

Filosofijos istorija

FAIDRAS: LOGOGRAFIJOS SPINDESYS IR SKURDAS

Skirmantas Jankauskas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra
 Universiteto g. 9/1, LT-2057 Vilnius
 Tel. (370 5) 2 66 76 17
 Vilniaus pedagoginio universiteto Filosofijos katedra
 Ševčenkos g. 31, LT-03111 Vilnius
 Tel. (+370 5) 233 56 20
 El. paštas: S.Jankauskas@lat.lt

Platono dialoge „Faidras“ galima išskirti dvi santykiškai autonomiškas dalis – tris kalbas apie meilę, apimančią pirmąją, ir iškalbos meną, aptariančią antrąją. Straipsnyje nagrinėjama antroji dialogo dalis, kurioje Platonas mėgina pasiaiškinti kalbėjimo ir rašymo problemas. Tos problemos kyla ne vien dėl pačia dialogo struktūra provokuojamo poreikio pagrįsti jame užrašytų kalbų pranašumus ir trūkumus. Plačiau žvelgiant, filosofavimas skleidžiasi kaip rašte realizuojama veikla, taigi anksčiau ar vėliau turi iškilti filosofavimo ir rašymo santykio problema. Straipsnyje parodoma, kad bene daugiausia susiejant filosofavimą ir rašymą nuveikia sofistai, kurie, kurdami savąją retoriką, iš dalies autonomizuoja iškalbos meną (τεχνη). Platonas naudojami sofistikos vaisiais ir pajungia tą meną filosofiją apibrėžiančioms vertybėms. Nusavinant iškalbos meną filosofijos reikmėms, jis virsta dialektiškai specifikuotu teorinio mąstymo įnagiu. Dialektinis mąstymas realizuojasi rašte, kuris apnuogina to mąstymo autonomiškumą. Mąstymo autonomiškumas atskleidžia jo konstruktyvumo galimybes, tačiau kartu ir ribotumą asimiliuojant (įkeliant į raštą) filosofijai rūpimus etiškuosius turinius. Raštas Platonui kelia dviprasmiškus jausmus: jis smerkia raštą dėl jo kurtumo gyvam filosofavimui, tačiau jau nebegali juo nesinaudoti kaip filosofavimo įrankiu. Todėl raštą jis ir vadina narkotiku.

Pagrindiniai žodžiai: iškalbos menas, raštas, filosofavimas, teorinis mąstymas, tiesa, dialektika.

Faidras kulminuoja antrąja Sokrato kalba, kurioje bene labiausiai centruotu pavidalu išklota platoniškojo filosofavimo etinė esmė. Poetiškas tos kalbos stilius iš pirmo žvilgsnio gal kiek trikdo ir mažiau atidžiam skaitytojui gali sukelti apgaulingą įspūdį, kad, kaip rodytųsi, labai jau tolimose nuo filosofijos platoniškose metaforose nereikėtų ieškoti nepamestų dalykų, t. y. mėginti išvelgti ten filosofijos problemų sprendimus. Tačiau klasiko tekstas

vis tik įpareigoja su juo skaitytis, t. y. bent jau perskaityti, na bent akimis permesti tą tekstą. O permetus ir tarsi į nebylią sieną atsimušus į keistas platoniškąsias metaforas gali kilti ir nemalonius įtarimus, kad viena iš nesėkmingo susidūrimo pusių yra ne itin išmoninga. Platonui iškilingai tylint, skaitytojas gali išgelbėti savąjį orumą ir klasiko garbę atlaidžiai tardamas, kad didis filosofas gali sau leisti ir papokštauti, taigi ir visokių keistenybių retkarčiais

prirašinėti¹. Taigi gali tame pat dialoge priversti Sokratą pasakyti dvi kalbas, „priešingas viena kitai: vienoje iš jų buvo tvirtinama, kad reikia pataikauti mylinčiajam, o kitoje – nemylinčiajam“ (Platonas 1996: 265a). Nors ir tokiu atveju lieka nelabai aišku, kur ir kada reikėtų juoktis, kai Platonas tariamai pokštuoja. Mat jei ir antikos klasikas pokštuoja², tai, regis, ne dėl psichoterapinio poveikio, bet ko gero iš reikalo. Juk atsakingam filosofui pirmiausia rūpi etiškojo mąstymo gelmė, į kurią panirti ir kurioje išsilaikyti nėra lengva, nes kasdienio gyvenimo įpročiai jo mąstymą tarsi kokį kamštį vis išmeta į kasdienio mąstymo paviršių. Taigi jei Platonas, paniręs į jam rūpimo mąstymo versmę, žaismingai išleidžia kokį nors burbulą į mąstymo paviršių, tai, matyt, ne dėl to, kad prarastų gelmę, o veikiau jau dėl priešingų paskatų. Juk antikinis filosofavimas skleidžiasi kaip sinkretinis mąstymas, t. y. kaip visumos mąstymas. Nesunku išsamprotauti, kad pats mąstantysis iš principo negali inicijuoti visumos mąstymo, nes inicijavimo veiksmas, kad ir kaip minimizuotas, galimas tik tos visumos praradimo sąskaita. Tokį veiksmą galėtų atlikti nebent baronas Miunchauzenas, kuriam pavyksta ištraukti save iš pelkės, įsitvėrus savo paties plaukų. Kadangi paprastam mirtingajam tai neįmanoma, tai ir visumos mąstymas numato mąstančiojo pasyvumą. Išeitų, kad antikos filosofas turėtų prisipažinti, kad ne jis valdo mąstymą, taigi ne jis mąsto, o veikiau mąstymas disponuoja juo, t. y. jam tiesiog nutinka mąstyti vienokius ar kitokius turinius. Jei tokiu atveju ir galima kalbėti apie aktyvumą pažinime, tai

nebent apie tokį, kuriame aktyvumas sutampa su pasyvumu³. Panašią išvadą teoriškai tarsi patvirtina ir visos ikidekartinės ir netgi kai kurios podekartinės pažinimo teorijos, kuriose pažinimas suprantamas kaip pasyvi amžinų tiesų įžvalga. Tačiau net *Faidro* skaitytojas galėtų papriekaištauti, kad reali antikinio filosofavimo situacija tikrai nėra tokia beviltiška, kaip tai logiškai plaukia iš formalios sinkretinio mąstymo analizės. Juk pačiame *Faidre* greta pokštavimo Platonas mini ir dialektiką, kurią jis dievina, taigi, matyt, laiko pačiu tikriausiu pažinimo būdu. Toji dialektika numato perskyras ir apibendrinimus⁴, kurie bent jau nominaliai reiškia kryptingus filosofo veiksmus mąstyme, taigi akivaizdų aktyvumą pažinime. Plačiau žvelgiant, ir pati filosofijos kaip kryptingo mąstymo idėja atrodo sunkiai suderinama su pasyvaus pažinimo samprata. Juk filosofijai rūpi ne bet kokios tiesos, taigi net tarus, kad jos tiesiog duotos, reikalingos aktyvios pastangos toms rūpimoms tiesoms surasti ir atsirinkti. Išeitų, kad filosofavimas kaip kryptingas mąstymas visgi numato ir pažįstančiojo aktyvumą. Argi ne tai turi omenyje ir pats Platonas, dar *Faidone* kalbėdamas apie *antrąjį plaukimą* (Platonas 1999: 99d). Ši antikinė sąvoka tiesiogiai nusako situaciją, „kai, nesant tinkamo vėjo, tenka irkluoti – vargingesnis bei lėtesnis, tačiau tikresnis būdas plaukti norima kryptimi“ (Ten pat, 241), taigi perkelta į pažinimo sritį, numato sąmoningą pažinimo krypties rinkimąsi. *Faidre* Platonas, matyt, jau ir iriasi tuo *antruoju plaukimu*, o perskyros ir apibendrinimai kaip tik ir yra to yrimosi konkretūs būdai. Taigi norom nenorom tenka pripažinti, kad

¹ Plg.: „Kalbame čia apie *Faidrą*, kuriam teko išlaukti daugiau kaip dvidešimt penkis šimtmečius, kad būtų nustota žiūrėti į jį kaip į prastai suręstą dialogą. Iš pradžių buvo manoma, kad Platonas buvo dar per jaunas sukurti ką nors vykusio, sukonstruoti kokybišką kūrinį. Diogenas Laertietis liudija, kad „kalbama“ (logos {sc. esti}, legetai), jog *Faidras* buvo pirmasis Platono kūrinys ir jame buvo dar šis tas vaikiška (*meirakiodes ti*). Scleiermacheris manė suradęs šioji tokį argumentą tokiam požiūriui paremti: pagyvenęs rašytojas nebūtų pasmerkęs rašto taip, kaip tai *Faidre* padarė Platonas“ (Derrida 1972: 74).

² Plg.: „man regis, kiti dalykai iš tiesų tebuvo pasakyti kaip pokštas“ (Platonas 1996: 265c).

³ Plg.: „Juk visą esybę apimantis aktyvumas, kuriame nebėra jokių dalinių veiksmų ir drauge jokių iš tų veiksmų ribiškumo kylančių veiklos pojūčių, turi prilygti pasyvumui“ (Buber 1998: 80).

⁴ Plg.: „Aš ir pats, *Faidrai*, esu šitokių perskyrų ir apibendrinimų mėgėjas, idant pajėgus būčiau [kryptingai – *S. J.*] ir kalbėti, ir mąstyti. Jei pamatau, kad kas nors kitas iš prigimties įstengia visa ką apžvelgti, {sutelkdamas tai} į vieną daiktą ir [suskirtydamas] į daugybę {rūšių}, šitokiį sekioju „*pėdsakais jo iš paskos – tarsi dievą*“. Taigi ar teisingai šaukiu tuos, kurie sugeba šitai daryti, ar neteisingai, nežino Dievas, o iki šiol aš juos vadinu dialektikais“ (Platonas 1996: 266b–c).

bent jau platoniškasis filosofavimas numato ir aktyvius pažintinius veiksmus, kurie sinkretiniame mąstyme tarsi ir negalimi. Vis tik įdėmiau išžiūrėjus, būtų galima patikslinti, kad antikos filosofija yra sinkretinis mąstymas vien savo turiningąją pusę, greta kurios yra ir kita ne mažiau svarbi šios filosofijos formalioji pusė. Ta formalioji pusė yra teorinis mąstymas, išskiriantis ir darantis ypatingą tiek antikos, tiek pačią Vakarų filosofavimo tradiciją. Ši antikinio filosofavimo pusė jau numato ir mąstančiojo autonomiškumą, kurį labai paprastai būtų galima nusakyti kaip laisvę nuo turinio. Šioji mąstymo refleksijos sukurta laisvė, taip puikiai formaliai išgvildenta Hegelio, dalykiškai reiškia galimybę sąmoningai pasirinkti arba temizuoti filosofijai rūpimus turinius. Tačiau kaip tik čia graikiškasis filosofavimas vėl nustoja savo laisvės, nes rinktis jis tegali neišskaidytą turiningo mąstymo visumą. Refleksijos akimirka pasimėgavęs formalia laisve, turiningai tos laisvės realizuoti jis negali, nes vos tik pradėjęs turiningai mąstyti, atsiduria sinkretinio mąstymo glėbyje. Ir nors antikos filosofai pamažu išsiaiškina, ko jiems toje neišskaidytoje visumoje nereikia, tačiau vien mąstyme atsiriboti nuo to negali, nes neturi tam priemonių, t. y. neturi to archimediškojo *cogito* įrankio, kurį mums jau įteikęs Descartes'as⁵. Todėl ir pasijunta jie keistai:

⁵ Šiame kontekste problemišku turėtų būti būdas, kuriuo Descartes'ui pavyksta išsikaupti iš visuminio mąstymo ir įsteigti tą archimedišką atspirties tašką – *cogito*. Logiškai mąstant, tas taškas negalėtų būti sukonstruotas sąmoningai, nes tokie veiksmai jau numanytų jį patį. Vadinasi, pačios laikmečio aplinkybės turėtų objektyviai iškelti tą tašką į mąstymo paviršių ir veikiai išprovokuoti jo įsisąmoninimą. Tokia objektyvi aplinkybė galėtų būti dviejų alternatyvių žinojimų – tradicinio ir gamtamokslio – sandūros išprovokuota totali abejonė. Sąžiningai įsisąmoninant objektyviai susiklostančią abejonę, dekartiškoji formulė *cogito (dubito) ergo sum* iš pradžių turėtų aidėti anonimiškai ir panėšėti į parmenidiškąją ištarą τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (Parmenides B, 4 – 7 (5); in: Diels (I) 1922: 152). Tačiau Descartes'as abejonę nusavina ir, tarsi įsamenindamas Parmenido tezę, *cogito* pateikia kaip savo kryptingų pastangų – sąmoningo abejojimo – rezultatą. Todėl į Descartes'o *Metafizinius apmąstymus* reiktų žiūrėti vien kaip į *cogito* įteisinimo logiką, jau

jau žinančiais ir norinčiais, bet negalinčiais tiesiogiai tą norų įgyvendinti. Tą keistą antikinio filosofavimo savimonę puikiai pavaizduoja Platonas savąja važnyčiotojo, įsodinto į sparnuotąją dvikinę, metaforą. Važnyčiotojui visai nereikia vieno iš žirgų – kasdienio mąstymo kuino, bet iškinkyt jo neduota, taigi tenka ieškoti būdų, kaip jį pažaboti, kad vežimaitis riedėtų kilniajam žirgui priimtina kryptimi, t. y. kad teorinis mąstymas temizuotų išimtinai etiškąją turiningojo mąstymo pusę. Tačiau čia išvalgesnis *Faidro* skaitytojas neiškęstų ir susierzinęs paklaustų: žirgai žirgais, vežimaičiai vežimaičiais, o kaipgi su tomis perskyromis ir apibendrinimais. Gal žirgų tramdymas ir paaiškina būties išvalgų galimybę, tačiau formalaus filosofavimo galimybės tie žirgai tikrai nepagrindžia. Tai kaipgi vis dėlto galimi tie formalūs mąstymo judesiai? Juk atlieka, ko gero, tokius formalius veiksmus Platonas, o ne šiaip giriasi. Vadinasi, antikos filosofavime turėtų būti dar šis tas, kas daro paminėtą konstruktyvumą galimą. Ir tas šis tas neturėtų kristi į akis patiems antikos mąstytojams, nes jis jiems juk ne tik neklūna, bet veikia padeda. Mat žmogus linkęs pastebėti ir suprobleminti pančius, o ne jų nebuvimą. Tą nekalta, į akis nekrintanti, iš pirmo žvilgsnio bereikšmė antikinio filosofavimo pusė yra Raštas (γραφή). Tik tai, kas užfiksuota bei išsaugota Rašte, ir yra filosofija. Raštas yra tarsi koks filosofijos kapinynas. Nebūtų kapinyno, nebūtų pustrėčio tūkstantmečio apeigų tradicijos. Nebūtų proginių žvakelių, antkapių garbinimo, niekinimo, griovimo, atstatinėjimo, rekonstravimo, hermeneutizavimo, kompiliavimo, plagijavimo ir kitokių restauracinių procedūrų. Ką veiktų nūdienos filosofai, jei nebūtų tų paminklinių įrašų? Iš ko jie kurptų savąsias epigramas? Ir kur jie jas dėtų, jei nebūtų Rašto, kuriame, beje, jau susiklosčiusios įmantrios ir hierarchizuotos priėmimo taisyklės – ne bet kas ir ne į bet kurią Rašto vietą įsileidžiamas. Todėl Rašte užkoncervuota ne tik filosofavimo

numatančią tą atradimą ir tyliai išnaudojančią jo galias. Tačiau pats Descartes'as tiesiogiai tarsi kalba apie atradimo logiką, ir tai neišvengiamai supainioja patiklų jo tekstų skaitytoją, kuris vadovaujasi neišreikšta prielaida, kad klasikas kaip ir Dievas neklaidina.

istorija, bet ir filosofijos dvaro intrigų istorija. Tačiau ne koncervavimas ar archyvavimas yra svarbiausias Rašto ypatumas. Į filosofiją įsileistas Raštas steigia išreikštai dirbtinio filosofavimo galimybę, iš pradžių tik išplečiančią, o vėliai ir užgožiančią natūralaus intuityvaus filosofavimo galimybę, taigi ir pakeičiančią patį filosofavimo būdą. Mat Raštas steigiasi kaip autonomiška realybė, turinti savo prigimtį ir iš jos kylančias buvimo Rašte logines, gramatines, semantines, stilistines ir kitokias nuosekliai įsisąmoninamas taisykles. Tos taisyklės ne tik normina, taigi riboja veiksmus su Rašto elementais, bet ir atskleidžia manipuliavimo jais galimybes, kuriomis netrunka pasinaudoti filosofai. Santykiškai autonomiškame Rašte ir teorinis mąstymas pamažu įgyja aktualią laisvę. Šios laisvės galimybes turiningai riboja tos intuityviai pelnytos filosofinės įžvalgos, kurias filosofui pavyksta įkelti į Raštą, t. y. kurias tiesiog pavyksta aprašyti. O formaliai tas galimybes riboja antikos filosofų nuosekliai įsisąmoninami formalūs operavimo mąstymo turiniais būdai, arba, kaip patikslintų neapsikentęs Descartes'as, proto vadovavimo taisyklės. Čia iškyla dar viena problema: kaip kokybiškai aprašyti Raštą turiningai steigiančias įžvalgas? Juk nesunku nuspėti, kad Raštas stingdo sinkretinio mąstymo gyvastį⁶. Tokia kaina sumokama už galimybę operuoti tais turiniais. Tačiau ar gyvų turinių stingdymas, jų fiksavimas nenustoja tos gelmės, kuri yra sinkretiniame mąstyme? Nūdienos žmogus jau taip pripratęs prie Rašto, prie tekstų, kad jis jam virtęs pačia realybe⁷. Filosofavimas jau seniai mintą savo paties tekstais, ir kaip ši kartą neapsikentęs patikslintų jau

⁶ Savaip tai pažymi dar Rousseau sakydamas, kad „filosofijos studijos bei samprotavimų pažanga, dėl kurių tobulėjo gramatika, iš kalbos atėmė tą gyvą ir jausmingą toną, kuris ją iš pradžių darė tokią dainingą. <...> O vos tik Graikijoje atsirado daugybė sofistų bei filosofų, joje nebeliko nei žymių poetų, nei muzikantų. Ugdant įtikinėjimo meną, buvo prarastas jaudinimo menas. Pats Platonas, pavydėdamas Homerui ir Euripidui, šmeižė pirmąjį ir nesugebėjo imituoti antrojo“ (Derrida 2006: 263).

