

PARMENIDAS: TEISINGUMAS KAIP RAKTAS Į BŪTIES PRIGIMTĮ

Skirmantas Jankauskas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra

Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius

Tel. (370 5) 266 76 17

Vilniaus pedagoginio universiteto Filosofijos katedra

T. Ševčenkos g. 31, LT-03111 Vilnius

Tel. (370 5) 233 56 20

El. paštas: S.Jankauskas@lat.lt

Straipsnyje aptariama filosofijai pamatinė būties problema. Tyrimo atspirties tašku pasirinkta Parmenido poema, kurioje bene pirmą kartą vakarietiškoje filosofavimo tradicijoje būtis ne tik paminima, bet ir pagrindžiama. Parodoma, kad logiškai patrauklūs poemos antrosios dalies svarstymai ne tik nepagrindžia būties aptikimo būdo, bet ir neteikia nuorodų jos turiniui apibrėžti. Papildomų užuominų aptiktoms problemoms spręsti ieškoma platoniskai interpretuojant paprastai ignoruojamą Parmenido poemos mįslingą pradžią. Interpretuojant tą pradžią kaip būties atradimo kontekstą, joje minimas žirgų traukiamas vežimaitis susiejamas su Faidro dvikinke, o kelionė link Nakties ir Dienos vartų – su Puotos „teisinguoju keliu“. Tačiau pagrindinis dėmesys telkiamas mėginant paaiškinti parmenidiškąją nuorodą, kad Platonas pasinaudoja šia nuoroda konstruodamas teisingumo požiūriu tobulą polinę sąrangą. Faidre nenusisekus teoriškai temizuoti dorybę, Platonas pasmerkia teoriją įkūnijantį raštą dėl jo ribotumo asimiliuojant filosofui rūpimus etinius turinius, tačiau savo užmačios neatsisako. Tariama, kad Politejoje Platonas mėgina temizuoti dorybę susiedamas ją su teorijai tiesiogiai prieinamu teisingumu. Siekdamas persmelkti teisingumą dorybe, Platonas net priverstas doriškai tobulą filosofą padaryti valdovu. Ir nors Politejoje teoriškai temizuoti dorybės nepavyksta, tačiau tobulo teisingumo konstravimo veiksmas apnuogina būties prigimtį, t. y. jos sąlygotumą gėrio vertybe.

Pagrindiniai žodžiai: būtis, dorybė, teisingumas, teorija, tiesa, grožis, gėris, sociumas.

Apie būtį bene pirmasis prabyła Parmenidas. Ir ne šiaip prabyła, o vienu lakonišku sakiniu steigia ją filosofijoje kaip rašte. Jo pirmtakai jau buvo įkūrę rašte ne vieną sąvoką, kurios išliko filosofijoje iki mūsų dienų. Matuojant filosofijai pamatiniais teorinio mąstymo „teisingumo“ matais, t. y. žvelgiant vien logiškai, tos sąvokos dažniausiai atsirasdavo filosofijos

rašte gana padrikai. Pavyzdžiui, Talio teiginys „Viskas iš vandens“, regis, pasakytas Delfų pranašo maniera, nepaisant išreikštos kalbinės formos: „nei žosta (λεγεiv), nei slepia, bet duoda ženklą“ (Herakleitas 1995: 49). O jau paskesniems filosofams su tokiu palikimu tenka veiktis kaip su išmoninga mįsle, t. y. paitelkiant ne tik logiką, bet ir vaizduotę.

Parmenidas, matyt, jau perpratęs filosofijos formaliosios pusės – teorinio mąstymo reikalavimus, savajame sakinyje būti iš karto logiškai grindžia, išreikštai nepalikdamas jokios alternatyvos mąstyti kitaip. Jis įsakmiai teigia: „būtinai turi išlikti (εμμεναι) (pastoviai būti – S. J.) tai, apie ką žostasi (λεγειν) ir mąstosi (νοειν) esant: juk yra *būti*, o nieko nėra“ (*Parmenidas* B 6, 1–2)¹. Ginčytis su Parmenidu būtų tuščias reikalas, nes būti steigiančioji Parmenido sakinyje dalis yra tautologiška. Būties buvimą Parmenidas išsamprotauja logiškai išskleidamas veiksmožodžio *būti* bendratis vidinį turinį. Veiksmožodžio bendratis tarsi privalomai slepia savyje veiksmožodžio turiningą aspektą, ir senovės graikai neretai kokio nors veiksmo būtinumą nusakydavo kaip tik pavartodami atitinkamo veiksmožodžio bendratį. Taigi Parmenidui jo išvadą galėjo palengvinti „formalūs“ senovės graikų kalbėjimo įpročiai, kai kur dar akivaizdžiai suaugę su logiškuoju turiningojo mąstymo aspektu. Pats Parmenidas šiuos du aspektus – žosmą² (kalbėjimą) ir mąstymą – minėtame

¹ Čia ir toliau Parmenidas cituojamas pagal tekstą, pateikiamą internete: <http://philoctetes.free.fr/parmenidesunicode.htm> (Vertimas straipsnio autoriaus).

² Žosmas yra autonomiškas kalbėjimas, kurį anonimiškai, t. y. nereikšdamas nuosavybės teisių į jo turinį, aktyvina antikos žmogus, t. y. žosmas tik byloja per žmogų. Nors mes įpratę sakyti, pavyzdžiui, Homero „Iliada“, taigi neišreikštai priskirti Homerui „Iliados“ autorystę, tačiau pats Homeras savo deklamuojamų eilių nesisavina. Jis manosi esąs tik rapsodas, perteikiantis žosmą, jo atveju dievų išmintį žmonėms. Netikro mirtingųjų žosmo nuoroda Parmenido poemoje numato su dievų išmintimi nesusieto, taigi vertybiškai neįpareigojančio kalbėjimo galimybę. Nesaistomas dievų įkūnijamomis vertybėmis, toks žosmas tegali būti valdomas vien savų įpročių, kurie, būdami mirtingųjų įpročiais, jau gali būti pačių mirtingųjų perprasti, taigi ir panaudoti savo reikmėms. Iš čia vienas žingsnelis iki poliškosiomis reikmėmis apiboto mirtingųjų sąmoningai valdomo žosmo – sofistinės retorikos. Išeitų, kad sofistai turėtų būti

sakinuke jau išskiria, nes savojo, į tiesą taikančio žosmo fone³ pastebi, kad galimas ir žosmas, kuris yra vien tikrumo neturintys vardai, taigi kuris yra tiesiog netikras žosmas⁴. Tikro ir netikro žosmų skirtis formuluojama nurodant jų kilmę, t. y. atitinkamai kaip dievų ir mirtingųjų žosmai. Ir nors tokios nuorodos visiškai pakanka „pagrįsti“ žosmų tikrumo laipsniui ikifilosofiniame mąstyme, tačiau savojo sakinyje pirmojoje dalyje Parmenidas tikrąjį, o turiningai žvelgiant, filosofinį, žosmą papildomai sinchronizuoja su mąstymu. Kadangi jo samprotavimai jau akivaizdžiai logiški, tai filosofinio žosmo sinchronizavimas su mąstymu neišreikštai numato tokio žosmo tikrumo kontroliavimą logiškumo matais. Kitaip tariant, filosofinis žosmas čia jau susiranda ir nuosavus kriterijus savo tikrumui kontroliuoti, t. y. teorinė nuostata filosofiniame mąstyme palengva ima viršų, arba, perfra-

dėkingi Parmenidui ir elėjiečiams apskritai ne tik už logiškumo pamokas, bet ir už jų konstruktyvią veiklą konstituojančios srities – santykiškai autonomiško netikro žosmo nuorodą. Kibę į šią sritį ir formaliai apibrėžę jos kontūrus jusliškojo žmogaus matu, jie ima veikiausiai temizuoti ją to mato numatomais konkrečiais kasdienio mąstymo turiniais. Turiningai apibrėžinėdami kasdienybės žosmą, jie išprovokuoja ir Parmenido dar vien formaliai išskirtosios kitos filosofams rūpimos pirmąpradžio žosmo pusės – būties turiningą apibrėžinėjimą. Įsiveldamas į turiningą polemiką su sofistais Sokratas nužymi būties turiningo apibrėžinėjimo perspektyvą, kurią veikiausiai įgyvendina Platonas savo tobulos valstybės teoriniame projekte. Išeitų, kad ir filosofai jiems rūpiną būti temizuoja tik provokuojami konkretaus sofistų mąstymo. Taigi sofistai nors ir netiesiogiai, tačiau visgi gražina filosofams skolą už iš šių gautus jiems pamatinius dalykus.

³ Plg.: „Viską privalai patirti – ir apvalainos Tiesos nesukrečiamą širdį, ir mirtingųjų nuomones, kuriose nieko tikro nėra“ (*Parmenidas* B 1, 28–30).

⁴ Plg.: „Tuo tarpu visa (kita) turi būti vien *vardai*, kuriuos *mirtingieji* nustatė, įtikėję juos esant tikrais: atsirasti ir išnykti, būti ir nebūti, keisti vietą bei mainytis spalvų žaismui“ (*Parmenidas* B 8, 38–40).

zuojant tą patį paskesne vaizdžia Platono sąvoka, imasi vadeliotojo vaidmens. Tačiau pirmą kartą sinkretinio mąstymo visuma nelinkusi paleisti akivaizdžiai besiautonomizuojančio teorinio mąstymo, todėl žosmą ir mąstymą sinchronizuojantį judesį Parmenidas priverstas papildyti grynėjančio mąstymo giluminę priklausomybę nuo tos sinkretinės visumos išreiškiančia išvada: „viena ir tas pat yra mąstyti ir būti“ (*Parmenidas* B 3). Kad ir kaip būtų, vienos dalies – grynojo mąstymo – palaipsniui išsiskyrimas sinkretinėje visumoje neišvengiamai pradeda ryškinti kitas dalis, ir pirmą kartą vienalytė visuma ima struktūruotis. Čia jau švysteli šioks toks aiškumas, kodėl Parmenidui pavyksta aptikti būtį. Jo pirmakamams – pirmiesiems antikos filosofams, pirmiausia pitagoriečiams ir ypač Ksenofanui, pamažu gryninant teorinio mąstymo dalį, anksčiau ar vėliau turi kristi į akis jos autonomiškumas ir jau jos fone neišvengiamai turėjo pasimatyti esant ir kitas struktūrinės sinkretinio mąstymo dalis, taigi esant ir mirtingųjų nuomonės, ir būtį. Tiesa, kol kas lieka neaišku, kaip Parmenidui pavyksta išskirti skirtingus mąstymo subjektus (to *ποκειμενον*) ikidekartine prasme⁵, nes vien mąstymo specifikos ir

⁵ Sinkretinis mąstymas yra anonimiškas mąstymas, kuriame dėl to tegalima išskirti tik vieną formalią struktūrinę dalį – tai, kas mąstoma. Kita mums dabar taip svarbi mąstymo vykdytojo dalis tarsi lieka šešėlyje. Bene pirmasis sinkretinį mąstymą formalizuoja Gorgijas, savajame kūrinyje „Apie nebūtį“ pavartodamas to *ποκειμενον* sąvoką, kuri paskesnėje filosofijoje lotinizuojama ir virsta *subiectum* sąvoka. Abiem atvejais ši sąvoka numato mąstymo temą, kuri, ją ontologizuojant, virsta substrato arba substancijos sąvoka ir nurodo į tai, kas slypi tikrovės pamate. Descartes'ui legalizavus mąstantįjį *ego*, mąstymas formaliai praturtėja dar viena struktūrine dalimi. Kadangi Descartes'as traktuoja *ego* kaip archimediškąjį atramos tašką, taigi perkelia mąstymo svorio centrą į *ego*, tai šis neišvengiamai perima ir buvusius subjekto įgaliojimus, ir jo vardą, o ligtolinis subjektas palaipsniui virsta mums jau įprastu objektu.

autonomijos pajauta mąstymo subjekto, šiuo atveju to, kas mąstoma, rodytūsi, niekaip nespacificuoja. Bet, palikę šią problemišką vietą paskesnei analizei, kol kas tenkinkimės tuo faktu, kad Parmenidui visgi pavyksta išskirti būtį. Toliau jau nesunku nuspėti, kad aptikęs būtį Parmenidas turėtų prabilti apie mąstymo perspektyva stebimas jos savybes. Nereflektavus ir niekaip netemizavus mąstymo atskaitos taško, būtis tegali būti apmąstoma tik abstrakčiu teoriniu požiūriu, taigi vien išoriškai. Mąstymas ją aptinka kaip savo subjektą, kaip neatsiejamai su mąstymu susijusią duotybę, t. y. kaip to *ov* arba tiesiog *esantį* dalyką⁶. Detalizuodamas išoriškai stebimos būties reljefą, Parmenidas kaipmat nustato „labai daug ženklų apie tai, kas yra; kad neatsiradusi ir nesunaikinama, vienalytė, nesukrečiama ir be pabaigos. Nei ji buvo kada, nei ji bus, jei jau dabar iškart yra visa vienoda, vienatinė ir vientisa“ (*Parmenidas* B 8, 2–5). Kadangi sinkretiškai mąstantis filosofas negali išsižadėti vaizduotės, taigi veikiai mėgina įsivaizduoti tai, ką vien išmąsto. Todėl tenka atiduoti duoklę ir vaizduotės „logikai“, t. y. visgi brėžti mąstyme ribą ir padaryti mums kiek neįprastą išvadą: „kadangi vis dėlto yra galutinė riba, tai iš vidurio į šalis vienodai nutolusi bei apskliausta iš visų pusių, ji (būtis) panėši į tobulai suapvalintą glotnią masę“ (*Parmenidas* B 8, 42–44). Paskutinioji išvada labai jau nedviprasmiškai rodo, kad net ir iškilus mąstymas, ko gero, negali pakilti virš laikotarpio vaizdinių. Net ir labai jau abstrakčius ir neįprastus dalykus išmąstęs Parmenidas užbaigia labai jau kosmiška, t. y. graikiško pasaulėvaizdžio ypatybėmis aidinčia išvada. Būtis

⁶ Lietuviškai *to ov* (*esantis*) tradiciškai verčiama žodžiu *būtis*, ir šis vertimas paslepia *to ov* etimologinę prasmę, kuri, kaip ir daugelis kitų antikinės filosofijos sąvokų, matyt, ženklina sąvokos atsiradimo kontekstą.

kaip kūnas labai jau panaši į graikams vertybes ikūnijančios sferos – dangaus – tipišką esybę. Tobulą mėnulį primenantį būtis plika akimi neregima, tačiau kadangi yra rutulys, tai vis dėlto iš principo regima, ir Platonas, matyt, ją, kaip ir faidriškąją „tiesos lygumą“, ikeltų į uždangės sritį⁷. Paskesnė filosofija, nuosekliai realizuodama teorinės nuostatos reikalavimus, atsiriboja nuo vaizdinių asociacijų, ir iš parmenidiškųjų ženklų apie būtį lieka vien tų ženklų savitumo provokuojama skurdi netiesioginė nuoroda apie jos anapusiškumą. Kadangi šioji nuoroda aidi kiek banalokai, tai paskesnė filosofija ima vartoti mįslingesnius terminus, ir būtis virsta transcendentu, apie kurį kaip apie nepasiekiamybę ir pasakyti ne kažin ką te galima. Atrodo, kad prigimties ieškant surasta būtis kaip ir pati „prigimtis mėgsta slėptis“ (Herakleitas 1995: 49), o paslaptis, kaip ir Džokondos šypsena, vilioja ir provokuoja būti įmėnama.

