

Filosofijos istorija

PUOTA:

FILOSOFIJOS VERTYBINĖS SĄRANGOS PROBLEMA

Skirmantas Jankauskas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra

Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius

Tel. (8 5) 266 76 17

Vilniaus pedagoginio universiteto Filosofijos katedra

Ševčenkos g. 31, LT-03111 Vilnius

Tel. (8 5) 233 56 20

El. paštas: S.Jankauskas@lat.lt

Puotą galima traktuoti kaip Platono pastangą įteisinti antikinį filosofavimą. Tokia pastanga savo ruožtu numato filosofijos vertybinės sąrangos problemą. Straipsnyje nagrinėjama Puotoje pasakyta Sokrato kalba, kuri interpretuojama kaip bandymas apibrėžti antikinės filosofijos vertybinį profilį. Savąja kalba prisišliedamas prie Puotoje vykstančios diskusijos, Sokratas tarsi tik siekia pasiaiškinti meilės daimono Eroto prigimtį. Tačiau Sokratas susieja Erotą su filosofavimu, o po to kalba iš esmės vien apie paties antikinio filosofavimo prigimtį. Sokrato svarstymai kulminuoja 'teisingojo kelio' samprata. Straipsnyje siekiama parodyti, kad vis tobulėjančiais grožio įsikūnijimais nužymėtas ir gėrio troškimo angažuojamas 'teisingasis kelias' gali būti interpretuojamas kaip antikinio filosofavimo vertybinių gairių nuoroda. Analizuojant 'teisingojo kelio' loginę dinamiką atskleidžiamos paralelės tarp 'teisingojo kelio' konstrukcinių ypatybių bei Aristotelio entelechijos sąvokos. Taip pat mėginama parodyti, kad tiek platoniškoji vertybinė filosofijos sąrangos problemos samprata, tiek tos problemos sprendimo specifika yra smarkiai paveiktos to fakto, kad Platonas jau pradeda izoliuoti filosofavimą rašte. Šio fakto rakursu straipsnyje nagrinėjama tiesos sąvokos transformacija. Teigiama, kad tiesa yra vien rašte izoliuoto filosofavimo vidinė normatyvinė gairė. Tačiau Platonui dėl sinkretinio antikinio mąstymo įgūdžių tiesa dar ne tik etiškai dygsniuota, bet, formuluojant tą patį ontologiškai, dar ir susieta su pačia tikrove. Tai suklydina paskesnę podekartinę filosofiją, kuri, jau būdama visiškai izoliuota vien mąstyme, vis dar naiviai orientuojasi į tikrumą anapus mąstymo. Teigiama, kad prie tokio supainiojimo daugiausia prisidėjo Aristotelis, kuris, sukėlęs iš esmės visą antikinį mąstymą į raštą, vis dar ženklino tą filosofavimą paskesnei filosofijai jau iš principo neprieinamais tikrumo akcentais.

Pagrindiniai žodžiai: grožis, gėris, tiesa, teisingasis kelias, nemirtingumas, dorybė, būtis, raštas.

Puota patraukia skaitytojus aiškia nuoroda, kad tai yra dialogas apie meilę. Kas nesusigundys pasidomėti, kaip dieviškasis Platonas atskleidžia 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 filosofijos labui. O meilė jam parūpsta todėl, kad ji yra natūralus

reiškinys, sukeliantis filosofavimui palankią būseną. Nors antika jau aptinka ir pradeda išnaudoti dirbtinio filosofavimo prielaidą – raštą, tačiau pirmapradžiai filosofijos turiniai tegali susiklostyti natūraliai, t. y. pelnant filosofijai svarbias, ją pačią palaipsniui apibrėžiančias ir norminti padedančias išvalgas tik išnaudojant natūralias žmogaus gyvenimo aplinkybes. Platonas išsiaiškina, kad bene svarbiausia filosofavimo būsenai susiklostyti natūrali aplinkybė yra meilė. Išsiaiškina ir *Puotoje* pamėgina aptarti filosofavimui reikšmingus jos aspektus. Antikinės filosofijos sąsaja su sinkretiniu mąstymu lemia tai, kad tas aptarimas neišvengiamai įtraukia daugybę meilės aspektų, o Platono filosofinės brandos bei antikinės filosofijos istorinio tapsmo aplinkybės – tai, kad *Puotoje* dominuojanti tampa filosofijos įteisavimo problema. Filosofijos legitimavimo uždavinys savo ruožtu numato dvi santykiškai savarankiškas užduotis – nustatyti filosofijos vertybinę konstituciją ir priderinti ją prie antikvai pamatinės kosmo vertybių struktūros. Logiškai mąstant, Platonas *Puotoje* turėjo pirmiausia įsiveikti su pirmąja užduotimi, t. y. aptarti filosofijos vertybinę sanklodą, ir tik po to imtis jos priderinimo prie kosmo reikalo. Tačiau *Puotoje* viskas tarsi apsverčia aukštyne kojomis. Pirmiausia Platonas mėgina įsiveikti su legitimacijos problema. Šis Platono ‘nenuoseklumas’ nesunkiai paaiškinamas. Jei koks nors socialinis reiškinys kurį laiką tarpo kaip ‘nelegalus’, tai paika būtų tikėtis, kad jis staiga sulauktų visuotinio sociumo pritarimo. Todėl sumanius tokį reiškinį įteisinti, matyt, reiktų elgtis atsargiai ir net gudriai, t. y. pateikti tą reiškinį ne pabrėžiant jo ligtolinį ‘svetimumą’ nusistovėjusiai

‘konstitucinei’ sanklodai, bet užmaskuojant jo nelegalumą ir surandant jo ‘savumo’ aspektų, pavyzdžiui, aptariant jį visai kitu, visuotinai priimtinu, profiliu. Kitaip tariant, legitimavimas numato politikavimą, o politikos ‘logika’ paprastai pajungta jos tikslams, šiuo atveju legitimavimo sėkmei. Tiesmukus veiksmus politikoje retai kada lydi sėkmė, ir Platonas kaip koks gudrus sofistai iš pradžių *Puotos* dalyvius priverčia tarsi visai ‘nekaltai’ aptarti dievybę Erotą¹. Ne šiaip aptarti, o iš anksto užsitikrindamas legitimacijai palankų rezultatą išprovokuoja jos dalyvius liaupsinti dievybę, kurią Sokratas veikia susieja su filosofija.

Sokratas iš pradžių dar šiek tiek polemizuoja su paskutiniu Eroto liaupsintu Agatonu, taip sukeldamas *Puotoje* vykstančios diskusijos tęstinumo išpūdį. Kaip jau įprasta, jis pirmiausia ima kuklintis ir net atvirai menkinti save ir sakosi kalbėsias tik iš reikalo². Šis atsikalbinėjimas yra tik garsiosios Sokrato ironijos negatyvusis aspektas, kuriuo siekiama užmigdyti pašnekovų budrumą. Taigi iš tiesų jis yra pašnekovų įkalbinėjimo būdas, kurį perfrazuojant fenomenologiniu terminu būtų galima pavadinti psichologine redukcija, atlapojančia pašnekovų širdis visai netikėtoms mintims priimti. O juk be to vargiai galima tikėtis pritarimo pateikiant kokį nors naują ir neįprastą požiūrį. Žmogus paprastai yra savo įsitikinimų auka arba,

¹ Plg.: „Nagi, pagalvokite, kaip galėtume pasilengvinti išgertuves“ (Platonas 2000: 176b)? „Žodžiu, jei pritarumėte mano nuomonei, turėtume kokiomis kalbomis save užimti“ (Ten pat, 177d).

² 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).

kaip mums pritartų E. Levinas, totalizuoja savo nuostatas, taigi natūraliai priešinasi bet kokiam naujam požiūriui, net jei ir šis atveria jam kokybiškesnę pasaulio viziją. Savo apmąstymų vaisius dialoguose užrašantis Platonas, matyt, galėtų ir nevargti su tokiomis 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, 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, *tai, kas pasakyta* dar nenutolę nuo *sakymo*, o pats sakymas dar suaugęs su atsakymu, t. y. atsakomybe. Toji atsakomybė paverčia Sokratą sielos misionieriumi, o Platoną verčia realizuoti tą pačią etiškumo misiją jam jau svarbesnėje už gyvenimą teorijoje³. Patekusi į teorijos plotmę etinė atsakomybė transformuojasi ir virsta įpareigojimu pasakyti tiesą⁴. Tiesa čia dar neatsiskyrusi nuo paties

³ Plg.: „Ar galima ką nors padaryti taip, kaip nuskaito žodžiais? O gal jau *pačia savo prigimtimi įkūnijimas yra toliau nuo tiesos negu žodis (λόγος)*, nors daugelis mano kitaip“ (Platonas 1981: 461b-c).

⁴ *Faidre* fenomenologiškai aptariant filosofavimą kaip santykį tarp filosofo ir gražaus berniuko visiškai atsiskleidžia filosofijos turinių etiškoji prigimtis. Ji jau ima diktuoti savo vertybinę vėlią, ir faidriškasis Sokratas išbyloja pažintinį tos valios imperatyvą: „O uždangęs (τὸν δε ὑπερουράνιον τόπον) neapgiedojo nė vienas iš čionykščiu poetų ir niekuomet neapgiedos, o ji štai kokia – *juk reikia pagaliau išdrįsti tiesą ištarti, ypač tuomet, kai kalbi apie tiesą (ἀληθεία)*...“ (Platonas 1996: 247c). Šia ištara Platonas jau brėžia skiriamąją ribą tarp tiesos (uždangęs) ir tiesos apie tiesą (rašto) ir dar tik nostalgikškai konstatuoja uždangęs (būties) temizavimo rašte problemiskumą. Logografinėje *Faidro* dalyje Platonas jau nedviprasmiškai nurodo tuos praradimus, kuriuos patiria tiesa, atsідūrusi rašte (teorijoje). Tiesa rašte yra tik tiesa apie prigimtine tiesą (uždange,

gyvenimo. Čia ji dar dvideidis Janas – ji ir pati tikrovė, ir jau mums labiau suprantamas žinojimo tikrumas⁵. Todėl Platonas dar mėgina galynėtis su rašto kurtumu savo dialogais imituodamas prigimtine tiesą, t. y. patį gyvenimą, ir prisotina filosofinį tekstą

būtį), tik vidujybės aidas išorybėje, tik nebylūs rašmenys, tik svetimi ženklai, tik blankūs prigimtinės tiesos atšvaitai. Plačiau žr.: Ten pat, 274d–275b.

