikis, kuris savo ruožtu gali perkirčiuoti pradinę, kasdienių (naudos) vertybių steigiamą, gražaus dalyko reikšmę. Pavyzdžiui, gražus berniukas net išminties mylėtoją iš pradžių gali pavilioti vien kaip patrauklus kūnas, t. y. kasdienybės kontūre akivaizdžia seksualumo reikšme. Tačiau berniuko kūno grožis gali tuo pat metu steigti distanciją ir nureikšminti pirminę seksualumo reikšmę bei jos provokuojamą kasdienį siekį, vadinasi, gali leisti prasimušti gėrio poveikiui ir sudaryti galimybę sureikšminti berniuką jau visai kitu būdu, pavyzdžiui, suvokti jį kaip *artimą*, kuris reikalingas mylėtojo pagalbos ir rūpesčio³⁹. Todėl mylėtojas, užuot pasinaudojęs berniuku, gali jį apgauti savąją atsakomybe bei iš tos atsakomybės kylančiu rūpesčiu jo gerove. Todėl visai įmanoma, kad palankiai susiklosčius aplinkybėms, grožio paviliotasis berniuką „*mylėtų, rūpintųsi ir gimdytų kalbas*, jaunuolius darysiančias *geresniais*“. Grožiui veikiant aktualizuoto gėrio steigiamą konkreti reikšmė neišvengiamai atrodo kaip siektina (juk besąlygiškai siektinas gėris ją steigia), todėl pats perėjimas nuo pirminės, jau banalia atrodančios gražaus dalyko reikšmės prie aktualizuoto gėrio steigiamosios gali pasirodyti tiesiog kaip pirmosios reikšmės siekis realizuoti jos

³⁹ Plg.: „Veido apraiškoje glūdi prisakymas, tartum man kalbėtų vyresnysis (maitre). Tačiau tuo pat metu kito asmens veidas yra apnuogintas: tai vargšas, kuriam aš galiu padaryti viską ir kuriam viską privalau“ (Levinas 1994: 89-90).

potencialią prigimtį. Juk tas pats dalykas naujaip susireikškina, o ne koks kitas randasi jo vietoje. O čia jau būtų galima retoriškai paklausti: ar neprimena ši reikšmių dinamika kito antikos klasiko išdidinto metafizinio konstrukto? Ar tik nebus Aristotelis savosios entelechijos sąvokos nuo Platono nusižiūrėjęs? Šitaip žvelgiant, ir pats *teisingasis kelias* jau ima asocijuotis su teoriškai kur kas labiau nugludintu ir dėl to gerokai aiškesniu konstruktu – aristoteliškaja materijos ir formos kaitos teleologine seka. Juk ir Diotimos nupasakotame *teisingajame kelyje* kiekviena konkreti grožio apraiška potencialiai nurodo į gėrio apraišką. Su gražios išvaizdos žmogumi gali kilti ne tik noras pasimylėti, bet ir noras pabendrauti, viliantis surasti jame ir kokybišką, t. y. gerą sielą. Sėkmės atveju tokią aptikus, į ją taip pat galima pažiūrėti meilės pakylėtu žvilgsniu, t. y. kaip į grožį, tad dar sykį į pasikelti gėrio steigiamoje reikšmių hierarchijoje. O kas gi sielą daro gražia, jei ne jos darbai ir jų atitikimas įstatymams pačia plačiausiąja prasme, pavyzdžiui, atitikimas etiniams imperatyvams? Jei (anot Parmenido, būtį tvirtai laikantį) teisingumą steigia įstatymai, tai kas jie būtų teoretizuojančios filosofijos požiūriu, jeigu ne žinojimai? O logizuojanti, t. y. tapatybės principu besivadovaujanti teorija, ar ji nemėgins totalizuoti, t. y. tuose žinojimuose ieškoti vienovės, tad ir ją steigiančio principo, arba, kaip tai formuluoja Diotima, aukščiausiojo žinojimo? Kas gi kita galėtų būti tas aukščiausiasis žinojimas, jei ne... Gal vis dėl to čia stabtelkime. Tiesiog negražu būtų atimti duoną iš Diotimos, kuri jau buvo beišklojanti Sokratui aukščiausiojo grožio paslaptį. O ir šiaip tikrai būtų ne pro šalį paderinti šią interpretaciją su Diotimos pasakojimo kulminuojančiomis detalėmis. Tad dar pasiklausykime mantinietės išminties.