Paskesnei filosofijai labiau įstrigo ne „mėnuliškoji“ Parmenido išvadų apie būtį dalis, bet iš esmės vien būtį rašte steigiantis sakinukas. Dėl jo akivaizdaus paslankumo teorinei analizei ir logiškai provokuojamų prasmų gausos tas sakinukas filosofijoje tapo savotiška konstitucine norma aiškinant būtį. Kadangi nei jame, nei „mėnuliškosiose“ išvadose nieko nesakoma apie būties turinį, tai konstituciniai Parmenido teiginiai apie būtį niekaip nevaržo paskesniųjų filosofų vaizduotės nustatant tą

⁷ Pratešiant sfairiškąsias asociacijas, parmenidiškąjį atradimą būtų galima gretinti su mums žinomo dangaus kūno – Neptūno atradimu XIX a. viduryje. Ši planeta iš pradžių buvo išmąstyta esant (apskaičiuota), mėginant paaiškinti Urano sukimosi nereguliarumus. Ir jau po to buvo imta jos ieškoti ir fiziškai. Neilgai trukus ji ir buvo atrasta, t. y. pastebėta teleskopu, tačiau iš esmės liko teoriniu konstruktu. Juk spręsti apie ko nors buvimą pagal prietaisų rodmenis – vadinasi, įtarpinti stebėjimą, pavyzdžiui, regėjimą teoriniais samprotavimais, taigi vis dėlto spręsti teoriškai.

turinį. O didžiausia pagunda yra aiškinti būtį kaip daiktus. Mat perpratus parmenidiškosios išvalgos formaliąją esmę galima mėginti ją taikyti ir kitoms sritims struktūruoti, t. y. mėginti nustatyti jų teorinius pamatus. Todėl ir prabylama apie filosofinius, metafizinius ar ontologinius įvairių disciplinų pagrindus. Filosofai kreivai žiūri į tokias filosofavimo imitacijas, tačiau ir patys sunkiai atsispiria pagundai išgryninti „ontologinę“ kasdienio mąstymo struktūrą. Tiesa, Parmenidas savo poemoje išreikštai įspėja vengti „mirtingųjų“, t. y. kasdienio mąstymo kelio. Tačiau filosofai patys yra mirtingieji, t. y. žmonės, kiekvieną akimirką gyvenantys kasdienį gyvenimą, todėl ir negalintys išvengti to gyvenimo metamo šešėlio – kasdienio mąstymo. Gryninant šio mąstymo struktūrą be didesnių pastangų aptinkama sukaulėjusi gyvenimo spektaklio dekoracijų dalis – daiktai, kurie, atlaidžiai žvelgiant, lyg ir tenkina kai kurias formalias parmenidiškosios būties ypatybes, taigi ir išreikštai ar neišreikštai gali būti paskelbti būties turiniu. Ir nors Herakleitas, pasmerkdamas daiktus amžinai tėkmei, paleidžia vėjais tokias užmačias, tačiau yra įmanoma kasdieniškus daiktus ištobulėjusiomis filosofinėmis priemonėmis išgryninti, pavyzdžiui, fenomenologinėmis procedūromis nuvalyti nuo įvairiausių žinojimo priemaišų, nušveisti iki parmenidiško sfairo glotnumo ir blizgesio, ir tada jie, rodytūsi, jau ima spindėti pirmaprade būtiškąja šviesa. Būties temizavimą daiktais palaiko ir remia naujųjų laikų gamtamokslio suformuota ir tebeformuojama mokslisškumo samprata, pažintiškai numatanti daiktus kaip pamatines esybes. Pernelyg rimtai nežiūrint į gamtamokslio tėvų, pavyzdžiui, G. Galilėjaus, ideologinius šūkius apie gamtamokslio pretenzijas į tiesą, gamtamokslį galima traktuoti kaip kasdienį gyvenimą aptarnaujančią pažintinę sąmonę, konstruojančią kasdienei sąmonei

pravarčias daiktiškąsias struktūras, siekiant jas įvaldyti ir panaudoti, paprasčiau šnekant, ūkio reikmėms. Tokia užmačia visiškai akivaizdi kai kurių gamtamokslio ideologų mąstyme. Štai F. Bekonas be jokių užuolankų sako, kad žinojimas yra galia, ir labai jau trasimachiškai skamba šis lozungas. O juk plačiau žvelgiant gamtamokslį galima interpretuoti kaip dar sofistų inicijuoto dalykų permataavimo kasdienio žmogaus matu tąsą. Sofistai išskyrė socialinį žmogiškojo gyvenimo aspektą, optimizavo jį kasdienio gyvenimo reikmėms ir sukūrė politikos plačiausiaja, taigi ir vulgariaja, prasme meną (τεχνη); gamtotyrininkai išskyrė ir optimizavo toms pačioms reikmėms daiktiškąjį žmogiškojo gyvenimo aspektą ir padėjo pamatus šiuolaikinių technologijų menui, taigi ir jo keliamiems ekologiniams padariniams. Daiktas juk yra kasdienės sąmonės konstruktas, ir tai tik papildomai pabrėžia tos sąmonės ir gamtamokslio giminybę. Daiktiškoji gamtamokslio orientacija dar visai nekaltai atrodo Renesanso epochos raginime grįžti prie daiktų. Dabar mes jau plika akimi matome, į kokį Akropolį grįžta antikos atgimimas. Nūdienos Akropolyje Diogenas net ir su prožektoriumi, matyt, nerastų žmogaus, o Sokratas jau ne tik stebėtusi, kaip Atėnų turguje, atseit, kiek čia daug jam nereikalingų daiktų, bet, matyt, tiesiog liktų be žado⁸. Vertybiškai žvelgiant, daiktus postulaujantis gamtamokslinis mąstymas yra antifilosofinė sąmonė ir tai akivaizdžiai išaiškėja gamtamokslio savimonę realizuojančioje

⁸ Nūdienos hipermarketų krikštijimas kilniais vardais – tai paikos laikotarpio grimasos, kurios vis tik pasako šį tą esmiško apie patį laikotarpį. Tie, kurie tuos vardus teikė, matyt, nestokojo cinizmo. Juk Akropolis – tai dievų buveinė. Paversti tą buveinę turgumi, reiškia užgriozdinti būtį daiktais. Nestokojo cinizmo ir tie, kurie monopolinę telekomunikacijų bendrovę pavadino Teo, t. y. dievo (Θεός) vardu. Juk dabar bet koks ištartas žodis potencialiai eina jei ne Dievui, tai bent jau atitinkamoms tarnyboms į ausį.

pozityvistinėje filosofijoje. Dar Auguste Comte, suskirstydamas žmonijos istoriją pažintiniu aspektu, vainikuoja tą istoriją gamtamoksline sąmone, o filosofiją išstremia į pažintiškai prastesnę metafiziškumo stadiją. O jau neopozityvizmas nuo deklaracijų pereina prie veiksmų ir užsimoja empiriškumo, taigi vis tais pačiais daiktiškumo matais nureikšminti tradicinei filosofijai pamatinę metafiziką. Tiesa, gana greitai pati neopozityvistinė filosofija išsiaiškina tariamai empirinių kriterijų neempirinę, t. y. teorinę, prigimtį ir donkichotiška kova su metafizinėmis šmėklomis baigiasi. Pagrečiui tiek moksle, tiek kartu su juo evoliucionuojančioje pozityvistinėje filosofijoje keičiasi ir daikto samprata: moksliskai suprantamas daiktas nustoja pradinių kasdienio mąstymo primestų ypatybių ir išreikštai virsta teoriniu konstruktū arba, kaip pasakytų Platonas, idėja, t. y. kasdienio mąstymo požiūriu savo priešingybe. Kad ir kaip būtų, tiek daikto sąvokos metamorfozės, tiek daiktą ontologizuojančios gamtamokslinės savimonės antifilosofinių nuotaikų protrūkiu verčia įtariai žvelgti į mėginimus temizuoti būtį daiktais. Todėl pamėginkime visgi paieškoti būties temizavimo nuorodų paties Parmenido poemoje.

Visiškai greta jau minėto būtį steigiančio sakinuko yra dar vienas mįslingas Parmenido teiginys: „O man vis tiek, iš kur aš pradėsiu (αρξομαι), nes ten pat aš vėl pareisiu“ (*Parmenidas B 5*). Kadangi Parmenidas savo teiginiuose išreikštai paiso logiškumo reikalavimų, tai galima daryti prielaidą, kad jis jau reflektuoja mąstymo vyksmą. O sykį atlieka refleksijos veiksmą mąstymo atžvilgiu, tai, matyt, gali iš principo įsisąmoninti, kad mąstymas skleidžiasi vidinio susietumo arba bendrybiškumo plotmėje. Kadangi tas susietumas yra nenutrūkstamas, tai ir galima daryti išvadą: ir nuo ko pradėjęs mąstyti, paisydamas mąstymo vidinio susietumo, t. y. logiškumo, vis viena liksi

toje bendrybiškumo plotmėje. Iš čia sektų dar vienas argumentas išvados apie „mąstyti ir būti tapatumą“ naudai: atsidūręs mąstyme, kitaip jau būti kaip mąstydamas nebegali⁹. Iš čia, matyt, nesunku padaryti ir išvadą apie tai, kad mirtingųjų „samprotavimai“ yra tik vardai, nes tie samprotavimai, pavyzdžiui, pirmųjų filosofų teiginiai logiškumu nepasižymi, taigi ir nepatenka į tą uždara vidinio susietumo erdvę, kurią aptinka Parmenidas. Tie samprotavimai atsiduria tarsi šalia vidujai susietos sferos, taigi teikiant (dėl kol kas dar neaiškių priežasčių) vertybinį prioritetą šios sferos esiniui – būčiai, tenka anuos samprotavimus nuvertinti ir vadinti tik vardais. Kartu tai jau galėtų būti loginis pagrindas specifikuoti mąstymo subjektą, t. y. atskirti būtį nuo vardų. Tame pat teiginyje minimas veiksmožodis *αρχομαι* gana nedviprasmiškai asocijuojasi su pirminiu graikų filosofijos interesu *αρχη*. Kadangi patiems filosofams palaipsniui turėjo aiškėti, kad *αρχη* yra ne tiek dalykinis, kiek formalus paieškos interesas, kreipiantis link pirmiausiojo logine prasme, taigi bendrybiškiausiojo dalyko paieškos¹⁰, tai gal net galima daryti išvadą, kad kitu jo poemos teiginiu steigiama būtis yra tas dalykas, kurį pavyksta surasti vadovaujantis

⁹ Plg.: „Aš esu, egzistuoju <...> tol, kol mąstau, nes, ko gero, visiškai nustojęs mąstyti, nustočiau ir egzistuoti“ (Dekartas 1981: 172). Parmenido tezės stebėtinai rezonuoja su kai kuriomis Descartes'o išvadomis. Pirmajam steigiant būtį, o antrajam – *ego* mąstyme, abu priversti gilintis į teorinio mąstymo prigimtį ir pelno panašias įžvalgas, besiskiriančias tik laikotarpio prielaidų nulemta jų formulavimo specifika. Štai garsioju savo teiginiu *cogito ergo sum* Descartes'as tarsi tik įsamenina anonimiškai suformuluotą parmenidiškąją išvadą *το γαρ αυτο νοειν τε και ειναι*.

¹⁰ Mąstymo formaliosios prigimties provokuojamą filosofinės paieškos kriterijaus formaliąją prigimtį jau gerokai vėliau išreikštai pabrėžia faidoniškasis Sokratas: „Šiaip ar taip, nutariau judėti šitokiu būdu: kiekvienu atveju remiuosi teiginiu, kuris, mano galva, yra (logiškai – S. J.) *stipriausias*, ir kas man pasirodo su juo sutinkant, tai laikau teisingu“ (Platonas 1999: 100a).

tokiu *αρχη* paieškos kriterijumi. Juk būtis, logiškai žvelgiant, tarsi ir yra labiausiai bendrybiškumo reikalavimą tenkinanti sąvoka. Šiaip ar taip, aptikus būtį ir jau jai tampant filosofijos dalykiniu siekiu, neišvengiamai tenka nureikšminti ankstesnįjį dalykinį siekį *αρχη*¹¹, taigi, matyt, dėl to Parmenidas ir gali pasakyti, kad jam vis tiek nuo ko pradėti. O jau aptiktoji būtis kaip bendrybiškumo sferos dalykas, kaip loginis konstruktas, kaip mąstoma esybė, vaizdžiai aprašant ją kaip objektą, ir gali sušvytėti tais iš pirmo žvilgsnio neįprastais ženklais, kuriuos joje ir pamato Parmenidas, t. y. pasirodyti kaip neatsiradusi, nesunaikinama, vienylytė, nesukrečiama, visa vienoda, vienatinė ir vientisa. Tačiau akivaizdu, kad būties ženklai neteikia jokių užuominų apie būties turinį, kuris, jo netemizavus, tebelieka nežvelgiama masė – *ογκος*. Taip pat lieka neaišku, kodėl įsisąmonintai mąstymo logiškumo pajautai galimai provokuojant mąstymo subjekto suskaidymą į mirtingųjų nuomonės ir būtį, Parmenidas vis tik išreikštai teikia vertybinį prioritetą būčiai. Norom nenorom tenka daryti išvadą, kad, matyt, turėtų būti kiti ir ko gero neteoriniai argumentai, lemiantys parmenidiškąją pasirinkimą ir, galbūt, net galintys būti raktu į būties turinį.

