

Puota: filosofavimo legitimavimo problema

Tradiciškai sakoma, kad sofistai inicijuoja antropologinį posūkį antikos filosofijoje. Ir regis, visai pagrįstai taip sakoma, nes tokį požiūrį gana akivaizdžiai remia sofistikos tėvo – Protagoro suformuluotas žmogaus matas. Jei jau sofistai ėmėsi permatuoti tuo matu visus dalykus [χρήματα], tai lyg ir neišvengiamai turėjo viską sužmoginti. Taip mąstant, tarsi įgyja pateisinimą frazės apie tai, kad po sofistų antikos filosofija atsigręžia į žmogų. Tačiau kokį žmogų pamato antikos filosofija? Juk ši filosofija mąsto sinoptiškai, o toks mąstymo būdas numano tik visumišką mąstymo horizontą *Priešais* ir visiškai ignoruoja jo subjektą, kurį mes linkę tapatinti su individualiu žmogumi. Nors sofistinis žmogaus matas nominaliai tarsi byloja, kad apie visus dalykus sprendžia (mąstantis) žmogus, tačiau sofistų tekstų analizė atskleidžia, kad sprendimus daro anonimiškas kasdienio mąstymo subjektas – kūnas. Nors šis subjektas siejamas su individualiu kūnu-daiktu, tačiau jo funkcionavimą lemia išgyvenimo interesų steigiamas kasdienis mąstymas, kuris anonimizuoja jo vykdytoją, paversdamas jį besikartojančio kasdienybės spektaklio aktoriumi. Kasdieniame gyvenime kokybiška vaidyba yra vertinama ir, sėkmingai įsmenindamas laikmečio aktorystės diapazone galimą vaidmenį, žmogus gali pelnyti tuo vaidmeniu numanomą reikšmingumą, t.y. pelnyti įvairius individualizuojančius laurus, pavyzdžiui, tapti garsiu akmentašiu, plačiai žinoma pribuvėja ar dar iškilesniu filosofu. Gali susidaryti įspūdis, kad bent jau antikoje žmogus galėjo įgyti tarsi ir kokybiškesnį individualizuojantį reikšmingumą, negu tas, kuriuo mėgaujasi nūdieniškos populistinės žvaigždės. Tačiau į akis krentanti nūdienos žvaigždžių spindesio tuštybė, ko gero, atskleidžia apskritai bet kokio susireikšminimo kasdienybės sferoje formalią prigimtį. Ar gi ne tai liudija ir nūdienoje labiausiai išplitęs žmogaus formalaus, t.y. tuščio sureikšminimo būdas – reklama? Kad ir kaip būtų, tačiau antikiniame filosofavime kasdienio gyvenimo prigimtinė tuštybė, regis, buvo perprasta iš karto. Jau patys pirmieji filosofai egzistenciškai reikšmingos žmogaus apibrėžties ieškojo mesdami iššūkį kasdienėms žmogaus apibrėžtims. Pitagorui priskiriamame samprotavime filosofas yra gretinamas su tais žmonėmis, kurie ateina į graikams tradicines olimpines varžybas vien jų pasižiūrėti. Kaip šie ateina į olimpiadas ne kasdieniškai svarbių gėrybių vaikydamiesi, t.y. ne tam, kad pelnytų jose kokios nors rungties nugalėtojo šlovę ar, užsiimdami komercija, užsidirbtų pinigų, taip ir filosofai, anot Pitagoro, ateina į pasaulį vien jo stebėti (θεάομαι). Kasdienio gyvenimo ir jį aptarnaujančio mąstymo vengianti filosofija serga savotiška

įgimta toliaregyste, t.y. ji ignoruoja artimiausią kraštovaizdį ir žvelgdama, kaip jai rodosi, toliau bei giliau mėgina išsiaiškinti pamatines žmogaus apibrėžtis. Taip žvelgdama antikos filosofija aptinka vienintelę tikrai esančią būtį. Ji yra prigimtine žmogų žmogumi darančios sielos vieta, todėl ir tampa žmogui jo galutiniu siekiu. Būtis yra anapusiška kasdienio gyvenimo atžvilgiu, todėl jos siekis nureikšmina šiame gyvenime, arba kaip pasakytų Platonas, gyvenime *čia* pelnomas visas individualaus susireikšminimo apraiškas. Visos sielos yra savo prigimtimi tapačios vienai ir tai pačiai būčiai, todėl antikoje egzistenciškai reikšmingiausias žmogui siekis anonimizuoja žmogų. Taip anonimizuoja, kad iki pat Descartesio filosofijoje net neužsimenama apie pažinimo subjektą nūdienos prasme. Tai kaipgi tada gali antikos filosofija atsigręžti į tai, kam ji akla ir kas jai visai nerūpi? Antra vertus, bet koks mąstymas, taigi ir sinoptinis tegali būti žmogiškų turinių žmogiškas mąstymas. Šitaip žvelgiant, žmogiškumas yra tarsi koks šešėlis, kurio negali išvengti jokia filosofija. Šiuo požiūriu bet kokia filosofija visada yra antropologiška, ir net versdamasi per galvą negali pasidaryti nei daugiau, nei mažiau antropologiška. Šitaip mąstant, tektų klaust, kaip galima sužmoginti tai, kas ir taip jau yra žmogiška, pernelyg žmogiška? Kad ir kaip būtų, permainos filosofavimo turiniuose po sofistų visgi gana akivaizdžios. Sokratas, polemizuodamas su sofistais, išreikštai pradeda atsiriboti nuo sofistų išdidinto kasdienio mąstymo, ir pradeda orientuoti filosofavimą link šiam specifiniam mąstymui nuosavų turinių. Ankstyvoji filosofija, atsiduodami sinoptinio mąstymo įpročiams, nesibodėjo jokiais mąstymo turiniais, o posokratiškoji jau išreikštai darosi vienpusiška. Jos vienpusiškumas įgauna savotišką partiškumo formą Platono mąstyme: šiam, kaip ir Sokratui, svarbiausi darosi etiniai dalykai, vardan kurių abu aršiai polemizuoja su sofistų propaguojama kasdiene arba pragmatine mąstysena. Išeitų, kad vadinamasis antropologinis posūkis antikos filosofijoje iš esmės yra etinis ir numato filosofijos siekį atsiriboti nuo sofistų žmogaus matu izoliuojamo kasdienio mąstymo kontūro bei susitelkti alternatyviame etinio mąstymo kontūre. Tiesa, nūdieniškai žvelgiant, etiškumas vėlgi numato etinės elgsenos subjektą, t.y. žmogų, todėl toks antikos filosofijos susitelkimas ties vien egzistenciškai svarbiais turiniais, rodytūsi, vis tik vadintinas antropologiniu. Tačiau kaip ir pažinime, taip ir etinėje plotmėje antikos filosofija dėl aukščiau minėtų aplinkybių individualų žmogų ignoruoja. Žmogaus etinę elgseną lemia teoretizuojančiam filosofavimui nepasiekiamą gėrio vertybė, kuri steigia jam bent jau iš principo teoriškai prieinamą ontologinę apibrėžtį – būtį. Todėl ir etinėje plotmėje žmogus yra anonimiška, t.y. gėriui atsiduodanti ir su būtimi susitapatinti siekianti būtybė, o jo paskirtis yra realizuoti metafizinę būtinybę, kurios jis gali išvengti

nebent per savo kvailumą, arba, kaip švelniau suformuluotų Sokratas, nežinojimą. Kadangi antikos mąstytojas negali nusavinti visumiškame antikos mąstyme palaipsniui atribojamų dėmenų, tai ir jų numanomi konkretūs mąstymo subjektai susiejami su anonimiškomis esybėmis: kasdienis mąstymas susiejamas su kūnu, o etinis - su siela. Sofistai pirmieji pradeda tapatinti žmogų su kūnu, t.y. su kasdieniame gyvenime dominuojančia jo apibrėžtimi, kurią jie temizuoja kasdieniu, vien į išgyvenimą orientuotu mąstymu. Filosofai, pirmiausia Sokratas, stoja į kovą prieš tokį žmogaus nuskurdinimą ir priešgyniaudami sofistams ima sieti žmogiškumą vien su siela, kurią savo ruožtu temizuoja etiniu mąstymu. Kadangi kūno ir jo provokuojamo išgyvenimo siekio žmogus negali išsižadėti nei akimirksniai, tai etiškai specifikuotai sielai teikiamas prioritetas dramatinizuoja ir antikos filosofo gyvenimą, ir su tuo gyvenimu suaugusį mąstymą. Negalėdamas vien teoriškai atsiriboti nuo nepageidaujamos kasdienio mąstymo temos, filosofas priverstas daryti tai praktiškai, t. y. gyventi gyvenimą *čia* jį nureikšminančia mirties perspektyva. Gyvenimas vardan mirties papildomai pabrėžia tą faktą, kad antikos filosofas tarsi nepriklauso pats sau, bet veikia yra kosmo anonimiškų galių sandūros scenovaizdis. Sokrato likimas parodo, kad tokia antikos filosofo orientacija ir jos numanoma drama nėra vien simboliniai dalykai. Todėl etinis posūkis antikos filosofijoje ženkliną ne tik filosofijos brandą, t. y. tą faktą, kad antikos filosofija, prasidėjusi septynių išminčių moralizuojančiais posakiais, bet veikia nuklydusi į kosmo pradų paieškas, vis tik pagaliau aptinka savo pirmąją žemę ir pagaliau pradeda susitelkinėti ties jai nuosavais ir egzistencinę prasmę žadančiais etiniais turiniais. Šį posūkį inicijavusio Sokrato tragiškas likimas savo ruožtu atskleidžia tai, kad, filosofijai įgyjant apibrėžtumą, aktualizojasi nuo pat jos ištakų šešėlyje tūnojusi filosofavimo teisėtumo problema. Filosofai savo gyvenimo būdu ir mąstymu visada buvo didesnis ar mažesnis išsišokimas šiaip jau gana tolerantiškoje antikoje. Kol jų mąstymas, nepaisant gana akivaizdaus savitumo sukosi visumiško sinoptinio mąstymo orbitoje, jos dar nediferencijuodamas, tol filosofų veikla, neretai turinti net išoriškų asocialumo ženklų¹, vis tik neatrodė kaip kažkas visiškai atskira nuo tos visumos ar net svetima jai. Tačiau Sokratui etiškai specifikuojant filosofavimą, o dėl specifikuojamo būdo supriešinant jį su kasdiniu mąstymu ir gyvenimu, filosofavimas jau negalėjo atrodyti kaip nekaltas ir nepavoingas laisvų polio gyventojų intelektualinis užsiėmimas, ir neišvengiamai susilaukė griežto

¹ Čia būtų galima prisiminti ir filosofuoti į kalnus išsikėlusį Herakleitą, ir uždaramame religiniame ordine užsidariusius pitagoriečius, ir jau atvirai savo elgsena viešąją graikiško polio rimtį drumsčiusius kinikus.

atsako iš atskirybų ir mitais nenumatytų skirčių netoleruojančio graikiškojo polio. Tas atsakas yra Sokrato teismas, o jo baigtis — Sokrato mirtis. Šis tragiškas įvykis tai ne tik skaudi netektis žmogaus, kuris savo taurumu spėjo sužavėti dalį atėniečių, ne tik netektis mąstytojo, kuris jau lyg ir surado filosofijai būdą išbristi iš sofistų sukeltos krizės, ne tik praradimas tų nuostabių filosofavimo akimirkų, kurias patirdavo Sokrato draugijoje jo sekėjai. Sokrato mirtis — tai labai rimtas įspėjimas apie šio kai kurių atėniečių jau pamėgto užsiėmimo pavojingumą. Todėl tie, kurie mėgina pratęsti filosofavimą, ypač tie, kurie pasuka Sokrato nurodytu keliu, jau turi mėginti apginti ne tik Sokratą, bet ir pačią filosofavimo galimybę. Nuosekliausias ir giliausias Sokrato sekėjas — Platonas, kaip niekas kitas perpratęs Sokrato inspiruoto etinio filosofijos perorientavimo intenciją, iš karto imasi šios užduoties. Dar tik intuityviai nujausdamas iškilusią problemą, savo pirmuosiuose dialoguose jis mėgina iš pradžių, regis, vien emociškai apginti Sokratą. Tačiau jau *Sokrato apologijoje* toks apginimas įgyja papildomą egzistencinį skambesį. Šis dialogas jo skaitytojus įtraukia į virtualią aukojimo procedūrą, kurios metu bene tauriausias antikos žmogus paaukojamas filosofavimo idealams. Virtuali aukojimo procedūra turi tą pačią paskirtį kaip ir realioji — ji nureikšmina kasdienio mąstymo horizontą ir egzistenciškai inicijuoja jos dalyvius, šiuo atveju dialogo skaitytojus, toms vertybėms, kurias teisme, mesdamas iššūkį mirčiai, renkasi Sokratas. Dialoge išgyvenamas emocinis sukrėtimas priverčia jo skaitytojus suklusti, persiorientuoti į tą horizontą, kuriame skleidžiasi filosofavimas, ir galbūt net trumpam įtikėti filosofavimo prasmingumu. Tačiau emocinis pakilimas yra trumpalaikis dalykas, o kasdienis gyvenimas greitai grąžina viską į savo vietas, ir filosofavimas vėl atrodo ne tik kaip ne itin prasminga, bet, žvelgiant Sokrato aukos retrospektyva, netgi pavojinga veiklos rūšis. Todėl *Sokrato apologija* ne tiek apgina Sokratą, kiek, identifikuodama filosofavimo siekius, apnuogina ir išdidina tą problemą, kuri turėjo lydėti filosofavimą nuo pat jo atsiradimo. Juk tai visiškai nauja veiklos rūšis ir jos naujumas konservatyviame antikos kosme negalėjo nerėžti akies. Polemikos su sofistais nulemtas misionieriškas Sokrato filosofavimo būdas supriešina tokį filosofavimą su polio gyvenimu, ir polis tiesiog priverstas imtis atsakomųjų veiksmų. Kadangi etiškai specifikuotame filosofavime apeliuojama ir į polio vertybinėje sąrangoje niekaip nenumatytas vertybes², tai tokia veikla, kalbant paskesnių laikmečių nukaltais terminais, yra dar ir erezija. Todėl visiškai

