

PLATONO IŠTAROS APIE GĖRIO REIKŠMĘ APIBRĖŽIANT BŪTĮ PRASMĖ, ARBA VALSTYBĖS TEORINIO KONSTRAVIMO PARADIGMA

Skirmantas Jankauskas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra
Universiteto g. 9/1, LT-2057 Vilnius
Tel. (370 5) 266 76 17
Faks. (370 5) 262 79 50
El. paštas: S.Jankauskas@tic.lt

Straipsnyje siekiama aptarti žinomos Platono ištaros apie gėrio, būties ir pažinimo ryšį prielaidas ir prasmę. Iš pradžių aptariamos Platono veikalo, kuriame ta ištara pasirodo, parašymo intencijos. Tas veikalas – „Valstybė“ – interpretuojamas kaip bandymas palankiai filosofavimui normuoti socialines filosofavimo aplinkybes. O tai savo ruožtu numato požiūrį, kad graikiškasis filosofavimas skleidžiasi dar natūraliai, t. y. tematizuoja jam rūpimus turinius tik palankiai susiklostant išorinėms aplinkybėms. Straipsnyje siūloma pažvelgti į Platono sukonstruotą valstybę kaip į teorinį konstrukta, kuris tampa priemone pačios filosofijos socialinei prigimčiai atskleisti. Mat tobulą filosofavimui valstybę sukonstravęs filosofas, žvelgdamas to konstravimo retrospektyva, gali konstatuoti tą konstravimą nulėmusios vertybės – gėrio – konstituojančią reikšmę paties konstrukto – būties – atžvilgiu. Kadangi teoriškai mažančiam filosofui būtis pasirodo kaip teorijai gimininga esybė, t. y. kaip idėjų pasaulis, tai būtį konstituojantis gėris apibrėžia ją ir kaip žinojimą, arba, šnekant platoniškai, kaip esmę ir kartu užangažuoja jos pažinimą. Tačiau pati gėrio vertybė pažinimui lieka neprieinama, ir Platonui tenka konstatuoti jos anapusiškumą būties atžvilgiu. Čia pirmą kartą vakarietiškoje filosofavimo tradicijoje nustatoma teorinio mąstymo pažintinė riba. Taigi filosofija Platono valstybėje pasiekia savo triumfą – išsiaiškina savo socialinę esmę ir pašaukimą, bet kartu įsisąmonina ir savo negalią – pasiekia savo kaip specifinio žinojimo ribą.

Pagrindiniai žodžiai: gėris, tiesa, būtis, teisingumas, tobula valstybė, natūralus filosofavimas.

Gana įprasta interpretuoti Platono *Valstybę* kaip politologijos veikalą. Juk čia, rodytūsi, iš esmės ir tekalbama apie politologo kompetencijai priklausantį dalyką – valstybės sąrangą. Žvelgiant nūdienos politologo akimis, Platonas konstruoja savąją *Valstybę* gana tiesmukai. Interpretatoriai be vargo rastų standartinį paaiškinimą. Platono politinis tiesmukumas tai

ir laikmečio, ir augimo dalykai. Juk antikoje pati politinė kultūra dar tik formuojasi ir tik pradedama teorinti, taigi neišvengiamai tenka tiek gyvenime, tiek teorijoje pradėti nuo suprastinimų. Be to, pati politika istoriškai niekada nestokoja primityvių veiksmų. Todėl suprastintas teorinis sociumo modelis tarsi vis įgyja faktinę paramą. Ir, atvirksčiai, prece-

dentinė nuoroda į panašius veiksmus *Valstybėje* savo ruožtu tarsi ir teoriškai pagrindžia tokių veiksmų galimybę, o pats Platonas tada jau neišvengiamai tampa pigios kritikos objektu. Juolab kad sunku atsispirti pagundai suteikti neypatingo lygio samprotavimams reikšmingumo net ir atsainiai paminint antikinės kolonos solidumo turintį Platoną. Be didesnių pastangų *Valstybėje* sau reikšmingų dalykų rastų ir teisininkas. Juk *Valstybės* priedas nedviprasmiškai nurodo, kad tai knyga apie teisingumą. Teisingumo aiškinimusi prasideda jau pirmoji *Valstybės* knyga. Vienaip ar kitaip tam skirtos ir kitos devynios *Valstybės* knygos. Dar labiau išžiūrint į detales, šioje knygoje patarimų rastų net ir antikvai tikrai nemarginalus karybos specialistas ar net koks puodžius. Platonui valstybės konstravimas apima visus jos aspektus ir persismelkia, rodos, net į visiškai privačias šeiminio gyvenimo detales. Perfrazuojant situaciją muzikiniiais terminais, Platono *Valstybę* galima traktuoti kaip simfoninę partitūrą su daugybe „instrumentinių“ partijų, kurias galima atlikti įvairiomis „dermėmis“, numatomomis nūdienos specializuoto teorinio mąstymo. Tada patį Platoną jau reikia traktuoti kaip išvalgų kompozitorių, kuris, rašydamas kiekvienos atskiros „instrumentinės“ partijos natas, vis dėlto vadovaujasi viena visumine nuostata, kažkaip aprėpiančia ir suvienijančia margą atskirų „balsų“ įvairovę. O kadangi Platonas pirmiausia buvo filosofas, tai tokios vienijančios nuostatos, matyt, ir reikėtų ieškoti filosofiniuose jo interesuose.

Graikų filosofavimas Platono mąstyme pasiekia savo brandą ir jau mėgina suprasti pats save. Tai matyti ir Platono dialoguose, kuriuose kokių nors aspektu mėginama išsiaiškinti, o kas gi yra filosofija. Juk graikų filosofija prasideda nuo imperatyvo „pažink save“, taigi anksčiau ar vėliau tas imperatyvas turi paskatinti

filosofus susidomėti ir pačios filosofijos prigimtimi. Tikėtina, kad ir *Valstybėje* Platonas taip pat turėtų aiškintis filosofijos prigimties dalykus. O orientuojantis į šio veikalo nedviprasmišką pavadinimą, numanomai būtų galima teigti, kad čia Platonas siekia aptarti socialines filosofavimo prielaidas. Net ne itin giliai išmanant Platono filosofiją, galima konstatuoti, kad tokios prielaidos kituose dialoguose beveik neaptiriamos, ir tai teikia papildomų argumentų pagrįsti pirmiau nurodytą spėjimą. Papildomų argumentų būtų galima rasti net ir probėgšmiai apžvelgus Platono filosofavimo probleminį pjūvį.

Pačiam Platonui filosofijos prigimties arba apibrėžtumo problema iškyla ir iš tiesioginių paskatų. Platonas yra Sokrato mokinys, taigi jis neišvengiamai paveldi sokratiškojo filosofavimo paliktas problemas. Bene didžiausia problema, su kuria tenka galvoti Platonui, – sokratiškojo filosofavimo pratęsimo problema. Juk Sokratas filosofavo gyvai ir konkrečiai, todėl jokių tekstų nerašė. Ir taip darė ne iš kokio įmantrumo, bet todėl, kad jam antikos filosofavime teko specifinė misija. Jis gelbsti antikinį filosofavimą iš tos krizės, į kurią šį pastūmėjo sofistai. Juk šie, kosmą pamatavę kasdienio žmogaus matu, reliatyvizavo tiek tradicines, tiek neišvengiamai ir patį filosofavimą apibrėžiančias vertybes. Sokratas, polemizuodamas su jais, mėgina tas pradangintąsias vertybes reabilituoti. Ir jam tai pavyksta padaryti konkrečiuose pokalbiuose su konkrečiais žmonėmis, nutraukiant jiems paties gyvenimo pastoviai primetamą, bet sofistų ypač išryškintą ir pabrėžiamą kasdienio mąstymo valktį ir atveriant jiems vienpusiško sofistinio požiūrio prislopintą tradicinių vertybių regą. Sofistų išsisknijimas kasdienybės konkretybėje ir polemizuojantį su jais Sokratą įtraukia į tą pačią konkretybę, dėl to jis ir tegali būti filosofijoje „pribuvėja“, t. y. konkrečiam

pašnekovui padėti atrasti kasdienės regos prislopintą dvasinių vertybių pajautą. Tiesiogiai vertybės pradeda veikti jas „pagimdžiusi“ paprastą graiką, provokuodamas veiksmus jų kryptimi¹. Tačiau Platonas nėra tas paprastas graikas, kuriam svarbiausia pats gyvenimas. Platonas dar įsivėlęs ir į graikiškąją filosofavimo tradiciją. O ta tradicija turi ir savo formaliąją pusę – teorinį mąstymą, ypač ištobulintą elėjiečių ir jau minėtų sofistų. Kryptingumą įgyjantis teorinis mąstymas reikalauja savo duoklės ir provokuoja Platoną kaip mąstytoją dar ir teorinti išgyvenamas vertybes. Tiesiogiai šis reikalavimas įsisąmoninamas kaip siekis stabilizuoti karčiais patiriamą dvasinių vertybių išgyvenimą arba sokratiškąją puotą². Juk tą puotą arba, dar apibremčiau šnekant, filosofavimo būseną nuolat trikdo kasdienis gyvenimas. Šis gyvenimas primetinėja savašias vertybes, kurios užkrauna mąstymui išgyvenimo arba kūno priežiūros jungą. Kiek žmogus atsiduoda kasdienybės reikmėms, tiek nureikšminamos dvasinės vertybės ir tiek jo mąstymas tematizuoja – jau dvasinių dalykų skonį patyrusio filosofo požiūriu – paikus dalykus. Todėl filosofavimo siekis pirmiausia ir įsisąmoninamas kaip reikmė atsiriboti nuo kūno, tapatinamo su kasdienybės interesais. Ir tai jau yra pirmasis žingsnis teorinant dvasines vertybes – juk taip įsisąmoninama filosofavimui prioritetinio vertybinio vektoriaus kryptis. Ši

¹ Plg.: „Agi nieko daugiau aš neveikiu, kaip tik vaikščioju ir kalbu jums, jauniems ir vyresniems, ragindamas pirma ir daug labiau rūpintis ne kūno reikalais ir ne turtais, bet savo siela, kad ji kuo geriausia būtų“ (Platonas 1995: 30a).