Iki šiol aptarti logiškai patrauklūs teiginiai yra Parmenido poemos „Apie prigimtį“ vienos dalies fragmentai. Pati poema sudaryta iš trijų dalių: mįslingos kelionės poetiško aprašymo,

¹¹ *αρχη* absoliutumą nureikšminanti, taigi ir jo dalykinę interpretaciją kompromituojanti išvada potencialiai slypėjo jau ir kai kurių pirmųjų antikos filosofų, pavyzdžiui, Anaksimeno, samprotavimuose. Juk jau šis savo apmąstymuose pabrėžia virsmą, t. y. nurodo, kokia seka ir kokiais būdais jo pasirinktas pradas transformuojasi į kitus pradus ir, tarsi apsukęs ratą, grįžta prie savęs. Ar tik ne tai turėdamas omenyje Hērakleitas sakė: „Kelias aukštyn ir žemyn – vienas ir tas pats“, „Rato apskritimo pradžia ir pabaiga bendra“ (Hērakleitas 1995: 51)?

tikro žinojimo pateikimo ir mirtingųjų požiūrio išdėstymo. Tiesa, nė viena iš dalių visa neišlikusi, jos rekonstruotos pagal paskesnėje filosofijoje aptiktus Parmenido poemos devyniolika skirtingų citavimų. Tačiau antikinio paveldo tyrėjai gana vieningai sutaria tiek dėl tokio poemos suskirstymo, tiek dėl to, kad išlikusios Parmenido poemos 152 eilutės perteikia to kūrinio esmę. O sutardami kruopščiai analizuoja ir interpretuoja tik dvi paskutiniąsias poemos dalis, dėmesį sutelkdami iš esmės vien į antrosios dalies išlikusius fragmentus. Poema dažniausiai skaitoma taip, kaip tai neišreikštai numato podekartiškoji stovėseną mąstyme: prasminga gali būti tik tai, kas logiškai artikuliuota. Todėl reikšminga lieka tik antroji poemos dalis, kurioje logiškai pagrįžiamas būtis, jos pažinimo būdas, išmaštomos jos savybės. Trečioji dalis neatrodo itin įdomi jau vien dėl to, kad pats Parmenidas ją nureikšmina, nes pateikia jo nuvertintus mirtingųjų požiūrius tik iš reikalo¹². Palankiausiu atveju ji gali būti traktuojama kaip pirmoji kryptingos filosofijos istorijos pastanga. O jau išanginė poemos dalis paprastai visiškai nedomina tvirtai į logiškumo „vyžas“ įsispyrusių filosofų. Mat ji nei ką paaiškina, nei grindžia, nes iš pirmo žvilgsnio primena pasakaitę mažiems vaikams. Juk galima atlaidžiai pažiūrėti į antikos filosofijos pradžią kaip į filosofijos vaikystę, taigi ir lengva ranka kai kurias antikos filosofų mintis nurašyti į vaikiškas sapaliones, nevertas subrendusių filosofų dėmesio. Poemos išanginė dalis jei ir paminima, tai nebent siejant ją su antikos rašytojams būdinga tradicija kūrinių pradžioje nurodyti pateikiamo žinojimo kilmę. Parmenidas čia gretinamas su

visai prieš pat filosofijos atsiradimą savo garsųjį kūrinį „Dienos ir darbai“ į apyvertą paleidusiu Hesiodu. Mat šis savo poemą irgi pradeda nuroda apie žinojimo, kurį vėliau išdėsto savo poemoje, kilmę. Tokiu sugretinimu lyg ir numalšinamas smalsumo kirminas dėl Parmenido poemos keistokos pradžios. Neišreikštai tariama, kad tai yra duoklė tradicijai, taigi inertiškas filosofo judesys, kurio paties apskritai jau lyg ir nebereikia papildomai aiškinti. Parmenidas juk irgi savo laiko žmogus, taigi ir laiko grimasos jam turėtų būti nesvetimos. O kadangi ta išanginė grimasa iš ikifilosfinės tradicijos, tai toliau logiškai eitų išvada, kad ir į tokių išangų turinį, matyt, neverta gilintis, t. y. neverta ieškoti filosofijos ten, kur jos dar nebuvo. Tačiau tas faktas, kad stebėtinai logiškas Parmenidas, į vardų sritį ištrėmęs beveik visą ligtolinį žinojimą, visgi labai lengvai pasiduoda antikos logografiniam įpročiui, verčia suklusti ir pasidomėti tiek tokių išangų prigimtimi antikos išminties sėjėjų – rapsodų kūrinuose, tiek paties Parmenido poemoje. Nesigilinant į tokių išangų detales, galima konstatuoti joms visoms bendrą dalyką: jose paprastai nurodoma, kad kūrinyje pateikiamas žinojimas gautas iš šalies, pavyzdžiui, perteiktas dievų ar papasakotas su dievais vienokį ar kitokį ryšį turinčio mistiško asmens¹³. Nūdieniškai žvelgiant, tose išangose nominalus kūrinio autorius tarsi išsižada dalykinės kūrinio autorystės, sau priskirdamas tik kuklų žinojimo perteikėjo vaidmenį. Toks „kukulumas“ tik paliudija jau minėtą antikos mąstytojų anoniškumą, kuris savo ruožtu plaukia iš antikos

¹² Plg.: „Pateiksiu tau ir sąrangą kaip visa kas žmonėms išrodo, kad koks nors mirtingasis išmanymu tavęs neaplenktų“ (Parmenidas B 8, 60–61).

¹³ Šiai tradicijai neatsispiria net Platonas, *Puotoje* priversdamas išgalvotą mantinietę Diotimą išaiškinti Sokratui „gimdymo grožyje“ fenomenologinę esmę, kad šis jau po to galėtų tai perpasakoti tiesioginiams ir netiesioginiams „Puotos“ dalyviams, taigi ir mums. Žr.: Platonas 2000: 212b.

mąstymo sinkretinės prigimties. Antika dar neturi kuo nusavinti mąstymo rezultatų, nes antikos mąstyme dar nelegalizuotas mąstymo vykdymo ir jo rezultatų nusavinimo įrankis *ego*, kurį jau gerokai vėliau mąstyme įteisina Descartes'as. Taigi anonimiškumas, griežčiau formuluojant, nėra antikos autorių kuklumo padarinys, o tiesiog neišvengiama. Kuo antikos mąstytojas arčiau metafizinės tiesos, tuo labiau jis priverstas pabrėžti jos anonimišką ar dievišką prigimtį. Taigi jeigu jis gali ką nors savintis ir savinasi, tai tik tai, kas jo samprotavimuose metafizine prasme yra nevykusio, arba, pasakant tą patį švelniau, nedieviško. Šitaip žvelgiant, labai savitai turėtų atrodyti antikoje iškilūs sofistai. Išreikštai nureikšminę tradicines antikos vertybes, jie nureikškina ir pamatinę antikos metafiziką, o tai jau numato galimybę sureikšminti jų kūrybos vaisius ar bent jau kasdienio poliškojo jų reikšmingumo nepraskiesti anonimizuojančiais metafiziniais matais. Taip mąstant sofistai jau visai pagrįstai turėtų sulaukti autorinio įvertinimo. Kaip liudija istorija, sofistai jo sulaukia ir ne tik minomis: auksinių statulų antika net dieviškajam Platonui nestato, o sofistams, pavyzdžiui, Gorgijui renčia. Šiaip ar taip, nuoroda kūrinuose apie juose pateikiamo žinojimo duotumą tarsi yra neišreikštas antikos leidybos reikalavimas. Tačiau tai tikrai nėra tik formalus reikalavimas (keistai tai skamba sinkretiškai mąstančio antikos žmogaus atveju), bet atliekantis ir tam tikras turiningas funkcijas. Kūrinys, atitinkantis išreikštus ar neišreikštus laikmečio reikalavimus, kuriuos numato žinojimo funkcionavimo ontologinė struktūra, yra legalus ir legalizuoja juo pateikiamą žinojimą, t. y. priklausomai nuo legaliavimo formos teikia atitinkamą vertę kūrinio turiniui. Nuoroda į anonimišką turinio ryšį su vertybiškai reikšmingiausią antikoje sfera – dievais teikia tam žinojimui aukščiausią prabą, arba,

pasakant tą patį filosofijai įprastesniais terminais, daro tą žinojimą tiesa. Taigi iš pirmo žvilgsnio paikos kai kurių antikos kūrinių įžangos turi visai nepaiką paskirtį, t. y. įtikrina tais kūriniiais perteikiamą žinojimą. Kadangi tose įžangose vienaip ar kitaip kalbama apie toliau pateikiamo žinojimo kilmę, tai, formuluojant jau paskesnėje filosofijoje išaiškėjusiais terminais, tas žinojimo gavimą aprašančias įžangas būtų galima vadinti žinojimo atradimo konteksto nuorodomis. Akivaizdu, kad antikoje žinojimo gavimo iš dievybės ar su ja susijusio asmens nuoroda tuo pat metu atlieka ir to žinojimo įteisinimo funkciją. Kitaip tariant, nebanalių antikos kūrinių įžangose pasitaikantis atradimo kontekstas sutampa su įteisinimo kontekstu, ir tai yra tik dar vienas ženklas, patvirtinantis antikos mąstymo sinkretinį pobūdį. Nors atradimo ir įteisinimo kontekstai išreikštai ir plačiai apšnekėti tik neopozityvistinėje filosofijoje, tačiau tuos kontekstus jau skiria ir Platonas. Dar *Faidre*, nevienareikšmiškai vertindamas pirmąją Lisijo kalbą, faidriškasis Sokratas kaip tik ir išskiria tuos kontekstus, išreikštai teikdamas pirmenybę atradimo „dėstymo“, t. y. jo loginio pagrindimo kontekstui¹⁴, ir tai, matyt, jau ši tą pasako apie antikos filosofijos loginę brandą Platono mąstyme. Kuo labiau išsąmoninama mąstymo specifika, tuo labiau mąstymas autonomizuoja ir hermetizuoja, t. y. darosi nepakantus mąstymui tiesiogiai neprieinamiems, taigi iš jo vidaus žvelgiant, svetimiems, o vertinat logiškumo matu, ir nereikšmingiems kontekstams. Štai *ego* mąstyme įsteigęs Descartes'as, traktuodamas jį vien kaip mąstantį daiktą, jau išreikštai izoluoja ir hermetizuoja

¹⁴ Plg.: „Šitokiais atvejais girtinas ne *atradimas* (εὑρεσις), o *dėstymas* (διαθεσις); tačiau kuomet {įrodymai} nėra būtini ir kai juos sunku surasti, tuomet greta dėstymo {reikia girti} ir atradimą“ (Platonas 1996: 236a).

mąstymą, todėl, nepalikdamas *ego* stovėsenos, visiškai nuosekliai savajame kūrinyje pateikia tik *ego* įteisinimo logiką. Ir tai supainioja kai kuriuos uolius skaitytojus, kurie, vaizdžiai tariant, dekartiškąjį advokatavimą „Metafiziniuose apmąstymuose“ suvokia kaip nuoširdų prisipažinimą. Kad ir kaip būtų, tradicinė kai kurių antikos kūrinų įžanga, matyt, ne tokia jau paika, o atlieka labai svarbų žinojimo legalizavimo vaidmenį. Todėl ir Parmenido poemos atveju reikėtų pamėginti į mįslingąją jos pradžią žvilgtelti kaip į būdą legalizuoti antrojoje poemos dalyje pateikiamą tiesą. Juolab kad toji tiesa antikai ir ne tik jai drastiškai nauja. Parmenidas negalėjo nesuprasti savo požiūrio revoliucingumo; požiūrio, kuriuo į nuomonės sritį nurašomas visas mirtingųjų mąstymas – tiek kasdienis mąstymas, tiek ligtolinis, dar pernelyg nuo kasdienio mąstymo nenutolęs filosofinis mąstymas. Taigi bent jau antikos skaitytojas turėjo būti deramai paruoštas tą tiesą priimti ir poemos pradžią turėjo būti parašyta labai atsakingai.

O ta pradžia nūdienos skaitytojo akimis visgi gana paika. Parmenidas joje pakiliai pasakoja apie kelionę kažkodėl ne narčių, o supratingų žirgų traukiamu vežimaitiu link Naktį ir Dieną skiriančių vartų, saugomų mums neįprasto sargo – Teisingumo (Δικη). Keliauja poemos herojus link tų vartų gana prašmatniai, t. y. lydimas mergelių ir, matyt, neprastų, nes jos dar vadinamos Saulės dukromis. Tos mergelės ne šiaip smagina jo kelionę, bet kreipia jo vežimaitį kaip tik link jau minėtų vartų. Negana to, kaip tik tos mergelės švelniai įtikina tuos vartus prasivert. O jau čia poemos herojų pasitinka deivė, kuri jam ir nurodo, kokią mąstymo kelią rinktis ir kas teisingu mąstymo keliu einant mąstosi, taigi iškloja paskesnei filosofijai taip išiminius samprotavimus apie būtį. Netgi ne ypač teišmanant antikos filosofiją, kai kurios poetiškosios poemos dalies vietos, rodytųsi, gana nesunkiai interpretuo-

amos. Pavyzdžiui, nakties ir dienos metaforas vos ne kiekvienas save gerbiantis filosofas paašškintų kaip nuorodą į antikai būdingą regimybės ir tikro žinojimo skirtį. Visai netaforiška net mums teisingumo sąvoka, vieną akį primerkus, galėtų būti pakeista į tiesos sąvoką, o jau tada, rodytųsi, ir pirmiau paminėtos skirties kilmę galėtų paašškinti. Pasistengus, matyt, būtų galima pratęsti tokį interpretavimą. Tačiau akivaizdu, kad toks improvizuojamas interpretavimas nekontroliuoja savo prielaidų. O juk net vienos kokios nors sąvokos interpretacija neišreikštai numato savą interpretavimo kryptį, taigi visai tikėtina, kad laisvai šokinėjant nuo vienos sąvokos interpretacijos prie kitos ir nekontroliuojant interpretavimo prielaidų, galima labai jau zuikiškai žvairą vaizdą sukonstruoti. Todėl, matyt, būtų prasmingiau išreikštai rinktis tebūnie vienpusišką, tačiau bent jau nežvairą interpretavimo kryptį. Tarus, kad tai, kas dar tik mezgasi ankstyvojoje antikos filosofijoje, turėtų atsiskleisti paskesnėje, būtų visai pamatuota ir į Parmenido filosofavimą pažvelgt iš jau subrendusios antikinės filosofijos aukštumos. Kodėl ta aukštuma negalėtų būti kad ir Platono filosofija, kuri vainikuoja antikinį ir, ko gero, ne tik antikinį filosofavimą ir kurioje teoriniai samprotavimai irgi dar susipina su vaizdinėmis aliuzijomis? Juolab kad viename iš savo įstabiausių dialogų – *Faidre* Platonas irgi kalba ir apie vežimaitį, ir apie žirgus, ir apie būties įžvalgą žadančią kelionę. Taigi pamėginkime pažvelgt į Parmenido poemą Platono akimis.