⁷ Plg.: „Mano kalbos ribos žymi mano pasaulio ribas“ (Vitgenšteinas 1995: 95).

postmodernizmo klasikas J. Baudrillard'as, skleidžiasi Rašto hiperrealybėje. Ir nors kadaise filosofijos Raštas buvo pradėtas konstruoti su teorinant ir įkalinant jame iš sinkretinio mąstymo visumos išplėstus fragmentus, nūdienos filosofai jau nebevažinėja platoniškąja dvikinke pasimaitinti vaizdais iš „tiesos lygumos“, o ramiai sau kuičiasi Rašto tyruose. Filosofavimas, ko gero, seniau nei kuri kita veikla skleidžiasi Rašto hiperrealybėje, nors jo tyrų artojų liai, kiekvienas pagal savo išgales kapstydamiesi didesniame ar mažesniame tos hiperrealybės darželyje, dar vis neretai naiviai tariasi kapstą pačią „realybę“⁸. O Platonas dar mato filosofijos kaip Rašto tapsmą, mato, kaip formuojasi ši hiperrealybė, nes pats labai esmingai prisideda prie jos formavimo. Jį žavi ir vilioja čia atsiveriančios konstruktyvios mąstymo laisvės perspektyva. Veikiai jis čia sukonstruos ir savo garsiąją *Valstybę*, o naivūs sekėjai dar ilgai manys, kad toji tobula valstybė ne tik teorinis konstruktas. Tačiau Platonui dar gyva ir sinkretinio mąstymo „realybės“ pajauta. Jis jaučia tos sinkretinio mąstymo „realybės“ gyvybingumą ir turtingumą – savybes, patiriamas, beje, kaip tik tos naujosios Rašto hiperrealybės retrospektyva. Jis kaip niekas kitas labiausiai priartėja prie filosofijai rūpimų etiškųjų turinių, taigi labiausiai išgyvenęs jų specifiką, negali nepajusti dviejų „realybių“ – Rašto ir sinkretinio mąstymo skirtumų. Todėl, mėginant įkelti šėle nutikusias įžvalgas į Raštą, jam negali neiškilti to perkėlimo adekvatumo problema arba, žvelgiant plačiau, negali neiškilti klausimas, koks yra santykis tarp Rašto (teorinio mąstymo) ir sinkretinio mąstymo „realybių“?

Tačiau Raštas nėra nei filosofų, nei graikų išradimas⁹, o Platonui išskylanči kalbų užrašymo

⁸ Plg.: „Tikėjimas tikrove yra viena elementari religinio gyvenimo forma. Tai supratimo stoka, sveiko proto stoka, o kartu ir moralės fanatikų bei racionalumo apaštalų paskutinis prieglobstis“ (Baudrillardas 1998: 54). Šiuo požiūriu žvelgiant, Platonas yra ir fanatikas, ir apaštalas, tačiau jo tikėjimas jau yra 'nenatūralaus' Rašto (teorinio mąstymo) hiperrealybės sritis – būtis.

⁹ Anot Faidro, lengvai „egiptietiškus ir kokius tik nori mitus“ kuriantis Platonas išgalvoja dar vieną mitą, kuriame rašto autorystę perleidžia egiptiečių daimonui Teutui (Platonas 1996: 274c–275b).

problema, plačiau žvelgiant, randasi Logui (λογος) pereinant į Raštą (γραφη). Tačiau filosofai kaip niekas kitas paspartina šį perėjimą ir apnuogina jo keliamas problemas. Dar sofistai Rašte išvelgia labai pravartų įrankį. Toks įrankis pelnomas susiejus teorinį mąstymą su Raštu, nes santykiškai autonomiškume rašte teorija realizuoja savo prigimtinę laisvę. Ja pasinaudodami filosofai, pirmiausia Platonas, veikiau izoliuoja ir teoriškai išpreparuoja jiems rūpimą sinkretinio mąstymo pusę. Antikinis Raštas galbūt atsiranda susigundžius galimybe užfiksuoti λογος, kuris skleidžiasi kaip gyvo kalbėjimo tradicija, ir Logo Grafavimu iš pradžių galbūt ir siekiama žmogiškos ekonomijos, t. y. palengvinti žmogaus atmintį¹⁰. Kad ir kaip būtų, antikinis sinkretizmas iš pradžių, matyt, visiškai maskuoja potencialius Logos ir Grafe skirtumus, ir geriausių atveju Grafe gali būti pastebimas tik dar kaip vienas rytietiškiškai daugiaveidžio Logos veidas. Analitiškai žvairam nūdienos žmogui, kuris neretai temato spalvas, bet ne vaivorykštę, begirdi garsus, bet ne melodiją, tai sunkiai besuvokiama, ir Logos jam yra tik kableliais suraišiotų reikšmių virtinė, kurią perskaito kokiam nors žodyne. Negalėdamas apžioti visos reikšmių virtinės, jis stveria jam į akį labiau kritusią ir Logos virsta, pavyzdžiui, vien žodžiu, idėja, dėsniu. O kitos reikšmės nubyra tarsi lapeliai nuo rudeninio medžio. Ir lieka tada Logos tarsi koks stagaras su vieninteliu lapeliu. Bet mums jau nesurankioti ir nesuraišioti tų lapelių, taigi gal ir neverta spėlioti, kaip tas Logos su visais lapeliais atrodo. Bet tų lapelių nubyrėjimas irgi yra ženklas, kad Logos pereidamas į Raštą, ko gero praranda savo gyvastį ir palengva virsta stagaru. Ir numarina jį kaip tik Rašte atsirandanti laisvo manipuliavimo jo elementais galimybė. Nors sinkretinė sąsaja su Logu iš pradžių pirmiesiems filosofams dar neleidžia išsismaginti, tačiau palaipsniui išsisažmonindami teorinio mąstymo galimybes filosofai ima Rašte įkurdinti naujakurius. O šie net nusižiūrėti nuo Logo senbuvų ir neretai besivadinantys tais pačiais

¹⁰ Plg.: „Šis [Rašto – S. J.] mokslas, valdove, padarys egiptiečius išmintingesnius ir geresnės atminties: juk yra atrastas išminties ir atminties vaistas“ (Platonas 1996: 274b).

vardais Rašte pamažu tampa nuo prigimtinio Logo nebeprisilausomi, ir teorinis mąstymas pradeda elgtis su jais savo nuožiūra, t. y. paisydamas vien savo vis aiškėjančių taisyklių. Šis procesas antikos filosofijoje vyksta patiems filosofams jo tarsi ir nepastebint ir kurį laiką nekelia jiems jokių problemų. Įpratę tarsi su pančiais vaikščioti mitologizuojančio Logo leidžiamais takeliais, filosofai iš pradžių gali tik svaigintis Rašte atsiveriančiomis konstruktyvaus mąstymo galimybėmis. Tačiau artėjant prie filosofijai rūpimų turinių, taigi išsisažmoninant tų turinių specifika, anksčiau ar vėliau turi pasimatyti jų tarpusavio skirtumai. Platonas, kaip niekas kitas prie jų priartėjęs, aptinka ir bėdą, slypinčią pačioje filosofavimo prigimtyje, t. y. aptinka, kad „raštas <...> turi savyje kažką siaubingą“ (Platonas 275d).

Tačiau laikmečio aplinkybės paprastai modifikuoja teoriškai prognozuojamą problemos pavidalą. Juk ne pats Platonas susieja Raštą ir filosofavimą. Tai padaro filosofijos tradicijoje antruoju laikomas Anaksimandras, parašydamas pirmąjį filosofijos veikalą *Περί φύσεως*. Tačiau ir pirmasis šioje tradicijoje Talis yra jos herojus tiek, kiek jis atsiduria Rašte, tai yra kiek jį aprašo paskesnieji filosofai. Nominaliai beraštis, t. y. nieko neparašęs, Talis tarsi koks miklus kontrabandininkas įsitaiso garbingiausioje Raštu besiskleidžiančios tradicijos vietoje. Matyt, ne veltui gyre jo komercinius sugebėjimus Aristotelis! Pirmasis filosofijos kūrinyje iš karto apnuogina filosofinio, t. y. teorinio, mąstymo ypatingumą, Stebėtinai išvalgus Anaksimandras sukonstruoja pirmąsias teorines sąvokas ir suteikia joms dar graikams negirdėtus vardus. Tie vardai – αρχη ir απειρον – dėl savo kitoniškumo kreipia į save dėmesį, taigi provokuoja autonomiško, t. y. santykiškai atsieto nuo sinkretinio, mąstymo galimybę, o Raštas tokią galimybę padeda realizuoti. Juk tos naujos sąvokos jau ne Mite, ne Loge, o Rašte, kuris atsiranda tarsi ir šalia Logo¹¹. Pirmųjų

¹¹ Plg.: „Juos išmokusių sieloms [rašmenys] atneš užmarštį, nes nebus rūpinamasi atminties [lavinimu] – juk prisiminti ims pasitikėdami raštu, iš išorės (εξοθεν), svetimų ženklų dėka [kursyvas čia ir toliau mano – S. J.], o ne iš vidaus, patys iš savęs“ (Platonas 1996: 275a).

visiškai naujų sąvokų precedentas pabrėžia Rašto (ir jame realizuojamo teorinio mąstymo) autonomiškumą: pirmasis kūrinys provokuoja kitus kūrinius, pirmosios sąvokos – kitas dirbtines sąvokas. Filosofijos Raštas pradeda gyventi nuosavą gyvenimą¹². Anaksimandras savo pirmosiomis konstruktyviomis sąvokomis tarsi įkala pirmuosius žymiuosius kuolus teoretiškumo prerijose. Įkala ir taip paženkliną naujos hiperrealybės žemę paskesniems filosofams. Būdamas naujos realybės pionieriumi, negali nepastebėti jos ypatingumo, lyginant su įprastine sinkretiškojo mąstymo realybe. Pajunta ir kaipmat įvertina tą specifiką savąja *απειρον* sąvoka. Juk *απειρον* etimologiškai reiškia ribos neigimą, taigi jos nebuvimą, taigi neapbrėžtumą, taigi Niekį. O juk tarsi iš nieko, tarsi dievišku aktu atsiranda ši hiperrealybė. Užrašytas Žodis ją sukuria. Taigi ar ne iš neapbrėžties – to nenusakomo Niekio – kyla ir visa, kas joje – visi kiti žodžiai? O ir patys žodžiai čia jau kitokie, negu tie, kurie sukasi sinkretinio mąstymo orbitoje. Jie čia griežta prasme jau yra nustoję jusliškumo, sinkretiškajame mąstyme jiems teikiančio daiktišką apibrėžtumą. Taigi jie čia jau patys griežta prasme (jusliškai) neapibrėžti. O ar gali jie kitokie būti, jeigu jie iš *απειρον*'o, iš teorinio eterio, jeigu jau jie tiesiog pirmieji teoriniai konstruktai? Syki užrašyti, jie jau paženklinai Rašto žyme. Vanduo čia jau nebe tas vanduo, kurio tiek daug graikus supančiose jūrose. Oras čia jau nebe tas, kuriuo kvėpuoja ne tik Anaksimenas, bet ir nefilosofuojantys graikai. Ir ugnis čia jau ne ta, kurią, matyt, kartkartėmis užsikuria į kalnus netrikdomai filosofuoti išsikėlęs Herakleitas. Ir nors Anaksimandro mokiniai nė iš tolo neprilygsta savo mokytojo didybei, tačiau džinas iš butelio jau išleistas – filosofija pradeda skleisti kaip Raštu ir Rašte įsteigta tradicija. Atsiranda nenatūralus

¹² Plg.: „filosofijos istorija – tai prozos ar veikiau pasaulio proziškėjimo istorija. Filosofija – tai prozos išgalvojimas. Filosofas byloja proza. Ne tiek iš valstybės išstumdamas poetus, kiek rašydamas. Neišvengiamai rašydamas filosofiją, – nesuvokdamas, ką jis daro, ir kad raštas šiai veiklai aiškiai parankesnis, – filosofas ilgą laiką manė galįs ją iš principo perduoti žodžiu“ (Derrida 2006: 370).

filosofavimo pagrindas, vis pildomas ir plečiamas intuityviomis išvalgomis ir paties Rašto prigimties potencijų atsitiktiniu realizavimu. Rašto sąsaja su sinkretiškuoju mąstymu dar labai artima, ir tai supainioja paskesnius ne itin išvalgius sekėjus. Šie dar tapatina abi realybes, taigi neišreikštai dar mano į Raštą įkėlę pačią sinkretiškąją realybę. Įvertindami įkėlimo būdą, jie kuria naująją hiperrealybę mėgdžiodami sinkretiškąją, t. y. tiesiog perimdami iš sinkretiškosios vardus. Į tai vėliau atkreipia dėmesį ir Parmenidas, kuris išskiria vien filosofijai rūpimą tos hiperrealybės dalį ir konstatuoja tos dalies autonomiškumą¹³. Pajutęs po kojomis naują žemę, Parmenidas pirmiausia nuvertina sinkretiškąją sritį, be skrupulų pranešdamas, kad „nieko nėra“ (Parmenidas B 4–7(4); in: Diels (I) 1922: 152). O kuo daugiau, jei ne nieku virsta ši iš teorijos pozicijų filosofui neprieinama sritis? Pats Parmenidas dar neargumentuoja šio savo sprendimo, užtat jo uolus sekėjas Zenonas sukonstruoja keletą, jo akimis, sinkretinės realybės atramas griaujančių aporijų. Jiems abiem kaip klasikams labai lengvai galėtų padėti Descartes'as, pasuflerudamas, kad mąstančiam daiktui (o kuo Parmenidas ne daiktas, jei mąsto anonimiškai¹⁴) prieinama tik tai, kas vien mąstoma. Išskyręs rūpimąją hiperrealybės dalį, Parmenidas negali nepastebėti, kad likusioji tos hiperrealybės dalis – „visa, ką mirtingieji pasakė, manydami tai esant tiesą, turi būti vien vardai: atsirasti ir išnykti, būti ir nebūti, keisti vietą ir mainyti spalvas“ (Parmenidas B8, 15–42 (38–41); in: Diels (I) 1922: 157). Pasako ir turėtų pirmiausia užgauti savimeilę visų ankstesniųjų filosofų, sukėlusių į Raštą, jau griežtai logiškai mąstančio Parmenido akimis, visa, kas papuola. Tačiau tų filosofų jau nėra ir jei, Parmenido

¹³ Plg.: „Būtina sakyti ir mąstyti būtį išliekant (esant): juk yra būti, o nieko nėra“ (Parmenidas B, 4–7 (6); in: Diels (I) 1922: 153). Būtis šioje ištaroje pagrindžiama tautologiškai, taigi tarsi atremiama į ją. Dėl to Parmenidui aišku, kad tokia būtis ir nejudanti, ir nesukrečiama, taigi absoliučiai autonomiška.

