

FAIDRAS: „GIMDYMO GROŽYJE“ FENOMENOLOGIJA

Skirmantas Jankauskas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra
 Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius
 Tel. (370 5) 266 76 17
 Vilniaus pedagoginio universiteto Filosofijos katedra
 T. Ševčenkos g. 31, LT-03111 Vilnius
 Tel. (370 5) 233 56 20
 El. paštas: S.Jankauskas@lat.lt

Straipsnyje mėginama rekonstruoti platoniškosios meilės sampratos fenomenologinį aspektą. Šios sampratos kontūrus Platonas nužymi dar „Puotoje“, tačiau daugiausia dėmesio jai skiria bene poetiškiausiame ir mįslingiausiame savo dialoge „Faidras“. Įvadinėje dalyje teigiama, kad graikiškasis filosofavimas klostosi natūraliai, t. y. tematizuoja filosofavimui rūpimus turinius, tik susiklostant filosofavimui palankioms aplinkybėms. Brandą pasiekusi filosofija jau mėgina perprasti save, taigi ir įsisąmoninti tas natūralias prielaidas. Platonas dar „Puotoje“ nustato, kad palankiausia filosofavimui natūrali žmogaus būseną yra meilė. „Puotoje“ jam pavyksta išryškinti vertybinį meilės profilį, o filosofavimas čia aprašomas kaip grožio vertybės užangažuotas „teisingas kelias“, kreipiantis mąstymą grynojo teorinio žinojimo link. Pati meilė čia traktuojama dar gana neapibrėžtai, t. y. kaip „gimdymas grožyje“. Sutelkdamas dėmesį į žmogiškąjį santykį, „Faidre“ Platonas kaip tik imasi detalizuoti „gimdyimo grožyje“ fenomenologiją. Platonas struktūruoja sielą, t. y. pavaizduoja ją kaip vadeliotojo važnyčiojamą sparnuotą dvikinkę. Grožio veikiami šį dvikinkę pasikelia į uždangės sritį, ir vadeliotojui palankiausiu atveju pavyksta išvysti „tiesos lygumą“. Metaforiškai aprašytos sielos dalys straipsnyje susiejamos su atitinkamomis kasdienio ir etinio mąstymo temomis bei teoriniu mąstymu apskritai, o sparnuotumas – su vertybiškumu. Sekant Platono aprašyta sielos dalių dinamika pavyksta parodyti, kaip veikiant grožiui teorinis mąstymas gali tematizuoti etiškumo temą ir veikiai pelnyti būties įžvalgą.

Pagrindiniai žodžiai: meilė, šėlas, tiesa, būtis, grožis, gėris, natūralus filosofavimas, fenomenologija.

Antikoje filosofija dar tik formuojasi. Čia dar tik įgyja apibrėžtumą ir tai, kas ilgainiui tampa tekstais ir jų studijomis fiksuota bei palaikoma tradicija, todėl filosofavimas čia iš pradžių tegali klostytis išnaudodamas natūralias aplinkybes. Juk filosofavimas – tai kryptingas mąstymas, t. y. mąstymas, kuris temizuoja tik tam tikrus turinius¹. Norint kryptingai mąstyti, jau

reikia žinoti, kokie turiniai priklauso kokiam nors dvasinės veiklos sričiai, ir mokėti kaip tik tuos turinius mąstyti. O antika dar nei žino, nei moka. Juk antikos filosofai filosofuoja in-

žnias, liudija ne tiek pačios filosofijos visišką pirmąją miglotumą, kiek veikiau miglą jos vertintojų galvose. Filosofija visada buvo kryptingas mąstymas ir, kaip labai jau nedviprasmiškai nurodo jos vardo etimologija, iš pat pradžių siekė temizuoti išmintį, kuri net pagal kasdienės kalbos sampratą neapima visų žinių.