Išoriniai panašumai tarp Parmenido poemos įžangoje aprašytojo vaizdo ir piešiamo platoniškajame *Faidre* tokie akivaizdūs, kad net galima įtart Platoną „nusirašymu“. O juk *Faidras* – vienas iš ankstyvųjų Platono kūrinų, taigi rašytas tada, kada Platonas dar galėjo būti imlus tiesioginėms ligtolinės filosofijos tradici-

jos įtakoms. Kad ir kaip būtų, pamėginkime pažvelgti į faidriškąją kelionę sparnuota dvikinke kaip į parmenidiškosios kelionės detalizavimą. Parmenidiškąjį vežimaitį tempiantys supratingieji žirgai Platonui, matyt, geriau išžiūrėjus, t. y. giliau įsisąmoninus filosofavimo prigimtį, konkretizuojasi dviem skirtingų spalvų ir būdų žirgais. Kadangi *Faidre* palaipsniui išaiškėja, jog tie žirgai įkūnija atitinkamai kasdienį ir etiškąjį mąstymus, tai lyg ir darosi suprantama, kodėl ir Parmenidui jo žirgai iš prigimties supratingi. Tiesa, porą neatitikimų iš karto rėžia akį: Platonas nešneka apie jokias mergeles, o ir parmenidiškasis kinkinys visiškai nesparnuotas. Tačiau parmenidiškosios mergelės nėra žirgais kinkyto vežimaitio dalis. Jos kažkaip tik iš šalies provokuoja žirgus, kreipdamos juos link Nakties ir Dienos vartų. Ir tada jos jau, matyt, atlieka tą patį vaidmenį, kurį *Faidre* atlieka gražus berniukas. Šis tik įkūnija dieviškąjį grožį ir tik kaip grožis provokuoja filosofavimo kryptį. Parmenidiškąsias mergeles, matyt, irgi galėtume palaikyti to paties dieviško grožio konkretizacijomis, jeigu jau Parmenidas vadina jas dar ir Saulės dukromis. Juk, matyt, skonio reikalas, kas kam gražiau – berniukai ar mergaitės. Berniuko grožis išjudina ir kreipia faidriškosios dvikinkės žirgus, t. y. vertybiškai išjudina atitinkamus kryptingus turiningo mąstymo klodus sieloje. Vertybiškai angažuotos sielos būseną Platonas jau mėgina detalizuoti ir sieja ją su sparnų apsiplunksnavimo vaizdiniu. Parmenidas, kaip jau buvo minėta, žvelgia dar niekaip netemizotu, taigi abstrakčiu teoriniu požiūriu ir tegali matyti išorinį filosofavimo būsenos profilį, šiuo atveju konstatuoti vien tą faktą, kad, matyt, grožį įkūnijančios mergelės kreipia mąstymą „teisingu“ filosofavimui keliu. Šią parmenidiškąją filosofavimo vyksmo įsisąmoninimo stadiją matyt, geriau atitiktų Platono *Puotoje* aprašytas „teisingasis kelias“, veikiai atvedantis juo ke-

liaujančią sielą, t. y. vis tą patį žirgų traukiamą vežimaitį prie paties grožio¹⁵. Sekdamas Parmenidu, Platonas, matyt, galėjo drąsiai pasakyti, kad „tiesusis kelias“ veda į būtį. Tačiau, likdamas sąžiningas, *Puotoje* to dar nesako, nes netemizavus kelionės, t. y. mąstymo atskaitos taško, būtis *Puotoje* lieka turiningai neįžvelgiama, taigi ir apskritai neatpažįstama. Parmenidas visgi ryžtasi teigti būti pasiekęs, nors turiningai to pagrįsti dar negali, todėl ir konstatuoja tą faktą antikvai dar priimtina, tačiau, iš teorijos pozicijų žvelgiant, silpnėsne žinojimo legalizavimo forma: atseit, jam tai išklojo deivė. Kaip jau buvo užsiminta, Platonas *Puotoje* taip pat dar verčiasi tokio pobūdžio nuoroda, grįsdamas aiškinimo apie „gimdymą grožyje“ kilme¹⁶. Tačiau toje pat *Puotoje* Platonas jau išreikštai nurodo, kad puikiai suvokia, kokius reikalavimus kelia teorinis požiūris įtikrinant pateikiamus žinojimus: „Tai gal nežinai, kad teisinga, bet argumentais nepagrįsta nuomonė apie ką nors dar nėra žinojimas? Jei nėra paaiškinimo (t. y. loginio pagrindimo arba rekonstravimo – S. J.),

¹⁵ Paraleles tarp *Puotoje* aptariamo „teisingojo kelio“ ir parmenidiškosios poemos net nominaliai provokuoja tas faktas, kad Platonas čia išreikštai remiasi Parmenidu. Ar atsitiktinai pačioje šio dialogo pradžioje cituojama Parmenido poemos eilutė „O iš dievų pirmiausia ji sumanė Erotą“ (Parmenidas B 13, Platonas 2000: 178b)? Kaip patikslinama *Puotoje*, Eroto pirmumas čia suprastinas prieigos prie dieviškumo prasme: grožį įkūnijantis Erotas ženklina kelio dievop pradžią. „Dievas su žmogumi nesusisiekia; visas dievų bendravimas ir kalbėjimasis su žmonėmis, budinčiais ir miegančiais, vyksta per daimonus“ (Platonas 2000: 203a). Net ir tarpininkas tarp dievų ir žmonių Erotas savo kaip filosofavimo vedlio galią realizuoja netiesiogiai, t. y. konkrečiam žmogui tiesiogiai prieinamomis esybėmis. *Puotoje* aprašytas Erotas pasitelkia gražius kūnus, *Faidre* virstančius gražiais berniukais, o parmenidiškasis Erotas, matyt, pasitelkia gražias mergeles.

¹⁶ Plg.: „O kalbą apie Erotą... Kadaiše girdėjau ją iš mantinietės moters – Diotimos, šių ir daugelio kitų dalykų žinovės“ (Platonas 2000: 201).

koks gali būti žinojimas?“ (Platonas 2000: 202a; 1968: 50). Todėl jis ir konstatuoja tik tai, ką gali konstatuoti likdamas teoriškai sąžiningas, t. y. kad keliaujant grožio kreipiamu „teisinguoju keliu“ galima pasiekti tik patį grožį, t. y. grožio idėją. Ir tik netiesiogiai jau leidžia suprasti, kad prieiga prie paties grožio jau žada būtiškumą: „Jei apskritai kur nors žmogui gyventina (verta, prasminga gyventi), tai čia (šį amė – S. J.) gyvenime – kontempliuojant patį grožį. <...> nes čia vien žmogus, matantis grožį tuo, kuo ir dera jį matyti, pajęgs gimdyti ne dorybės šešėlius, kadangi ne prie šešėlių jis prisilietė, bet tikrąją dorybę, nes prisilietė jis prie tikrovės (αληθου) <...> ir jei kas iš žmonių nemirtingas, tai ir šis“ (Platonas 2000: 211d–212a; 1968: 63–66).

Netemizavus filosofavimo tyrimo atskaitos taško, filosofavimo fenomenologinis vaizdas stebimas tik išoriniu jo profiliu ir yra paprastas bei aiškus kaip „laba diena“. Parmenido vežimaičio herojus, mergelių, t. y. grožio kreipiamas, kerta Nakties ir Dienos, t. y. kasdienio ir etiškojo žinojimo, ribą ir patenka į deivės glėbį, kuri jam vos ne į ausį pasako tiesą apie būtį. Ta tiesa sudaro ir parmenidiškosios poemos esmę, o ją pelnęs herojus lieka visiškai nepastebimas. *Faidre* filosofavimo tyrimo atskaitos tašku tampa grožio normuojamas dviejų žmonių santykis ir tai sudaro prielaidas detalizuoti filosofinio pažinimo fenomenologinį vaizdą. Dėl to pakinta net išorinis to vaizdo profilis. Veikiama berniuko grožio, sielos dvikinkė pasiekia šį kartą jau dangų ir uždangę skiriamąją ribą, ir, palankiai susiklosčius aplinkybėms, jau tik vadeliotojo galva išlenda į uždangės sritį ir tiesiogiai stebi „tiesos lygumą“¹⁷. Nuosekliai realizuodamas

¹⁷ Plg.: „Nemirtingomis vadinamos sielos, kai tik pasiekia viršūnę, išeina išorėn ir sustoja ant dangaus keteros, rymo, o dangaus skliautas neša jas ratu, ir {sielos} stebi tai, kas esti už dangaus ribų“ (Platonas 1996: 247b-c).

teorinį požiūrį, Platonas, matyt, suvokia, kad nėra prasmės dauginti esmes, t. y. įtarpinti filosofo santykį su žinojimu dar viena esybe – daimonu arba dievu. Ribų nepripažįstanti teorija negali tenkintis nuoroda, kad dievai tiesiog žino, bet ir jų atveju siektų logiškai rekonstruoti pažinimo struktūrą. Taigi nelieka nieko kita kaip veikiai tą struktūrą perleisti žmogui, t. y. jo pažįstančiąjai pusei – sielai. O perleidžiant tenka jau ir sielą, ir jos vidinius virpesius detalizuoti. Ir filosofavimo fenomenologinis vaizdas labai susikomplicuoja. Jo aprašymui Platonas paskiria net keletą *Faidro* puslapių, kuriuose jis ir žirgus tramdo, ir sparnus augina, ir sielą plunksnuoja. Tačiau finalas dar komplikuočiau. Nors vykusiai pasirinkus atskaitos tašką būčiai temizuoti, kelionė į būtį jau detalizuojasi ir pelnoma „tiesos lygumos“, t. y. konkreti būties išvalga, tačiau pradingsta bendrasis būties vaizdas. Anonimiškai mąstantis, taigi mąstymo griežta prasme nevaldantis, antikos filosofas visiškai priklausomas nuo pasirinkto požiūrio. Įsimąstęs į viena, nebegali laisvai peršokti prie kito, todėl išsižiūrėjęs į konkretų būties reljefą, nebemato būties apskritai, t. y. būties kaip visumos. Negana to, konkretus būties vaizdas niekaip neįtelpa į teoriją, kuri pakanti tik bendrybėms. Todėl *Faidre* Platonui tenka pasmerkti teoriją įkūnijantį raštą dėl jo neįgalumo, t. y. aklumo konkrečiau žmogiško santykio specifikai¹⁸. Formuluoiant nūdienos filosofijos terminais, į teoriją niekaip neįtelpa *sakymas*, kurį suprastintai būtų galima vadinti

¹⁸ Plg.: „Raštas, Faidrai, turi kažką siaubinga, kuo jis iš tiesų panašus į tapybą – mat jo palikuonys stovi kaip gyvi, o jei jų ko nors paklaustumei, jie labai iškilmingai tyli. Tai esti ir su {užrašytomis} kalbomis: galėtum pamanyti, kad jos šneka, ką nors suvokdamos, bet, jei tik kas jų paklausia apie ką nors iš to, ką jos pasakoja, norėdamas pasimokyti, jos nuolat nurodo kažką visuomet ir tą pat“ (Platonas 1996: 275d-e).

santykio kontekstu. Ir, matyt, jau Platonui visiškai akivaizdu, kad, *tai, kas pasakys, arba tai, ką teorija pajėgi aprėpti, labai menkai teatskleidžia santykyje tarpstančio etiškumo prigimtį. Realus ir šia prasme tikras etiškumas arba, kalbant platoniškais žodžiais, dorybė, kad ir kaip vykusiai aprašytas, praranda gyvastį ir, virsdamas negyvais pamokymais, darosi ir netikras. O jau rašte mumifikuotą etiškumą, anot Platono, atgaivinti jei dar ir gali, tai nebent jo tėvas, t. y. žmogus, kuris tą mumifikavimą vykdė ir kuriam jo paties rašto ženklai gal dar ir gali priminti patį *sakymą*¹⁹. Parmenidui iki šių problemų toli kaip mums iki mėnulio. Tačiau žvelgiant nespacificuotu teoriniu požiūriu, taigi stebint tik išorinį filosofavimo profilį, jam pavyksta konstatuoti dar viena svarbią būties prieigą ženklinančią detalę. Poemos įžangoje jis nurodo, kad raktus nuo Naktį ir Dieną skiriančių vartų saugo griežtasis Teisingumas. Tiesa, kelionę kreipiančios mergelės ir čia atlieka savo darbą, t. y. visgi palenkia tą Teisingumą ir vartai atveriami. Kaip čia neaiškinti: ach, tas moteris vylingumas! Ir nors Parmenidas išreikštai tenurodo, kad mergelės švelniai įtikina Teisingumą, tačiau, matyt, mergelės „įtikina“ ta pačia išreikštai neminima puse – grožiu. Juk teisingumas, jeigu jau vadovautis nedetalizuota jo samprata, numato objektyvumą, t. y. praktinį nesuinter-*

¹⁹ Plg.: „Kiekviena kalba, kartą užrašyta, yra mėtoma ir vėtoma visur kur – tiek tarp išmanančių žmonių, tiek tarp tų, kuriems visiškai nedera jos {skaityti}, tad ji nežino, su kuo kalbėtis, su kuo – ne. O jei tą kalba nesirūpina ir neteisėtai peikia, *jai visuomet reikia tėvo pagalbos, nes pati ji neįstengs nei apsiginti, nei atskubėti sau pačiai į pagalbą*“ (Ten pat, 275e). „Jei {bet kuris jų} visa tai sukūrė, *žinodamas, kur slypi tiesa, ir gali atskubėti {savo rašiniams} į pagalbą*, jei tik kas nors imtų šiuos tikrinti, be to, jeigu jis pats pajėgus nurodyti to, ką parašė, netikusias vietas, tai šitokį žmogų reikia įvardinti ne pagal jo kūrinius, o pagal tai, ką jis, juos rašydamas, stengėsi pasiekti“ (Ten pat, 278c-d).

resuotumą sprendimuose. O grožis savuoju daiktiškųjų interesų nureikšminimo poveikiu argi nenumato to paties? Taigi ar grožis, vaizdžiai sakant, negalėtų prilaikyti ir teisingumą įkūnijančios Temidės akis dengiančio nesuinteresuotumo raiščio? Ir ar ne šia prasme Saulės dukrų palyda garantavo, kad vežimaičio herojus ne šiaip atsitiktinai atklydo pas deivę, bet, anot deivės, buvo atvesdintas Įstatymo (Θεμυς) ir Teisingumo²⁰?