„*Paeiliui bei teisingai regėjęs gražius dalykus* ir iki šios vietos meilės keliu vadovo nuvestas žmogus, žengdamas paskutinius šio kelio žingsnius, staiga išvys *nuostabą [keliančios] prigimties grožį* [τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν], - tą patį, <...> vardan kurio kentėti visi ligšioliniai vargai: pirmiausia, *neatsirandantį ir nežūvantį, neaugantį ir nenykstantį, bet amžinai esantį*, be to, ne *vienaip* gražų, o *kitaip* bjaurų, ne *kartais* gražų, o *kitąsyk* ne, ne *tam tikru požiūriu* gražų, o *kitu* - bjaurų, ne *čia* gražų, o *kitur* bjaurų, *kai kam* gražų, *kitiems* ne... Grožis nesirodys jam nei lyg koks veidas, rankos ar kita kokia kūno dalis, nei lyg kokia kalba ar mokslas; manding nesirodys nei kame nors kitame, — antai gyvūne, žemėje, danguje ar kur kitur, - *bet tik pats savaime, amžinai savyje vienalytis*. *Visi kiti gražūs daiktai jame dalyvauja* kažinkokiu tokiu būdu [μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον], kad viskam randantis ir žūvant, jis nei kiek nors auga, nei mažta, nei iš viso ką nors patiria... *Kas per teisingą meilę berniukams nuo čia aukštyn žengdamas ima regėti aną grožį, bemaž paliečia tikslą. Mat tai ir bus teisingas kelias meilėn, - ar pats juo eitum, ar kitas vestų, jei pradėjęs nuo šių gražių daiktų, vardan ano grožio tarytum laiptais kilsi vis aukštyn: nuo vieno kūno prie dviejų, nuo dviejų — prie visų gražių kūnų, nuo gražių kūnų - prie gražių darbų, nuo darbų — prie*

gražių žinojimų [μαθήματα] ir baigsi ties anuo žinojimu, - ne ko nors kito, bet paties ano grožio žinojimu, idant galiausiai pažintum patį tai, kas yra gražu“ (Ten pat, 210e-211c).

Aiškumo didelio čia dar neatsirado. O juk norėjosi vainikuoti tiesųjį kelią tuo, kuo vainikuoja Platonas *Politeją* arba Aristotelis *Metafiziką*, t. y. Gėriu ar bent tokios pat prigimties nejudančiu judintoju. Tačiau, matyt, reikia dar kartą prisiminti, kad *Puotoje* visgi aiškinamasi grožio vertybės paskirtis. Tad gal ir visai logiška, kad einant grožio apraiškų kreipiamu *teisinguoju keliu* tegali būti pasiekta irgi tik grožio apraiška. Kadangi šis kelias veda vis tobulesnių grožio išvalgų kryptimi, tai gal ir visai tikėtina, kad jo baigmėje tegali būti išvystas tobulas visais aspektais grožis. Toks paaiškinimas, nepaisant jo logiškumo, visgi nenumalšina žingeidumo kirmino. Mat norisi žinoti, kas gi yra *pats tas grožis*. Prisiminus, kad grožis yra specifinė, t. y. neturininga ir šiuo požiūriu tarsi perregima vertybė, matyt, reiktų klausti kiek kitaip, t. y. klausti, ar, pasiekus patį grožį, pelnoma kas nors turiningo,. Ir nors Sokratas jau nieko nebeklausia, o mes Diotimai jokio klausimo užduoti negalime, tačiau mantinietė puikiai žino, kurlink veda jos pasakojimo logika ir nepasikuklina ją dalykiškai išbaigti.

„Šioje gyvenimo vietoje, mielasai Sokratai, - tęsė svetimšalė mantinietė, - *kur, jei ne čia, verta* (prasminga. – S. J.) *gyventi žmogui, regint patį grožį* [εἶπερ ποῦ ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπου, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν]. Sykį išvydęs, nebemanysi jį esant aukse, apdaruose, gražiuose berniukuose ar jaunuoliuose, kuriuos regėdamas šiandien pameti galvą ir esi pasirengęs, tu ir tūlas kitas, kad tik būtų galima matyti mylimąjį bei nuolat būti su juo, nevalgyti ir negerti, bet vien žiūrėti ir būti kartu. O ką pasakysime apie žmogų, kuriam pasisektų regėti *patį grožį - gryną, tyrą, be priemaišų, nepaliestą nei žmogaus kūno, spalvų, nei kitų gausių mariųjų niekų, bet galėtų išvysti patį dievišką vienalytį grožį*. Manai, kad ten žvelgiančio, *reikiamu [įrankiu]* (teoriniu mąstymu. – S. J.) į tai žiūrinčio ir su juo esančio [καὶ ἐκείνο ᾧ δεῖ θεωμένου καὶ συνόντος αὐτῶ] žmogaus gyvenimas būtų menkas? Ar nepagalvoji, *jog tik čia, regėdamas grožį tuo, kuo jis regimas, žmogus galės gimdyti ne dorybės pamėkles, bet tikrą dorybę, kadangi lies ne pamėklę, bet tikrovę (tiesą –S. J.)* [ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς, ἄτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἄτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ]; o pagimdęs ir išmaitinęs dorybę, jis turėtų tapti mielas dievams ir - veikiau nei kuris kitas žmogus - nemirtingas?“ (Ten pat, 211d-212a).