¹ Gana dažnai kartojama frazė, kad filosofija iš pradžių buvo kažkoks mokslų mokslas, apimantis visas

tuityviai ir tik pagrečiui aiškinasi, kas yra filosofija. Šią antikos filosofo būseną gana drastiškai apibendrina Sokrato ištara „žinau tik tai, kad nieko nežinau“, o kur kas subtiliau ir adekvačiau – Platono nuoroda, kad antikos filosofiją įkūnijantis Erotas turi, „būdamas filosofu, išsitekti tarp neišmanėlio ir išminčiaus“ (Platonas 2000: 204b). Betgi ir žinodamas tą, anot Platono, dievams priklausančią išmintį, antikos žmogus jos negalėtų kada panorėjęs temizuoti, nors tai, bent jau iš principo, galėtų padaryti ne visai kvailas nūdienos žmogus, nusitvėręs kad ir Platono tekstus. Mat antika dar nedisponuoja archimediškuoju atsparos tašku mąstyme, kurį tik naujaisiais amžiais mąstyme įsteigė Descartes’as. Vaizdžiai šnekant, į nūdienos žmogaus intelektualinę sąrangą yra įdiegtas vienas papildomas principas – dekartiškasis *cogito*, kuris iš esmės keičia jo santykį su žinojimu. Nūdienos žmogus bent iš principo gali laisvai rinktis, valdyti ir galiausiai savintis mąstymo temą, t. y. gali laisvai disponuoti bet kokių mąstymo turiniu. Mėgaudamasis tokia nevaržoma mąstymo laisve, nūdienos žmogus ima jos geisti ir anapus mąstymo, t. y. ir gyvenime. Kadangi tokios laisvės čia nėra, jam kyla psichologinių problemų – gyvenime jis ima jaustis nelaisvas, o dėl to ir nelaimingas. Laisvės mąstyme pajauta jį suklaidina ne tik psichologiškai, bet ir ontologiškai. Kadangi jis pats konstruoja žinojimą, tai ir pats tampa žinojimo tikrumo matu. Tačiau jis nesijaučia esąs dievas arba, kaip pasakytų vis tas pats toliaregiškasis Descartes’as, neturi substancialaus tikrumo, todėl juo pačiu pamatuotas žinojimas jam nustoja tikrumo ir virsta tiesiog informacija, t. y. žinojimu su suspenduotu tikrumu, todėl ir realumu. Ir jau pats žmogus savo išreikštu ar neišreikštu (automatizuotu) sprendimu fiksuoja žinojimo tikrumą, taigi ir juo numatomą dalykų realumą. Todėl nūdienos žmogui anoniška, kasdieniu įpročiu palaikoma realybė su-

sipainioja su jo paties susikurtu, įgytu ar perimtu įpročiu palaikoma realybe. Tos realybės viena kitą nureikšmina ir gyvenimas nejučia ima virsti virtualių įspūdžių kaleidoskopu². O antikos žmogus, neturėdamas to archimediškojo atsparos taško, negali vien mintinėmis pastangomis visiškai išskirti ir izoliuoti kokios nors apibrėžtos mąstymo temos. Todėl situacija čia, palyginti su podekartiškąja, yra tarsi atvirkščia: ne antikos žmogus disponuoja mąstymu, o veikiau mąstymas disponuoja antikos žmogumi, t. y. jam tik nutinka pamąstyti vienokius ar kitokius turinius. Taigi turiningame mąstyme jis nesijaučia laisvas, todėl ir anapus mąstymo, t. y. gyvenime, gali nesunkiai prisimti, pavyzdžiui, net vergo dalią. Pats antikos žmogus įsisąmonina šį faktą pripažindamas savo pasyvų vaidmenį pažinime, t. y. konstatuodamas, kad tiesos, susiklosčius palankioms aplinkybėms, jam tik apsireiškia. Antikos žmogaus mąstyme susipina visos jo laikotarpio temos, o tai, kad į jo aktyvaus mąstymo horizontą patenka ir dominuoja kuri nors iš jų, lemia ne tiek paties žmogaus intelektualinės pastangos, kiek veikiau išorinės aplinkybės. Net ir tuo atveju, kai palankiomis aplinkybėmis temizuojamas pageidaujamas mąstymo turinys, kiti turiniai braunasi į aktyvaus mąstymo sceną ir trukdo tą pageidaujamąjį turinį skaidriai, izoliuotai, mąstyti. Filosofijoje įsisąmoninus pamatines mąstymo temas, jų neatsiejamumo faktas savo ruožtu konstatuojamas kaip nepa-