² Plg.: „Juk iš tavo skundo, kurį įteikei, išeina, kad aš mokąs tikėti ne tuos Dievus, kuriuos tiki šalis, bet *kitus, naujus Dievus*“ (*Sokrato apologija*, 26b).

neturėtų stebinti ir tai, kad Sokratas susilaukia, rodosi, akivaizdžiai neteisingos ir nepelnytai griežtos bausmės. Juk taip polis tik ginasi ir mėgina apsisaugoti nuo jam svetimos, o pagal reiškimosi būdą ir polio gyvenimo kasdienį ritmą trikdančios veiklos atmainos. Užtat tiems, kurie jau nebegali atsispirti filosofavimo pagundai ir nori pratęsti sokratiškąjį sieliškąjį puotavimą, jau tiesiog privalu mėginti kaip nors įteisinti filosofavimą. Norint tai padaryti, reikia priderinti šią veiklos atmainą prie kosmo veiklos rūšis legitimuojančios kosmo vertybinės konstitucijos. Tačiau tam būtina nuskaidrinti ir naujosios veiklos atmainos vertybinę sąrangą, t.y. filosofijos legitimavimo uždavinys numato papildomą pačios filosofijos savimonės vertybiniu aspektu problemą. Ikisokratiškiesiems filosofams tokia problema visiškai nerūpėjo, išskyrus, galbūt, tik Parmenidą. Drastiškai suformulavęs filosofavimo būtiškąjį siekį ir jo vardu nureikšminęs kasdienį mąstymą³, jis negalėjo nepastebėti, kad jo požiūris neįsikomponuoja į tradicinę kosmo sampratą, ir, matyt, todėl savo garsiosios poemos įžangoje tiek prieigą prie būties, tiek jos įžvalgą siejo su dievybėmis. Turint omenyje, kad dievai antikos graikams įkūnijo vertybes, galima daryti išvadą, jog Parmenidas jau mėgino savo samprotavimus apie būtį grįsti ir vertybiškai. Jo mąstyme pasirodantys vertybiniai akcentai, matyt, galėtų būti traktuojami kaip teorinio mąstymo progresuojančios savimonės ir paties Parmenido įžvalgumo nulemti dalykai. Sokratas savo provokuojančiu elgesiu filosofavimo teisėtumo problemą eksteriorizuoja ir pagrečiui sukuria prielaidas jai spręsti. Platonas teoriškai rekonstruoja šias prielaidas *Faidone*. Jis žvelgia į Sokratą iš šalies ir, provokuojamas formaliojo filosofavimo imperatyvo „Pažink save“, reflektuoja Sokrato elgseną. Sokrato elgesio teorinis apmąstymas transformuoja praktinę Sokrato elgseną ir jos nuostatas. Kuo kitu gali virsti praktinė veikla teorijoje, jei ne mąstymo atmaina? Ir argi neturėtų tos veiklos nuostatos pagrečiui būti pajungtos tiems siekiams, kurie yra tiesioginiai mąstymo siekiai? Jei filosofavimas kaip teorinio mąstymo atmaina pirmiausia yra pažintinė veikla, tai Platonas, apmąstydamas sokratiškąją etinę elgseną, turėjo ją paženklini gnoseologiniais akcentais, t.y. ieškoti joje tikro pažinimo prielaidų. Kad ir kaip būtų, tačiau akivaizdu, kad *Faidone* sokratiškojo imperatyvo negatyvusis aspektas, t.y. raginimas ignoruoti kūnu pamatuotus kasdienes reikalus virsta nuoroda atsiriboti nuo filosofavimui svetimo ir, pažintiškai vertinant, netikro kasdienio mąstymo ir jo subjekto. Pozityvioji to imperatyvo dalis – raginimas pasirūpinti sielos dorybingumu savo ruožtu

³ Plg.: „Tuo tarpu visa (kita) turi būti vien *vardai*, kuriuos *mirtingieji* nustatė, įtikėję juos esant tikrais: atsirasti ir išnykti, būti ir nebūti, keisti vietą bei mainytis spalvų žaismui“ (DK28 B8, 38-41).

transformuojasi į etinio mąstymo ir jo subjekto tikrumo orientyrų paiešką. *Faidone* Platonui pavyksta nužymėti etiškai specifikuoto filosofavimo pažintinės strategijos bendruosius kontūrus. Ligtoliniam filosofavimui būdai alternatyvus, t.y. „antrojo (pažintinio) plaukimo“ būdas, atsispirdamas į (vertybiškai ir logiškai) stipriausiasias sąvokas ir taikė į Parmenido aptiktą etiškai specifikuotą būtį. Sinoptiniame mąstyme nesant galimybės griežtai skirti vertybinius aspektus nuo loginių, „antrojo palikimo“ strategija numatė daug kelių į būtį. Mat bet kuri stipriausioji, t.y. logiškai bendriausioji sąvoka, numanydama atsiribojimą nuo kasdienio mąstymo konkrečių ryšių, potencialiai kreipė link vien formaliai, t.y. kaip neregimų esybių srities apibūdinamos būties. Tačiau Platonui jau *Faidone* darėsi aišku, kad filosofavimo dalykas yra gėrio vertybės steigiamas mąstymo kontūras⁴. Todėl jau čia Platonui turėjo iškilti užduotis tarp gausybės vertikaliojo pažinimo strategija numatomų kelių į neregimų esybių sritį, surasti tą, kuris kreiptų į gėrio rišamą mąstymo kontūrą. Rodytūsi, paprasčiausias būdas siekiant tiesiogiai temizuoti etinio mąstymo sritį buvo rinktis atspirties tašku pačią gėrio sąvoką. Tačiau antikinio mąstymo sinoptiškoji prigimtis lemia tai, kad filosofavimas čia yra lydimas kūno nepanaikinamo prakeikimo, arba, formuluojant pažintiškai, jo atspirties taškai visą laiką lieką kasdienio mąstymo kontūre. Iš šio kontūro gėris tiesiogiai nepasiekiamas, nes jį užstoja ir nureikškina šią mąstymo sritį rišanti daugialypė naudos vertybė⁵. Todėl Platonui iškyla uždavinys surasti tarpinę vertybę, tiesiogiai prieinamą kasdieniame mąstyme, bet kreipiančią į etinio mąstymo kontūrą, t. y. vertybę, kuri kasdieniame mąstyme atvertų tiesioginę prieigą filosofavimui pamatinės gėrio vertybės. Galimas šio konkretaus uždavinio sprendimas rezonuoja su aukščiau minėtos filosofijos legitimavimo problemos sprendimu: juk pavykus surasti tokią vertybę, beliktų susieti ją su antikos vertybių struktūra ir filosofavimas būtų ne tik vertybiškai apibrėžtas, bet ir įteisintas. Kitaip tariant, ryškėjant filosofavimo vertybiniam profiliui, turėtų pasimatyti ir to vertybinio profilio derinimo su kosmo vertybine struktūra prielaidos, t. y. filosofijos vertybinės savimonės problemos sprendimas turėtų atverti perspektyvą filosofijos legitimavimo problemos sprendimui. Su šiais dviem uždaviniais, dėl antikinio mąstymo sinoptinės prigimties jų netgi griežtai neskirdamas, Platonas galynėjasi viename

⁴ Plg.: „Jie net nenumano, jog iš tikro gėris ir (loginė – S.J.) privalomybė [turi] surišti ir kartu laikyti“ (*Faidonas*, 99c).

⁵ Bene akivaizdžiausiai gėrio vertybės tiesioginis nesuderinamumas su kasdiniu mąstymu pasimato *Valstybės* pirmosios knygos diskusijoje, kur Sokratui niekaip nepavyksta pritempti teisingumo prie gėrio ir kurioje triumfuoja sofistai Trasimachas, be vargo susiedamas teisingumą su tiesiogiai jį kasdieniame mąstyme apibrėžiančiais naudos ir galios kriterijais.

puošniausių savo dialogų – *Puotoje*.

Nei dialogo pagrindinis pavadinimas, nei jo antrasis turiningasis pavadinimas (*Apie meilę*), nei dialogo pradžios tekstas neteikia net menkiausiu užuominu, kad jame galėtų būtų ketinama kalbėti apie ką nors kita, išskyrus, kiekvienam žmogui nesvetimą reiškinį – meilę. Pakalbėti ne tiek dėl paties to reiškinio kokios nors ypatingos svarbos, bet, pasirodo, tam, kad palengvėtų dialoge aprašomos puotos dalyvių pagirios⁶. Tiesa, vienas iš tų pagiringų puotautojų – Eriksimachas iš karto šiek tiek sukilnina situaciją, nes pasiūlo ne šiaip pašnekėti apie meilę, o sudėti pagyrimą meilės siekį atstovaujančiam daimonui Erotui. Tačiau puotai įsisiūbavus, meilė susiejama su filosofavimu, todėl šį ryšį maskuojanti dialogo pradžia jau gali būti aiškinama kaip legitimavimo procedūros aspektas. Mat kokio nors socialinio reiškinio legitimavimas visais laikais numato politikavimą, t.y. išreikštą šnekėjimą apie vienokius dalykus, turint omenyje visai kitus. Su sofistais vos ne kiekviename dialoge polemizuojantis Platonas negalėjo nepersiimti jų politinėmis gudrybėmis, taigi ir, esant reikalui, nepasibodėti jomis pasinaudoti. Legitimavimo reikalas turi socialumo aspektą, arba, formuluojant antikos kalba, yra graikiškojo polio reikalas, ir Platonas tą polį pasitelkia, sukviėdamas į puotą įvairių polio sluoksnių atstovus, kurie, matyt, turėtų deramai atstovauti polio visumą. Kitaip tariant, Platonas *Puotoje* tarsi organizuoja antikinį forumą filosofavimui įteisinti. Siekdamas užsitikrinti palankų balsavimo rezultatą, Platonas patį forumą padaro, nūdieniškai šnekant, neformaliu užkulisiniu susirinkimu, jo dalyvius suguldydamas, vaišindamas vyneliu, o pabaigoje dar ir atvesdindamas čia susirinkusių vyrų vaizduotę audrinantį gražuolį Alkibiadą. Juk apie meilę lengviau ir sklandžiau kalbasi ne stebint šalia drybsančio sugėrovo pėdas, bet, pavyzdžiui, grožintis dailaus jaunuolio veidu. Taip sutvarkius *Puotas* aplinkybes, sakyti pagiriamąsias kalbas Erotui yra vienas malonumas, ir, gurkštelėję vynelio, pagiringi puotautojai kaip mat įsileidžia į gražbylystes. Dauguma jų yra eiliniai graikiškojo polio piliečiai, todėl jų kalbos, pavartojant jau *Faidro* lakią frazę, uždangės srities nepasiekia, bet sukasi kasdienio mąstymo kontūre. Negana to, visas tas kalbeles veikiai nureikšmina paskutiniu ju prabilęs Sokratas, drastiškai pareikšdamas, kad jis tai

⁶ Plg.: „Ką gi, bičiuliai, ar nerastume kokio nors būdo pasilengvinti išgertuves? Prisipažįstu, labai sunkiai laikaisi po vakarykščio ir esu reikalingas šio tokio atokvėpio; manau, jog ir daugumas jūsų, — patys vakar čia buvote“ (*Puota*, 176a-b).

jau pasakysiąs vien tiesą⁷. Tačiau į politikavimą šiame dialoge įsileidęs Platonas puikiai supranta, kad būtų pernelyg akiplėšiška tiesmukiškai legitimuoti filosofavimą, nugirdant forumo dalyvius, leidžiant jiems pašnekėt tik dėl pašnekėjimo ir veikiai užsitikrinant jų girtus balsus, t. y. pritarimą „teisingai“ Sokrato kalbai. Kadangi pats Platonas rašo legitimavimo reikalą sprendžiančio forumo protokolą, t.y. dialogą, tai jis gali tą protokolą padailinti jam reikalingais akcentais. Todėl Platonas nepasidrovi jau ikisokratiškose kalbose įterpti ir šį tą esmingo bei palankaus filosofavimo reikalui.