Paskutiniai Diotimos žodžiai nuspalvina meilę tokiomis varsomis, kad vien dėl tų viltingų žodžių galima pamesti galvą dar labiau negu dėl pačios meilės. Tačiau atsispirkime tam svaiguliui ir pažvelkime į šiuos žodžius vien dalykiškai. Nepamirštant, kad Diotima mėgina Sokratui (ir mums)

išaiškinti gimdymo grožyje specifiką, turėtume galvoti, kad kiekvieną teisingojo kelio stadiją ženklinti grožio apraiška numano ja pamatuotą gimdymą. Diotima nedetalizuoja tarpinių gimdymo detalių, nes jai ir, regis, Platonui labiausiai rūpi gimdymas to kelio baigmėje. Kadangi ši būseną siejama su filosofavimo pilnatve, tai išeitų, kad samprotavimais apie *teisingąjį kelią* Platonas siekia nužymėti galutinį filosofavimo siekį. Akivaizdu, kad Platonas demonstruoja ideologinę ištikimybę Sokratui ir filosofavimą sieja su rūpesčiu sielos dorumu, t.y., kaip ir formuluoja Diotima, filosofavimu galiausiai siekia pelnyti dorybę. Iš pirmo žvilgsnio Platonas tarsi tik mėgdžioja Sokratą ir nieko savito prie sokratiškųjų nuostatų neprideda. Net tarus, kad Platonas imituoja Sokrato elgseną, jis tai daro jau savo dialoguose arba rašte. Kitaip tariant, Platonas taikosi teoriškai rekonstruoti sokratiškąją praktiškąją filosofavimą, ir ši aplinkybė esmingai modifikuoja filosofavimo kaip (dorybės) gimdymo struktūrą. Gyvai filosofuojantis Sokratas šiame dorinimo reikale tebuvo pribuvėjas ir tesiekė pagelbėti savo pašnekovui arba *kitam* išgimdyti (santykije besisteigiančią) dorybę. Tačiau *kito* teoriškai temizuoti neduota, todėl neduota ir juo pamatuoto santykio įkelti į raštą. Ir nors santykį aprašantis dialogas nominaliai tarsi išsaugo (santykio) binariškumą, tačiau realiai tiek aprašymą kuriantysis, tiek jį skaitantysis jei su kuo ir susitinka rašte, tai tik su savim pačiu. Todėl ir priverstas Platonas rašte besiskleidžiančiame filosofavime gimdymą perleisti rašto avelių ganytojui, t.y. pačiam filosofui. Todėl, anot Diotimos, jau pats filosofuojantis grožio apraiškų kreipiamu *teisinguoju keliu* tiesiogiai taiko į dorybę. Iš pirmo žvilgsnio, tokia permaina (dorybės) gimdymo struktūroje turėtų tik būti tik sveikintina, nes filosofuojantis pagaliau perima gimdymo reikalą į savo rankas ir gali tiesiogiai pasirūpinti savo dorybe, užuot, užsiėmęs neprognozuojama sokratiška labdara *kitam*. Diotimos nuorodos yra visiškai nedviprasmiškos: filosofuojančiam tereikia sekti tobulėjančiomis grožio apraiškomis dygsniuotu *teisinguoju keliu*, kurio baigmėje paties grožio įžvalga jam žada dorybę, o kartu ir dievų malonę bei nemirtingumą. Ar gali ko nors daugiau žmogus *šioje gyvenimo vietoje* tikėtis? Ir tik grožis tegali mums būti čia už vadovą, nes tikroji, o ne pamėklinė dorybė pelnoma dėl to, kad *paties grožio - gryno, tyro, be priemaišų* įžvalga numato sąlytį su (būtiškąja) tiesa. Pala pala, ar tik Platonas čia neapverčia tiesos ir dorybės santykio aukštyn kojomis? Negi galima tikru pažinimu arba tiesa pelnyti dorybę? Blaiviai mąstančiam, į paikas romantikas neįsileidžiančiam nūdienos žmogui turėtų būti akivaizdu, kad žinojimas ir dorybė yra visiškai autonomiški dalykai. Jei ir pamatuota kalbėti apie ryšį tarp jų, tai nebent tik ta vienpusiška reikšme, kad tikras elgesys gal ir numano tuo elgesiu pamatuoto ir šiuo požiūriu tikro žinojimo (įsisąmoninimo) galimybę. Platonas tikrai nėra naivus romantikas, ir jei jis kalba apie tą mums įtarimą keliantį ryšį, tai, ko gero, turi tam svarių argumentų. Tie argumentai, matyt, kyla iš čia jau ne sykį paminėtos jo aistros (teorinį mąstymą realizuojančiam) raštui. Pastoviai su sofistais polemizuojantis Platonas yra sofistų ištobulinto rašto narkomanas. Kaip