² Turbūt tuo ir būtų galima paaiškinti šių laikų žmogaus potraukį prie išreikštos virtualiosios realybės, pavyzdžiui, pomėgio žaisti kompiuterinius žaidimus ar stebėti televizinius realybės šou. Virtualumui susipynus su realumu, galima mėgautis pačių pojūčių tikrumu, o žaidimo ar realybės šou tęsinys sukuria išgyvenamų įvykių pasikartojamumą, t. y. formaliai tarsi ir substancializuoja tuos įvykius. Todėl ne ką gyvenime nuveikiantis žmogelis, kaip jam rodosi, gana adekvačiai gali savo realaus gyvenimo dalykinį ir emocinį skurdumą kompensuoti virtualioje realybėje išgyvenamais lyg ir aukštesnės prabos įvykiais ir emocijomis.

naikinamas su tomis temomis siejamų galių – sielos ir kūno – ryšys. Šioje konstatacijoje pasimato dar viena antikinio mąstymo sinkretiškumo pusė. Neturint minėto archimediškojo atramos taško mąstyme, negalima nusavinti nė vienos iš jo temų, todėl, jau išvelgiant jų skirtingumą, tenka perleisti anonimiškoms galioms, kurios, kaip ir pačios temos, lyg ir priklauso pačiam žmogui, bet kartu yra neįvaldytos jo paties galios. Žvelgiant šališkai, tas ryšys konstatuojamas su atitinkamu vertinimu, t. y. filosofas, užsiangažuodamas su siela siejamai mąstymo temai, priverstas pripažinti, kaip jam rodosi, savo prigimtinių invalidumą, t. y. sielos susietumą su kūnu – filosofui svetimos mąstymo temos substancialiu atitikmeniu. Kadangi mąstymo sinkretiškumas yra nepanaikinamas, tai minėtas invalidumas yra nepataisomas, ir antikos filosofui greta tiesioginių dalykinių problemų atsiranda papildoma kūno, kaip pažinimo kliuvinio, problema. Ta problema darosi tuo aktualesnė, kuo labiau antikos filosofija, pasiekdama savo brandą, ima gręžtis į save ir, sekdamą ją pradėjusiu imperatyvu „Γνοθι σεαυτον“, mėgina perprasti pačią save.

Filosofijos savivokos problema šmėkščioja kone visuose Platono dialoguose, ir tai yra akivaizdus platoniškojo filosofavimo kokybės ženklas. Juk formaliai filosofavimas yra universalus mąstymas, taigi net ir smulkiausias problemėlės turėtų būti gvildenamos atsižvelgiant į pamatinius filosofijos siekius. Visiškai tiesiogiai filosofijos paskirtį Platonas aptaria *Puotoje*. Tiesa, čia daugiausia kalbama apie daimoną Erotą, bet jau dialogo viduryje paaiškėja, kad tai yra daimonas, kuris angažuoja filosofavimą. Šis daimonas apibrėžiamas kaip meilė grožiui, taigi čia nustatoma, kad tiesiogiai antikinį filosofavimą angažuoja grožio vertybė. Dialogas kulminuoja „teisingojo kelio“ nuoroda. „Teisingasis kelias“ – tai konkrečių grožio įsikūnijimų hierarchija, kuri tarsi nurodo

antikos žmogui tas natūralias gyvenimo gaires, į kurias orientuojantis būtų galima kilti filosofinio pažinimo kokybės keliu³. Ši natūralių filosofavimo gairių nuoroda – tai tik dar vienas ženklas, liudijantis natūralistinį antikinio filosofavimo pobūdį. Kad ir kaip būtų, grožio įsikūnijimų hierarchija nurodo tik išorines filosofavimo gaires, bet neteikia priegios paties filosofavimo turinio. Tiesa, *Puotoje* jau mėginama patikslinti, kaip grožis normuoja filosofavimą, lakia metafora konstatuojant, kad jis išprovokuoja gimdymą⁴. Tačiau pati gimdymo procedūra lieka neatskleista, nes, matyt, šio dialogo prielaidos nėra pakankamos temizuoti filosofavimo turiningąjį arba „kaip“ aspektą. Taigi filosofavimo gairių nuoroda išprovokuoja naują problemą, kurią Platonas ir imasi aiškintis jau kitame savo dialoge – *Faidre*. Dar *Puotoje* atkreipiamas dėmesys į tai, kad paslaptinis gimdymas nutinka santykyje tarp dviejų žmonių, tarpusavio santykyje, normuojamame grožio, arba, šnekančiam talpia ir paprasčiau, santykyje tarp dviejų mylinčių žmonių⁵. Todėl *Faidre*, kitaip nei *Puotoje*, Platonas kalba ne apie meilę apskri-