² Plg.: „Šioje gyvenimo vietoje, kur jei ne čia, verta žmogui gyventi, regint patį grožį. <...> Manai, kad ten žvelgiančio, reikiamu {įrankiu} į tai žiūrinčio ir su juo esančio žmogaus gyvenimas būtų menkas? Ar nepagalvoji, jog tik čia, regėdamas grožį, kuo jis regimas, žmogus galės gimdyti ne dorybės pamėkles, bet tikrą dorybę, kadangi lies ne pamėkles, bet tikrovę“ (Platonas 2000: 211d–212a).

kryptis bene pirmą kartą ir, matyt, dar neapibrėžtai nurodoma viename iš ankstyvųjų Platono dialogų – *Kritone*, kur prabylama apie tai, kad svarbiausia ne apskritai gyventi, bet gerai (dorai) gyventi³. O jau išreikštai, kaip filosofavimo partinis interesas, ji aptariama *Faidone*. Filosofavimas čia pristatomas kaip pasirengimo mirčiai būdas. Juk mirtis žymi tolimiausiąjį kasdienio gyvenimo horizontą, ir žvilgsnis į tą horizontą tarsi pražiūri, taigi ignoruoja kasdienio gyvenimo vidinį kraštovaizdį. Negana to mirtis kaip niekis nureikšmina tą kraštovaizdį ir tiesiogiai, o dėl to ji papildomai dar provokuoja ir prasmės alkį⁴, kuris savo ruožtu skatina prasmę žadančių vertybių tiesioginę paiešką. Ir jau *Puotoje* Platonas veikiai mėgina tas vertybes tiesiogiai teoriškai asimiliuoti. Teorinė vertybių asimiliacija arba rekonstrukcija numato tų vertybių veikimo kryptį nusakančių prielaidų įsisąmoninimą. Kadangi teorinis mąstymas ir Platono filosofijoje dar susipina su mitologinio mąstymo elementais, tai *Puotoje* tiesiogiai filosofavimą užangažuojanti Grožio vertybė pasirodo kaip daimonas Erotas, o jos veikimo būdas aprašomas Eroto genealoginės kilmės nuoroda. Juk antikoje kiekvieną veiklą kuruoja koks nors dievas. Ir ne šiaip sau prižiūri, bet, kalbant nūdienos terminais, daro ją teisėtą ir leistiną. Atsiradusią naują veiklos rūšį reikia legalizuoti, todėl filosofavimas legalizuojamas „pagimdant“ dar vieną Olimpo atstovą, įkūnijantį filosofiją užangažuojančią vertybes. Graikų mitologija toleruoja dievų ir žmonių santykius, todėl visai nesunku teoriškai „pagimdyti“ reikalingos prigimties Olimpo atstovą.

³ Plg.: „... ne gyvenimas iš viso, bet gyvenimas tik geras reikia vertinti aukščiausiai“ (Platonas 1995: 48b).

⁴ Plg.: „Pačią egzistenciją – tarsi intencionalumo dėka – įkvepia prasmė, pirminė ontologinė nebūties prasmė“ (Levinas 1994: 33).

Platonas be vargo priderina Eroto genealogija prie jam jau aiškėjančios filosofijos prigimties: Erotas tampa Penijos (skurdo ir stokos) ir Poro (gausos ir pilnatvės) sūnumi, pradėtu grožio deivės Afroditės gimimo dieną⁵. Todėl Erotas įkūnija nenumaldomą grožio siekį⁶. Užkrėsdamas žmogų tokiu siekiu, Erotas atlieka sokratiškąjį pribuvėjos vaidmenį: grožio akivaizdoje žmogus atranda tai, ką seniai nešioja sieloje⁷. Iš tikrųjų grožis juk tiesiogiai tik nureikškina kasdienius interesus, taigi padaro jį imlų alternatyvių – etinių – vertybių poveikiui. O tos vertybės, syki aktyvintos, perkirčiuoja ligtolinį žmogaus patyrimą ir tą pačią patirtį žmogus išvysta jau visai kitoje – etiškumo perspektyvos – šviesoje. Tiesa, tai akivaizdžiau matyti tik *Faidre*, kur dvi vertybinės nuostatos ir du reikšmių tematizavimo laukai pasirodo kaip du žirgai, valdomi neabejotinai teoriniam mąstymui atstovaujancio važnyčiotojo⁸. Šis dvikinkės su važnyčiotoju vaizdinys – dar viena puiki antikinio mąstymo sinkretiškumo iliustracija. Formalusis filosofavimo aspektas – teorinis mąstymas – visiškai susipynęs su turiningais kasdienio ir etinio mąstymo aspektais; jie susipynę taip, tarsi visi trise kartu būtų atitinkamai įsodinti ir įkinkyti į vieną vežimą. Ir suprantama, kad dėl žirgų prigimties skirtingumo labai jau nelengva priversti tą vežimą riedėti pageidaujama kryptimi. Kaip čia neprisiminus Krylovo pasakėčios apie gulbę, lydeką ir vėžį! Laimai Platono vaizduojama situacija kiek papras-

⁵ Žr.: Platonas 2000: 203b–c.

⁶ Plg: „... santykis su Begalybe yra ne žinojimas, bet Geismas. <...> Geismas negali būti patenkintas, <...> Geismas savotiškai minta savo paties alkiu ir auga tenkinamas, <...> Geismas yra panašus į mąstymą, mąstantį daugiau, negu jis mąsto, arba daugiau, negu tai, ką jis mąsto“ (Levinas 1994: 93).

⁷ Žr.: Platonas 2000: 206c–e.

⁸ Žr.: Platonas 1994: 246a–b.

tesnė. Teorinis mąstymas čia renkasi jam terūpinimą etinį aspektą, arba, kalbant Platono žodžiais, važnyčiotojas puikiai sutaria su baltuoju žirgu. Taigi belieka sutramdyti juodąjį nenuoramą. Nūdienos žmogui tokia užduotis pasirodytų keista, jei apskritai nebeprasmė. Jo akimis, norint filosofuoti, pakaktų atsiriboti nuo svetimo filosofijai kasdienio mąstymo ir teoriškai mąstyti tai, ką ir reikia mąstyti, t. y. tiesiog tematizuoti filosofijai savą etinį turiningąjį mąstymo klodą. Tačiau nūdienos žmogus mąstyme jau disponuoja Descartes' o įteisintu archimediškuoju atsparos tašku – *cogito*, kuris jam jau leidžia rinktis mąstymo turinį. Kadangi jam toks judesys labai jau įprastas, tai jis ir menkai tesupranta sizifiškas antikinio mąstytojo kančias, vargstant su kasdienio mąstymo našta. O juk platoniškosios dvikinkės važnyčiotojas kažkodėl plūkiasi su kasdienio mąstymo balastu – juoduoju žirgu, užuot tiesiog iškinkęs ir pavaręs šalin tą, filosofo akimis, rambų kuiną. Mat graikas dar funkcionuoja pagal graikiškojo mąstymo anonimiškumą pabrėžiančią parmenidiškąją formulę – *νοειν τε και ειναι το αυτο*, todėl negali izoliuotis vien mąstydamas, taigi ir neturi jokių priemonių vien iš mąstymo vidaus paveikti tematizavimo kryptį. Tačiau, kaip nurodo parmenidiškoji formulė, jam vis dėlto galima prieiga prie mąstymo iš *ειναι* pusės. O *ειναι* plotmėje ir antikos žmogus šį tą gali, ir dar pitagoriečiai, tai supratę, pradeda labai jau griežtai reglamentuoti savo kasdienį gyvenimą, t. y. dresuoti rambųjį kuiną. Bet kasdienis gyvenimas, kad ir kiek stengtumeis jį palenkti filosofavimo reikmėms, vis dėlto turi nepavaldžių žmogui pusių. Tiesa, žmogus gali tikėtis šiokios tokios sėkmės, reglamentuodamas savo asmeninį gyvenimą. Todėl *Faidro* įsimylėjęliai gali tikėtis išvysti filosofo išsvajotąją „tiesos lygumą“ (*αληθειας πεδιον*)⁹, jei tik artumo

⁹ Žr.: Platonas 1994: 248b–c.

akimirką nugalės „geresniosios mąstymo galios, atvesdamos (žmogų) prie tvarkos kasdienėje buityje ir filosofijoje“ (Platonas 1994: 256a–b). Štai ta garsioji platoniškoji meilė, kažkodėl paskesniųjų amžių atmintyje labiau įsirėžusi aistras tramdančiąja puse. O pačiam Platonui kur kas svarbiau yra tai, kad „didžiausios gėrybės atsiranda šėlo dėka“ (Platonas 1994: 244a), t. y. kad meilė kaip šėlo atmaina filosofuojančiam antikos žmogui sukuria prielaidas kontempliuoti būtį. Tačiau meilė, būdama kaip šėlas, pati yra dievų dovis. Jos nei išsigalvosi, nei prisikviesi, o todėl ir būties pažinimas lieka toks pat atsitiktinis nuotykis. Tuo tarpu vis labiau skaidrėjantis teorinis mąstymas, įsisąmonindamas savo paties refleksinę prigimtį, vis aiškiau įsisąmonina santykišką savo laisvę. O šioji vis labiau provokuoja antikos filosofą mėginti įvaldyti būties pažinimo procesą. *Puotoje* ir *Faidre* Platonui tepavyksta nustatyti ir apibrėžti tik filosofavimo kryptį ir dinamiką nulemiančias vertybines prielaidas bei aptarti jų poveikį žmogui. O bręstančios ir vis skvarbesne besidarantios teorijos apetitas vis didėja ir ji, pasiekusi jai rūpimo turinio prieigas, ima gvieštis ir paties turinio. Tuose pat dialoguose jau pradeda aiškėti, kad tas turinys kažkaip susiklosto ir tematizuoja žmoniškame santykiyje ir kad tą turinį, ko gero, lemia kartu su grožiu pasirodanti, bet, matyt, jau turininga gėrio vertybė¹⁰. Ir, tiesą sakant, labai jau apibrėžtai lemia: grožio vertybė nureikšmina kasdienį mąstymą konstituojančią vertybę – naudą, taigi padaro žmoniškąjį santykį imlų alternatyvios gėrio vertybės poveikiui. Todėl ir čia nutinkantis mąstymas neišvengiamai turi klostytis gėrio vertybės kryptimi, taigi darytis išreikštai

¹⁰ Plg.: „Vadinasi, viską sudėjus, meilė (grožiui. – S. J.) yra troškimas amžinai turėti gėrį“ (Platonas 2000: 206a).

etiniu mąstymu¹¹. Antikos filosofams intuityviai tai buvo aišku dar šios filosofijos ištakose. Etinis interesas aiškiai dominavo šią filosofiją pradėjusių „septynių išminčių“ aforizmuose. O nuovokieji pitagorininkai jau ir įsisąmonino, kad pamatinis filosofavimo siekis yra atskirti sielą nuo kūno, arba nurodant į atitinkamus mąstymo klotus sinkretiniame antikos mąstyme, atskirti etiškąjį mąstymą nuo kasdienio ir išgryninti jį. Dar aiškiau šią nuostatą formuluoja ir visu savo gyvenimu demonstruoja Sokratas. Jis ne tik ragina pasirūpinti siela, kad ji būtų kuo geresnė, bet ir patikslina, kad dorybė lemia žinojimo tikrumą, o tikras žinojimas dorybę. Taigi Sokratas tarsi sukonkretina arba tematizuoja šiaip jau visiškai abstrakčią parmenidiškąją išvadą apie mąstymo ir būties sąsają ir labai jau tiesiogiai išprovokuoja Platoną įgyvendinti šią sukonkretintą tezę naujoje antikvai tikrumo srityje – teorijoje¹². Mat tie Platono taip nemėgstami sofistai ne tik atskiria, išgrynina ir absoliutina kasdienę sinkretiškojo mąstymo pusę. Čia jie, žvelgiant filosofijos partiniu požiūriu, elgiasi tiesiog antifilosofiškai, todėl ir nusipelno atitinkamo negatyvaus vertinimo. Tačiau tie patys sofistai taip pat išstobulina iš elėjiečių perimtą teorinį mąstymą, taigi atveria antikvai ir pirmiausia tam nedėkingajam Platonui naują tikrumo sritį. O šioji pasirodo esanti kur kas paslankesnė nei

¹¹ Šioji meilės santykio pusė labai esmingai ir turiningai užfiksuota kai kuriose natūraliose kalbose. Pavyzdžiui, italas savo meilę gali deklaruoti ne tik mums taip įprasta, visiškai neturininga arba formalia fraze *ti amo* (myliu tave), bet ir meilės esmę išsemiančia turininga fraze *ti voglio bene* (noriu tau gero).