¹⁴ Plg.: „Mąstyti ir būti yra tas pat“ (Parmenidas B 5–7 (5); in: Diels (I) 1922: 152).

keiksnojami, ir vartosi jie savo kapuose, tačiau nei pasiteisinti, nei apsiginti negali. O pranokusio savo laikmetį Parmenido kritikos strėlės lekia tolyn ir netrukus kliudo antikos arenoje pasirodančius sofistus. Patys daug ko pramokę iš elejiečių, sofistai vykdo graikiškojo kosmo socialinį užsakymą ir pradeda sakyti bei užrašinėti antikos poliškajam gyvenimui reikalingas politines, teismines ir progines kalbas. Naujieji kasdienio gyvenimo valdymo įrankiai konstruojami įvertinant kur kas lankstesnę ir neretai prieštarinę kasdienio mąstymo „logiką“, taigi griežtu Parmenido požiūriu vertinant, irgi patektų į „tuščių vardu“ sritį. Parmenido griežtumas sukelia ne mažiau aršią sofistų reakciją, ir šie rehabilituoja plačiausius hiperrealybės tyrus – kasdienio mąstymo žodyną, negailestingai pačių elejiečių įrankiu – mąstymo logiškumu nureikšmindami tiek eljėjiečių tik ką atrastąją ir juos apžavėjusią būtiškąją hiperrealybės dalį¹⁵, tiek ankstesnių filosofų sujauktus svaičiojimus¹⁶. Tačiau sofistai ne šiaip purkštauja, o nūdienos žargonu šnekančiam, elgiasi labai moksliskai. Jie ne tik argumentuotai supeikia priešininkų mąstymą, bet ir ima pagrindinėti savosios veiklos teisėtumą. Sofistikos tėvas – Protagoras paleidžia į apyvertą (jusliškojo, t. y. kasdienio) žmogaus matą, o jo kryptį labai nedviprasmiškai suformuluoja kitas ne mažiau iškilus sofistas Gorgijas savo garsiojo kūrinio *Apie nebūtį, arba prigimtį* trečiojoje dalyje. Aptardamas negalimybę žodžiu perteikti juslinį išgyvenimą, Gorgijas atskiria žodį nuo juslinio patyrimo¹⁷, taigi

¹⁵ Plg.: „Vadinasi, jei būtis amžina, tai būties apskritai nėra“ (Gorgias B, 3 (68–70); in: Diels (II) 1922: 243).

¹⁶ Plg.: „O tai, kad neegzistuoja ir abipusis dalykas – būtis ir nebūtis (kartu), lengva suprasti“ ((Gorgias B, 3 (75 – 76); in: Diels (II) 1922: 244).

¹⁷ Plg.: „Juk tai, kuo perteikiame (išaiškiname), yra žodis (λόγος). O žodis nėra nei tai, kas tvyro prieš mus (τα υποκειμένα), nei [jusliškai patiriama – S. J.] būtis. Taigi ne būtį kitam perteikiame, o žodį, kuris skiriasi nuo to, kas tvyro prieš mus“ (Gorgias B, 3 (84); in: Diels (II) 1922: 244). Čia Gorgijas atskiria žodį kaip sąvoką tiek nuo jusliškai patiriamų daiktų, tiek nuo jusliškai patiriamų vaizduotės objektų, kurie, pavyzdžiui, kentaurai irgi yra jusliškai patiriami, taigi yra ir šia prasme Gorgijo priskiriami (jusliškai) būčiai.

potencialiai vaduoja Logos iš sinkretinio mąstymo glėbio. Sofistams Logos palengva jau virsta tiesiog žodžiu – kalbos ir rašto elementu, ir sofistai pradeda mėgautis ta santykiška manipuliavimo žodžiu laisve, kurią atveria rašte realizuojama kalbos autonomija. Tarsi nujausdami tokio vadavimo grėsmes, o todėl tarsi mėgindami nepaleisti hiperealybės džino iš butelio, sofistai dar mėgina pririšti žodžius prie lakaus juslinio išgyvenimo, nurodydami, kad veikia juslinis patyrimas sureikšmina žodį, o ne atvirkščiai¹⁸. Tačiau kaip tik tokia žodžio sureikšminimo krypties nuoroda tą Logos džiną ir išlaisvina. Jusliškojo žmogaus, t. y. kasdienio mąstymo, matas nureikšmina ir išklabiną sinkretinio mąstymo struktūrą klijuojančias pamatines vertybes¹⁹, ir akį ima režti kasdienio gyvenimo spektaklio maskaradiškumas²⁰. Spektakliui šlyjant, kalba

¹⁸ Plg.: „Juk žodis gimsta mus paveikus išoriniams daiktams, t. y. jusliškai patiriamiems dalykams. <...> Jei jau taip, tai žodis negali paaikškinti išoriško dalyko, bet veikia jau atvirkščiai – išorinis dalykas yra tai, kas paaikškina [sureikšmina – S. J.] žodį“ (Gorgias B, 3 (85); in: Diels (II) 1922: 245–246). Sofistai čia visiškai teisūs, nes jie aiškina vartotojiško kasdienio pažinimo specifika. Kasdienio gyvenimo dalyvis elgiasi tarsi įgudęs aktorius, kuris jusliškai patiriamose dekoracijose (ženkluose) atpažįsta spektaklio fabula numatytus objektus (daiktus) ir, žinoma, atitinkamai elgiasi (vaidina). Kaip aktoriumi dekoracija palaipsniui suauga su reikšme, kurią repetacijų pradžioje nurodė režisierius, taip kasdienio spektaklio dalyviui jusliškai patiriamas daiktas tarsi suaugęs su jo reikšme, primesta to spektaklio fabulos. Taigi jam ir rodo, kad žodis įgyja reikšmę tiesiogiai iš jusliško daikto. Kadangi daikto (dekoracijos) paskirtys įvairiapusio kasdienio gyvenimo pospektakliuose mainosi, tai ir susidaro įspūdis, kad herakleitiškai žvelgiant, įvairiai jusliškai patiriamas daiktas vis kitaip sureikšmina tuos pačius žodžius.

¹⁹ Plg.: „Apie dievus negaliu žinoti, yra jie ar nėra jų, nes daug kas trukdo tokiam pažinimui, – ir klausimas tamsus, ir žmogaus gyvenimas trumpas“ (Protagoras in: Diogenes Laertius (II) 1921: 158 (IX, 51–52)).

²⁰ Kai kam iš vėlesniųjų sofistų dievai virsta tuo, kuo ir išrodo, žvelgiant vien (empiriškai) išgrynintu kasdieniu žvilgsniu – polio aikštėse pastatytomis pamėklėmis, naiviems žmonėms drausminti. Tokių žvilgsniu stebint tradicijų paisančių žmonių pagarbų elgesį jiems dievus ikūnijančių statulų akivaizdoje, negali nekristi į akis tokio elgesio ir jį lydinčio kalbėjimo butaforiškumas.

atitrūksta nuo daiktų ir darosi retoriška. Retoriškumas pagimdo retoriką – iškalbos meną. Jusliškojo žmogaus matu permatuodami žodžius, sofistai devalvuoja jų pastovias reikšmes. Reikšmėms devalvuojantis, žodžiai tampa santykiškai laisvais reikšmių atžvilgiu. Logos vaduojasi iš sinkretinio mąstymo globos. Atsiveria galimybė atsidurti šalia Logo ir pažvelgus į jį iš šalies pamatyti jame įvairius formalius dėsninumus ir mėginti juos išnaudoti konstruojant antikvai reikalingas kalbas, kuriomis toliau pildomas ir plečiamas Raštas. Logo laisvė pagrečiui tampa Rašto laisve.

Platonas, daug nesukdamas galvos, iš pradžių tiesiog naudojasi sofistikos vaisiais, t. y. užrašinėja savąsias filosofines kalbas. Tiesa, giliai atmintį įsirėžę sokratiškieji pokalbiai padaro savo darbą ir sofistinį monologą Platonas paverčia dialogu. Tačiau vis labiau aiškėjant, kad filosofavimas ne tik formaliai, bet ir turiningai klostosi dialoge, taigi ir aprašytas jis turėtų būti kaip gyva kalba, tenka pagaliau užsiimti ir kalbėjimo bei rašymo problema. Tačiau dėl pirmiau minėtų specifinių istorinių aplinkybių Platonui Rašto adekvatumo sinkretiniam mąstymui problema įgyja, sakytume, politinį ar bent jau ideologinį pavidalą. Be ceremonijų perėmusiam sofistų ištobulintą kalbų rašymo būdą, jam jau reikėtų teisintis prieš sofistus, o tiesą sakant, ir prieš visą antiką. Dėl vertybinių nuostatų visiško nesuderinamumo sofistus Platonas tegali tik smerkti ir rūgoti. O ir pats reikalas nelabai švarus – nūdienos kalba šnekant, akivaizdus autorystės teisių pažeidimas. Todėl pasiteisinimas neišvengiamai ideologizuojamas, ir užbėgdamas įvykiams už akių, Platonas pats patraukia sofistus į teismą. Galų gale kuo Platonas prastesnis už sofistus? Kuo Platonas ne geresnis... sofistai? Juolab kad jo reikalas yra šventas, taigi ir tikslas pateisina priemones. Todėl faidriškasis Sokratas ir pareiškia: „galingiausi ir gerbiausiai poliuose žmonės gėdijasi tiek rašyti kalbas, tiek ir palikti savo rašinių, bijodami nešlovės ateityje – idant nebūtų vadinami sofistais“ (Platonas 1996: 257d). Šio pareiškimo kaltinamoji potekstė visiškai aiški: sofistai yra sutepę kalbų rašymo meną, už ką juos reikėtų bent jau viešai pasmerkti. Pagrečiui, žinoma, reikėtų parodyti, „nuo ko priklauso

kalbėjimas ir rašymas gerai arba blogai“ (Platonas 1996: 259e). Ir, žinoma, kas kitas jei ne Platonas tai žino. Tačiau ir logografijos meno steigėjai – sofistai turėtų tai išmanyti ir gal net neprasčiau. Vis dėlto šiaip jau beveik visada savo dialoguose tiesiogiai su sofistais polemizuojantis Platonas šį kartą jų nepasikviečia. O juk derėtų pasikviesti vien jau dėl tos aplinkybės, kad jie antrojoje *Faidro* dalyje sodinami į kaltinamųjų suolą. Tačiau Platonas į tiesioginę polemiką su sofistais šį kartą nesivelia ir, matyt, ne iš gero. Jis puikiai supranta, kad sofistai jam pačiam turėtų rimtesnių kaltinimų. Juk ne jie taikosi nugvelbti, tarkime, Platonui taip rūpimą būtų, o veikiau Platonas mėgina patyliukais uzurpuoti logografijos meną. Gindami savo teises, sofistai argumentų tikrai nepritrūktų. Pavyzdžiui, Gorgijas galėtų apsimesti naivuoliu ir pasišaipyti net iš paties kaltinamojo pareiškimo, garsiai nusistebėdamas, kaip čia tie graikai taip apsiriko ir aukso statulą jam, o ne Platonui pastatė? O gal tai tik subtilus būdas nuo nešlovės gintis, pridengiant ją aukso? Kad ir kaip būtų, Platonas nutaria nekomplikuoti situacijos, ir sofistų teismas, kaip dar nesenais gerais laikais, vyksta už akių. Teismo procesą iš užkulisių organizuojantis Platonas ir kaltinti, ir teisybę nustatyti paveda visuomeniniam kaltintojui – faidriškajam Sokratui, kurio politinė ištikimybė neabejoja. Kad tas procesas nebūtų toks vienpusiškas, kas mums draudžia šiais postmodernybės laikais paadvokauti, beje, labai jau postmoderniškai atrodantiems sofistams. Juk faidriškajam Sokratui peikiant sofistus, galima pamėginti užpildyti kitą Temidės svarstyklių lėkštelę galimais sofistų kontrargumentais, rekonstruojant juos pagal sofistų mąstymo logiką. Taigi pamėginkime išklaudyti abi puses, juolab kad tai tikrai neprieštarautų „visa ką apžvelgti“ (Platonas 1996: 266b–c) taikančios platoniškosios dialektikos dvasiai.

Faidre logografijos problema tiesiogiai iškyla dėl pasirinktos dialogo stilistikos. Platonas kažkodėl priverčia faidriškąjį Sokratą iš pradžių nusišnekėti ir tik po to „leidžia“ jam išdrožti „teisingąją“ kalbą apie meilę ir jos gėrybes. Taigi norom nenorom tenka po to paaiškinti tiek „teisingosios“ kalbos pasakymo, tiek sokratiškojo nusišnekėjimo gali-

mybes. Gal kas paklaustų, o kodėl Platonas komplikuoja sau gyvenimą, t. y. kodėl jis leidžia sau pramogą nusišnekėti, užuot iš karto užrašęs „teisingąją“ kalbą? Juk Platonas šį ir kitus dialogus rašo, matyt, jau eksploatuodamas Rašto teikiamas konstruktyvumo galimybes, t. y. rašo jau iš anksto žinodamas, ką nori pasakyti, ir dialoguose tik siekia tam tikru būdu pateikti savo apmąstymų rezultatus. Juk net pačiame *Faidre*, gerokai aplenkdamas neopozityvistus, jis jau išreikštai skiria „atradimo“ ir „dėstymo“ (įteisinimo) kontekstus (Platonas 1996: 236a). Šie kontekstai akivaizdžiai atskirti ir dialogo struktūroje. Jame plika akimi galima pamatyti dvi dalis: pirmąją, apimančią tris kalbas ir mėginančią atskleisti filosofinių išvalgų arba filosofavimo atradimo logiką, ir antrąją, skirtą filosofavimo rezultatų perteikimo (logografavimo), taigi jų įteisinimo, logikos analizei. Vadinasi, turėtų būti objektyvios prielaidos, verčiančios Platoną rinktis papildomų problemų keliančią stilistiką. Ypatingai sukti galvos dėl tų aplinkybių nereikia, nes apie jas užsimena ir pats Platonas. Jis iš karto atkreipia dėmesį į tai, kad graikuose yra tokia tradicija – užrašinėti kalbas, ir labai aiškiai nurodo, kas tą tradiciją įsteigė. Tiesa, nurodo, kaip jam įprasta, labai jau ideologizuotai, t. y. su atitinkamu vertinimu²¹. Platonas yra aršus filosofijos, taigi ir filosofiją steigiančių vertybių šalininkas ir griežtai absoliutina savo nuostatą, todėl ir kiekvienai progai pasitaikius išdėsto iš tos pozicijos plaukiančius vertinimus. Sofistai, protagoriškuoju „jusliškojo“ (kasdienio mąstymo) žmogaus matu išskyrę kasdienį mąstymą ir šį absoliutinantys sykiu su jį steigiančiąja naudos vertybe, yra, vertybiškai žvelgiant, visiškai filosofinio mąstymo antipodai. Todėl Platonas juos vienareikšmiškai smerkia, neigia ir ginčija. Tačiau kaip tik sofistai paleidžia į gyvenimą ir ištobulina kalbų rašymo tradiciją, į kurią Platonas norom nenorom įsivelia. Ir įsivelia ne vien dėl aplinkybių primesto reikalo, ne vien dėl būtinumo polemizuoti su sofistais

²¹ Plg.: „Galingiausi ir gerbiausiai poliuose žmonės gėdijasi tiek rašyti kalbas, tiek ir palikti savo rašinių, bijodami nešlovės ateityje – idant nebūtų vadinami sofistais“ (Platonas 1996: 257d).