Pirmasis *Puotoje* trumpą kalbelę pasako Faidras. Platonas šį žmogų, matyt, labai gerbia, jei jau jo vardu vėliau net pavadina bene konceptualiausią savo dialogą. *Puotoje*, matyt, vis tos pačios pagarbos skatinamas, jis Faidrui pirmajam, taigi dar mažiausiai apgirtusiam ir žodį suteikia, ir jo trumpą kalbelę labai jau kryptingai surėdo. Savo kalbelėje Faidras pirmiausia atkreipia dėmesį į Eroto prigimtį ir, cituodamas Hesiodą, Akusilają bei Parmenidą, teigia Erotą esant vienu iš pirmųjų, taigi ir seniausiųjų dievų. Regis, šia nekalta nuoroda Platonas iš karto taikosi nušauti du zuikius. Viena vertus, tokia nuoroda formaliai susieja Erotą, - kaip dialogo eigoje paaiškėja, filosofavimą inicijuojančią dievybę - su filosofijos pirminiu probleminiu interesu ἀρχή, kurio etimologija leidžia jo loginį pirmumą traktuoti ir kaip pirmumą laike. Antra vertus, teigiant „Erotą esant seniausią ir garbingiausią dievų“ (*Puota*, 180b), filosofavimą inicijuojanti dievybė vienu ypu įkorporuojama į kosmo vertybinę hierarchiją, t.y. legitimuojama. Turint omenyje, kad *Puotoje* Erotas įkūnija grožio vertybę, Parmenidas, matyt, irgi cituojamas neatsitiktinai. Juk iškilusis elėjietis savo poemos mįslingoje įžangoje taip pat siejo mąstomąją kelionę į būtį, t.y. filosofavimą su grožio apraiškomis: parmenidiškąjį vežimaitį kreipia neabejotinai su grožiu sietinos Saulės dukros⁸. Galima

⁷ Plg.: „Regis, buvo pasakyta, kad kiekvienas tarytum liaupsintų Erotą, bet nebuvo pasakyta, iš tikro jį liaupsinti. Todėl, manding, ir *verčiate Erotui visa ką – visos kalbos geros*: jis ir toks, ir štai tokių dalykų priežastis. Kad tik pasirodytų kuo gražiausias ir geriausias, — aišku, kad neišmanėliams. <...> Šitokiu būdu tikrai negalėsiu liaupsinti: tiesiog neįstengčiau. Vis dėl to tiesą, jei norite, *sutikčiau pasakyti*, — *savaip*, nesilygiuodamas į jūsiškes kalbas, nenorėčiau pasirodyti juokingas“ (Ten pat, 198e-199b).

⁸ Plg.: „Ir nešė mane žirgai keliu, *širdies užganėdinimo* link kreipiančiu, kol įžengė į šlovingąjį kelią *dievybės*, per visas negandas pernešančios išmoningą vyrą. Šiuo keliu buvau nešamas, nes juo mane gabeno vežimą tempiantys itin išmanūs žirgai. O kelią rodė *mergelės*, <...> *Saulės dukros*, skubėdamos *nusimesti nuo veidų šydu* ir iš *Nakties buveinės išvežti į šviesą*“ (DK28 B1, 1-10). Traktuojant šį fragmentą fenomenologiškai, jame galima įžvelgti ir kasdienio mąstymo įveikos (fenomenologinės redukcijos) nuorodą, ir būdo, kuriuo ta įveika realizuojama, aprašymą. Poemos pradžioje vaizduojama kelionė, matyt, interpretuotina kaip jos herojui susiklostančio mąstymo būdo aprašymas. Parmenidas vos neprikišamai nurodo, kad išmoningą, t.y. žinojimui imlų vyrą veža išmanūs žirgai, kuriuos, ko gero, būtų galima sieti su vėliau Platono *Faidre* minimais alternatyvius dalykinio mąstymo aspektus įkūnijančiais žirgais. Kelionės tikslas – ištrukti iš Nakties buveinės, t.y., matyt, iš hērakleitiškai prisnūdusio kasdienio mąstymo ir patekti į

net spėti, kad *Puotoje* dominuojantis požiūris apie grožio vertybės vaidmenį filosofavime galėjo būti inspiruotas Parmenido, ir Platonas pasielgė visai garbingai dialogo pradžioje jį pacituodamas. Tokia Faidro kalbos, analitiškai žvelgiant, formalių nuorodų interpretacija tikrai nėra iš piršto laužta, nes jai rezonuoja ir paskesnis jo kalbos turinys. Faidras visiškai nešneka apie kasdieniškai patrauklius meilės aspektus, bet pabrėžia etinį jos užtaisą: „negalėčiau sugalvoti didesnės gėrybės, negu nuo pat jaunystės turėti gerą įsimylėjęlį, o įsimylėjęliui – mylimąjį. Juk nei giminystė, nei garbinga padėtis, nei turtas, nei kita kas nepajėgia gražiau už meilę sukelti tai, kas turėtų per visą gyvenimą vesti garbingai gyventi besirengiantį žmogų. Ką turiu galvoje? *Gebėjimą gėdytis gėdingų dalykų ir veržliai trokšti garbingųjų*“ (Ten pat, 178c-d). Ir vėlgi, matyt, visai neatsitiktinai platoniškieji interesai rikiuoja Faidro kalbos turiningąją dalį etine linkme. Juk Platonui, kaip jau buvo minėta, iškilusi užduotis surasti kaip tik tokią kasdienybėje funkcionalią vertybę, kuri atvertų tiesioginę prieigą prie filosofavimui svarbiu tapusio etiškumo. Šiaip ar taip. Platonas gal kiek ir užmaskuotai, tačiau, geriau įsižiūrėjus, vis tik gana nedviprasmiškai pagiringos puotos siekius nurodo jau dialogo pradžioje.

Nežinia, ką išgirdo trumpoje Faidro kalbelėje vėl apgirsti pradedantys puotos dalyviai, tačiau kitų puotautojų kalbos jau buvo kur kas kasdieniškesnės. Tačiau nei Platonui, nei dialoge jį atstovaujančiam Sokratui galvos dėl to skaudėti neturėtų: legitimavimo procedūroje juk nesvarbu, nei kad balsas girtas, nei kad jis nusišneka; visai gana to, kad jis pritaria. Kad ir kaip būtų, dalies paskesnių kalbų, jas dialoge perpasakojantis Aristodemas dėl nesunkiai nuspėjamų priežasčių net neprisiminė. „Jas praleidęs, jis ėmėsi Pausanijo kalbos“ (Ten pat, 180c). Šiam vėlgi, rodytūsi, dėl tų pačių nuspėjamų priežasčių Erotas ėmė dvejetainis ir jis ėmė piktintis Faidro kalba: „Mano manymu, Faidrai, mūsų kalbos nėra deramai nukreiptos: paraginta tiesiog šlovinti Erotą. Jei Erotas būtų vienas, viskas būtų gerai, *bet iš tiesų jis ne vienas*. O kai Erotas ne vienas, teisingiau būtų pirmiausia išsiaiškinti, kurį Erotą reikia šlovinti“ (Ten pat: 180c-d). Ir nors Pausanijo kalbos pradžia lyg ir žada galimas linksmas šnekas apie baltus arklius, tačiau gana greitai paaiškėja, kad ta kalba irgi platoniškais interesais dygsniuota, o joje

Dienos sritį, t. y. į refleksijos pažadinto mąstymo sferą. Kelionę kreipia mergelės, kurios yra Saulės dukros. Sąsaja su dievybe (Saule), nūdieniškai žvelgiant, yra vertybiškumo nuoroda. Tarus, kad Parmenido poemoje minimos mergelės yra konkretaus vertybiškumo – grožio apraiškos, nesunkiai susireikškina ir kitos šio fragmento detalės. Juk konkretus vaizdas, patirtas kaip grožis tarsi nusimeta šydą, t.y. detalumo kaukę ir, leviniškai šnekant, tampa sinoptišku „veidu“, atveriančiu prieigą į šviesą, t.y. tikrą etinį mąstymą. Santykis su „veidu“, jau buberiškai šnekant, yra pamatinis žodis Aš-Tu, kuris „tegalį būti pasakytas tik visa esybe“ (Buber 1998: 70), t. y. tik visiškai užganėdinant širdį.

pasirodžiusi Erotų skirtis rezonuoja su filosofavimui aktualia kasdienio ir etinio mąstymo skirtimi. Pausanijas formuluoja tą skirtį savo pašnekovams įprastesniais žodžiais: „Visi žinome, kad be Eroto nėra ir Afroditės. Taigi: jei būtų viena Afroditė, ir Erotas būtų vienas. Bet kadangi esama dviejų Afrodžių, turi būti ir du Erotai.<...> Todėl vienos jų talkininką Erotą privalome vadinti teisingu *Liaudiškojo* vardu, o kitą — *Dangiškoju*“ (Puota, 180d-e). Kadangi Pausanijas yra ragavęs iškilais sofistų išminties, tai iš principo gali ir neprastą kalbą išrėžti. Todėl paskesnius jo samprotavimus Platonas visai nesivaržydamas pajungia legitimavimo procedūros reikmėms. Norint įteisinti kokią nors veiklos atmainą, reikia pirmiausia apibūdinti jos sklaidos sritį. Pausanijui prabylus apie du Erotus, Platonas priverčia jį „pamėginti nusakyti kiekvieno iš judviejų valdas“ (Ten pat, p. 180e). Žvelgiant visiems puotos dalyviams natūraliu, o sofistams prijaučiančiam Pausanijui ypač patraukliu kasdieniu žvilgsniu, meilė gali būti sureikšmintą tik kasdieniškai akivaizdžiu siekiu, t.y. kaip mylėjimasis. Todėl Pausanijui Erotas tampa dievybe, skatinančia mylėjimąsi. Skiriant du Erotus, tenka išrūšiuoti ir graikams įprastus mylėjimo būdus, t.y. formuluojant sofistiskai tiesmukai, nustatyti, kada tenkinti įsimylėjęlį yra gražu. Pirmasis iš Erotų, kaip kad atvirai provokuoja jo vardas, „išties liaudiškas: atlieka savo veiksmą kur pakliūva. Tai paprastų žmonių mylėjimas: pirmiausia, jie myli moteris ne mažiau už berniukus; be to, labiau myli jų kūną nei sielą, galiausiai pasirenka kuo kvailesnį taikinį, siekdami vien atlikti veiksmą, nė kiek nesirūpindami, gražiai, ar ne bus tai padaryta“ (Ten pat, p. 181b). O jau dieviškasis Erotas orientuoja prie graikams gražaus, t.y. socialiai kotiruojamo mylėjimosi. Pasirodo graikams graži yra subrendusio vyro meilė protą įgyti bepradedančiam berniukui, „o tai bemaž sutampa su pirmąja barzda“ (Ten pat, p. 181d). Antikinėje Graikijoje moteris kaip ir vergai buvo socialiai nureikšminti, todėl mylėjimasis tiek su moterimi, tiek vergu tarsi stokojo dvasingumo matmens ir praktiškai reiškė mylėjimąsi iš esmės vien su kūnu. Akivaizdu, kad toks mylėjimasis turėjo būti kokybiškai skurdesnis negu mylėjimasis su poliškai lygiaverčiu asmeniu, pavyzdžiui, gražiu laisvuju berniuku. Laisvojo ir vergo skirtis provokavo pirmąjį pastoviai atsiriboti nuo antrojo ir dar papildomai metė negatyvaus vertinimo šešėlį ant šiaip jau laisviesiems graikams įprastų intymių santykių su vergais ir moterimis. Kadangi vergas yra „kalbantis įrankis“, t. y. iš esmės tik kūnas, tai tas šešėlis krenta ant šios vergams, moterims ir laisviesiems graikams bendros žmogiškumo dalies ir modifikuoja preferuojamo mylėjimosi su berniuku siekius. Todėl, rodytūsi, vien į graikiškąsias gyvenimo realijas besiorientuojančiam ir atvirai sofistinę orientaciją demonstruojančiam Pausanijui nesunku padaryti platoniškai pozicijai palankias išvadas.

