

„FAIDONAS“: SIELOS NEMIRTINGUMO ĮRODYMŲ STRUKTŪRA IR PRASMĖ

Skirmantas Jankauskas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius
Tel. (370 5) 2 66 76 17
Faks. (370 5) 2 62 79 50
El. paštas: S.Jankauskas@tic.lt

Straipsnyje analizuojami ir interpretuojami Platono dialoge „Faidonas“ pateikti sielos nemirtingumo įrodymai. Platonas šiame dialoge siekia rekonstruoti sokratiškojo imperatyvo „Pasirūpink savo siela, kad ji taptų kuo geresnė“ prielaidas. Kadangi rūpestis siela kasdieniame gyvenime nepasiteisina, tai tenka ieškoti atpildo už tą rūpestį garantijų anapus šio gyvenimo, o tai ir numato sielos nemirtingumo prielaidą. Dialoge išskiriami keturi sielos nemirtingumo įrodymai – dialektinis,gnoseologinis, ontologinis bei aksiologinis. Rekonstruojama kiekvieno jų loginė struktūra ir prielaidos, kurias tematizuojant antikos mąstymo kontekstu atskleidžiamos kiekvieno įrodymo tiesioginės ir netiesioginės intencijos. Nagrinėjama ir antikoje populiarus požiūris, kad siela yra kūno dalių harmonija. Nurodoma, kad Platonas šį požiūrį aptaria ne tiek dėl savų konceptualinių sumetimų, kiek atiduodamas duoklę tokios sampratos populiarumui antikoje. Tačiau bene daugiausia dėmesio straipsnyje skiriama aiškintis platoniskajai pažinimo sampratai. Parodoma, kad esminius pažinimo kaip atsiminimo sampratos ypatumus lemia graikiškojo mąstymo sinkretiškumas, savo ruožtu anonimizuojantis pažinimo subjektą. Straipsnis pradedamas ir baigiamas etiniais akcentais. Konstatuojama, kad Platono „Faidonas“ yra bene pirmasis mėginimas teoriškai pagrįsti etinę žmogaus elgseną ir kad jame jau nurodyti tik gerokai vėliau I. Kanto suformuluoti praktinio proto postulatai.

Reikšminiai žodžiai: pažinimas, atsiminimas, kasdienis mąstymas, etinis mąstymas, prasmė.

Apie sielą, mirtį ir nemirtingumą Platonas labai emociškai, bet kartu ir nebanaliai kalba keliuose ankstyvuose savo dialoguose. Psichologiškai tokį Platono interesą galima paaiškinti labai paprastai. Tuose dialoguose Platonas tarsi išlieja savo širdgėlą netekus mylimo mokytojo, ir jo netgi literatūriškai labai nusisekė dialogai – tai savotiški paminkliniai įrašai ant mintinio Sokrato antkapio. Tačiau Platono dialogai yra daugiasluoksniai kūriniai ir greta literatūrinių prasmų neabejotinai realizuoja ir filosofines.

Bene uoliausias Sokrato mokinys negalėjo neužsikrėsti sokratiškojo filosofavimo aistra, taigi negalėjo nepatirti, kad mirus Sokratui prarado daugiau negu įstabų žmogų. Juk net Sokrato kaltintojai pastebėjo jų akimis tvirkinantį sokratiškojo filosofavimo poveikį, kuris Sokrato mokiniams ir turėjo būti didžiausia netektis. Todėl po Sokrato mirties jo sekėjams, vis dar nepraradusiems filosofavimo palaimos skonio, turėjo iškilti reikmė pratęsti tą dvasios nuotyki. Tačiau mokytojo jau nebuvo, taigi nebuvo to, kas pilko-

je kasdienybės scenoje mokėdavo iškelti prašmatnią filosofijos puotą. Ir buvusiems mokiniams teko verstis patiems, taigi ir ieškoti būdų, kaip išžiebtį filosofavimo ugnį. Tą atmintyje jau blėstančią ugnį savo dialoguose ir mėgina įpūsti Platonas, teoriškai rekonstruodamas sokratiškojo filosofavimo prielaidas. Antikinis filosofavimas Platono mąstyme pasiekia naują kokybinę aukštumą. Lig tol skleidęs intuityviai tarsi savotiškas bylojimas, čia jis jau pats pradeda rūpintis savo vyksmo kryptimi ir kokybe. Ir pirmieji žingsniai taip stabilizuojant antikinį filosofavimą žengiami, ko gera, „Faidone“. Šis dialogas dar alsuoja į mirtį žengiančio Sokrato dvasia ir, rodytusi, visai natūraliai jame mėginama pasiaiškinti kiekvienam tokioje situacijoje atsidūrusiam žmogui aktualų klausimą, ar žmogaus gyvenimas ir baigiasi tuo, kas jo perspektyva ir tematoma, t. y. mirtimi. Ir nors klausimas tiesiogiai aktualesnis tam, kuris jau stovi ties mirties slenkščiu, atsakymas į jį, matyt, reikšmingesnis tam, kuris dar tvirtai žengia gyvenimo vieškeliu. Juk tarus, kad gyvenimas nesibaigia mirtimi, jau turėtų kilti rūpestis dėl atpildo už šio gyvenimo kokybę. Sokratas savo žodžiais ir elgesiu pabrėžtinai demonstravo, kad ta kokybe reikia rūpintis. Sokratiškai suprantama gyvenimo kokybė – tai sielos gerumas, kuris šiame gyvenime akivaizdžiai nepasiteisina. Gyvenimo patirtis kaip tik liudija, kad šiame gyvenime dažniausiai klesti tie, kurie vaikosi naudos sau. Ir vis dėlto Sokratas aistringai propagavo imperatyvą: „Pasirūpink savo siela, kad ji būtų kuo geresnė“. O tai jau reiškė, kad Sokratas dar būdamas šiame gyvenime žiūrėjo anapus, taigi neišklaidžiai puoselėjo anapusinio gyvenimo viltį. Tiesa, pats Sokratas galėjo pasiteisinti nuoroda, kad jis tik girdi vidinį balsą ir negali atsispirti jo imperatyvui. Tačiau juo įtikėjusiems sekėjams tas balsas, matyt, jau nebeaidėjo, taigi vis dar žen-

giant ta linkme, kuria juos paviliojo Sokratas, jiems jau buvo reikalingos garantijos, ir jie jau priversti stiprinti savo tikėjimą teoriniais argumentais. Reikmę teoriškai grįsti sokratišką imperatyvą abstrakčiau galima paaiškinti rekonstruojant pačios graikų filosofijos plėtotės vidinę logiką. Juk Sokratas polemizuodamas su sofistais, susiaurinusiais kosmą iki jusliškumo matmens, pradeda išskirti mąstomąją kosmo pusę su ją konstituojančiomis vertybėmis. O šioji pusė ir pačiame žmoguje lokalizuoja atitinkamą mąstomąją dalį – sielą, kurią perveria ir angažuoja tos pusės vertybės. Sokratas dar tik išgyvena tą antikinio žmogaus vidinio susidvejinimo ir išsiskyrusių vertybių prieštaros dramą bei, fenomenologiškai referuodamas sielą konstituojančių vertybinių imperatyvų kryptį, moralizuoja¹. O jo sekėjams, jau stebintiems tą dramą iš šalies, atsiveria galimybė ne tik sąmoningai angažotis vienai iš pusių, pavyzdžiui, sokratiškajam sielos gerumo imperatyvui, bet ir galimybė teoriškai asimiliuoti tą imperatyvą. Mat formalią filosofijos pusę – teoriją, arba, kaip pasakytų Hegelis, abstrakti idėja, šioje graikiškojo filosofavimo stadijoje jau pradeda išvelgti jai iš pradžių svetimos kitabūties – kosmo giminingumą. Juk kosmo mąstomoji dalis jau yra tos pačios prigimties kaip teorija, taigi jai atsiskiriant jau atsiveria galimybė adekvačiai tą dalį asimiliuoti. Teorinė asimiliacija numato asimiliuojamų dalykų loginę rekonstrukciją, t. y. juos grin-

¹ Daimono balsas, kurį kartkartėm girdi Sokratas ir kuris ragina jį rūpintis siela, – tai tik antikos mito kalba išsąmonintas gėrio vertybės imperatyvas, patiriamas kas kart, kai nutinka atsiriboti nuo kasdinių vertybių. Pagrečiui ryškėjanti autonomiškos sielos gelmė kelia Sokratui naujo atradimo džiaugsmą, kurį jis išlieja savo astringuose pokalbiuose apie sielą; štai ta sielos puota, kurią jis iškeldavo savo sekėjams ir kurią taip įstabiai aprašo Platonas „Puotoje“.

džiančių prielaidų rekonstrukciją. Bene uoliausias Sokrato sekėjas Platonas, teoriškai rekonstruodamas realią Sokrato dramą, pradeda grįsti jo moralizuojančias nuostatas, ir „Faidone“ garsusis Sokrato imperatyvas „Pasirūpink siela, kad ji taptų kuo geresnė!“ virsta sielos nemirtingumo įrodymais.

Sokrato polemika su sofistais lemia tai, kad konfliktuojančių filosofavimo (etinės) ir sofistinės (pragmatinės) vertybinių nuostatų prieštaroje siela ima ryškėti kaip kūno priešingybė įvairiais aspektais. Todėl ir jos ypatybės aiškėja pirmiausia kaip kūniškųjų savybių paneigimai. Ir nemirtingumas čia pasirodo kaip pamatinė sielos savybė, nes ji yra ribiškas kūno paneigimas. Tuo pat metu tai yra ir atitinkamos (pragmatinės) vertybinės nuostatos paneigimas, taigi priešingos (etinės) vertybinės nuostatos atvėrimas. Kadangi kiekviena vertybinė nuostata konstituuoja ir atitinkamą ontologiją, tai nemirtingumas gali būti traktuojamas kaip „Faidone“ vien negatyviai Platono formuluojama sielos ontologinė savybė. Nors filosofas, veikiamas filosofavimą konstituojančios vertybinės nuostatos, visai patosi kūno, priešybių sąsaja tokia stipri, kad Platonui ji net virsta pirmojo iš „Faidone“ konstruojamų sielos nemirtingumo įrodymo pamatu. Tą įrodymą grindžianti tezė skelbia, kad „visos priešybės randasi ne iš ko kito, bet kaip tik iš savo priešybių, kas tik turi ką priešinga“ (Platonas 1999: 70e). Ir nors ši tezė tiesiogiai konstatuojama tik kalboje, bet ją paremia ir antikvai akivaizdus ontologinis faktas: „mat jeigu vieni daiktai rasdamiesi nuolatos neatsvertų kitų, tarsi eidami ratu, ir radimaisi būtų toks tiesus vyksmas, einantis tik nuo vienos priešybės prie kitos, nesukdamas atgal prie pirmo bei nedarydamas posūkio, tai viskas <...> galop viskas įgytų tą patį pavidalą, patirtų tą pačią būseną ir nustotų rasti“ (Platonas 1968:72a-b).