⁵ Descartes savuoju *cogito* hermetizuoja teorinį mąstymą, taigi ir pradeda visiškai tiesos izoliavimo nuo tikrovės (totalizavimo) bei jos formalizavimo procesą. Tarp teorijos ir tikrovės, arba, kaip tai jau iš *cogito* pozicijų formuluoja Descartes, tarp mąstymo ir tįsumo atsivėrusią properšą jis dar įveikia pažinimo lygmenyje valia, o ontologinėje plotmėje išankstinės harmonijos prielaida. Tiesa jam jau virsta valios sprendimu. Pačiam Descartes'ui valia dar etiškai angažuota, t. y. susijusi su tikėjimu. Jis tik iš *cogito* pozicijų peršviečia tikėjimo steigiamą tradicinę mąstymo struktūrą, bet jau potencialiai nutraukia ligtolinius vidinius mąstymo ir tikėjimo ryšius. Ironiška yra tai, kad tuos ryšius Descartes nutraukia kaip tik savuoju Dievo įrodymu, t. y. ta priemone, kuria nominaliai tikisi juos sustiprinti. Mat Dievo įrodymas konstruojamas mąstyme atsiremiant į archimediškąjį atsparos tašką ir kognituojančiam *ego* logiškai artikuliuoja tikėjimo faktą. Po tokios procedūros iš tikėjimo lieka tik tai, kas gali patekti į *cogitans* erdvę, t. y. vien Dievo idėja. Kadangi pats Descartes dar lieka tikėjime, tai šis dekartiškamam *ego* primeta savo vėlią 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 savąja tematizuota 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. Šia prasme Dievo įrodymas tarsi izoliuoja Dievą *cogitans* erdvėje, o tada Dievą nuo loginio mumifikavimo saugo tik tradicinio mąstymo įpročiai. Su tais įpročiais modernūs mąstymas palaipsniui įsiveikia, ir reksmingasis Nietzsche gali alergiškai išrekti pasauliui, kad Dievas mirė. Tai, kas Descartes'ui tik apšviesta žinojimo, vien rašte besikuičiantiems jo sekėjams jau išskaidyta ir sudraskyta. Tėvo šalia jau nėra, ir jie sukasi vien toje rašte sukonstruotoje skurdžioje analitinėje struktūroje. O rašte valia atsiskiria nuo atsakomybės, tai, kas pasakyla nuo sakymo, žinojimas nuo veikimo, ir tiesa virsta prigimtinės tiesos šešėliu – formalia tiesa, panašumu į tiesą (*verisimilitude*), tikimybiniu vertinimu ir kitokiais beviltiškais mėginimais nutvert tai, kas prarasta pačiu kėlimo į raštą veiksmu.

vėliau jau rašte išsigryninusios filosofijos požiūriu šalutiniai elementas. Suprastintai žvelgiant, Platono dialogai tarsi tik teoriškai išgrynina gyvąjį sokratiškąjį filosofavimą. Realiajam Sokratui tekdavo įtikinėti kasdienybės gyvenimo ir mąstymo išpročiuose įstrigusius pašnekovus. O polemizuojant su sofistinės išminties apkvaintais bendrapiliečiais negalima buvo neišvelti į tos polemikos primetamus dalykus. Todėl mėgdžiojant Sokratą ir Platonui tenka pasiimti akivaizdžiai sofistiniais dalykais, pavyzdžiui, panaudoti sofistinius įtaigos būdus perteikiant savąsias filosofines nuostatas⁶. 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 ne kaip šiam įprasta kokiam nors bičiuliui, bet jau savo paties atžvilgiu⁷ ir, iš pribuvėjos tapus gimdyve, išgimdyti savo sielos turinį, taigi pasidaryti jau žinančiam⁸ ir net išvie-

⁶ 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“ (Platonas 2000: 198c).

⁷ Štai *Faidre*, aprašydamas „gimdymo grožyje“ fenomenologinį vaizdą, Platonas priverčia Sokratą pasakyti dvi kalbas. Pirmoji, visiškai nebūdinga realiajam Sokratui, sofistikoji arba, žvelgiant turiningai, kasdieniškoji kalba sakoma vien tam, kad Sokratas, aktualizavęs jam kaip sinkretiškai mąstančiam antikos žmogui neišvengiamus kasdienio mąstymo turinius, galėtų veikiai juos išskliausti (atlikti fenomenologinės redukcijos procedūrą jų atžvilgiu), o jau tada savo antrojoje kalboje pajęgtu temizuoti („išgimdyti“) po išskliaudimo likusius ir jam kaip filosofui rūpimus pozityvius turinius.

⁸ Plg.: „... pats skelbiuosi nieko neišmanęs, išskyrus meilės dalykus (οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὴν ἐρωτικὴν)“ (Ten pat, 177d).

šinti savojo gimdymo vaisius. Dialoguose viršų ima teorinio mąstymo prigimtis ir juose jau dominuoja nebe atradimo, bet įteisinimo kontekstas, nebe žinojimo gimdymo aspektai, o loginio įtikinėjimo veiksmai. Juk dialogas (raštas), jei ir ką gali, tai tik išsaugoti ir šia prasme perteikti gatavą žinojimą⁹, o jau ne jį gimdyti. Mėgdžiojant Sokratą, dialoguose vis dar išlieka fenomenologinės redukcijos elementų, tačiau jų paskirtis keičiasi. Jie pajungiami vyraujančiam dialogo siekiui – įtikinėjimui, ir virsta savotiška psichoterapijos priemone, kuria siekiama nuslopinti pašnekovų požiūrius ne tam, kad atvertų jiems prieigą prie jų sielose slypinčių turinių, kaip būdavo sokratiškojo filosofavimo atveju, o tam, kad pašnekovus padarytų imlius išoriškiems, visai svetimiems, pavyzdžiui, platoniškiems, turiniams. Taigi žinojimo judėjimo kryptis diametraliai pasikeičia: lig tol iš vidujybės veržėsis į išorę, jis iš išorės prievartinais loginiais ir net sofistiniais įtikinimo būdais pradedamas grūsti ir diegti į vidujybę. Akivaizdu, kad filosofija, pereidama į raštą, darosi agresyvi ir kraštutiniu atveju linkusi tapti ideologija¹⁰. Į išorę prasiveržęs, tiesioginių ryšių su vidujybe nustojęs žinojimas jau gali pasiimti iš principo bet kokiais, taigi sofistiniais, siekais ir gali jau siekti

⁹ 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 atslinks senatvė, užmaršties amžius, – ir kiekvienam, kuris norėtų sekti jo pėdomis; jis apsidžiaugs stebėdamas sudygstančius švelnius želmėnis. Tuo metu, kai kiti žmonės smaginasi kitaip besilinksmindami – keldami puotas ir panašias pramogas, jis, galima tikėtis, laiką praleis žaisdamas būtent taip, kaip aš sakau“ (Platonas 1996: 276d).

¹⁰ Plg.: „Filosofai iki šiol tik skirtingai interpretavo pasaulį, o iš tikro jį reikia keisti“ (Marx 1978: 200).

užvaldyti¹¹. Ar tai negalėjo būti dar viena iš Politėjos projekto intencijų? Platonas savąja dialogų architektonika dar mėgina situaciją švelninti, t. y. mėgina ne bet koki, o tik su dorybe susijusį išorišką žinojimą¹² paversti, žvelgiant dialogo vidinio horizonto rakursu, Sokrato pašnekovų, o žvelgiant plačiau – ir virtualių pašnekovų, t. y. dialogo skaitytojų, vidujybe. Ši misija savo siekais rodosi visai kilniai, bet ji jau yra ydinga pačia savo prigimtimi, nes numato prievartą prieš individą. Paties Platono tokia nuodėme kaltinti dar nereikėtų, nes antikoje individas metafiziškai nureikšmintas, taigi ir dvasinė intervencija konkretaus žmogaus atžvilgiu to žmogaus orumo neturėtų žeisti. O ir paties sėjimo, šiuo atveju rašymo, veiksmą Platonas neypatingai tevertina, atsainiai vadindamas jį išdykavimu. Tačiau pats dialogų rašymo faktas akivaizdžiai rodo, kad sėjimo prasmės viltį jis dar pasilieka. Tiesa, savo paskutiniuose kūriniuose, pavyzdžiui, *Istatymuose*, jis jau atsisako kai kurių įtaigos būdų – dialogo formos, o kartu su ja ir Sokrato kaip pagrindinio tų dialogų herojaus vaidmens, ir tai, matyt, ne tik paties Platono senatve ar tingumu aiškinamas pokytis. Kad ir kaip būtų, rašydamas *Puotą*, o ir daugumą kitų savo dialogų, Platonas elgiasi tarsi ir nenuosekliai, bet

tie nenuoseklumai, regis, 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 prisipažinti, kad tai, ką šis taip pakiliai priskyrė Erotui, tiesą sakant, nei į tvorą, nei į miėtą. 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“ (Platonas 2000: 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 kitus sugėrovus, lig tol vienpusiškai liaupsinčius Erotą. Toks sutrikdymas yra jau minėtos sokratiškosios fenomenologinės redukcijos elementas ir jis paleidžia vėjais lig tol skleista žinojimą bei parengia puotos dalyvius – tiek kartu su Sokratu vynelį geriančius, tiek seilę varvinančius virtualius, t. y. *Puotos* skaitytojus, platoniškosios tiesos įskiepiui. Taigi Platonas ne tik priešlieja Sokratą prie diskusijos, bet kartu nubrėžia drastišką ribą diskusijoje; ribą, nuo kurios prasideda tiesos sakymas¹³. Realus žmogiškame santykiyje susiklostantis sakymas įskiepija tiesą, atsiliepiančią kitu sakymu, savo tikru įbroliu¹⁴, t. y. numato atsako-

¹¹ 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. Matyt, kaip tik šią dviejų mąstymo būdų pamatinę giminystę išvelgdamas vienas iš naujųjų amžių ideologų F. Baconas ir galėjo priskirti nuo tarnystės gėriui išsivadavusiam (gamtotyriniam) *žinojimui* dar sofistų samprotavimuose išryškėjusį kasdieniam mąstymui būdingą (įvaldymo) *galios* siekį.

¹² Plg.: „kas nežino (gėriui pamatuotos – S. J.) tiesos, o tik vaikosi nuomonių, to, matyt, iškalbos menas bus juokingas ir nevykęs“ (Platonas 1996: 262c).

¹³ Plg.: „Vis dėl to tiesą, jei norite, sutikčiau pasakyti, – savaip, nesilygiuodamas į jūsiškes kalbas; nenorėčiau pasirodyti juokingas“ (Ten pat, 199b).

¹⁴ 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“ (Platonas 1996: 276a).

mybę. Tačiau *Puotoje* sakymas jau virtęs vien ženkliniu rašymu ir atsakomybė čia jau virtusi tiesa. Todėl Platonas mėgina dar bent formaliai išgelbėti svarbiausią sakymo aspektą tiesiog imituodamas rašytiniame dialoge antikinį sakymą. O šis 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. Taip savo poemoje jau daro Parmenidas. Platonas, daug nesukdamas galvos, taip pat pasinaudoja šiuo antikinės raštijos išradimu, t. y. tiesos formalaus autorizavimo ir įtikrinimo (įtikinimo) būdu. Todėl baigęs kiršinimo procedūrą ir pasišovęs sakyti tiesą Sokratas staiga pareiškia, kad toliau jis jau ne savo kaip žmogaus tik menkavertes mintis skleisias, o persakysias jo kadaise girdėtą mitinės būtybės – mantinietės Diotimos kalbą. Tvarkingai suruošus tiesos skiepijimo aplinkybes, prasideda pats skiepijimas.

Sokratas, atseit, jam kadaise susiklosčiusį nuotyki, vadinkime nūdieniškai, 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.

Taigi *Puota* akivaizdžiai dar taiko į tuos sakyme pelnomus išlošimus, kuriuos, matyt, dar išsaugo tradicinis rapsodiškas sakymas. Tačiau Platonas savąją pasakojimą seką jau užrašo. Taigi *Puota* jau devintas vanduo nuo kieseliaus, t. y. nuo sakymo, bet ji rašoma vis dar 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 raštas¹⁵. 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 sutrikdė Agatono svarstymą, ir tai sukelia sklандаus perėjimo nuo puotos diskusijos prie mantinietės pasakojimo išpūdį. O Eroto prigimties aptarimas tarsi tik pratęsia lig tol *Puotoje* dominavusią filosofavimo legitimacijos procedūrą turiningai. Diotima pagal savo kaip mantinietės amplua tiesą žino, todėl, nesileisdama į paikas Eroto panegirikas, tą tiesą Sokratui ir iškloja. Eroto prigimtį ji mėgina nusakyti netiesiogiai, t. y. siedama ją su skirtimis, rodytūsi, iš visai pašalinės Eroto būdai srities. Ir pradeda ji nuo labai reikšmingos filosofijai ir, matyt, neatsitiktinės *Puotai* skirties tarp teisingos nuomonės ir tikro žinojimo. „Turėti teisingą nuomonę, nors ir nesugebant pateikti paaiškinimo. Ar nežinai, <...> jog tai nebus žinojimas (*nejaugi nepaaiškintas* (teoriškai

¹⁵ Plg.: „O, slaptume be paslapties, o žinių sankaupta! Tik Tai ir Tai, ir Tai“ (Buber 1998:72).