siekiant temizuoti jam, kaip filosofui, rūpimus turinius, bet ir dėl savų tiesioginių sumetimų – dėl paties sąmoningo pasirinkimo rašyti dialogus. Juk siekis įvaldyti filosofavimą negali būti numalšintas vien išsiaiškinus filosofavimui palankias aplinkybes. Jų žinojimas gali antikos filosofą padaryti budresnį toms aplinkybėms, t. y. gali padėti jam nepažiopsoti likimo suteiktos progos išgyventi filosofavimo šėlą. Nuorodos, kaip palankiausiai išnaudoti filosofavimo būseną lemiančias aplinkybes, savo ruožtu gali padėti jam, atitinkamai kontroliuojant savo elgesį, pelnyti daugiausia, ką tos aplinkybės žada. Tačiau ir palankiausiu atveju tai būtų tik privatus filosofo nuotykis, kurio vertė praeitų kartu su akimirkomis, kuriomis tas, tebūnie net labai nusisekęs, filosofavimas nutiko. Teorija savo universalistine prigimtimi, matyt, provokuoja rezultatą paskleisti ir perteikti, taigi ir jį užfiksuoti. Pačiam Platonui filosofavimo užrašymas turi ypač rūpėti dėl jo skaudžios patirties su Sokratu. Juk jis išgyveno ne vieną sokratiškojo filosofavimo puotą, kuri pasibaigusi dar kurį laiką aidėdavo atminty ir veikiai išblukdavo. Taigi matant natūralaus filosofavimo akimirų žavesį ir jų trapumą, negalėjo nekilti noras tas akimirkas sustabdyti, jau ankstesnių filosofų naudotu būdu – filosofavimą užrašant. Be to, Platonas, kitaip nei ankstesni filosofai, jau gilina jį filosofavimo specifiką ir išsiaiškina, kad filosofavimas susiklosto grožio ir gėrio vertybių normuojamame dviejų artimų žmonių santykiuje ir skleidžiasi kaip tų žmonių dialogas. Tiesiausias kelias norint užfiksuoti tą taip retai susiklostantį gyvą filosofavimą, rodytųsi, visiškai akivaizdus: tereikia tiesiog užrašyti tą konkretų dialogą. Tačiau natūralus dialogas nebūna švarus ir grynas, nes skleidžiasi kasdienybės lauke ir tas laukas užteršia dialogą filosofijos siekių požiūriu šalutiniais elementais. Taigi užrašant dialogą kaip filosofavimo rezultatą, kuriuo būtų siekiama atkurti filosofavimo būseną ar bent perteikti realiame dialoge pelnytus filosofavimo vaisius, būtina tą dialogą išgryninti. Dialogo gryninimas praktiškai reiškia jo rekonstravimą, t. y. kryptingos kalbos surašymą. Sofistai, tiesa visai kitais sumetimais, kaip tik ir išplėtoja tokį meną, t. y. pradeda konstruoti kryptingas, dirbtines

kalbas ir jas užrašinėti. Taigi jei dėl turiningų siekių – dėl filosofijai rūpimų turinių temizavimo – Platonas įsivelia į polemiką su sofistais tarsi ir priverstinai, nes sinkretizuojančiame mąstyme lyg ir nėra kito kelio temizuoti filosofijai rūpimus, tačiau tarsi šešėlyje tūnančius turinius, kaip tik atsispiriant į jau sofistų temizuotus turinius, o veikiai juos ir nuspieriant. Taigi čia Platonui lyg ir neiškyla reikalas teisintis dėl sąlyčio su sofistais, nes pats to sąlyčio būdas – negatyvi, destruktivi polemika – yra atsiribojimas nuo sofistų. Užtat antruoju, dialogo konstravimo ir rašymo, atveju Platonas jau tarsi sąmoningai renkasi formaliąją filosofavimo pusę – sofistiską kalbą konstravimo bei rašymo būdą ir akivaizdžiai įpuola į nuodėmę, t. y. pozityviai naudojasi jo niekinamų sofistų paleistu į gyvenimą, taigi neišreikštai jų užpatentuotu, logografavimo įrankiu. Todėl šiuo atveju Platonas jau nebegali išsisukti paprastu papurkštavimu prieš sofistus, nes nebepakanka brėžti skiriamąją ribą tarp filosofijos ir sofistikos, nebepakanka tiesmukai pasakyti sofistams „ne“, bet tenka brėžti skiriamąją liniją pačiame sofistikos dirvone, atsirėžiant dalį to dirvono filosofijos naudai. Formuluojuojant tą uždavinį iš filosofijos pozicijų, Platonui prisireikia apibrėžti „nesofistišką“ kalbų užrašymo būdą. Apnuogindamas reikalo esmę, Platonas priverstas savintis ir legalizuoti jo urmu smerkiamų sofistų produktą. Dėl tokios prieštaringos situacijos Platonas neišvengiamai ideologizuoja šį procesą. Ir tai nesunku įžvelgti gana tiesmukoje logografijos problemos formuluojuoje. Faidriškasis Sokratas, daug nesukdamas galvos, ją pateikia kaip klausimą: „Nuo ko priklauso kalbėjimas ir rašymas gerai arba blogai?“ (Platonas 1996: 259e). Tokia formuluoju provokuoja sofistiskos logografijos, kaip netikro ir neteisingo kalbų konstravimo ir užrašymo būdo, pasmerkimą ir nuvertinimą. Ir jau visai nesunku nuspėti, kad teisingos logografijos matu turi tapti filosofiją konstituojančios vertybės. Platonas tas vertybes ir jų provokuojamas veiklos kryptis jau spėjęs išryškinti ankstesniuose dialoguose, todėl galima iš anksto spėti, kad *Faidre* iškilusi *teisingos* logografijos problema kokių nors ypatingų keblumų neturėtų sukelti. Platonas ideologizacija užsiima

visiškai nesivaržydamas ir net dialogo scenovaizdį vertybiškai palaimina, pokalbio fone priversdamas pragysti cikadas, kurios, anot lengvai bet kokius mitus kuriančio faidriškojo Sokrato, yra tarpininkai tarp žmonių bei Mūzų ir „praneša apie žmones, savo gyvenimą paskyrusius filosofijai ir garbinančius tai, ką šios Mūzos globoja“ (Ten pat, 259d). Šitaip sutvarkius aplinkybes, išklysti iš filosofijos kelio jau praktiškai nebeįmanoma, taigi ir suriesti sofistus į ožio ragą vieni niekai, o ir nektarą bei ambroziją žadantis reikalas.

O sykį reikalas toks viliojantis, tai faidriškasis Sokratas nedelsdamas jo ir imasi. Tiesa, iš pradžių jis sutelkia dėmesį vien iškalbos aptarimui, rašymo reikalus palikdamas paskesnei analizei. Ir pradeda jis, rodytūsi, visiškai nekaltai atiduodamas duoklę realybei, t. y. retoriniu klausimu apibrėždamas iškalbos meno sofistiską profilį: „Ar iškalbos menas nėra, apskritai paėmus, menas suvilioti žodžiais – ne tik teismuose ar kituose piliečių susirinkimuose, bet ir privačiai?“ (Ten pat, 261a). Kadangi jis turi savų sumetimų, tai įžvalgiai papildoma apibrėžimą taip, kad į jį potencialiai galėtų patekti ir filosofinis iškalbos menas: „vadinasi, ginčo menas yra pritaikomas ne tik teisme ir tautos susirinkime, bet, matyt, tai yra *kažin koks vientisas menas (jeigu jau tai yra menas), vienodai pritaikomas viskam, apie ką bekalbėtume: juk jo dėka kiekvienas pajėgs viską, kas tik įmanoma padaryti panašų į viską, kas tik įmanoma* (kursyvas mano – S. J.) ir išvesti dienos švieson kitą kalbėtoją su miglotais prilyginimais“ (Ten pat, 261d–e). Ir nors Sokrato pašnekovui Faidrui šis papildymas ne kažką sako, mums, istoriškai jau gerokai prikutusiems, jis galėtų šį tą priminti. Ar savo prigimtį mums jau atskleidęs teorinio mąstymo „menas“ nėra toks pat universalus įrankis, t. y. pritaikomas viskam, ką tirtume, ir ar jis nesusieja visa logiškai įmanoma su visa logiškai įmanoma? Taigi ar tik čia Platonas nepasinaudoja graikams žinoma taktine gudrybe – būtent įkelia žirgą į Troją, o kalbant *Faidro* terminais, vadeliotoją (teorinį mąstymą) į iškalbos meną apskritai, kad veikiai tą meną nusavintų filosofijos reikmėms. Lankstus ir kūrybingas Platonas, išnaudodamas teorijos galimybes, šią karinę gudrybę modifikuoja: užuot kėlęs ar

provokavęs kelt žirgą į Troją, jis išplečia Trojos, šiuo atveju iškalbos meno, ribas taip, kad jame atsидurtų ir filosofinis iškalbos menas. Juk teoriškai vienodai lengva kilnoti tiek žirgą, tiek sienas ir vartus. Na, o syki žirgas, t. y. filosofinis iškalbos menas, potencialai atsидuria iškalbos mene apskritai, jau galima pradėti ir diversiją, t. y. sofistinio iškalbos meno kritiką. Sokratas atkreipia savo pašnekovo dėmesį į tai, kad sofistai suvilioja žodžiais manipuliuodami laipsniškais perėjimais tarp daiktams būdingų panašumų. Kad mulkindami kitus sofistai patys neapsigautų, jie turėtų ne tik tuos perėjimus išmanyti, bet ir žinoti tikrąją dalykų padėtį. Kitaip tariant, „kas nežino tiesos, o tik vaikosi nuomonių, to, matyt, iškalbos menas bus juokingas ir nevykęs“ (Ten pat, 262c). Platono intencija šiame samprotavime plika akimi matoma. Jis siekia pajungti iškalbos meną filosofinei (etiškajai) tiesos vertybei ir pademonstruoti, kad sofistai kuria kalbas ignoruodami šią vertybę. Nusisekus šitai gudrybei, sofistinis iškalbos menas pasirodytų esąs juokingas ir nevykęs, ir kaip vienintelis teisingas iškalbos menas liktų tas jo panaudojimas, kuris būdingas filosofijai, o jei dar patikslintume, tas, kuris būdingas Platonui. Šis taip įtikėjęs savąja tiesos samprata, kad jam net nekyla mintis, jog sofistai gali turėti savo tiesos supratimą, kuris žmogiškame gyvenime taip turi savo vertę. Sofistų veikla skleidžiasi kasdienio gyvenimo horizonte ir pajungta jo siekiams, o todėl kitaip nei Platonui jiems rūpi horizontalusis daikto profilis – jo sąryšiai su kitais daiktais. Platono kaip filosofo veikla orientuota į anapusybę, todėl jis angažuojasi vertikaliam daiktų profiliui, orientuojančiam į anapus jusliškai patiriamų daiktų esančias idėjas. Sofistams jusliškumas ir yra tikroji daikto reikšmė; tiesa, ne pats jusliškumas, o su juo siejama kasdienio mąstymo lauke sureikšmintą sąvoka. O Platonui jusliškumas, t. y. jusliškai patiriamas šiaipjau netikras daiktas, tik primena jo mėgdžiojamą tikrąją idėją. Griežta prasme jusliškumas tiek sofistams, tiek Platonui atlieka tą patį vaidmenį, Platono aprašytą *Faidone*: jusliškumas kaip ženklas (daiktas kaip šešėlis) tik primena (aktyvuoja) sąvokas, vieniems iš vieno reikšminio lauko, kitam iš kito. Tačiau sofistinė tos procedūros nusakymo forma, perimta iš nereflektyvaus

kasdienio mąstymo, tarsi nuslepia šią giminystę. Juk sofistai kaip kasdienio mąstymo adeptai, persiima ir jo savimone, kuri yra ne tiek logiška, kiek funkciška. Sofistams tiesa visada konkreti – konkretaus žmogaus ir konkrečios kasdieniškos vartosenos fiksuota ir su konkrečiu jusliškumu siejama daikto reikšmė, ir tokių tiesų begalė. O Platonui tiesa, jei kalbėtume vien apie išorinį jos profilį, yra vienintelė ir nekintanti. Platono spaudžiami sofistai galėtų nusileisti ir sutikti, kad kuriant kalbą gal ir neblogai būtų išmanyti tiesą, tačiau ne tą nelanksčią platoniškąją, o tas konkrečias, kasdieniame gyvenime susiklostančias ir pamatuotas konkrečiu žmogumi. Tolerantiškai žvelgdami, platoniškąją etiškąją tiesą jie galėtų pavadinti tik dar viena galima tiesa, kuria vadovaujantis irgi galima konstruoti kryptingas kalbas ir tos kalbos, matyt, galėtų būti paveikios ta tiesa įtikėjusių filosofų atžvilgiu. Būdami mažiau tolerantiški, jie galėtų įgelti Platonui, kad šis tarsi kokia davatka kryželiu vis mosuoja jam vienam težinomos tiesos lozungu, užuot aiškiai apibrėžęs jos sampratą ir pagrindęs jos reikšmingumą žmogui. Patys sofistai galėtų surasti argumentų, ir net labai svarių, savo margaspalvės tiesos žmogiškajam naudingumui pagrįsti. O apie platoniškąją tiesą jie galėtų pasakyti, kad toji viena, nekintanti ir vienoda visiems tiesa jiems primena Prokrusto lovą. Ir geriausiai tai iliustruoja *Sokrato apologijoje* paties Platono aprašytoji Sokrato egzekucija. Juk galbūt pats kilniausias antikos žmogus kaip koks avinėlis paaukojamas ant tos tiesos altoriaus. O lankstus sofistinis požiūris Sokratą būtų išgelbėjęs, nes sofistams svarbiau konkretus kasdienis žmogus ir jo konkreti tiesa, o ne Platono išgarbintas Gėris, kuriam, tiesą sakant, joks konkretus žmogus nerūpi. O užkabindami dar giliau, sofistai galėtų pasakyti, kad jie paruošė net pačias platoniškojo filosofavimo prielaidas. Juk tik išvadavus kalbą ir raštą nuo tiesos, grožio ir gėrio vertybių, atsiskleidė kalbėjimo ir rašymo autonomiškumas, ir tik tada filosofai galėjo prabilti apie „antrąjį plaukimą“ – galimybę sąmoningai rinktis ir vykdyti konstruktyvius mąstymo veiksmus. O ir su tais nesutariančiais žirgais ne kas kitas, o tie patys sofistai išmokė filosofus veikti. Juk tai jie pirmieji savuoju žmogaus matu tiesiog iškinkė jiems

neraikalingą „baltąjį“ žirgą, kad tik „juodojo“ traukiami išvažinėtų tas tiesas, kuriomis gyvena kiekvienas žmogus gyvenime čia. Po to jau Platonui buvo bėpigu turint precedentą ta iškinkymo procedūra pasinaudoti savais tikslais.

Tačiau faidriškasis Sokratas šių galimų sofistų argumentų negirdi, o todėl toliau sėkmingai veikiasi su sofistais. Matydamas, kad jo pašnekovas Faidras sunkokai įsikerta į jo abstrakčius samprotavimus, jis imasi konkretinti juos kritikuodamas sofisto Lisijo kalbą²². Etiškosios tiesos turiningoji prigimtis lemia jos teorinio pažinimo įpročius, todėl Sokratui visiškai akivaizdu, kad kalbą apie kokį nors dalyką reikia pradėti nuo plačiausios ir bendriausios to dalyko sampratos²³, t. y. nuo jo apibrėžimo²⁴. O sofistas Lisijas vadovaujasi į dalykiškumą orientuota kasdienio mąstymo logika, todėl ir pradeda ne nuo nežinia kam reikalingų miglotų apibrėžimų, bet apnuogindamas savo kalbos praktines intencijas²⁵ Sokratiškojo mąstymo konstrukcinių įpročių požiūriu intencijos geriausiu atveju galėtų būti pateiktos kaip samprotavimų išvados, todėl jis ir gali padaryti Lisijo kalbą menkinančią išvadą: „ar neatrodo, kad šioje [Lisijo – S. J.] kalboje viskas yra išbarstyta kaip papuolę ir neįau akivaizdu, kad būtent tai, kas pasakyta antroje vietoje – o ne kiti teiginiai – būtina ir privalo užimti antrąją vietą; man, kaip nemokšai, pasirodė, kad šis rašytojas drąsiai kalbėjo viską, kas tik jam šaudavo į galvą. Ar įžvelgi kokią nors būtinybę, kad {kalbų} rašytojai viską sudėliotų tokia tvarka, kaip Lisijo“ (Platonas 1996: 264b)? Neutraliai žvelgiant, paskutiniai

²² Plg.: „Gal nori pažvelgti, kas, mūsų sprendimu, tavo čionai atsineštoje Lisijo kalboje ir mūsų čia pasakytose kalbose buvo nevykę, o kas meistriška?“ (Platonas 1996: 263c).

²³ Plg.: „Šiaip ar taip, nutariau judėti šitokių būdu: kiekvienu atveju remiuosi teiginiu, kuris mano galva, yra stipriausias, ir kas man pasirodo su juo sutinkant, tai laikau teisingu – kalbu apie priežastį ir apie visa kita, – o kas nesutinka, laikau neteisingu“ (Platonas 1999: 100a).