Net ir ne filosofas patikintų, kad regimasis kosmas yra labai jau marga įvairovė. Todėl turėtų būti teisinga ne tik tos įvairovės kilmę numatanti bendra tezė apie priešybių ryšį, bet ir logiškai iš jos plaukiančios konkrečios tezės, taigi ir tezė, kad „gyvieji iš mirusiųjų atsiranda lygiai taip pat, kaip ir mirusieji iš gyvųjų. O jei jau šitaip yra, tai <...> turėtų būti pakankamas įrodymas, kad mirusiųjų sielos privalo būti kažkur, iš kur jos vėl atsiranda“ (Platonas 1999: 72a). Taigi Platonas labai jau lengvai įrodo sielas buvus iki gimimo ir, vadinasi, tokia prasme esant jas nemirtingas. Nūdienos žmogui šie dialektiniai Platono argumentai didesnio įspūdžio turbūt nepadarytų. Mat jam kalba jau atsiskyru si nuo pasaulio. Todėl Platono atliekamas šuolis nuo dialektinių sąryšių kalboje prie atitinkamų ontologinių išvadų, matyt, pasirodytų įtartinas ar net sofistiškas paties Platono pasmerkta sofistikos prasme. O antika dar mąsto sinkretiškai, kalba čia dar suaugusi su kosmu, taigi ontologiška, ir jos išvados byloja kosmą. Tačiau tą bylojimą jau sutrikdę gudrieji sofistai: nustatę jiems parankų jusliškojo žmogaus ontologinį kriterijų, jie jau išnaudoja sąsają tarp kalbos ir kosmo vienadieniams tikslams ir savąja vienpusiška kalbos vartosena vykdo kosmo devalvaciją. Platonas negalėjo likti nesutrikdytas šio kalbos vertybinio nuskurdinimo fakto. Todėl ir jam pačiam dialektinis sielos nemirtingumo įrodymas, matyt, jau neatrodo pakankamas, nes Platonas jį stiprina jau kur kas solidėniu gnoseologiniu argumentu.

„Faidone“ vykstančio pokalbio dalyviai primena Sokratui jo dažnai kartotą mintį, kad pažinimas yra atsiminimas: „ką dabar prisimename, mes kažkur prieš tai jau esame pažinę. <...> Bet tai neįmanoma, jei mūsų siela nebuvo kur nors prieš atsirasdama šiame žmogaus pavidale. Vadinasi, ir šitaip žiūrint atrodo, jog siela yra

kažkas nemirtinga“ (Platonas 1999: 72e-73a). Šioji dar kartą sielos nemirtingumą patvirtinanti išvada nėra visiškai akivaizdi „Faidone“ vykstančio pokalbio dalyviams, nes nėra akivaizdi pati mintis apie pažinimą kaip atsiminimą. Sokratui mėgina pagelbėti, matyt, jo autoritetu mažiausiai abejojantis Kebetas, kuris pateikia situaciją gerokai nuskaidrinančią samprotavimą: „klausiami žmonės, jei kas moka gražiai paklausti, patys viską pasako, kaip yra. Bet jei nebūtų žinojimo ir teisingo supratimo, jie nepajęgtų šito padaryti“ (Platonas 1999: 73a). Be to, ir geometrijos dalykus žmonės supranta kaip akivaizdžius. Šios Kebeto mintys priverčia suklusti pokalbio dalyvius, nes nurodo į lyg ir aiškius, bet vis dėlto ir gana mistiškai atrodančius pažinimo ypatumus. Kadangi visiško tikrumo dėl tų minčių nėra, tai Sokratas imasi jas tikslinti. Toliauose Sokrato samprotavimuose galima išvėgti bene pirmąjį paradigmą filosofinio mąstymo pavyzdį, kurio formali struktūra gali būti išgryninta jau subrendusios paskesnės filosofijos terminais. Sokratas iš pradžių mėgina nusakyti, kaip vyksta pažinimas, taigi tarsi atlieka fenomenologinę išvalgą ir aprašo pažinimo vyksmą, o jau po to rekonstruoja tokio vyksmo prielaidas. Taigi fenomenologinė išvalga ir paskesnė aprašyto vyksmo prielaidų loginė rekonstrukcija apnuogina tai, kas kasdieniam vartotojiškam protui prasprūsta pro akis, t. y. to, ką jis patikliai daro, prielaidas. O tos prielaidos, jas įsisąmoninus, vėliau savo ruožtu keičia to vyksmo sampratą. „Faidone“ Sokrato piešiamas pažinimo vaizdas yra toks, kad jo tikrumui negali nepritari kasdieniam mąstymui atstovaujantys dialogo dalyviai. Visiems akivaizdu, kad pažinimas prasideda nuo jusliško stebėjimo. Tačiau išvalgusis Sokratas papildė įprastinį požiūrį viena detale. Pasirodo, juslinis suvokimas numato ir loginę lyginimo procedūrą: mat žmo-

gus, „išvydęs, išgirdęs ar kitaip kaip nors patyręs, pažįsta ne tik šį daiktą, bet kartu pagalvoja ir apie kitą, priklausantį ne tam pačiam, o kitam žinojimui“ (Platonas 1999: 73c). Pavyzdžiui, įsimylėjęs, išvydęs kokį nors savo mylimojo daiktą, pavyzdžiui, lyrą, „mintyse susidaro mylimojo, kuriam priklauso ši lyra, vaizdą“ (Platonas 1999: 73d). O ir tiesiogiai kokio nors daikto vaizdas primena patį daiktą. Taigi žmogus pažįsta lygindamas: „pamačius kokį nors daiktą, nuo šio vaizdo mintyse atsiranda kitas, panašus ar nepanašus“ (Platonas 1999: 74d). Rodytusi, vien jusliškame pažinime nutvėręs loginės procedūros momentą dar tik jo psichologiniu aspektu, Platonas jo jau nebepaleidžia ir nuosekliai rekonstruoja jo giluminį turinį. Ieškant panašumų ar nepanašumų vyksta lyginimas. Tačiau, hėrakleitiškai žvelgiant, jusliškai patiriamame kosme viskas teka, o todėl viskas yra unikalu, ir joks daiktas nėra visiškai lygus kitam². Taigi tas, kuris vis dėlto lygina griežta prasme lygiais niekada nebūnančius daiktus, „anksčiau jau turėjo žinoti aną esybę, į kurią, pasak jo, panašus, bet atsilieka šis daiktas“ (Platonas 1999: 74e). O žinoti jis turėjo, anot Platono, patį ‘lygu’ arba tiesiog pačią lygybę. Kitaip sakant, tariamai vien jusliškame suvokime aptikta loginė daiktų gretinimo arba lyginimo procedūra kaip savo pamatinę prielaidą numato lygybės idėją. Kadangi juslėmis niekada negalima konstatuoti visiškos lygybės tarp ko nors, tai tenka padaryti kasdieniam mąstymui netikėtą išvadą: „mes būtinai iš anksto turėjome žinoti aną ‘lygu’, kai pirmą kartą pamatę lygius daiktus pagalvojome, kad visi veržiasi būti tokie, kaip anas ‘lygu’, bet atsilieka“ (Platonas 1999: 74e-75a). Ir Platonas jau

² Plg.: „šis daiktas, kurį aš dabar matau, nori būti toks, kaip kažkokia kita esybė, tačiau atsilieka ir neįstengia būti toks, kaip ji ir yra prastesnis“ (Platonas 1999: 74d-e).

gali padaryti išvadą, nutiesiančią tiltą link jam rūpimo sielos nemirtingumo įrodymo: „vadinasi, dar nepradėję regėti, girdėti ir apskritai just, privalėjome, matyt, jau turėti žinojimą apie patį ‘lygu’“ (Platonas 1999: 75b). Bet regėjimą, girdėjimą ir visus kitus pojūčius žmogus gauna jau gimęs. Taigi „panašu, kad šį žinojimą turėjome gauti prieš gimdami“ (Platonas 1999: 74c). O todėl logiška manyti ir „kad mūsų sielos buvo ir anksčiau, dar neatsiradusios žmogaus pavidale. Buvo atskirai nuo kūnų ir turėjo pažinimo galią“ (Platonas 1999: 76c).

Taigi Platonas be vargo sukonstruoja dar vieną sielos nemirtingumo įrodymą, tačiau įrodinėjime išryškėjęs slėpingas pažinimo vaizdas, matyt, ir pačiam Platonui darosi svarbesnis, ir jis dar tikslina to vaizdo detales. „O jei, gavę šį žinojimą prieš gimimą, mes su juo gimstame, vadinasi, dar prieš gimdami ir tik ką gimę žinome ne tik ‘lygu’, ‘daugiau’, ‘mažiau’, bet ir visus tokius dalykus“ (Platonas 1999: 75c), – retorškai klausia „Faidone“ Sokratas ir, žinoma, sulaukia pokalbio dalyvių pritarimo. Todėl veikia Sokratas gali padaryti dar vieną išvadą: „...viena iš dviejų, arba mes esame gimę žinodami šiuos dalykus ir visą gyvenimą juos žinome, arba vėliau tie žmonės, apie kuriuos sakome, kad jie išmoksta, viso labo prisimena, ir ‘mokymasis’ tėra prisiminimas“ (Platonas 1999: 76a). Ir čia jau darosi akivaizdu, kad pažintiškai prisiminti reiškia ne tiek psichologiškai sieti vienus vaizdinius su kitais, bet veikiau atspiriant į vaizdinius aktualizuoti mąstyme aprioriškai duotas sąvokas. Taigi Platonui pavyksta atskirti sąvoką nuo jusliško daikto ir konstatuoti jos loginį, o kaip bus matyti toliau, ir ontologinį autonomiškumą. Todėl ir pažinimas bent jau turinio prasme jam autonomizuojasi ir pradeda reikšti operavimą vien sąvokomis. Tos sąvokos ‘prisimenamos’ arba inicijuojamos, jusliškai stebint

kosmą, ir sudaro tokio ‘jusliško’ pažinimo turinį. Taigi funkciškai pažinimas vis dar lieka susietas su jusliškais daiktais, kurie kažkokiu būdu ‘primena’ sąvokas. Šitas funkcinis ryšys, nematoma gija susiedamas sąvokas su daiktais, ir daro pažinimą galimą, ir tuo pat metu jam trukdo. Mat daiktai yra kūniškumo atmaina, o jo visai kratosi filosofas dėl savo vertybinės orientacijos³. Daiktai ne tik primena, t. y. nurodo, sąvokas, bet ir meta ant jų netikrumo šešėlį, taigi tarsi užstoja jas⁴. „Vadinasi, tas žmogus tai padarytų tyriausiai, kuris prie kiekvieno dalyko kiek įstengdamas eitų pačiu mąstymu, neįpainiodamas į jo veiklą regos, ir jokios kitos juslės neįtraukdamas į galvojimą. Kiekvieną esybę jis imtųsi medžioti pačią savaime, pasitelkęs vien gryną mąstymą savaime, kiek įmanoma atitrūkęs nuo akių, ausų, galima sakyti, – nuo viso kūno, drumsčiančio su juo susidėjusią sielą ir neleidžiančio pasiekti tiesos ir pažinimo“ (Platonas 1999: 65e-66a). Tačiau siela šiame gyvenime neatsiejamai susipynusi su kūnu, ir vien sielos rūpesčiu persiėmęs Sokratas išgyvena etinę ir pažintinę dramą. Vertybiškai ir teoriškai atskyręs mąstymą nuo jusliškumo ir tik mąstymui teikdamas pažinimo prasmę, jis niekaip negali atsikratyti tame pažinime jusliškumo dėmens, kurį jam įperša antikos žmogų konstituojanti ontologinė kūno ir sielos sąsaja. Mat sinkretinis kosmas viską sulydo į visumą – ne tik mąstymą, ne tik jusliškumą, bet ir pati žmogų, ir šis niekaip negali savęs atskirti nuo tos visumos bei autonomizuotis, o todėl negali ir išskirtų pu-

³ Plg.: „...filosofas siekia kiek įmanoma išvaduoti sielą iš bendrystės su kūnu, kitaip nei visi kiti žmonės“ (Platonas 1999: 65a).