nerekonstruotas – S. J.) *dalykas gali būti žinojimas?*), nei neišmanymas (*argi prie tikrovės prisiliečiantis dalykas* (τοῦ ὄντος τυγχάνων, *prie būties prisiliečiantis dalykas* – S. J.) *gali būti neišmanymas?*). *Tad teisinga nuomonė tikriausiai ir bus dalykas tarp žinojimo ir neišmanymo*“ (Platonas 2000: 202a). Tikro žinojimo, t. y. tiesos, samprata čia dar akivaizdžiai ontologizuota: tiesa suprantama kaip *prie būties prisiliečiantis dalykas*. Sinkretiškai mėstančiam graikui toks tiesos kriterijus visiškai garantuoja žinojimo tikrumą. Tačiau ir čia jau savo teises ima reikšti teorija, primesdama tiesai savąjį mąstomų dalykų loginio artikuliuojimo įprotį. Todėl ontologinis tiesos apibrėžimas papildomas sinkretiškai mėstančiam graikui akivaizdžiai perteklišku, iš teorijos prigimties kylančiu reikalavimu aiškinti, t. y. rekonstruoti, teiginių (teisingų nuomonių) prielaidas arba logiškai grįsti tiesą. Šis filosofijos formalios prigimties nulemtas elementarus reikalavimas tikrai neturėtų galioti mantinietei. Tačiau pati Diotima savąsias tiesas kažkodėl aiškina, t. y. argumentuoja, nors jų tikrumui paremti visiškai gana jos kaip mantinietės autoriteto. Akivaizdu, kad ir čia raštas prime-ta savo valią, ir *Puotoje* Diotima iš vien ženklą duoti turinčios mantinietės¹⁶ formaliai virsta samprotaujančia sokratike. Ji tęsia savo kalbą ir kaip mat pasinaudoja ką tik aptartomis skirtimis žinojimo srityje Eroto profiliui apibrėžti. Kitaip nei visi Sokrato sugėrovai, Diotima nepriskiria Eroto nei dievams, nei mirtingiesiems, bet teigia jį, kaip ir teisingą nuomonę, esant

tarpinę esybę. „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 nesusiekia; visas dievų bendravimas ir kalbėjimas su žmonėmis, budinčiais ir miegančiais¹⁷, vyksta per daimonus. Kas išmano tokius dalykus, yra daimoniškas žmogus (pavyzdžiui, Sokratas – S. J.), o ką kita, meną ar kokį amatą išmanantysis – paprastas darbininkas. Šių daimonų daug ir įvairių. Vienas iš jų – *Erotas*“ (Platonas 2000: 202e–203a). Nustačius tokią Eroto prigimtį, jau tenka, sekant ką tik aptarto tikro žinojimo specifikos nuoroda, ją aiškinti, t. y. nurodyti jos susiklostymo prielaidas. Ir Diotima kaip mat tai daro. Pasirodo, *Erotas* yra Išmonės sūnaus Ištekliaus ir paprastos mirtingosios Skurdybės palikuonis. Pradėtas 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 savo motinos vaikas, amžinas stokos sugyventi-

¹⁶ „Valdovas, kurio yra ta pranašavietė Delfuose, nei žosta (λέγεται), nei slepia, bet duoda ženklą“ (Héra-kleitas 1995: 49).

¹⁷ Plg.: „Ovyje būnantiems yra viena ir bendra {pasaulyje} sąranga (κοσμος), o kiekvienas miegantis nusi-suka į savišką“ (Ten pat, 37).

nis (visai kaip Sokratas ir ypač vien šią jo profilio pusę pamėgdžioję kinikai – S. J.). Antra vertus, tėvo pavyzdžiu¹⁸ *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, *sofistas*“ (Ten pat, 203c-e). Akivaizdu, kad Eroto genealoginę kilmę aiškinantis mitas Platono suręstas 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 pastarųjų išvadų kontekste ima rezonuoti pirminės Eroto apibrėžtys! Pasirodo, Diotima apie žinojimo skirtis savo kalbos pradžioje prabilo ne šiaip sau. Ir netgi ne vien tam, kad teisingos nuomonės pavyzdžiu nurodytų tarpiškos esybės formalią galimybę. Pasirodo, pažinimas yra esminis Eroto rūpestis, nusakantis turinįgąjį Eroto veiklos aspektą. Kaip tarpinė esybė Erotas yra ir tarp neišmanymo bei išminties, ir tik tokiai esybei tegali rūpėti išmintis¹⁹. Kadangi „*išmintis – vienas gražiausių dalykų, o Erotas – meilė grožiui, tai jis privalo būti filosofu*, o būdamas filosofu, išsitekti 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 kalbos apibrėžtys ima tarpusavy rezonuoti ir

¹⁸ Plg.: „Būdas (ἦθος) žmogaus dievybė“ (Ten pat, 59).

¹⁹ Plg.: „Kas gi <...> imasi filosofijos, jei nei išminčiai, nei neišmanėliai išminties nemylī? – Jau ir vaikas suprastų, esantieji tarp šių dviejų. Vienas iš jų Erotas“ (Ten pat, 204a-b).

veikiai nuaidi filosofijos vardo etimologinėmis reikšmėmis. Beveik visi žino, kad filosofija etimologiškai reiškia meilę išminčiai, bet retas sieja filosofavimą su meile. O Platonas susieja ir tai padaro taip grakščiai, kad tik aiktelėti begalima. Aiktelti belieka ir nustėrusiems Sokrato sugėrovams, kurie tik nuščiuvę klauso, nors turėtų šurmuliuoti. Juk ką tik paaiškėjo, kad jie buvo labai jau sofistiškai 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 puota, o išgėręs žmogus ko tik neprišneka, tačiau Sokratas savo pasakojime reklaminių pertraukėlių nedaro, taigi guostis nėra kada ir nelieka nieko kita kaip tik atsiduoti jo gražbylystei. Ir mes atsiduokime. Bet iš pradžių dar žvilgtelėkime, kaip tik ką atsiskleidusios Eroto prigimties pažintiniu rakursu ima rezonuoti ir jo tarpininkavimo misija. Jei Erotas tarpininkauja tarp mirtingųjų ir dievų, tai galbūt turėtų susieti atitinkamus kasdieniškąjį ir etiškąjį žinojimus ar bent, žvelgiant iš mirtingojo pozicijų, parūpinti šiam, kiekvieną akimirką įklimpusiam kasdieniame žinojime, prieigą prie etiškojo žinojimo. Tačiau abu žinojimai alternatyviai vienas kitą išskliaudžia, arba, kaip tai grakščiau formuluoja Diotima, nei dievas su žmogum, nei žmogus su dievu tiesiogiai nesusisiečia. Tiesa, sinkretiniame mąstyme abu šie žinojimai buvo neskaidomos visumos dalis. Filosofija jau galynėjasi su tos visumos skilimo pasekmėmis²⁰ ir, matyt,

²⁰ Šis 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

Erotas, atsiliepdamas į šį kosmo prigimtinės pilnatvės siekį, „užpildo tarpą taip, kad visuma įgyja vidinį sąryšį“. Tačiau negi tai įmanoma, 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 Erota – esmingai apibrėžiančios meilės reiškinį. Pirmiausia ji patikslina, kad Erotas yra ne mylima, bet mylinti būtybė²¹. Anks-

lyti“ (Ten pat, 189e). Moteriškumą ir vyriškumą interpretuojant atitinkamai kaip kasdienį ir etiškąjį mąstymus, akivaizdu, kad filosofija mėgina veikti su skilimu, kurį pati ir sukėlė. Ši procesą inicijuoja sofistai, kurie savuoju žmogaus matu izoliuoja ir logografuoja kasdienio mąstymo aspektą, o su jais polemizuojantis Sokratas iš pradžių tik praktiškai, t. y. savąja elgsena, nužymi alternatyvaus etiškojo aspekto kontūrus. Platonas, su teorindamas sokratiškąją elgseną, sukelia į raštą ir šį antikinio mąstymo aspektą. Abiem 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*.

²¹ 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 kasdieniškasis, mąstymas santykių steigiantį *kitą* traktuoja kaip vartojamąją reikšmę, t. y. daiktą, todėl ženklina jį metafiziškai šešėlyje liekančio antikos žmogaus (anoniškos matos) vartojamąja aistra, t. y. suvokia jį vien kaip mylėjimosi objektą, palankiausiu atveju – vien kaip gražų (seksualų) kūną. Kadangi vartojimui santykis nesvarbus ar net vartojimą trikdanti aplinkybė, tai sofistiniu požiūriu geriau mylėti(s) nemylinti. O jau filosofinis arba etiškasis mąstymas orientuotas į patį santykį su *kitu* ir jame besisteigiančią dorybę. Kadangi ta dorybė steigiasi mylinčiajam, tai dar kartą nūdieniškai žvelgiant filosofas, mūsų atveju Platonas, turėtų kalbėti apie mylintįjį iš pirmojo asmens pozicijų. Tačiau antikai pirmasis asmuo metafizine prasme nureikšmintas, todėl ir tenka Platonui perskyrą tarp mylinčiojo ir mylimojo brėžti antikinio mąstymo preferuojamame subjekte, t. y. nūdieniškai žvelgiant – objekte. Todėl ir svarsto Platonas *Faidre*, ką geriau mylėti – mylintį ar nemylinti, t. y. kasdieniu mąstymu, arba, formuluojant tą patį sofistiniais terminais, kasdienio žmogaus matu visiškai temizuojamą, taigi šiuo mąstymu aprėpiamą nemylinti ar mąstymu nete-

čiau kalbėję *Puotos* dalyviai, matyt, manė priešingai, o todėl ir išgarbstė Erota visokiausiais superlatyvais, neišreikštai sudėdami į juos savąsias viltis Eroto atžvilgiu. Syki Erotas pats yra mylinti būtybė, tai net šiaip jau išvalgiam Sokratui darosi neaišku, „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 pat, 204d). Pati Diotima pakreipia šią apibrėžtį Sokratui parūpūsiai naudos rakursu, ir Eroto naudos klausimas nesunkiai performuluojamas į klausimą „Ką jis turės, gavęs tai, kas gražu“ (Ten pat.)? Deja, Sokratas, matyt, visai ne dėl tariamo savo „neišmanymo“, o dėl pačios grožio prigimties atsakymo nesurezga. Todėl mantinietė keičia „gražų“ į „gera“, ir jau su dar kartą pasikeitusiu klausimu Sokratas įsiveikia be vargo: mylintysis tai, kas gera, gavęs bus laimingas. Strategiška nužymėjusi artimiausio ir tolimiausio meilės horizonto ribas bei atskleidusi jos prasmę žmogui, Diotima toliau gilina savąją meilės sampratą. Ji atkreipia dėmesį į tai, kad „*toks noras ir tokia meilė <...> bendra visiems žmonėms*“ (Ten pat, 205a). Juk visi nori būti

mizuojamą, levinišką paslaptį įkūnijanti, meilės geisimą provokuojanti mylintįjį. Šnekant paprastesne *Faidro* kalba, santykis su nemylinčiuoju yra visiškai nuspėjamas (mąstomas) ir kontroliuojamas, su mylinčiuoju, atvirkščiai – ir nenuspėjamas, ir nevaldomas. Mąstymu visiškai aprėpiamas santykis nustoja savo kaip santykio esmės ir tegali būti suvokiamas kaip vienpusiškas disponavimas. Kadangi Platonui rūpi tik santykyje tarpstanti dorybė, tai siekdamas išsaugoti santykį jis ir daro išvadą, kad geriau mylėti santykių steigiantį mylintįjį. Podekartiškai žvelgiant, tokia išvada ir nekorektiška, ir pertekliška, nes prasmingai tegalima kalbėti vien apie iš *ego* pozicijos temizuojamą santykio pusę, t. y. santykiui išlaikyti gana mylėti. O jau *kito* meilė ar ne meilė – jo reikalas.

laimingi, o laimingi tampa pasiekę tai, kas gera. Išėitų, 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 jau išskiria vieną meilės rūšį ir, taikydama jai visumos vardą, tik ją vadina „meile“ (Ten pat.). „Apskritai visoks gero ir laimės troškimas kiekvienam yra *meilė galingoji, meilė klastingoji*, bet apie einančius jos link įvairiais keliais – pelnijimosi, pomėgio lavinti kūną ar išminties meilės, – nesakoma „išimylėję“, „išimylėjėliai“, ir tik uoliai einantys tam tikro vieno meilės pavidalo keliu pasilaiko sau visumos vardą – „meilė“, „mylėti“, „išimylėjėliai“ (Ten pat, 205d). „Viską sudėjus“, toji visumos vardą pasilaikanti „meilė yra troškimas amžinai turėti gėrį“ (Ten Pat, 206a). Pastarieji 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 kelti. Žvelgiant kasdienio ir etiškojo mąstymų rakursu bei siejant filosofavimą su etiškuoju 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 veiksmy ribos yra kitokios, negu tos, kurios steigia ‘standartinę’ sąžinę, negu tos, kurias peržengiant pažeidžiama ‘standartinė’ sąžinė. Sąžinė visada pasirodo ten, kur individo privatus interesas susikerta su sociumo interesus. Kadangi individas tarpsta sociume, kadangi yra πολιτικὸν ζῷον, tai savo privatu interesą turi be perstojo sverti socialumo matu. Šis matas jam rodo sietimas, todėl ir jo vykdoma kontrolė, kurią individas patiria kaip sąžinės balsą, jam rodo kaip išoriškas ar net priešiškas draudimas. Todėl individas ir mėgina tą draudimą ignoruoti, o neretai ir nepaisyti jo. Ir 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 ženklas²², kuris tik patvirtina, kad jam nelemta išsisukti nuo socialumo. O kas tą ženklą daro pastebimą ir apskritai galimą? Kas, jei ne gėris, brėžia tas ribas, kurias peržengiant tas ženklas pasirodo²³? 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

²² Plg.: „Draudimas žudyti nepadaro žmogžudystės negalimos, net jei dėl įvykdyto blogio negrynoje sąžinėje lieka draudimo autoritetas – blogio blogumas“ (Levinas 1994: 87).