filosofas jis partietišškai angažuojasi ne tik dorybei, bet formalųjį arba teorinį filosofavimo aspektą realizuojančiam raštui⁴⁰. Vertybinis angažavimosi aspektas priverčia Platoną pajungti filosofavimą gėriui, o formalusis – gėrio atšvaitui rašte, t.y. tiesai. Kadangi raštas yra atraminė filosofo stovėseną, tai tik tiesa (tikras žinojimas) yra tiesiogiai filosofui prieinamas dalykas. Rašte patogiai įsikūrusiam filosofui tiesa tampa pamatine gaire į jam dar pamatiškesnę (nepaisant stovėsenos rašte) dorybę. Raštas (ir juo realizuojamas teorinis mąstymas) savąja išorybe (ženkliškumu) numano santykišką atsiribojimą nuo (sinoptinio mąstymo) vidujybės ir pelno sofistams, o ir Platonui taip galvą susukusią konstruktyvumo pajautą, kuri savo ruožtu gali būti išgyvenama kaip antikos žmogaus santykinė autonomija arba laisvė kosmo (sinoptinio mąstymo) atžvilgiu⁴¹. Sofistai protagoriškuoju žmogaus matu papildomai atsiriboja nuo dorybės ir dalykiškai, todėl, užsisklendę griežtai nesutvarkytame kasdienio mąstymo fragmente, gali šią laisvę išnaudoti savosioms poli(ti)nėms manipuliacijoms realizuoti. Dorybės neatsižadėjusiam filosofui teduota mėgautis vien laisve rašte, t. y. formaliąja rašto prigimtimi numatoma mąstymo konstruktyvumo laisve, kurią dorybės siekis kaip mat pajungia savo reikmėms⁴². Teoriniame mąstyme „antruoju plaukimu“ jau irdamasis tarsi lyg ir autonomiškai⁴³, t. y. vien loginėmis priemonėmis mėgindamas kontroliuoti „plaukimo“ mąstyme artimiausią kryptį, filosofas veikia iriasi ten, kur jį kreipia dorybė. Dorybės siekis „plaukimo“ dėmenis – žinojimus vertybiškai sukirčiuoja ir hierarchiškai surikiuoja: kuo žinojimas arčiau galutinio tikslo - tikrosios dorybės, tuo jis vertingesnis. Kadangi filosofas yra mirtinga būtybė, kiekvieną akimirką pasmerkta išgyvenimui, tai *šioje gyvenimo vietoje* pažinimo išėities taškas jam yra išgyvenimą aptarnaujantis kasdienis mąstymas, kuris neišvengiamai atsiduria žinojimų hierarchijos dugne. Dėl mąstymo sinoptiškumo dorybės siekis prasimuša į mąstymo paviršių tiek, kiek filosofui pavyksta atsiriboti nuo kasdienio gyvenimo. Todėl į dorybę taikantis filosofas yra priverstas gyventi mirties, t. y. *gyvenimo čia* arba kasdienio gyvenimo totalaus nureikšminimo perspektyva. Perkėlus šią praktinę nuostatą į pažinimo sritį, žinojimas taip pat tampa tuo (doriškai) vertingesnis, kuo jis mažiau susijęs su kasdieniu mąstymu. Kadangi grožis numato

⁴⁰ Plg.: „Vakarų filosofinė tradicija mano akyse nė akimirkai neprarado teisės į paskutinį žodį. Iš tiesų, *viskas turi būti išreikšta jos* (teorine – S. J.) kalba. Tačiau galbūt ji nėra pirminės būtybių prasmės vieta, vieta, kurioje prasideda tai, kas turi prasmę“ (Levinas 1994: 15-16).

⁴¹ Savaip šią priešpriešą iliustruoja Edipo mitas, kuriame išdidintas konfliktas tarp žinojimo ir likimo, t.y. tarp (rašto išorybės numanomos) konstruktyvaus pažinimo laisvės ir sinoptinio mąstymo (vidujybės) visiško determinuotumo.

⁴² Plg.: „Mat, galai griebtų, tikiu, kad jau seniai nešami *mano nuomonės apie tai, kas geriausia*, šitie raumenys ir kaulai būtų kur nors Megaruoje ar pas bojtiečius, jei tik nebūčiau manęs, jog *teislingiau ir gražiau*, nei išsisukti bei pasprukti, yra priimti valstybės bausmę, kokią ji man beskirtų. Vis dėlto vadinti šitai „priežastimis“ pernelyg kvaila. O jei kas sakytų, esą neturėdamas visų šitų dalykų, - tai yra kaulų, raumenų ir kitų, kiek jų turiu, - nepajėgčiau daryti, ką nusprendžiau, tai būtų tiesa, bet sakyti, kad dėl jų darau tai, ką darau, *ir dar remdamasis protu*, o ne todėl, *jog pasirenkau tai, kas geriausia*, būtų pernelyg lengvabūdiškas teiginys“ (Platonas 1999: 99a-b).