¹² Plg.: „Prasiskverbti į daiktų esmę ir atskirti tikrą pažinimą nuo regimybės bei klaidų Sokrato tipo žmogui atrodė pačiu tauriausiu, net vieninteliu tikru žmogaus pašaukimu, todėl tas sąvokų, sprendimų, išvadų darymo mechanizmas, pradedant Sokratu, buvo vertinamas labiau už visus kitus žmogaus sugebėjimus, kaip aukščiausia veiklos rūšis ir didžiausią nuostatą kelianti gamtos dovana“ (Nietzsche 1997: 113).

antikinis gyvenimas bei sinkretiškas mąstymas, ir Platonas, sekdamas parmenidiškąja nuoroda, ryžtasi čia sukonstruoti tobulą būvį. Aišku, kad Platoną, kaip sinkretiškai, taigi konkrečiai mąstantį graiką, tokiam žingsniui turėjo pastūmėti ir konkrečios „priežastys“. *Puotoje* ir *Faidre* tiesiog į akis krintant tam faktui, kad **filosofavimas klostosi žmogiškame santykiuje**, jau gali kilti drąsi mintis palankiai filosofavimui reglamentuoti **kitas** žmogui prieinamas to santykio puses. Ir ne tik pačias artimiausias privataus gyvenimo sritis, bet ir tolimesniausias. Juk graiko gyvenimas skleidžiasi polyje, o dar plačiau žvelgiant, kosme. Taigi kodėl nepamėginti palankia filosofavimui kryptimi pertvarkyti bent jau polio gyvenimą? Jau minėtieji pitagorininkai, matyt, išvelgė tokią galimybę, bet, suvokdami nežmonišką užduoties mastą, rinkosi kompromisinį sprendimą – mėgino atsiriboti nuo polio ir susikurti šiltnamio sąlygas filosofavimui uždarame religiniame ordine. Platonui aiškiai imponavo pitagorininkų eksperimentas: tai nedviprasmiškai rodo jo ypatinga pagarba pitagorininkų filosofijai, o ypač tai, kad savo kūrybos saulėlydyje jis atsideda kaip tik pitagorininkų pobūdžio svarstymams. Todėl visai logiška, kad jis ryžtasi dar drąsesniam žingsniui – konstruoti tobulą filosofavimui gyvenimą. Konstruoti visų pirma jam vis didesnę aiškumą įgyjančioje naujoje tikrumo srityje – teorijoje. Ir konstruoti jau nebe atsitiktinai reglamentuojant įvairias kasdienio gyvenimo sritis, kaip tai darė pitagorininkai, o jau apibrėžtai, t. y. normuojant poliškąją žmogiškųjų santykių sritį, kuri jau Periklio epochos graikui darėsi bene svarbiausiuoju jo apibrėžtumu. Taigi Platonui anksčiau ar vėliau visai natūraliai turėjo iškilti siekis sukonstruoti teoriškai tobulą filosofavimui polį. Ir padaryti tai ne tiek paties polio labui, o visų pirma vaikantis dividendų pačiai filosofijai, t. y. siekiant tobulai įgyvendinti dar

Parmenido mąstyme išaiškėjusį filosofijos pamatinį užmojį tematizuoti būtį¹³.

Tačiau net savo *Valstybėje* Platonas ne iš karto žengia radikalų žingsnį: pirmojoje knygoje ir antrosios knygos pradžioje polio teorinės rekonstrukcijos idėjos nė iš tolo nematyti. Čia tik aiškinamasi, kas yra tikrasis teisingumas. Taip *Valstybė* pradedama ne dėl kokios nors Platono stilistinės užmačios, kurių jo dialoguose netrūksta ir kuria, pavyzdžiui, būtv mėginama pamažu parengti skaitytoją naujai idėjai. Platonas tiesiog negalėjo kitaip pradėti, nes pirmąsias dvi *Valstybės* knygas jis pradeda rašyti dar ankstyvuoju savo kūrybos laikotarpiu. Čia dar tik mezgasi visos pagrindinės jo filosofijos idėjos, o pradinį jų sprendimo būdą lemia dar gyva Platono atmintyje Sokrato dialogų dvasia. Todėl visos problemos sprendžiamos polemizuojant su sofistais. Skirtumas tik tas, kad, kitaip nei Sokratas, Platonas jau mėgina konkrečius sokratiškus dialogus pamažu suteorinti. Juk Platonas jau **aprašo** dialogus ir taip juos tarsi ištraukia iš realybės bei perkelia į refleksiją, taigi ir gali pradėti juos teorinti. Brandaus laikotarpio dialoguose, sprendžiant konkrečias problemas, pagrečiui pamažu buvo įvaldomos ir teorinio mąstymo galimybės. Todėl, pasiekus tam tikrą

¹³ Graikuose užsimezgušį būties siekį pagal mastą būtv galima sugretinti su XX a. atsiradusiu užmoju nuskraidinti žmogų į Mėnulį. Juk šis ilgas amžius buvo tik poetų lankomas dangaus kūnas, taigi savitas transcendentas. Ir tik XX a. antrojoje pusėje, nusisekus pirmiesiems skrydžiams į kosmosą, laipsniškai ėmė bręsti žmogaus išlaipinimo Mėnulyje idėja. Tačiau jos įgyvendinimas pareikalavo iš visuomenės milžiniškos aukos – milijardų dolerių, kuriai tuo metu buvo pajėgios tik dvi šalys. Panašiai ir būties siekis iš pradžių dar net Platonui, ką jau kalbėti apie ankstesnius filosofus, rodėsi, dėl pačios (kūniškos) žmogaus prigimties neįgyvendinama siekiamybe. Tačiau pamažu aiškėjant teorinio mąstymo galimybėms, taip įtikima teorijos galia reformuoti pačią žmogiškojo gyvenimo esmę, kad užsimojama pasiekti būtv realizuojant ją teoriškai. O tai savo ruožtu taip pat numato totalią realaus graikiškojo polio auką.

teorinio mąstymo brandą, ir formaliai, matyt, jau buvo galima ryžtis beprecedentiniam ligtolinėje filosofijoje žingsniui – polio teorinio rekonstravimo eksperimentui. Tačiau, kaip jau minėta, pirmosiose *Valstybės* knygose dar tik aiškinamasi, kas yra teisingumas. Pati teisingumo idėja pateikiama gana paprastai, t. y. įtraukiant į dialogą vieno jo dalyvio tėvą – senolį Kefalą. O šis neišvengiamai artėjančios mirties akivaizdoje susimąsto apie galimą atpildą už šio gyvenimo kokybę. Taigi susimąsto, ar tinkamai gyveno, o tai jau numato ir patikslinimą, kas yra teisingumas¹⁴. Akivaizdu, kad čia Platonas dirbtinai sukonstruoja dar *Faidone* aptartą filosofavimo kaip rengimosi mirčiai situaciją, ir filosofavimas tada neišvengiamai bei, rodos, visai natūraliai tematizuoja filosofijai reikšmingą, šiuo atveju teisingumo idėją. Tačiau nesunku suprasti, kad teisingumo idėja tiesiogiai parūpsta Platonui veikiau dėl to, kad ji yra poliškąją žmogiškojo santykio pusę normuojanti pamatinė idėja. Juk kasdieniame gyvenime socialumas žmogui natūraliai ir tėra opus tik šiuo požiūriu, t. y. paprastas žmogus kartkartėmis piktinasi gyvenimo neteisybėmis. Nesunkiai suradęs priegą prie jam parūpusio poliškumo (socialumo), pirmosiose dviejose *Valstybės* knygose Platonas veltui mėgina išsiaiškinti jo esmę. Nesėkmė nulemta polemikos su sofistais dėl primesto atskaitos taško – kasdienio gyvenimo požiūrio. Žvelgiant iš šio atskaitos taško triumfuoja sofistų išvados, kurios reziumuoja kasdienio gyvenimo realybę. Juk kasdienis gyvenimas yra dalykiškas gyvenimas ir, žvelgiant vien dalykiškai į teisingumą, tenka vertinti sofistų išryškintu dalykiškumo matu, t. y. nauda. Dalykiškojo intereso požiūriu visi kiti interesai tėra trukdis jo laisvai

¹⁴ Plg.: „Tu puikiai kalbi, Kefalai, bet štai teisingumas – ar teisingumu mes vadinsime tiesiog sakyti tiesą ir sugrąžinti, tai kas ką yra iš ko paėmęs, ar šiuos du dalykus vadinsime teisingais, o kartais neteisingais?“ (Platonas 1981: 331c)

sklaidai, taigi ir etinės nuostatos, kurios kažkaip keistai vis pasirodo šalia to intereso, aiškiai disonuoja su juo. Nuosekliai mąstantis sofistą Trasimachas optimizuoja dalykiškąjį požiūrį, išskliaudinėdamas jam svetimas nuostatas, taigi visų pirma etinį požiūrį, ir paaiškėja, kad, paliekant neskaidrią kasdienę teisingumo sampratą, būti teisingam yra nenaudinga, o priderinant tą sampratą prie kasdienio gyvenimo realybės, reikia padaryti net kasdienio žmogaus akimis drastišką išvadą, kad teisingumas yra nauda stipresniajam. Tokie samprotavimai negali nepiktinti platoniskajam požiūriui atstovaujančio Sokrato. Ir šis vis mėgina atsverti dalykiškumą jam jau visai iš kito atskaitos taško matomu gėrio arba etiniu žmogiškojo gyvenimo interesu. Tačiau tiesiogiai papriešgyniauti sofistui jis niekaip negali. Todėl ir šnekasi jie tarsi kurčias su neregiu, taip ir nesutardami dėl iš skirtingų pozicijų skirtingai matomų dalykų. Sokratas jam įprasta vidinių prieštaravimų paieška, rodos, gana sėkmingai griauna sofistikuosius samprotavimus iš vidaus, tačiau šiuo atveju tai nelabai gelbsti. Tokios anihiliuojančios procedūros pakakdavo etiniams dalykams išgryninti iš sinkretinio mąstymo visumos – šie išryškėdavo kaip savitas rafinuojančios procedūros grynasis produktas. Čiagi sokratiškasis išskliaudimo principas nebepasiteisina, nes teisingumas nėra idėja, tiesiogiai apibrėžiama etiškajame mąstymo klode¹⁵. Teisingumas žmonėms rūpi ir susiklosto čia, šiame gyvenime, taigi galėtų ir turėtų būti apibrėžtas atitinkamo kasdienio mąstymo klogo nuosavais kriterijais. O Pla-