²³ 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).

vertybei. O teikti kam nors absoliučią pirmenybę, ar tai nereiškia geisti to labiau negu visa kita, taigi tiesiog mylėti? Šitaip mąstant būtų sunku nesutikti su Diotima, kad kiekvienas visada trokšta gėrio, net jeigu jis aiškiai manytų kitaip. Net jeigu jo siekiai ir mąstymas būtų įstrigę ties gėrybėmis, pavyzdžiui, pinigais, atletišku kūnu ar mokslo laipsniu, t. y. gėrybėmis, kurias iš principo būtų galima pelnyti einant Diotimos išvardytais 'keliais'. Gėrio siekia net tas, kuris mėgina pelnyti gėrybę, pavyzdžiui, šlovę, akivaizdžiai nedoru veiksmu, pavyzdžiui, sudegindamas šventyklą ar prestižiniame žurnale išspausdindamas nuplagijuotą ir sukompiliuotą mokslinį straipsnį. Kalbant trumpai, sociumas yra būtina individo egzistavimo sąlyga, todėl nori jis to ar ne, tačiau turi persiimti ir sociumo kaip visumos išlikimo interesu. Kaip sociumas daro galimus mano konkrečius veiksmus, taip ir sociumo kaip visumos interesus įprasmina mano konkrečius interesus. Todėl, vaikydamasis konkretauso intereso ir siekdamas man tiesiogiai reikšmingos gėrybės, aš netiesiogiai visada siekiu ją kaip tokią steigiančio gėrio. Šia prasme visi myli gėrį, net jei išreikštai ir burnotų prieš jį. Šia prasme „visoks gero ir laimės siekimas yra meilė galingoji“, o turint galvoje 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 rėžia akį. Kaip galima išminties meilę – filosofavimą dėti į vieną gretą su pelnymusi ar nuogo kūno lavinimu? Juk filosofija, rodytūsi, 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 išdėstęs 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 išdėstyti platoniškųjų nuostatų visai neatitinkančius požiūrius. Tačiau paprastai su tais alternatyviais teiginiais dialoguose kaip mat įsiveikiama ir tuoj pat triumfuoja platoniškasis požiūris. Tačiau čia aptariamas akį rėžiantis filosofavimo nureikšminimas *Puotoje* niekaip nereabilituojamas. O ir nureikšmina filosofavimą bylojanti tiesą Diotima, taigi nieko nelieka kaip su tuo taikytis ir mėginti suprasti, kur čia šuo pakastas. Negi ir filosofai yra meilės gėriui (etiškumo) klasotos aukos? Negi ir jie temato tik artimiausią meilės horizontą ir su jame išvelgiamomis esybėmis tesieja savo viltis? Bet argi ne taip mąsto pirmieji filosofai ir apskritai visi filosofai iki pat Sokrato? Ar netapatina savojo išminties siekio su, rodytūsi, jokia išmintimi net nekvepiančiomis esybėmis – pirmaisiais 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 būti aptikęs Parmenidas – ar jis netapatina filosofavimo siekio vien su būtimi, samprotavimai apie kurią, kaip jau paaiškėja Platono *Politejoje*, yra tik filosofavimo palūkanos? Ir ar nekritikuoja Platonas tokių siekių *Faidone*, netiesiogiai gretindamas pirmųjų filosofų mąstymą su pirminiu savaiminiu aklu nevaldomu dreifavimu mąstyme. O pats Pla-

tonas – ar jis jau nesiiria kryptingu „antruoju plaukimu“, taigi ar nesieja filosofavimo su jam nuskaidrėjusiu galutiniu siekiu, t. y. gėriu²⁴? Tai gal Platonas *Puotoje* visgi legitimuoja ne filosofavimą apskritai, o tik savąjį, posokratiškąjį, angažuojamą paties etiškumo siekio, arba, kaip patikslintu E. Levinas, angažuojamą Geismo²⁵? Ir čia, *Puotoje*, viena kuklia fraze ar tik nenureikšmina jis visos ikisokratiškosios filosofavimo tradicijos ir vien jos atstovus vadina ‘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 išmintį²⁶. O jau pats Platonas aiškiai taiko į didesnius išlošimus, ką ten didesnius – maksimalius. Ar ne tokį jo užmojų byloja ir *Politejos* projektas? Kad ir kaip būtų, akivaizdu, kad *Puotoje* Platonas mėgina susieti filosofavimą su pačia meile, o turiningai žvelgiant – su pačiu etiškumo siekiu, kuris, kaip jau spėjo išaiškinti Diotima, žada dvasinio tobulumo, t. y. *eudaimonia*’os, būseną. O sykių reikalas taip žadantis, tai žvelgiant iš antikos žmogui sizifiškai neišvengiamo

²⁴ Plg.: „Jie (pirmieji filosofai – S. J.) net nenumano, kad iš tiesų *visa suriša ir kartu laiko gėris ir saitas*“ (Platonas 1999: 99c).

²⁵ Plg.: „... santykis su begalybe yra ne žinojimas, bet Geismas. Skirtumą tarp Geismo ir reikmės mėginau aprašyti teigdamas, kad Geismas negali būti patenkinamas, 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).

²⁶ 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 bausis neišmanymas: nebūdamas nei gražus bei geras, nei protingas vaizduojiesi, kad nieko tau netrūksta; o neįtardamas stokos ir negeidi to, ko, paties manymu, nestokoji“ (Platonas 2000: 203e–204a).

kasdienybės kontūro, natūraliai iškyla dalykiškas klausimas, „koku būdu ir kokia veikla šito siekiančiųjų pastangos ir uolumas būtų pavadintas meile? Koks tai galėtų būti darbas?“ (Ten pat, 206b). *Puotos* Sokratas ir ši sykių nesumoja, ką atsakyti. Todėl pati Diotima klausia, pati ir atsako, kad „tai yra gimdymas grožyje (ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ)“ (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 sykių yra prasitaręs, kad, sekdamas savo motina Fainarėte, esąs pribuvėjas, t. y. padedąs savo pašnekovams pagimdyti tai, ką (dora) šie savo sielose yra išnešioję. Išeitų, kad Platonas ne šiaip kokią dirbtinę konstrukciją renčia prabildamas apie „gimdymą grožyje“, bet, matyt, tik mėgina teoriškai rekonstruoti sokratiškojo filosofavimo aspektą. Ir tas aspektas, ko gero, yra esminis platoniškajame filosofavime, jei jau Platonas gretina jį su pačiu filosofavimo siekiu. Tačiau vis viena gana keista, kodėl Platonas neleidžia pačiam Sokratui išaiškinti to, kuo šis lyg ir užsiėmė visa savo gyvenimą. Juk tikrai kurioziška yra 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 raštą, šis neišvengiamai primeta savo valią ir modifikuoja tą procedūrą pagal savo būdą. Raštas (teorinis mąstymas) sukasi *to paties* stichijoje ir negali aprėpti realios sokratiškosios gimdy-

mo procedūros „subjekto“, arba, kaip pasakytų E. Levinas, „kito“. Kitais žodžiais, ryšys su *kitu* yra ne teorinio pobūdžio, todėl rašte Sokratas neišvengiamai izoliuojamas nuo *kito* ir, kitaip nei realiaame santykiyje, nebegali atlikti *kitam* pribuvėjos vaidmens. Vis dar neatsisakant pačios gimdymo idėjos, jį tektų perleisti pačiam Sokratui, t. y. priversti Sokratą pabūti pribuvėja pačiam sau. Tačiau net taip modifikavus Sokrato vaidmenį, šis vis viena rašte negalėtų pagimdyti dorybės. Juk raštas papildomai izoliuoja mąstytoją vien mąstyme, taigi ir pagimdyti rašte tegalima jau nebe dorybę, o vien žinojimą. Gal kas dar mėgintų gelbėti situaciją patikslindamas, kad vis dėlto Sokratas, jei ir „gimdė“, tai ne šiaip žinojimą, o žinojimą apie dorybę. Tačiau ir į tokią formulotę paikų vilčių investuoti nereikėtų: žinojimas apie dorybę irgi yra tik žinojimas ir dorybe savaime nevirsta, o praktiškai žvelgiant dorybės žinojimas yra gal net mažiau ‘vertingas’ negu nedorybės žinojimas. Kadangi pats Sokratas, matyt, nei „gimdė“, o jei ir „gimdė“, tai, matyt, ne žinojimą, – Platonas neprievertauja Sokrato ir neverčia jo *Puotoje* tapti gimdyve ir pribuvėja vienu metu²⁷. Todėl Platonas

²⁷ Ko nepadaro Platonas, padaro paskesnieji filosofai. Žvelgdami į platoniškąją Sokrato projekciją rašte, jie mėgina pagal jos primetamą logiką interpretuoti Sokrato ištaras ir liudijimus apie jį. Kadangi raštas yra teoriškai žvairas, t. y. tegali mąstyti tik tai, kas mąstoma, tai jame pirmenybė teikiama mąstomam dalykui, t. y. žinojimui. Kaip tik dėl to rašte labiausiai eksploatuojama Sokrato ištara apie tikro žinojimo ir tikro (doro) elgesio sąsają. Savaime suprantama, kad rašte atramos tašku toje sąsajoje tegali būti žinojimo pusė. Todėl paskesnės filosofijos akyse Sokratas neišvengiamai tampa pažinimo mylėtoju, kuris siekia tikro žinojimo tam, kad juo *tiesiogiai* pelnytų tikrą elgesį. Tačiau realiajam Sokratui svarbi buvo dorinė misija, kuri skleidėsi visai ne kaip pažinimas. Ir nors Sokratas kalba apie sinkretiškai mąstančiam graikui akivaizdų abipusį pažinimo ir veikimo sąryšį, pats