„O iš tiesų, mano galva, yra šit kaip; jau pradžioje sakiau, tiesiogiai *pats savaiame joks veiksmas nėra nei gražus, nei gėdingas, bet padarius gražiai – gražus, negražiai – gėdingas. Gėdinga nederamai tenkinti blogą įsimylėjęlį, o dorą ir tinkamai – gražu. Blogas yra anas liaudiškasis įsimylėjęlis, labiau už siela mylįs kūną. Jis net nėra pastovus, nes myli nepastovų daiktą: mylėjo kūno žydėjimui pasibaigus, jis nuplasnoja kitur, niekais paversdamas visas kalbas ir pažadus. O įsimylėjusysis būdo dorumą lieka visam gyvenimui, nes suartėjo su pastoviu daiktu“ (Ten pat, 183d-e). Sudėjus į vieną šias dvi – mylėjimosi „objektą“ ir būdą – normuojančias nuostatas, seka išvada: tik toks mylėjimas yra siektinas, kuris yra „dėl meilės berniukams ir dėl meilės išminčiai bei dorybės apskritai, norint, kad įsimylėjęlį tenkinančio įsimylėjęlio elgesys būtų gražus“ (Ten pat, p. 184d). Ir Pausanijas veikia gali užbaigti savo kalbą kiek pompastiškais, bet kartu gana akivaizdžiais legitimavimo akcentais: „Vadinasi, bet koku atveju yra gražu tenkinti mylimąjį dorybės vardan. Tai ir yra *Dangiškosios* deivės Erotas, ir pats jis *dangiškas* (teisėtas – S. J.), *didžiai vertingas ir valstybėje, ir paskiram žmogui*, nes verčia mylintįjį ir mylimąjį rimtai *pasirūpinti savimi dorybės vardan*. O visi kiti – anos, Liaudiškosios deivės žmonės“ (Ten pat, p. 185b-c). Nūdieniškai žvelgiant, Pausanijo išvada apie „teisingą“ meilės būdą yra ir dviprasmiška, ir prieštaringa: juk siūloma mylėtis su (berniuko) kūnu, o pagrečiui galvoti apie dorybę. Ta dviprasmybė nulemta legitimuojančių Platono užmačių. Konstruodamas prosofistišką Pausanijo kalbą, jis priverstas šioje kalboje, viena vertus, atiduoti duoklę sofistiniam (kasdieniam) požiūriui į meilę, taigi traktuoti ją kaip mylėjimąsi. Antra vertus, siekiant užsitikrinti Pausanijo balsą filosofijos legitimavimo procedūroje, tenka atmiešti tą kalbą Platonui jau aiškėjančios etiškai specifikuoto filosofavimo akcentais, pavyzdžiui, sokratiškuoju rūpesčiu sielos dorybe. Šią painiavą, kaip jau minėta, kiek vėliau savo kalbos pradžioje konstatuos ir Sokratas. O čia svarbu yra tai, kad tie dviprasmiški akcentai Pausanijo kalboje jau apnuogina platoniškosios legitimavimo procedūros techniskąją dalį. Filosofiją mėginama įteisinti susiejant ją su jos pavadinime etimologiškai numanomu meilės reiškiniu. Siaurinant graikams įprastos meilės reikšimosi apimtį, išskiriama filosofavimui palanki meilės atmaina. O jau po to turėtų būti nurodoma ją kuruojanti dievybė ir grindžiamas jos konstitucingumas, arba, pavartojant antikos terminus, dieviškumas. Tokios filosofijos legitimavimo gairės visiškai išryškės Sokrato kalboje, o kol kas Platonas dar priverstas užsitikrinti graikų polio reprezentacinius balsus, ir žodis suteikiamas dar vienam puotos dalyviui.*

„Pausanijui padarius pauzę (*kalbėti tokiais sąskambiais moko sofistai*⁹), <...> turėjo kalbėti Aristofanas. Tačiau jį <...> kaip tik užpuolė žagsulys. Kalbos sakyti jis negalėjęs, todėl kreipėsi į gretimai gulėjusį gydytoją Eriksimachą“ (Ten pat, 185c-d). O šis ne tik patarimą davė, kaip veikti su žagsuliu, bet ir sutiko pavaduoti kalbą sakant. Šiaip jau gydytojas net ne itin specializuotoje antikoje yra visiškai konkretaus meno (*τέχνη*) atstovas ir, nuosekliai mąstant, galėtų pamatuotai pakalbėti vien apie savojo meno ypatumus, o prisitaikydamas prie puotos temos, apie jo meną kuruojančią dievybę – Asklepiją. Tačiau gydytojų prestižas Atėnuose buvo bepradedęs augti, ir Platonas, matyt, norėdamas suteikti svarumo legitimavimo procedūrai, nutarė pasitelkti ir šio amato atstovą. Kad ir kaip būtų, jis priverčia dialoge gydytoją Eriksimachą susikeisti vietomis su komediografu Aristofanu bei, tarsi mėgdžiojant šį¹⁰, pasakyti kalbą apie Erotą. Taip subtiliai sutvarkius aplinkybes, matyt, jau gerokai įkaušęs Eriksimachas visiškai pamiršta „partinius“ interesus ir ima liaupsinti Erotą, netikėtai pareikšdamas, kad „visa medicina valdoma šio dievo. Taip pat ir gimnastika bei žemdirbystė. Dėl muzikos kiekvienam aišku, nereikia nei ilgai galvoti, – kad ir dėl jos tas pat“ (Ten pat, 186e-187c). Prabilęs apie muziką, Eriksimachas nepasidrovi pamokyti sugėrovus muzikos meno subtilybių ir galiausiai padaro išvadą, kad „(m)uzika taip pat yra erotikos – dermės ir ritmo erotikos – mokslas“ (Ten pat, 187c). O jau visai įsismaginęs gydytojas lepteli, kad „mokslas apie tokius meilės santykius šviesulių judėjime ir metų laikuose vadinamas astronomija“ (Ten pat, 188b). Nežinia, ar tik šypsosi, ar atvirai kvatoja puotos dalyviai, klausydami komiškos Eriksimacho kalbos, tačiau Platonas nepamiršta, dėl ko jis suteikė žodį Eriksimachui. Leidęs jam linksmi sujaukti olimpinę hierarchiją ir padaryti Erotą bene svarbiausiu graikų dievu, Platonas tos kalbos pabaigoje, kaip jau įprasta, užsitikrina Eriksimacho balsą legitimavimo procedūroje bei įmaišo sau reikalingų etinių akcentų: „(š)tai kokią gausią ir didelę, tiksliau, *visuotinę galią turi visas Erotas*. O tas, kuris – pas mus, ir pas dievus – *santūrumo ir teisybės lydymas vardan gėrio*, tas turi didžiausią galią, *iš jo visa mūsų gerovė ir gebėjimas bendrauti bei draugauti tarpusavy ir su viršesniais*“ (Ten pat, 188d).

⁹ Platonas labai jau nedviprasmiškai nurodo, kad *Puotoje* vykstanti diskusija sustyguota pagal sofistų reikalavimus. Turint omenyje tą faktą, kad antikoje sofistai diktuoja viešos diskusijos madas, tie reikalavimai tuo pat metu yra ir antikiai korektiškos poliškos diskusijos nuostatos.

¹⁰ Plg.: „Padarysiu abu dalykus: kalbėsiu vietoj tavęs, o tu, kai liausies (žagsėjęs – S.J.), - mano vietoj“ (Ten pat, 185d-e).

Gydytojui bemėgdžiojant komediografa, šis pagaliau įsiveikia su žagsuliu ir, kaip jau buvo sutarta, pamėgina atsilyginti jį pavadavusiam tuo pačiu, t.y. bent jau nominaliai užsimoja pakalbėti apie Eroto gydomasias galias. „Juk tarp dievų jis didžiausias žmonių draugas: *jis padeda žmonėms ir gydo tai (sielą – S.J.), ko pagydymas atneštų žmonėms didžiausią palaimą* [ἐπίκουρός τε ὢν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τούτων ὢν ἰαθέντων μεγίστη εὐδαιμονία ἂν τῷ ἀνθρωπείῳ γένοι εἴη]“ (Ten pat, 189c-d). Net šioje trumpoje formuluotėje įkomponuodamas eudaimonijos siekį, Platonas leidžia suprasti, kad Aristofano kalboje jei bus šnekama apie gydymą, tai jau tikrai ne apie kūniškąjį. O apie ką kita, jei ne apie sielą galėtų išmanyti poetiškasis Aristofanas, kuris savo kalbelėje nedelsdamas ima gilintis į žmonių prigimtį (τῆν ἀνθρωπίνην φύσιν)? Mat jei siela reikalinga gydymo, tai iš pradžių derėtų diagnozuoti ligą. Jei liga prigimtinė, tai, matyt, galima tikėtis kad ir tos ligos adekvatus gydymas (pasitelkiant filosofiją) bus (kosmo) prigimtimi pamatuotas arba, žvelgiant *Puotos* poli(t)inių intencijų perspektyva, prigimtimi legitimiškas. Prigimties interesas, kuriuo vadovaujasi Aristofanas siekdamas diagnozuoti egzistencinę žmogaus būseną, nedviprasmiškai nurodo į pirminį filosofavimo siekį. Todėl mėginime pasiaiškinti žmogaus prigimtį pirmiausia būtų galima išžvelgti ketinimą bent jau formaliai pritempti toliau sekančius samprotavimus apie žmogaus būdą prie filosofinės problematikos. Tačiau žvelgiant dalykiškai, tenka padaryti išvadą, kad antikos filosofija, palaipsniui atsigręždama į žmogų, rodytusi, ir neturi kito būdo jį apmąstyti kaip tik eksploatuodama kosmo ligtolinio mąstymo būdą, t.y. prigimties rakursą. Negana to, traktuodama žmogų kaip mikrokosmą, antikos filosofija turėtų tik peradresuoti žmogui tuos turinius, kuriuos ji prieš tai buvo aptikusi kosme. Šiaip ar taip, prigimties intereso programinė nuoroda Aristofano kalbos pradžioje leidžia spėti, kad Platonas yra sumanęs priversti jį pasakyti visai nekasdienišką kalbą. Kandidatūra tokiai kalbai pasirinkta vykusiai, nes žymiausias antikos komediografas turėtų puikiai išmanyti žmonių prigimtį. Tačiau Aristofanas pagal savo amplua tegali šaipytis, ir Platonui tenka imtis gudrybės, priverčiant Eriksimachą ir Aristofaną tarsi apsikeisti vaidmenimis. Rimtuoliui gydytojui pablevyzgojus, šmaikštuolis komediografas gali išrėžti jam nebūdingą rimtą kalbą¹¹. Tarus, kad žmogaus prigimties paieškos turėtų rezonuoti kosmo prigimties tyrinėjimams, būtų galima paspėlioti, kuriuo iš ankstyvųjų antikos filosofų galėtų Platonas pasiremti konstruodamas Aristofano kalbą. Nors *Faidone* pažintinės strategijos požiūriu Platonas urmu nuvertina praktiškai visus

¹¹ Platonas, atrodo, nėra visiškai tikras, ar dialogo skaitytojas supras jo subtilias užuominas, todėl nepasidrovi ir atvirai nurodyti, kaip reikėtų vertinti Aristofano kalbą: „(t)okia tad, Eriksimachai, <...> mano kalba apie Erota, kitokia nei tavoji. Kaip prašiau, *neieškok joje pajuokos*“ (Ten pat, 187c).

(kosmo) prigimties tyrinėtojus, tačiau *Puotos* pradžioje cituojamas Parmenidas, regis, nei tiesiogiai, nei netiesiogiai į platoniškosios kritikos ugnį nepatenka. Nėgana to paties Parmenido poemoje „Apie prigimtį“ galima išvelgti pirmąjį nuoseklų mėginimą rekonstruoti ankstyvojo antiklos filosofavimo pažintinį pjūvį. Link būties jis ėjo vienu iš trijų galimų kelių, sau ir kitiems patardamas vengti kitų dviejų.

„Būtina sakyti ir mąstyti esantį išliekant: juk yra būti, o nieko nėra. Patariu tau tai pasvert. Pirmiausia sulaikau tave nuo šio paieškos kelio (kad nieko nėra – S. J.), o taip pat dar ir nuo to, kuriuo nieko neišmanantys mirtingieji klaidžioja dvigalviai“ (DK28 B6, 1—5). „Juk niekad nepriversi nesančio būti; tad sulaikyk mintį nuo šio paieškos kelio. Bet neleisk ir daug sykių išmėgintam (kasdienio mąstymo – S.J.) įpročiui pastūmėti tave keliu, kuriuo kreipia klajūnė akis, aidinti ausis ir liežuvis“ (DK28 B7, 1—5). „Belioka vienas bylojimo kelias, kad yra [būti]“ (DK28 B8 1-2).