⁴³ Plg.: „Šiaip ar taip, nutariau judėti šitokiu būdu: kiekvienu atveju *remiuosi teiginiu, kuris, mano galva, yra* (vertybiškai – S. J.) *stipriausias* [ἐπιρρομεινέστατον], *ir kas, man pasirodo su juo* (logiškai – S. J.) *sutinkant, tai laikau teisingu* – kalbu apie priešastį ir visa kita, - o *kas nesutinka, laikau neteisingu*“ (Ten pat, 100a).

kasdienių interesų suspendavimą, tai natūralias gyvenimo aplinkybes savajame filosofavime išnaudojantys antikos filosofai anksčiau ar vėliau gali ši grožio poveikį pastebėti ir pradėti sieti žinojimo kokybę su jo grožiu. Toks požiūris nesvetimas visai antikos filosofijai ir kultūrai apskritai⁴⁴, tačiau tik Platonas susieja grožį su pačia filosofavimo prigimtimi. Apie tai byloja ne tik jo dialoguose į akis pastoviai krintančios konstatacijos apie tiesos, grožio bei gėrio sąryšį, kurias kaip sakralines tiesas, ypatingai nesukdami galvų dėl jų išaiškinimo, pakiliai cituoja paskesnieji filosofai. Tą patį ir, matyt, dar akivaizdžiau liudija šiaip jau labai margai interpretuojamos Platono ir Aristotelio ištarnos apie tai, kad filosofavimas kyla iš nusistebėjimo⁴⁵. Gal kai ką ir suklaidina šiose ištarse mums būdingas specializuoto mąstymo įprotis traktuoti nusistebėjimą kaip vien su psichologija sietiną reiškinių. Tačiau antika mąsto bei kalba sinoptiškai ir anapus mūsų trumparegėmis, t. y. analitiškai žvelgiančiomis akimis fiksuojamų paviršinių reiškinių numano papildomus bei dažniausiai reikšmingesnius dalykus. Jei nusistebėjimas yra *pastoviai* filosofavimą generuojantis „jausmas“⁴⁶, tai kas kita gali garantuoti jo pastovumą, jei ne kokia nors tikėjimu palaikoma vertybė? Argi grožis nekelia nusistebėjimo? O jei kelia, tai kodėl grožio vertybė negalėtų tapti natūralia gaire antikiniam filosofavimui, tarpstančiam tarp poetinio įkvėpimo ir rašto konstruktyvumo galimybių? Ar teikia kokių nors alternatyvų interpretuojant filosofavimo, grožio ir nusistebėjimo sąryšį *Puotą* vainikuojanti *teisingojo kelio* koncepcija? Ar šnekama čia apie ką nors kita negu apie grožį kaip filosofavimo kryptį norminančią gairę? Jei dorybei hierarchizuojant žinojimus, jų kokybę lemia jų atokumas nuo kasdienio mąstymo, tai ar kokio nors (dalyko) grožio laipsnis negali būti tokio atokumo ženklas, vadinasi, ir atitinkamo žinojimo tikrumo laipsnis? Ar tik sinoptiškųjų graikiškojo mąstymo įpročių dar nepametęs Platonas čia netapatina kasdienio mąstymo nureikšminimo judesio su tokį nureikšminimą realizuojančios grožio vertybes poveikiu, o todėl pirmąjį, sinoptiškai numanomą aspektą tiesiog praleisdamas, kalba vien apie antrąjį? Ar, taip žvelgiant, nepasirodys tikrosios dorybės link kreipianti žinojimų hierarchija kaip vis tobulesnių grožio apraiškų seka? Ir kur ji kulminuos, kur ji konverguos, jei ne aukščiausiam grožyje, kuris, įvertinant čia grožiui priskiriamą kasdienio mąstymo apraiškų nureikšminimo funkciją, bus *tas nuostabą keliančios prigimties* [τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν] ir su šešėliškojo kasdienybės pasaulio regimosiomis apraiškomis niekaip nesusijęs grožis, t. y. „nesirodys nei lyg koks veidas,

⁴⁴ Sunku būtų surasti kokį nors solidesnį antikos tyrinėtoją, kuris nebūtų atkreipęs dėmesio į antikinio filosofavimo sąsajas su grožio vertybe. Tačiau, matyt, labiausiai šią antikos filosofijos orientaciją išdidino A. Losev'as. Gal ir prokrustiskai atrodo jo užmačia visą antikos mąstymą iškloti ant tegu ir labai išplėstai interpretuojamos estetikos rėmų, tačiau jo daugiatomiau tyrinėjimai visgi liudija, kad požiūris, jog antikos filosofija, o, plačiau žvelgiant, ir visas jos dvasingumas susiję su grožiu visgi nėra iš piršto laužtas.

⁴⁵ Plg.: „Kaip ir pirmiau, taip ir dabar filosofuoti žmonės pradeda iš nusistebėjimo (διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν)“ (*Metafizika*, 982b12).

⁴⁶ Plg.: „(T)ai juk filosofo aistra - stebėtis, o ir pati filosofija neturi kitos kilmės (išskyrus nusistebėjimą – S. J.) (μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὐτῆ)“ (Teaitetas, 155d).