²⁴ Plg.: „...ar savo kalbos pradžioje pateikiau meilės apibrėžimą?“ (Platonas 1996: 263d).

²⁵ Plg.: „Žinai mano ketinimus, taip pat jau girdėjai ir apie tai, ką laikau mudviem naudinga, jeigu jie bus įvykdyti“ (Platonas 1996: 263d–264a).

Sokrato pamąstymai teatskleidžia sofistinio ir filosofinio diskursų skirtumus, kurie neišvengiami dėl to, kad tie diskursai skleidžiasi skirtingose turiningose plotmėse ir orientuoti į skirtingus tikslus. Tačiau faidriškasis Sokratas vienpusiškai atsidavęs filosofijai, o ši dėl istorinių aplinkybių priversta polemizuoti su sofistika, ir sofistinio diskurso analizė neišvengiamai virsta jo kritika. Toji kritika kaip savotišką loginį papildinį numato filosofinio diskurso ypatumų sukilninimą, ir Sokratas nedelsdamas pasuka šia linkme. Tokį posūkį stilistiškai numato ir pati *Faidro* architektonika. Juk antroje šio dialogo dalyje aptariama kalbėjimo ir rašymo specifika, taigi natūralu, kad jos išvados turėtų būti pritaikomos ir pirmoje *Faidro* dalyje pasakytoms kalbos ir netgi grįšti jų pasakymo bei užrašymo galimybes. Kad ir kaip būtų faidriškasis Sokratas, bent jau kaip jam rodosi, įsiveikęs su sofistais, imasi analizuoti savo pasakytąsias kalbas, taigi ir traukti į šviesą filosofinio diskurso arba, šnekant antikos kalba, filosofinio kalbėjimo ypatumus. Metus net paviršutinišką žvilgsnį į Sokrato pasakytąsias kalbas, vėl sušmėžuoja nuodėmės šešėlis: juk tos kalbos diametriškai priešingos. Ir nors Sokratas turiningai jau išsipirkęs nuo padarytos nuodėmės antrąja kalba, tačiau formaliąja prasme ta nuodėmė likusi, kol nepaaiškinta, kaip apskritai galėjo Sokratas pasakyti tokią paiką pirmąją kalbą? Matyt, nenorėdamas įveltį savo pašnekovo į keblius samprotavimus, iš pradžių Sokratas mėgina verstis tipišku kasdieniauose santykiuose išsisukimo iš keblios situacijos manevru, t. y. mėgina nureikšminti pirmąją savo kalbą kaip pokštą²⁶. Pereidamas prie savo pagrindinės kalbos, jis išskiria joje dvi dalis – meilės kaip šėlo pavaizdavimą ir prie jo prijungtą „ne tokį jau neįtikinamą svarstymą“ (Platonas 1996: 265b). Meilės kaip šėlo pavaizdavimas pačiam Sokratui lieka mįslė²⁷, tačiau filosofinio svarstymo prigimtis

²⁶ Plg.: „Man regis, kiti dalykai iš tiesų tebuvo pasakyti, kaip pokštas...“ (Tėn pat, 265c).

²⁷ Plg.: „...kaip mes pavaizdavome meilės būseną, aš nežinau – galbūt prisilietėme prie kažin ko, būdingo tiesai, o gal nukrypome į šalį...“ (Tėn pat, 265b).

jam, tą svarstymą vykdančiam, gana aiški. O sykį tas svarstymas realizuotas jo antrojoje kalboje, tai ir jo būdus savo pašnekovui Faidrui Sokratas atskleidžia tos kalbos pavyzdžiu. Pirmiausia „aprupdami *vieningu žvilgsniu daug kur išsibarsčiusius dalykus, {siekėme} sujungti į vieną idėją, idant, kiekvienam iš jų suteikiant apibrėžimą, taptų aiškus pamokymo turinys* – juk šitaip mes ir darėme, kalbėdami apie Erotą: pirmiausia apibrėžėme, kas jis yra, o jau po to – neaišku, blogai ar gerai, – ėmėme svarstyti: kaip tik todėl mūsų samprotavimas ir tapo aiškus bei pats su savim sutinkantis“ (Tėn pat, 265d). Konstruojant kalbas, taip pat buvo panaudotas ir kitas svarstymo būdas. „Tai – priešingai – yra *gebėjimas visa ką skirstyti į rūšis, pagal prigimtinius narius, siekiant šiuo veiksmu nesuardyti ne vienos iš dalių* [kursyvas čia ir toliau mano – S. J.], kaip kad pasitaiko nevykusiems virėjams; pavyzdžiui, abiejose neseniai mūsų pasakytose kalbose mes *nemąstanciąją (αφρον) sielos dalį* priskyreme kažin kokiai vienai bendrai rūšiai: panašiai kaip *vieningame žmogaus kūne iš prigimties esama dviejų bendravardžių dalių*, kurios vien tik vadinamos „kairiąja“ ir „dešiniąja“, *taip esti ir su beprotybės būseną, mūmyse sudarančia* – kaip pripažino abidvi mūsų kalbos – *iš prigimties vieningą rūšį*, tačiau viena kalba šioje {rūšyje} išskyrė *kairėn nukreiptą dalį* ir tol nesustojo skirstydama, kol neaptiko ten kažin kokios „*kairiąją*“ vadinamos meilės, pastarąją visiškai teisėtai pasmerkdama, tuo tarpu kita mūsų kalba atveda mus prie „*dešinėsios*“ *šėlo dalies, bendravardės pirmajai* {tos pačios rūšies daliai}, ir aptinka ten tikrą *dieviškąją meilę*, atiduodama šiai pirmenybę ir išgirdama ją kaip didžiausią mums tenkančių gėrybių priežastį“ (Tėn pat, 265e–266b). Ir nors čia Sokratas atrodo teketino atverti Faidrui savo samprotavimų virtuvės paslaptis, tačiau pagrečiui išperka ir formaliąją savo nuodėmės pusę. Pasirodo, meilė kaip ir žmogaus kūnas turi dvi bendravardes dalis. Ši analogija, matyt, patenkina Faidro smalsumą, tačiau mums geriau prisiminti antrosios Sokrato kalbos nuorodą, kad ir žmogiškoji siela turi dvi bendravardes puses – baltąją ir juodąją žirgus. Tada jau kur kas suprantamiau, kad tuos žirgus apimantis šėlas taip pat gali turėti dvi bendra-

vardes dalis, kurios gali būti sureikšmintos tiek „kairiąja“, tiek „dešiniąja“ kryptimi, t. y. tiek kasdienėmis, tiek etiškosiomis vertybėmis, o todėl gali įgyti visai skirtingus turinius. Taigi pirmoji Sokrato kalba tebuvo sofistų Lisijo primestosis „kairiosios“ meilės sampratos turinio loginis išrutuliojimas, arba, kalbant paties Sokrato žodžiais, baigtinis to turinio išskirstymas. Šią kalbą Platonas sukonstruoja, matyt, norėdamas pamokyti Lisiją ir apskritai sofistus, kaip derėtų, vaikantis jų pačių siekių sakyti kokybiškas kalbas. Akivaizdu, kad Platonas mauna sofistinę kalbą ant filosofijos kurpaliaus, t. y. styguoja sofistinę kalbą pagal jam aiškėjančius formalius filosofinio kalbėjimo (samprotavimo) reikalavimus. Kadangi, turiningai žvelgiant, tokia kalba vis tiek žeidžia filosofijos vertybines nuostatas, tai Platonas tą kalbą išreikštai nureikškina priskirdamas ją pokštavimui, kad, gink Dieve, koks nors žioplesnis dialogo skaitytojas nepamanytų, kad jo garbinam Sokratui įprasta nusišnekėti. O jau antroji kalba surešta žvelgiant į „dešinę“, t. y. filosofijos formalių ir turiningų reikalavimų kryptimis, ir ant jos jau nekrenta joks šešėlis. Šia kalba faidriškasis Sokratas tik teisingai išskirstė „dešinėsios“, filosofijos preferuojamos meilės sampratos turinį. Kadangi pagrečiui paaiškėjo, kad meilė kaip šėlas priklauso neprotingajai (mąstymu netemizuojamai) sielos daliai, taigi ir visai suprantama, kodėl Sokratas negali net pats sau (logiškai) paaiškinti, kaip jam pavyko pavaizduoti pačią meilės būseną²⁸. Ir nors šios išvados gana svarbios, nes jos tarsi išbaigia Faidro kalbas ir formaliai, tačiau iškalbos meną filosofijos reikmėms nusavinti užsimojusiam Sokratui kur kas svarbesnė yra teisingo kalbėjimo (samprotavimo) prigimtis. Todėl jis ir prisipažįsta Faidrui: „Aš ir pats, Faidrai, esu *šitokių perskyrų bei apibendrinimų*

²⁸ Nors meilę išprovokuoja grožio vertybė, tačiau ją turiningai angažuoja gėrio vertybė, kuri, kaip Platonui paaiškėja jau *Valstybėje*, yra anapus būties, t. y. teoriškai netemizuojama. Taigi ir meilė dėl to neišvengiamai yra teoriškai neaprepiama, t. y. nepaaiškinama. Faidre Platonas tenkinasi tiesmuka nuoroda: meilė (protingai) nepaaiškinama, nes yra neprotingos prigimties.

mėgėjas, idant pajėgus būčiau ir kalbėti, ir mąstyti. Jei pamatau, kad kas nors kitas iš prigimties įstengia *visa ką apžvelgti, {sutelkdamas tai} į vieną daiktą ir {suskirstydamas į daugybę {rūšių}},* šitokį sekioju „pėdsakais jo tarsi dievą“ Taigi ar teisingai šaukiu tuos, kurie sugeba šitai daryti, ar neteisingai, nežino dievas, o aš iki šiol juos vadinu *dialektikais* (Ten pat, 266b–c). Nereikia didelės išmonės, kad suprastume, jog čia Platonas tik detalizuoja dar *Faidone* gana miglotai aprašytą, konstruktyvumą mąstyme numatančią „antrojo plaukimo“ sąvoką. Jau ir pačiam Platonui ima aiškėti, kad tas „antrasis plaukimas“ yra dialektika. Ir nors filosofinių išvalgų kiekiu ir kokybe stublinančiame *Faidre* jis dar neaiškina savosios dialektikos prigimties, ją ne taip jau sunku ir nuspėti. Antroji samprotavimų rūšis – perskyros akivaizdžiai nurodo į teorinio mąstymo analitinę specifiką, ir Decartes’as galėtų net pasigirti, kad tik jis savo *Proto vadovavimo taisyklėse* šią specifiką tobulai atskleidęs. O jau ta Platonui svarbesnioji samprotavimų rūšis, kurią jis taip paprastai pavadina *apibendrinimais*, paaiškintina net keliais aspektais. Turiningai ji, matyt, nulemta antikos turiningojo mąstymo sinkretinės prigimties. Įkinkytas į sinkretinio mąstymo struktūrą, teorinis mąstymas negali nepersiišti to mąstymo įpročiais. Visuminis turinys provokuoja ir teoriniame mąstyme žvelgti į asimiliuotus turinius sinoptiškai, t. y. siekiant aprėpti *vieningu žvilgsniu daug kur išsibarsčiusius dalykus* (Ten pat, 265d). Formaliaja prasme tokį žvilgsnį numato ir teorinio mąstymo loginė prigimtis, savo ruožtu provokuojanti ne tik *perskyroms*, bet *apibendrinimams*, taigi iš principo ir totaliai sintezei, t. y. *sujungt juos* [daug kur išsibarsčiusius dalykus – S. J.] *į vieną idėją* (Ten pat), ir jau kitas klasikas Hegelis galėtų pasigirti ją sėkmingai realizavęs. Šiek tiek užbėgant Platono filosofavimui už akių, dar būtų galima pridėti, kad vertybiškai sinoptinį dialektikos žvilgsnį valdo Gėrio idėja, kuri, kaip paaiškėja jau *Valstybėje*, lemia tiek būtų kaip pažinimo „objektą“, tiek jos pažinimo būdą. Kad ir kaip būtų, Platonas dar labai schemizuotai apibrėžia dialektiką *Faidre*, matyt, dėl to, kad pabrėžtų filosofinės iškalbos (samprotavimo) ypatingumą sofistinės iškalbos atžvilgiu. Filosofinės

iškalbos savitumo nuoroda jau leidžia ją atskirti nuo urmu smerkiamos sofistinės iškalbos, o susiejus šią iškalbą su filosofiją konstituojančiomis vertybėmis, pirmiausia tiesa, iškalbos meno privatizavimą būtų galima laikyti formaliai užbaigtu. Todėl faidriškasis Sokratas ir nepasidrovi dialektinę filosofinės iškalbos specifiką paskelbti dieviška, taigi netiesiogiai leidžia ne tik savo pašnekovui Faidrui, bet ir *Faidro* skaitytojams suprasti, kad tai yra „dešiniausia“, teisingusia ir teisėčiausia iškalbos meno forma. Tačiau net taip sėkmingai įsiveikus su filosofinio diskurso legalizavimo uždaviniu, Platonas vis tik negali visiškai ignoruoti ligtolinio iškalbos meno, kuris antikos gyvenime tikrai nėra kokia nors atsitiktinė veikla. Juk tuo metu užsiima ne vien Platono nemėgstami sofistai, bet ir jo gerbiami politikai, pavyzdžiui, Periklis. Plačiau žvelgiant, net graikų tragedijų kūrėjus, pavyzdžiui, Sofoklį ir Euripidą, taip pat būtų galima traktuoti kaip iškalbos meno atstovus. Ir nors faidriškasis Sokratas retoriniu klausimu mėgina reikalą užbaigti: „Nejau galėtų būti dar kas nors *gražaus* [vertingo – S. J.], kas atmetus šiuos {dialektikos įrankius}, vis tiek būtų laikomas menu“ (Ten pat, 266d)? Tačiau su antikos realijomis labiau susijęs Faidras nenusileidžia: „Bet manau, kad tu teisingai anąją {daiktų tyrinėjimo} rūšį pavadinai dialektine. Tuo tarpu iškalbą atitinkanti {tyrinėjimo rūšis}, man atrodo vis dar pasprunka nuo mūsų“ (Ten pat, 266c–d). Ir norom nenorom tenka faidriškajam Sokratui imtis realaus iškalbos meno apžvalgos.