³ Plg.: „Mat tai ir bus teisingas kelias meilėn, – ar pats juo eitum, ar kitas vestų, jei pradėjęs nuo šių gražių dalykų, vardan ano grožio tarytum laiptais kilsi aukštin: nuo vieno kūno prie dviejų, nuo dviejų – prie visų gražių kūnų, nuo gražių kūnų – prie gražių darbų, nuo darbų – prie gražių žinojimų ir baigsi ties anuo žinojimu, – ne ko nors kito, bet paties ano grožio žinojimo, idant galiausiai pažintum patį tai, kas yra gražu“ (Platonas 2000: 211c).

⁴ Plg.: „Mat meilė, Sokratai, nėra tai, kuo ją laikai, – ne grožio siekimas. – Tuomet kas? – Tai siekis gimdyti ir pagimdyti vaisių grožyje“ (Platonas 2000: 206e).

⁵ Plg.: „Jei toks dieviškas žmogus nuo jaunumės nešiojasi vaisių ir sulaukęs tinkamo amžiaus įsigeidžia gimdyti palikuonį, manau, kad jis aplink ieško grožio, kad jame gimdytų, nes bjaurume jis niekad negalės gimdyti. Dėl šio tad nėštumo gražūs kūnai traukia jį labiau nei bjaurūs, o sutikęs dar ir gražią, kilnią bei geros prigimties sielą, jis stipriai prie judviejų prisiriša; su tokiu žmogumi jis iškart randa, kokiais žodžiais prabilti apie dorybę, apie tai, kam turi atsidėti taurus žmogus ir kokių darbų imtis, ir pradeda jį auklėti“ (Platonas 2000: 209b).

tai, o jau tiesiogiai prabyla apie meilę kaip santykį tarp dviejų žmonių.

Faidras prasideda sofisto Lisijo kalba, kuri, rodytūsi, jokia filosofija net nekvepia. Joje mėginama pasiaiškinti, ką gi vis dėlto geriau mylėti – mylintį ar nemylintį. Kaip gana greitai paaiškėja, „geriau“ čia reiškia „naudingiau“, o mylėti – pasimylėti⁶, taigi šios kalbos tema tikrai visai ne archajiška, o netgi labai šiuolaikiška. Papildomai dar atkreipus dėmesį į tą faktą, kad kalbama apie ganėtinai specifinę meilės atmainą, t. y. vyro meilę berniukui, koks nors mūsų dienų Nyčė galėtų paironizuoti, kad tema šiuolaikiška, pernelyg šiuolaikiška. Formaliąją prasme tokia pradžia gana įprasta Platono dialogams. Pati posokratinio filosofavimo situacija vis verčia Platoną savo dialoguose be perstojo polemizuoti su sofistais, nes tik nureikšmindamas sofistų požiūrį Platonas gali temizuoti jam rūpimus filosofinius turinius. Dažniausiai labai prastai atsiliepdamas apie sofistus, Platonas vis dėlto retsykiais tarsi parazituoja jų veiklos vaisiais. Sofistai, vadovaudamiesi savuoju jusliškojo žmogaus matu ir naudos kriterijumi, yra išryškinę kasdieniškojo mąstymo profilį, ir šis apibrėžtumas tampa atspirties tašku Platonui apibrėžiant jam, kaip filosofui, rūpimą etiškojo mąstymo kontūrą. Jau dėl minėto antikinio mąstymo sinkretiškumo konkrečių turinių išskliautimas iš aktyvaus mąstymo lauko tarsi išvilioja į tą lauką, taigi sudaro prielaidas temizuoti jiems alternatyvius ir tarsi šešėlyje tūnančius turinius. Šios savotiškos fenomenologinės redukcijos procedūros pradininkas Sokratas ją realizuodavo kryptinga klausimų seka, kuri atskleidavo kokio nors konkretaus kasdienio žinojimo vidinį prieštarumą ir taip anihiliuodavo šį žinojimą. Tai, ką „pagimdydavo“ po tokios išskliaučiančios