¹⁵ Plg.: „... įstatymus lemia ir teisingumą steigia žmonių daugybės faktas, tai, kad šalia kito asmens yra trečiasis. Jei aš esu tik su kitu asmeniu, aš privalau jam viską (t. y. šiame santykiuje viršų ima etiškumas – S. J.). Tačiau yra trečiasis. <...> Tarpasmeninį santykį, kurį nustatau su kitu asmeniu, turiu nustatyti ir su kitais žmonėmis. Taigi būtina apiboti kito asmens pirmenybę (taigi ir etiškumo nuostatą – S. J.). Iš to kyla teisingumas“ (Levinas 1994: 90–91).

tonas kaip nuoseklus filosofas jau pirmosiose *Valstybės* knygos mėgina teisingumą pajungti filosofavimą užangažuojančiai Gėrio vertybei. Ir neišvengiamai susiduria su, rodos, iš principo neįveikiama problema: kaip įvertinti dėmenį iš kasdienio mąstymo sluoksnio matu iš jam alternatyvaus, jį tiesiog išskliaudžiančio etiškojo mąstymo sluoksnio? Visai logiška mintis, kad šioje keblioje situacijoje reikėtų vieną iš pusių priartinti prie kitos. Ką prie ko artinti? Turint omenyje, kad kasdienis gyvenimas arba, kaip sako Platonas, gyvenimas čia yra tiesiog duotybė, kurią belieka pripažinti ir su kuria reikia skaitytis, visų pirma peršasi mintis, kad gėrį reikia įtraukti į kasdienį gyvenimą. Tačiau kuo jis čia virs sofistų rankose, jei ne nauda? Juk Trasimachas, polemizuodamas su Sokratu, kaip tik ir atlieka tokią gėrio idėjos redukciją. Taigi dar lieka galimybė išmėginti kitą alternatyvą, t. y. pajungti kasdienį gyvenimą etiškumo matui. Tačiau kaip tai padaryti? Juk realus gyvenimas yra toks, koks yra, t. y. iš principo pagal savo prigimtį netobulas. Bet kodėl to nepadarius toje naujoje antikos graikui atsivėrusioje veiklumo srityje – teorijoje, t. y. kodėl teoriškai nesukonstravus tobulo gyvenimo pagal etiškumo matą? Toks užmojis aiškiai drastiškas net ligtolinės filosofijos kontekste, ir Platonas, kitaip nei gerokai vėliau Descartes, ne tik neapnuogina jam specifinės kardinalios metodinės užmačios esmės, bet net nepateikia jokių svarių argumentų, kodėl jis taip padaro. Tačiau dialogas turi būti nuoseklus, todėl Platonas palengvina skaitytojui perėjimą prie visai naujo teisingumo paieš-

¹⁶ Akivaizdžiai mąstymo konstruktyvumą demonstruoja jau Glaukonas, perpasakodamas istoriją apie žiedą, kuris turėjo galią padaryti žmogų nematomą, bei siūlydamas įsivaizduoti, kaip elgtųsi tokį žiedą turėdamas tiek teisingas, tiek neteisingas žmogus. Šia mintinio eksperimento nuoroda Platonas tarsi parengia skaitytoją savajam kardinaliam teoriniam eksperimentui. Plačiau žr.: Platonas 1981: 359b–360d.

kos būdo¹⁶ metaforiška nuoroda: „didesniuose dalykuose veikiausiai ir teisingumas yra didesnio masto ir lengviau suvokiamas. Taigi, jei norite, pirmiau panagrinėkime, kas yra teisingumas valstybėse, o paskui lygiai taip pat ištirsime jį ir paskirame žmoguje, tai yra pasistengsime mažesniajame susirasti panašumą į didesnįjį“ (Platonas 1981: 368e–369a). Iš tikrųjų Platonas ryžtasi tokį teisingumą tiesiog sukonstruoti, todėl ir sofistai dingsta iš paskesniųjų *Valstybės* knygų. Jų pagalbos nebereikia, nes Platonas čia jau iriasi savarankiškai „antruoju“ plaukimu, t. y. konstruktyviu teoriniu mąstymu. Pati valstybės konstravimo idėja pateikiama labai nekaltai, t. y. tiesiog pasiūlant mintyse įsivaizduoti besikuriančią valstybę, kad „pamatytume joje ir teisingumo, ir neteisingumo pradus“ (Platonas 1981: 369a). Tačiau gana greitai matyti, kad iš tikrųjų Platonas tiesiog pats ima konstruoti ir valstybę, ir teisingumą. Konstruktyvioji platoniškojo mąstymo užmačia jau ir plika akimi darosi įžvelgiama, kai pradedami cenzūruoti tradicinio graikiškojo auklėjimo elementai. Neįsileidžiant į tobulo valstybės konstravimo detales, kurios nūdienos žmogui gali pasirodyti jei ne drastiškos, tai bent keistos, matyt, būtų prasmingiau išryškinti pačias nuostatas, kurios valdo tiek minėto cenzūravimo, tiek kitų valstybės sričių reglamentavimo kryptį. Dar tik pradedamas rutulioti tobulo valstybės konstravimo idėja, Platonas neišreikštai konstatuoja sielos ir polio sandarų izomorfiškumą bent jau teisingumo požiūriu¹⁷. Pamažu aiškėjant valstybės bruožams matyti, kad siela yra valstybės konstravimo prototipas, ir dar *Faidre* išryškėjusi jos trinarė sandara lemia trisluoksnę valstybės

¹⁷ Plg.: „Ar teisingumas yra būdingas paskiram žmogui, ar jis būna būdingas ir ištisai valstybei? – Ir valstybei“ (Platonas 1981: 368e).

sandara. Rambiojo, emocijoms pasiduodančio žirgo atitikmeniu čia pasidaro amatininkų sluoksnis, tauriojo ir važnyčiotojui paslankiojo žirgo atitikmeniu tampa sargybinių luomas, ir jau visai nesunku numanyti, kad važnyčiotaju valstybės karietoje tegali būti teoretizuojantis filosofas. Tačiau ne tik sielos įvaizdis veikia tobulo polio konstravimo kryptį, bet pamažu aiškėjanti polio sandara savo ruožtu tikslina platoniską sielos sampratą, ir dėl to faidriškasis poetinėmis metaforomis išdabintas, bet dar teoriškai neišvengiamai miglotas sielos provaizdis *Valstybėje* jau įgyja ir teorinio apibrėžtumo¹⁸. Vienpusiškai mąstyti įpratusį nūdienos žmogų skirtingų teorinių modelių tarpusavio žaismas, matyt, turėtų trikdyti, o Platonas galėtų susilaukti priekaištų dėl loginio nenuoseklumo. Tačiau kaip tik dėl mąstymo polifoniškumo Platonui ir pavyksta pelnyti stulbinančias paskesnius amžius filosofijos išvadas. Ir tai nėra vien jo genialumo nulemti dalykai, bet visų pirma laikmečio padiktuoti dalykai: Platonas tik įgyvendina ir teoriniame mąstyme graikiškajam mąstymui būdingą sinkretiškumą. O jau tada nutinka keisti nūdienos žmogaus akimis dalykai, pavyzdžiui, kiekvienas tobulos valstybės sluoksnis imamas apibrėžti pagal atitinkamos sielos dalies normuojančią vertybę, kuri savo ruožtu formuluojama psichologiniu terminu¹⁹. Tai pradeda diktuoti nuorodas, kaip reikėtų ugdyti atitinkamų valstybės sluoksnių atstovus, t. y. kaip reikėtų vykdyti jų auklėjimą. Kadangi

¹⁸ Plg.: „Tai ar skiriasi jis nuo protingojo prado, ar yra tam tikra jo rūšis, ir sielai būdingos tik dvi rūšys pradų: protingasis ir geidžiantysis? O gal panašiai kaip valstybėje yra trys luomai – verslininkų, sargybinių ir sprendžiančiųjų, – taip ir sieloje yra trečiasis pradas – aistringasis. Jei jo nesugadina blogas auklėjimas, jis būna protingojo prado padėjėjas“ (Platonas 1981: 440e–441a).

¹⁹ Plg.: „Aišku, kad ji (tobula valstybė – *S. J.*) yra išmintinga, narsi, nuosaiki ir teisinga“ (Platonas 1981: 427e).

graikiškas pasaulis jau turi savo auklėjimo tradicijas, tai tobulos valstybės konstravimas neišvengiamai numato to auklėjimo reformą, kuri paprasčiausiu atveju virsta tradicinių auklėjimo dalykų cenzūravimu²⁰. Dar pitagoriečius siekianti bendroji sielos samprata lemia ir kitas keistenybes Platono *Valstybėje*. Nors žmonės šiame gyvenime realiai skiriasi, tačiau prieš būtį, t. y. metafizine savo prigimtimi, visi lygūs²¹. Juk visų sielos potencialiai tapačios būčiai, kuri filosofui ir tampa jo egzistenciniu siekiu. Platonas kaip filosofas neabejotinai orientuojasi į tą metafizinę lygybę, ir jo valstybėje visai logiškai atsiranda tokie drastiški demokratiškumo elementai, kurie kertasi ne tik su tuomečio graikiškojo pasaulio tradicijomis, bet apskritai su kai kuriais universaliais žmogiškosios gyvensenos ypatumais. Praktiškai beteisės graikiškame pasaulyje moterys Platono *Valstybėje* įgyja lygias teises su vyrais²².

²⁰ Plg.: „Taigi pirmiausia mums reikės prižiūrėti mitų kūrėjus: jeigu jų kūrinys bus geras, priimsime jį, o jei blogas – atmesime. Paskui įkalbėsime aukles ir motinas pasakoti vaikams tik pripažintus mitus, kad jais sparčiau ugdytų jų sielas, negu jų kūnus – rankomis. Dauguma dabar pasakojamų mitų reikės atmesti. <...> Tuos, kuriuos mums dabar pasakoja Heziodas, Homeras ir kiti poetai. Sukūrę melagingus mitus, jie pradėjo pasakoti juos žmonėms ir iki šiol pasakoja“ (Platonas 1981: 377b–d).

²¹ Kasdienio gyvenimo veiklos rūšys specializuoja pačius žmones, paversdama juos savitais to gyvenimo įrankiais. Savaiame suprantama, kad vieni dėl savo fizinės prigimties tinkamesni būti vienokie, kiti kitokie „įrankiai“, o papročiai ir tradicijos fiksuoja šią natūralistinę nelygybę. Platono mąstyme viršų ima metafiziniai akcentai, dėl to jo teorinėje valstybėje atsiranda luomai, kurie numato individualumo neturinčio žmogaus, taigi anoniminę lygybę įstatymui. Descartesui savuoju *cogito* legalizavus individualumą metafizinėje plotmėje, dar Platono išvelgta žmonių metafizinės lygybės prielaida pareikalauja savo duoklės realiame gyvenime ir įgauna individualaus žmogaus lygybės įstatymui pavidalą.

²² Plg.: „Taigi eikime tuo pačiu keliu ir suteikime moterims tokią pačią prigimtį ir auklėjimą, kaip ir vyrams, ir pažūrėkime, ar taip bus gerai, ar ne“ (Platonas 1981: 452d). „Gabumai yra paskirstyti lygiai abiem lytims, ir moteris iš prigimties tinka visoms pareigoms, kaip ir vyras, tik vyras yra stipresnis už moterį“ (Platonas 1981: 456d–e).