⁴ Plg.: „Žodžiu, iš (jusliškų – S. J.) potyrių tenka susidaryti mintį, kad visa, ką patiriame, veržiasi link to, kas lygu (nurodo į tapačias sau sąvokas – S. J.), tačiau atsilieka“ (Platonas 1999: 75a-b).

sių atskirti, nes neturi, kaip pasakytų Archimedas, autonomiško atsparos taško, t. y. autonomiškojo „aš“⁵. Tiek Platonas, tiek Sokratas dar visiškai panirę kosme ir tokiu atsparos tašku net iš principo negali disponuoti. Todėl persiėmus filosofiją konstituojančia arba etiškąja vertybine nuostata, jiems reikia be perstojo, o įvertinant perspektyvą, dar ir sifiziskai polemizuoti su prie jų tarsi priskretusia kasdiene, arba pragmatiškąja, nuostata⁶. Kadangi ši dėl to paties sinkretiškumo tapatinama su kūnu, tai jiems nelieka nieko kita kaip tik be perstojo emociškai peikti kūną. Koks nors empatiškesnis Platono dialogų skaitytojas gal pasiduootų jų įtaigai ir netgi šiandien pritarėtų platoniskajai kūno askezės retorikai⁷. Tačiau išvalgesniam nūdienos žmogui tokia patetiška Sokrato ir apskritai antikos filosofijos kova su kūnu jau keltų šypseną. Mat iš paskesnės filosofijos pamokų jis jau žino, kad norint operuoti nejusliškais sąvokomis tenka naudotis jusliškai patiriamais ženklais. Ženklas tik nurodo sąvoką arba jai atstovauja, pats nie-

⁵ Čia akivaizdžiai pasimato, kodėl tokį autonomišką tašką savo garsiuoju *cogito ergo sum* galėjo sukonstruoti tik Descartes'as, kuris jau rėmėsi į anapus graikiško kosmo įsisteigusį gamtamokslį.

⁶ Kosmo sinkretiškumas visiškai pajungia sau ir šia prasme tarsi sukausto antikos žmogaus mąstyseną, o todėl kosme atsiveriančių perspektyvų autonomiško išbaigimo negalimybę jis išgyvena kaip savo pasmerktumą, ir tai savaip užfiksuoja antikos mitų įvaizdžiai. Apie tai, matyt, byloja ir prie uolos prirakintas Prometėjas, ir veikiai sau akis išsiduriantis karalius Edipas, o jau visiškai tiesiogiai ir atvirai – vis ridenantis ir ridenantis beprasmybės akmenį Sizifas. Beje, ta sukaustyta mąstysena yra ir antikinės vergovės reiškinių dvasinė prielaida: tik dvasiškai nelaisvas žmogus gali nuolankiai prisimti ir vergo dalį.

⁷ Bene tiesmukiausi Sokrato sekėjai – kinikai savo asocialiu elgesiu tą askezę suabsoliutina iki kraštutinumo, ir savo mąstymu patį socialumą įkūnijantis filosofas pavirsta karikatūra – asocialiu atskalūnu. Laimei, Platonas vėliau sugrąžina teisybę, ir jo „Valstybėje“ filosofas užima jam prideramą vietą, t. y. tampa valdovu.

kaip neveikdamas jos vien teorinio turinio. Atsiradus formalioms kalboms, ženklų ženkliškumas jau taip akivaizdžiai krinta į akis, kad nūdienos žmogui retai bekyla mintis painioti jį su pačia sąvoka. O antikoje teorinis mąstymas dar tik pasirodo ir formuojasi suteorindamas natūralią kalbą, kuri savo ruožtu dar ir ontologizuota. Todėl joje ženklas, sąvoka ir daiktas dar tarsi suaugę vienas su kitu, ir antikos filosofas visai pamatuotai gali konstatuoti, kad pažinimo atsparos taškas yra pirmiausia į akis krintantys, t. y. jusliškai pastebimi, daiktai. Tačiau teorinė nuostata laipsniškai išgrynina sąvokinę pažinimo dedamąją, t. y. idėją, ir Platonui jau tenka aptarti jos ir daikto santykį. Ir čia jau pažintinio pobūdžio samprotavimai nepastebimai pradeda pintis su ontologiniais. Pats persiėmęs teorine nuostata, Platonas veikiai konstatuoja sąvokos arba idėjos giminybę tai nuostatai⁸, taigi ir teikia prioritetą idėjai, o todėl neišvengiamai priverstas nuvertinti daiktus, ir šioms belieka varžytis, kuris geriau pamėgdžios idėją. Juk net tos pačios rūšies daiktų yra daug ir kiekvienas jų nurodo į tą pačią idėją, taigi ir susidaro jų varžymosi išpūdis, tarsi kiekvienas daiktas stengtųsi kuo geriau atstovauti idėjai. Akivaizdu, kad pažinime daiktas tėra reikšmingas vien kaip ženklas. Tačiau sinkretinis mąstymas, aptardamas pažinimą, operuoja visuma, o todėl apima ir ontologinį aspektą, ir ženklas čia pasirodo kaip ontologiškai sukaulėjusi esybė, t. y. daiktas. Tas pats sinkretiškumas įtraukia daiktą į pažinimo lau-

⁸ Plg.: „jei ketiname ką nors tyrai pažinti, privalome <...> pačia siela regėti pačius dalykus“ (Platonas 1999: 66d-c) bei <...> kai (siela – S. J.) imasi tyrinėti pati savaime, tada nuceina pas tai, kas tyra, amžina, nemirtinga ir vienoda. *Būdama tos pačios giminės* (kursyvas mano – S. J.), ji visada su tuo susitinka, kai tik pavyksta susitelkti savyje ir, prisilietusi prie tokių [esybių], ji ir pati nustoja klaidžioti ir visada vienoda ir tapati lieka šalia jų; šią jos būseną ir vadina pažinimu“ (Platonas 1999: 77d).

ką iš karto dviem jo aspektais. Vieną iš tų aspektų išryškina sofistai, pamatuodami kosmą (visumą) jusliškojo žmogaus matu. Žvelgiant iš platoniškosios retrospektyvos, sofistai tarsi atlieka atvirkštinę redukciją, t. y. tematizuoja idėjas jusliškais daiktais. Kadangi jusliškus pats savaime jokio mintinio turinio neturi, tai darosi aišku, kad sofistiškoji redukcija yra tik vertybiškai kitaip nei platoniskai sukirčiuotas mąstymas, tiksliau sakant, kasdienis mąstymas, kuriame idėjų reikšmės yra mėtomos vėtomos besikeičiančio naudos matu. Taigi sofistiskasis jusliškojo žmogaus matas yra ne šiaip jusliškumo matas (tokiai abstrakcijai antika dar nepribrendusi), o tiesiog kasdienio žmogaus matas. Šiuo matu natūraliai persiėmęs kiekvienas žmogus tiek, kiek jis priverstas gyventi kasdienį gyvenimą. Ir šis matas sukirčiuoja daiktus vartotojiškais pažintinėmis reikšmėmis, kurias daiktuose ir teįvelgia vartotojiškai gyvenantis kasdienis žmogus. Užtat jis yra aklas toms reikšmėms, kurias daiktuose atveria filosofai. Mat jie jau mėgina pažvelgti į kosmą išimtinai etiniu požiūriu. Ir jau šiuo požiūriu ima ryškėti būtiškasis daikto profilis, kuris filosofui yra svarbus ne tiek pats savaime, kiek jo numatoma prasmės perspektyva, kuri ir terūpi išminties meile susirgusiam filosofui. Tačiau abu daikto reikšminiai aspektai susipynę tame pačiame daikte, o todėl filosofui tenka nuolat stengtis, kad atskirtų jam rūpimą būtiškąjį aspektą. Ir tai nėra vien teorinės pastangos, kurių pakaktų archimediškuoju atskaitos tašku mąstyme jau disponuojančiam podeskartiniam filosofui. Antikos filosofas gali išskirti būtiškąjį daikto pažintinį profilį tik tiek, kiek jam pavyksta pačiam pasiimti etinę nuostatą, t. y. tiesiog pasidaryti etiškam⁹. Sinkreti-

⁹ Plg.: „Būdas (ηθος) – žmogaus dievybė“ (Hērakleitas 1995: Fr. 64), o „akys ir ausys – blogos liudytojos barbarų sielas turintiems žmonėms“ (Hērakleitas 1995: Fr. 112).

nis mąstymas viską susieja į vieną sūkurį, o todėl kosme, kaip ir rato apskritime, „...pradžia ir pabaiga bendra“ (Hērakleitas 1995: Fr. 45) arba, kalbant teoriškai, viskas patenka į loginį ratą. Ir čia darosi suprantama Sokrato mintis, kad tik tikras pažinimas daro žmogų gerą, ir tik gerą žmogų gali tikrai pažinti.

O Platonui pažintiniame sielos įrodyme išryškėjęs idėjų stabilumas ir autonomiškumas sudaro prielaidas sukonstruoti dar vieną – ontologinį – sielos nemirtingumo įrodymą „Faidone“ vykstančio pokalbio dalyviams. Be to, pažintinis sielos nemirtingumo įrodymas paliko spragą, kurią kaip mat pastebėjo tas pats išvalgusis Kebetas. Juk tas faktas, kad žmogus disponuoja žinojimu, kurio negali kildinti iš savo jusliškos (kūniškos) patirties, daugių daugiausia leidžia daryti išvadą ir apie atitinkamo žinojimo „organo“ – sielos buvimą iki kūno. Todėl, anot Kebe- to, „susidaro toks vaizdas, tarsi būtų įrodyta tik pusė to, ką reikia: kad mūsų siela yra prieš mums gimstant. Bet reikia dar įrodyti, jog ir kai numirsime, ji bus taip pat, kaip ir mums dar negimus“ (Platonas 1999: 77c). O Sokrato pašnekovus, kaip ir eilinius žmones, tiesą sakant, labiausiai ir domina, koks likimas laukia sielos po kūno mirties. Ir Sokratas daug nesispyriodamas ima tenkinti vis dar neužganėdintą savo pašnekovų smalsumo kirminą. Pirmiausia jis atkreipia dėmesį į tai, kad sielos pomirtinio egzistavimo galimybę jau numato ir pirmasis dialektinis sielos nemirtingumo įrodymas¹⁰. Tačiau ir pats Sokratas suvokia, kad tas įrodymas vis tik yra pernelyg abstraktus. Dėl to jo pašnekovams dar lieka netikrumo ir dvejonų, kurias jis

¹⁰ Plg.: „Žiūrėkite, jei siela yra ir prieš tai, o eidama gyventi ir rasdamasi atsiranda ne iš kur kitur, bet būtinai iš mirties ir iš mirimo būklės, tad ar neprivalo ji taip pat būti, ir kai numirs? Juk ji ir vėl turi atsirasti“ (Platonas 1999: 77d).