Šiek tiek aptaręs jam kaip dialektikui visai neįdomius sofistinių kalbų konstravimo principus, Sokratas visgi randa iškalbos mene vieną aspektą, kuris jį sudomina. Kalbos antikoje kuriamos ir sakomos ne šiaip sau, bet siekiant kryptingai paveikti tuos, kuriems jos adresuojamos. Taigi visai logiška būtų paklausti: „kokia yra iškalbos meno jėga ir kuomet ji pasireiškia“ (Ten pat, 268a)? Juolab kad ir filosofinės kalbos (teksto) atveju tas klausimas taip pat turėtų būti aktualus. Iš pradžių Sokratas pademonstruoja, kad išmanyti tai, ką jo akimis teišmano sofistai, t. y. vien formalius kalbų konstravimo principus, dar toli gražu iki tobulo iškalbos meno. Mėgstantis įvairiausių palyginimus

Sokratas tiek teišmanantį sofistą gretina su žmogumi, „kuris manosi išmanąs harmoniją vien dėl to, kad žino, kaip priversti stygą skambėti aukščiau ar žemiau“ (Ten pat, 268d–e). Todėl net ir geriausiu atveju tokį išmanymą Sokratas linkęs traktuoti vien kaip tai, „kas būtina šiam menui, {vien kaip įžanga į jį}“ (Ten pat, 269b). Tačiau tada natūraliai iškyla klausimas, ką dar reikėtų išmanyti, siekiant sukurti tobulą ir paveikią kalbą, ir Sokrato pašnekovas Faidras kaipmat susiprotėja užduoti tokį klausimą. O Sokratui to tik ir tereikia, nes atsakydamas į šį klausimą jis vėl gali įkinkyti iškalbos meną į filosofijos vežimą. Ir daro jis tai visai nesivaržydamas, visai neketindamas kaip pirmosios kalbos atveju nei rausti, nei galvą prisidenginėti. „Visi, kiek tik esama didžių menų, reikalauja ilgų *svarstymų ir samprotavimų apie prigimtį* (φυσειως). Iš čia, man regis, kažkaip ir atsiranda mąstymo pakilumas bei tobulybė visame kame. Šitai, be įgimtų gabumų, ir įgijo Periklis. Manau, kad susibičiuliavęs su Anaksagoru, kuris yra kaip tik toks, ir šitokiu būdu prisipildęs samprotavimų, Periklis suvokė proto ir beprotybės prigimtį, apie kurią daug kalbėjo Anaksagoras; būtent iš čia [iš filosofijos – S. J.] *jis ir įgijo tai, kas teikia naudos kalbėjimo menui*“ (Ten pat, 269e–270a). Iš pirmo žvilgsnio šis tiesmukas bandymas susieti iškalbos meną su antikinės filosofijos pirminiu pamatiniu interesu gali pasirodyti vien deklaratyvus ir visiškai neteikiantis atsakymo į klausimą apie iškalbos meno poveikio galią. Todėl net Sokrato atžvilgiu labai palankiai nusiteikęs Faidras iš pradžių nesusivokia, kurlink suka šį sykį Sokratas. O šis jam įprastais palyginimais kaipmat situaciją ištaiso. Gretindamas gydymo ir iškalbos menus, jis konstatuoja: „Abiejuose *reikia išmanyti prigimtį*, pirmu atveju – kūno, antru – *sielos*, jei ketini pasitelkti ne vien įgudimą bei patyrimą, bet ir *meistriškumą*, gydymo mene griebdamasis vaistų ir mitybos sveikatai ir jėgai gražinti, o *iškalbos mene – kalbomis ir tinkamais užsiėmimais suteikdamas* {taip} trokštamą gebėjimą įtikinti, *taip pat dorybę*“ (Ten pat, 270b). O kadangi Faidrui, matyt, dar ne visai aišku, kaip čia sielos prigimtis su prigimtimi apskritai siejasi, tai Sokratas jam įprastu būdu – retoriniu klausimu Faidrą nutildo. „Tad negi

manai, kad *sielos prigimtį* įmanoma vertai perprasti, nesuvokus *visa ko prigimties?* (Ten pat, 270c). Filosofams toks sąryšis gal ir aiškus, bet Faidrui vargu, tačiau šis jau neberizikuoja apsikvailinti papildomais klausimais. Ir nors Sokratas po to detalizuoja, kaip reikėtų nustatinėti sielos prigimtį, o nustačius priderinti „kiekvieną {kalbos rūšį} <...> prie kiekvienos {sielos rūšies}“ (Ten pat, 271b), tačiau jo intencijos jau ir be to detalizavimo visiškai akivaizdžios. Juk plačiau žvelgiant, susieti iškalbos meną su dialektikos įrankiu nėra pakankama, norint visiškai nusavinti tą meną filosofijos reikėms. Mat koks nors nepėsčias sofistas galėtų įvaldyti dialektinį samprotavimo būdą ir pradėti konstruoti tuo būdu kalbas net apie visai paikus dalykus. Taigi reikėtų dar pasirūpinti, kad iškalbos menas būtų teisingai suorientuotas ir turinio požiūriu. O jau visiškai tikras būdas tai padaryti yra „priskirti“ iškalbos menui filosofijos probleminį interesą. Ir nors nūdienos žmogaus akimis tas „prigimties“ interesas yra gana abstraktus, taigi lyg ir neturėtų krypti prie kokio nors apibrėžto turinio, tačiau sinkretiškai mąstančiam antikos filosofui tas interesas neišreikštai numato jam, kaip filosofui, akivaizdžias vertybines gaires, kurios ir nukreipia prigimties paieškas filosofui rūpima kryptimi. Todėl Sokratas ir neiškenčia to turinio prikišamai nenurodęs: jam akivaizdu, kad prigimties išmanymas iškalbos mene numato galimybę suteikti „kalbomis ir tinkamais užsiėmimais <...> {taip} trokštamą gebėjimą įtikinti, *taip pat dorybę*“ (Ten pat, 270b). Taigi teisingas iškalbos menas turi būti orientuotas į *dorybę* arba, nūdienos kalba šnekant, į etiškumą tiek jo pažinimo, tiek jo realizavimo prasme, ir jau darosi visiškai akivaizdu, kad aptardamas iškalbos meną faidriškasis Sokratas tik formaliai pagrindinėja savo antrosios kalbos struktūrą ir intencijas. O pačią antrąją kalbą tada jau galima laikyti teisingo iškalbos meno paradigminiu pavyzdžiu. Iškalbos meno tyrinėjimų išvados pradeda rezonuoti su *Faidro* pirmojoje dalyje pasakytomis kalbomis, ir tai jau yra svarstymų baigtinumo ženklas, todėl faidriškasis Sokratas apibendrina juos patetiškomis išvadomis: „Taigi jei apie iškalbos meną tvirtini ką nors naują, mes pasiklausysime, o jei ne, tai mes taip ir paliksime

įsitikinę tuo, prie ko privedė mūsų tyrinėjimas, {pa-
rodes}, jog tas, kuris *neatsižvelgs į būsimųjų savo
klausytojų prigimtį, kuris neįstengs esinių suskirstyti į
rūšis ir viena idėja aprėpti visų pavienių {daiktų}, tas
niekuomet netaps kalbų meistrū tiek, kiek įstengiama
žmogui. Be didžiųjų pastangų šito pasiekti nebus
įmanoma, tačiau išmintingajam [filosofui – S. J.] dėl
šio tikslo vertėtų vargti ne dėl to, kad galėtų kalbėtis
su žmonėmis ir veikti drauge su jais, o tam, kad
įstengtų kalbėti tai, kas patinka dievams, ir pagal savo
išgales atliktų visa taip, kad šiems būtų miela. <...>
ar tie, kurie už mus išmintingesni, netvirtina, kad
proto turintis žmogus privalo rūpintis ne tuo, kaip įtikti
vergijos draugams, nebent šitai atsitiktų savaime,
tačiau geriesiems savo viešpačiams, kilusiems iš
gerųjų“ (Ten pat, 273d–274a).*

Šiose pakiliu tonu pasakytose išvadose ryš-
kėjantis etiškumo profilis mums turėtų pasirodyti,
švelniai tariant, keistas. Faidriškojo Sokrato antroji
kalba lyg ir leido manyti, kad etiškumą jis supranta
kaip mylinčiojo rūpestį mylimuoju, taigi lyg ir
sąmoningą rūpestį gyvenimo čia *vergijos draugu*. O
ir tikrojo Sokrato nuolat kartojama maksima, jog
reikia pasirūpinti siela, kad ji būtų kuo geresnė,
rodosi, irgi numatė gerumą tam, kuris yra šalia.
Tačiau dabar Sokratas, atrodo, išreikštai sako visai
priešingus dalykus. Jei tikrasis Sokratas elgėsi taip,
kaip ir skelbia jo paskutinės išvados, tai gal ir
Ksantipė ne be reikalo keldavo skandalus? Negi gali
džiaugtis žmona tokiu vyru, kuris jei ir parodo jai
dėmesį, tai *nebent šitai atsitiktų savaime*? Tikrai
keista dorybė, kuri ignoruoja tuos, kurie yra šalia.
Tai gal visgi Platonui ir antikos filosofijai apskritai
rūpi visai ne etiškumas? Ir gal mes tik apsigauname
įžvelgdami, kaip mums rodosi nedviprasmiškai į
etinius dalykus nurodančiuose žodžiuose tai, ko nei
Sokratas, nei Platonas visai neturėjo omenyje? O gal
čia kaltas antikos žiūrėjimo, t. y. mąstymo, būdas? Juk
antika mąsto sinkretiškai, taigi ir anonimiškai, o dėl
to nureikšmina individualų žmogų tiek ontologiškai,
tiek pažintiškai. Žmogaus gyvenimas čia yra kūno
vergijos nepataisomai iškreipta sielos egzistencija,
sakytume, savotiškas prigimtinis dvasinis invali-
dumas. Todėl visai logiška ta egzistencija tiesiogiai
nesirūpinti, *nebent šitai nutiktų savaime*. Kokia

prasmė vaikytis šešėlių, pritartų mums Platonas?
Užtat prasminga žvelgti ir veikti ta linkme, kuri
numato tikrąją sielos, taigi ir vien su ja tapatinamo
žmogaus, apibrėžtumą. Kadangi visos sielos lygios
būčiai, o dievai tobuliausiai realizuoja tą būtiškąjį
sielos profilį, tai jie gali būti čia atsidūrusiam žmogui
tikros egzistencijos provaizdžiu. Todėl „išmintinga-
jam <...> vertėtų vargti ne dėl to, kad galėtų kalbėtis
su žmonėmis ir veikti drauge su jais, o tam, kad
įstengtų kalbėti tai, kas patinka dievams, ir pagal savo
išgales atliktų visa taip, kad šiems būtų miela“ (Ten
pat, 273e–274a). Ir antikos filosofas neišvengiamai
patenka į prieštarinę situaciją. Mąstymo sin-
kretiškumas lemia tai, kad pažinti jis gali tik
veikdamas. Taigi siekiant pažinti jam rūpimą
etiškumą, jam reikalingas artimas žmogus, su kuriuo
jis galėtų tą etiškumą realizuoti. Tikras neapsi-
mestinis etiškumas numato tikrą pagarbą artimam
žmogui. Todėl būtis išvalgos siekiantis filosofas
stačia galvą neria į tai išvalgai palankų meilės
nuotyki su dzeusiškos sielos berniuku ir „kaip dievui
lygų garbina mylimąjį“ (Ten pat, 255a). Tačiau
praktiškai garbindamas jam artimą žmogų, teoriškai,
kaip tik ką visiškai be užuolankų pasako Sokratas,
filosofas turi jo visiškai nevertinti. Šio mums
akivaizdaus prieštaravimo antikos filosofas tarsi ir
nepastebi. Mat žvelgia jis į viską „vadelioतोjo“, t. y.
nenusavintos teorijos, anonimizuojančiu žvilgsniu,
kuris tarsi atvirksčias teleskopas steigia distanciją ir
tolina. Šitaip žvelgiant, dieviškai gražus veidas
nukreipia į dievybę, ir antikos filosofui vertybiškai
nepadorus etinis artumas, susiklostantis santykių su
mylimu žmogumi, virsta jam jau priimtiniu santykiu su
dievu. Tačiau prieštaravimas lieka, taigi ir yla anksčiau
ar vėliau turi išlįsti iš maišo. Iš išlenda ji dar *Faidre*
Platonui mėginat pasiaiškinti kalbų užrašymo
ypatumus.

Sėkmingai įsiveikęs su kalbėjimo gerai ir blogai
problema, Sokratas prisimena, kad dar „liko
pakalbėti apie tinkamą ir netinkamą {kalbų}
užrašymą: kuriuo atžvilgiu tai puiku, o kuriuo –
nepriimtina“ (Ten pat, 274b). Užuot pradėjęs būtent
apie tai kalbėti, Sokratas kažkodėl visiškai netikėtai
paklausia Faidro: „Ar žinai – {jei vėl šnekėsimeš}
apie kalbas – kuo labiau įtikėtume dievui, {ką nors}

darydamas ar kalbėdamas“ (Ten pat, 274b)? Nūdienos žmogui atsakymas į šį klausimą toks akivaizdus, kad net pats klausimas galėtų pasirodyti paikas. Tačiau Faidras, kaip jau įprasta, nežino atsakymo į šį Sokrato klausimą, ir tai yra ženklas, kad klausimas nėra toks paprastas, kaip galėtų pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Panašų klausimą vėliau jau *Valstybėje* Sokratas užduoda kitam savo pašnekovui: „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). Čia jau ir klausimas suformuluotas apibrėžčiau, ir atsakymo kryptis nurodyta. Taigi kol kas galima spėti, kad ir *Faidre* Sokratas greitai turėtų padaryti veikimui, šiuo atveju kalbų užrašymui, nepalankią išvadą. Kad ir kaip būtų, nužymėjęs retoriniu klausimu kalbų užrašymo problemos sprendimo kryptį, Sokratas imasi pačios problemos. Kadangi raštas nėra nei graikų, nei filosofų išradimas, tai aiškinantis rašto kilmę, jo pranašumus ir trūkumus, faidriškajam Sokratui tenka išgalvoti dar vieną mitą. Jame Sokratas perleidžia rašmenų išradimo autorystę egiptietiškam daimonui Teutui, taip pat išradusiam ir daugiau techniškų graikiškąja prasme dalykų – „skaičių, skaičiavimą, geometriją ir astronomiją, dar žaidimą šaškėmis bei kaulėliais“ (Ten pat, 274e–d). Iš pirmo žvilgsnio rašmenys ir daimono Teuto „išrastos“ veiklos rūšys yra, matematiškai šnekant, ne tos pačios eilės dydžiai, taigi, rodytusi, ir nereikėtų tarp jų ieškoti kokio nors sąryšio. Visgi tarus, kad Platonas savo dialoguose netuščiažodžiauja, iš pradžių būtų galima suktis pigia nuoroda, kad Platonas tik dėl išoriško solidumo išgalvotam daimonui išgalvoja ir papildomų išradimų. Žvelgiant šiek tiek įdėmiau, būtų galima pastebėti, kad visos išvardytos veiklos rūšys esmiškai numato išreikštai abstraktų, t. y. teorinį, mąstymą²⁹. Šis savo ruožtu reikalingas ženklavimo

²⁹ Teorinio mąstymo prigimtį adekvačiau įsisąmoninęs Descartes'as, tiesa, su savais akcentais, besieja jį vien su matematika: „iš visų mums žinomų mokslų tik aritmetika ir geometrija neturi nieko neteisingo ir netikro“ (Dekartas 1978: 26). O ir Platonas ant savo Akademijos portalo paskui užrašo tik „αγεωμετρητος μηδεις εισιτω“.

sistemos, t. y. rašmenų plačiaja prasme. Regimi, t. y. jusliškai patiriami rašmenys kaip ženklai ne tik leidžia operuoti, kaip pasakytų, Platonas, neregimomis sąvokomis, bet ir teikia viltį, jais aprašant mąstymo vyksmą ar užrašant jo rezultatus, fiksuoti ir išsaugoti šiaip jau labai lakų teorinį, taigi ir filosofinį arba išminties mąstymą. Matyt, kaip tik tai turėdamas omenyje, Platonas savo išgalvotame mite pasiunčia išgalvotąjį daimoną pas vieną iš Egipto valdovų – Tamusą pristatyti jo išradimų. Teutas pristatė, o Tamusas, kaip ir pridera valdovui, vertino. „Sakoma, kad apie kiekvieną Tamusas Teutui atskleidė daug ir gero, ir blogo, tačiau papasakoti apie tai būtų ilga [t. y. dialogo problematikos požiūriu bereikalinga – S. J.] kalba. Kai atėjo eilė rašmenims, Teutas pasakė: „Šis mokslas, valdove, padarys egiptiečius išmintingesnius ir geresnės atminties: juk yra atrastas *išminties ir atminties vaistas*“. O anas atsakė: „Išradingiausias Teutai, vienas įstengia pagimdyti įvairius menus, kitas – spręsti apie tai, kokią žalą ar naudą dalį {šie menai} suteiks juos vartosiantiems. Ir dabar tu, būdamas rašmenų tėvas, iš palankumo jiems {visiškai} priešingai papasakojai apie tai, ką jie pajėgia. Juos išmokusią sieloms {rašmenys} atneš *užmarštį*, nes nebus rūpinamasi atminties {lavinimu} – *juk prisiminti ims pasitikėdami raštu, iš išorės* (εξοθεν), *svetimų ženklų dėka, o ne iš vidaus, patys iš savęs*. Taigi suradai *vaistą* (φάρμακον) *ne atminčiai, o prisiminimui*; taigi mokiniams teiki *nuomonę*, bet ne *tiesą*. Jie, *daug ką išgirdę be mokymo, manys esą daug žinantys*, tačiau dauguma iš jų liks nemokšos ir nesugebą bendrauti, nes vietoj išminčių bus pasidarę vien *tariamai išmintingais*“ (Ten pat, 274e–275a).

Šiame mite Platonas sutrauktu pavidalu išdėsto savo požiūrį į raštą, taigi ir kalbų užrašymą³⁰. Visiškai akivaizdu, kad raštas Platonui kelia rimtą rūpestį.

³⁰ Kad būdas, kuriuo Platonas pateikia savo požiūrį į raštą, taigi kad mitas nesukeltų abejonių *Faidro* skaitytojams dėl jame pasakytų dalykų tikrumo, Platonas išreikštai supeikia savo pašnekovą Faidrą: „juk tu žiūri ne vien to, ar iš tiesų yra taip, {kaip sakoma}, ar kitaip (Ten pat, 275c).