Kadangi tik siela yra tai, kas daro žmogų žmogumi, o kūnas kaip koks sielos drabužis, kaip laikina sielos buveinė, metafiziškai visiškai nureikšmintas, tai žmogiškojo gyvenimo optimizavimas sielos rakursu numato gana laisvą elgseną su kūnu, pavyzdžiui, giminės pratęsimo kontrolę²³ ar netgi kazanovišką požiūrį į intymius santykius²⁴. Dėl jau minėto kūno nureikšminimo, tokios išvados visai neturėtų žėisti antikinio graiko žmogiškojo orumo, nors visai kitaip galėtų pamanyti nūdienos žmogus. Mat tas individualumas, kuris po Descartes'o *cogito* injekcijos taip svarbus mums ir kurį nūdienos žmogus suprastindamas dažnai sieja su savo apibrėžtumais kasdieniame gyvenime, taigi toks individualumas antikos graikui metafiziškai nėra reikšmingas. Žvelgiant vien gnoseologiškai, žmogaus galimybės pažinti šiame gyvenime yra apribotos jo kūno naštos, taigi tie, kurie dėl geresnės startinės pozicijos šiame gyvenime pažįsta daugiau, tiesiog privalo primesti tą žinojamą tiems, kurie net iš principo nepajėgus jo suprasti, dėl to ir pasirūpinti jais tarsi vaikais. Todėl ir paskesniųjų Platono kritikų išvengiamas totalitarizmas *Valstybėje* visai neturėtų slėgti antikos graiko savimonės, kaip kad tos savimonės neslegia vergovės reiškiny²⁵. O ir

²³ Plg.: „Iš to, dėl ko mes sutarėme, išplaukia, kad geriausi vyrai turi poruotis su geriausiomis moterimis, o blogiausi, priešingai – su blogiausiomis; geriausių vyrų ir moterų palikuonis reikia auginti, blogųjų – ne, jeigu mūsų nedidelė kaimenė turi būti rinktinė“ (Platonas 1981: 459d–e).

²⁴ Plg.: „Pasibaigus amžiui, kuris skirtas gimdyti palikuonis, leisime vyrams laisvai santykiauti su kuo patinka, išskyrus dukteris, motiną, dukterų dukteris ir vyresnes giminaites iš motinos pusės, o moterims – sūnų, tėvą ir jų jaunesnius ir vyresnius giminaičius. Tačiau, nors mes duosime laisvę, jie turės ypač žiūrėti, kad ne vienas gemalas neišvystų pasaulio, o jeigu vis dėlto vaikas gims, tegu pasirūpina, kad jo nereikėtų auginti“ (Platonas 1981: 461b–c).

²⁵ Tokio pobūdžio Platono kritika dažnai donkichtiškai kariauja su savo pačios pastatytais vėjo malūnais. Kaip tokios kritikos pavyzdį būtų galima nurodyti K. Popperio veikalą „Atviroji visuomenė ir jos priešai“ (Popper 1999)

kasdieniškai mąstančių dialogo apie teisingumą dalyvių, atrodo, nelabai trikdo tobuloje valstybėje numatytos naujoviškos privačios gyvenamos taisyklės. Vis didėjant prarajai tarp realaus gyvenimo ir tobulo polio konstrukcijos, jiems tekyla rūpestis, ar toji tobula santvarka „yra įgyvendinama“ (Platonas 1981: 471e). Atsakant šį klausimą, akivaizdžiai pradeda aiškėti strateginės platoniškojo valstybės projekto užmačios. Sokratas iš pradžių primena savo pašnekovams, kad apie valstybę buvo pradėta kalbėti siekiant išsiaiškinti, kas yra teisingumas ir neteisingumas, o paskui išsako drastišką antikvai mintį: „Ar galima ką nors padaryti taip, kaip nusakyta žodžiais? O gal jau pačia savo prigimtimi ikūnijimas yra toliau nuo tiesos negu žodis (λογος), nors daugelis mano kitaip“ (Platonas 1981: 461b–c). Iš pirmo žvilgsnio ši mintis primena sofistus, kurie buvo žodžio meistrai ir kuriems žodis buvo veikimo kasdieniame pasaulyje įrankis. Tačiau jie buvo reliatyvizavę pačią tiesą, taigi jei ir būtų gretinę žodį, tai, matyt, nebent su praktine galia. O ir patį žodį jie buvo gerokai nuskurdinę, siedami jį tik su kasdienio mąstymo kontekstu. Platonas čia tarsi polemizuodamas su sofistais mėgina reabilituoti sofistų pradangintąją sinkretiškojo λογος turinio pusę, pajungdamas žodį jam, kaip filosofui, svarbesnei vertybei – tiesai. Taip sureikšminant žodį, jam grąžinamas sofistų pražiūrėtas ontologiškumo matmuo. Ši Sokrato mintis antikvai dar neįprasta, tai rodo ir išlyga, kad daugelis mano kitaip. Ir nors Sokratui pavyksta išsireikalauti iš pokalbio dalyvių pritarimą savajam požiūriui, tačiau jam jau tenka tą mintį grįžti, todėl jis veikia ir prabyla apie tą, kuris vainikuoja valstybę ir kuriam šis požiūris savas. Tas žmogus, aišku, yra filosofas. Palikdamas savo pašnekovams taip reikšmingo tobulo valstybės įgyvendinimo viltį, Sokratas netgi ryžtasi išsakyti dar vieną drąsiai mintį:

„Kol valstybėse nekaraliaus filosofai arba vadinamieji dabartiniai karaliai ir valdovai netaps tikrais filosofais, kol valstybinė valdžia ir filosofija nesusilies į viena, <...> tol nebus galo valstybių vargams, tol toji valstybės santvarka, kurią nusakėme žodžiais, žmonių giminei bus nepasiekiamas ir neišvys šviesos“ (Platonas 1981: 473c–e). Pokalbio dalyvius paskutiniai mintis, matyt, pasiekia pragmatiniu jos aspektu: juk logiška, nors gal ir nerealistiška, skirti valdyti tuos, kurie daugiausia išmano. Tačiau pačiam Platonui kaip filosofui, matyt, kur kas svarbiau tai, ką pelno valdovo pozicijoje atsidūręs filosofas. Ir Platonas visai tiesiai sako, kad filosofui svarbiau yra įgyvendinti tobulą, t. y. teisingą, valstybę žodžiais, nes jam labiau rūpi tiesa, o ne kasdienio gyvenimo gerovė. Mat tikrąjį teisingumą jis gali pažinti tik jį sukonstravęs, **nes tobulo teisingumo nesti** dėl gyvenimo prigimtinio netobulumo, nors kaip tik čia teisingumas ir tegali susiklostyti. Šnekant mums aiškesne paskesnės filosofijos kalba, realus teisingumas iš principo negali būti teisingas, nes numato apribojimą to etiškumo idealo, į kurį neišreikštai taiko, t. y. realus teisingumas tiesiog pasmerktas būti neteisingas, arba, kaip pasakytų Kantas, teisingumas tėra reguliatyvi idėja. Kaip tik tai ir rodo pirmųjų dviejų *Valstybės* knygų diskusija, kurios metu kasdienybės arba realaus gyvenimo požiūriui atstovaujantys Sokrato pašnekovai nupiešia realųjį teisingumo veidą. Čia ir matyti, kad tas teisingumas yra realaus kasdienio gyvenimo jėgų balansas²⁶. Svariausias iš tų

²⁶ Kadangi ekonominės ir politinės galios paprastai būna sutelktos mažesnėje visuomenės dalyje, tai teisingumą vykdančių instancijų veiklos nepalankaus vertinimo kokioje nors visuomenėje mastą būtų galima traktuoti kaip tų galių pasiskirstymo toje visuomenėje disproporcijos išraišką.

jėgų, kaip labai logiškai pademonstruoja nuosekliausias kasdienio mąstymo adeptas – Trasimachas, yra politinės ir ekonominės. Keičiantis tų jėgų pusiausvyrai, keičiasi ir teisingumo veidas, ir Platonas supranta, kad siekti pažinti tokį lakų teisingumą tai tas pats, kaip vaikytis šešėlių. Vis dėlto pasiduodant paiko kasdienio požiūrio provokacijai ir siekiant pažinti tikrąjį teisingumą, belieka vienas kelias – sukonstruoti tobulą teisingumą teorijoje, t. y. kelias, kurį ir pasirinko Platonas. Tačiau Platonas yra filosofas, o šis myli visų pirma tiesą, o ne teisingumą, taigi natūraliai kyla klausimas, ką gi vis dėlto pelno pats filosofas siekdamas pažinti tai, ko jam tiesiogiai, tiesą sakant, nelabai ir reikia. Priderinant šį klausimą prie dialogo dalyvių žemiškesnių interesų, klausimas įgyja paprastesnį pavidalą: „ką mes vadiname filosofais, jei drįstame teigti, jog filosofams reikia patikėti valdžią“ (Platonas 1981: 474b–c). Kad ir kaip būtų, Sokratas pagaliau prabyla apie filosofus. Po netrumpų pasvarstymų paaiškėja, kad filosofu tegali būti tik „tas, kuris iš prigimties yra nuovokus, kilnios širdies, žavus, ir, be to, tiesos, teisingumo, narsumo bei nuosaikumo draugas ir sąjungininkas“ (Platonas 1981: 487a). Ir čia pradeda ryškėti, kad visi ankstesni samprotavimai apie valstybę iš dalies buvo tik parengiamoji samprotavimų apie filosofus dalis. Pirmosiose knygose neaptartas filosofo įvaizdis tarsi nematoma mėnulio pusė jau veikė visą valstybės konstravimo procesą. Juk visos tos psichologinės ir dvasinės vertybės, kuriomis buvo apibrėžiami luomai bei atitinkamos sielos dalys, ir ypač tos vertybės, kuriomis neišreikštai rėmėsi tobulo valstybės piliečio ugdymo cenzūra, neišreikštai numatė filosofo idealą. Žvelgiant iš to idealo aukštumos, gyvenimas to, kuris Platono *Valstybėje* veikia taps filosofu, yra tarsi užprogramuotas: nuo pačių pirmųjų savo gimimo iki paskutiniųjų buvimo čia

akimirku jis tarsi pakopomis kyla link galutinio savo gyvenimo siekio. Tos pakopos ir jas integruojantis siekis tuo pat metu yra ir pačios valstybės tapimo bei vyksmo esmė. Tai, kas išjudina filosofą realizuoti savo esmę, išjudina ir visą valstybės gyvenimą. Iš čia jau tik žingsnelis iki aristoteliškos *εντελεχεια* idėjos ir viso kosmo išsivaizdavimo kaip formų ir materijos sekos, kurią išjudina formų forma arba nejudantis variklis. O grįžtant prie Platono, jau visai tiesiogiai jo konstrukcijos intencija apsinuogina, kai teisingumas nominaliai apibrėžiamas kaip būseną, „kai kiekvienas iš trijų luomų dirba savo darba“ (Platonas 1981: 441d). Toks reikalavimas juk įtvirtina filosofo kaip valdovo poziciją. Ir Trasimachas, iš kurio jau atimtas žodis, dar kartą patvirtindamas savo poziciją, galėtų įgelti Sokratui, kad tai yra filosofui naudingas teisingumas. Ši formalioji ir ne itin patraukli teisingumo pusė, per kurią jau akivaizdžiai matomas teisingumo neteisingumas, savo ruožtu nulemia ir turiningąją teisingumo pusę, t. y. tobuloje valstybėje filosofas neišvengiamai tegali realizuoti jo paties vertybėms pajungtą teisingumą. O filosofui labiausiai rūpi gėris²⁷, taigi ir teisingumas, kaip jau buvo spėta šio straipsnelio pradžioje, bus pritemptas prie gėrio. O kadangi toks „teisingumas“ tegalimas tik santykiyje su kitu, bet ne su trečiu, tai ir valstybė su tokiu teisingumu tegali būti sukurta tik žodžiais, t. y. teoriškai, taigi ir jos paskirtis tegali būti tik teorinė, o ne praktinė. Bet kontūrus įgijęs konstruktas provokuoja, o dar labiau paveikia pareiga, kuri užgula valstybės išugdyto filosofo pečius, ir Sokratui vėl tenka prabilti apie jo pašnekovams taip opų tobulos valstybės

²⁷ Plg.: „Ką gi jie dar galėtų mums prikišti? Ar kad filosofai nėra aistringi tiesos ir būties mylėtojai? – Tai būtų keista. Ar kad filosofų prigimtis, kurią aptarėme, negimininga aukščiausiam gėriui? – Ir šito negalės prikišti“ (Platonas 1981: 501d).