rankos ar kita kokia kūno dalis, nei lyg kokia kalba ar žinojimas; manding nesirodys nei kame nors kitame, — antai gyvūne, žemėje, danguje ar kur kitur“? Ir kas gi bus tas nuo visų kasdienybės apraiškų apvalytas, vien su dorybe susijęs, o užbėgant šiek tiek už akių *Politejos* išvadoms, pačios dorybės (gėrio) steigiamas dalykas, jei ne pati būtis? Įvertinant prigimtį „*reikiamo [įrankio]*“, kuriuo filosofas linkęs žvelgti į gražius dalykus, t. y. „žvelgiant“ visiškai išbaigtu teorinio mąstymo žvilgsniu, argi nepasirodys tas su pačiu aukščiausiuoju grožiu tapatinamas dalykas – vien teoriškai mąstoma būtis - kaip „*neatsirandantis ir nežūvantis, neaugantis ir nenykstantis, bet amžinai esantis, <...> amžinai savyje vienalytis*“? O teorinio mąstymo provokuojama autonomiškumo arba laisvės pajauta sugretinta su filosofą užvaldžiusiu normatyviu dorybės siekiu ar neprivers aistringą filosofo pažvelgti į patį grožį kreipiančią konkrečių grožio įsikūnijimų hierarchiją kaip į (iš teorijos stovėsenos) *sąmoningai pasirinktino* gyvenimo ir mąstymo kelią, taigi kaip į filosofui neatšaukiamai privalomą, t. y. *teisingąjį kelią*. Kadangi, žvelgiant filosofijos kaip teorinio mąstymo rakursu, grožiu yra pelnoma tiesa, tai ar netaps tiesa rašte įsikūrusiam antikos filosofui gaire į dorybę? Ir galiausiai *šioje gyvenimo vietoje* kasdienybės mąstyme įklampusiam antikos žmogui argi netaps grožis, atveriantis prieigą prie vienintelio tikrai verto dalyko – dorybės, vieninteliu prasmingo buvimo orientyru, taigi ar ne „*šioje gyvenimo vietoje, <...> kur, jei ne čia, verta gyventi žmogui, reginti patį grožį*“? Tačiau ar nenuveda ši patetiška retorika į lankas net paties Platono? Matyt, dar teisus antikos filosofas siedamas grožį su tiesa⁴⁷, o tiesą su dorybe. Juk jam, dar nepraradusiam sinoptiškų mąstymo įpročių, mąstymas dar nėra izoliuotas nuo veikimo, o ir ryšiai tarp vertybių dar nenutraukti. Parmenidiškai formuluojant, antikos filosofui mąstyti ir būti yra viena ir tas pat, todėl jam dar duota, manipuluojant vienu jam visumiškos veiklos aspektu, disponuoti ir kitais. Todėl ir gali antikos filosofas viltis, kad, pažintiškai kildamas *teisinguoju keliu* paties grožio link, veikiai pelnys jam taip rūpimą dorybę. Prasideda viltingoji kelionė nuo meilės vienam gražiam kūnui ir gražių kalbų gimdymo jame, t. y. su juo susietoje sieloje. Tačiau argi gražus kūnas tėra vien šios kelionės išeities taškas? Juk jau *Faidre* paaiškėja, kad santykis su *gražia, kilnia ir geros prigimties siela* yra ne šiaip *tiesos lygumos*, t. y. būties įžvalgą⁴⁸ inicijuojanti aplinkybė, bet pastovi ir būtina tos įžvalgos sąlyga. Tačiau Platonas, *tiesingojo kelio* konstrukte pernelyg įsivėlęs į teorinio

⁴⁷ Ar tik ne į antikinės tiesos sampratą nurodo ir prie moderniojo perversmo mąstyme akivaizdžiai prisidėjusio M. Koperniko argumentai, kuriais šis grindė, beje, irgi antikos mąstytojo Aristarcho požiūrį, kad saulė yra visatos centras. Polemizuodamas su kanonizuota ptolemėjiškąja geocentristine visatos samprata, lenkų astronomas teikė pirmenybę mums jau įprastai heliocentristinei koncepcijai ne tiek dėl jos matematinio aparato privalumų, kiek dėl jos estetinio patrauklumo.

⁴⁸ *Faidre* plėtojama „gimdymo grožyje“ fenomenologija taip primena levinišką veido fenomenologiją, kad net kyla mintis, jog E. Levinas, formuluokime tai neįžeidžiai, įkvėpimo sėmėsi kaip tik iš *Faidro*. Plg.: „Tai (Heidegerio Sein und Zeit – S. J.) viena gražiausių knygų filosofijos istorijoje... <...> šalia keturių ar penkių kitų... <...> Sakykime, Platono *Faidro*, Kanto *Grynojo proto kritikos*, Hegelio *Dvasios fenomenologijos*, taip pat Bergsono *Esė apie betarpiškas sąmonės duotybes*“ (Levinas 1994: 29-30).