⁶ Plg.: „Žinai mano ketinimus, taip pat jau girdėjai ir apie tai, ką laikau mudviem esant naudingą, jeigu jie bus įvykdyti“ (Platonas 1996: 231a).

epoche procedūros Sokrato pašnekovas, lemdavo improvizuoto pokalbio konkrečios detalės ir likdavo tik tam pašnekovui patiriama duotybe. O Sokratas tegalėdavo vainikuoti skaisntinančios procedūros baigtį vien viešai matomu skurdžiu jos rezultatu, t. y. apibendrinti konkretaus kasdienio žinojimo paneigimą savo garsiuoju „nežinau“. Platonas, aprašydamas šią procedūrą, jau neišvengiamai pradeda ją su teorinti, todėl savo dialoguose žengia toliau bei siekia išviešinti tiek gimdymo būdą, tiek jo vaisius.

Sofisto Lisijo kalba suręsta labai kryptingai ir joje daugybe bei gana subtilių argumentų nesunkiai pagrindžiama, kad meilė mylinčiam gresia visokiais nepatogumais kasdieniame gyvenime. Kai kurie argumentai apeliuoja, rodytūsi, visai ne į sofistines vertybes, bet į joms alternatyvias etines vertybes⁷, kurių numanomą elgseną pats Lisijas, kaip nuoseklus sofistas, išvelgia tik formalioju jų profiliu ir linkęs vadinti „nusistovėjusiu papročiu“. Nėgana to, Lisijas kartkartėmis konkretų argumentavimą užbaigia platesniu vertinimu, kad įsiteikimas nemylinčiam reiškia gėrį⁸. Įdėmiau išžiūrėjus matyti, kad tie etiniai akcentai – tai tik meistriškas sofisto gudravimas, nes formaliai eksploatuojamas etinis akcentas dažniausiai tame pat sakinyje atsveriamas dalykiniu sofistiniu, t. y. kasdienio mąstymo, argumentu⁹. Taigi Lisijo kalba yra savotiška etišku-

⁷ Plg.: „Be to, daugelis įsimylėjusiųjų pirmiau ima geisti kūno, negu pažįsta būdą ir ištiria kitas būdingas savybes <...>“ (Platonas 1996: 232e). „O neįsimylėję, būdami patys stipresni už save, vietoj žmogiškos šlovės pasirinks tai, kas geriausia“ (Platonas 1996: 232a).

⁸ Plg.: „Mat ne per prievartą, bet savo noru – kaip namų reikalus *kuo geriausiai* (čia ir toliau kursyvai mano – S. J.) sprendžia – {taip ir čia} pagal išgales *kuo geriausiai* elgiasi“ (Platonas 1996: 231a).

⁹ Plg.: „Tai ne tie, kurie pasmaguriaus tavąja jaunyste, bet tie, kurie tau pasenėjus, skirs dalį savo gėrybių“ (Platonas 1996: 234a). „Jei man paklusi, aš su tavim bendrausiu visų pirma ne dėl akimirkos malonumo – iš to ir ateityje bus *naudos*; būsiu ne meilės nugalėtas, bet save patį suvaldęs“ (Platonas 1996: 233b-c).

mo mimikrija – išoriška etiškosios kalbos imitacija su kasdieniškojo požiūrio dalykiniais akcentais. Ja siekiama, kad besiklausantis kalbos berniukas būtų „stipresnis pats už save“, t. y. atsispirtų jausmo ar „nustovėjusio papročio“ poveikiui ir pasirinktų dalykiškąją meilę – atsiduotų meistriškai įkalbinėjančiam sofistui. Geriau įsiklausius į argumentaciją, nesunku suprasti, kad, anot Faidro, „sumaniausio dabarties (antikos – S. J.) rašytojo“ kalba – tai būdas, kuriuo subrendęs sofistas įkalbinėja „gražuolį“ berniuką su juo permiegoti. Įkalbinėja ne išleisdamas į kokius nors miglotus romanizmus ar deklaruodamas meilę, bet racionaliais argumentais ir subtiliais vertybiniais akcentais nuteikdamas berniuką kryptingai mąstyti ir padaryti sprendimą atsiduoti¹⁰. Nežinia, ar tokia kalba būtų iš tikro efektyvi, tačiau sinkretiškai mąstančio antikos žmogaus atžvilgiu tokia strategija visiškai pamatuota.