Tačiau reikia nepamiršti, kad parmenidiškoji kelionė pelno būties išvalgą. Taigi net ir susiejus Saulės dukras ir Teisingumą, lieka visiškai neaišku, kaip teisingumas susijęs su prieiga prie būties ir apskritai kuo jis dėtas filosofavime. Platoniškai perfrazuojant Parmenidą, palankiausiu atveju būtų galima teigti, kad būtis susijusi su etiškumu. Tačiau net ir ne itin išmanant filosofiją, aišku, kad etiškumas ir teisingumas yra skirtingi dalykai, nors intuityviai galima nujauti juos esant giminingus. O ir Platonas, aiškindamasis filosofijos prigimtį, nei *Puotoje*, nei *Faidre* apie teisingumą net neužsimena. Taigi viena parmenidiškos poemos detalė pakimba ore, ir visa Parmenido poemos interpretacinė schema, atrodo, eina šuniui ant uodegos. Galima dar mėginti suktis *ad hoc* samprotavimais, pavyzdžiui, teigti, kad galbūt Parmenidas sunkiai įveikiamu vartų vaizdiniu mėgino vaizdžiai nusakyti kasdienio ir etiškojo mąstymų ribos peržengimo sunkumus, o teisingumo metaforą pavartojo tam, kad vertybiškai paženklintų tos ribos peržengimo kryptį. Taigi galbūt galima teisingumo metaforą traktuoti kaip nuorodą, kad tik būtiškasis, o turiningai žvelgiant – etiškasis žinojimas tėra siektinas. Tačiau pačiam Parmenidui teisingumas, matyt, nėra vien metafora, jeigu jau

²⁰ Plg.: „Ne dalia nelemta, o Įstatymas ir Teisingumas pasiuntė tave šiuo keliu, kuris anapus (εκτος) visų žmonių pramintųjų tęsiasi“ (Parmenidas B 1, 28–28).

trumputėje savo poemos įžangoje kažkodėl paminėję net du kartus. Regis, Parmenidas primygtinai perša mintį, jog teisingumas yra raktas į būties prigimtį. Ir atrodo, kad Platonas bene vienintelis šią nuorodą ne tik suprato, bet ir vykusiai ja pasinaudojo mėgindamas perprasti tą prigimtį. Solidžiausias jo dialogas, kurį dėl jo apimties jau net ir nepatogu vadinti dialogu, nors ir plačiausiai žinomas kaip *Valstybė*²¹ (*Πολιτεία*), tačiau antruoju turininguoju savo pavadinimu skelbia: *Apie teisingumą* (*Περὶ δικαιοσύνης*). Šis kūrinys filosofijos istorijoje dažniausiai eksploatuojamas plika akimi pastebimos čia rutuliojamos problematikos rakursu, t. y. kaip politologinis veikalas. Atsispirti tokiam požiūriui sunku, nes pernelyg jau aki-vaizdu, kad Platonas savo *Politejoje* konstruoja jo akimis tobulą valstybę. Nūdienos politologų žvilgsniu, ta valstybė, tiesą sakant, visai nevykusi, taigi ir pats Platonas jų akyse išmintimi visai nespindi. Tiesa, beveik visi tyrėjai pastebi ir jo mišlingas išvadas apie būties prigimtį šeštoje ir septintojoje *Politejos* knygoje, tačiau net ir pagarbiai žvelgdami į jas su platoniškuoju valstybės konstruktu jų nesieja. O jei ir sieja, tai nebent su patiemis tyrėjams patrauklia Platono mintimi, kad filosofai, vieninteliai įmenantys būties paslaptį, turėtų būti ir valstybės valdovais. Tačiau aki-vaizdu ir tai, kad Platonas įvairiuose savo dialoguose be perstojo vis kitais aspektais aistringai aiškinasi filosofijos prigimtį. Negi *Politeja* ir vėlyvieji *Istatymai* yra keista išimtis? Šio retorinio klausimo provokuojamą atsakymą kompromituoja net *Politejos* rašymo eiga.

²¹ Tradicinis šio dialogo pavadinimo vertimas – Valstybė (*The Republic*, *La République*, *Der Staat* etc.) – palieka šešėlyje graikiškame žodyje Πολιτεία slypinčią ir, matyt, platoniškojo projekto užmačią labiau pabrėžiančią *polinės sąrangos* arba *konstitucijos* reikšmę. Ar tik ne šią reikšmę norėjo išskirti ir pats Platonas turininguoju savo dialogo pavadinimu?

Politeja nėra atvangos nuo filosofavimo akimirka sukurtas kūrinėlis, nes rašytas jis buvo ilgokai. Iš pradžių ankstyvuojų Platono kūrybos laikotarpiu buvo parašyta pirmoji knyga, o jau gerokai vėliau, tarsi padarius kūrybinę pertraukėlę, ir likusios devynios. Šiaip ar taip, *Politeją*, matyt, reiktų bent jau mėginti interpretuoti pirmiausia kaip filosofinį kūrinį, o jau tada tektų žvelgti į politologinius samprotavimus joje kaip į pagalbines priemones filosofiskai reikšmingoms išvadoms pelnyti. Juk reiktų ne tik mėginti suprasti, ką skelbia, pavyzdžiui, šeštąją knygą ir, ko gero, visą *Politeją* vainikuojanti išvada apie būties sąlygotumą gėriu, bet ir mėginti paaiškinti, kaip Platonas tokią išvadą galėjo padaryti. Juk ne kaip obuolys Niutonui nukrinta ji ant Platono galvos, o kažkodėl kaip tik *Politejoje* suformuluojama. Toji išvada skelbia: „pažiniems daiktams gėris suteikia pažinumą, būtiškumą (*το εἶναι*) ir esmę, nors pats gėris nėra būtis; reikšmingumu ir galia jis pranoksta ją“ (Platonas 1981: 509b). Norint sąžiningai padaryti tokią išvadą, matyt, reikia kažkaip pamatyti tą būties reļjefą konstruojantį veiksma. Tarus, kad paminėta išvada *Politejoje* formuluojama neatsitiktinai, tenka daryti išvadą, kad tą konstruktyvų judesį Platonas turi įžvelgti kaip tik šiame kūrinyje. Vienintelis į akis krintantis ir šiame veikale dominuojantis konstruktyvus veiksmas yra paties Platono vykdomas tobulos valstybės konstravimas mėginant pritempti polinį, t. y. socialinį, gyvenimą tiesiogiai reguliuojančią vertybę – teisingumą prie dar fundamentalesnės gėrio vertybės²². Dviejose pirmosiose *Politejos* knygoje to padaryti nepavyksta, nes tradiciškai įsivėlęs į polemiką su sofistais, Platonas tegali griauti, ir netgi nelabai įtikinamai, jų samprotavimus iš vidaus. Konstruktyviai atsikirsti triumfuojan-

²² Plg.: „Vadinasi, gėris yra teisingo veikimo priežastis“ (Platonas 1981: 379b).

čiam Trasimachui taip ir nepavyksta, nes laipsniškai paaiškėja, kad realus, t. y. čia gyvenime susiklostantis teisingumas gėrių tiesiogiai nepamatuojamas. Mat tiesioginį ryšį su Gėrių numatantis tobulas etiškumas galimas tik su kitu, t. y. tik su artimu, o teisingumas klostosi jau santykyje su trečiu, t. y. nuolat kasdienio gyvenimo provokuojamame santykyje su svetimu²³. Kuriam laikui atidėjęs tobulo teisingumo paieškas, Platonas vėliau visgi randa prieigą prie jo. Apie tyrimo būdo permainas jis praneša antrojoje *Politejos* knygoje, vaizdingai pasiūlydamas patyrinti teisingumą didesniame darinyje, t. y. graikiškame mieste-valstybėje – polyje²⁴. O pasiūlęs kažkodėl nesiima tyrinėti nei esamų, nei buvusių polinių sąrangų arba politejų, kaip kad vėliau tai daro į empiriškumą linkęs Aristotelis, bet užsimoja tiesiog sukonstruoti tobulą teisingumo požūrių polinę sąrangą. Sukonstruoti elėjiečių atskleistoje ir jau minėtų sofistų ištobulintoje konstruktyvumo terpėje – teorinį mąstymą realizuojančiame rašte. Todėl Platonas ir sako: paimkime valstybę tarsi lentelę rašymui, nuvalykime ir nupieškime iš naujo²⁵. Kaip taria, taip ir padaro – paskesnėse *Politejos* knygoje, taigi rašte, renčia teorinį konstrukta – tobulą polinę sąrangą. Renčia vis atsiklausdamas savo

²³ Plg.: „Jei aš esu tik su kitu asmeniu, aš jam privalau viską. Tačiau yra trečiasis. Ar aš žinau, kas yra man artimas santykyje su trečiuoju? Ar aš žinau, sutaria trečiasis su juo ar yra jo auka? Kuris iš jų yra mano artimas? Taigi tenka lyginti nepalyginamus dalykus. Tarpasmeninį santykį, kurį nustatau su kitu asmeniu, turiu nustatyti ir su kitais žmonėmis. Taigi būtina riboti kito asmens pirmenybę. Iš to kyla teisingumas“ (Levinas 1994: 90–91).

²⁴ Plg.: „Didesniame dalyke veikiausiai ir teisingumas yra didesnio masto ir lengviau suvokiamas“ (Platonas 1981: 368e).

²⁵ Plg.: „Paėmę tarsi rašymo lentelę (πινακτιον) valstybę ir žmonių papročius, jie pirmiausia švariai juos nuvalys. <...> Paskui jie nupieš valstybės santvarkos pamatus“ (Platonas 1981: 501a-b).

pašnekovų, ar gerai sukurpta viena ar kita to konstrukto detalė, taigi vis matuoja Gėrių matu. Ir palaipsniui išryškėja net nūdienos jau gana atsipalaidavusio žmogaus akimis labai jau keistas tobulo poliškumo vaizdas, vietomis akivaizdžiai gyvenimiškai nepriimtinas, t. y. neteisingas. Kas gi, pavyzdžiui, sutiks, kad jo žmona būtų bendra²⁶? Na, kaimyno žmona gal ir galėtų tokia būti, o ir vaikai, vyriškai mąstant, gal irgi galėtų bendri būti. Šiaip ar taip nei pernelyg gąsdintis, nei džiaugtis tokia valstybe nereikėtų, nes konstruojama ji tik rašte²⁷. Kadangi konstravimas vykdomas vis pasižvalgant į Gėrį, tai jau gerokai išryškėjus tobulai teisingos valstybės kontūrams, matyt, jau galima reflektuoti ir patį konstravimo veiksmą, taigi ir padaryti *Politeją* vainikuojančią išvadą, kad Gėris steigia būti. Tačiau tada tenka neišreikštai padaryti labai įtartina prielaidą, t. y. kad tobula polinė sąranga – šis keistokas, vietomis tiesiog akį rėžiantis teorinis konstruktas ir yra būtis. Pats Platonas išreikštai savosios teorinės konstrukcijos būtimi tikrai nevadina. Šioje keblioje situacijoje galėtume pasikonsultuoti su mįslingu, bet tikrai nebanaliu aforizmu kūrėju Herakleitu. Vienas iš jo aforizmų skelbia: „Viena Išmintinga vienui viena ir nenori, ir nori vadintis Dzeuso vardu“ (Herakleitas 1995: 39). Herakleitas čia, matyt, kalba apie tą keistą transformaciją, kurią patiria filosofijoje atsidūrusi išmintis. Juk filosofija yra išminties meilė, taigi iš prigimties siekia temizuoti išmintį, kuri nuo seno priklauso dievams. Pačią svarbiausią ir filosofijai la-

²⁶ Plg.: „Visos šių vyrų žmonos turės būti bendros; nė viena negalės atskirai gyventi su kuriuo nors vyru. Bendri turės būti ir vaikai: nei tėvas nepažins savo sūnaus, nei sūnus – tėvo“ (Platonas 1981: 457c-d).

²⁷ Plg.: „Suprantu – tu kalbi apie valstybę, kurios santvarką ką tik aptarėme; ji gyvuoja tik mūsų kalbose...“ (Platonas 1981: 592a-b).

biausiai rūpimą išmintį Herakleitas sieja su Dzeuso vardu ir čia jam paskui pritaria Platonas, kuris *Faidre* jau temizuodamas išmintį etiškumu, ją taip pat sieja su Dzeusu²⁸. Pasisekus tą išmintį nutverti, pavyzdžiui, užrašius ją kad ir paties Herakleito poetiškais aforizmais, ji pakeičia ne tik buvimo vietą, bet ir pavidalą. Juk filosofai yra tik žmonės ir tik žmogiškai tegali suformuluoti dievišką išmintį. Kalbant apibrėžčiau, t. y. įvertinant filosofijos formaliąją prigimtį, filosofijoje išmintis suteorinama, taigi neišvengiamai keičia tą pavidalą, kurį ji turi sinkretiniame mąstyme. Filosofijoje kaip rašte atsidūrusią išmintį ją čia ikėlęs filosofas jau linkęs savintis²⁹, todėl čia ji nebenori vadintis Dzeuso vardu. Tačiau savo kilme ji vis viena lieka Dzeuso išmintimi, taigi ir vis dar nori jo vardu vadintis. O platoniškoji tobula polinė sąranga, sukonstruota tobulai realizuojant Gėrio valią, argi ji nenorėtų vadintis būties vardu? Tačiau ją sukonstravusiam Platonui akivaizdu, kad ji yra tik jo paties, t. y. žmogiškas pernelyg žmogiškas konstruktas, tik filosofijos kaip rašto darinys ir, kalbant šiuolaikiškai, palankiausiu atveju

²⁸ Plg.: „Taigi *Dzeuso* {palydovai} savo mylimajame ieško *dzeusiškos sielos*: mat jie stebi, ar tas iš prigimties yra filosofas bei linkęs vadovauti, o šitokią suradę įsimyli ir padaro viską, kad {jų mylimasis} taptų kaip tik toks“ (Platonas 1996: 252e).

²⁹ Kadangi išmintis griežta prasme yra dievų nuosavybė, tai atsidūrusi filosofijoje kaip rašte ji yra tarsi iš dievų pavogta išmintis. Ar tik ne tą herakleitiškai išmintingą ugnį ir Prometėjas bus iš dievų pavogęs. Tą dėsningai išsiplieskiančią ir gėstančią, tą kosmo prigimtį atskleidžiančią? Ir kuo, jei ne menku lauželiu, skleidžiančiu kasdienybės dūmelį, virsta ta prigimtinė ugnis žmonių rankose? Juk žmonės tą ugnį panaudoja pirmiausia kasdienėms savo reikmėms ir tik labai jau retai pirminę jos paskirtį vis dar primenančiam aukurui įžiebtį. Taigi ar tokia jau nepelnyta ir ta amžina bausmė, kurią dievai skyrė Prometėjui? Tiesą sakant, ar tik ne mes patys, žmonės, ir kenčiam tą bausmę? Ar ne mums širdis lesa proto maitėdos?

galėtų būti traktuojama tik kaip mėginimas teoriškai rekonstruoti būtį. Ir jau šitaip žvelgiant, nebeturėtų tobula valstybė norėti būtimi vadintis. Tačiau tobulą polinę sąrangą sukonstruoti siekęs ir šia prasme ją vainikuojantis filosofas net ir žmogiškai netobulo, taigi ne itin nusisekusio konstrukto atveju negali neprasti jo paties vykdyto konstruojančio veiksmo prigimties. O net netobulai atliktas rekonstrukcinis veiksmas, ar jis nenurodo į tobulą, t. y. ar jis neleidžia padaryti išvados apie tobulo dalyko konstrukciją, šiuo atveju išvados apie būties sąrangos principą? Ir net netobulas konstruktas, ar jis nepasako šio to ir apie gėriu steigiamos būties prigimtį³⁰?