mąstymo logiką, dorybe nėščią santykį veikia pameta, todėl susidaro įspūdis, kad būties įžvalgai ir net tikrajai dorybei pelnyti gana vis kokybiškesnių grožio apraiškų kontempliavimo. Maža to, dorybės imperatyvumui persmelkiant ir užvaldant autonomiškumo (arba laisvės) rašte pajautą, kyla pagunda pažvelgti į *teisingąjį kelią* kaip į normatyvinę pažinimo nuostatą, t. y. kaip į protu kontroliuojamą kelią į tiesą⁴⁹. Ar ne todėl Platonas formuluoja *teisingojo kelio* koncepciją su akivaizdžiais normatyviniais akcentais? Tai juk *teisingasis kelias*, t. y. kelias, kurį filosofui, anot Platono, *reikia*, t. y. privalu rinktis, o, jau įsistojus į tą kelią, vėlgi sąmoningai kontroliuoti žingsnelius jame, nes tik taip (rašte) galima pataikyti, formaliai žvelgiant, į tiesą, o, dalykiškai žvelgiant, į (mąstomą) būtį. Įsijautęs į rašto autonomiškumo provokuojamą laisvės pajautą, Platonas tarsi pamiršta, kad tas grožio gairėmis nužymėtas kelias visgi yra meilės kelias. Negi galima meilę rinktis, o pasirinkus dar ir rodyti jai kelią⁵⁰? Tačiau Platonas nestokoja nei įžvalgumo, nei lankstumo, todėl jau *Faidre* ir į meilę jau žvelgia kaip žmogų išstinkantį šėlą (*μανία*), o ir pačioje meilėje kalba tik apie susilaikymą, t.y. imasi norminti tik tai, kas mylint gal dar ir duota kontroliuoti. Kad ir kaip būtų, *Puotos* išvados visgi suklaidina rašte vis saugiau beįsikuriančią, tačiau antikinio mąstymo sinoptinę prigimtį ignoruojančią paskesnę filosofiją. Ir, matyt, labiausiai prie to prisideda kitas antikos autoritetas – Aristotelis. Raštas, vien raštas yra jo stichija, ir akivaizdžiausiai tai liudija filosofijos istorikų jam tradiciškai priskiriama frazė: „Platonas man brangus, tačiau tiesa man brangesnė“⁵¹. Aristotelio pasirinkimas visiškai pagrįstas: rašte juk svarbiausia yra jį tiesiogiai normuojanti vertybė – tiesa, o jau santykis su *kitu* (žmogumi), tad ir tą santykį tiesiogiai norminančios vertybės nureikšmėja, nes į raštą tas santykis tegali patekti vien kaip išorinė. Todėl Aristotelis, formaliai vis dar siedamas filosofavimą su išmintimi ir teikdamas dėmesį etiniams dalykams, svarsto apie juos vien išoriškai, t. y. rašto toleruojamais būdais, pavyzdžiui, juos fenomenologiškai aprašinėja ir analitiškai rūšiuoja. Rašte nustojęs ryšio su etikos prasmės vieta, t. y. žmogiškuoju santykiu, Aristotelis tik išoriškai gali konstatuoti jos normatyvumą ir grįsti jį atsitiktinai pasirinkta, pavyzdžiui, kokia nors aukso vidurio taisykle ir taip inicijuoti etikos kaip

⁴⁹ Tokia pagunda filosofijos istorijoje dažniausiai prasprūsta ten, kur šviežiai įsisąmoninamas mąstymo autonomiškumas. Štai ir Descartes'as, provokuojamas besimezgančiame gamtotyriniame mąstyme įsisąmonintos konstruktyvumo pajautos, iš pradžių irgi dar naiviai tikisi rasti tiesų proto kelią į tiesą. Tokią programinę nuostatą nedviprasmiškai liudija net jo pirmųjų kūrinių pavadinimai – „Proto vadovavimo taisyklės“ bei „Samprotavimai apie metodą“.

⁵⁰ Plg.: „*Kai meilė pamos jums, sekite... <...> Ir kai ji kalba, tikėkite... <...> Ir nemanyk, kad gali nurodyti meilei kelią, nes meilė, jei laiko tave vertu, rodo tau kelią pati. Meilė teturi vieną troškimą - išsipildyti*“ (Džibranas 1998: 19-20).

⁵¹ Paties Aristotelio raštuose tokio frazės, atrodo, visgi nėra. Regis, jam priskiriamas šiek tiek patrupintas moto, kurį seras I. Newton'as užrašė savo *Quaestiones Quaedam Philosophicae* pradžiuje ir kuris labai nedviprasmiškai nurodo moderniojo perversmo mąstyme kryptį ir prioritetus: „*Amicus Plato — amicus Aristoteles — magis amica veritas*“. O jau pats Aristotelis savąsias nuostatas tiesos ir santykio su artimu atžvilgiu dar apibrėžčiau išsakė Nikomacho etikoje: „*O vis dėlto, norint išsaugoti tiesą, bus geriau – ir net privalu – atmesti net tas mintis, kurios mums yra pasidariusios savos ir tarsi į širdį įaugusios, - juk esame filosofai arba išminties mylėtojai. Ir draugai, ir tiesa mums yra mieli, bet mūsų šventa pareiga atiduoti pirmenybę tiesai*“ (Aristotelis 1990: 1096a11-16).