ir imasi išsklaidyti papildomu ontologiniu sielos nemirtingumo įrodymu. Juolab kad tokio įrodymo prielaidos jau išryškėjo aptariant pažinimą. Juk čia paaiškėjo, kad žmogus pažįsta dviem būdais, t. y. juslėmis ir mąstymu. Ir kiekvienas pažinimo būdas numato atitinkamas pažintines esybes, kurios dėl antikinio mąstymo sinkretizmo sutampa su atitinkamomis ontinėmis esybėmis arba, Sokrato žodžiais, būtimis ($\tau\alpha\ \omicron\nu\tau\alpha$). Taigi Sokratas be didesnio vargo nustato, kad „yra dvi esybių rūšys: regimos (jusliškosios – S. J.) ir neregimos (bepavidalės – S. J.)“ (Platonas 1999: 79a). Be to, jis atkreipia savo pašnekovų dėmesį, kad prieš tai pažinimą kaip atsiminimą aptariant išryškėjęs „pats „lygu“, pats „gražu“ <...> kiekvienas šių daiktų, kurie yra, pats savaime yra vienalytis, visada vienodas ir tapatus ir niekada jokiū būdu ir jokiū atžvilgiu neleidžia jokio pasikeitimo“ (Platonas 1999: 78d). Tačiau gražūs žmonės, žirgai, apsiaustai ir visi kiti tokie dalykai, kurie yra anų esybių *bendravidžiai*, „nei patys sau, nei vieni kitiems niekad niekaip nėra tapatūs“ (Platonas 1999: 78e). Trumpai tariant, „neregima rūšis visada tapati, o regima – niekada“ (Platonas 1999: 79a). O sykį ta neregima rūšis visada tapati, tai paprasčiau kalbant, ir nekintanti, taigi ir neišnykstanti. Ir čia sielos ontologinio įrodymo užmačia jau plika akimi išvelgiama. Juk reikia tik konstatuoti sielos giminystę neregimajai rūšiai, ir sielai bus galima perleisti tapatumo arba nekintamumo ypatybę, taigi ir gauti pageidaujama išvada, kad siela neišsisklaido po kūno mirties. Sokratui ir jo pašnekovams neky-la jokių abejonių, kad „siela labiau už kūną panaši į neregimą rūšį, o kūnas – į regimą“ (Platonas 1999: 79b). Tačiau vien panašumas ir giminystė neregimajai rūšiai savaime dar neperleidžia sielai tos rūšies ypatybių. Mat siela antikos žmogaus gyvenime sumišusi su kūnu, o todėl ta pati

siela pažįsta tiek regimas, tiek neregimas esybes. Taigi logiška manyti, kad tuo mastu, kuriuo siela orientuojasi į jusliškas esmes, tiek ji darosi kūniška ir galbūt kintama. Sokrato žodžiais, „jei siela pasitelkia kūną ir imasi tyrinėti regos, klausos ir kitos juslės padedama, – juk naudotis kūnu ir reiškia tyrinėti ką nors juslėmis, – kūnas traukia prie dalykų, kurie niekada nėra tapatūs, ir, prisilietusi prie tokių dalykų, ji ir pati pasimeta, sutrinka bei apsvaigsta tartum išgėrusi <...> o kai imasi tyrinėti pati savaime, tada nu-eina pas tai, kas tyra, amžina, nemirtinga ir vienoda. Būdama tos pačios giminės, ji visada su tuo susitinka, kai tik pavyksta susitelkti savyje ir, prisilietusi prie tokių [esybių], ji ir pati nustoja klaidžioti ir visada vienoda ir tapati lieka šalia jų; šią jos būseną ir vadina pažinimu“ (Platonas 1999: 77c-d). Taigi nors ir sielos giminystė neregimųjų esybių rūšiai jau lyg ir žada jai nemirtingumą, tačiau eiliniam žmogui taip rūpimo pomirtinio sielos gyvenimo kokybė savaime dar nėra garantuota. Paaiškėja, kad ta kokybė priklauso nuo šio gyvenimo būdo. O šiame gyvenime sielos tyko daugybė pavojų: „kiekvienas malonumas ar sielvartas tarsi kokiu vinimi prikla sielą prie kūno, pritvirtina ją, padaro panašią į kūną ir verčia manyti tikra esant tai, ką teigia kūnas. <...> Tokia siela iš kūno visada išeina jo užtvindyta, tad netrukus vėl nukrenta į kitą kūną ir suleidžia jame šaknis tarsi pasėta sėkla. Dėl šių dalykų ji netenka bendrystės su tuo, kas dieviška, tyra ir vienoda“ (Platonas 1999: 83d). Taigi sielos nemirtingumas, kuriuo jau baigia įtikinti savo pašnekovus Sokratas, visiškai nėra dovis savaime, o užgula juo įtikėjusio žmogaus pečius sunkaus rūpesčio našta. Toks žmogus jau nebegali gyventi bet kaip, jis priverttas nuolat vertinti savo veiksmus anapusinio gyvenimo kokybės siekiu. Laimei, yra tikras būdas dar šiame gyvenime garantuotai pasirūpinti

sielos likimu anapus, ir tas būdas kaip tik ir yra filosofija, kuri sielą „ragina telktis ir kauptis savyje bei nepasitikėti niekuo kitu, išskyrus save pačią, kai pati savaimė mąsto kurią nors esybę pačią savaimė“ (Platonas 1999: 83a-b). O todėl „dievų giminėn neleista vykti tam, kas nesirūpino filosofija ir gyvenimą paliko ne visai tyras, o leista tik pažinimo gerbėjui“ (Platonas 1999: 82b). Ir, rodytūsi, neutraliais teoriniais samprotavimais prasidėjęs ontologinis sielos nemirtinumo įrodinėjimas vėl pasipildo vis stiprėjančiais vertybiniais akcentais ir laipsniškai virsta filosofijos ir etiško gyvenimo apologija. Čia pradeda apsinuoginti beveik visuose Platono dialoguose vyraujantis interesas – pasiaiškinti, o kas gi yra filosofija, ką reiškia filosofuoti ir ko galima tikėtis iš filosofijos. Kartu vėl matoma, kad antikos filosofui pažinimas nėra vien intelektualus užsiėmimas, bet veikiau tam tikras gyvenimo būdas. Jis negali kaip nūdienis žmogus kognituojačio ego laiveliu laisvai dreifuoti vertybiškai dekonstruoto žinojimo, t. y. informacijos, okeane. Žinojimas jam yra vertybiškai sudygsniuotas ir numato dvi reikšmines alternatyvas – kasdienę (daiktus) ir etiškąją (idėjas). Dėl savojo anonimiškumo arba mąstymo sinkretiškumo antikos žmogus, taigi ir filosofas, netgi labai to geisdamas negali atsiriboti nuo vienos ir atsiduoti kitai iš tų alternatyvų. Jo mąstymas nuolat yra įklimpęs abiejose alternatyvose ir yra jų kaitomas, o todėl siekdamas apibrėžtos alternatyvos, pavyzdžiui, etiškosios, jis turi būti labai atsargus kiekviename pažintiniame žingsnelyje. Mat atsitiktinai į mąstymą patekusi pažintinė reikšmė, pavyzdžiui, sąvoka, įpiršta kasdienės emocijos, per vertybinę prie jos prilipusią dedamąją gali iš karto nutempti jo mąstymą nepageidaujamo kasdienio reikšminio klodo nuokalne. Taigi vardan jam tikro (etiškojo) pažinimo filosofas priverstas netgi vengti kasdie-

nių emocijų. Pažinimas antikos filosofui virsta nuolatine kova su kasdienio gyvenimo įpročiais ir pomėgiais. Kadangi juos filosofas dėl savojo anonimiškumo perleidžia kūnui, tai veikiau pažinimas jam tampa ir kūno askezės forma, o kasdienio gyvenimo įpročių ir pomėgių kontrolė – būdu normuoti į mąstymą patenkančią reikšmių kokybę, taigi veikiau ir pažinimo kryptį. Kaip čia neprisiminti pitagorininkų su labai jau griežtomis jų elgsenos taisyklėmis, reglamentuojančiomis net maitinimosi įpročius¹¹.

Vis aiškiau „Faidone“ aidintys vertybiniai akcentai, pabrėžiantys pažinimo vertybinę sąlygotumą, ima diktuoti tolesnę pokalbio apie sielą kryptį. Juk paaiškėjus, kad vardan tikro pažinimo reikia normuoti kasdienį gyvenimą, išky-la reikmė nustatyti apibrėžtesnę tokio normavimo kryptį. O antikiniai graikai tikrai nebuvo asketai, taigi ir nebuvo linkę paaukoti ant filosofijos aukuro visus gyvenimo džiaugsmus. Juo lab kad net eilinis laisvasis graikas intuityviai galėjo pastebėti, kad kai kurie kasdienio gyvenimo dalykai tikrai nesmukdo sielos, o veikiau ją tik pakylėja. Todėl tebūnie ir pakilūs Sokrato žodžiai, pernelyg nuvertinantys kūną, vis dėlto turėjo palikti pokalbio dalyviams nepasitenkinimo kartėlį. Ir vienas iš jų Simijas ryžosi reabilituoti bent jau dalį kūniškojo gyvenimo, pasiūlydamas Sokratui aptarti sielos harmonijos sampratą. Tokia samprata, matyt, buvo visai natūrali laisvajam graikui¹², nes ją numatė pati grai-

¹¹ Plg.: „Jie valgė kartu, ir šiuo atžvilgiu pitagorininkai irgi buvo ypatingi <...> Medus ir duona buvo pagrindinis jų maistas. O vanduo svarbiausias ir net vienintelis jų gėrimas. Taip pat jie privalėjo nevalgyti mėsos, nes tai buvo susiję su jų tikėjimu sielos persikėlimu; augalinis maistas irgi ne visas valgytas – antai draustos pupos“ (Hegelis 1999: 251).

¹² Plg.: „Mane ir dabar, ir visais laikais nuostabiai veikia teigėnys, esą mūsų siela esanti tam tikra dermė, ir kai dabar pasakojai, tarsi priminei, kad man ir pačiam anksčiau taip atrodė“ (Platonas 1999: 88d).

kiškojo pasaulio – kosmo¹³ prigimtis, o siela graikams juk buvo tik kosmo mikroatsvaitas. Be to, toks požiūris teikė viltį potencialiai gelbėti iš kol kas niekuo neapribotos askezės gniaužtų bent jau dalį kasdienio gyvenimo: juk tarus, kad siela yra kūno harmonija, jau nereikėtų tiesmukai viską tame gyvenime nuvertinti, o tik pakaktų derinti tarpusavy įvairius kasdienio gyvenimo aspektus. Tokia samprata dar ir įvertino graikui vis tik akivaizdžiai labai glaudžią kūno ir sielos sąsają. Kad ir kaip būtų, Simijas pasiūlo, jį palaiko kiti pokalbio dalyviai, ir Sokratui tenka leisti į jam gal ir ne itin patrauklų sielos, kaip harmonijos, aptarimą.