neįvelia Sokrato į keblius gimdymo rašte reikalus ir paveda gimdymo išaiškinimą

pažinimo aspektas jam rūpėjo tik tiek, kiek jis buvo priemonė tikram (doram) elgesiui pelnyti. Ir visai ne ta paskesnės filosofijos išgalvota prasme, kad teisingas (tikras) žinojimas lyg ir pats savaime jau lemia teisingą (dorą) veiksmą. Pažinimas Sokratui pirmiausia yra tik negatyvų rezultatą pelnanti (redukcinė) procedūra, kuri sutrikdydama ir nureikšmindama kasdienį protą („žinau tik, kad nieko nežinau“) atveria galimybę išgimdyti visai ne kaip žinojimas funkcionuojančią dorybę. Ta procedūra atliekama kokiam nors Sokrato bičiuliui, kuriam nusišypso laimė su juo pabendrauti. Ir kaip tik tas bičiulis, o ne Sokratas išgimdo tą dorybę. Formuluojuant buberiškais terminais, sokratiškoji kasdienio žinojimo redukcija anihiliuoja ir joje išsiskynusią laikyseną aš-tai, o tada sinkretiškai mąstantis žmogus savaime pereina į alternatyvią laikyseną aš-tu, kuri (tikinčiam) graikui realizuojasi jo santykiyje su dievais. Paprasčiau šnekant, sokratiškoji kasdienio žinojimo redukcija tik tarsi nutraukia kasdienio mąstymo valktį nuo graikui pastovaus santykio su dievais. Likęs vien šiame santykiyje, graikas patiria ir šia prasme pagimdo jam konkretaus santykio su dievais paženklintas dorybes, pavyzdžiui, etinius imperatyvus. Kadangi kiekvieno graiko santykis su dievais arba, nūdieniškai tariant, jo vertybinis apibrėžtumas yra visiškai konkretus, tai Sokratas ne ką ir tegalėdavo pasakyti apie tai, ką koks nors jo provokuojamas bičiulis pagimdydavo. Kuklų savo vaidmenį šiame gimdyme Sokratas sąžiningai ir tegalėdavo referuoti prisitardamas, kad jis esąs tik išoriškai prie gimdymo vyksmo prisidedanti pribuvėja. Apie vidinę ‘gimdymo’ procedūros pusę Sokratas, jei ir galėdavo ką prasminga pasakyti, tai tik remdamasis savo patirtimi. Ir atrodo, kad jis kaip tik tai turėdavo omenyje, pasakodamas apie jam kartkartėmis nuaidintį daimono balsą. Šis balsas dažniausiai nuaidėdavo Sokratui atsidūrus ties dorybės riba. Taigi, tas balsas galėjo būti ne kas kita kaip etiniai draudimai, kuriuos kaip vidinius imperatyvus reisykiais patiria kiekvienas žmogus. Etinis imperatyvas paprastai yra išsąmoninamas, todėl, žvelgiant iš mąstymo pozicijų, gali kilti iliuzija, kad jo imperatyvumas yra nulemtas kaip tik jo išsąmoninimo fakto. Mąstymas absoliutina savo stovėseną, todėl linkęs apversti santykį ir apsigauti. Tačiau imperatyvo išsąmoninimas, kaip galėtų mums pasufleruoti net Platonas, dar nėra žinojimas, nes tėra plika veiksmo nuoroda be paaiškinimo, o ir kokio nors imperatyvo žinojimas net su paaiškinimu (pagrindimu) nelemia jo imperatyvumo. Kitaip tariant, etiniai imperatyvai suveikia ne dėl to, kad yra žinomi ar apmąstomi. Tačiau Sokratas kaip tipiškas graikas dar mąsto sinkretiškai, jam dar galioja parmenidiškoji ištara apie mąstymo ir buvimo tapatumą, todėl jam etiškumo plotmėje galioja ir abipusė mąstymo ir doro elgesio sąsaja. Beje, kaip tik dėl šios sąsajos antikos filosofija ir galėjo pelnyti tas stulbinamo tikrumo išvalgas, kurios iki šiol žavi pasaulį.

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, taigi ir „gimdymo grožyje“ procedūra tegali būti aptarta, leviniškai formuluojant, tik santykio su trečiuoju, t. y. tik išoriškuoju, socialumo profiliu²⁸. Nors pati Diotima su *Puotoje* vykstančia filosofijos legitimavimo procedūra niekaip nesusijusi, bet Platonas nepasidrovi ir jos pasakojimo apie gimdymą paženklinti atvirais legitimavimo akcentais. Išaiškinusi, kad visos būtybės yra iš prigimties nėščios ir kad gimdyti jos tegali tik grožio akivaizdoje, Diotima įsamenina grožį (τὸ καλόν) akivaizdziai 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 „gimdymą“ inicijuojančią vertybę su graikui įprastinėmis kosmo vertybėmis, taigi nors ir dirbtinai bei lėkštokai, bet vis dėlto inkorporuoja šią akivaizdziai ne tik mums, bet ir antikiniam graikui keistą „gimdymo grožyje“ procedūrą į antikinio kosmo struktūrą. Atidavusi duoklę formaliam legitimavimo reikalui, Diotima imasi detalizuoti „gimdymo grožyje“ prielaidas ir intencijas. Neleisdama nei sau, nei Sokratui pamiršti, kad visgi aiškinamasi, kas yra meilė, ji jau gimdymo procedūros kryptimi tikslina meilės apibrėžimą ir jai būdingu mantinie-

²⁸ *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 mylimuoju, t. y. artimuoju, plotmę.

tės 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 dar ir teoretizuojanti sokratikė, tai savo 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 būtina 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 nusiteikęs, 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 vis dėlto pasiaiškinkime. Prisiminus, kaip nemirtingumo tema eksploatuojama *Faidone*, nesunku suvokti, kur link taiko Platonas, susiedamas gimdymą su nemirtingumu. Juk (sielos) nemirtingumas aiškiai apeliuoja į ontologinius dalykus, t. y. kaip vieną iš pamatinių prielaidų numato ne ką kita, o „dievišką, nemirtingą, mąstomą, neturinčią skirtingų pavidalų, neirstančią, amžinai vienodą ir tapačią sau“ prigimtį, t. y. būtį (Platonas 1999: 80b). Išeitų, kad grožio provokuojama gėrio meilė, kuri realizuojasi kaip dar vis mįslingas „gimdymas grožyje“, turėtų artinti žmogų prie būties. Kadangi po Parmenido ne tik Platonui turėtų būti aišku, jog turiningasis filosofavimo siekis yra būtis, – tai Erotą ir filosofavimą anksčiau vien nominaliai su-

siejęs, ar tik nedaro dabar jau to paties Platonas ir turiningai? Ir ar tik nenori jis pasakyti, kad erotiškasis grožio siekis lemia būties išvalgą? O čia pagrečiui konstatuojamas gėrio ir nemirtingumo siekių ryšys, ar jis nėra paskesnės *Politéjos* ištarnos apie būties sąlygotumą gėriu pirminė formuluotė? Taigi ar tik nenusako Platonas čia filosofavimo vertybinės konstitucijos pamatinių principų, t. y. kad *gėriu steigiamos būties išvalgą inicijuoja grožis*? Bet gal šiais klausimais provokuojamos išvados dar kiek skubotos? Juk aiškiai Diotima tikrai taip nesako. Tačiau ar galima iš pranašaujančios mantinietės tikėtis apibrėžtumo? Ir vis dėl to nemirtingumas, matyt, labai esmingai susijęs su Eroto funkcionaliąja prigimtimi, jei jau Diotima savajame sakyme toliau plėtoja šią temą. Taigi įdėmiai pasiklausykime ir paieškokime tame sakyme mus suintrigavusiais klausimais rezonuojančių nuorodų. O Diotima, tarsi prisitaikydama prie puotos dalyvių lūkesčių 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 nauja 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* (σφζεται) šitokių 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“ (Platonas 2000: 207d–208b). Šie Diotimos

žodžiai *Puotos* dalyviams, ko gero, turėtų imponuoti žmogaus 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* griežtąja prasme, t. y. ontologinis buvimo būdas. Kadangi nemirtingumas, kaip jau buvo minėta, numato būti, tai *dalyvavimas* nemirtingume numato žmogiškosios būtybės ryšį su būtimi. Tą ryšį Platonas formuluoja dar ikisokratikų į apyvartą paleistu *dalyvavimo* (μετέχειν) terminu²⁹, kuris pagal savo etimologiją numato šiuo atveju žmogiškosios būtybės pritapimą prie būties toje

²⁹ *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, gėnamos prigimtinio šauksmo, vis dar siekia būti tokios, kokios buvo, bet dėl įsisteigusių skirčių jau nebegali. Šitaip žvelgiant, atsiskyrusių esybių buvimo 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 šios prigimties visiškai realizuoti jau neįmanoma, tai pirminės kokybės realizavimas tik iš dalies gali būti traktuojamas vien kaip jos *mėgdžiojimas*. Kuo daugiau skirčių nutolina esybes nuo prigimtinės esmės, tuo prastesnis mėgdžiojimas įmanomas. 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 pirmapradžio 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 paženklna ontologiniais akcentais. Postmodernizmas negailestingai išsklaido visas atsiskyrusio ir save izoliavusio mąstymo ontologines užmačias ir tarsi vėl grąžina mąstymui jo pirminę prasmę, t. y. beprasmybę. Plačiau žr.: Baudrillard 2002.

būtybėje esančia būties dalimi. Taigi išeitu, kad žmogiškosios būtybės yra nėščios 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 logika, irgi paklauskime: o kaip gi su grožiu? Kokia prasme būtent 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 Platonas³⁰, 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 žmogaus gyvenime nesikeičia per amžius. „Pažvelgęs į žmonių garbėtrošką, taip pat stebiesi jos nesuvokiamumu, jei neprisiminsi mano

³⁰ Ne iš gero nuolat su sofistais polemizuoja Platonas, o ne iš gero vis taikosi jiems įgelti. Juk svyla uodega kas kartą, kai tik prisireikia iš sofistų nugvelbtą raštą panaudoti ne vien kaip gėrių specifikuotą dialektiką (plačiau žr.: Platonas 1996: 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 ir perleisti ją sofistams, o perleidus dar ir papurkštauti. Atseit, čia ne jis taip kasdieniškai banaliai samprotauja, o tie vargetos sofistai.

žodžių, turėdamas galvoje, kaip neįprastai nuteikia žmones meilė bei troškimas išgarsinti savo vardą ir *amžiams savo nemariąją šlovę palikti*. Dėl šito dar labiau negu dėl vaikų jie pasirengę patirti bet kokį pavojų, eikvoti turta, 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“ (Platonas 2000: 208c-e). Ir nors Diotima kalba tarsi ir pasišaipydama iš žmonių padermės silpnybių, tačiau šiočia 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 prabyla apie tą mus taip suintrigavusį gimdymą. „Tie, kurie vaisių nešiojasi kūne, <...> labiau linksta į moteris: šitaip atsiduodami meilei, jie tiki si *visiems ateities laikams* pasirūpinti nemarumo, atminimo ir gerovės. O *neštieji 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* (ἡ δὴ ὄνομα ἐστὶ σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη). Jei toks dieviškas žmogus nuo jaunumės sieloje nešiojasi vaisių ir sulaukęs tinkamo amžiaus išgeidžia 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 jūdviejų 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 pagimdytąjį 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. Taigi ta paslaptį gimdymo procedūra, kaip jau ir buvo spėta, vis tik yra gimdoma ne kas kita, o žinojimas. Tiesa, ne tik jį gimdo siela, bet ir dorybės. 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 būti³¹. Taigi ne šiaip žinojimą gimdo grožio akivaizdoje (iš prigimties būtimi) nėščia siela, o būtiškąjį. Kadangi sinkretiškai mąstančiam graikui tas žinojimas yra dygsniuotas dorybe, tai galima net tiesmukiškai pasakyti, kad grožio akivaizdoje tiesiog gimdoma būtis: juk „viena ir tas pat yra mąstyti ir būti“ (Parmenidas B 3). Tačiau vis vien lieka nelabai aišku, kuo čia dėtas grožis? Kodėl siela tegali išgimdyti būti tik grožyje? Kodėl ne bjaurume? Ir ką turi

³¹ „Ir niekada įsitikinimo galia neleis, kad iš būties rastųsi kas nors kita, išskyrus ją pačią. Nes teisingumas neatleidžia savo grandinių ir niekam neleidžia nei rastis, nei nunykti, bet laiko tvirtai“ (Parmenidas B 8, 12–14).