Dar gyvame Sokrato filosofavime atsiskleidžia etinė antikos filosofijos orientacija. Ir nors paskesnėms kartoms į akis labiau krinta etinė Sokrato elgsena, tačiau pats Sokratas visgi yra filosofas, t. y. žmogus, kuriam svarbiau pažinti vertybiškai tikrus dalykus. Filosofija tarsi sukeičia gyvenimo prioritetus. Jei gyvenime žmogus naudojami žiniomis, kad galėtų efektyviai veikti, tai filosofijoje santykis tarsi apsiverčia. Antikos filosofas veikia, kad pažintų. Sokratas labai nedviprasmiškai sako: tikrai pažinti galima tik tikrai elgiantis, o tikrai elgtis galima tik tikrai pažįstant. Ši formuluotė ne tik atskleidžia filosofijos teikiamą prioritetą pažinimui arba teorijai, bet savo antrąją pusę ir antikos žmogaus sinkretinę prigimtį, kuri šiuo atveju numato veiksmo ir mąstymo sąsają. Ją, beje, dar akivaizdžiau liudija ir jau minėtoji Parmenido tezė: *mąstyti ir būti yra viena ir tas pat*. Sutariant su Sokratu, kad filosofijos siekiama pažinti išmintis yra dorybė arba, formuluojant tą patį teorijos požiūriu, etišku-

³⁰ Plg.: „Ir aš norėčiau gražinti jums *visą skolą, o ne tik palūkanas*, kaip dabar. *Bet priimkite kol kas tik palūkanas* – tai, kas gimsta iš gėrio“ (Platonas 1981: 507a).

mas, sokratiškoji tezė apie žinojimo ir elgesio sąsają įgauna labai apibrėžtą turinį: tikrai pažinti dorybę galima tik dorai elgiantis. Pats Sokratas demonstruoja tokią elgseną, ir jam, atrodo, nekyla jokių problemų dėl dorybės pažinimo. Tiesa, apie pačios dorybės turinį Sokratas visiškai nešneka, ir jam galbūt ir nusisekantis žinojimas tarsi ir lieka neišviesintas. Ir matyt dėl to, kad to žinojimo Sokratas tiesiog negali iškelti į paviršių arba, kaip patikslintų Platonas, į išorę³¹. Netiesiogiai tai liudija ir paties Sokrato nuoroda, kad jis savo pašnekovams atliekaš tik pribuvėjos vaidmenį, t. y. padedąs jiems pagimdyti tai, ką šie, formuluokime dviprasmiškai, doru savo sielose yra išnešioję. O jei jau dorybė visiškai specifikuota gimdymo procedūra, tai, matyt, ir ji pati yra visiškai konkreti, ir, kaip mums pasufleruoatų Gorgijas, kaip tik dėl to negali būti perteikta žodžiu, t. y. įkeldinta į filosofiją kaip į raštą³². Platonas, atlikdamas filosofijai prigimtinių refleksijos judesį, jau stebi Sokratą tarsi iš šalies ir mėgina suteorinti tai, ką šis darė praktiškai. Taigi Platonas turėtų mėginti suteorinti ir tą paslaptį gimdomą dorybę, jeigu jau jis, sekdamas savo mokytoju, persiima šiuo sukonkretintu filosofijos siekiu. Ir atrodo, kad *Faidre* jis jau tiesiogiai įsitikina tuo, ką kol kas spėjome nutinkant sokratiškojo praktinio filosofavimo atveju. Vykusiai temizavęs sokratiškąją gimdymo procedūrą grožio normuojamu santykiu tarp filosofo ir berniuko, jis pelno tiesioginę fenomenologinę prieigą prie

³¹ Plg.: „<...> juk prisiminti ims pasitikėdami raštu, iš išorės, svetimų ženklų dėka, o ne iš vidaus, patys iš savęs“ (Platonas 1996: 275a).

³² Plg.: „Juk tai, kuo perteikiame (išaiškiname), yra žodis (λόγος). O žodis nėra nei tai, kas tvyro prieš mus (τα υλοκείμενα), nei (jusliškai patiriama – S. J.) būtis. Taigi ne būtį kitam perteikiame, o žodį, kuris skiriasi nuo to, kas tvyro prieš mus“ ((Gorgias B, 3 (84); in: Diels (II) 1922: 244).

dorybės, tačiau veikiai aptinka, kad nusisekusios fenomenologinės procedūros vaisius jo pažintiniu profiliu stebimas kaip „tiesos lyguma“, o formuluojant turiningai, matyt, vis ta pati dorybė neįtelpa į teorinį mąstymą įkūnijantį raštą. Iš pradžių pasmerkęs raštą dėl jo kurtumo, Platonas rankų vis dėlto nenuleidžia, ir atrodo, kad randa būdą etiškumui suteorinti kaip tik *Politejoje*. Ir tą būdą jam padiktuoja *Faidre* įgyti įgūdžiai veikiantis su čia pateikiamo sielos vaizdinio – dvikinkės žirgais. Čia juk paaiškėja, kad „tiesos lygumą“ jei ir galima išvelgti, tai tik sutramdant ir pajungiant juodąjį nenuoramą baltajam gražuoliui, t. y. kasdienį mąstymą visiškai pajungiant etiškajam. Fenomenologinėje procedūroje išsiaiškinus būtiną prieigos prie „tiesos lygumos“ arba dorybės pažinimo sąlygą, ir neprarandant vilties tokią pat temizavimą įgyvendinti filosofijos preferuojamoje teorijoje, belieka surasti galimybę realizuoti sielos žirgus sinchronizuojantį judesį teorijai tiesiogiai prieinamoje plotmėje. Dar *Faidre* dėmesio centre atsidūrus dviejų žmonių santykiui, jau nebuvo itin sunku pastebėti, kad tas santykis turi ne tik tą dar Sokrato aptiktąjį, teorijai neprieinamą ir šia prasme vidinį kontekstą, bet taip pat ir išorišką, teorijai tiesiogiai prieinamą aspektą. Juk žmogiškajame gyvenime dominuoja kasdieniai santykiai, kurie yra reguliuojami įvairiausių išoriškų normų, veikiai nurodančių į teisingumo vertybę. Platonui nereikėjo ypatingo išvalgumo išoriškojo socialumo profilio ir teorijos giminytei pastebėti. Sofistai jau seniai konstravo logiškai argumentuotas kalbas, kurios ir buvo ne kas kita, o kaip tik to išoriškojo socialumo profilio konkrečios teorinės artikuliacijos. Įdėmiau įsiziūrėjus į sofistiskąją veiklą, turėjo švystelėti dorybės temizavimo teorija perspektyva. Jei pavyktų išoriškąjį socialumą sukilninti iki etiškumo, arba, šnekant vertybiškai, tą socialumą reguliuojančią teisingumo vertybę pajungti

dorybę steigiančiai Gėrio vertybei, tai teoriškai prieinamas išoriškas socialumas persismelktų etiškumo turiniu, o jau tada ir filosofijai rūpintis etiškasis turinys turėtų neišvengiamai įkliūti į jos preferuojamus teorinius tinklus. Platoną ši perspektyva, ko gero, pavilioja iš karto, nes pirmąją *Politejos* knygą jis ėmėsi rašyti dar ankstyvuojų savo kūrybos laikotarpiu. Tačiau Platono entuziazmas, matyt, gana greitai turėjo atvesti, nes ne itin sėkmingoje polemikoje su Trasimachu jam turėjo paaiškėti, kad realaus teisingumo sukilninti neįmanoma³³. Juk teisingumo ir gėrio vertybės reguliuoja jei ne diametraliai priešingus, tai bent jau visiškai alternatyvius santykius. Teisingumas veikiasi su hobbesiškojo visų karo su visais pasekmėmis ir numato kiekvieną akimirką išgyventi pasmerkto žmogaus rūpestį savimi, o etiškumas išreiškia žmogiškąjį solidarumą ir numato iš socialinės žmogaus prigimties kylantį beatodairišką rūpestį kitu. Teisingumas savo misiją gali atlikti tik būdamas kurčias, o siejant su Temidės vaizdiniu, matyt, reiktų sakyti, būdamas aklas konkrečiam individui. Tobulą teisingumą skelbiantis lozungas labai nedviprasmiškai teigia: visi lygūs įstatymui. Ši nuostata yra tik sielų metafizinės lygybės būčiai aidas ir numato abstraktų, taigi ir anonimišką individą. Dėl šio savojo prigimtinio metafizinio aklumo konkrečiam individui, realus teisingumas visada yra neišvengiamai

³³ Plg.: „Man, mielieji, atrodo, kad čia gerai pasakyta. Jūs tikrai turite kažką dieviško, jei, *sugebėdami taip puikiai kalbėti apie neteisingumo naudingumą, vis dėlto nemanote, kad neteisingumas yra geriau už teisingumą*. Man atrodo, kad jūs iš tikrųjų taip nemanote. *Taip sprendžiu iš viso jūsų elgesio, nes vien tik jūsų kalbomis nepatikėčiau*. Bet kuo labiau aš jums tikiu, tuo labiau nesumuju, ką daryti, nežinau, kaip jums padėti, nes *jaučiuosi neištengsiąs*. Kad taip iš tikro yra, rodo štai kas: kalbėdamas prieš Trasimachą, *tariausi įrodęs, jog teisingumas yra geriau už neteisingumą, bet jūsų mano įrodymas nepatenkino*“ (Platonas 1981: 368a-b).

neteisingas, tačiau, kaip pridėtų ūkiškai, t. y. nuosekliai kasdieniškai mąstantis Trasimachas, visuomeniškai naudingas. Kalbant konkrečiau, realus teisingumas net tobulu atveju tik įgyvendina bendrąsias įstatymų nuostatas, kurios irgi numato tik abstraktų individą, taigi net ne individą griežta prasme. Vaizdžiai šnekant, Temidės akys užrištos, ir žmogaus ji nemato³⁴. Kaip tik dėl to aklumo individualybei teisingumas turėtų būti patrauklus teorijai, kuriai irgi terūpi bendrybės. Tačiau individualybei liekant už teisingumo borto, sumanymas susieti dorybę su teisingumu, rodytūsi, yra nesėkmei pasmerkta reikalas. O ir praktiškai žvelgiant akivaizdu, kad teisingumo ir dorumo laikysenos viena kitą paneigia: pirmojo pamate slypi rūpestis savimi, o antrojo – rūpestis kitu. Dėl to šios dvi laikysenos nuolat konfliktuoja, ir žmogus tą konfliktą išgyvena kaip sąžinės balsą. Tiesa, teisingumo laikymasis traktuojamas kaip padorumas ir tai, rodytūsi, numato ryšį tarp teisingumo ir dorybės. Tačiau, įvertinant turiningąją teisingumo prielaidą, padorumas, matyt, tėra į legalumo formą įvilktas rūpestis savimi, taigi yra tik turiningojo dorumo išoriška imitacija, ir tai ypač akivaizdu politikų elgsenoje. Tačiau Platonas vis tik įsiveikia su šia, rodytūsi, neįveikiama teisingumo ir dorybės dilema. *Faidre* atlikęs pirmąjį sėkmingą nesuderinamų priešybių suderinimą, beje, realistiškai žvelgiant, irgi normaliam žmogui ne itin patrauklų, jis pamėgina tai pakartoti

³⁴ Temidę vaizduojančios statulos, šiais laikais jau praradusios didžiąją dalį savo viduramžiškų togų. Temidė vaizduojama kaip gerokai apsinuoginusi gundančių formų moteris, ir tai, matyt, simbolizuoja tą faktą, kad tiek daug save gerbiančių lietuvių dabar veržte veržiasi būti teisininkais. Nykstant togoms, neretai smukteli ir Temidės akis dengiantis raištis. O jau tada teisingumo deivė darosi panaši į vieną akį persirišusį garsųjį plėšiką Barmalėjų, ir tai, matyt, irgi atspindi permainas realiai susiklostančiame nūdienos teisingume.

valstybės mastu. Kad teisingumas taptų tobulas, t. y. doras, poliškajame, t. y. socialiniame gyvenime turi būti nureikšmintas kasdienio gyvenimo ir mastymo pusė, arba, šnekančiam *Faidro* kalba, turi būti pažabotas juodasis žirgas. Ir pati graikiško gyvenimo realybė tarsi išsiūlo sprendimą. Juk dalis graikiškojo polio žmonių – vergai, kaip tik pasmerkti iš esmės vien išgyventi ir graikiškajame polyje net nelaiškomi žmonėmis, taigi yra nureikšminti kartu su, rodytūsi, išimtinai jiems būdinga kasdienio išgyvenimo orientacija. Kodėl gi tokiu pavyzdžiu nesuskaidžius ir laisvųjų piliečių visuomenės, į vieną jos dalį išstremiant kasdienį gyvenimą, o kitai paliekant išimtinai dorinį gyvenimą? Platonas taip ir padaro, ir jo valstybėje atsiranda du patį žmogiškumą specializuojantys luomai – amatininkai ir filosofai. Kadangi toks suskaidymas yra dirbtinis ir savaime laikytis negali, tai tenka brėžti dar ir skiriamąją ribą, todėl atsiranda ir tokį tobulą teisingumą realizuojantis sargybinių sluoksniš. Taip suskaidžius žmogiškumą, lyg ir jau turėtų išsigrūninti dorinio gyvenimo dalis, tačiau tai dar savaime negarantuoja jos sutapimo su teisingumu. Todėl *Politejoje* Platonui tenka ryžtis dar vienam ir, žvelgiant iš filosofijos pozicijų, ne itin patraukliam sprendimui. Jis priverstas iki nežmoniško tobulumo, t. y. vien iki dorybės išgrynintą filosofą³⁵ skirti tobulos valstybės valdovu³⁶. Visai ne tam, kad tiek vargęs su *Politejos* projektu kaip koks mūsų

³⁵ Plg.: „Ar <...> filosofai nėra aistringi būties ir tiesos mylėtojai? <...> Argi prigimtis, suradusi sau tinkamą užsiėmimą, nebus tobulai dora ir filosofinė?“ (Platonas 1981: 501d).