Podėkartiškai mąstant, trijų kelių nuoroda savo ruožtu logiškai numato tris mąstymo „dalykus“ arba, sinoptiškai formuluojant, tris dalykinius *Priešais*. Dėl dviejų iš jų tarsi ir neturėtų kilti didesnių dvejonų: būtų deėtų sieti su etiniu mąstymu, o kasdieniu įpročiu grįstos mirtingųjų nuomonės, matyt, sietinos su kasdieniu mąstymu. Niekio kelią, daug nesukant galvos, būtų galima aiškinti vien kaip formalią „būti yra“ inversiją, o taip tarus, net ir nemėginti nieko peluose ieškoti kokio nors grūdo. Tačiau sinoptinis mąstymas yra dalykiškas mąstymas, todėl niekas čia neturėtų būti neturininga sąvoka. Parmenido poema neteikia jokių tiesioginių nuorodų niekui dalykiškai interpretuoti. Tačiau apie nieką labai išsamiai kalba Gorgijas, kuris savo kūrinyje „Apie nesantį arba prigimtį“ neabejotinai polemizuoja ir su elejiečiais. Argi čia niekas neapima visų tų turinių, kurių detalizuotu paneigimu pirmojoje kūrinio dalyje pagrindžiama tezė „nieko nėra“? Taip galvojant, Hėgelis, matyt, patartų nieką traktuoti kaip viską, t.y, kaip tą reflektuojančiu mąstymu neišdiferencijuotą pirmaprūdę visumą, kurioje, teoriškai žvelgiant, prieštarinai persipina abu filosofavimo palaipsniui išskiriami dalykinio mąstymo aspektai. Teorinį mąstymą steigianti refleksija yra susipriešinimas su ta pirmaprūde visuma ir jos patirties netektis, steigianti neįveikiamą vidujybės ir išorybės skirtį. Reflektuojančiam ir dėl to diferencijuojančiam, t.y. skirtis steigiančiam mąstymui teduota pleventi išorybėje ir aprėpti tik jo paties išdiferencijuojamus visumos aspektus. Pati visuma tokiam mąstymui yra iš principo neaprepiama ir apskritai neprieinama. Ar ne todėl Parmenidas ir sako, kad tai yra „bevardis nemąstomas – ne tikrumo kelias [τὴν μὲν ἔᾶν ἀνόητον ἀνώουμον (οὐ γὰρ

ἀληθής ἔστιν ὁδός)]“ (DK28 B8 16-18). Nesant jokios teorinės prieigos prie pirmaprados mąstymo visumos, negalima net konstatuoti išdiferencijuojamų aspektų ryšio su ta visuma. Kadangi mąstomas skirtis tiesiogiai steigia refleksija, tai Parmenidas visai nuosekliai draudžia kildinti esantį iš nesančio: “neleisiu tau nei sakyti, nei mąstyti, kad iš nesančio [išsaugo]; juk neišsakoma ir nepamąstoma, kaip nėra“ (DK28 B8 7-9). Nežinia, ar Platonas rėmėsi Parmenidu. tačiau Aristofanas savo kalboje, struktūriškai tarsi mėgdžiodamas Parmenidą, irgi prabyla apie trejopą žmogišką prigimtį.

„Pirmiausia turite patirti apie žmonių prigimtį, ir kas jai nutiko. Senovėje mūsų prigimtis buvo ne tokia kaip dabar, bet visai kitokia. Pirmiausia, buvo *trys žmonių lytys*, o ne, kaip dabar, *vyriška ir moteriška*. Buvo dar ir trečia lytis, jungusi šias abi: *vardas liko ligi šiol, tačiau pati ji išnykusi*. Mat anais laikais buvo dar viena *atskira androginų lytis, ir pavidalu, ir vardu jungusi vyriškąją ir moteriškąją lytį*. O dabar liko vien smerkiamasis vardas. Be to, kiekvieno *visas pavidalas buvo apvalus*: nugara ir šonai lenkti ratu. <...> O trijų ir būtent tokių lyčių būta todėl, kad vyriškoji giminė buvo kilusi iš Saulės, moteriškoji, – iš Žemės, o abiejų pradus turinčioji – iš Mėnulio, nes Mėnulis turi abiejų pradų. O tas apvalumas – iš jų pačių, ir iš judėjimo. – iš panašumo į gimdytojus“ (Puota, 189d-190b).

Tarus, kad šios pirminės lytys atitinka mąstymo dalykines atmainas, jas čia jau kur kas lengviau susieti su aukščiau išvardintais mąstymo dalykiniais aspektais ir jų numanoma pirmaprade visuma. Tokiai šių lyčių interpretacijai visai tiesiogiai rezonuoja ir jų kilmės, nūdieniškai žvelgiant, astronominės, o graikiškai mąstant, vertybinės nuorodos. Iš dieviškos Saulės kilusi vyriškoji lytis¹² neabejotinai įkūnija etinį mąstymą, o jau žemiškos prigimties moteriškoji lytis taip pat gana aiškiai nurodo į žemiškąjį kasdienį mąstymą. Būdas, kuriuo Sokratas, o, juo sekdamas, ir Platonas siekė prieigos prie etinio mąstymo temos, savo ruožtu leido daryti prielaidą apie dar vienos mišrios pirmaprados mąstymo temos buvimą. Juk Sokrato provokuojama dorinio gimdymo procedūra susiklostydavo nureikšminant kasdienio mąstymo temą, t.y. etinio mąstymo tema išryškėdavo (numanomoje pirmapradėje vientiso mąstymo visumoje) nureikšminant sofistų išdidintą ir visumą užklojantį kasdienio mąstymo aspektą. Susieti šį filosofavimo aspiracijų požiūriu dviprasmišką mąstymo darinį su žemesnės prabos dieviškumo arba

¹² Čia turėtų šmėkštelėti šioks toks supratimas, tiek kodėl parmenidiškąją kelionę link būtiškojo bylojimo kreipė Saulės dukros, tiek kodėl Parmenidas būčiai rutulio pavidalą skyrė.

vertybiškumo Mėnulio vaizdiniu mitologizuojančioje antikoje yra ypatingų pastangų nereikalaujantis techniškas veiksmas. Platono išvada, kad šios lyties jau nėra visiškai dera su Parmenido išvada, kad nieko nėra. Pritardamas Parmenidui, kad niekas yra (teoriškai) neapmąstomas ir dėl to nesantis¹³. Platonas galėtų nebent paprieštarauti, kad jis visgi nėra bevardis, jei jau Parmenidas apie jį kalba. Todėl kur kas nuosekliau būtų platoniskai tarti, kad šio lyties „*vardas liko ligi šiol, tačiau pati ji išnykusi*“. Kad ir kaip būtų, Aristofano pasakojimas lyčių nuorodomis ne tik nesibaigia, bet tik prasideda. Kitaip nei *Faidone*, kur mėginama demarkuoti filosofavimo subjektą ir juo pamatuotą dalyką, *Puotoje* Platonas, regis, siekia įvertinti bene pačią svarbiausiąją sokratiškai modifikuoto filosofavimo aplinkybę, t.y. jo dialoginį pobūdį. Dialogas, kuriame skleidžiasi konkretus mąstymas, numano (socialinį) santykį tarp žmonių. Nustačius, kad mąstymas yra pamatuotas (žmonių) santykiu, sinoptiškai mąstančioje antikoje, visai logiška mąstymo dalyko (Priešais) steigiamąją prielaidą perleisti nuosavo identiškumo neturinčiam anonimiškam mąstymo subjektui. Matyt, todėl Platonas ir priverčia Aristofaną konstatuoti socialumą esant pačios žmogiškos prigimties ypatybe. Kaip ir dera poetiško būdo žmogui, Aristofanas kalba apie socialumą metaforiškai, t.y. įsileidžia į pasakojimą apie tai, kaip pirminės lyties Dzeuso valia buvo perpjautos pusiau (Ten pat, 190c-191a). Nors, anot Aristofano, dievai taip pasielgė siekdami susilpninti pirmines lytis ir taip mėgindami apsisaugoti nuo jų keliamos grėsmės¹⁴, tačiau pačiam Platonui, matyt, kur kas yra svarbiau tuo išgalvotu pasakojimu pabrėžti žmogaus prigimties vidinio susiskaidymo dievišką, t.y. legitimišką kilmę. Šiaip ar taip, „(k)ai pirmykštė būtybė buvo šitaip perpjauta pusiau, kiekviena pusė, ilgėdamasi antrosios, siekė su ja suartėti“ (Ten pat, 190c-191a). Kitaip tariant, „pusiškumas“ padarė žmogų silpna, atramos savyje nustojusia būtybe arba, formuluojant nūdieniškai, ryšį provokuojantis socialumas padarė vienatvę opiausia egzistencine žmogaus problema. Dėl socialumo žmogus tapo sau nepakankama esybe, paženklinta savotiška negyjančia atvirumo (kitam) arba neapibrėžtumo egzistencine žaizda, o todėl yra be perstojo reikalingas ryšio su kitu¹⁵. Šį socialinės prigimties aspektą įkūnija virtuali socialumo apraiška – toks pat neapibrėžtas arba bendrybiškas (ξυνὸν) mąstymas, kuris skleidžiasi kalbėjimu ir tampa žmogui ryšio (su kitu) ieškojimo būdu bei

¹³ Plg.: „Mąstyti ir būti yra viena ir tas pat“ (DK28 B3).

¹⁴ Plg.: „Buvo jie baisiai stiprūs ir galingi, turėjo didelių polėkių, net į dievus kėsinosi“ (*Puota*, 190b).

¹⁵ Plg.: „O kalta dėl to minėta pirmykštė mūsų prigimtis, – buvome *viso* [pavidalo]. Šis *visybės* (socialumo – S. J.) geismas bei siekimas ir vadinamas meile“ (Ten pat, 192e-193a).

jo realizavimo terpe. Socialumas yra specializuotas ir realizuojasi įvairiais ryšiais, kurie steigia skirtingus mąstymo dalykinius aspektus. Dalis tų ryšių pamatuoti žmogaus kaip daikto, t.y. kūno (išgyvenimo) reikmėmis, dalis – socialumo numanomos anoniminės esybės – sociumo (egzistencinės) reikmėmis. Skirtingais subjektais pamatuotos reikmės yra tarpusavy nesuderinamos, todėl socialumas supriešina žmogų kaip daiktą, t.y. kūną su anonimiško socialumo steigiamą tokia pat anonimiška esybe jame, t.y. siela. Tariant, kad socialumas potencialiai pasmerkia žmogų vidinei nedarnai, būtų galima spėti, kad filosofavimas atsiranda, gana neapibrėžtai formuluojant, kaip žmogaus dvasinio harmonizavimo racionali pastanga. Argi nerezonuoja tokiam požiūriui Sokrato ir Platono mąstyme išryškėjusi ir kaip galutinis filosofavimo siekis traktuojama egzistencinio atspalvio eudaimonijos būseną? Argi to neliudija ir paskiau filosofavusių epikūriečių, stoikų bei skeptikų mėginimai paversti filosofavimą psichoterapijos atmaina? Jei Platonas filosofavimo subjektą apriboja vien etiškai specifikuota siela, tai, matyt, galima daryti išvadą, kad filosofavimas yra socialumo egzistencinio intereso įsisąmoninimo būdas. Iš čia nuosekliai plaukia, kad socialumo indukuojama prieštarą žmoguje užsimojęs harmonizuoti filosofavimas turėtų to siekti ne kaip nors mėgindamas suderinti du konfliktuojančius žmogiškumo aspektus, bet veikiau jau teikdamas prioritetą socialumo aspektą žmoguje įkūnijančiai anonimiškai sielai ir, vadinas, neišvengiamai nureikšmindamas individualizuojantį daiktiškąjį pradą – kūną. Jei Platonas jau sieja mąstymo turinius su žmogiškų santykių atmainomis, tai Aristofanas savo kalboje turėtų išfiltruoti iš antikoje galimų santykių visumos tokį, kuriame dominuotų platoniškai demarkuota siela pamatuotas etinis mąstymas. Regis, Aristofanas kaip tik tai ir daro pratęsdamas kalbą apie Dzeuso įvykdytą prigimtinių žmonių lyčių suskaidymo aktą. Tačiau pirmiausia jis labai grakščiai į savo kalbą įkomponuoja tą daimoną, kurio pašlovinimui skirta ši puota. Pasirodo, dėl pirmų lyčių suskaidymo „pusinėje“ būtybėje atsiradęs potraukis kitoms tokioms pat „pusinėms“ būtybėms yra provokuojamas ir kreipiamas kaip tik Eroto:

„Štai nuo kokių laikų žmonėms *įgimta erotinė tarpusavio meilė, pirmų lyčių būtybės surinkėja, mėginanti iš dviejų atkurti vieną ir išgydyti žmogaus prigimtį*“ (Ten pat, 190d).