įgyvendinimo reikalą. Pirmiausia Sokratas nurodo tą filosofą užgulančios pareigos pusę, kuri numato gražą už valstybės investiciją į jo auklėjimą²⁸. Tai kasdieniu požiūriu matoma ir Sokrato pašnekovams labai suprantama pragmatinė pareigos pusė: juk kasdieniame požiūryje dominuoja mainai. Tačiau pačiam Sokratui kur kas svarbesnė kita tos pareigos pusė, kuri matyti aptariant pačios pareigos įgyvendinimo būdą. Filosofas tegali atsilyginti valstybei tik vienu būdu – perteikdamas bendrapiliečiams ir įgyvendindamas pačioje valstybėje jam kaip filosofui specifinį žinojimą. Taigi neišvengiamai tenka ir filosofą aptarti jį konstituojančio žinojimo aspektu, o todėl filosofas *Valstybėje* pirmiausia ir apibrėžiamas kaip mylintis *μαθημα*, t. y. patį (teorinį) žinojimą²⁹. Ši dalykinė meilė savo ruožtu yra nulemta filosofui būdingo troškimo „įžvelgti tiesą“ (Platonas 1981: 475e), kitaip tariant, ji yra vertybiškai užangažuota. O tiesą filosofas atpažįsta per grožį. Jis „įžvelgia grožį patį savaime ir įstengia matyti ir patį grožį, ir visa, kas jį sudaro...“ (Platonas 1981: 476e). Toks žmogus „iš tikrųjų gyvena“, o todėl ir „jo mąstymą pavadintume pažinimu (*γνωμη*), nes jis pažįsta“ (Platonas 1981: 476d). Šias dar *Puotoje* gautas išvadas apie filosofavimo formaliosios pusės – teorinio mąstymo – vertybinę struktūrą bei pažintines galimybes Platonas dar papildo jau iš *Faidono* perimtomis, tačiau patikslintomis ontologinėmis prielaidomis. Tos prielaidos rekonstruojamos, tariant, kad žinojimas ir jo aktuali priešingybė – nuomonė (*δοξα*) „turi skirtingą objektą ir

²⁸ Plg.: „...mes nenuskriausime filosofų, kuriuos išugdysime, bet priversime juos rūpintis kitais ir ginti jų interesus. Mes pasakysime jiems <...> jus išugdėme mes, jūsų pačių ir visos valstybės labui...“ (Platonas 1981: 520a–b).

²⁹ Plg.: „Dėl filosofų prigimties sutarkime, kad jie aistringai siekia žinių (*μαθημα*), kurios bent kiek atskleistų jiems esmę (*ουσια*), amžiną ir nepatiriančią nei atsiradimo, nei išnykimo“ (Platonas 1981: 485a–b).

skirtingą sugebėjimą“ (Platonas 1981: 478a). O jau tada nesunku išmąstyti, kad „žinojimo objektas yra būtis; jis siekia pažinti jos savybes“ (Ten pat). Taigi čia Platonui bene pirmą kartą pavyksta susieti į vieningą visumą savo ankstesniašias dar gana miglotas ir dažnai vienpoetinėmis metaforomis formuluojamas išvalgas apie filosofavimo pažintinį, būtiškąjį ir vertybinį aspektus. Ir jau darosi aišku, kad, pasiekus tokį dalykų nuskaidrinimą, galima tikėtis ir papildomų išvalgų. Toliau tikslinant filosofo praktinį ir teorinį profilį jau visai priartėjama prie reikšmingiausios *Valstybe* pelnomos filosofinės ištarnos. O tikslinant tenka imtis ir ideologizacijos, t. y. reikia paaiškinti, kodėl geriausios prigimties žmonės, kurių visada yra, vis dėlto netampa tikrais filosofais, kaip tai numato tobulos valstybės projektas. Todėl Sokratas atkreipia savo pašnekovų dėmesį į įvairias aplinkybes, kurios gadina tą gerą prigimtį. Ir čia paaiškėja keistas dalykas, t. y. kad „kiekviena iš tų prigimtinių savybių, kurias mes išgyrėme, žudo sielą ir atitraukia ją nuo filosofijos: aš turiu galvoje narsumą, nuosaikumą ir visas kitas mūsų išvardintas savybes. <...> Be to sielą atitraukia taip pat visos vadinamos gėrybės: grožis, turtas, kūno jėga, įtakinga giminystė valstybėje ir kiti panašūs dalykai“ (Platonas 1981: 491b–c). Šios negatyvios išvados labai jau nedviprasmiškai perša mintį apie natūralistinį antikinio filosofavimo pobūdį ir būtinumą tas natūralias aplinkybes normuoti, taigi pabrėžia tobulos valstybės projekto svarbą. Kartu *Valstybės* skaitytojas tarsi įspėjamas, kad tas rezultatas, kuris netrukus bus suformuluotas, galimas tik iš šios valstybės aukštumos. O tas rezultatas iš pradžių parodomas tik negatyviai. Aptariant galimą tobulos prigimties iškreipimą, t. y. tą konkretų atvejį, kai gera prigimtis nuslysta filosofijos pamėgdžiojimo arba sofistikos keliu, paaiškėja, kad toks prigimties sugadinimas

neleidžia jai suprasti, „kuo iš esmės skiriasi būtinybės ir gėrio prigimtis“ (Platonas 1981: 493c). Šios skirties išskirtos pusės formuluojamos skirtingais – ontologiniu ir vertybiniu – terminais, o tai sinkretizuojančiai antikiai yra visai įprasta. Tokia formuluote tarsi vienu šūviu nušaujami du zuikiai, t. y. leidžiama suprasti, kad abi pusės dėl galimo simetriškumo (ar būtų logiška formuluoti nesimetrišką skirtį, to nenurodant?) perleidžia viena kitai skirtingais terminais nurodytus aspektus. Būtinybės pusė nesunkiai nuspėjama: tai yra gyvenimo čia sritis, su kuriuo susijęs kasdienis mąstymas, savo ruožtu taip puikiai išnaršytas ir įvaldytas sofistų. Pagal spėjamą simetriją gėrio prigimtis numato kitą sritį, kurią jau aptinka filosofas ir kurios nepajėgus išvelgti vien kasdienybėje įstrigęs sofistas. Išvelgti šią sritį kaip gėrio prigimties nulemtą plotmę gali tik tobulas filosofas. O tai yra tas filosofas, kuris vainikuoja tobulą valstybę, arba tas, kuris ... ją sukonstravo. Platonas jau ankstesniuose dialoguose buvo aptikęs, kad gėris yra galutinė riba, kurią pasiekia filosofuojantis mąstymas, ir kad jis kažkaip tą mąstymą veikia. Tobulos valstybės konstrukcijoje viskas netikėtai nuskaidrėja. Platonas suvokia, kad jis kaip filosofas yra užsiangažavęs gėriui ir, konstruodamas valstybę, tik vykdo gėrio valią. Tobulas filosofas tai daro tobulai, taigi įgyvendina gėrio imperatyvus ne trupučio neiškreipdamas jo prigimties. Tai, ką jis tokiu būdu sukonstruoja, ir yra tobula valstybė. Ji sukonstruota žodžiais, sąvokomis arba idėjomis, t. y. sukonstruota kaip žinojimas. Taigi toks konstravimas žodžiais kartu yra ir pažinimas. Tačiau Platonui visiškai akivaizdu, kad jis konstruoja ne kažką dirbtino, kaip kad galėtų apie savo mąstymą dažnai pasakyti nūdienos žmogus. Tai, ką konstruoja Platonas, tik tobulai vykdo Gėrio valią, todėl šis konstruktas yra toks pat amžinas kaip ir pats gėris. Kitaip tariant, tobulas filosofas tobulai

vykdydamas gėrio valią tik rekonstruoja tai, ką belaikiu judesiu steigia gėris. Per tobulą filosofą gėris tik tarsi apreiškia savo prigimtį: tiek menininkas savo kūrinyje tik įgyvendina to kūrinio viziją, tiek tobulas filosofas tik įgyvendina Gėriui numatomos tobulos valstybės viziją. Bet ji išvelgiama tik tobulą valstybę vainikuojančiam filosofui, t. y. tam, kuris visiškai įtikėjo ir atsidavė gėriui, ir ji visiškai neįžiūrima nauda įtikėjusiam sofistams. Vėlgi žvelgiant gėrio kreipiamu rakursu, ši žodinė valstybė yra tikresnė už būtinybės dalykus, nes šie, palyginti su ja, visiškai netobuli. Kas tikriau: ar tai, kas tobula, ar tai, kas tik iš tolo primena tobulus provaizdžius? Įtikėjusiam gėriui Platonui toks klausimas tik retorinis. Jam akivaizdu, kad tobula valstybė tiek tikra, kiek tikras gėris, kuriuo jis nė trupučio neabejoja. Analogiškai sofistui tikra yra nauda, taigi ir ją sureikšminami šio pasaulio dalykai. Taigi gėris pačia savo prigimtimi, simetriškai būtinybės sričiai, steigia ir atitinkamą tikrumo abiem prasmėmis – pažintine ir būtiškąja – sritį. Kaip tik link tokios išvados ir kreipia dviprasmiškai formuluojama būtinybės ir gėrio skirtis. Žvelgiant šios skirties rakursu ir pareiga, kuri užgula filosofo pečius, visiškai nėra vien tai, kas matoma būtinybės srities aspektu, t. y. būtinybė atiduoti valstybei gražą už investicijas į jo ugdymą. Filosofą kur kas labiau tiesiogiai ir neatšaukiamai užgula paties gėrio prigimties nulemtas imperatyvas pasirūpinti kitu, kuris tobulos valstybės atveju sutampa su trečiu. Tačiau filosofas visų pirma myli patį žinojimą, t. y. kaip teoretikas iš įpročio į bet ką žvelgia kaip į galimą pažinimo objektą ir siekia jį pažinti. Todėl ir jį užgulusią etinę pareigą jis pirmiausia linkęs sureikšminti ne tiek jos praktiškąją, kiek pažintinę pusę, t. y. įsisąmonina kaip reikalavimą pažinti gėrį, ir todėl jam „gėrio idėja yra aukščiausias žinojimas“ (Platonas 1981: 505a). Tačiau ką gali pasakyti