Simijas be vargo suranda gražią ir vaizdžią analogiją Sokrato žodžiuose ryškėjančios neregimos sielos sampratai patikslinti. Jis sugretina kūną su lyra, o sielą su derme ir retoriškai klausia: ar „sulaužius lyrą arba perpjovus ir sutraukius stygas, <...> toji dermė būtinai turi dar būti, turi išlikti?“ (Platonas 1999: 86a). O „juk sielą mes dažniausiai įsivaizduojame maždaug šitaip: jei kūnas įtempiamas ir palaikomas šilto, šalto, sauso, drėgno ir panašių dalykų, mūsų siela yra šių dalykų mišinys bei dermė, kai visa tai gražiai ir saikingai sumaišyta. Bet jei siela laikoma tam tikra derme, aišku, kad mūsų kūnui be saiko išsiklibinus arba dėl ligų ir kitokių piktybių įsitempus, siela čia pat neišvengiamai turi žūti, nors ir yra pats dieviškiausias dalykas, lygiai kaip ir visos kitos dermės, esančios garsuose ir visuose amatininkų dirbiniuose“ (Platonas 1999: 86b-c). Ir nors Sokratui toks sielos ir dermės sugretinimas sukelia šypsena, tačiau ir Simijas, ir Kebetas negali nepastebėti, kad Sokrato samprotavimai apie sielos giminystę neregimai rūšiai ir šios rūšies nemarumą irgi remiasi

¹³ Κοσμος etimologiškai reiškė tiek grožį, tiek harmoniją, tiek darną.

analogijomis ir yra tik tikėtini. Todėl, kad ir labai mylėdami ir gerbdami savo iškilųjį mokytoją, jie nenori išleisti jo anapus, taip ir neišsitikintu, kuo, matyt, nė kiek neabejoja pats Sokratas, t. y. kad siela nežūsta kūnui mirus. Juk net pritariant dar vienai gražiai analogijai, kad „siela esanti ilgaamžė, o kūnas silpnesnis ir trumpaamžiškesnis; kita vertus, kiekviena siela sunėšioja daug kūnų, juo labiau jei gyvena daug metų“ (Platonas 1999: 87d), vis vien lieka nerimas, „kuri mirtis ir kuris atsiskyrimas nuo kūno sielai neša pražūtį: juk niekas iš mūsų negali šito pajusti. O jei taip, tai joks drąsavimas mirties akivaizdoje negali nebūti neapgalvotas – nebent įstengtum įrodyti, kad siela yra kažkas visai nemirtinga ir nežūstama“ (Platonas 1999: 88b). Sokratui jau nėra kur trauktis po tokių jo pašnekovų argumentų, ir jis imasi visai nedėkingo darbo, t. y. paneiginti graikuose, atrodo, gana populiarią sielos-dermės prielaidą. Nuspėdamas galimą savo pašnekovų nusivylimą būsimu paneigimu ir baimindamasis, kad šie dėl to netaptų ir mizologais, t. y. nenusiviltų pačiu loginiu mąstymu, jis iš pradžių atlieka paruošiamąjį darbą. Sokratas atkreipia dėmesį į tai, kad graikuose kai kas įrodinėjimo meną panaudoja vien įtikinėjimui, o jam gi svarbi pati tiesa. Todėl ir savo pašnekovų jis paprašo, kad šie mažiau rūpintųsi juo – mirti besirengiančiu Sokratu, „o kur kas labiau tiesa“, net jei ši iš pirmo žvilgsnio pasirodytų nemaloni. Taip apsidraudęs, Sokratas gana lengvai susidoroja su sielos-dermės prielaida. Pirmiausia jis atkreipia dėmesį į tai, kad dermė yra sudėtinis dalykas. Tarus, kad ir siela yra dermė, tektų padaryti išvadą, kad ir ji yra sudėtinė. O tai niekaip nederėtų su pokalbio dalyviams jau priimtina tapusios pažinimo kaip prisiminimo sampratos išvadomis. Juk tada išeitų, kad „viena vertus, siela yra prieš atvykdama į žmogaus pavidalą ir kūną, antra ver-

tus, esą ji sudėta iš dalykų, kurių dar nėra“ (Platonas 1999: 92b). Ir Sokrato pašnekovai priversti rinktis tiesą, t. y. požiūrį apie pažinimą kaip atsiminimą, taigi ir atsakyti sielos-dermės prielaidos. O Sokratui tokio pritarimo maža. Každėl graikams labai jau panaši į tiesą, o todėl ir populiaru ta prielaida, ir Sokratas dėl visiško tikrumo sukompromituoja ją dar papildomai dviem būdais. Tačiau pačiam Sokratui tie negatyvūs savo išvados samprotavimai, matyt, ne labai rūpi. Todėl veikiai jis vėl grįžta prie konstruktyvaus sielos nemirtingumo aptarimo. Juk ontologinis sielos nemirtingumo įrodymas dar visiškai neįtikinamo jo pašnekovų, kad siela neišnyksta po kūno mirties.

Taigi Sokratas renčia dar vieną sielos nemirtingumo įrodymą. Vis stipriau sielos aptarime aidintys vertybiniai akcentai nedviprasmiškai perša mintį, kad tai turėtų būti kaip tik aksiologinis sielos nemirtingumo įrodymas. Tačiau pokalbis (tekstas) reikalingas vidinio rišlumo, todėl į naująją problematiką pereinama atkreipiant dėmesį į tai, kad galima sielos žūtis, matyt, galėtų būti nagrinėjama pasitelkiant ligtolinę filosofiją. Juk pirmieji graikų filosofai kaip tik ir domėjosi visų dalykų prigimtimi¹⁴, t. y. aiškino, „kodėl kiekvienas daiktas atsiranda, kodėl būva ir kodėl žūva“ (Platonas 1999: 96a-b). Taigi ir į sielą be vargo galima pažvelgti ligtolinės

¹⁴ Mūsųose dar neretai pirmųjų graikų filosofų veikalų pavadinimas 'Περὶ φύσεως' tradiciškai verčiamas kaip „Apie gamtą“. Tačiau žodžiui *gamta* mes neišreikštai teikiame jau po naujųjų amžių nusistovėjusią ir gamtamokslui konstitutuotą reikšmę, t. y. gamtą suprantame tik kaip tam tikrą tam tikru būdu pažintiškai konstruojamą pasaulio dalį. O graikų filosofai savo kūriniuose samprotauja apie prigimtį viso kosmo, apimančio ir gamtos siaurąją prasmę, ir socialinį pasaulius. Jei graikų filosofams būtų rūpėjusi vien gamta, tai jie taip ir nebūtų aptikę būties, taigi ir nebūtų tapę filosofais. Taigi kur kas korektiškiau yra versti minėtą graikišką pavadinimą labiau pažodžiui, t. y. kaip „Apie prigimtį (kilmę)“.

filosofijos vyraujančio probleminio intereso kryptimi ir galbūt rasti čia tą taip rūpimą atsakymą apie sielos prigimtį. O ir pats Sokratas, regis, buvo labai susidomėjęs ankstesne filosofine išmintimi¹⁵. Mat, anot jo paties, jis tikėjosi čia rasti atsakymą ir į jam, kaip to laikmečio graikui, nesvetimą klausimą, kodėl kosme viskas yra taip, kaip yra. Ir jis besižvalgydamas po tą ankstesnę išmintį pastebi, kad ji kažkaip žvairai aiškina dalykų kilmę ir tarsi visai ne tuo aspektu, kuris tik ir terūpi Sokratui. Sokratas pražiūri, kad jam jau rūpi kiti dalykai, nei numato ankstesnės filosofijos atsakymai. Ryškiausiai tas ankstesnio žinojimo nepakankamumas atsakyti į Sokratui iškilusius klausimus pasimato mėginant paaiškinti, rodosi, tokį paprastą dalyką, kodėl Sokratas sėdi kameroje ir romiai laukia mirties bausmės, nors savo bendražygių padedamas jau seniai galėjo pasprukti į gretimą šalį. Taigi čia ir paaiškėja, kad ankstesnioji išmintis aiškintų, jog Sokratas sėdi taip, kaip sėdi, dėl jo kūno sandaros ypatumų, betgi visai ne dėl to, kaip mano pats Sokratas, jog čia yra geriausias pasirinkimas. Akivaizdu, kad ankstesnė filosofija aiškino kosmo dalykų vidinį sąryšingumą, arba *priežastis*, labiau *kaip* aspektu, o Sokratui jau kur kas svarbesnis *kodėl* aspektas. Taigi akivaizdu, kad Sokrato pažintinis interesas jau kitoks ir jis jau kitaip formuoja klausimus. Ir visai ne todėl, kad Sokratas būtų galva ar keliomis protingesnis už savo pirmtakus, o todėl, kad jo mąstymas jau skleidžiasi polemikoje su sofistais, išsiskyrusioje pirmiausia vertybiškai, o veikiai ir teoriškai kitoje pažintinėje plotmėje, kuri savo ruožtu jau provokuoja specifinius klausimus ir kuriai reikia savito pažinimo būdo. Kri-

¹⁵ Plg.: „Jaunas būdamas aš užsidegiau neparasta aistra tai išminčiai, kurią vadina gamtos mokslu“ (Platonas 1999: 96a).

terijus, į kurį orientuojasi Sokratas ir pagal kurį „žmogui ir apie patį save, ir apie visa kita viena teverta tyrinėti: kas yra gražiausia ir geriausia“ (Platonas 1999: 97d), nedviprasmiškai nurodo, kad tai yra etiškumo plotmė. Pirmųjų antikos filosofų mąstyme abi pažintinės alternatyvos ir jas steigiančios vertybės dar buvo tarpusavy susipynusios, taigi tame mąstyme dar buvo laisvai šokinėjama nuo vienu reikšminių dalykų prie kitų. Sokratas, žvelgdamas jam vis labiau ryškėjančia etiškąja perspektyva, kaip tik pastebi tą painiavą ir piktinasi, pavyzdžiui, Anaksagoro, lyg ir jau užsimojusio viską paaiškinti vien protu, nenuoseklumu. Mat Sokrato akimis, nominaliai lyg jau ir skirdamas protui galią viską tvarkyti kosme, „šis vyras visai nesinaudoja protu ir neskiria jam jokios atsakomybės tvarkyti daiktus, o atsakingais laiko orą, eterį, vandenį ir daugybę kitų keistų dalykų“ (Platonas 1999: 87–88). Čia visiškai akivaizdu, kad Sokratas protui teikia visai kitokį turinį nei Anaksagoras, o nuoroda į atsakomybę tik pabrėžia sokratiškosios protingumo sampratos etiškąjį akcentą. Kad ir kaip būtų, Sokratas veikia atsiriboja nuo ankstesniojo filosofavimo ir pamėgina šioje keblioje situacijoje pats kapanotis *antruoju plaukimu* (Platonas 1999: 99d). Šioji antikinė sąvoka tiesiogiai nusako situaciją, „kai, nesant tinkamo vėjo, tenka irkluoti – vargingesnis bei lėtesnis, tačiau tikresnis būdas plaukti norima kryptimi“ (Platonas 1999: 241). Taigi pirmiausia šia sąvoka Sokratas ne tik konstatuoja savo nesėkmę pasinaudoti ankstesniąja išmintimi, bet, matyt, kartu netiesiogiai nurodo, kad ta nesėkmė nulemta ankstesnės išminties konstravimo specifikos. Juk pirmieji filosofai samprotauja pasiduodami tai vienu, tai kitų vertybių veikimui, taigi tarsi ir teplaukia atsitiktinai pūstelėjusio vertybinio ‘vėjelio’ kryptimi, išskyrus gal tik Parmenidą, kuris jau mėgina ir „vėją“ rink-

tis¹⁶, ir mąstymo vidine logika vadovautis. Papildomai ir konstruktyviai antrojo plaukimo sąvoka įvertina pakitusią pažinimo specifiką, suskilus kosmui. Mat skylant kosmui skyla ne tik žmogus, bet atsiskiria ir nuosekliai ryškėjančių kosmo pusių pažintinės replikos. Kiekviena reikalinga savito pažinimo būdo, įvertinančio jos vidinio sąryšingumo specifiką ir leidžiančio, ištvėrus tokio klodo pažintinės reikšmės, sekti toliau jau kitomis to klodo reikšmėmis. O nepaklysti tarp abiejų klodų logikų nėra lengva. Juk daiktai yra vien reikšmių nešiotojai ir gali apsiręngti reikšme tiek iš vieno klodo, tiek iš kito. O tos reikšmės neretai gali būti net priešingos viena kitai, ir dėl to daiktuose galimas priešybių virsmas. Jau Hērakleitas tą virsmą pastebėjo ir visai pagrįstai konstatavo tai kaip pačios kosmo prigimties dalyką. Savo ‘tamsiaisiais’ aforizmais jis tikrai subtiliai pavaizdavo tą dvejetainį kosmo prigimties nulemtą jo virsmą. Ir ne šiaip pavaizdavo, bet labai jau išmoningai. Jo kaip filosofo vertybinis interesas reikalavo pažinti tik vieną iš kosmo pusių, tačiau dėl mąstymo sinkretiškumo jis dar negalėjo atsiriboti nuo kitos pusės. Todėl Hērakleitas reljefiškai išryškino kaip tik tą filosofijai rūpimą etiškąją pusę, žaismingai kontrastuodamas alternatyvių pažintinių klodų reikšmes. Jo poetiškuose aforizmuose etiškosios reikšmės priešinos kasdienėms ir vienos kitas paryškina, tačiau vertybiniai kirčiai labai jau aiškiai dedami vieno iš tų klodų ir būtent etiškojo klodo pusėn. Daiktuose slypintį daugiareikšmiškumo pavojų ypač aiškiai pajunta Sokratas¹⁷. Mat jis

¹⁶ Plg.: „Na, pasakysiu aš tau, o tu išgirdęs atminki, kokius tik tyrinėjimo kelius galima rinktis. Kelias pirmasis – būtis, ir visai čia nėra nebuvimo“ (Antika 1977: 52). „Lieka tik vienas bylojimo kelias, kad YRA...“ (Estetikos istorija 1999: 468).