Sokratas, kuriam šią kalbą perpasakoja Faidras, nei gražuolis, nei berniukas, tačiau net jam ši kalba padaro ne šiaip įspūdį, kaip ji galėtų paveikti kokį nors mūsų dienų Kazanovą, o stiprų poveikį. Iš pradžių Sokratas, gal kiek ir pataikaudamas Faidrui, pagiria Lisijo gražbylystę. Tiesa, jis tai daro su jam būdinga ironija, nes iš karto pastebi toje kalboje ir trūkumą. Tačiau tie trūkumai susiję vien su formaliaja kalbos puse arba, kaip sako pats Sokratas, su „dėstymu“, o kalbos turinys arba, vėlgi kaip nurodo Sokratas, „atradimas“ jam visiškai priimtinas. Negana to, Sokratas prisipažįsta Faidrui, kad jo „krūtinė kažkaip pilna“ (Platonas 1996: 235c), ir jis mano, kad „galėsiąs papasakoti kitaip, bet ne prasčiau“ (Ten pat). Kitaip tariant, išgirstoji Lisijo kalba išprovokuoja Sokratą pasakyti analogišką, o turiningai

¹⁰ Plg.: „Tačiau reikia, kad iš jo (nemylinčiojo – S. J.) nepatirtum jokios žalos ir abiem tai suteiktų naudą“ (Platonas 1996: 234c).

žvelgiant, netgi tos pačios pakraipos, t. y. sofistišką, kalbą. Iš pirmo žvilgsnio tai negali nestebinti, nes Sokratas yra filosofas ir jo vertybinės orientacijos visai kitokios. Nūdienos žmogaus požiūriu tikėtinausia Sokrato reakcija būtų arši Lisijo kalbos kritika. Tačiau Sokratas yra antikos žmogus, t. y. sinkretiškai mąstantis žmogus, ir negali atsispirti kryptingam turiningo mąstymo poveikiui. Etiškumo mimikrija Lisijo kalboje tarsi užmigdo Sokrato budrumą ir sofistiškai dalykiškas jos turinys persmelkia bei užvaldo jo mąstymą. Sinkretiniame mąstyme tas apibrėžtas turinys suveikia kaip Trojos arklys. Mat kryptingai surikiuotas turinys numato jį konstruojančią vertybinę struktūrą, kuri indukuojasi tą turinį patiriančio žmogaus mąstyme¹¹ dėl vis to paties mąstymo sinkretiškumo. Todėl Sokratas, pasitikėdamas Faidru ir bakchaudamas kartu su juo, šiam sakant Lisijo kalbą¹², nejučia prisibakchauja, t. y. angažuojasi jam, kaip filosofui, svetimam mąstymo būdui. Visa tai vyksta nevalingai, nes antikos žmogus savo mąstyme neturi savignos priemonių ir negali sąmoningai atsispirti kryptingo mąstymo antplūdžiui. Čia galėtų iškilti klausimas, o kaipgi tada sofistai geba sąmoningai kurti kryptingas kalbas? Juk jie yra tie patys antikos žmonės ir taip pat turėtų mąstyti sinkretiškai, nors jų veiklos vaisiai, šiuo atveju kryptinga Lisijo kalba, lyg ir numano sąmoningą konstruktyvumą. Sofistai iš tikro yra ypatingi antikos žmonės. Protagoro suformuluotu jusliškojo žmogaus apskritai matu, o įvertinant to mato turinį, kasdienio žmogaus požiūriu nureikšminę etiškąsias vertybes, jie yra

¹¹ Plg.: „<...> aš – besiklausydamas – tarsi ašotis prisipildžiau iš kažkokių kitokių versmių; tačiau dėl vangaus proto esu pamiršęs, kaip ir iš ko tai išgirdau“ (Platonas 1996: 234a).