racionaliai grindžiamų elgesio taisyklių rinkinio tradiciją. Pagrečiui filosofijos sutelkimas vien rašte jau izoliuoja ją ir nuo filosofavimą steigiančių vertybių. Tiesa, šioji izoliacija nuo vertybių nėra tokia radikali, kokią žmogaus matu pelno sofistai, kurie ne vien kaip teoretikai, bet ir kaip žmonės izoliuojasi nuo vertybių tam, kad autonomizuotų raštą. Rašte vis labiau įsitvirtinantis ir vien rašto išorybe, t. y. ženkliskumu savąjį autonomiškumą užsitikrinantis filosofavimas vertybių poveikio pačiam žmogui nenureikšmina, o tik prislopina jų poveikį rašte realizuojamam teoriniam mąstymui. Todėl kaip žmogus vis dar kaitomas kosmo vertybių, jų poveikį Aristotelis visai nuosekliai konstatuoja rašte leistinomis formomis, t. y. tik išoriškai fiksuoja jų steigiamus ryšius. Tad garsioji platoniškoji ištara apie gėrio reikšmę steigiant būtį bei pažinimą jo mąstyme formalizuojasi ir virsta išvada apie analitiškai rekonstruoto kosmo tapsmą ir savižiną inicijuojantį nejudantį judintoją⁵². Jei Sokratą, matyt, galima vadinti dorybės misionieriumi, o Platoną - dorybės mylėtoju, tai Aristotelis jau teikia prioritetą raštą tiesiogiai norminančiai vertybei tiesai. Beastriu teoretiko žvilgsniu jis rikiuoja į vieną gretą kasdienį ir etinį mąstymo dalykinius aspektus, o jų sąsajas rekonstruoja pagal jam dar gyvus sinoptinio mąstymo įpročius. Todėl ir susiklosto labai jau margas ir, nepašykštėkime klasikui komplimento, įspūdingas vaizdas, kuriame kasdienio mąstymo ontologija (materializmas) ir gnoseologija (empirizmas) persipynę su etinio mąstymo atitinkamais aspektais (idealizmu ir racionalizmu). Šiame neabejotinai be galo turtingame ir analitiškai subtiliai išrūšiuotame teoriniame audinyje atsparos taškus gali rasti visi paskesnieji filosofai. Tačiau nekvestionuotai perimdami klasiko tezes, jie neišvengiamai įklampinami vien rašto mąstyme su visais jo trūkumais ir privalumais. Descartes'ui garsiuoju *cogito* visiškai izoliavus iki tol vien rašto išorybe santykiškai autonomizuojamą teorinį mąstymą, pradeda aiškėti šio mąstymo sterilumas ir ribotumas. Apie tai jau perspėja ir dekartiškoji Dievo kaip begalybės idėja, bet dar akivaizdžiau byloja B. Pascalio širdžiai teikiamas prioritetas proto atžvilgiu. Vien rašte, po Descartes'o, matyt, reikėtų sakyti, vien teoriniame mąstyme arba, kaip pasufleruoti I. Kantas, grynajame prote tarpstantiems (gal taikliau būtų sakyti, vargstantiems) filosofams darosi vis akivaizdžiau, kad rašte besiskleidžiantis filosofavimas negali realizuoti savo prigimtinės paskirties – teikti (dorinę) išmintį. Negana to, filosofams palaipsniui paaiškėja, kad teoriniame mąstyme tegalima formuluoti problemas, nes bet kokios problemos sprendimas čia neišvengiamai virsta kita problema. Filosofavimas rašte virsta savotišku oro pilių statymu bei probleminių oro burbulų, tebūnie ir labai sudėtingų bei įmantrių, pūtimu. Galima netgi užsimiršti ir pradėti mėgautis ta keista veikla ir sureikšminti ją kaip išskirtinę bei elitinę. Neretas postmodernistinis filosofas, žvelgdamas į savo neįgalią veiklą iš šalies bei

⁵² Sinoptinis mąstymas išreikštai numano vien mąstymo dalyką *Priešais*, kuriame ir tegali būti lokalizuota jo vyksmo „priežastis“ – aksiologinės ir loginės prigimties, t.y. nejudantis judintojas. Descartes'ui legitimavus kognituojančią *ego*, šis tampa mąstymo naujuoju nejudančiu judintoju ir, įsiklausydamas į savo analitinę prigimtį, radikaliai modernizuoja ligtolinę mąstymo tradiciją.

įsisąmonindamas absurdišką savo laikyseną, tarsi koks A. Camus romanų herojus išdidžiai taria, kad filosofavimas yra į sprendimiškas kasdienybės banalybes nesivieliantis, taigi virš tos kasdienybės pasikėlęs mąstymas, tarpstantis siziifiškai neišbaigiamame problemiškume. Labai jau platoniška nuostata kasdienybės atžvilgiu, taigi lyg ir labai jau filosofiška laikysena, tačiau ar nekvepia ji intelektualiniu mazochizmu? Negi *šioje gyvenimo vietoje, kur, jei ne čia, verta gyventi žmogui, žvelgiant... į problemas?* Ar negana žmogui paprastesnių dalykų? „Stogas virš galvos nuo lietaus, paprasčiausia antklodė nuo šalčio, šiek tiek duonos ir vyno ar pieno nuo alkio, saulė rytais, kad pabustum, sutemos vakarais, kad užmigtum – ar reikia žmogui ko nors daugiau“ (Hesse 1988: 189)?