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“ (Platonas 2000: 206d). Jei dieviškumas, žvelgiant iš teoriniame mąstyme įsitvirtinusios filosofijos pozicijų, yra dorybėmis kirčiuotas, t. y. etiškasis mąstymas, tai su juo nederantis bjaurumas yra ne kas kita, kaip kasdienėmis (naudos) vertybėmis steigiamas kasdienis mąstymas. Grožis dera prie dieviškumo ta prasme, kad jis, kaip jau buvo ne sykį užsiminta, nureikšmina žvairą kasdienybės viziją, taigi ir ją steigiančias kasdienės vertybės. Šiuo redukciniu poveikiu grožis padaro žmogų imlų alternatyvios gėrio vertybės poveikiui ir jau šia prasme ne tik dera su dieviškumu, bet net gali būti turiningai interpretuojamas kaip pats gėrio troškimas. Juk tai jo dėka prasimuša į paviršių gėrio vertybės poveikis, taigi ir nesunku kartais Platonui *grožį su gėriu tiesiog tapatinti*. Tiesioginio poveikio žmogui galią atgavęs gėris savo ruožtu perrikuoja jo mąstymo dalykus pagal save ir steigia naują bei alternatyvią kasdieniškąją 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 pažinimo kaip atsiminimo pasvarstymus, ir žinojimo užmarštis, ma-

tyt, nederėtų suprasti banaliai, t. y. vien kaip psichinio atminties susilpnėjimo ar praradimo. Filosofijai rūpimi (etiškieji) žinojimai, kurie, žvelgiant iš platoniškosios partietišškai angažuotos filosofijos pozicijų, ir tevadintini žinojimais griežtąja prasme, 'primirštami' dėl to, kad juos nuolat užkloja ir nureikšmina kasdienio mąstymo dalykai. O štai grožis inicijuoja gėriu steigiamų žinojimų susiklostymą ir šia prasme juos tarsi vis kartkartėmis atgaivina. Grožis čia yra tik turiningų vertybių poveikį žmogui valdanti, o įvertinant to valdymo būdą, žmogaus mąstymą iš vienos vertybinės sferos į jai alternatyvią perjungianti vertybė. Vien savotišką perjungimo funkciją iš vienos žinojimo vizijos į kitą atliekantis grožis yra neturininga ir šia prasme tarsi perregima vertybė. Todėl ir Sokratas ne ką tegali atsakyti, paklaustas, „bet ką jis turės, gavęs tai, kas gražu“ (Ten pat, 204d). Nors pats savaimė grožis nieko turiningo nepelno, o tik inicijuoja kitos vertybės (gėrio) steigiamą turiningą veiksmą, tačiau sinkretiškai mąstančiam graikui nesunku sutapatinti jį su turiningos permainos rezultatu ir padaryti išvadą, kad grožis ir gėrio troškimą, ir jo steigiamus pažinimus lemia. Ir ne bet kokius pažinimus lemia, o, kaip jau buvo spėta, būtiškuosius. Grįžtant prie mantinietės poetiškų formuluočių, būtų galima apibendrinti, kad grožiui nutraukiant bjaurumo valktį dieviškasis (etiškasis) mąstymo kontūras tarsi apsinuogina ir žmogus jau gali jį pagimdyti, t. y. išbyloti jį kaip vienintelį tikrą (kasdienio žinojimo alternatyvomis neatmieštą) žinojimą. Taip priartėjus prie filosofavimo paslapties, negali neapimti jaudulys ir nekilti klausimas, o kaipgi reikėtų, suformuluokime nūdieniškai, egzis-

tencinio nerimo apimtam (nėščiam) žmogui siekti tos jam taip rūpimos būties? Klausimas, matyt, jau parengtas visa ligtoline Diotimos kalba, nes mantinietė, nebemėgindama mūsų kantrybės, vėl imasi aiškinti. „Į šiuos meilės slėpinius ir tu, Sokratai, galėtum būti išventintas, bet į tobuluosius regėjimo slėpinius, dėl kurių einant *teisinguoju keliu* (ἐάν τις ὀρθῶς μετή), žengiamas ir šis žingsnis, – nežinau, ar pajėgtum... Vis dėlto kuo stropiausiai sieksiu tau papasakoti, o tu pasistenk sekti, jei pajėgsi. Reikia, kad *pirmas žingsnis*, <...> *teisingai einant* (τὸν ὀρθῶς λόντα) prie šio tikslo, jaunystėje būtų žengtas *gražių kūnų link*. Jei vedamasis vedamas *teisingu keliu* (ἐάν ὀρθῶς ἡγήται ὁ ἡγούμενος), 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 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* (ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος) jis laikytų vertingesniu už kūne esantįjį ir kad *doros sielos*, tegu ir ne kažin kokios žydinčios išvaizdos žmogaus pakaktų, kad jį *mylėtų, rūpintųsi ir gimdytų kalbas*, jaunuolius darysiančias *geresnius*. Tada jis būtų priverstas išvysti *darbuose ir įstatymuose esanti grožį* (τό ἐν 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 mokslų (ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας, prie pažinimų – S. J.), idant išvystų ir moks-

lu (*pažinimū – S. J.*) *grožī* ir, žiūrėdamas į tokias grožio platybes, liautuši 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 nepavydžioje išminties meilėje (ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνω, *filosofijos pilnatvėje – S. J.*), jis *gimdytų gausias, gražias ir didingas kalbas bei mintis* (θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους), kol sustiprėjęs ir išaugęs galėtų išvysti *vieną vienintelį mokslą* (τινὰ ἐπιστήμην μίαν, *žinojimą – S. J.*) – štai kokio grožio mokslą (žinojimą – S. J.)...“ (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 apraiška potencialiai nureikšmina tik su ta apraiška susijusį kasdienybės kontūrą. Iš-eitų, kad ir tik tos konkrečios apraiškos apimtimi, taigi tik laipsniškai, tegali prasi-mušti ir gėrio poveikis, kuris savo ruožtu gali perkirčiuoti pradinę, kasdienių 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 grožis gali tuo pat metu steigti distanciją, nureikšminti pirminę seksualumo reikšmę ir jos provokuojamą kasdienį siekį, vadinasi, gali leisti prasimušti gėrio poveikiui ir sudaryti galimybę sureikšmin-

ti berniuką jau visai kitu būdu, pavyzdžiui, suvokti jį kaip artimą, kuris reikalingas mylėtojo pagalbos ir rūpesčio³². Todėl mylėtojas, užuot pasinaudojęs berniuku, gali jį apgaubti savąja atsakomybe ir iš tos atsakomybės kylančiu rūpesčiu jo gerove. Taigi visai įmanoma, kad palankiai susiklosčius aplinkybėms grožio paviliotasis berniuką „*mylėtū, rūpintūsi ir gimdytū kalbas*, jaunuolius darysiančias *geresnius*“. Dėl grožio poveikio prasimušusio į paviršių gėrio steigiamą konkreti reikšmė neišvengiamai rodo si kaip siektina (juk besąlygiškai siektinas gėris ją steigia), todėl pats perėjimas nuo pradinės, jau banalia atrodančios gražaus dalyko reikšmės prie prasimušusio gėrio poveikio steigiamosios gali rodytis tiesiog kaip pirmosios reikšmės siekis realizuoti jos potencialią prigimtį. Juk tas pats dalykas taip susireikšmina, o ne koks kitas randasi jo vietoje. O čia jau būtų galima retoriškai paklausti: ar nepri-mena ši reikšmių dinamika kitam antikos klasikui taip svarbaus 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 – aristoteliškąja materijos ir formos kaitos teleologine seka. Juk ir Diotimos nupasakotame *teisingajame kelyje* kiekviena konkreti grožio apraiška potencialiai nurodo į gėrio apraišką. Su išoriškai gražiu žmogumi gali kilti ne tik noras pasimylėti, bet ir noras pabendrauti, viliantis

³² 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).

jame surasti ir kokybišką, t. y. gerą, sielą. O jau sėkmės atveju tokią aptikus, į ją taip pat galima pažiūrėti meilės pakylėtu žvilgsniu, t. y. kaip į grožį, taigi ir dar syki pasikelti gėrio steigiamojoje reikšmių hierarchijoje. O kas sielą daro gražią, jei ne jos darbai ir jų atitiktis įstatymams pačia plačiausiaja prasme, pavyzdžiui, atitiktis etiniams imperatyvams? O teisingumą (anot Parmenido, ir būti) steigiantys įstatymai, kas jie yra teoretizuojančios filosofijos požiūriu, jei ne žinojimai? O logizuojanti, t. y. tapatybės principu besivadovaujanti, teorija – ar ji nemėgins totalizuoti, t. y. tuose žinojimuose ieškoti vienovės, taigi ir ją steigiančio principo, arba, kaip tai formuluoja Diotima, aukščiausiojo žinojimo? O kas galėtų būti tas aukščiausiasis žinojimas, jei ne... Gal vis dėlto čia stabtelkime. Tiesiog būtų negražu atimti duoną iš Diotimos, kuri jau buvo beišklojanti Sokratui aukščiausiojo grožio paslaptį. O ir šiaip tikrai būtų ne pro šalį paderinti šią interpretaciją su kulminuojančio Diotimos pasakojimo detalėmis. Taigi dar kartelį pasiklausykime mantinietės išminties.

„*Paėiliui bei teisingai regėjęs gražius dalykus ir iki šios vietos meilės keliu vadovo nuvestas žmogus, žengdamas paskutinius šio kelio žingsnius, staiga išvys nuostabios prigimties grožį (τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν, nuostabą keliančios prigimties grožį – S. J.), – 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 kažin koku tokiu būdu (μετέχοντα τρόπων 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 mokslų (μαθήματα, žinojimų – S. J.) ir baigsi ties anuo mokslu (žinojimu – S. J.), – ne ko nors kito, bet paties ano grožio mokslu (žinojimu – S. J.), idant galiausiai pažintum patį tai, kas yra gražu“ (Ten pat, 210e–211c).*

Didelio aiškumo čia dar neatsirado. O juk norėjosi vainikuoti tiesųjį kelią tuo, kuo vainikuoja Platonas *Politėją* 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. Taigi gal ir visai logiška, kad einant grožio apraiškų kreipiamu *teisinguoju keliu* tegali būti pasiekta irgi tik grožio apraiška. Kadangi kelias veda vis tobulėjančių grožio išvalgų link, tai gal ir nieko keisto, kad jo baigmėje gali būti išvystas tobulas visais aspektais grožis. Toks paaiškinimas, nepaisant jo logiškumo, vis dėlto nenumalšina smalsumo kirmino. O juk norisi žinoti, kas gi yra

pats tas grožis. Prisiminus, kad grožis yra specifinė, t. y. neturininga ir šia prasme tarsi perregima, vertybė, matyt, reikėtų klausti kiek kitaip, t. y. kas gi turininga pelnoma pasiekus patį grožį. Ir nors Sokratas jau nieko nebeklausia, o mes Diotimai jokio klausimo užduoti negalime, tačiau mantinietė puikiai žino, kur link veda jos pasakojimo logika ir nepasikuklina ją turiningai baigti.

„Šioje gyvenimo vietoje, mielasai Sokratai, – tęsė svetimšalė mantinietė, – *kur, jei ne čia, verta* (prasinga – S. J.) *gyventi žmogui, regint patį grožį* (*εἴπερ ποῦ ἄλλοθι*, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεωμένῳ ἀπὸ 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 marijų nieku, 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 ἐκεῖνο ᾧ δεῖ θεωμένου καὶ συνόντος ἀπ’ αὐτοῦ*) 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 pamėkle, bet tikrovę* (tiesą – S. J.) (*ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε 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 spalvomis, kad vien dėl tų viltingų žodžių galima pamesti galvą dar labiau negu dėl pačios meilės. Bet atsispirkime tam svaiguliui ir pažvelkime į tuos žodžius vien dalykiškai. Taigi *teisinguoju keliu* vedamajam grožio išvalga žada dorybę, o per ją dievų malonę ir nemirtingumą. Ar gali ko 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*, išvalga 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 autonomiškai dalykai. O jei ir galima kalbėti apie ryšį tarp jų, tai nebent tik ta vienpusiška prasme, kad tikras elgesys gal ir veikia tuo elgesiu pamatuoto (ir šia prasme tikro) žinojimo susiklostymą. Platonas tikrai nėra paikas romantikas, ir jeigu jis kalba apie tą mums įtarimą keliantį ryšį, matyt, turi tam svarių argumentų. Tie argumentai kyla iš čia jau ne sykį paminėtos jo aistros raštui (teoriniam mąstymui). Nuolat su sofistais polemizuojuantis Platonas yra tu pačių sofistų ištobulinto rašto narkomanas. Kaip filosofas, jis partietiškai užsiangažavęs ne tik dorybei, bet ir raštui. Juk filosofija formaliai yra teorinis mąstymas³³. Turinin-

³³ Plg.: „Vakarų filosofinė tradicija mano akyse nėra akimirksniškai neprarado teisės į paskutinį žodį. Iš tiesų, *viskas*

gasis užsiangažavimo aspektas priverčia Platoną pajungti filosofavimą gėriui, o savo ruožtu formalusis – to 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 (teorinis mąstymas) savąja išorėje (ženkliškumu) atitveria nuo vidujybės (dorybės), ir pelno sofistams, o ir Platonui taip galvą susukusią ir šia prasme narkotizuojančią konstruktyvumą jame pajautą, kuri gali būti išgyvenama kaip antikos žmogaus santykinė autonomija arba laisvė sinkretinio kosmo (mąstymo) atžvilgiu. Sofistai protagoriškuoju žmogaus matu papildomai atsiriboja nuo dorybės ir turiningai, todėl izoliavę save griežtai nesutvarkytame kasdienio mąstymo fragmente, gali šią laisvę išnaudoti savosioms socialinėms manipuliacijoms realizuoti. Filosofas tegali mėgautis vien laisve rašte, t. y. formaliai, ja jo prigimtimi numatoma mąstymo konstruktyvumo laisve. Jam dominuojantis dorybės siekis ir šią laisvę kaip mat pajungia savo reikmėms³⁴. Teoriniame mąstyme

turi būti išreikšta jos (teorinė – S. J.) kalba. Tačiau galbūt ji nėra pirminės būtybių prasmės vieta, vieta, kurioje prasideda tai, kas turi prasmę“ (Levinas 1994: 15–16).