Formuluojant juridiškai, pirminio dievokūros veiksmo destruktivi pataisa išprovokavo atsveriantį veiksmą, kuris, būdamas pamatuotas dieviška kūryba, irgi turėtų būti dieviškos kilmės, t.y. turėtų numanyti ją kuruojančią dievybę. Aristofanas ne šiaip

konstatuoja esant tokią dievybę, ne šiaip ją pagiria, bet jau išaiškina ir jos prigimtį. Erotas atsiranda kaip papildomo dievokūros veiksmo – žmogaus prigimties suskaldymo pasekmes kompensuojanti dievybė. Dievokūros veiksmai, net jei jie ne pirmapradžiai, yra „konstituciškai“, taigi „konstituciškai“ turėtų būti ir paskesni tų veiksmų išprovokuoti veiksmai bei su jais siejamos dievybės. Tokia filosofavimą inicijuojančios dievybės legitimavimo schema adekvačiai įvertina tą faktą, kad filosofija yra šviežiai atsiradusi veiklos atmaina, kurios nebuvo pirmapradžėje kosmo struktūroje. Šiaip ar taip, labai subtiliai diagnozavęs prigimtinę arba egzistencinę žmogiškosios rūšies ligą, Aristofanas jau gali pereiti prie jos gydymo procedūros, t.y. meilės aptarimo. Nors kiekviena meilė yra savita, tačiau, tinkamai suruošus jos rūšiavimo prielaidas, visgi galima ją tipologizuoti. Todėl Aristofanas nedelsdamas įsileidžia į pikantišką pasakojimą, kuriame atveria margą antikinės erotikos panoramą. Kadangi Platonas rašo jo kalbą, tai jis ir sudeda reikalingus akcentus, t.y. tik vieną iš meilės atmainų, arba, pabrėžiant socialumo aspektą, vieną iš žmogiškųjų santykių nurodo esant prioritetiniu egzistenciniam gydymui:

„Tad ir yra kiekvienas mūsų antroji žmogaus dalis, lyg plekšnės, nes esame perkirsti dvi perkirsto vieneto dalys. Štai ir *ieškome amžinai kiekvienas antrosios savo dalies*. Vyrus, kurie yra anais laikais vadintos mišriosios lyties dalys, traukia moteris. Dauguma paleistuvių yra šios kilmės. Iš šios lyties kyla ir vyrus mylinčios moteris bei paleistuvės. O moteris, kurios yra kadaise perpjautos moters dalys, ne itin domisi vyrais; šios labiau linksta į moteris; iš šios lyties kyla moteriškos draugijos mylėtojos. *Perpjauto vyro dalys ieško vyro*: šie vyriškos lyties griežinėliai nuo pat vaikystės myli vyrus, mėgsta gulėti su vyrais susiglaudę. *Tai patys geriausi vaikai ir paaugliai, - jie turi vyriškiausią prigimtį*. Žinia, kai kas teigia, esą, jie begėdžiai. Tai melas: ne begėdystė verčia juos taip elgtis, bet drąsa, narsa ir vyriškumas – juos traukia panašumas. Stiprus įrodymas yra tai, kad *subrendę jie vieninteliai pasirodo politikai tinka vyrai*. *Suvyriškėję, šitie žmonės myli berniukus* ir iš prigimties nesidomi vedybomis bei vaikų gimdymu, – *tam juos verčia papročiai*, bet šiaip jiems pakanka gyventi vienas su kitu be žmonių. Žodžiu, *toks žmogus tampa berniukų mylėtoju ir jaučia prielankumą įsimylėjėliams, nes jį visuomet traukia giminiškumas*“ (Ten pat, 191d-192b).

Akivaizdu, kad filosofijos legitimavimo užduotis priverčia Platoną įsivelti, nūdieniškai žvelgiant, į paviršutiniškąją graikiškojo socialumo sritį – poliškuosius papročius ir tradicijas. Todėl ir tenka Platonui atiduoti duoklę graikiškojo polio realijoms

ir lokalizuoti filosofavimui svarbiausiąjį etinio mąstymo aspektą polio preferuojame vyriškajame santykyje, o pačios filosofijos įvykdytą visumiško mąstymo ir su juo sinchronizuotos žmogiškosios prigimties suskaidymą aptarti lyčių skirtimis. Siejant lytis su atitinkamais mąstymo turiniais ir žvelgiant graikiškojo filosofavimo evoliucijos požiūriu, platoniškoji žmogiškosios prigimties genezė atrodytų logiškiau, tariant, kad pirmapradiška tebuvo androginų lytis, kuri veikiai skilo į moteriškąją ir vyriškąją lytis. Tačiau mėginimas susieti mąstymo turinius su socialiniais santykiais priverčia Platoną atsižvelgti tiek į tų santykių įvairovę, tiek į jų vertinimo antikinę specifiką. Istorinės aplinkybės perkirčiuoja žmogiškumo suskaldymo filosofijoje schemą, todėl ir tenka Platonui ne tik filosofavimo preferuojamą vyriškumą sukilninti, t. y. paskelbti pirmaprade lytimi, bet ir priversti Dzeusą ir daugiau kraujo nuleisti, t.y. ne tik androginų lytį perpjauti, bet ir vyriškumo bei moteriškumo lytis. Šiaip ar taip, sociologizuotas aiškinimas labiau atitinka kasdienio mąstymo „logiką“, todėl ir kasdienybės horizonte įklimpusiems puotos dalyviams turėtų būti labiau priimtinas. Tačiau vargu ar jiems tiek pat priimtini yra tie vertybiniai akcentai, kuriais Aristofanas paženkliną vyriškumą ir vyrų meilę berniukams. Net iš Aristofano kalbos aišku, kad į tokią meilę antikoje, matyt, neretai žiūrima kaip į begėdystę. Tačiau Platonas kaip tik tokią meilę paskesniame *Faidre* išdidina kaip filosofavimui paradigminį santykį. Tariant, kad filosofavimas siekia temizuoti etinį mąstymo aspektą, tenka padaryti nūdienos žmogui akivaizdžiai įtartina išvadą, kad etiškumas galimas tik santykiuose tarp vyrų, o jau kokybiškiausiai jis susiklosto brandaus vyro santykyje su gražiu berniuku. Visi kiti Aristofano paminėti santykiai tarsi stokoja etiškumo, todėl filosofavimui yra bergždi ir jo kalboje yra akivaizdžiai nuvertinti. Čia neįsileidžiant į platesnius svarstymus, ar etiškumas apskritai sietinas su lytimis¹⁶, nūdieniškai mąstydami, visgi galvotume, kad etiškumo neišvengia joks žmogiškas santykis ir šiuo požiūriu joks santykis negali būti išskirtas kaip ypatingas¹⁷. Todėl tenka daryti išvadą, kad Aristofano kalboje pateikiamą žmogiškųjų santykių antikinę hierarchiją, matyt, lemia filosofavimui tiesiogiai tarsi ir svetimos prielaidos. Net iš pašaukimo reflektvyvi filosofija iššokti aukščiau bambos, t.y. mėgindama

¹⁶ Ar tik ne Platono inspiruotas vyriškumo ir moteriškumo fenomenologiją plėtoja E. Levinas? Plg.: „visos šios užuominos į vyriškumo ir moteriškumo skirtybes atrodys ne tokios archajiškos, jei, užuot dalijusios žmogiškumą į dvi rūšis (ar dvi gimines), jos reikštų, kad dalyvavimas vyriškume ir moteriškume yra kiekvienos žmogiškosios būtybės ypatybė“ (*Levinas* 1994, 67). O ir etiškumo steigties vietą, t.y. santykį su veidu bent jau ankstyvasis Levinas, regis, linkęs interpretuoti lyčių skirtimis: „(v)yriskai būtybei moteriškumas yra kita ne tik dėl to, kad jo prigimtis kitokia, bet ir dėl to, kad tam tikra prasme moteriškumo prigimtis yra kitybė“ (Ten pat, p. 64).

¹⁷ Negi paleistuvės Magdalenos, plaunančios Kristui kojas, scena Šventajame Rašte numato ryšį, stokojantį etiškumo?

atsiriboti nuo kasdienio mąstymo, neišvengia jame įsišaknijusių socialinių vertinimų. Tik vyriškoji lytis antikoje socialiai reikšminga arba legitimiška, todėl tik iš tos lyties individų santykių gali būti išfiltruoti ir filosofiją dominantys etinio mąstymo turiniai. Kad ir kaip būtų, Aristofanas savo kalboje toliau pompastiškai garbina vyriškąją meilę bei jos vedlį Erota, pelnydamas Platonui dar vieną palankų balsą filosofijos legitimavime.

„Liaupsindami dieviškąjį šio gėrio priežastininką, vertai liaupsinsime Erota, kuris ir šiandien žeria mums geradarysčių, *vesdamas mūsų savasties link* [εἰς τὸ οἰκεῖον ἄγων], ir ateičiai dovanoja didingų vilčių, žadėdamas mainais už mūsų pagarbumą dievams *sugrąžinti mus į pirmą pradę prigimtį ir [taip] pagydyti bei suteikti palaimą* [καταστήσας ἡμᾶς εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν καὶ ἰασάμενος μακαρίους καὶ εὐδαίμονας ποιῆσαι]“ (Ten pat, 193d).

Platonas gal kiek ir persistengia prisotindamas Aristofano kalbą jam reikalingų akcentų ir net išsakydamas Aristofano lūpomis savąsias viltis, kurias jis sieja su filosofavimu. O viliasi Platonas tikrai nemažai, būtent, kad filosofavimas kaip etinis mąstymas išgelbės žmogų iš jo nuopuolio į kasdienį mąstymą ir grąžins į pirmą pradį (tobulo socialumo) būvį, kuris išgyvenamas kaip eudaimonia. Tokios filosofavimu pamatuotos viltys ir prasmės, regis, lieka užslėptos tiek pačiam Aristofanui, tiek likusiems *Puotos* dalyviams, išskyrus galbūt tik Sokratą, kuris jau pradeda nerimauti, kad po tokių prašmatnių kalbų jam bus keblu, ką nors dar bepridurti. Tačiau dar ne jo eilė kalbėti. Dar trumpą kalbelę išrėžia Agatonas. Iš pirmo žvilgsnio jau ne tokią giliamintę ir daugiaprasmę, bet ko gero pačią puošniausią.

Tas Agatono kalbos gražumas visai ne iš balos. Pasirodo Agatonas mėgdžioja bent jau išoriškąją kalbos maniera garsųjį sofistą Gorgiją¹⁸. Tai jo balsui filosofijos legitimavimo procedūroje suteikia papildomo svarumo: juk balso vertę čia lemia ir balsuojančiojo socialinės pozicijos reikšmingumas. Kad ir kaip būtų, puošni Agatono kalba užliūliuoja ne tik *puotos* dalyvius, bet ir *Puotos* komentatorius, kurie istoriškai susiklosčiusių nepalankių sofistų vertinimų inercijos veikiami neretai buvo linkę traktuoti tą kalbą kaip tuščią retoriką. O geriau įsižiūrėjus ta kalba tikrai nebanali. Jos pradžioje Agatonas bene pirmasis iš kalbėjusiųjų aptaria giriamosios, t.y. legitimuojančios kalbos

¹⁸Plg.: „Ši kalba taip priminė man Gorgiją, kad tiesiog buvau patyręs tai, apie ką pasakoja Homeras: išsigandau, kad baigdamas Agatonas ant mano kalbos neužsiundytų Gorgijo, baisiojo kalbovo, galvos ir nepaverstų manęs akmeniui, atėmęs žadą“ (*Puota*, 198c).

probleminę struktūrą. „Norėčiau pirmiausia pasakyti, *kaip* kalbą sakyti, tik paskui kalbą sakyti. <...> Bet esama vienintelio visais atvejais *teisingo būdo ką nors girti*, – *aptarti, koks yra kalbamas dalykas ir kas iš jo pareina*. Ir mes taip pat turėtume girti Erotą: pirma jį patį, - koks jis, paskui – jo dovanas“ (Ten pat, 195a). Nors Agatonas čia kalba, regis, apskritai apie giriamosios kalbos formaliąją struktūrą, tačiau nesunku nuspėti, kad tą struktūrą primeta filosofijos legitimavimo procedūros reikmės. Juk iki šios kalbos Erotas buvo liaupsinamas gana stichiškai ir tarsi vien dėl savaime suprantamų ir kasdieniškai patrauklių jo kuruojamos meilės gerybių. Neužbėgant dialogo įvykiams už akių, t.y. nesizvalgant į Sokrato kalbą, ir patiems oratoriams, ir virtualiai pobūvyje dalyvaujantiems dialogo skaitytojams vargu ar galėjo kilti mintis, kad, neva, vien dėl pagirių lengvinimo prasidėjusi pobūvio diskusija yra kažkaip susijusi su niekaip tiesiogiai neminimu filosofavimu. Tad puotos kalbas rikiuojantis Platonas anksčiau ar vėliau privalėjo apnuoginti savo užmačią, t.y. pradėti vis atviriau sieti Erotą su filosofavimu. Siekiant nesutrikdyti puotos dalyvių palankaus požiūrio į Erotą, taigi vis dar laikant legitimavimo reikalo esmę paslaptį, matyt, geriausias būdas atlikti tą sąsają, tai pagaliau prabilti apie gėrybes, kurių graikas gali tikėtis iš Eroto, t.y. iš jo kuruojamos veiklos. Taip pakreipus diskusiją, jau būtų galima aptarti įteisinamos veiklos turiningąjį aspektą, kuris, matyt, tą veiklą gana apibrėžtai specifikuotų. Be to, toks būdas aptarti Erotą, kol kas dar gana miglotai siejamą vien su meilės reiškiniu, neturėtų sukelti kokių nors įtarimų pobūvio dalyviams. Juk graikų santykiai su dievais visada buvo gana dalykiški ir dievų teikiama nauda buvo svarbus tų santykių aspektas. Tad visai natūralu buvo pasidomėti apie Eroto žmonėms teikiamas gėrybes, tačiau nominaliai pažadėjęs apie tai pakalbėti, Agatonas iš pradžių, rodosi, tik tęsia savo pašnekovų žygį, t. y. ima be jokio saiko girti Erotą. Čia ir paaiškėja, kad Erotas „pats palaimingiausias, nes pats gražiausias ir geriausias [εὐδαιμονέστατον εἶναι αὐτῶν, κάλλιστον ὄντα καὶ ἀριστον.]“ (Ten pat), taip pat „jauniausias ir švelniausias“ (Ten pat, 196a) bei teisingas, santūrus, narsus ir išmintingas, o būdamas toks ir „visiems kitiems teikia tokias gėrybes“ (Ten pat, 196c). Tiesiog visų gėrybių aruodas yra tas Erotas, anot Agatono, kuris kiekvieną Eroto šaunumo požymį gero retorikos stiliumi dar ir grindžia, rodytūsi, visai paikais „įrodymais“. Vyno pakylėtiems jo sugėrovams toks prašmatnus postringavimas, matyt, pats tas, o blaiviam dialogo skaitytojui nei šis, nei tas. Bet juk Platonas tą kalbelę sustyguoja, taigi, reikėtų paieškoti joje ir negirtos išminties. Norint tą išmintį pastebėti, nereikia toli žvalgytis, o pakanka (trumpam užbėgant *Puotos* scenarijui už akių) pažvelgti į Agatono kalbelę paskesnių *Puotoje* išaiškėjusių akcentų retrospektyva. *Gražiausiojo* ir *geriausiojo* nuoroda