¹² Plg.: „Manydamas, jog labiau nei aš išmanai tokius dalykus, sekiau paskui tave, o sekdamas bakchavau kartu su tavo dieviškąja galva“ (Platonas 1996: 234a).

izolavęsi nuo etiškojo mąstymo temos, todėl jų mąstymas anonimiškai sukasi vien alternatyvaus kasdienio mąstymo orbitoje. Jų mąstymą valdo naudos vertybė, taigi ir jie tik nuosekliai išmąsto šia vertybe konstituojamos kasdienio mąstymo temos turinį. Tačiau kasdienis mąstymas yra orientuotas į konstruktyvią veiklą, o dėl tos veiklos siekių prieštaringos prigimties neišvengiamai yra dar ir logiškai prieštaringas. Todėl šis turiningas mąstymas numano kur kas didesnę konstruktyvumo laisvę negu logiškai nuoseklesnis ir į draudimus orientuotas etiškasis mąstymas, todėl sofistai izoliuotame kasdienio mąstymo fragmente mėgaujasi ta didesne laisve. Tačiau ir jų mąstymas griežta prasme laikytinas anonimišku, nes, ontologiškai žvelgiant, ir jų santykiškai konstruktyvaus mąstymo numatomas *ego* dar nėra substancializuotas pirmiau minėta dekartiška prasme ir palankiausiai atveju teturi permainingo kasdienio gyvenimo efemerišką stabilumą. Kad ir kaip būtų, Platono valia *Faidre* Sokratas tampa vienpusiško sofistų mąstymo auka ir išrėžia sofistšką kalbą, skirtą gražiam berniukui, vėlgi apie tai, kad geriau įtikti, t. y. atsiduoti nemylinčiamam. Tačiau įprastai su sofistais polemizuojantis Sokratas irgi neišvengiamai yra vienpusiškas, t. y. įgudęs mąstyti alternatyviąją sofistškajai etiškąją mąstymo temą. Etiškosios mąstymo temos loginio reljefo specifika formuoja kitokius mąstymo įgūdžius, o šie jau paveikia tai, kaip Sokratas vertina Lisijo kalbą ir paskui konstruoja savąją. Įpratęs atspirties tašku imti plačiausiąją ir dėl to tikriausiąją sąvoką¹³, jis mato galimybę pagerinti Lisijo kalbą, pradė-

damas ją meilės apibrėžimu. O tam apibrėžimui sukonstruoti faidriškasis Sokratas perima iš Lisijo kalbos dvi skirtis, kurias labiau nugludinęs konstatuoja: „kiekviename mūsų yra *dvi kažkoki idėji, kuriedvi mus valdo ir veda, paskui kurias sekame, kur jos jiedvi mus vestų, viena judviejų būdama įgytas malonumų geismas, kita gi – įgyta nuomonė, siekiant to, kas geriausia* (kursyvai čia ir toliau mano. – S. J.). Šiedvi {idėji} mummyse kartais sutaria, kartais sukyla viena prieš kitą. Ir tada vienasyk viršų ima viena, kitąsyk kita. Nuomonei, svarstymu vedančiai to, kas geriausia, link ir suvaldančiai savąją galybę, duotas *nuosaikumo* vardas. O geidulys, neabejotinai tempiantis prie malonumų ir mummyse įsigalėjęs, buvo įvardytas *įžūlumu*. Įžūlumas yra daugiavardis – daugiavardis ir daugiapavidalis – ir kuri iš jo rūšių pasitaiko esanti savybinga, ta savąją pavadinimą ir suteikia turėtojui, nors ir nebūtų graži ir verta įsigyti“ (Platonas 1999: 237d-238a). Šios skirtys, suformuluotos su gana aiškiais vertybiniais akcentais, labai jau nedviprasmiškai nurodo atitinkamai į kasdienio bei etiškojo mąstymo temas ir konstatuoja sinkretiško antikos žmogaus visišką priklausomybę nuo jų. Net būtų galima pasakyti, kad antikos žmogaus mąstymas tėra tarsi scena, kurioje šios alternatyvios temos rungtis. O meilė tada neišvengiamai turėtų būti tam tikras šių žmonių apibrėžiančių pamatinių skirčių santykis. Lisijo kalbos sofistiskai sustyguotas Sokratas iškart ir suformuluoja, koks tai yra santykis. „*Mat svarstymo stokojaš geidulys, nugalėjęs nuomonę, raginančią prie to, kas teisu, ir vedantis prie grožio {teikiamo} malonumo, vėlgi smarkiai sustiprėjęs dėl jam giminingų potraukių kūniškam grožiui, ir {šitaip} palenkęs {visą žmogaus} elgseną, dėl pačios stiprybės gavęs įvardijimą, ir buvo pavadintas meile*“ (Platonas 1999: 238b-c). Šis apibrėžimas išrodo gana dviprasmiškai. Iš pirmo žvilgsnio jis akivaizdžiai