apie patį gėrį tobulas filosofas? Kiek jis atsiduoda gėriui ir besąlygiškai vykdo jo valią, tiek Gėrio valia visiškai persmelkia filosofą, nepalikdama net menkiausios properšos teorinei refleksijai. Pasitelkiant hėgelišką terminologiją, gėris tik pasinaudoja filosofu tarsi bevardžiu įrankiu. O kai jau ateina atvanga ir ta properša refleksijai atsiranda, jei ir gali ką pasakyti tobulas filosofas, tai nebent tik apie tai, ką jis tos valios veikiamas nuveikė, o įvertinant tos valios pirmenybę filosofo atžvilgiu, ką ta valia per jį nuveikė³⁰. Taigi noromis nenoromis tobulam filosofui tenka pripažinti pažinimo nesėkmę, t. y. kad „pasaulio, kurį galima pažinti, riba yra gėrio idėja“ (Platonas 1981: 517b). Tačiau *Valstybėje* vykstančio dialogo apie teisingumą dalyviai spaudžia Sokratą, ir šis atiduoda jiems palūkanas, t. y. formuluoja tą paskesniesiems amžiams taip sunkiai įkandama ištarą: „**tai, kas pažįstamiems daiktams suteikia teisingumą, o žmogui – sugebėjimą pažinti, ir laikyk gėrio idėja – žinojimo ir tiesos pažinimo priežastimi.** Kad ir kaip gražu viena ir kita – pažinimas ir tiesa, – bet jeigu gėrio idėją laikysi kažkuo dar gražesniu, galvosi teisingai. Kaip šviesą ir regėjimą yra teisinga laikyti panašiais į saulę, bet būtų klaidinga laikyti saule, taip ir čia: teisinga yra žinojimą ir tiesą laikyti panašiais į gėrį, bet klaidinga vieną kurį iš jų laikyti pačiu gėriui, nes gėrio prigimtis yra nepalyginamai vertingesnė“ (Platonas 1981: 509a). Formuluoju konkretesniai: „pažiniams daiktams gėris suteikia pažinumą, buvimą (το ειναι) ir esmę,

³⁰ Plg.: „Bet, mielieji, kas yra gėris pats savaime, kol kas šitai palikime nuošalyje, nes man atrodo, jis yra aukštesnis už dabartinę nuomonę, kurias galėjau susidaryti pagal dabartinį savo supratimą. Aš mielai pakalbėčiau apie **tai, kas gimsta iš gėrio ir yra tiksliausias jo atvaizdas**, jeigu norite; jei ne, numosiu ranka į tai“ (Platonas 1981: 506e).

nors pats gėris nėra būtis; reikšmingumu ir galia jis pranoksta ją“ (Platonas 1981: 509b).

Paskutiniosios mintys vainikuoja Platono filosofiją: ankstesniuose dialoguose pamažu tam tikrais aspektais ryškėjęs vaizdas čia įgyja vientisumo. Pagaliau išaiškėjęs gėrio vertybės vaidmuo filosofavime nutraukia paslaptingo skraistę, lyg tol dengusią būties ir pažinimo prigimtį. Tačiau pokalbio, vykstančio *Valstybės* šeštojoje knygoje, dalyviams ši ištara vargu ar įkandama. Ir Sokratas mėgina jiems padėti bent jau paaiškindamas, **kaip** jis žino tai, ką jiems pasakoja. Juolab kad iš tobulos valstybės aukštumos jam atsivėrusią naująją pažintinę perspektyvą pats filosofas aptinka greta kitos, jam, kaip gyvenimo čia dalyviui, įprastos kasdienio mąstymo pažintinės perspektyvos. Šios dvi perspektyvos tiesiog prašosi sugretinamos. Ir Sokratas prabyla apie olos alegoriją³¹, kuria vaizdingai mėgina paaiškinti dviejų skirtingų pažinimo vaizdų galimybę. Čia ir paaiškėja, kad kasdienis žmogus tik stebi šešėlių žaismą ant olos sienos, susiklostantį judant už jo esantiems daiktams, savo ruožtu apšviečiamiems dar toliau esančios saulės. Kadangi jis disponuoja tik šia vienintele pažintine perspektyva, tai ir mano ją esant tikrą. O filosofas, didžiulėmis dvasinėmis pastangomis atsiribodamas nuo net jam įprastą pažintinę regą fiksuojančių kasdienio gyvenimo įpročių, pamažu gręžiasi atgal ir pažvelgia tiesiai į pačią saulę, t. y. gėrį. Pamatyti patį gėrį galima tik tiek, kiek juo pasiimi, kiek jo priesakai tampa gyvenimo įpročiais. Suprantama, kad toliausiai šia linkme nužengia tobulą valstybę vainikuojantis filosofas, nes čia ne tik palankiai filosofavimui optimizuojamas pats kasdienis gyvenimas, bet jis iš esmės dar ir izoliuojamas pirmajame iš luomų. Todėl tobulą

valstybę vainikuojančiam, arčiausiai prie paties gėrio priartėjusiam filosofui, dekartiškai šnekant, aiškia ir ryškia tampa ta pažintinė vizija, kurią konstruoja ir palaiko gėris. O kasdieniškoji, neišvengiamai išlikdama netgi tobulam filosofui tiek, kiek šis pasmerktas gyvenimui čia arba išgyvenimui, nublinksta vėlgi tiek, kiek apibrėžiant filosofo mąstymą viršū ima tikėjimas gėriu. Abi pažintinės perspektyvos nominaliai yra izomorfiškos arba, paprasčiau šnekant, sudarytos iš tuos pačius vardus turinčių esybių. Tačiau savosiomis esmėmis jos skiriasi, nes esmės arba sąvokinius turinius tiems patiems vardams steigia skirtingos vertybės. Todėl Platonas ir sako, kad viena iš perspektyvų mėgdžioja kitą, o kaip filosofas, partietiška užsiangažuodamas gėriui, dar prideda, kad kasdieniškoji arba gyvenimo čia perspektyva tik mėgdžioja tą jam tikrąją perspektyvą, kurią apibrėžia gėrio vertybė. Formuluojuojant tą patį ontologiškai, nauda apibrėžiamas šešėliškas daiktų pasaulis mėgdžioja gėriu konstituojamą būtiškąją idėjų pasaulį. Čia akivaizdžiai matomas bent jau antikinės filosofijos šališkumas ir partiškumas: filosofija renkasi etiškumo perspektyvą ir ją absoliutindama mėgina nureikšminti kasdienį gyvenimą bei jo vertybes arba bent jau daro etiškumą galutine visų žmogiškųjų siekių vertinimo instancija.

Grįžtant prie pačios antikinės filosofijos, ištara apie gėrio vaidmenį apibrėžiant būti sutrikdo ne tik Sokrato pašnekovus. Dar labiau ji turėtų sutrikdyti pačius antikos filosofus. Juk šiems būties siekis dar nuo Parmenido buvo pamatinis tikslas. Tas siekis akivaizdus ir mite apie sielų persikėlimą, kuriame nurodoma, kad visų sielų prigimtinė vieta yra tikrasis pasaulis. Kaip tik teorindama šį mitą, o tokio teorinimo pradžią nužymi dar pitagorininkai, filosofija veikia ima traktuoti tą tikrąjį pasaulį kaip būtį. Tačiau konstatavus, kad būtis nėra galutinė

³¹ Plačiau žr.: Platonas 1981: 514a–517c.

instancija, kad yra dar šis tas anapus būties ir šis tas netgi lemia būties esmę, lyg ir turėtų susvyruoti pradinė siekių hierarchija. Net ir Platonas, aptardamas Gėrį, kalba apie jį kaip apie aukščiausiąjį žinojimą, tuo neišreikštai lyg ir palikdamas viltį jį pažinti³². Tai logiškai numato, kad lyg ir lieka siekis teorinti gėrį, taigi ir jį įbūtinti arba ontologizuoti, nors pati ištara apie gėrio reikšmę išreikštai draudžia tokį judesį. Toks nenuoseklumas visiškai suprantamas, nes filosofija lyg ir neturi alternatyvos pažintiniam judesiui. Ji yra teorinis mąstymas, taigi tegali bet kokius aptiktus dalykus siekti teoriškai nusavinti³³. Tačiau antikos filosofija šios dilemos, matyt, dar neįžvelgia ir net paties Platono jo garsioji išvalga nesutrikdo. Taip yra dėl to, kad antikinis filosofavimo vis dar lieka sinkretiškas, taigi dėl to ne tik pajėgus užčiuopti visas žmogiškojo gyvenimo puses, bet ir derinti tarpusavyje logiškai dažnai vienas kitą išsklaidžiančius aspektus. Tokio filosofavimo pavyzdys galėtų būti Herakleito aforizmai. Sinkretiškumas dar ima viršų logiškumo atžvilgiu ir suklijuoja tai, kas gal ir nesiklijuotų logiškai. Ir tai daro antikinį filosofavimą tokį turtingą, kad jis paskesnei filosofijai taip ir lieka neišsemiamą, hermeneutiškai vis naujų atveriamų perspektyvų gelme. Tas pats sinkretiškumas neleidžia teoriniam mąstymui realizuoti jo prigimtinio autonomiškumo, o todėl ir pažinimą antikos filosofija įsisąmoninama kaip pasyvią tiesų išvalgą, kuri įgyvendinama, susiklosčius palankioms aplinkybėms. Taigi ištara apie būties ir jos pažinimo sąlygotumą

³² Plg.: „Ir kaip aš norėčiau gražinti jums visą skolą, o ne tik palūkanas, kaip dabar. Bet priimkite **kol kas** nors palūkanas – tai, kas gimsta iš paties gėrio“ (Platonas 1981: 507a).