Tas rūpestis mums, jau pernelyg įpratusiems prie rašto, gali pasirodyti perdėtas. Tačiau Platonui dar gyva sinkretinio mąstymo pajauta, ir, matyt, kaip tik tos pajautos kontekste pasimato rašto keliamą grėsmę. Sinkretinis mąstymas dėl savo visumiškumo turėtų nežinoti vidaus ir išorės skirties. O raštas atsiranda tarsi šalia sinkretinio mąstymo, taigi ir numato tokią skirtį, kuri turėtų žėisti sinkretinio mąstymo vientisumo (integralumo) pajautą. Rašto išoriškumas tiesiogiai patiriamas kaip rašmenų išoriškumas, kaip ženklų svetimumas. Sinkretiniame mąstyme ženklas yra tarsi perregimas ir dėl to nepastebimas, nes sinkretiškai mąstantis žmogus ženkle iš karto „mato“ reikšmę. Toks įprotis dar išlikęs ir, matyt, nuo sinkretinio mąstymo mažiausiai nutolusiam kasdieniam mąstyme, kuris nepastebi „daikto“ ženkliškumo, bet jame iš karto mato reikšmę³¹. Tiesa, būtų galima pasakyti, kad Platonas tam tikra prasme jau pastebi „daiktų“ ženkliškumą, nes „daiktai“ jam jau virsta vien šešėliais (jusliškai patiriamais ženklais), primenančiais idėjas (sąvokas). Ir nors logiškai nuosekliai mąstant, toks suvokimas jau turėtų potencialai sprogdinti sinkretinio mąstymo vidujybę, tačiau „daiktai“ yra sinkretinio mąstymo dalis, taigi tokie natūralūs ir įprasti, kad jų ženkliškumo (šešėliško) pastebėjimas dar nesutrikdo sinkretinio mąstymo savimonės. Užtat rašto ženklų – rašmenų išoriškumas ir svetimumas iš karto krinta į akis. Todėl Raštas ir išrodo kaip sinkretinio mąstymo išorybė. Kažkaip sugebantys priminti mintinius turinius rašmenys tarsi vagia juos iš sinkretinio mąstymo ir potencialiai jį skurdina. Šitaip žvelgiant raštas netgi gali būti traktuojamas kaip sinkretinio mąstymo susvetimėjimas. Tačiau kaip tik susvetimėdamas mąstymas išsivaduoja iš ligtolinės tarnystės tradicinėms vertybėms. Rašte įkurdinti turiniai darosi autonomiški tiek, kiek autonomiškas tampa pats raštas. Su tokiais turiniais jau galima elgtis kaip tinkamam, todėl čia jau gali realizuoti savo prigimtinę laisvę ir

³¹ Šį paiką kasdienio mąstymo požiūrį neišreikštai perima visos ne itin toli nuo to požiūrio nužengiančios „empiristinės“ filosofijos, kurios beviltiškai mėgina iš jusliškai patiriamo „daikto“ iškrapštyti nejuslišką sąvoką.

teorinis mąstymas. Tiesa, sinkretinis mąstymas iš pradžių dar tarsi laiko raštą savo globoje, nepastebimomis mąstymo įpročių gijomis valdydamas į raštą įkeltus turinius. Todėl pirmieji filosofai, net palaipsniui įsisąmonindami mąstymo logiškumo taisykles ir jas jau sąmoningai taikydami į raštą įkeltų turinių autonomiškam apdorojimui, pagrečiui tuos turinius apmąsto ir pagal dar gyvus sinkretinio mąstymo įpročius. Todėl jų mąstymas, žvelgiant rašte grynėjančio teorinio mąstymo požiūriu, išrodo, švelniai tariant, sujauktas ir vėliau ar anksčiau įpuola į neįveikiamus prieštaravimus, kurių tie, Parmenido žodžiais tariant, dvigalviai filosofai net nepastebi. Tačiau įžvalgesni jau pastebi ir pastebi tiek, kiek vis nuosekliau persiima rašte realizuojamu teorinio mąstymo požiūriu. Bene toliausiai šia linkme nužengia elejiečiai su tuo pačiu Parmenidu priešakyje. Vadovaudamiesi vien loginiais argumentais, jie pagaliau išsiaiškina ir filosofijos dalykinį siekį – būtį – ir tais pačiais argumentais labai nuosekliai mėgina atsiriboti nuo sinkretinio mąstymo. Tačiau tie loginiai argumentai, pavyzdžiui, Zenono aporijos, kad ir kaip subtilūs, neįtikina ne tik filosofų bendrapiliečių, bet ir pačių elejiečių negelbsti nuo sinkretinio mąstymo įpročių. Rodosi, toks nuoseklus Parmenidas, išmąstęs esant vien būtį, sinkretinio mąstymo įgūdžių veikiamas paverčia ją rutuliu. Akivaizdu, kad vien logikos tiems įgūdžiams įveikti nepakanka, ir antikoje pasirodo sofistai, kurie suranda tikrą būdą atsiriboti nuo sinkretinio mąstymo. Užuoat logiškai skainioję nuo sinkretinio mąstymo medžio lapelius ar laužę jo šakeles, jie kimba į pačias jo šaknis, t. y. savuoju žmogaus matu devalvuoja sinkretinį mąstymą apibrėžiančias pamatines vertybes. Jų siekiai lemia tai, kad ta devalvacija jie izoliuoja jiems terūpinčią kasdienio mąstymo pusę. Pirmieji filosofai mėgino atsilaužti nuo sinkretinio mąstymo kepalą didesnį ar mažesnį kriaukšlį, o sofistai jau atsirėžia visą jo pusę. Keldami ją į raštą, jie ima apdoroti jos turinius vien pagal veikliais likusius, vertybine anihiliacija nenureikšmintus, sinkretinio mąstymo įpročius. Išskirdami jų siekiams reikšmingus mąstymo įpročius ir juos savo ruožtu aprašinėdami, jie kuria retorikos – iškalbos meno taisykles. Nors sofistai kaip niekas

kitas išplėtoja rašto valdas, tačiau jiems rašto išoriškumas dar nekrinta į akis, nes jie ne tiek atskiria raštą nuo sinkretinio mąstymo visumos, kiek pajungia jį atsirėžtajai jo pusei – kasdieniam mąstymui³². Užtat polemizuojančiam su sofistais Platonui rašto išoriškumas iš karto krinta į akis. Sofistų išstobulintam rašte jis aptinka jam kaip filosofui vertybiškai visiškai svetimą turinį, ir atsiribodamas nuo to turinio, priverstas steigti distanciją ir paties rašto atžvilgiu. Kadangi sofistai, nureikšmindami etiškąsias vertybes, nutraukė tas nepastebimas vertybines gijas, ankstyviesiems filosofams siejusias raštą ir sinkretinį mąstymą, tai Platonui jau tenka dirbtinai pajungti raštą toms vertybėms³³. Negana to, filosofai rašte realizuoja savo specifinį mąstymą, ne tik nutolusį nuo kasdienio mąstymo, bet neretai jam visiškai priešingą. Sofistinių kalbų turiningas ryšys su įprastu kasdieniu mąstymu maskuoja sofistinio rašto išoriškumą, o nestandartinis filosofų mąstymo turinys dar papildomai pabrėžia rašto prigimtinį išoriškumą. Todėl Platonas ir sako:

„Raštas, Faidrai, turi kažką siaubingą, kuo jis iš tiesų panašus į tapybą – mat *jo palikuonys stovi kaip gyvi, tačiau jei jų ko nors paklaustumei, jie labai iškilmingai tyli. Taip esti su užrašytomis kalbomis*: galėtum pamanyti, kad jos šneka ką nors suvokdamos, bet jei tik kas jų paklausia apie ką nors iš to, ką jos pasakoja, norėdamas pasimokyti, *jos nuolat nurodo kažką vienodo ir visuomet tą pat*. Kiekviena kalba, kartą užrašyta, yra mėtoma ir vėtoma visur kur – tiek tarp išmanančių žmonių, tiek tarp tų, kuriems visiškai nedera {jos skaityti}, tad ji nežino su kuo privalu kalbėtis, o su kuo – ne. *O jei taja kalba visai nesirūpina ar neteisėtai peikia, jai visuomet reikia tėvo pagalbos, nes pati ji neįstengia nei apsiginti, nei atskubėti sau į pagalbą*“ (Ten pat, 275d–e).

³² Plg.: „Juk žodis gimsta mus paveikus išoriniams daiktams, t. y. jusliškai patiriamiems dalykams. <...> Jei jau taip, tai žodis negali paaiškinti išoriško dalyko, bet veikiau jau atvirksčiai – išorinis dalykas yra tai, kas paaiškina [sureikšmina – S. J.] žodį“ (Gorgias B, 3 (85); in: Diels (II) 1922: 245–246).

³³ Plg.: „Idant kalba būtų gera ir puiki, ne jau oratoriaus protas neprivalo suvokti tiesos apie dalyką, kurį ruošiasi aptarti?“ (Platonas 1996: 259e).

Rašto bėdą Platonas linkęs įžvelgti rašmenyse, kurie, jo akimis, taip pat stingdo gyvą mąstymą, kaip tapyba stingdo gyvenimą. Ir nors nusisekęs paveikslas, pavyzdžiui, koks nors peizažas mums turi savaiminę vertę, tačiau žvelgiant referentiškai, t. y. jo atvaizduojamo dalyko požiūriu, tas peizažas yra gyvasties praradimas, ir Platonas jį ironiškai pavadintų natūrmortu, jei tik kas jam tokį terminą pasufleruotų. Platoną suprasti nesunku. Filosofiją apibrėžiančios vertybės labai griežtai struktūruoja ir hierarchizuoja žmogaus patirtį, ir visas regimybės pasaulis, taigi ir menai siaurąja prasme, nublanksta prieš neregimą būtį. Vertybinė orientacija lemia ir platoniškąją argumentaciją, kuri tokiu atveju nebūtinai atskleidžia tikrąją dalykų padėtį, o neretai ją netgi nuslepia. Ir šiuo atveju bėda, matyt, ne rašmenys. Rašmenys, t. y. ženklai, tik nurodo į tam tikrus mintinius turinius, ir Platoną, matyt, trikdė rašte atsidūrusios kalbos (mintinio) turinio ir gyvos kalbos turinio neatitiktis. Todėl jis ir prabyla apie kitą rašinį, kuris yra „tikras pirmojo {rašinio} brolis“ (Ten Pat, 275d–e) ir kuris yra rašomas į žmogaus sielą. Čia jau nesunku nuspėti, kad Platonas turi omenyje antrosios savo kalbos kontekstą. Juk čia šėlo ištiktas filosofas, kalbėdamasis su dzeusiškos sielos berniuku, pratęsią rašymo analogiją, irgi rašo rašinį, tačiau į berniuko sielą. Kalbėjimas šia prasme pagimdo du rašinius, du brolius – vieną, rašomą rašte, o kitą, pastebimą jau to pirmojo rašinio retrospektyva, rašomą sieloje. Tas kitas rašinys, tiesą sakant, yra labiau pirmas, nes jis rašomas į sielą filosofo ir berniuko dialogo metu³⁴. O rašinys rašte, jei ir atsiranda, tai tik jau aprašant buvusį dialogą³⁵. Platoniškai žvelgiant, abu rašiniai yra veikimo (darymo) būdai, abu kyla iš kalbėjimo, o todėl abu yra vertybiškai skurdesni už patį kalbėjimą³⁶. Mes, žvelgdami iš veikimo pozicijos, matyt,

³⁴ Plg.: „...mat kai tik kas nors, pasirinkęs tinkamą sielą, su išmanymu pasodina ir pasėja joje kalbą...“ (Ten pat, 276e).

³⁵ Plg.: „Tu kalbi apie išmanančio žmogaus gyvą ir turinčią sielą kalbą, kurios atvaizdu teisėtai galima būtų pavadinti užrašytąją {kalbą}“ (Ten pat, 276a)?

³⁶ Plg.: „Ar žinai – {jei vėl šnekėsime} apie kalbas – *kuo labiau įtiktume dievui, {ką nors} darydamas ar kalbėdamas*“ (Ten pat, 274b)?

sakytume atvirkščiai, kad veikiau jau veikimas, pavyzdžiui, etiškas elgesys, gimdo atitinkamą kalbėjimą³⁷, o jau užrašyta kalba mums būtų trečias vanduo nuo kieseliaus, t. y. nuo etiškumo. O ir platoniškoji šėlo samprata labai aiškiai numato veikimo pirmumą mąstymo atžvilgiu. Tik nutikus šėlui, filosofą apima palanki jam rūpimų turinių temizavimui būseną. Juk ir tikrasis Sokratas labai nedviprasmiškai kalbėjo apie tai, sakydamas, kad tikrai pažinti galima tik tikrai elgiantis, ir atvirkščiai. Tačiau Platonas žvelgia iš vadeliotojo, t. y. teorijos, pozicijų ir žodžiai (idėjos) jam vertingesni ir tikresni už darbus. Tuo pačiu žvilgsniu žvelgiant, ir kalbėjimas, dėl sinkretinio požiūrio vis dar suaugęs su mąstymu, yra tiesioginis operavimas žodžiais (idėjomis), o jau rašymas tiek į raštą, tiek į sielą tada jau būtų antrinis produktas, kuris dėl to neišvengiamai yra pirminio produkto – aktualiai susiklostančio, gyvo kalbėjimo (mąstymo) kokybės praradimas. Kalbėjimą ir mąstymą neišreikštai siejantis Platonas čia nepastebi mąstymo ir rašto formaliąją prasmę, t. y. ženkliskumo neatsiejamos giminytės. Juk dialektiškai specifikuotam mąstymui ženklai reikalingi tiek kalbėjimui, tiek rašymui. Sinkretiškai mąstantis Platonas patį mąstymą tarsi pražiūri ir išreikštai kalba tik apie kalbėjimą bei rašymą, t. y. stebi mąstymą kartu su jo reiškimosi būdais³⁸. Rašytinį mąstymą Platono akimis nuskurdina jo ženklai, t. y. rašmenys, kurie „stovi kaip gyvi, o jei jų ko nors paklaustumei, jie labai iškilmingai tyli“ (Platonas 1996: 275d). Tačiau teorinis mąstymas kokybiškiau skleidžiasi gyvame

kalbėjime, matyt, ne dėl jo „rašto“ arba ženklinimo fonetinės formos kokių nors išskirtinių ypatybių, bet veikiau jau dėl to, kad jis dar yra lydimas kalbėjimo konteksto. Kaip mums galėtų pasakyti E. Levinas, *tai, kas pasakyta*, čia dar neatsiskyrę nuo paties sakymo. *Sakymas, Faidro* atveju – santykis tarp filosofo ir mylimo berniuko nepastebimai prisodrina *tai, kas pasakyta*, ne tik papildomų reikšmių, bet ir vertybinių akcentų. Visa tai netelpa į raštą, kuriame lieka tik nuogas (bekontekstis) *tai, kas pasakyta*. Todėl Platonui akivaizdu, kad kalbėjimo įbrolis rašte yra daug skurdesnis už patį gyvą kalbėjimą. Rašto bėdą Platonas mato jo išoriškume, kurį, rodytusi, lyg ir tiesiogiai lemia akivaizdžiai išoriški rašmenys, o jau kalbėjimas jam išrodo kaip prigimtinės kokybės nenustojanti vidujybė. Tačiau ženklų išoriškumas tai tik įpročio dalykas: tik naujai vartojami ženklai rodo išoriškumą, o įprasti pražiūrimi ir šia prasme tarsi tampa vidiniai. Todėl kalbėjimas yra kokybiškesnė vidujybė ne kokio nors beženkliskumo prasme, o savo nepastebimo ryšio su kontekstu požiūriu. O ir rašte besiskleidžiančio filosofavimo bėda, matyt, slypi čia atsidūrusio filosofavimo turinio išoriškume sinkretinio mąstymo turinio atžvilgiu ir tereiškia to visuminio sinkretinio turinio netektį. Atsiskyręs nuo sakymo, o siauriau žvelgiant, nuo konteksto, raštas pamiršta čia išsakinijusį nepamirštamą dalyką – *αλεθεια* ir, užuot buvęs atminties ir išminties vaistas, neša užmarštį. Todėl faidriškajam Sokratui akivaizdu, kad geresnis ir pajėgesnis yra „rašinyš, kuris – kuomet įgyjama vis naujų žinių – rašomas į besimokančio sielą: *jis įstengia ir apsiginti, be to, moka kalbėtis {būtent} su tuo, su kuriuo dera, tačiau moka ir patylėti*“ (Ten pat, 276a). Juk tas rašinys – tai vertybinės permainos, šėlo metu susiklostančios besimokančio berniuko sieloje³⁹.