kasdiene kalba formuluojama, matyt, ne kas kita, o filosofavimą inicijuojančios dievybės vertybinis profilis. Superlatyvu formuluojama dievybės savybė, matyt, nurodo, kad dievybė pati įkūnija atitinkamą vertybę arba atveria tiesioginę prieigą prie jos. Šiaip ar taip, tačiau Erotui priskiriami superlatyvai, rezonuoja su paskesnėje Sokrato kalboje ryškėjančia išvada, kad filosofavimą inicijuoja grožis, atveriantis tiesioginę prieigą prie gėrio, kuris savo ruožtu steigia filosofavimo turinius¹⁹. Kitaip tariant, kasdieniška kalba formuluojamos pirmosios dvi, matyt, svarbiausios Eroto savybės gana tiesmukai nurodo į tos veiklos, kurią jis inicijuoja, t.y. filosofavimo vertybinę sąrangą. Eroto jaunumo savybę Agatonas išsamprotauja tarsi pagrindinėdamas jo grožį: juk gražu tai, kas jauna. Kasdieniškai mąstant, toks ryšys akivaizdus, todėl ir samprotavimas, nors ir su logika nesusijęs, turėtų būti visiškai įtikinamas Agatono kalbos klausytojams. Tačiau ir dialogo skaitytojų Agatono „įrodymų“ dirbtinumas neturėtų trikdyti. Juk filosofijos legitimavimas yra politinis reikalas, todėl ir kalbas reikia styguoti sofistiskai, t.y. rūpintis ne įrodymų korektiškumu, o jų paveikumu. Todėl ir mums šiuo atveju, turbūt, reikėtų domėtis ne tiek Agatono „įrodymų“ korektiškumu, bet jo „įrodinėjamų“ savybių turiniu. Eroto jaunumo nuoroda kertasi su *Puotos* pradžios užuominomis, kad Erotas yra vienas iš seniausiųjų dievų, ir tai pabrėžia pats, dar atminties nepragėręs, Agatonas: „daug dėl ko sutinku su Faidru, tik negaliu sutikti, esą Erotas senesnis už Kroną su Japetu“ (Ten pat, 195b). Dėl tik ką aptartų priežasčių praleidžiant pro ausis Agatono išvedžiojimus apie Eroto jaunumą, akivaizdžiai konfliktiškas *Puotos* nuorodas apie Eroto amžių visgi galima be vargo suderinti. *Puotos* pradžioje Erotas buvo nurodytas kaip vienas iš seniausiųjų dievų, išnaudojant ankstyvajam filosofavimui įprastą prigimties paieškos formalųjį būdą, t.y. filosofavimą inicijuojančią dievybę traktuojant kaip filosofavimo valdantįjį pradą ἀρχή. Juk turėjo Platonas filosofavime korektišku būdu motyvuoti savąjį požiūrį, kad filosofavimą inicijuoja grožio vertybė. Tačiau jau Aristofano kalboje Platonas atiduoda duoklę faktinei situacijai, t.y. pabrėžia turiningosios filosofavimo prielaidos – vyriškumo (etinio mąstymo temos) atsiradimą po pirmapradžiųjų kosmo steigčių, t.y. po dzeusiškojo (istoriškai, matyt, sofistiskojo) pirmapradžių esybių perpjovimo (visumiško mąstymo dalykinio suskaidymo) veiksmo. Ši nuoroda jau įvertina akivaizdų istorinį faktą, kad filosofavimas graikuose atsirado ne taip jau seniai. Atsižvelgiant į tai, tenka atjauninti ir tą

¹⁹ Su Platono fenomenologinėmis išvalgomis stebėtinai rezonuoja praeito šimtmečio poeto Kahlilio Džibrano mintys apie grožį ir meilę. Plg.: „Orfaleso žmonės, grožis yra gyvenimas, kuris nusiima (kasdienybės – S.J.) skraistę nuo savo švento veido. Tačiau tas gyvenimas ir ta skraistė esate jūs. Grožis yra į save veidrodyje žvelgianti amžinybė. Tačiau ta amžinybė ir tas veidrodis esate jūs“ (Džibranas 1998, 64).

veiklą inicijuojančią dievybę, taigi ir prabilti, kad tarp dievų, t.y. graikams legitimiškas veiklos atmainas kuruojančių esybių jis „pats jauniausias“ (Ten pat.). Atidavęs duoklę istorinėms aplinkybėms, Agatonas Platono valia imasi kur kas sudėtingesnių dalykų, t.y. imasi aptarinėti su grožiu siejamo Eroto veikimo fenomenologinį profilį. Fenomenologinės išvalgos numato redukciją, t.y. įprastinių požiūrių į reiškinius išskleidimą, siekiant pamatyti stebimus reiškinius tarsi nuogus. Kadangi kasdienė kalba yra impregnuota įprastiniais požiūriais, tai fenomenologinės išvalgos numato žiūrą anapus įprastinės kalbos. Tačiau aprašyti nusisekusias išvalgas tenka vis tiek ta pačia kasdiene kalba, nes kitos kalbos tiesiog nėra. Laimei ir kasdienėje kalboje yra būdų išvengti nagrinėjamo reiškinio įprastinio aprašymo implikacijų. Juk galima kalbėti apie kokį nors reiškinį netiesiogiai, t.y. aprašyti fenomenologinės išvalgos rezultatą pritaikant visai kito reiškinio „logiką“. Tokio metaforiško kalbėjimo meistrai yra visų laikų poetai, o graikuose dar ir sofistai. Čia jau švysteli šioks toks aiškumas, kodėl Platonui, konstruojant Agatono kalbą, tenka pasinaudoti iškalbos virtuozo Gorgijo paslaugomis. Kaip matyti iš paskesnės Agatono kalbos, Platonas ne tik vykusiai imituoja sofistiską šnekėjimo būdą, bet ir ne mažiau vykusiai aprašo savąsias išvalgas apie grožio poveikio specifiką. Nors fenomenologiniam aprašymui gana pačių fenomenologinių išvalgų, tačiau Agatono kalboje išvalgų aprašymų įtaigumas stiprinamas „įrodymais“, kurių paskirtis, matyt, yra ne tiek pagrįsti išvalgų „logiką“, kiek psichologiškai amortizuoti kontrastą tarp fenomenologinio ir įprastinio to paties reiškinio aprašymų. Taip surėdžius kalbėjimo stilistiką, Agatono kalbelė tarsi medumi tepta švelniai nuslysta pašnekovų ausimis. O prabyla jis pirmiausia apie Eroto švelnumą, t.y. pamėgina apibūdinti grožio poveikio išorinį aspektą. Pasirodo, grožis „nežengia žeme, ir galvomis nežengia (ne pats minkščiausias dalykas), bet ir žengia, ir gyvena pačiuose minkščiausiuose (dvasingiausiuose – S.J.) dalykuose, įsikurdamas dievų ir žmonių sielų buveinėse“ (Ten pat, 195e). O todėl ir paveikia grožis „minkštai“, t.y. jusliškai nepastebimai – juk ne kūną veikia. „Taigi jauniausias ir švelniausias. *Be to lankstaus pavidalo*. Antraip nesugebėtų nei visur pasklisti, nei pirma nepastebėtas įsigauti į visą sielą, paskui išeiti, jei būtų kieta“ (Ten pat, 196a). O juk iš tikro, tai, ką paveikia grožis, – dvasia, siela, ar kaip tai bepavadintume, žvelgiant juslėmis fiksuojamų dalykų rakursu, numato nepaprastą lakumą, taigi ir atitinkamu būdu tegali būti paveikta²⁰. Negana to Erotas dar ir teisingas. „Svarbiausia tai, kad Erotas *nedaro ir*

²⁰ Plg.: „*Grožis geras ir švelnus*. Kaip jauna motina, šiek tiek drovėdamasi savo šlovės, jis vaikšto tarp mūsų. <...> *Grožis panašus į švelnų šnabždesį*. Jį girdime savo dvasioje. Grožio balsas nusilenkia mūsų tylėjimui lyg silpna šviesa, baugščiai virpanti prieš šešėlį“ (*Džibranas* 1998, 63).

nepatiria neteisybės: nei iš dievo ar dievui, nei iš žmogaus ar žmogui. Nei jis pats ką nors patirdamas iš prievartos patiria (*prievarta Eroto nesiekia*), nei ką nors darydamas – prievarta daro: visi visame kame savo noru tarnauja Erotui²¹, o dėl ko sutariama savo noru, *įstatymai, šie valstybės viešpačiai*, tai vadina *teisybe*“ (Ten pat, 196b-c). Šiaip jau realus teisingumas kaip tik numato prievartą, nes, kaip ir nurodo Agatonas, būdamas išreikštu ar neišreikštu susitarimu, numato ir anonimiška to susitarimo subjektą, netapatų nei vienam iš susitariančiųjų. Tik tam fiktyviam subjektui susitarimas yra savas, o visiems realiems susitarimo subjektams tenka vidine prievarta palenkti savo individualią valią tiesiogiai jų norų neatitinkančio ir dėl to jiems svetimo susitarimo, t.y. bendrojo vardiklio kryptimi. Išeitų, kad pavadindamas grožį įkūnijantį Erotą teisingu, Agatonas, matyt, vis dar tikslina grožio vertybės fenomenologinį profilį, t.y. šiuo atveju pabrėžia neprievartinį šios vertybės poveikį. O juk grožis taip ir paveikia žmogų, t.y. natūraliai pavilioja jam imlią sielą, kuri paprastai nepastebimai, vadinasi, noriai atsiduoda jo poveikiui. Dėl šio tad savo „teisingumo“, t.y. neprievartiškumo, arba, pozityviai kalbant, natūralumo jis ir gali būti natūralia, t.y. nedirbtina, o todėl ir neprievartine gaire, kreipiančia žmogų iš kasdienybės kontūro link etinio kontūro. „Be teisingumo, jis dar gausiai apdovanotas *santūrumu*. Sutariama juk, kad *santūrumas tai galia aistroms ir geismams*. Bet nėra už erotinę stipresnės aistros, vadinasi, visos silpnesnės aistros turėtų paklusti Erotui, o *jis – valdyti, o, valdydamas aistras ir geismus, Erotas turėtų būti santūrus kaip niekas kitas*“ (Ten pat, 196c-d). Aukščiau aptartąją teisingumo savybę, matyt, buvo mėginta pavaizduoti grožio paties savaime veikimo būdą. Santūrumo savybe jau, ko gero, mėginama nusakyti grožio santykį su kitomis, pirmiausia kasdienėmis vertybėmis. Ir čia paaiškėja labai svarbus filosofavimui grožio poveikio aspektas. Pasirodo, erotinį geismą provokuojantis grožis integruoja ir pajungia sau kitas kasdienes aistras. Jei grožis tas kitas aistras, arba kasdienio mąstymo interesus tarsi prilaiko, tai, pabrėžiant šį jo poveikio aspektą, visai pamatuota tokią grožį įkūnijančios dievybės savybę vadinti santūrumu. „Pagaliau, prieš Eroto narsą nėra Arėjas neatsilaiko. Juk ne Arėjas pagauna Erotą, bet, kaip pasakojama, Erotas Arėją – [t.y. meilė] Afroditei. Pagavusysis valdo pagautąjį, o valdydamas už kitus narsesnę Erotas turėtų būti narsiausias²²“ (Ten pat, 196d). Kaip jau buvo minėta, Platonui

²¹ Plg.: „Kur jūs ieškosit grožio ir kaip jį rasit, jeigu jis pats nebus jums vadovas? Ir kaip kalbėtumėt apie jį, jei jis pats neaustų jūsų kalbos“ (Ten pat)?