³⁶ Plg.: „Mes neeisime jiems pasilikti ten, aukštai, ir nepanorėti vėl sugrįžti pas tuos kalinius – gerai tai ar blogai, bet jie turės dalytis su jais jų vargais ir pagarba. <...> mes nenuskriausime filosofų, kuriuos išugdysime, bet teisėtai priversime juos rūpintis kitais ir ginti jų interesus (t. y. vykdyti teisingumą – S. J.)“ (Ten pat, 519d-520b).

laikų politikas veikia pasirūpintų atpildu už savo vargus, ir netgi ne dėl to, kad lyg ir derėtų valdyti valstybę, ypač tobulą, išmintingiausiajam³⁷. O ne, visai ne dėl paties filosofo ar valstybės galimų išlošimų, bet tam, kad doriškai tobulas filosofas, tapęs valdovu, būtų priverstas vykdyti teisingumą, taigi ir užpildytų teisingumą jam likusiu vien doriniu turiniu. Tik tokiu atveju galima tikėtis to, dėl ko ir buvo konstruota tobulą valstybę, t. y. kad teisingumas persismelks etiškumo turiniu, taigi ir tas turinys pagaliau taps prieinamu teorijai. *Politejos* projektas kulminuoja, ir jau, rodytūsi, pagaliau bus teoriškai įmintas būties paslaptis, tačiau taip nenutinka. Mat antikos filosofas, kaip jau buvo minėta, tikrai pažinti tegali tik tikrai veikdamas. O teorinio konstravimo veiksmas, kad ir kaip paties Platono vertinamas³⁸, tikro veikimo neatstoja. Kalbant apibrėžčiau, teorinė veikla nėra dorinė veikla, ir *Politeją* konstruojančio filosofo dorybė, jei tokia šiam būtų būdinga, vien dėl nuorodos, kad šis turėtų vainikuoti tobulą valstybę, į teorinį konstruktą neįsikelia. Vis dar nepametant vilties suteorinti dorybę, Platonui tenka ryžtis dar vienam, teoriškai žvelgiant, visai nenuosekliam kompromisiniam žingsniui. Jei teorinio konstravimo veiksmas teisingumo ir dorybės nesusieja, tai reikia, pasižvalgant į tobulos valstybės projekte išryškėjusias nuorodas, mėginti tai

³⁷ Siekdamas įtikinti kasdienybės nuostata persiėmusius savo pašnekovus, *Politejos* Sokratas priverstas politikuoti, t. y. apeliuoti į jiems priimtinas kasdienės vertybes, taigi ir remti kai kuriuos savo samprotavimus kasdienio mąstymo lauke reikšmingais, pavyzdžiui, populistiniais argumentais: „Bet, jei dauguma supras, kad mes apie jį sakome tiesą, tai argi jie pyks ant filosofų ir netikės mumis, kai sakysime, jog valstybė niekuomet nebus laiminga, jeigu jos nenupieš dailininkai pagal dieviškąjį pavyzdį“ (Ten pat, 500e)?

³⁸ Plg.: „Ar galima ką nors padaryti taip, kaip nusakyta žodžiais? O gal jau pačia savo prigimtimi įkūnijimas yra toliau nuo tiesos negu žodis (λογος), nors daugelis mano kitaip“ (Ten pat, 461b-c)?

padaryti realiu veiksmu, taigi priversti dariškai tobulą filosofą vykdyti teisingumą realioje valstybėje. Kas iš antikos filosofų galėtų taikyti į valdovus? Kas iš jų labiausiai priartėjęs prie tikrosios dorybės? Ko gero, Sokratas, tačiau jo jau nėra, ir Platonui tenka pačiam mėginti tapti realios valstybės valdovu. Matyt, visai neatsitiktinai jis susidraugauja su Sirakūzų tironu Dionisijumi Jaunesniu ir beveik įkalba šį realizuoti jo valstybėje *Politejos* projektą. Tačiau vos tik iš teorijos plotmės grįžtama į kasdienį gyvenimą, teisingumas ir dorybė kaip mat atsiskiria neperžengiama praraja. Realus teisingumas iškart įtraukia į politikavimą, o politinių žaidimų padariniai nenuspėjami. Intrigos, siekiant užimti Sirakūzų valdovo vietą baigiasi tuo, kad Platonas patenka į vergiją. Toks likimas gana simboliškas: realus teisingumas numato politikavimą³⁹, o politikavimas dorinį lankstumą, t. y. doriškumo pakeitimą jo imitacija – padorumu, kuris savo ruožtu yra tik socialinės veidmainystės forma⁴⁰. O dorybė,

³⁹ Siekiant išveikti su, iš etiškumo pozicijų žvelgiant, nepriimtiniu teisingumo ir politikos sampynos faktu, sugalvojamos tą ryšį nureikšminti turinčios priemonės. Taip gimsta, pavyzdžiui, valdžių įstatymiško atskyrimo idėja, dirbtinai mėginanti atskirti teisingumą nuo politikos. Savo dirbtinumu tokios priemonės tik pabrėžia teisingumo ir politikos realios sampynos faktą, taigi palankiausiai atveju tegali iš dalies suvaržyti tą neišvengiamą sampyną. Kadangi jokia priemonė savo nuosavos paskirties neturi, taigi gali būti panaudota ne tik tiems tikslams realizuoti, dėl kurių buvo sukurta. Todėl labai ironiškai išrodo tos situacijos, kuriose atskirtoji valdžia, pavyzdžiui, koks nors teismas, ima mosuoti valdžių atskyrimo lozungu, siekdamas užmaskuoti savąjį politikavimą, pavyzdžiui, akivaizdų kokio nors sprendimo kokioje nors rezonansinėje byloje šališkumą.

⁴⁰ Normalu piktintis politine veidmainyste, tačiau piktinantis reikėtų suvokti ir tai, kad politinis padorumas, t. y. ta pati politinė veidmainystė, yra neišvengiama. Taigi ir piktintis griežta prasme reikėtų tuo, kas tiesiogiai sukėlė pasipiktinimą vien pačiu demaskuotos veidmainystės faktu, t. y. politinės veidmainystės nekokybiškumu. Juk ten, kur politinė vaidyba vykusi, emocijų nekyla.

arba sofistiškai, t. y. politiškai žvelgiant, dorinis nelankstumas nesuderinamas su politikos prigimtimi ir politika toki nelankstumą turėtų išstumti kaip svetimkūnį⁴¹. Platono likimas – totalus politinis, t. y. pilietinis nureikšminimas yra tokio išstūmimo tobulas pavyzdys. Laimei, Platoną iš vergijos gan greitai išperka ir jis gali pratęsti savo filosofavimą. Tačiau jo siekis teoriškai temizuoti dorybę nenusiseka. *Politejos* nesėkmė tarsi tik patvirtina dar *Faidre* išaiškėjusį faktą, kad dorybė tegali būti įrašyta į sielą⁴², o į teoriją įkūnijanti raštą be esminių nuostolių neįsprendžiama⁴³. Nejaugi Platono triūsas konstruojant tobulą valstybę eina perniek? Nieko panašaus. Nors teorinis veiksmas konstruojant tobulą polinę sąrangą dorybės su teisingumu nesusieja, tačiau šis, įvertinant jo prigimtį, pažintinis veiksmas, būdamas tikras filosofo, šiuo atveju Platono veiksmas, pats gali būti tikrai pažintas, t. y. reflektuotas, taigi gali pelnyti tikrą žinojimą. Tobulą teisingumą konstruojantis judesys, matyt, netikėtai net pačiam Platonui apnuogina pačią žmoniškumo prigimtį, t. y. įmena būties paslaptį. Kaip sveikam žmogui ne itin patrauklus platoniškos

⁴¹ Plg.: „Kai vienas ar kitas užima kokią nors vietą valdžioje, net jei (doriškai nelankstus – S. J.) teisingasis neturėtų jokių kitų nuostolių, nukenčia jo namų reikalai, nes jis neturi laiko jais užsiimti, o iš valstybės reikalų jis nieko negali pasipelnyti, nes yra teisingas. Be to, jis sukelia giminaičių ir pažįstamų nepasitenkinimą, nes, nenorėdamas pažeisti teisingumo, atsisako jiems padėti. O neteisingam žmogui viskas klostosi priešingai. Aš kartoju tai, ką tik sakiau: valdžios turėjimas suteikia daug pranašumų“ (Ten pat, 343e).

⁴² Plg.: „Tai rašinys, kuris – kuomet įgyjama naujų žinių – rašomas į *besimokančiojo sielą*: jis įstengia apsiginti, be to, moka kalbėtis {būtent} su tuo, su kuriuo dera, tačiau moka ir patylėti“ (Platonas 1996: 276a).

⁴³ Plg.: „Taip esti ir su {užrašytomis} kalbomis: galėtum pamanyti, kad jos šneka ką nors suvokdamos, bet jei tik kas paklausia ko nors iš to, ką jos pasakoja, jos nuolat nurodo kažką vieną ir tą pat“ (Ten pat, 275d-e).

meilės vaizdas, taip ir keistenybių nestokojantis tobulos valstybės konstruktas numato siurrealistiškai išgrynintą dorišką filosofo gyvenimą, kuris pelnomas nuosekliai ir visiškai realizuojant vertybines filosofijos nuostatas. Argi čia filosofas tobulai teoriškai nerealizuoja savo metafizinių siekių⁴⁴? Taigi, argi tas *Politejoje* išgrynintas filosofo-valdovo gyvenimas, tas siurrealistinis konstruktas nenori vadintis būtimi⁴⁵? O kas jį daro tobulą, kas jį steigia, jei

⁴⁴ Plg.: „Ar mūsų požiūriui netiks pasakyti, kad žmogus, kuriam *įgimtas žinių troškimas*, iš visų jėgų siekia *tikrosios būties*? Jis nesustoja prie daugybės dalykų, kurie tik atrodo esą, bet nenuilsdamas eina pirmyn, ir jo aistra nenurimsta tol, kol jis nepaliečia *kiekvieno daikto esmės ta sielos dalimi, kuriai ir dera liesti tokius daiktus – o dera šitai jiems giminingu pradu*. Jo dėka priartėjęs prie *tikrosios būties* ir *susijungęs su ja, jis pagimdys protą ir tiesą, jis ir pažins, ir gyvens tikrą gyvenimą*, ir maitinsis tikruoju maistu, ir tik tokiu būdu išsivaduos iš kančių, bet ne anksčiau“ (Platonas 1981: 490a-b).

⁴⁵ Descartes'ui įsteigus mąstyme archimediškąjį atsparos tašką, tradicinė filosofavimo struktūra išsiplečia dar vienu formaliu elementu ir tai neišvengiamai išprovokuoja ligi tol filosofijos apmąstyto turinio permąstymą. Kadangi iš pradžių *ego* lieka netemizuotas, t. y. neišreikštai traktuojamas vien taip, kaip jį ir pristato Descartes'as, t. y. kaip mąstantis daiktas, tai tas permąstymas iš pradžių yra vien formalus. Vaizdžiai šnekant, podekartinė filosofija iš esmės užsiima seno gero vyno perpylimu į naujus *ego*'istinius vynmaišius, t. y. iš *ego*, palengva virstančio subjektu, pozicijų perartikuluoja ligtolinį filosofavimo turinį. Ko gero, toliausiai šia kryptimi nužengia, taigi ir tobuliausiai dekartiškojo *ego* formalias potencijas realizuoja I. Kantas, padarydamas subjektą tikru pažinimo suverenu ir suteikdamas jam iki tol neregėtas galias įforminant pažintinius turinius. Rodytūsi, pagaliau faidriškasis vadeliotojas tampa vadeliotoju ne tik nominaliai, bet turiningai. Tačiau tradicinio mąstymo inercija daro savo ir, net visiškai nuskurdinęs objektą, subjektas vis dar lieka anonimiškas pažinimo įrankis. Akivaizdžiausiai ši mintis pamatoma paskutinėje tradicinio filosofavimo konvulsijoje – Hegelio panlogistinėje sistemoje, kur ne tik pavienis žmogus, bet ir ištisos tautos tampa abstrakčios idėjos savižinos priemonėmis. Tačiau subjekto galią pajutusio žmogaus jau ima nebetenkinti anonimiškas vaidmuo, akivaizdžiai nederantis net su formalia *ego* prigimtimi. Juk

ne Gėrio vertybė, į kurią vis pasižvalgant buvo konstruojama *Politeja*? Plačiau žvelgiant, tai ji provokavo pažinimo siekį, ji konstravo tobulos polinės sąrangos reljefą, taigi lėmė *to, kas iš tikro turėtų būti „pažinimą, būtiškumą (to eivai) ir esmę“*⁴⁶. Tačiau tada akivaizdu, kad tai, kas angažuoja patį konstravimo veiksmą, yra anapus to veiksmo rezultato, anapus konstrukto. Taigi tenka dar pridėti ir išvadą, kad „*pats gėris nėra būtis; reikšmingumu ir galia jis pranoksta ją*“ (Platonas 1981: 509b). Paskutinioji išvada, rodytūsi, turėtų būti dar viena

vien formaliai žvelgiant, *ego* turėtų būti ir vienintelis, ir ypatingas, taigi privalo turėti jį identifikuojančią nuosavybę (Stirner 1971: 160–170). Ir jau gyvenimo bei egzistencinė filosofija meta iššūkį Hegeliui ir visai filosofavimo tradicijai bei imasi turiningai reabilituoti *ego* privatumo pretenzijas, temizuodama jį žmogiškuoju gyvenimu ir egzistencija. Net netikslinant tokio temizavimo specifikos, nesunku nuspėti, kad *ego* arba subjekto turinio pokyčiai turėtų rezonansiškai nuaidėti ir subjektu pamatuotame objekte bei išprovokuoti pamatinių tradicinės filosofijos sąvokų, taigi ir būties, permąstymą. Ar reiktų labai stebėtis, kad jau „Heidegger atskleidė žodžio būties veiksmožodiškumą, tai, kuo jis yra būties „vyksmas“, {buvimas}. Tartum daiktai ir visa, kas yra, „realizuotų savo buvimo būdą“, „atliktų buvimo darbą“ (Levinas 1994: 30). O platoniškoji būties samprata *Politejoje*, ar ji neišreikštai nenumato būties kaip vyksmo? Taigi ir heidegeriškas būties suveiksmažodinimas ar jis nėra dar graikų išmąstytos būties prigimtinės ypatybės atskleidimas; ypatybės, kurią net patiems graikams buvo užmaskavęs anonimiškos teorijos stingdantis žvilgsnis?

⁴⁶ Ir tobulas žmogiškas gyvenimas turiningai lieka žmogiškas pernelyg žmogiškas gyvenimas, t. y. jo turinys tegali būti kildinamas iš realaus žmogiško gyvenimo. Šis tiesiogiai tegali būti normuojamas teisingumo, kuris realiai numato to žmogiško pernelyg žmogiško gyvenimo pamatinių jėgų pusiausvyrą. Platonas teisingumą savo teoriniame konstrukte – *Politejoje* visiškai pajungia Gėriui. Teisingumas čia tarsi praranda savo veidą, darosi perregimas, ir Platonas gali sakyti, kad Gėris steigia būtį. O Parmenidas būtų dar sieja su teisingumu: „Ir niekada įsitikinimo galia (πίστιος ἰσχύς) neeis, kad iš būties rastūsi 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).