³⁷ Plg.: „Iš tiesų tai, kas pasakyta {le dit}, man nėra taip svarbu, kaip pats sakymas {le dire}“ (Levinas 1994: 35).

³⁸ Sinkretinis mąstymas anonimizuoja mąstymo subjektą, todėl to mąstymo refleksija irgi yra neišvengiamai anonimizuojamojo pobūdžio. Negalėdamas nusavinti savo paties mąstymo, antikos filosofas priverstas eksproprijuoti save, t. y. sieti tame mąstyme aptiktas puses su išoriškai pastebimais apibrėžtumais. Palaipsniui išskiriant mąstymo turiningąsias puses – kasdienį ir etiškąjį mąstymą, jos susiejamos atitinkamai su kūnu ir siela. Meilės santykio kontekste atskleidęs dar subtilesnę skirtį pačiame etiniame mąstyme, Platonas priverstas ją formuluoti to mąstymo sklaidos išoriškai pastebimomis formomis – kalbėjimu ir rašymu.

³⁹ Plg.: „tik tose kalbose, kurios *ko nors moko* bei yra sakomos mokslo dėlei ir todėl iš *tiesų yra įrašomos į sielą*, tiktai kalbose apie *teisingumą, grožį bei gerį* esama aiškumo ir tobulumo, kurie verti rimtų pastangų. Apie tokias kalbas jis turėtų pasakyti, kad jos yra {tartum} *tikri jo paties sūnūs, visų pirma apie tą, kurią jis pats yra išradęs*, o po to – apie *pastarosios palikuonis ir brolius, kurie vertai tik sudygsa kūlose {žmonių} sielose*“ (Ten pat, 278a–b).

Mat šėlas, kaip mums pasufleruoatų M. Buberis, yra santykis Aš–Tu, arba, kaip jam pritartų E. Levinas, yra *sakymas*. O jau rašte atsidūrusi kalba tėra atitinkami skurdesni produktai – Aš–Tai arba *tai, kas pasakyla*. Platonas šių modernistinių ir postmodernistinių pavadinimų nežino, tačiau savais žodžiais kalba, matyt, apie tą pačią skirtį. Jis negali nepastebėti šėlo metu susiklostančio etinio santykio konkretumo. O juk Aš santykyje su Tu, veido akivaizdoje susiklosto visiškai konkretus etiškas elgesys, paliekas vertybinį įrašą sieloje. Gėris neįtelpa būti, taigi neišrašo ir į raštą, tačiau į konkrečią sielą jis įrašo. Dėl to paskui tokia siela gali atsiliiepti dialogo, sakymo metu įrašiusioms kalboms giminingu kalbėjimu ir apginti tą kalbėjimą. Juk tas įrašas sieloje yra dviejų žmonių santykyje susiklosčiusi visiškai apibrėžta atsakomybė, kurios, kaip ir šėlo, siela išvengti negali. Ji negali kalbėti ir veikti kitaip, nei ją įpareigoja ta konkreti atsakomybė. O rašte atsidūrusi, tiesiog rašmenimis užrašyta kalba yra tarsi gyvos pirmiau paminėta prasme kalbos mumija. Joje nėra nei vertybių, nei atsakomybės, taigi ir jokių garantijų, kad ją skaitančiajam ta kalba primins jos provaizdį – gyvąją kalbą. Todėl ji yra tarsi našlaitė ir reikalinga ją parašiusiojo tėvo, to, kuris ją pasirūpintų, kuris ją apgintų, kuris parinktų jai vertą sielą, kuris tiesiog atsakytų už ją⁴⁰. Kalbą užrašęs (tėvas) jau nebegali spėti paskui ją, taigi belieka tik melancholiškai stebėti, kaip kenčia mėtomos ir vėtomos užrašytos kalbos. Tačiau atsispirti rašymo pagundai sunku. „Taigi. Bet panašu, kad *pašdykavimo dėlei* jis [filosofas – S. J.] vis dėlto užsės rašmenų sodus ir rašys: mat rašydamas jis sukaupia prisiminimų lobius sau pačiam – tam metui, kai atslinks senatvė,

⁴⁰ Ar paskaitos „skaitymas“ iš pageltusio lapelio, aptriušusios knygos ar tvarkingos atminties vis dar reiškia, kad „tėvas“ yra šalia „rašomos“ kalbos? Ką ir kur įrašo toks „skaitymas“? Ar įmanoma tikėtis tebūnie tikru improvizuotu kalbėjimu padaryti šimtą unikalų įrašų į šimtą auditorijoje „nutūpusių“ sielų? Kokia tokio „skaitymo“ apskritai prasmė? Ar jis nėra tik rašto atmaina, taigi ar galėtų būti ir raštu išreikštai keistinas? Gal pakanka atėjus į auditoriją išdalyti paskaitos konspektą ar net nevarginant kojų išsiuntinėti vien konspekto nuorodą internete?

užmaršties amžius, – *ir kiekvienam, kuris norėtų sekti jo pėdomis*; jis apsidžiaugs stebėdamas sudygstančius švelnius želmenis. Tuo metu, kai kiti žmonės smaginasi kitaip besilinksmindami – keldami puotas ir panašias pramogas, jis, galima tikėtis, laiką praleis žaisdamas būtent taip, kaip aš sakau“ (Ten pat, 276d). Taigi ir Platonas išdykavimo dėlei užsėja filosofijos rašto dirvoną iki šiol mus stulbinančiais bei žavinčiais, bet kartu ir apsiginti nesugebančiais dialogais, su kuriais paskesnieji filosofai, ir net tik filosofai, elgėsi kaip tik panorėję. Ir nors Platonas tarsis kalba apie sąmoningą išdykavimą, tačiau, ko gero, nemano, kad vien tik išdykauja. Juk net ir nuvertindamas rašto komunikacines galimybes, jis kažkodėl pasilieka viltį, kad jo užrašytais prisiminimų lobiais galės pasinaudoti tie, kurie „*norėtų sekti jo pėdomis*“. Taigi Platonas, nors ir peikia raštą, matyt, visgi tikisi, kad šis gali perteikti žinojimą. Platonas mano, kad paveržia iš sofistų vien iškalbos meną, tačiau įdėmiau žvelgiant, jis periima iš jų rašte autonomizuotą mąstymo įrankį. Sofistai tą įrankį siejo ne vien su logikos taisyklėmis, bet ir su jų poreikiams – įtikinėjimui reikalingomis retorikos taisyklėmis, išskirtomis ir perimtomis iš sinkretinio mąstymo įgūdžių visumos. Platonas pajungdamas, kaip jam rodosi, iškalbos meną filosofiją apibrėžiančioms vertybėms ir tų vertybių provokuojama kryptimi specifikuodamas kalbų konstravimo būdą, susiaurina tą mąstymo būdą iki dialektikos. Mąstymo būdo refleksija – jo taisyklių formulavimas jau yra ženklas, kad tie, kurie tai daro, jau yra įsisąmoninę mąstymo autonomiškumą. Juk ir Descartes'as gerokai vėliau apibrėžinėja, kaip jam rodosi, tikro mąstymo būdą – kuria proto vadovavimo taisyklės, prabyla apie metodą, matyt, todėl, kad savąja formule *cogito ergo sum* nusavindamas mąstymą dar akivaizdžiau suvokia to mąstymo autonomiškumą. Platonui ir antikvai apskritai mąstymo autonomiškumą atskleidžia sofistai, susiedami iškalbos meną su raštu. Apie tai nedviprasmiškai byloja net paties *Faidro* struktūra. Juk jo atspirties taškas – Lisijo kalbos ritinėlis, taigi užrašyta kalba, provokuojanti rašte – užrašytame dialoge, kitus ritinėlius ir veikiai tų ritinėlių konstravimo būdų refleksiją. Kitaip negu Des-

cartes'as, nei sofistai, nei Platonas dar nenusavina mąstymo, taigi ir jo autonomiškumą gali išsąmoninti netiesiogiai, t. y. kaip autonomiškumą tų išoriškai savarankiškų veiklos rūšių, kuriose šis realizuojasi, taigi kaip iškalbos ir rašto autonomiškumą. Todėl ir svarsto *Faidre* Platonas išreikštai ne tiek apie teorinio mąstymo specifikavimą dialektikos „rūšimis“, bet veikiau jau apie kalbėjimą bei rašymą gerai ir blogai. Tačiau nors kalba apie vieną, omenyje turi ir kita, ir jau išsąmonina tas konstruktyvios veiklos galimybes, kurias atveria rašte realizuotas ir dialektiškai specifiкуotas teorinis mąstymas. O išsąmonindamas skuba jomis pasinaudoti, kurdamas savo nuostabius dialogus, ir negali nejusti, kad raštas čia nėra atsitiktinis dalykas. Todėl ir nenumoja lengva ranka į kalbų rašymą ir filosofavimo įgūdžių perteikimo viltis sieja su juo, bet pagrečiui ir baisesi tuo rašymu. Baisesi tiek, kiek dar neapsisprendęs, ar atsiduoti vien rašto (dialektiškai specifiкуoto mąstymo) stichijai, ar dar mėginti išsaugoti iš Sokrato (sofistų) paveldėtą filosofavimui taip svarbaus konkretaus žmogiško santykio specifiką. Juk jam akivaizdu, kaip ir rodo antroji faidriškojo Sokrato kalba, kad filosofui rūpima tiesos lygumos įžvalga yra tiesiogiai nulemta visiškai konkretaus etiškos prigimties santykio tarp mylinčio filosofo ir mylimo berniuko. Mes galėtume patikslinti, kad tos įžvalgos turinys ir yra tas ypatingas dviejų artimų žmonių santykyje susiklostantis etiškumas – mano (Aš) konkrečios ribos (susilaikymas) artume su kitu (Tu). Tačiau jam akivaizdu ir tai, kad į raštą (teoriją) tos konkretybės neįkelsi. O jei ir įkelsi, tai kuo ten virs tik visiškai konkretus tegalintis būti realus, gyvas etiškumas, jei ne iškilmingu, bet negyvu abstrakčiu moraliniu pamokymu apie susilaikymą mylint, taip ir nepasakančiu, kur yra konkreti tobulo artumo su kitu riba⁴¹. Taigi jei ir pasiseka filosofui išgyventi šėlą ir net, palankiai susiklosčius aplinkybėms, pamatyti akies

⁴¹ Kaip niekas kitas puikiai suvokdamas etinio santykio ypatingumą E. Levinas atsaisako teorijos provokuojamo „tradicinio“ siekio: „Mano uždavinys nėra kurti etiką. Mėginu tikrai ieškoti jos prasmės“ (Levinas 1994: 91).

krašteliu išsvajotąją tiesos lygumą, tai net ir norėdamas pasidalyti tuo nepaprastu savo dvasios nuotykiu su kitais, jis negali to padaryti. Nes tas būdas, kuriuo filosofija skleidžiasi, yra kurčias tam, ką ji nori temizuoti⁴². Tačiau kito būdo nėra, o ir tas, kuris yra, turi ne tik trūkumų, bet ir savų pranašumų. Platonas palengva persiima pranašumais – raštu ir rašte realizuojamo dialektiškai specifiкуoto teorinio mąstymo konstruktyviomis galimybėmis. Jis mėgina teorinę kūrybą rašte vertybiškai pajungti jo, kaip filosofo, akimis svarbiausiajai gijai, siejančiai tą kūrybą su jam dar taip gyva sinkretinio mąstymo pajauta⁴³. Šis restauracinis judesys provokuoja rašte realizuojamo ir sinkretinio mąstymo gretinimą, kurį Platonas ir išgyvena kaip išorybės ir vidujybės disonansą. Širdimi (vertybėmis) likdamas sinkretiniame mąstyme, o galva (mąstymu) jau tvirtai stovėdamas rašte, jis baisesi rašto kurtumu gyvai realybei, bet jau negali atsispirti jo nepaprasto konstruktyvumo vilionėms⁴⁴. Kurdamas tobulus, išgrynintus, gražesnius už patį gyvenimą dialogus, jis išgyvena dviprasmišką jausmą, todėl ir sako, kad raštas yra φαρμακον, t. y. narkotikas⁴⁵.

Baiminasi ir graužiasi, matyt, tik pradėdantis narkomanas. Mes juk nesibaisime ir nesigrauziame... Beje, kaip jums internetas?

⁴² Plg.: „Vakarų filosofinė tradicija mano akyse nei akimirksniu neprarado teisės į paskutinį žodį. Iš tiesų, viskas turi būti išreikšta jos kalba. Tačiau galbūt ji nėra pirminės būtybių prasmės vieta; vieta, kurioje prasideda tai, kas turi prasmę“ (Levinas 1994: 15–16).

⁴³ Plg.: „Visų pirma būtina sužinoti *tiesą* apie kiekvieną aptariamą ar aprašomą dalyką, po to – pajėgti visa ką apibrėžti, remiantis kaip tik *šia tiesa*, o apibrėžus išmanyti, kaip toliau {tą dalyką} skirstyti į rūšis – tol, kol bus {aptikta} tai, ko jau negalima suskirstyti“ (Platonas 1996: 277b).

⁴⁴ Plg.: „Fonetinis raštas, kad ir koks abstraktus ir arbitralus būtų, išsaugo šiekį tokį ryšį su reprezentuojamo balso esatimi, su galima jo esatimi apskritai, taigi ir su kokio nors *jausmo* esatimi. O raštas, kuris radikaliai nutraukia ryšius su *phone*, galbūt yra *racionaliausia ir efektyviausia mokslinė mašina*: jis nebeatliepia jokiam geismui ar veikiau geismui jis paskelbia mirtį“ (Derrida 2006: 401).

⁴⁵ Plačiau žr. Derrida 1968: 70–197.

LITERATŪRA

- Baudrillard, J. 2002. *Simuliakrai ir simuliacija*. Vilnius: Baltos lankos.
- Baudrillard, J. 1998. „Radikalusis mąstymas“. *Naujoji Romuva* 3 (523): 54–57.
- Buber, M. 1998. *Dialogo principas I, Aš ir Tu*. Vilnius: Katalikų pasaulis.
- Dekartas, R. 1978. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Derrida, J. 2006. *Apie gramatologiją*. Vilnius: Baltos lankos.
- Derrida, J. 1972. „La pharmacie de Platon“, in *La dissemination*. Paris: Editions de Seuil.
- Diels, H. 1922. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. I–II. Berlin: Weidmannische Buchhandlung.
- Diogenes Laertius. 1921, *Leben und Meinungen Berühmter Philosophen*. Bd. I–II. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Herakleitas, 1997. *Fragmentai*. Vilnius: Baltos lankos.
- Levinas, E. 1994. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos.
- Plato, 1961. *The Collected dialogues of Plato*. New York: Pantheon Books.
- Platonas, 1981. *Välstybė*. Vilnius: Mintis.
- Platonas, 1994. *Faidras*. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 1999. *Faidonas*. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 2000. *Puota*. Vilnius: Aidai.
- Платон, 1989. *Федр.* (русский и греческий текст). Москва: Прогресс.
- Vitgeinšteinis, L. 1995. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

PHAIROS: SPLENDOUR AND MISERY OF LOGOGRAPHY

Skirmantas Jankauskas

Summary

Two relatively separate parts could be distinguished in Plato's dialogue "Phaidros" – the first one, encompassing three speeches on love and the second one, discussing the art (τέχνη) of eloquence. The paper deals with the second part of the dialogue in which Plato tries to cope with the problems of talking and writing. The problems are prompted not only by the very structure of the dialogue that provokes the necessity to reflect the advantages and shortcomings of the written speeches. Philosophizing in general develops as an activity that implements itself in writing. Therefore, the problem of the relation between philosophizing and writing is bound to arise sooner or later. It is demonstrated here that it is the sophists who achieved most in relating philosophizing and writing. While creating their rhetoric, they isolate the art of eloquence. Plato exploits the fruits of sophists

and binds the art of eloquence to the values that constitute philosophizing. The privatization of the art of eloquence for the needs of philosophy results in dialectical specification of theoretical thinking. Dialectical thinking realises itself in writing, which discloses the autonomy of theoretical thinking. The autonomy, in its turn, reveals the constructive possibilities of dialectical thinking and the impossibility to convey the ethical content of philosophizing into writing. Thus, writing forces Plato to deal with a certain ambiguity: he condemns writing for its deafness to live philosophizing, yet he can not avoid using it as a tool of philosophizing. That is why Plato refers to writing as having the effect of a drug.

Keywords: eloquence, writing, philosophizing, theoretical thinking, truth, dialectics.

Iteikta 2007 05 10