²² Plg.: „Ne, grožis turi *galios ir baugulio*. *Kaip audra* supurto jis po mumis žemę ir sudrebina dangų virš mūsų“ (Ten pat).

tenka fenomenologiniame aprašyme verstis kasdiene antikos kalba, todėl tenka ir fenomenologines charakteristikas aprašinėti, nūdieniškai žvelgiant, psichologijos privatizuotais terminais. Taigi ir Eroto narsos šiuo atveju nederėtų suprasti, pavyzdžiui, kaip šios dievybės karingumo. Net iš Agatono pateikto trumpo sugretinimo turėtų būti akivaizdu, čia tik patikslinamas būdas, kuriuo grožis pajungia sau kitas aistras. Juk erotinis grožis tas aistras tiesiog nureikškina, t.y. vaizdingai šnekant, nugalai jas. Jei grožis turi potencialią galią nureikškinti visas kitas aistras, ir pirmiausia tas, kurios susijusios su kasdieniais interesais, tai jis pajėgus ir visiškai perjungti mąstymą į alternatyvią kasdienei žiūrai nuostatą, atveriančią prieigą, kaip paaiškės jau Sokrato kalboje, prie filosofijai rūpimų mąstymo turinių. Tačiau tuos turinius steigia ne grožio vertybė, todėl korektiškai susieti grožį su tais turiniais vargu ar įmanoma. Išeitų, kad filosofijos legitimavimo procedūroje aptarti, tegu ir kokybiškai vien formaliuosius grožio vertybės poveikio aspektus – negana. Niekai nespecifikavus tų aspektų paskirties, patys savaime jie gali pasirodyti reikšmingi įvairiose veiklos srityse. Todėl Agatono sugėrovai, savaip mintyse interpretuodami jo kalbą ir entuziastingai jam pritardami, galėtų neišreikštai nubalsuoti nežinia už ką, o po to visai pagrįstai piktintis, kad buvo suklaidinti, nes Eroto veiklos turiningasis aspektas niekur nebuvo išreikštai aptartas. Nors iki šiol Platonas visą filosofijos legitimavimo reikalą laikė patamsyje, t.y. nei vienam iš kalbėjusiųjų neleido net paminėti filosofijos vardo, tačiau svarstymo procedūrai artėjant prie apogėjaus, jis jau ryžtasi apsidrausti nuo galimų dviprasmybių ir priverčia Agatoną prabilti apie Eroto išmintį, t.y. susieti grožį įkūnijanti Erotą su filosofijos dalykiniu interesu. Po tokios gudrybės puotos dalyviai pritardami Agatonui bei patys liaupsindami Erotą, tebūnie patys veikiausiai to ir nenuvokdami, nominaliai jau parems jį ir kaip filosofavimą inicijuojančią dievybę. Kad ir kaip būtų, Agatonas ne tik susieja Erotą su išmintimi, bet, kaip jau įprasta, iliustruoja Eroto išmintingumą „įrodymais“. „Pirmiausia <...> šis dievas toks išmintingas kūrėjas [ποιητής ὁ θεὸς σοφὸς], kad ir kitą gali paversti kūrėju: kiekvienas tampa poetu, nors lig tol ir buvo svetimas Mūzoms, jei tik Erotas paliečia. Turime laikyti, kad Erotas apskritai yra puikus kūrėjas bet kokioje mūziškoje kūryboje. Juk ko neturi ir nemoki, kitam nei duosi, nei išmokysi“ (Ten pat, 196d-c). Suteikus Erotui universalus kūrėjo statusą, jį jau galima padaryti praktiškai visų graikiškų menų įkvėpėju: „argi nežinote, jog, ką šis dievas pamoko, tas garsėja ir spindi, o prie ko Erotas neprisiliečia, to nei girdėti, nei matyti. Žinia, kad šaudymo, gydymo ir pranašavimo menus Apolonas atrado vedamas geismo ir Eroto, – tad ir šį dievą reikėtų laikyti Eroto mokiniu, kaip ir Mūzas dėl jų meno, Hefaistą – kalvystės, Atėnę – dėl audimo, o Dzeusą – dėl meno dievus ir žmones valdyti.

Štai *taip susitvarkė dievų reikalai, gimus Erotui* (aišku, kad *grožio siekiančiam* Erotui, nes bjaurumas jam svetimas), o iki tol, kaip pradžioje minėjau *nutiko daug baisumų, mat viešpatavo Anankė*. O gimus šiam dievui, iš *erotinės meilės grožiui radosi visos gėrybės* [ἐκ τοῦ ἐρᾶν τῶν καλῶν πάντ' ἀγαθὰ γέγονεν] – ir dievų, ir žmonių“ (Ten pat, 197a-b). Atrodo, kad susiedamas Erotą su tiek daug menų, Aristofanas praranda ne tik saiką, bet ir sveiką nuovoką, jei jau Erotą padaro net viršesniu už Dzeusą. Tačiau tarp pompastiškų frazių tarsi nekaltai įterptos nuorodos apie Eroto ryšį su grožio vertybe leidžia spėti, kad Aristofano kalbėjimo būdas yra valdomas legitimuojančių intencijų. Taip žvelgiant, Aristofano „nusišnekėjimas“ įgyja psichologinę motyvaciją: akivaizdžiai olimpinę hierarchiją jaukiantys Aristofano frazių akcentai, matyt, yra būdas nepastebimai įterpti greta jų ne tik eiliniams polio gyventojams, bet ir ligtolinei filosofavimo tradicijai naują požiūrį, kad filosofavimą inicijuoja grožio vertybė. Mat ir viena, ir kita tada galima priskirti pagiringam blevyzgojimui ar šmaikštavimui, ir visai nesukti galvos dėl jų neįprastumo. Tačiau legitimavimo reikalo požiūriu tai jau būtų tylus pritarimas naujam filosofavimo vertybiniui profiliui, kurio kontūrai jau visiškai akivaizdūs paskutiniuoju Aristofano frazėje. Tiesa, čia Aristofanas Eroto inicijuojamą prieigą prie, palikime miglotą išsireiškimą, „visų gėrybių“ suplaka su tų gėrybių steigimo aktu²³, tačiau sinoptiškai mąstantiems graikams tie aktai sutampa, taigi, aptariant tai kasdieniame lygmenyje, visai nereikalinga apsunkinti pasakojimą papildomomis skirtimis, kurios galėtų tik supainioti pobūvio dalyvius. Bene svarbiausioji iš tų gėrybių, ir ko gero patiems puotautojams labiausiai patraukli gėrybė buvo nurodyta pačioje Agatono kalbos pradžioje. Juk ne šiaip sau paminėjo Agatonas, kad Erotas yra palaimingiausias iš dievų. Būdamas toks, jis, matyt, turėtų palaimą ir žmonėms nešti. Nors mums palaimos²⁴ sąvoka siejasi su subjektyvumu, ir gilintis į ją būtų keblus reikalas, tačiau antikos filosofijoje subjektyvumas yra nesureikšmintas, taigi ir Eroto teikiamos palaimos, matyt, nereikėtų interpretuoti suprastintai, pavyzdžiui, kaip psichologinio ar fizinio malonumo išgyvenimo. Net šio žodžio etimologija nurodo, kad tai yra tokia sielos būseną, kuri patiriama, kai joje įsikuria

²³ Jau Sokrato kalboje išaiškėja, kad Erotas pats savaime nesteigia jokių gėrybių: „Bet toks atsakymas prašyte prašosi kito klausimo: „Ką jis turės gavęs tai, kas gražu?“ Pasakiau, kad *negalėčiau* iškart atsakyti į šį klausimą“ (Puota, 204d). *Politéjoje* tampa visiškai akivaizdu, kad „visas gėrybes“ steigia gėris.

²⁴ εὐδαιμόνια į lietuvių kalbą tradiciškai verčiama gana neapibrėžtu ir subjektyvumo atspalvio prisotintu žodžiu *laimė*, kuris provokuoja suprastintas konotacijas. Čia siūloma šį svarbų graikiškos filosofijos terminą versti kitu lietuvišku žodžiu *palaima*. Tariant, kad palaimą patiria tas, kuris yra palaiminamas, toks vertimas, viena vertus, išsaugo graikiškame sąvokoje akivaizdžią nuorodą, kad tai yra būseną, kurią lemia ne pats žmogus, antra vertus, numano dvasinio pobūdžio dalykus.

gerasis daimonas arba, šnekant labiau nūdieniškai, geroji dvasia. Jau Sokrato kalboje paaiškėja, kad tokia būseną patiriama, pasiekus gėrį²⁵. Kitaip tariant, palaima yra tobulo dorybingumo būseną, link kurios pakylėja meilė²⁶. Ji yra galutinis filosofavimo siekis, todėl ir nebereikalinga papildomų aiškinimų²⁷. Todėl nuoroda į ją išbaigia ne tik samprotavimą paskesnėje Sokrato kalboje, bet, matyt, liudija apie tokį pat išbaigtumą ir Agatono kalboje. O tai jau, matyt, yra ženklas, kad šia kalba turėtų kulminuoti ir filosofijos legitimavimo procedūros debatų dalis. Juk puotautojai jau spėjo aptarti, tegu ir patys to nenutuokdami, tegu ir savitai daugybę filosofavimo aspektų, kuriuos, žvelgiant nūdieniškai, būtų galima išrūšiuoti kaip ontologinius, gnoseologinius, aksiologinius, istoriografinius, sociologinius, politologinius, fenomenologinius, psichologinius, o įdėmiau įsižiūrėjus ir dar kokius nors. Vieninteliams blaiviam likusiam Sokratui savo baigiamojoje kalboje belieka tik juos nuosekliai susieti, sudėti reikalingus akcentus, pridėti dar vieną kitą mažmožį ir veikiai pranešti „bičiuliams sugėrovams“, kad, tiesą sakant, Erotas „privalo būti filosofu“ ir „kad sunku būtų rasti už Erotą geresnį talkininką šiam žmogiškosios prigimties turtui (dorybei – S. J.) įgyti“ (*Puota*, 212b). Išėitų, Sokratas savo bičiuliams praneša, kad šie savo liaupsėmis ką tik legitimavo filosofavimą. Gal kas iš kalbėtojų dar mėgintų purkštauti, girdi, mes čia tik apie meilės dievą Erotą samprotavome, apie vienintelę tikrą meilę tarp vyrų šnekučiavomės, bet šaukštai jau po puotos. Mat balsavimo protokolas, t.y. dialogas jau surašytas, o jis liudija, kad visi balsai labai jau entuziastingai buvo atiduoti filosofijos labui. Purkštauti, t.y. komentuoti šį, o ir kitus Platono dialogus dar galima, tačiau kelio atgal nėra: komentavimas jau yra filosofavimas²⁸.

²⁵ Plg.: „Žiūrėk Sokratai: mylintysis tai, kas gera, geidžia. Ko jis geidžia?“ – Kad tai jam priklausytų. – *O ką jis turės gavęs tai, kas gera.* – Į tai ne taip keblu atsakyti, – tariau, – jis bus *palaimingas*“ (Ten pat, 204e).

²⁶ Plg.: „Kaip javų pėdus ji surenka jus. Ji nukulia jus ir palieka nuogus. Ji sijoja jus, kad nubyrėtų pelai. Ji mala jus iki baltumo. Ji minko jus, kol suminkštėjat. O tada ji patiki jus savo *šventai ugniai, kad taptume šventąja duona šventajai Dievo puotai. Visa tai duoda jums meilę, idant pažintumėt savo širdies paslaptis, o pažinę jas taptumėt Gyvenimo širdies dalimi*“ (*Džibranas* 1998, 19).

²⁷ Plg.: „Išties, *palaimingieji palaimingi todėl, kad gavo tai, kas gera,* – vadinasi, neberekės klausti: „Ko nori norintysis tapti palaimingu?“ Regis, *šis atsakymas galutinai išsprendžia klausimą*“ (*Puota*, 205a).

²⁸ Plg.: „Talpiausiai ir plačiausiai apibūdinant *Europos filosofinę tradiciją, ji yra komentarų seka Platono (filosofijos) paraštėse.* Kalbu ne apie sistemišką mąstymo schemą, kurią abejotinu būdu tyrinėtojai išgavo iš jo raštų. Aš turiu omenyje tuose raštuose išsibarsčiusių bendrųjų idėjų gausą“ (*Whitehead* 1979, 39).