¹⁷ „... išsigandau, kad visiškai neapakinčiau sielos, jei į daiktus žiūrėsiu stačiai akimis ir bandysiu visomis kitomis juslėmis juos paliesti“ (Platonas 1999: 99e).

jau žino vien etiškojo pažintinio klodo skonį, kurį reguliariai išgyvena savo polemikoje su vienušiai kasdienybę sureikšminančiais sofistais. Siekdamas išsilaikyti kartkartėmis patiriamame etiškajame pažinimo kontūre, jis ir nutaria, „jog prieglobsčio reikia ieškoti svarstymuose ir juose bandyti išvelgti esybių tikrovę“ (Platonas 1999: 99e). Tiesa, nuo pažintinės painiavos vertybiškai turėtų saugoti jau ir kūno askezė, bet ji yra kasdienio gyvenimo nuolat išbalansuojama. Todėl reikalingos papildomos priemonės ir Sokratas suranda jas kaip *antrojo plaukimo* būdą, t. y. kaip būtinumą vadovautis vien svarstymais, arba mąstymo logiškumu. Juk logiškumas, skrupulingai jo paisant, garantuoja vien *to paties*¹⁸ pažintinio klodo pažinimą, kuriam užsiangažavęs filosofas, ir kuris dėl partinio intereso jam yra vienintelė ir tikroji tiesa. Todėl 'teisingai' pasirinkus mąstymo atspirties tašką, pavyzdžiui, prielaidą, kad „yra kažkas savaime gražu, gera, didu ir visa kita...“ (Platonas 1999: 100b), ir paisant logiškumo, jau galima mąstymu sukurti tik šia prielaida apibrėžiamame pažintiniame kontūre. Nesunku nuspėti, kad tai kaip tik ir yra etiškasis pažintinis klodas, kurį konstituoja grožio ir gėrio vertybės. Taip dažnai Platono dialoguose minima grožio paties savaime prielaida liudija sistemingas antikos filosofo pastangas siekiant išoriškai atsiriboti nuo kasdienio mąstymo. Juk antikos žmogus dėl savojo mąstymo sinkretiškumo arba, pabrėžiant kitą jo pusę, neautonomiškumo, nuolat įklimpęs kasdienybės mąstyme ir negali, kaip pasakytų, pavyzdžiui, Husserlis, tiesiog susklisti šio klodo

¹⁸ Plg.: „... žinojimas iš tikrųjų yra imanencija ir <...> nenutraukia būties izoliacijos“ (Levinas 1994: 54). „O dėl žinojimo, tai jis esmiškai yra santykis su tuo, ką prilyginame sau ir ką aprėpiame, su tuo, kieno kitybę susklistame, su tuo, kas tampa imanentiška, nes atitinka maną matą ir yra mano lygmens“ (Levinas 1994: 57).

vienkartiniu fenomenologiniu judesiu. Todėl antikos filosofas yra priverstas be perstojo nuo jo vis atsiriboti, retsykiais deklaruodamas savo orientaciją į grožį. Mat grožis suspenduoja kasdienybės interesus, taigi ir atitinkamą mąstymą¹⁹. Savo ruožtu gėrio vertybė konstituoja filosofui terūpinčio etiškojo pažintinio klodo vidinę struktūrą²⁰, ir „Faidonas“ yra bene pirmasis Platono mėginimas perprasti šio klodo sąryšingumo specifiką iš vidaus, kad pasinaudojus ja jau būtų galima tyrinėti vien šį klodą. Kartu tai yra ir autonomiško teorinio būties pažinimo pradžia. Teorija čia jau vaduojasi iš sinkretizmo ir mėgina sukurti tik viename iš alternatyvių pažintinių klodų. O tai savo ruožtu jau byloja ir tam tikrą teoriškai pažįstančiojo subjekto autonomiškumą, ir aktyvumą, kurį Platonas ir nusako *antrojo plaukimo* sąvoka. Juk ši sąvoka jau numato aktyvias „besiirincio“ mąstytojo pastangas kryptingai pažinti. Tos pastangos čia reikiiasi, pirma, praktiškai kaip orientacija į grožį bei kūno askezė ir, antra, jau grynai teoriškai kaip sofistikos kritika, taigi kaip teorinis atsiribojimas nuo kasdienės mąstysenos, kaip mąstymo sutelkimas ir išlaikymas etiškajame pažintiniame fragmente, perprantant jo vidinę loginę struktūrą. Taigi teorinio mąstymo potencialiai numatoma to mąstymo sub-

¹⁹ Išsamiai šią grožio vertybės specifiką išoriškai arba formaliai apibrėždamas filosofinį mąstymą Platonas aptaria jau paskesniuose dialoguose „Puota“ bei „Faidonas“. Plačiau žr.: Jankauskas 1989: 67–81.

²⁰ Gėrio vertybės vaidmenį tematizuojant, etiškojo mąstymo turinio ypatumus Platonui pavyksta įminti tik „Valstybėje“, kur konstruojant tobulą socialumo sąrangą veikiausiai paaikškėja, kad „pažiniams daiktams gėris suteikia pažinumą, buvimą ir esmę, nors pats gėris nėra būtis; reikšmingumu ir galia jis pranoksta ją“ (Platonas 1981: 509b). Kadangi pamatinė filosofinį pažinimą ir jo 'objektą' – būtį konstituojanti prielaida išryškėja tik žvelgiant per tobulo socialumo prizmę, tai čia jau apsiuogina ir pačios filosofijos socialinė arba, šnekanč dar tiksliau, etiškoji prigimtis.

jekto laisvė²¹ čia jau ima aktualizuotis ir ja pradeda disponuoti vis dar paties savęs nereflektavęs antikos filosofas. Teorinis mąstymas visada numato šio mąstymo autonomiškumą, o pabrėžiant kitą pusę – mąstančiojo laisvę. Tačiau nei teorijos autonomija, nei mąstančiojo laisvė, kaip pasakytų Hegelis, antikoje dar toli gražu nepasiekia savo absoliučių reikšmių: teorija ir filosofas čia dar lieka pamatinių vertybių ir jomis apibrėžiamų dalykinių turinių tarnystėje. Tačiau „Faidone“ jau akivaizdu, kad laisvės ribos praplečia: jau pasirenkama pati mąstymo tema iš dviejų alternatyvų ir jau kryptingai daromi formalūs judesiai, kurie garantuoja išlikimą tame pat pažintiniame fragmente²².

O Sokratas pamažu atsiveriančią teorinio mąstymo laisvę išnaudoja tam, kad galutinai įtikintų savo pašnekovus sielos nemirtingumu. Ir pradeda jis nuo jau minėtos prielaidos, kad yra grožis pats savaime. Tada jam jau nesunku atsiritoti nuo kasdienio požiūrio, kad daiktai esti gražūs dėl spalvos, pavidalo ar kitokių savybių, ir padaryti išvadą, kad „gražiu daiktą padaro ne kas kita, o vien grožis: ar tai grožio buvimas jame, ar tai bendrystė su juo, ar dar koku kitu

²¹ Savaip ta laisvė jau išsąmoninta ir dar Pitagorui priskiriamame filosofo apibrėžime, kur gretinant žmonių vaidmenis gyvenime ir olimpinėse žaidynėse nurodoma: „vieni atvyksta į olimpines žaidynes varžytis dėl prizų, kiti prekiauti, vertingiausieji gi – vien stebėti; taip ir gyvenime – vergiškos prigimties žmonės gimsta godūs pinigams ir šlovei, filosofai gi ateina į šį gyvenimą ieškoti tiesos“ (Diogenas Laertietis 1986: 334).

²² Antikinis filosofavimas savąją mąstymo temą rekonstruoja, neužklaudamas ją apibrėžiančių vertybių, o ne konstruoja, kaip kad pradėdant naujaisiais amžiais tai daro gamtotyra, ar juo labiau nedekonstruoja, kaip kad elgiasi dar didesnę autonomiją demonstruojantis nūdienos postmodernistinis mąstymas. Akivaizdu, kad ir „Faidone“ pateikiami sielos nemirtingumo įrodymai, griežčiau vertinant, yra ne tiek konstruojantys, kaip galėtų įpiršti „įrodymo“ kaip psichologinės poveikio priemonės reikšmė, o tik etinio žmogaus elgesio prielaidas rekonstruojantys samprotavimai.

keliu ar būdu jis čia atsiranda“ (Platonas 1999: 100d). Akivaizdu, kad tokia išvada įvertina vien sąvokų loginės priklausomybės ryšius. Tiesa, tie ryšiai nusakomi nūdienos žmogui gal kiek ir neįprastai, t. y. kaip gražaus daikto dalyvavimas grožyje, bendravimas su grožiu ar šio buvimas jame. Tačiau prisiminus, kad antika mąsto sinkretiškai ir kad mąstytojas visiškai įtrauktas į patį mąstymą, taigi neskiria savo psichikos ypatybių nuo proceso, kuriame dalyvauja, specifikos, taigi tada jau darosi visai suprantama, kad jam visai natūralu psychologizuoti ir apskritai subjektyvizuoti mąstymo specifika. Todėl graikų filosofui mąstymą apibrėžiančios vertybės virsta dievybėmis²³, o jis pats gali pasiimti mąstymo proceso, kuriame dalyvauja, savybėmis ir savąsias savybes perleisti tam procesui. Mat antikos mąstytojas dar neturi dekartiškojo savinimosi įrankio – ego, o todėl negali nieko savintis mąstyme ir neišvengiamai priverstas save ekspropriuoti. Todėl ir Sokratas išsąmonina mąstymo loginę specifika iš pirmo žvilgsnio kiek keistomis, bet neabejotinai vaizdžiomis formuluotėmis, kurios gal ir supainioja nūdienos žmogų, bet užtat jo pašnekovams dėl to tik akivaizdesnės. Nors ir kaip būtų, tenka pripažinti, kad Sokrato išvada gaunama jau vien teoriškai „iriantis“ per sąvokų loginio sąryšingumo terpę ir ignoruojant galimus kasdienio mąstymo vėjelius, kurie perša paprastam žmogui įprastas, o dėl to lyg ir akivaizdžias, bet loginės analizės kritikos neišlaikančias išvadas. Juk žiūrint grynai logiškai, gražaus daikto sąvoka numato dviejų sąvokų – konkretaus daikto ir grožio – sąsają, taigi ir visai logiška būtų sakyti, kad grožio sąvoka tarsi būvoja daikto sąvokoje ir daiktas yra tuo gražes-