³⁴ „Mat, galai griebtų, tikiu, kad jau seniai nešami mano nuomonės apie tai, kas geriausia, šitie raumenys ir kaulai būtų kur nors Megaruose ar pas bojojtiečius, jei tik nebūčiau manęs, jog teisingiau ir gražiau, nei išsiskirti 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 pasirinku tai, kas geriausia, būtų pernelyg lengvabūdiškas teiginys“ (Platonas 1999: 99a-b).

„antruoju plaukimu“ jau irdamasis lyg ir autonomiškai³⁵, t. y. vien loginėmis priemonėmis kontroliuodamas „plaukimo“ mąstyme artimiausią kryptį, filosofas veikia iriasi ten, kur jį kreipia dorybė. Dominuojantis dorybės siekis „plaukimo“ dėmenis – žinojimus vertybiškai sukirčiuoja ir hierarchiškai surikiuoja: kuo žinojimas arčiau galutinio tikslo – tikrosios dorybės, tuo jis vertingesnis. Kadangi ir filosofas yra mirtingasis, gyvenantis pirmiausia kasdienį gyvenimą, tai šioje gyvenimo vietoje pažinimo pradžios taškas jam neišvengiamai yra kasdienis mąstymas, kuris ir atsiduria žinojimų hierarchijos apačioje. Dėl mąstymo sinkretiškumo dorybės siekis prasimuša į paviršių tiek, kiek filosofui pavyksta atsiriboti nuo kasdienio gyvenimo. Todėl šis ir priverstas gyventi mirties, t. y. gyvenimo čia, arba kasdienio gyvenimo totalaus nuveikimo, perspektyva. Perkėlus šią negatyvią nuostatą į pažinimo sritį, žinojimas taip pat tampa tuo (doriškai) vertingesnis, kuo jis mažiau susijęs su kasdieniu mąstymu. Kadangi grožis numato kasdienių interesų suspendavimą, tai natūraliai mąstantys antikos filosofai anksčiau ar vėliau gali tą grožio poveikį pastebėti ir pradėti sieti ko nors žinojimo kokybę su jo grožiu. Toks požiūris nesvetimas visai antikos filosofijai ir kultūrai apskritai³⁶. Tačiau tik

³⁵ Plg.: „Šiaip ar taip, nutariau judėti šitokiu būdu: kiekvienu atveju remiuosi teiginiu, kuris, mano galva, yra (vertybiškai – S. J.) stipriausias (ἐπιρρομενέστατον), ir kas, man pasirodo su juo (logiškai – S. J.) sutinkant, tai laikau teisingu – kalbu apie priežastį ir visa kita, – o kas nesutinka, laikau neteisingu“ (Ten pat, 100a).

³⁶ Sunku būtų rasti kokią nors rimtesnę antikos tyrinėtoją, kuris nebūtų atkreipęs dėmesio į antikos filosofijos sąsajas su grožio vertybe. Tačiau, matyt, labiausiai šią antikos filosofijos orientaciją išdidino A. Losevas. Gal ir prokrustiškai atrodo jo užmačia visą antikos mąs-

Platonas susieja grožį su pačia filosofavimo prigimtimi. Apie tai byloja ne tik jo dialogouose į akis nuolat krintančios tiesos, grožio ir gėrio sąryšio konstatacijos, kurias kaip sakralines tiesas, ypatingai nesukdami galvų dėl jų išaiškinimo, pakiliai cituoja vos ne visi paskesnės filosofijos tradicijos atstovai. Tą patį ir, matyt, dar akivaizdžiau liudija šiaip jau labai margai interpretuojamos Platono ir Aristotelio ištarnos apie tai, kad filosofavimas kyla iš nuostabos³⁷. Gal kai ką ir suklaidina šiose ištarnos mums būdingas specializuoto mąstymo įprotis suvokti nuostabą kaip vien su psichologija sietiną reiškinį. Tačiau antika mąsto, kalba sinkretiškai ir už mūsų trumparegėmis, t. y. analitiškai žvelgiančiomis, akimis pastebimų paviršinių reiškinų numano papildomus ir dažniausiai reikšmingesnius dalykus. Jei nuostaba yra *nuolat* filosofavimą angažuojantis ‘jausmas’³⁸, tai kas kita gali garantuoti jo pastovumą, jei ne kokia nors tikėjimu nuolat ‘palaistoma’ vertybė? Ar grožis kelia nuostabą? O jei kelia, tai kas kita, jei ne grožio vertybė, ir filosofavimą steigiančią nuostabą inicijuoja bei nuolat palaiko? Ar teikia kokių nors alternatyvų interpretuojant filosofavimo, grožio ir nuostabos sąryšį *Puotą* vainikuojanti *teisingojo kelio* kon-

tyumą iškloti ant tegu ir labai išplėstai interpretuojamos estetikos rėmų, tačiau jo daugiatomiai tyrinėjimai visgi liudija, kad požiūris, jog antikos filosofija, o plačiau žvelgiant, ir visas jos dvasingumas susiję su grožiu, vis dėlto nėra iš piršto laužtas.

³⁷ Plg.: „Kaip ir pirmiau, taip ir dabar filosofuoti žmonės pradeda iš nuostabos (διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρώτον ἠρξάντο φιλοσοφεῖν)“ (Aristotle 1924: 982b12).

³⁸ Plg.: „...tai juk filosofo aistra – stebėtis, o ir pati filosofija neturi kitos kilmės (išskyrus nuostabą – S. J.) (μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὐτῆ)“ (Plato 1961: 155d).

cepcija? Ar šnekama čia apie ką nors kita, o ne grožį, kaip apie filosofavimo kryptį normuojančią gairę? Jei dorybei hierarchizuojant žinojimus, jų kokybę lemia atokumas nuo kasdienio mąstymo, tai ar negali būti ko nors (pažįstamo) grožio laipsnis to atokumo ženklas, taigi ir atitinkamo žinojimo tikrumo laipsnis? Ar tik netapatina čia sinkretiškųjų graikiškojo mąstymo įpročių dar nepametęs Platonas kasdienio mąstymo nureikšminimo aspekto su jį realizuojančios grožio vertybės poveikiu, o todėl pirmąjį, sinkretiškai numatomą, aspektą tiesiog praleisdamas kalba vien apie antrąjį? Ar nepasirodys taip žvelgiant 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 aptariamą kasdieniškojo mąstymo apraiškas nureikšminančią funkciją, bus *tas nuostabą keliantis* (τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν) ir su šešėliškojo kasdienybės pasaulio regimosiomis apraiškomis niekaip nesusijęs grožis, t. y. „nesirodys nei lyg koks veidas, rankos ar kita kokio kūno dalis, nei lyg kokio 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, tas vien su dorybe susijęs, o užbėgant šiek tiek už akių *Politėjos* išvadoms, tas pačios dorybės (gėrio) steigiamas dalykas, jei ne pati būtis? O jau įvertinant prigimtį *‘reikiamo [i]rankio’*, kuriuo filosofas linkęs žvelgti į gražius dalykus, t. y. ‘žvelgiant’ visiškai baigtiniu teorinio mąstymo žvilgsniu ar nepasirodys tas su pačiu aukščiausiuoju grožiu tapatinamas dalykas – vien teoriškai mąstoma būtis – kaip *„neatsiran-*

*dantis ir nežūvantis, neaugantis ir nenyks-
tantis, bet amžinai esantis, <...> amžinai
savyje vienalytis“?* O teorinio mąstymo
provokuojama autonomiškumo arba laisvės
pajauta, sugretinta su filosofą užvaldžiusiu
normatyviu dorybės siekiu, ar neprivers
aistringo filosofo pažvelgti į patį grožį kreipiančią konkrečių grožio išikūnijimų hierarchiją kaip į (iš teorijos stovėsenos) *sąmoningai pasirinktino* gyvenimo ir mąstymo gairių kelią, taigi kaip į filosofui neatšaukiamai privalomą kelią, t. y. *teisingąjį kelią*. Kadangi, žvelgiant filosofijos kaip rašto rakursu, grožiu yra pelnoma tiesa, tai ar netaps tiesa rašte išikūrusiam antikos filosofui gaire į dorybę? Ir galiausiai *šioje gyvenimo vietoje* kasdienybės mąstyme įklimpusiam antikos žmogui ar nebus grožis, atveriantis prieigą prie vienintelio tikrai verto dalyko – dorybės, vieninteliu prasmingu orientyru, taigi ar ne „*šioje gyvenimo vietoje, <...> kur, jei ne čia, verta gyventi žmogui, reginti patį grožį?*“ Tačiau ar nenveda ši patetiška retorika į lankas net paties Platono? Matyt, dar teisus antikos filosofas siedamas grožį su tiesa³⁹, o tiesą su dorybe. Juk jam, dar nepraradusiam sinkretiškų mąstymo įpročių, nei mąstymas dar izoliuotas nuo veikimo, nei ryšiai tarp vertybių dar nenutraukti⁴⁰. Parmenidiškai

³⁹ 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 ptolemajiška geocentrine visatos samprata, lenkų astronomas teikė pirmenybę mums jau įprastai heliocentrinei koncepcijai ne tiek dėl jos matematinio aparato pranašumų, kiek dėl jos estetinio darnumo.

⁴⁰ Paikai atrodo tie paskesni filosofai, kurie nereflektuodami savo pasikeitusios laikysenos mąstyme linkę suprasti Platono, o ir apskritai antikos filosofijos teiginius pažodžiui. Juk po Descartes'o hermetizuojančio

pozityviai formuluojant, antikos filosofui mąstyti ir būti yra viena ir tas pat, todėl jam dar duota, manipuluojant vienu jam visu-
miškos veiklos aspektu, disponuoti kitu. Todėl ir gali antikos filosofas dar viltis, vis tobulėjančiais pažintiniais žingsneliais kildamas *teisinguoju keliu* paties grožio link, veikia pelnyti jam terūpinčią 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 atspirties taškas? Juk jau *Faidre* paaiškėja, kad santykis su *gražia, kilnia ir geros prigimties siela* yra ne šiaip *tiesos lygumos*, t. y. būties, išvalga⁴¹ inicijuojanti aplinkybė, bet pastovi ir būtina tos išvalgos sąlyga. Tačiau *tiesiojo kelio* sampratoje, įsismaginęs į teorinio mąstymo logiką, Platonas tą dorybe nėsčią santykį veikia pameta ir susiklosto išpūdis, kad būties išvalgai ir net tikrajai dorybei pelnyti gana vis kokybiškesnių grožio apraiškų apskritai stebėjimo. Maža to, dorybės imperatyvumui

cogito judesio mąstymas visiškai izoliuotas vien mąstyme, t. y. kalbant antikos kalba – rašte. Čia iš antikos natūralistinio filosofavimo belike, metaforiškai šnekant, tik „kelmai kelmuoti, pakalnės nuplikę“, o pasitelkiant parmenidiškąją terminiją, vien analitiškai mąstomi ir šia prasme lėkšti vardai. Ignoruojant *sakymo* kontekstą bei verčiantis vien 'vardais' ir atsiranda ta begalė laisvės interpretuojant vien rašte akivaizdžiai ryšių stokojančius platoniškuosius ir apskritai visos antikos filosofijos teiginius. Kokių tik žvairų išvadų neprikurpiama besismaginant ta laisve! Plg. M. Buber 1995: 23.