³³ Plg.: „Vakarų filosofinė tradicija mano akyse ne akimirksniui neprarado teisės į paskutinį žodį. Iš tiesų, viskas turi būti išreikšta jos (universaliąja teorijos – S. J.) kalba“ (Levinas 1994: 15).

juos viršijančia esybe tik patvirtina antikos filosofui jo ir taip pripažįstamą ribotumą įvaldant patį pažinimo vyksmą. Tačiau teorinio mąstymo prigimtyje slypintis autonomiškumo momentas provokuoja antikos filosofą paveikti jam prieinamas to filosofavimo puses. Todėl ir Platonas mėgina stabilizuoti filosofavimo kryptį, nustatydamas pažinimą veikiančias ir normuoti paslankias aplinkybes bei veikia jas normuodamas. *Valstybė* kaip tik ir yra tokio mėginimo normuoti natūralias filosofavimo sąlygas pavyzdys. Tačiau žmogus politinės sąrangos reglamentavimą pirmiausia linkęs stebėti iš jam artimiausių, t. y. jo paties vaidmens toje sąranroje, pozicijų. Todėl natūralu, kad ir Platono *Valstybėje* net filosofai pirmiausia įžvelgia politinį projektą. Juolab kad dėl jau minėto mąstymo sinkretiškumo pats Platonas konstruodamas *Valstybę* vartoja ir, šnekant nūdienos terminais, politologinius argumentus. Nedviprasmiškas tokio argumento pavyzdys galėtų būti nuoroda, kad jis kuria valstybę, kurioje visi turėtų būti laimingi. Dėl to koks nors nūdienos politologas galėtų Platoną apkaltinti net pigiu populizmu. Pažvelgus į *Valstybę* vien politologiniu aspektu ir dar nūdienos žmogaus požiūriu, joje kai kurie filosofai, pavyzdžiui, K. Poperis, tegali pamatyti ne itin patrauklų totalitarinės valstybės vaizdą. Tačiau antikinio sinkretiškumo kita pusė yra antikos žmogaus anonimiškumas: sinkretinis mąstymas neleidžia autonomizuoti jokio to mąstymo atskaitos taško, todėl antikos filosofas griežta prasme negali nusavinti savo paties mąstymo, ir, likdamas sąžiningas, tegalėtų pakomentuoti savo mąstymą, tardamas, kad ne jis mąsto, bet jam mąstosi. Ontologiškai tą antikos žmogaus anonimiškumo faktą patvirtina mitas apie sielų persikėlimą, kur nurodoma, kad visų sielų prigimtinė vieta yra būtis. Atsidūrusios gyvenime čia, sielos siekia grįžti į būtį ir pritapti prie jos, taigi

susivienodinti arba anonimizuoti. Ši nuoroda iš karto sušvelnina ir tariamą Platono „totalitarizmą“: arčiau būties esantis filosofas tiesiog privalo pasirūpinti nuo jos nutolusiais bendrapiliečiais, taigi užsikrauti sau rūpestį spręsti už juos tarsi vaikus, kas jiems geriausia. Taigi politinis interesas konstruojant *Valstybę* neabejotinai yra. Pati etinė būties sąrangos prigimtis imperatyviai verčia antikos filosofą, šiuo atveju Platoną, rūpintis artimu, taigi konstruoti *Valstybę* ir dėl politinių sumetimų: kaip kitaip vykdysi įsakmų gėrio vertybės priesaką pasirūpinti bendrapiliečiais, jei nedisponuosi valdžia. Šiuo požiūriu *Valstybę* galima traktuoti net ir kaip politinės valdžios subtilaus užgrobimo teoriją. Juk piliečio ugdymo sistema organizuojama taip, kad išminčiausieji, o ne stipriausi, turtingiausi ar dar kokie atsidurtų valdžios viršūnėje. Supaprastintai netgi būtų galima pasakyti, kad Platono *Valstybėje* filosofai siekia užgrobti valdžią, kad įgytų teisę sau palankia linkme pertvarkyti visą socialinį gyvenimą. Pertvarkos kryptis, be jokios abejonės, akivaizdi: filosofas siekia paversti valstybę filosofų ugdymo kalve. Valstybė Platono *Valstybėje* tarsi paaukojama filosofijai. Tačiau ta auka nėra sterili, t. y. skirta vien pačiai filosofijai. Juk filosofas veikia turi gražinti to ugdymo vaisius sociumui. Visuomenė aukoja savo kasdienius interesus, kad pakylėtų filosofą prie būties išvalgos. Filosofui pasiimant tikro žinojimu, jis tuo pat metu yra persmelkiamas ir tą žinojimą formuojančio vertybiškumo, kurį jis įsisąmonina kaip neatšaukiamą pareigą pasirūpinti tikro žinojimo įgyvendinimu jį pakylėjusioje valstybėje. Ir čia jau išryškėja socialinė filosofijos prigimtis. Filosofija išreiškia egzistencinį sociumo, kaip santykiškai autonomiško darinio, interesą. Tik pritaपेस prie valstybės, filosofas gali pasiimti jos vertybine konstitucija, taigi ir tos konstitucijos formuo-

jamu žinojimu, todėl gali pažinti ir išsakyti egzistencinį sociumo požiūrį, kuris tuo pat metu yra ir filosofijos žinybinis požiūris. Kadangi visos konkrečios valstybės sąrangos yra netobulos, t. y. paties sociumo egzistencinis interesas yra atmieštas jose gyvenančių žmonių kasdieniais interesais, tai neišvengiamai iškyla valstybės gryninimo arba jos tobulinimo reikmė. Tik išgrynindamas valstybę ir susitapatindamas su ja, filosofas tegali pasiekti ir tobulybę siauresniu žinybiniu filosofijos požiūriu. Tobulinant valstybę laipsniškai nuskaidreja ir išryškėja tai, kas yra užslėpta sujauktoje konkrečioje valstybėje, t. y. sociumo organizacinės struktūros prigimtis. Vis tobuliau organizuojamas sociumas išsiugdo vis tobulesnį filosofą arba, kaip galėtų pasakyti Platonas, socialumą reglamentuojančios teisingumo vertybės sargą, o šis, vis aiškiau įsisąmonindamas egzistencinį sociumo interesą, gali atlikti grįžtamąjį poveikį, t. y. dar labiau išgryninti socialumą, taigi dar labiau priartinti sociumą prie jam ontologiškai užprogramuotų vertybinių siekių įgyvendinimo. Žvelgiant tos skaidrėjančios sąrangos perspektyva, filosofas jau gali pasiekti tą jam taip rūpimą aukščiausiąjį žinojimą, t. y. įsisąmoninti tą sąrangą steigiančias vertybes. Tačiau tobulą *Valstybę* Platonas kuria, kaip jis pats sako, žodžiais, taigi tik kaip teorinį tobulos valstybės modelį. To visiškai pakanka teorine nuostata persiėmusiam filosofui įgyvendinti savo pažintinius siekius. Juk teorinį modelį galima sukonstruoti tobulai, ir jis jau iš karto yra pats žinojimas, todėl jo perspektyva vėlgi iš karto matoma ir filosofui rūpima, tą modelį apibrėžianti vertybinė struktūra. Taigi būtų galima netgi pasakyti, kad Platonas bene pirmasis (ar ne per dažnai tenka jam sakyti tokį epitetą?) pamėgina pakylėti antiką virš natūralaus filosofavimo. Teorinė natūralių filosofavimo prielaidų rekonstrukcija iš tikrųjų reiškia jau dirbtinį, taigi nenatūralų

būdą pakreipti mąstymą reikiama linkme, kad jis tematizuotų filosofijai rūpimą „aukščiausiąjį žinojimą“. Platonas savąja *Valstybe* tarsi pateikia teorinės rekonstrukcijos ir mintinio eksperimento pavyzdį, kuris tampa pažintine paradigma paskesnei filosofijai, t. y. vienu iš būdų tematizuoti ir pažinti koku nors konkrečiu požiūriu rūpimus turinius. Tačiau dėl vis dar išliekančio mąstymo sinkretiškumo paties Platono filosofijoje visi žmogiškojo gyvenimo aspektai susipynę. Dėl to ryškėjanti skaidrėjančio žinojimo vertybiškai konstatuota valia pradeda diktuoti savo imperatyvus. Panašiai kaip kažkada Sokratas negalėjo atsispirti polemikoje su sofistais išryškėjusiam Daimono balsui, raginančiam jį pasirūpinti sielos gerumu, ir Platonas negali atsispirti per jo tobulo valstybės konstrukciją aiškėjančiam gėrio vertybės priesakui realizuoti tobulą valstybę. O tas priesakas darosi tuo įsakmesnis, kuo tobuliau pavyksta rekonstruoti, kartu ir pažinti tobulą valstybės sąrangą. Štai kodėl Platonas neatsispiria pagundai pamėginti savąją *Valstybę*

įgyvendinti Sirakūzuose. Tačiau laikmetis tokios savivalės visiškai netoleruoja, nes antika tikrai ne socialinių perversmų epocha. Juk antika dar net mąstyme nedisponuoja achimedišku atsparos tašku, kurį, susiklosčius palankioms aplinkybėms tik beveik po poros tūkstantmečių, steigia Descartes savo garsiuoju *cogito*. Todėl socialinis eksperimentas nenusiseka, o pačiam Platonui per ankstyvas „marksistinio“ požiūrio taikymas vos nekainuoja gyvybės. Užtat perversmo pačioje filosofijoje sąlygas Platonas parengia. Ir ne tik tuo požiūriu, kad pateikia socialinio reiškimo teorinio rekonstravimo paradigmą, kurį dar ne kartą įvairiais sumetimais eksploatuos paskesnė filosofija. Tačiau, matyt, labiausiai prie perversmo filosofijoje jis prisideda tuo, kad apnuogina pačios filosofijos socialinę prigimtį ir etinę esmę, taigi palieka paskesnei pernelyg nuo įsisąmonintos teorinio mąstymo autonomijos apsvaigusiai filosofijai nuorodą, kaip išbristi iš vienpusiško teorinio požiūrio suabsoliutinimo klystkelių arba žengti anapus esmės ir būties.

LITERATŪRA

- Dekartas, R. 1978. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Herakleitas, 1997. *Fragmentai*. Vilnius: Baltos lankos.
- Levinas, E. 1994. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos.
- Nietzsche, F. 1997. *Tragedijos gimimas*. Vilnius: Pradai.
- Plato, 1961. *The Collected dialogues of Plato*. New York: Pantheon Books.
- Platonas, 1981. *Valstybė*. Vilnius: Mintis.
- Platonas, 1994. *Faidras*. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 1995. *Sokrato apologija. Kritonas*. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 2000. *Puota*. Vilnius: Aidai.
- Popper, K. 1999. *Atvira visuomenė ir jos priešai*. Vilnius: Pradai.

THE MEANING OF PLATO'S THESIS ABOUT THE ROLE OF THE GOOD IN CONSTITUTING THE BEING; OR REPUBLIC AS A PARADIGM OF THEORETICAL THINKING

Skirmantas Jankauskas

Summary

In the present paper, an attempt is made to reveal the premises and intentions of the famous thesis of Plato concerning the relationship between the good, being, and knowledge. The paper starts by considering the context of the appearance of Plato's Republic. The Republic is interpreted as an effort to regulate the social circumstances of philosophising. Such a view in its turn presumes that Greek philosophy proceeds in a natural way, i.e. thematises its contents upon the emergence of favourable external circumstances. Therefore, the Republic is treated as a theoretical construction by means of which the social origins of philosophy are being revealed. A philosopher who has constructed an ideal republic for philosophy can determine, in retrospect of his construction, the constituent meaning of the constructing value – the good

– upon the construction, i.e. the being. A theoretically thinking philosopher sees the being as an entity of theoretical origin, i.e. as a world of ideas, hence the good is regarded as constituting the being as knowledge – or as the essence – and thus engaging its cognition. However, the value of good itself remains unattainable for theoretical cognition, and Plato declares the good as being beyond the being. Thus, for the first time in Western philosophy, the boundaries of theoretical thinking are set. Consequently, the ideal republic of Plato embodies a triumph of philosophy by revealing its social origin and vocation, while at the same time exposing its failing expressed in its limited theoretical cognition.

Keywords: the good, truth, being, justice, ideal state, natural philosophising.

Įteikta 2006 05 10