²³ Pavyzdžiui, formaliąją filosofavimo specifika – teoretiškumą normuojanti grožio vertybė Platono „Puotoje“ įgyja daimono Eroto pavidalą.

nis, kuo daugiau jame yra grožio sąvokos. Formuluoiant šią išvadą sinkretiška, taigi ontologizuota, antikos kalba, gaunama pirmiau cituota Sokrato išvada. O kadangi grožis yra dar ir vertybė, kuri angažuoja antikos filosofavimo formaliąją pusę, tai antikos filosofas gali konstatuoti, kad jis yra tiesiog verčiamas siekti to grožio²⁴. Dėl jau minėto savojo mąstymo sinkretizmo antikos filosofas neišvengiamai perleidžia šį siekį ir daiktams. Ir jau daiktui šis siekis virsta jo tobulos esybės siekiu²⁵, o žvelgiant vien pažinimo aspektu, tiesiog grynosios formos arba idėjos pačios savaime siekiu. Mat grožis yra ne turininga, o tik atsiribojimą nuo kasdienybės interesų skatinanti vertybė, kuri mąstyme provokuoja teorinės arba, vaizdžiau šnekant, grynosios, tobulos formos siekį. Kadangi antikos filosofui mąstymo atspirties taškas lieka kasdienis mąstymas, tai jau vėliau Platonas, žvelgdamas į kosmą pirmiausia iš formaliosios, t. y. estetiškosios, filosofavimo perspektyvos, gali konstatuoti, kad daiktai – kasdienės naudos vertybės sukirčiuotos sąvokos – nori būti tokie kaip jų idėjos, t. y. serga tobulybės siekiu, bet (dėl dalyvavimo kitos vertybės – naudos – sureikšminimo arba tematizavimo lauke) negali jo pasiekti, o todėl tik mėgdžioja idėjas, t. y. tik vardu ir kažkokia turinio dalimi atitinka tą gryninančios grožio vertybės perspektyva išvelgiamą tobulą daikto idėją. Dar plačiau į šią antikvai specifišką

²⁴ Plg.: „*Reikia* (kursyvai mano – S. J.), kad pirmas žingsnis, <...> teisingai einant prie šio tikslo, jaunystėje būtų žengtas gražių kūnų link. Jei *vedamasis vedamas* teisingu keliu, pradžioje jis turi mylėti vieną kūną ir gimdyti jame gražias kalbas, paskui jis turi suvokti, kad bet kuriame kūne esantis grožis giminiškas kitame kūne esančiam grožiui ir, jei ieškoma išvaizdos grožio, būtų kvaila visuose kūnuose esančio grožio nelaikyti vienu ir tuo pačiu“ (Platonas 2000: 210a-b).

²⁵ Plg.: „šis daiktas, kurį dabar aš matau, *nori* būti toks kaip kažkokia kita esybė, tačiau atsilieka ir neįstengia būti toks kaip ji ir yra prastesnis“ (Platonas 1999: 49).

filosofavimo situaciją pažvelgęs Aristotelis gali konstatuoti, kad visus tuos konkrečius siekius turiningai vienija ir jungia Gėrio vertybė, kuri apibrėžia antikos filosofavimą arba, nurodant jo turiningąjį aspektą, etiškąjį mąstymą. Tada ir paaiškėja, kad visi daiktai siekia sau artimiausios formos, kuri savo ruožtu hierarchiškai pajungta aukštesnei formai, ir Platono „Puotoje“ aprašytas „tiesusis kelias“ link grožio virsta aristoteliškąja teleologine seka materijos ir formos, nuvingiuojančios prie šią konfigūraciją konstituojančios formų formos arba nejudančio judintojo²⁶. Bet „Faidone“ iki šių strateginių išvalgų dar toli, ir Sokratas čia dar tik pradeda įsisąmoninti artimiausius etiškojo mąstymo klogo horizontus, t. y. konkrečiąją šio klogo logiką. Čia pamažu ima aiškėti, kad ne tik „gražūs daiktai tampa gražiais dėl grožio <...>, [bet ir] dideli daiktai dideliais, o didesni didesniais dėl didumo, o mažesni mažesniais dėl mažumo“ (Platonas 1999: 100e). O tada jau Sokratui nesunku konstatuoti, koks nelogiškas yra kasdienis mąstymas: pavyzdžiui, galimi teiginiai, kad vienas žmogus didesnis už kitą visa galva, taigi ir kitas ta pačia galva mažesnis už pirmąjį. Ir jau išeina, kad ta pati galva, griežtai logiškai žiūrint, atlieka prieštarinę funkciją – ir didina, ir mažina. Ir jau didžiausias stebuklas, Sokrato akimis, būtų tai, kad ta galva kaip „mažas daiktas kažką padaro dideliu“ (Platonas 1999: 101b). Kasdienis mąstymas pilnas tokių loginių prieštaravimų, kaip ir pilna tokių „prieštarautojų“, kurie apie Sokrato nurodomus dalykus „nei kalba, nei susimąsto. Jie mat tokie gudrūs, kad viską suvėle

²⁶ Plg.: „Galutinė priežastis išjudina kaip meilės objektas (mylintį), o visi kiti dalykai juda išjudinti. <...> Taigi (pirmasis) judintojas būtinai yra esantis: o kadangi jis yra iš būtinybės, tai jis yra kaip gėris (κωλος) ir šia prasme jis yra pirmasis pradus (αρχη)“ (Aristotelis 1976: 1072b).

vis vien sugeba likti patenkinti savimi“ (Platonas 1999: 101e). Akivaizdu, kad čia Sokratas nepraleidžia progos įgelti sofistams, tačiau ir jo paties išvelgta griežta sąvokų logika, taikoma konkretiems atvejams, irgi kelia keblumų. Vienas iš pašnekovų prisimena, kad dar ne taip seniai Sokratas, įrodinėdamas sielos nemirtingumą, rėmėsi ir visai kitokia prielaida apie dalykų atsiradimą iš priešybių, pagal kurią kaip tik reikėtų didesnę kildinti iš mažesnio, ir atvirkščiai. Sokratas be vargo išsisuka nurodydamas, kad tąsyk buvo kalbėta „apie daiktus, kurie turi priešybių, vadinant juos anų priešybių vardais, o dabar apie pačias priešybes, esančias daiktuose, kurie todėl ir vadinami jų vardais“ (Platonas 1999: 103b). Taigi Sokratas čia jau aiškiai atskiria tuos du mąstymo klodus, kuriuos taip nesunku supainioti, nes abu apibrėžiami ta pačia kalba, ir dėl to tie patys vardai nurodo į dvejopus dalykus – kasdienio mąstymo apibrėžiamus daiktus ir laipsniškai etiškajame klode ryškėjančias sąvokas savaime, arba idėjas. O atskyręs tuos klodus, Sokratas gali dar patikslinti, kad, kitaip nei sofistaiškai parsidavėliški daiktai, kurie kasdieniame mąstyme gali įgyti įvairiausias, netgi priešingas viena kitai reikšmes, tame filosofo atskleistame pažintiniame klode „priešybė niekada netaps savo priešybe“ (Platonas 1999: 103c). Čia dar vaizdinga antikos kalba konstatuojamas nūdienos žmogui visai banalus dalykas, t. y. kad konkreti sąvoka logiškai yra nesusuderinama su jai priešinga sąvoka. Vis dar nepamirštant, kad Sokratas „Faidone“ įrodinėja sielos nemirtingumą, turėtų būti aišku, kad ir sąvokų loginius ryšius jis aptarinėja ne šiaip sau, bet tam, kad sukonstruotų priemonę dar vienam įrodymui surešti. Kadangi kūnas ir siela priklauso skirtingiems pažintiniams klodams, tai toks įrodymas, plačiau žvelgiant, numato ir, tiesą sakant, turėtų siekti konstatuoti sąsają tarp abiejų

pažintinių klodų. Taigi Sokratas neturėtų apsiriboti vien grynujų sąvokų arba pavidalų (εἶδη) logika, bet į apmastybų lauką įtraukti ir daiktų logiką. Kaip tik tai Sokratas ir padaro, toliau aptardamas ugnies ir sniego, šilumos ir šalčio sąvokų poras. Pokalbio dalyviai sutaria, kad „šiluma nėra tas pats, kaip ugnis, o šaltis tas pats, kaip sniegas“ (Platonas 1999: 103d). Tačiau, pavyzdžiui, sniegas aiškiai susijęs su šalčiu ir nesusuderinamas su šiluma, t. y. „sniegas, jei jis yra sniegas, priėmęs šilumą niekada nebus tas pats, kas buvo: sniegas ir kartu šiltas, bet, prisiartinus šilumai, jis pasitrauks arba žus“ (Platonas 1999: 103d). Formuluoju šią konkrečią išvalgą abstrakčiau būtų galima pasakyti, kad „su kai kuriais dalykais yra taip, kad ne tik pats pavidas (pvz., šiluma – *S. J.*) amžiams pelnytai gauna savo vardą, bet ir dar kai kas (pvz., ugnis – *S. J.*), kas nėra anas pavidas, tačiau amžinai, kol yra, turi jo (šiuo atveju, šilumos – *S. J.*) formą“ (Platonas 1999: 103e). Kadangi Sokrato pašnekovai linkę į konkretų mąstymą, ir tokia abstrakti išvada jiems nėra lengvai suvokiamas dalykas, tai įtaigumo dėlei šią išvadą Sokratas dar iliustruoja ir matematiniais pavyzdžiais. Juk matematika net ir kasdieniam žmogui yra žinomas dalykas, o be to, čia jau akivaizdžiai paisoma formaliosios logikos²⁷, taigi ir mažesnis pavojus nuklysti į kasdienio mąstymo asociacijas. Net neįgudęs matematikoje žmogus puikiai žino, kad pusė jo vartojamų skaičių yra nelyginiai, o kita pusė – lyginiai. Tačiau visi skaičiai turi ir

²⁷ Antikos filosofijoje išsąmoninant mąstymo formaliąją specifiką, matematikai neabejotinai tenka ypatingas vaidmuo. Juk matematikoje, kitaip nei kasdieniame mąstyme, nuo kurio pradeda antikos filosofija, mąstymas jau iš dalies formalizuotas, taigi joje labiausiai išryškėjusi mąstymo formalioji specifika. O kadangi Platonas jau aiškiai pradeda remtis ta specifika, tai visai suprantama, kodėl ant jo akademijos durų buvo užrašyta: *αρεομετρος μη εισι*.