⁴¹ *Faidre* plėtojama 'gimdymo grožyje' fenomenologija taip primena levinišką veido fenomenologiją, kad net kyla mintis, jog E. Levinas, formuluokime tai neįžaidžiai, ikvėpimo 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).

persmelkiant ir užvaldant autonomiškumo (laisvės) rašte pajautą, kyla pagunda pažvelgti į *teisingąjį kelią* kaip į normatyvinę nuostatą rašte, t. y. kaip į protingai kontroliuojamą kelią į tiesą⁴². Todėl Platonas ir 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 turiningai žvelgiant – į būti. Įsijautęs į rašto autonomiškumo provokuojamą laisvės pajautą, Platonas tarsi pamiršta, kad tas grožio gairėmis nužymėtas kelias vis dėlto yra meilės kelias. Negi galima meilę rinktis, o pasirinkus dar ir rodyti jai kelią⁴³? Platonas visgi nėra paikas mąstytojas ir nestokoja nei išvalgumo, nei lankstumo, todėl tame pačiame *Faidre* ir į meilę jau žvelgia kaip žmogų ištinkantį šėlą (μαρία), o ir pačioje meilėje kalba tik apie susilaikymą, t. y. imasi normuoti tik tai, kas mylint gal dar ir duota kontroliuoti. Tačiau *Puotos* išvados suklaidina paskesnę rašte vis saugiau beįsikuriančią, tačiau antikinio mąstymo sinkretinę prigimtį ignoruojančią filosofiją. Ir, matyt, labiausiai prie to suklaidi-

nimo prisideda kitas antikos autoritetas – Aristotelis. Raštas, vien raštas yra jo stichija ir akivaizdžiausiai tai demonstruoja filosofijos istorikų jam tradiciškai priskiriama frazė: „Platonas man brangus, tačiau tiesa man brangesnė.“⁴⁴ Aristotelio pasirinkimas visiškai pagrįstas: rašte juk svarbiausia yra jį tiesiogiai normuojanti vertybė – tiesa. O jau santykis su kitu žmogumi (siela), taigi ir tą santykį tiesiogiai normuojančios vertybės, nureikšmėja, nes į raštą tas santykis tegali patekti vien kaip išorinė. Todėl Aristotelis, formaliai vis dar teikdamas dėmesį etiškumui, svarsto apie etinius dalykus vien išoriškai, t. y. rašto toleruojamais būdais, pavyzdžiui, juos fenomenologiškai aprašinėja ir analitiškai rūšiuoja. Rašte nustojęs ryšio su etikos prasmės vieta, t. y. žmogishkuoju santykiu, Aristotelis tik išoriškai gali konstatuoti jos normatyvumą ir grįsti jį atsitiktinai pasirinkta, pavyzdžiui, kokia nors aukso vidurio taisykle, taigi ir duoti pradžia etikos kaip racionaliai grindžiamų elgesio taisyklių rinkinio tradicijai. 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. Žvelgiant į jų veiklą tik rašto rakursu, jie ne

⁴² Tokia pagunda filosofijos istorijoje dažniausiai praspūsta ten, kur naujai aptinkamas mąstymo autonomiškumas. Štai ir Descartes, 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* ir *Samprotavimai apie metodą*.

⁴³ 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 turi vieną troškimą – išsipildyti“ (Džibranas 1998: 19–20).*

⁴⁴ Paties Aristotelio raštuose tokios frazės, atrodo, nėra. Regis, jam priskiriamas šiek tiek patrupintas moto, kurį seras I. Newtonas užrašė savo *Quaestiones Quaedam Philosophicae* pradžioje ir kuris labai nedviprasmiškai nurodo moderniojo perversmo mąstyme kryptį ir prioritetus: „*Amicus Plato – amicus Aristoteles – magis amica veritas*“. O jau pats Aristotelis sąvąsias nuostatas tiesos ir santykio su artimu atžvilgiu dar apibrėžčiau išdėstė *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).*

vien kaip teoretikai, bet ir kaip žmonės izoliuojasi nuo vertybių tam, kad autonomizuotų raštą. Tačiau į raštą vis labiau pereinant ir jau vien to rašto išorybe, t. y. ženkliskumu, savąjį autonomiškumą užsitikrinantis filosofavimas vertybių poveikio pačiam žmogui nenureikšmina, o tik prislopina jų poveikį raštui ir rašte realizuojamam teoriniam mąstymui. Kaip žmogus, vis dar kaitomas kosmo vertybių, jų poveikį Aristotelis visai nuosekliai konstatuoja rašte leistinomis formomis, t. y. tik išoriškai fiksuoja jų steigiamus ryšius. Todėl garsioji platoniškoji ištara apie gėrio reikšmę steigiant būti bei pažinimą jo mąstyme formalizuojasi ir virsta teiginiu apie formalizuotą kosmo tapsmą inicijuojantį nejudantį variklį. Dėl savo atvirai deklaruojamos ištikimybės raštui ir jo elementus tiesiogiai reguliuojančiai vertybei tiesai Aristotelis, kitaip negu dorybės misionierius Sokratas ar dorybės mylėtojas Platonas, praranda partinį angažuotumą filosofijoje anapusiškoms rašto atžvilgiu vertybėms, taigi ir dorybei. Beaistriu teoretiko žvilgsniu jis į vieną gretą rikiuoja kasdienį ir etiškuosius turininguosius mąstymus, o jų sąsajas rekonstruoja pagal jam dar gyvus sinkretinio mąstymo ryšius. Todėl ir susiklosto labai jau margas ir, nepašyktėkime klasikui komplimento, įspūdingas vaizdas, kuriame kasdienio mąstymo ontologija (materializmas) ir gnoseologija (empirizmas) susipynę su atitinkamais etiškojo mąstymo aspektais (idealizmu ir racionalizmu). Todėl šiame neabejotinai be galo turtingame ir analitiškai subtiliai surūšiuotame teoriniame audinyje atsparos taškus gali rasti visi paskesnieji filosofai – ir partietiška angažuoti, ir partietiška neutralūs.

Tačiau, nekvestionuotai perimdami klasiko tezes, jie visi neišvengiamai įklampinami vien rašto mąstyme su visais jo trūkumais ir pranašumais. Descartes'ui garsiuoju *cogito* visiškai autonomizavus lig tol tik rašto išorybe izoliuojamą mąstymą, šio mąstymo plėtotojai filosofijoje jau tiesiogiai pradeda aptikti to mąstymo sterilumo nulemtą negalią. Apie tai jau perspėja ir dekartiškoji Dievo kaip begalybės idėja, bet dar akivaizdžiau byloja B. Pascaliio širdžiai teikiamas prioritetas proto atžvilgiu. Vien rašte, po Descartes'o jau reikėtų sakyti, vien teoriniame mąstyme arba, kaip pasufleruoję I. Kantas, grynajame prote tarpstantiems (gal taikliau būtų sakyti – vargstantiems) filosofams darosi vis akivaizdžiau, kad rašte besiskleidžiantis filosofavimas negali realizuoti savo prigimtinių paskirties – teikti išmintį. Negana to, filosofams pamažu aiškėja, kad teoriniame mąstyme tegalima formuluoti problemas, nes bet kokios problemos sprendimas čia neišvengiamai tampa kita problema. Filosofavimas rašte tampa savotišku oro pilių statymu ir probleminių oro burbulų, tebūnie ir labai sudėtingų bei įmantrių, pūtimu. Galima netgi užsimiršti ir pradėti mėgautis ta keista veikla, sureikšminti ją kaip išskirtinę ir elitinę. Ne vienas postmodernistinis filosofas, žvelgdamas į savo neigiamą veiklą iš šalies ir įsisažmonindamas absurdišką savo laikyseną, tarsi koks A. Camus romanų herojus išdidžiai taria, kad filosofavimas yra probleminis mąstymas. Atseit, tai yra į kasdienybės sprendimų banalybes nesiveliantis, vadinasi, virš tos kasdienybės pasikėlęs, elitinis mąstymas. Labai jau platoniška nuostata kasdienybės atžvilgiu, taigi lyg ir labai jau filosofiška laikysena, tačiau ar

nekvepia ji intelektiniu 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, pa-

prasčiausia antklodė nuo šalčio, šiek tiek duonos ir vyno ar pieno nuo alkio, saulė rytas, kad pabustum, sutemos vakarais, kad užmigtum – ar reikia žmogui ko nors daugiau?“ (Hesse 1988: 189).

LITERATŪRA

Aristotelis, 1990. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

Aristotle, 1924. *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

Aristotle. *Metaphysics*. Prieiga per: http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html, 07 07 08

Baudrillard, J. 2002. *Simuliakrai ir simuliacija*. Vilnius: Baltos lankos.

Buber, M. 1998. *Dialogo principas I, Aš ir Tu*. Vilnius: Katalikų pasaulis.

Dekartas, R. 1978. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

Džibranas, K. (1998). *Pranašas, Pranašo sodas. Jėzus, žmogaus sūnus*. Vilnius: Asveja.

Hērakleitas, 1995. *Fragmentai*. Vilnius: Aidai.

Hesse, H. 1988. *Kinderseele. Erzählungen*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag.

Levinas, E. 1994. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos.

Nietzsche, F. 1997. *Tragedijos gimimas*. Vilnius: Pradai.

Marx, Engels, 1978. *Ausgewählte Werke, Bd.I*. Berlin: Dietz Verlag.

Parménide. *Le poème de Parménide*. <http://philoc-tetes.free.fr/uniparmenide.htm>, 17 06 08

Plato, 1961. *The Collected dialogues of Plato*. New York: Pantheon Books.

Platonas, 1981. *Valstybė*. Vilnius: Mintis.

Platonas, 1994. *Faidras*. Vilnius: Aidai.

Platonas, 1999. *Faidonas*. Vilnius: Aidai.

Platonas, 2000. *Puota*. Vilnius: Aidai.

Plato. *Symposium*. Prieiga per: http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html, 04 05 08.

Plato. *Theaetetus*. Prieiga per: http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html, 11 07 08.

SYMPOSIUM: THE PROBLEM OF THE AXIOLOGICAL ARRANGEMENT OF PHILOSOPHY

Skirmantas Jankauskas

S u m m a r y

Symposium could be treated as an attempt of Plato to legitimize Greek philosophy. Such a task in its turn entails a problem of the axiological arrangement of philosophy. The paper concentrates upon the speech of Socrates, which is interpreted here as an attempt to define the axiological profile of Greek philosophy. With his speech, Socrates abuts to the discussion of *Symposium* by making an impression of simply attempting to clarify the origin of Love. However, he relates Love to philosophizing and afterwards indulges in explicating the origin of Greek philosophizing. His considerations result in the famous conception of the 'right way'. It is affirmed here that the 'right way', marked out with the embodiments of the beautiful and initiated by the longing for the

good, could be interpreted as a series of axiological landmarks of Greek philosophizing. By the analysis of the logical dynamics of the 'right way', the parallels between the constructional peculiarities of the 'right way' and the Aristotelian concept of entelechy are revealed. Another feature highlighted in the paper is the fact that Plato begins the process of isolation of philosophizing in writing. It is argued here that the fact influenced both the Platonic conception of the problem of the axiological arrangement of philosophy and its solution. In the light of this fact, the concept of truth is considered. It is maintained that truth should be considered as an inner normative landmark of philosophizing, which is isolated in writing. However, due to his syncretic skills of thinking,

truth for Plato is still interrelated with virtue or, in the ontological aspect, with reality. This misleads the later post-Descartian philosophy which, despite its total isolation in thinking, still naively retains hopes for the certitude beyond thinking. It is maintained in the paper that exactly Aristotle is mostly responsible

for the misleading effect, as it is he who transposed Greek philosophy entirely into writing but continued marking it with the accents of certitude, which was no longer accessible for the later philosophy.

Keywords: the beautiful, the good, truth, 'right way', immortality, virtue, being, writing.

Iteikta 2008 09 11