Politejos projekto nesėkmė. Juk paaiškėjus, kad Parmenido atrastoji, filosofus paviliojusi ir vis dar viliojanti būtis nėra galutinė instancija, turėtų susvyruoti ir filosofijos siekių hierarchija. Tačiau iššūkių nebijančios filosofijos toks būtis nureikšminimas, matyt, nenuvilia, nes atveria filosofavimo anapus būtis ir esmės perspektyvą. Tiesa, ši perspektyva nei antikoje, o ir paskesnėje filosofijoje dar ilgokai neplėtojama. Kaip aiškėja iš šia linkme jau pasukusios filosofijos patirties, toks žingsnis numato antikoje užgimusios filosofavimo tradicijos visišką dekonstrukciją. Prielaidos tokiai dekonstrukcijai atlikti atsiranda tik įsteigus mąstyme archimediškąjį atramos tašką – *ego*. Tačiau prireikia net keleto amžių, kol atsiremiant į tą tašką, pavyksta izoliuoti vien mąstyme visą filosofavimo tradiciją ir taip ją tarsi pakylėjant padaryti teoriniam mąstymui perregimą, taigi ir paslankią nevaržomam dekonstravimui. Tam prisireikia nureikšminti tą tradiciją steigiančias ir palaikančias vertybes, ir atliekant šį savo prigimtini labai jau sofistišką darbą, matyt, daugiausia nuveikia Nyčė. Tačiau ilgaamžės tradicijos inercija tokia stipri, kad pats Nyčė su ja dar visiškai neišveikia. Tai išduoda tiek jo revoliucinis rėksmingumas, tiek nebaigtas tradicijos paneigimas: išveikęs su visomis vertybėmis, jis suklumpa ties vertybiškumo apskritai slenkščiu. Jo filosofavimas kulminuoja abstrakčia vertybe – antžmogio idėja, kuri paskui simptomiškai nuaidi socialiniuose praeito amžiaus eksperimentuose. Nureikšminęs dieviškumo sferas, žmogus nenustoja dievo poreikio, todėl laikinai įkuria jį čia, gyvenime. O jau čia dievo karūną ar vainiką, palankiai susiklosčius aplinkybėms, gali užsidėti net koks nors jefreitorius ar seminaristas. Panašią priklausomybę nuo tradicijos demonstruoja ir A. Camus. Nuosekliai atskleidęs visko absurdiškumą, t. y. beprasmiškumą, jis visgi užbaigia abstrakčios prasmės idėja. Ją

įkūnija Sizifas, kurio maištavimas beprasmybės akivaizdoje yra iššūkis beprasmybei, taigi ją neigia ir, kaip, matyt, viliasi A. Camus, tarsi loginio paneigimo veiksmu pelno priešingybę, t. y. kažkokią išdidumo metaprasmę. Tačiau nuosekliau mąstanti paskesnė postmodernistinė filosofija su tradicinio mąstymo rudimentais galų gale išveikia, ir gali, pavyzdžiui, konstatuoti, kad: „Tikėjimas tikrove yra viena elementari religinio gyvenimo forma. Tai supratimo stoka, sveiko proto stoka, o kartu ir moralės fanatikų bei racionalumo apaštalų paskutinis prieglobstis“ (Baudrillard 1998: 54). Kitaip tariant, dekonstrukcija nureikškina net, rodytųsi, pamatinius, taigi ir ontologinius, tradicinės filosofijos siekius. Todėl nūdienos filosofijai klausimas „Kas yra būtis?“ turėtų atrodyti toks pat naivus kaip, pavyzdžiui, klausimas „Kur gyvena Kalėdų senelis vasarą?“ Tačiau tai netrukdo dekonstrukcinei postmodernistinei filosofijai nūdienos tonacijomis pergroti senas geras tradicinės filosofijos melodijas. Naivokos tos melodijos, bet širdžiai vis dar mielos.

Bet nepamirškime šio straipsnelio melodijos, t. y. kad čia vis dėlto mėginome suprasti Parmenido poemos mįslingąją išangą, o jau Platoną pasitelkėme tikėdamiesi nuorodų būčiai temizuoti. Atrodo, Platonas puikiai sutaria su Parmenidu. Regis, Platonas tikrai neginčytų vaizdingo parmenidiškojo posakio, kad teisingumas saugo būtis vartus, o ir Parmenido poemos herojų pasitikusi deivė, matyt, irgi neatsitiktinai iškloja jam tiesą apie būtį. Ar, sekant *Politeja* vainikuojančia išvada, toji deivė neturėtų įkūnyti Gėrio? Kaip kitaip ji galėtų žinoti tiesą apie būtį? Ar ne toji deivė sumanė ir Erotą⁴⁷, kreipiantį labiausiai žmogiškąją prigimtį realizuojančiu filosofavimo

⁴⁷ Plg.: „O iš dievų pirmiausia ji sumanė Erotą“ (Parmenidas B 13, Platonas 2000: 178b).

keliu⁴⁸? Taigi, ar atsitiktinai dar *Puotoje* aptardamas tiesųjį filosofavimo kelią Platonas remiasi Parmenidu? Tačiau kas gi yra toji būtis? Jei tai doriškai tobulas filosofo-valdovo gyvenimas, tai kas galėtų pasimatyti jame žvelgiant per filosofijai prigimtinės teorijos prizmę? Matyt, tik teorijai giminingi dalykai. Net Parmenidas, atrodo, tai jau suvokia: „tas pats yra mąstyti, ir tai, kas mintį lemia; nes nesurasi tu minties be to, kas jau yra ir su kuo ji sužieduota“ (Parmenidas B 8, 34–36). Descartes’as šią ištarą, matyt, patikslintų sakydamas, kad mąstantis daiktas tegali mąstyti tik mąstomus dalykus. Šitaip žvelgiant į būtimi vadintis nenorintį ir norintį, taigi bent jau jai giminingą doriškai tobulą filosofo-valdovo gyvenimą, ar nepasirodytų, kad būtis yra, kaip ir sako Platonas, idėjos⁴⁹ arba, pabrėžiant pažintinę pusę, „pažinūs dalykai“ (τὸ ἔγγνωσκόμενον). Gal vis dėlto daiktų idėjos (įkyriai brautųsi kasdienio mąstymo įgūdžių provokuojama mintis)? Platoną net pats toks retorinis klausimas papiktintų. Kaip galima kasdienio gyvenimo ir paraleliško mąstymo įpročių steigiamas, vertybiškai bevertes ir šia prasme šešėliškas idėjas gretinti su gėrio įprasmintomis ir šia prasme tikromis idėjomis? Tačiau nebūkime tokie maksimalistiškai griežti ir pamėginkime bent trumpam pabūti atleidūs kasdieniam požiūriui. Juk įprotis, matyt, stipriau net už metafizinį prigimimą. Bet ir kasdieniškai žvelgiantį žmogų būtų galima paklausti: o kas teatro spektaklyje svarbiau? Žinoma, į akis pirmiausia krinta dekoracijos,

⁴⁸ Plg.: „<...> sunku būtų rasti už Erotą geresnį talkininką šiam žmogiškosios prigimties turtui įgyti“ (Platonas 2000: 212b).

⁴⁹ Plg.: „O kuri daiktų rūšis, tavo nuomone, labiau susijusi (μετεχο) su *grynąja būtimi*? Ar ta, kurią sudaro duona, gėrimai, mėsa ir visokiausi valgiai, ar *tikrosios nuomonės, žinojimo, proto ir apskritai visokių dorybių rūšis*“ (Platonas 1981: 585b-c)?

vaidinimo metu virstančios daiktais. Negi dekoracijos yra spektaklio esmė? Ir kasdienis žmogus turbūt, atsakytų, kad svarbiau, ko gero, yra spektaklyje kuriama žmogiškoji drama. O pačiame gyvenime kitaip? O tobulo filosofo-valdovo gyvenime ar ne toji drama, ar ne toji Gėrio užkrauta atsakomybės našta yra esmingiausia? Iš *Politejos* išvartieji poetai bene pirmieji tą graikiškojo gyvenimo dramatiškumą aptiko ir perteikė įvairius jo aspektus paskesniesiems amžiams taip išimusiomis tragedijomis. Platono filosofijoje, matyt, atsiskleidžia pati to dramatiškumo metafizinė gelmė. Juk nenori filosofas būti valdovu⁵⁰. Juk terūpi jam dorybė, kurią ir kurios kontempliavimą jis gali pelnyti tik konkrečiame santykiyje su gražiu berniuku. Ir nors tame santykiyje filosofui tenka susilaikyti nuo visų kasdienių gėrybių ir jų teikiamų malonumų⁵¹, tačiau vis dėlto tas santykis žada filosofui kaip privačiam asmeniui savus dvasinius malonumus: „jiems skirtas spindintis gyvenimas ir yra lemta, kartu keliaujant, būti laimingiems“ (Platonas 1996: 256a). Tačiau nei privačia dorybe, nei ta dorybe pelnoma privačia laime⁵² džiaugtis netrikdomai antikos filosofas negali. Juk jis kaip ir bet kuris antikos žmogus metafiziniu požiūriu lieka anonimas, taigi griežtai žvelgiant – tiesiog neturi teisės į privatų gyvenimą. Kadangi filosofas giliausiai

⁵⁰ Plg.: „<...> tie, kurie visą gyvenimą praleido lavindamiesi, <...> nepanorės veikti, įsivaizduodami, jog dar gyvi būdami persikėlė į Palaimingųjų salas“ (Platonas 1981: 248c).

⁵¹ Plg.: „Jei tik nugali *geresniosios mąstymo galios*, atvesdamos {žmogų} prie *tvarcos kasdienėje būtyje ir filosofijoje*, tuomet {mylėtojas ir mylimasis} *palaimingai* nugyvena čionykštį gyvenimą – *sutardami, susitvardydami ir būdami padorūs, paverę tai, kas sieloje pagimdo ydą, o tai, kas išugdo dorybę – išlaisvinę*“ (Platonas 1996: 256a-b).

⁵² Plg.: „O ką jis turės, *gavęs tai, kas gera*? – Į tai nekeblu atsakyti, – tariau, – *jis bus laimingas*“ (Platonas 2000: 204e).

įsisąmonina savo metafizinę prigimtį, tai labiausiai ir nukenčia. Filosofu, tarsi kokių pravarčių daiktu, pasinaudoja filosofijos formalioji pusė – teorija, paversdama jį vien pažinimo įrankiu saviems tikslams įgyvendinti. Kadangi teorija tegali pažinti sau giminias esybes, t. y. tik idėjas, tai ji atitinkamai specifikuoja ir pažinimo įrankį. Filosofas gali tobulai realizuoti teorinę misiją tik tapdamas – suformuluokime tai dekartiškai – vien mąstančiu daiktu arba siela. Todėl čia, gyvenime, jis priverstas kiek įmanoma atsiriboti nuo kūno, vadinasi, gyventi kūno totalaus nureikšminimo, t. y. mirties, perspektyva⁵³. Filosofavimo veiksmui nusisekiant, įsisąmoninant „tiesos lygumos“ reljefą, pamažu pažįstamo turinio specifiška ima diktuoti savas priegias prie to turinio sąlygas. Filosofas turi ne tik tapti tobulai doras,

bet ir siekti realizuoti tą dorybę kaip teisingumą, t. y. tapti sociumo valdovu. Taigi turiningąją prasme filosofas tampa dar ir sociumo auka: sociumas tarsi pasinaudoja filosofu, kad per jį realizuotų savo egzistencinį interesą. Ši misija apnuogina etiškumo socialinę prigimtį ir filosofijos socialinį pašaukimą, o pats filosofas, formaliai susitapatindamas su teorija, turiningai su sociumu, turi visiškai išsižadėti privataus gyvenimo ir tapti šventuoju⁵⁴. Tačiau kaip būti šventuoju, kaip gyventi vien sociumo interesu, kiekvieną akimirką čia, gyvenime, liekant žmogumi? Tobulas filosofas turi išgyventi viską: ir savo privataus gyvenimo nureikšminimą, ir teorijos nesėkmę pažinti dorybę, ir realaus teisingumo neteisingumą. O išgyvenęs – ir atsakyti už viską. Ar Sokrato auka nevainikuoja šios graikų filosofijos dramos?

LITERATŪRA

Baudrillard, J. 1998. „Radikalusis mąstymas“. *Naujoji Romuva* 3 (523): 54–57.

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

Diels, H. 1922. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I–II. Berlin: Weidmannische Buchhandlung.

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

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

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.

Stirner, M. 1971. *The Ego and His Own*. London: The Trinity Press.

⁵³ Plg.: „Tad tikrai atsidavę filosofijai išties siekia mirti, ir mirtis juos baugina mažiau nei bet kurį kitą žmogų“ (Platonas 1999: 67e).

⁵⁴ Plg.: „Toji nepaprasta Biblijos veikėjų esamybė, toji etinė pilnatvė ir paslaptingos jos egzgežės galimybės man pirmapradiškai ženklino transcendentiją“ (Levinas 1994: 14).

PARMENIDES: JUSTICE AS A CLUE TO THE NATURE OF BEING

Skirmantas Jankauskas

Summary

The paper deals with the fundamental problem of philosophy – the problem of being. The research begins with the analysis of the famous poem of Parmenides where, for the first time in the Western tradition of philosophy, the being, apart from being just mentioned, is also provided with a logical foundation. It is demonstrated here that the logically attractive considerations of the second part of the poem both fail to substantiate the discovery of the being and give no hints about its content. The way to deal with the above mentioned problems is found in the typically ignored beginning of the poem. Clues for the explication of the mysterious poem are sought in some Plato's dialogues. The chariot drawn by steeds in Parmenides' poem is associated with the representation of the soul as a charioteer driving two steeds in Plato's *Phaedrus*, and the ride towards the gates of Night and Day is associated with the concept of the "right way" in Plato's *Symposium* respectively. However, attention is focused on

Parmenides' reference that the gate dividing Night and Day is guarded by Justice. An assumption is made that Plato exploits this reference while constructing his ideally just state. Failing to theoretically thematize virtue in *Phaedrus*, Plato blames writing which incorporates theory for its inability to assimilate the ethical content, but refuses to abandon this undertaking. It is supposed that in *The Republic* Plato continues his effort of theoretical thematization of virtue by trying to relate the latter to justice which is directly accessible by theory. In striving to enable justice to embrace the content of virtue, Plato is even compelled to make a virtue-incorporating philosopher preside over his ideal state. Nonetheless, Plato fails to reach his direct objective in *The Republic*. However, the action of constructing ideal justice quite unexpectedly reveals the origin of being, i.e. its subordination to the Good.

Keywords: being, virtue, justice, theory, truth, the beautiful, the good, society.

Įteikta 2007 09 14