savo vardus, taigi nelyginumas ir patys tie skaičiai nėra tas pat. „Paimkime trejetą. <...> jį visada dera vadinti ir jo paties, ir nelyginumo vardu, kuris nėra tas pat kaip trejeto vardas“ (Platonas 1999: 104a). O kadangi trejetas, kaip ir visa nelyginių skaičių aibė, persiėmęs nelyginumo pavidalu, tai „trys“ veikiausiai žus ar bet ką patirs, nei pakęs, kad likdamas trejetu, taptų lyginiu“ (Platonas 1999: 104c). Nusprendęs, kad matematiniai pavyzdžiai jau turėjo atskleisti ir jo pašnekovams rūpinimą sąvokų logikos specifika, Sokratas veikiausiai formuluoja jo įrodymui reikalingą loginę lemą: „Ne vien priešybė (pavyzdžiui, nelygybės pavidalas arba idėja – *S. J.*) nepriima priešybės (šiuo atveju lygybės pavidalo arba idėjos – *S. J.*), bet ir tai, kas, ką nors paliesdamas (pavyzdžiui, trejetas – *S. J.*), suteikia jam kokią nors priešybę (šiuo atveju nelyginumo – *S. J.*), ir pats šis teikiantysis niekada nepriims priešybės to, ką jis pats suteikia (šiuo atveju lyginumo pavidalo – *S. J.*)“ (Platonas 1999: 105a). Ši lema yra vienas iš pirmųjų Platono mėginimų išgryninti konkrečiau antikinio mąstymo formaliąją specifika, kuri slypi ontiškoje antikos kalboje ir kurios stuburą fiksuoja antikinės vertybės. Tų vertybių dvejojumas lemia ir mąstymo „logikų“ dvejojumą. Aiškiai deklaruodamas savąjį užsiangažavimą vien etiškosioms vertybėms, Platonas išskiria tomis vertybėmis apibrėžiamo mąstymo vieną iš formaliosios specifikos ypatumų. Įsisąmonintas tos specifikos fragmentas darosi įrankiu konkrečių antikos sąvokų, taigi ir sielos sąvokos, nekasdieniam permąstymui. Retas graikas ginčytų, kad kūną gyvą padaro į jį patekusi siela. „Vadinasi, siela, kai ką nors užvaldo, visada ateina į šį daiktą, nešdama gyvybę“ (Platonas 1999: 105d). Gyvybė savo ruožtu yra priešinga mirčiai, taigi remiantis pirmiau paminėta lema išeity, kad „siela niekada nepriims priešybės to, ką visuomet suteikia“ (Ten pat.), t. y. mirties. O iš čia jau ranka paduoti iki

tos taip Sokratui ir jo pašnekovams svarbios išvados, kad nepriimanti mirties siela tiesiog yra ir nemirtinga, ir nenykstanta, ir nežūstanti.

Ir nors Sokrato pašnekovai nieko negali prikišti nei dėl įrodymo detalių, nei dėl galutinės išvados korektiškumo, tačiau jų širdyse vis viena lieka abejonių²⁸. O įrodymą konstravęs pats Sokratas dar geriau žino, kad šis įrodymas dar tarsi sukurptas patamsyje. Jis gi supranta, kad įrodymą parėmusią lemą konstatavo tik kaip antikinio mąstymo vidinį dalyką, taigi dar neišsiaiškino, kas ir kaip lemia nustatytąją mąstymo formaliąją specifika. Jam aišku ir tai, kad „ir anose pradinėse prielaidose (apie grožio ir gėrio savime buvimą – *S. J.*) <...> dar reikia ieškoti didesnio aiškumo“ (Platonas 1999: 107b). Taigi apskritai imant, įrodymas lieka tikėtinas, tačiau išvada apie sielos nemirtingumą jau numato ir tai, kad „mūsų sielos tikrai bus pas Hada“ (Platonas 1999: 107a). Todėl Sokratui dar tenka pasamprotauti ir apie Hadą. O čia tikrumo dar mažiau. Mat nors ir mitas apie sielų persikėlimą numato anapusinį pasaulį, tačiau tas pats mitas numato ir buvojimo tame pasaulyje užmarštį. Todėl sielos, atsidūrusios šiapus, vadinasi, ir filosofai iš principo negali nieko tikra prisiminti apie buvojimą anapus. Ir vis dėlto Sokratas ryžtasi papasakoti savo pašnekovams apie tai, kaip turėtų išrodyti sielos buvojimas Hade. Taigi akivaizdu, jog ne dėl to pasakoja, kad tikrai žinotų, o dėl to, kad vis tik reikia apie tai papasakoti. Ir ta reikmė jau nedviprasmiškai nurodo, kad sielos įrodymai nėra „Faidone“ vykstančio pašnekėsio vienintelis ir tiesioginis rūpestis. Apie tai dialogo pabaigoje tiesiogiai prabyla ir pats Sokratas. „Bet kokiu at-

²⁸ Plg.: „Bet ir aš, – pasakė Simijas, – nematau, kodėl nepasitikėčiau tuo, kas išdėstyta. Tačiau tai, ką svarstome, taip didinga, o žmogaus galimybės man atrodo tokios menkos, jog esu priverstas pasilaikyti abejonę dėl to, kas buvo išdėstyta“ (Platonas 1999: 107a-b).

veju (netgi nesant visiškai tikram dėl sielos nemirtingumo – *S. J.*) verta susimąstyti štai apie ką: jei siela nemirtinga, jai juk reikia priežiūros ne tik šiam laikui, kai vyksta tai, ką mes vadiname gyventi, bet ir visam laikui. Mat jei mirtis reikštų visa ko nusikratymą, tai būtų tikras laimikis niekšams: mirdami jie nusikratytų ne vien kūno, bet ir savo niekšystės kartu su siela. Bet iš tiesų, kadangi paaiškėjo, jog siela yra nemirtinga, tai jai nėra jokio kito prieglobsčio nuo blogybių ar kito išganymo, kaip tapti kuo geriausia ir protingiausia“ (Platonas 1999: 107c-d). Taigi nesunku suprasti, kad visas dialogas yra skirtas rūpesčio siela garantijoms užtikrinti. Ir sielos nemirtingumas yra tik viena iš tų garantijų. Kas būtų iš sielos nemirtingumo, jei anapusiniame pasaulyje – Hade nebūtų teisingumo garantijų, jei tas pasaulis būtų toks pat nepatikimas, kaip ir šis. Taigi rūpestis siela, rūpestis, kad ji būtų kuo geresnė, gali būti prasmingas, jei ne tik siela nemirtinga, bet ir yra tas anapusinis pasaulis, kuriame teisingai įvertinamas sielos elgesys²⁹. Kaip tik tai ir yra svarbiausias Sokrato pasakaitės³⁰ apie Hadą akcen-

²⁹ Plg.: „Kai mirusieji atvyksta į tą vietą, kur kiekvieną nuveda jo daimonas, juos pirmiausia teisia: ir tuos, kurie gyveno gražiai ir dievobaimingai, ir tuos, kurie ne“ (Platonas 1999: 113d).

³⁰ Plg.: „Žinoma, teigti, kad yra būtent taip, kaip aš papasakojau, protingam žmogui nedera, bet kad taip ar kaip nors panašiai yra su mūsų sielomis ir jų buveinėmis, jei paaiškėjo sielą esant nemirtingą, – šitai teigti, man rodos, dera <...> Būtent todėl taip ilgai ir tęsiu dabar šią pasaką“ (Platonas 1999: 114d).

tas. O šio pasakojimo tikrumą sustiprina paties Sokrato auka. Jis ramiai išgeria jam skirtą nuodų taurę, taigi neabejodamas renkasi dorą ir mirtį, ir tai negali neįžeibti jo pašnekovams vilties sieliško gyvenimo prasmingumu ar bent suklusti, kad „verta bandyti laimę manant, jog taip yra (kaip pasakoja Sokratas – *S. J.*). Juk tai gražus išmėginimas, ir reikia save tarsi kerėti tokiais dalykais“ (Platonas 1999: 114d). Nes kuo virstų žmogus – antikos ar nūdienos, jeigu jis gyvendamas kasdienį gyvenimą – skalesnį ar skurdesnį gyvenimą dėl išgyvenimo, nepasišviestų ta Sokrato taip gražiai nupasakota gyvenimo prasmės viltimi? Kuo taptų jis, jei retsykliais nepakeltų galvos ir nepasigrožėtų žvaigždėmis naktiniame dangaus skliaute ir moraliniu įstatymu amžinybe dvelkiančiame sielos skliaute? Nedažnas skaitė Platono dialogus, o ir retas žino jau gerokai vėliau I. Kanto suformuluotus praktinio proto postulatų, tačiau kiekvienas, kuris renkasi etišką sprendimą kasdienėje situacijoje, visada provokuojančioje naudos galimybę, taigi toks žmogus, pats to nenumanydamas, atgaivina tą sudėtingą „Faidone“ vykstančio pokalbio turinį. Mat etiškas elgesys visada numato tą dialogą konstruojančias prielaidas, ir etiškai besielgiantis žmogus tampa „Faidone“ vykstančio įstabaus pokalbio šališku dalyviu. Kilnumo gestai nutinka banalyje kasdienybėje, ir jie dalyvauja dar antikoje Platono užrašytoje etiškumo simfonijoje, net jeigu jos ir negirdi tas, kuris atlieka tą kilnų gestą.

LITERATŪRA

- Dekartas, R. (1978). *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Hėgelis, G. (1999–2001). *Filosofijos istorijos pasakaitos*: trys tomai. Vilnius: Alma littera.
- Hėrakleitas (1995). *Fragmentai*. Vilnius: Aidai.
- Filosofijos istorijos chrestomatija (1977). *Antika*. Vilnius: Mintis.
- Estetikos istorija I. (1999). Antologija, Senovės rytai. Antika. Vilnius: Pradai.
- Levinas, E. (1994). *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos.
- Platonas (1968). *Dialogai*. Vilnius: Vaga.
- Platonas (1981). *Valstybė*. Vilnius: Mintis.
- Platonas (1996). *Faidras*. Vilnius: Aidai.
- Platonas (1999). *Faidonas*. Vilnius: Aidai.
- Platonas (2000). *Puota*. Vilnius: Aidai.
- Jankauskas, S. (1989). „Eroto pagarbinimas, arba Platono giesmė filosofijai“, in *Problemos*, Nr. 40. Vilnius: Mintis.
- Plato (1961). *The Collected Dialogues of Plato*. New York: Pantheon Books.
- Аристотель (1976). *Сочинения в четырех томах*: том 1, Москва: Мысль.
- Диоген Лаэртский. (1986). *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва: Мысль.
- <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.01.0052:book=12:section=1072b>

“PHAIDON”: STRUCTURE AND MEANING OF THE PROOFS OF IMMORTALITY OF SOUL

Skirmantas Jankauskas

Summary

The paper deals with the proofs of immortality of soul in Plato's 'Phaidon'. It is demonstrated here that in the dialogue, Plato attempts to reconstruct theoretical premises of the Socratic imperative 'first and chiefly care about the greatest improvement of the soul'. The concern with the quality of soul has no warrants of reward in everyday life, therefore, it is necessary to search for such warrants beyond this life, which implies the prerequisite of the immortality of soul. Four proofs of the immortality of soul are distinguished in the dialogue: dialectical, gnoseological, ontological and axiological. The logical structure and the premises of every proof are reconstructed. The premises are thematized in the context of Greek thinking, and in this way the direct and indirect intentions of every proof are revealed. The popular Antique concept of the soul as a harmony of the parts of body is analyzed as well. It is pointed out

that Plato deals with the concept not because of his own conceptual preoccupations but just paying a debt to the popularity of this concept in the Antique world. However, the focus of the paper centers upon the Platonic concept of knowledge. The author maintains that the essential features of the concept of knowledge as anamnesis are predetermined by the sincretic character of the Greek thinking that in its turn anonymizes the subject of knowledge. The paper begins and ends with ethical accents. It is stated here that 'Phaidon' could be treated as the first attempt to produce a theoretical foundation of ethical behavior and that therein the postulates of practical reason, as formulated much more later by I. Kant, are already distinguished.

Keywords: knowledge, anamnesis, everyday thinking, ethical thinking, sense.

Iteikta 2005 03 10