¹³ Plg.: „Šiaip ar taip, nutariau judėti šitokiu būdu: kiekvienu atveju remiuosi teiginiu, kuris, mano galva, yra stipriausias, ir kas man pasirodo su juo sutinkant, tai laikau teisingu – kalbu apie priešastį ir apie visa kita, – o kas nesutinka, laikau neteisingu“ (Platonas 1999: 100a).

demonstruoja etišką Sokrato vertybines nuostatas ir, rodytūsi, jokių blogybių nežada. Sokratas netgi įtraukia į šį apibrėžimą Lisijo ignoruotą, tačiau pačiam Sokratui, kaip filosofui, taip svarbią grožio idėją. Tačiau Lisijo kalba savo darbą vis dėlto padaro, ir grožis prasmunka į apibrėžimą tik sofistiskai sureikšminamu pavidalu, t. y. vien kaip malonumą teikiantis grožis, akivaizdžiai giminingas kūniškajam grožiui, taigi kaip seksualumas. Todėl ir meilė čia tėra suprantama kaip kūniška aistra, kaip seksualumo siekis, paminantis to, kas teisu, t. y. etiškumo, reikalavimus. Žvelgiant iš etiškumo pozicijų, tokia meilė tegali būti krislas akyje, todėl faidriškasis Sokratas su pasidaryjimu piešia jos pragaištingą vaizdą. Seksualumo aistros valdomas mylintysis siekia bet kokia kaina įgyti ir išlaikyti berniuką, „geisdamas kuo ilgesnį laiką rašyti tai, kas jam saldu“ (Platonas 1999: 240a), ir visiškai nesukdamas galvos dėl jo poelgių galimos žalos mylimajam¹⁴. Protą ypač vertinančiam Sokratui baisiausia tokioje meilėje yra tai, kad mylėtojas, bijodamas prarasti berniuką, „neprileidžia mylimojo prie viso to, kas leistų šiam tapti kuo *protingiausiu*. O būtent tokia yra *dieviškoji filosofija*, nuo kurios mylimus berniukus mylėtojas neišvengiamai atitveria, baisiausiai bijodamas, kad tik šie nepradėtų jo niekinti“ (Platonas 1999: 239a-b). Ir nors kūno ir sielos priešara, atrodo, turėtų versti Sokratą vien peikti į kūniškos aistros tenkinimą kryptančią meilę, tačiau Sokratas nėra kokia vien piktingis temokanti davatka. Jis geba atsižvelgti ir į antikos gyvenimo realijas, o todėl netgi tokioje

¹⁴ Plg.: „Taigi savo noru mylėtojas neleidžia, kad jo mylimi berniukai būtų viršesni už jį ar lygūs, tačiau visuomet padaro juos menkesnius ir silpnesnius... <...> {Mylėtojas} neišvengiamai pavydus ir atitverdamas {mylimąjį} nuo daugelio kitų naudingų bendravimo {progų}, kurių dėka jis labiau suvyriškėtų, tampa didelės žalos priežastimi“ (Platonas 1999: 239a-b).

meilėje labai subtiliai pastebi ir nebanalių dalykų. „Juk esama ir kitų blogybių, tačiau kažkoks daimonas į daugumą jų primaišė *greitai patiriamo malonumo*, kaip ir pataikautojo – baisaus žvėries ir didžiulės nelaimės – atveju, gamta vis tik įliejo {į pataikavimą} kažkokio *malonumo, kuris nėra nemūžiškas*; kas nors galėtų ir hetairą peikti kaip kenksmingą, ir daugelį kitų panašių užsiėmimų, kurie kasdienybėje esti patys mieliausi“ (Ten pat, 240b). Tačiau gražuoliukus suvilioti besitaikančiam pagyvenusiam mylėtojui Sokratas jokių išlygų nedaro. Jam visiškai akivaizdu, kad „mylimiems berniukams mylėtojas kasdieniame bendravime yra ne tik kenksmingas, bet ir visų nemaloniausias“ (Ten pat, 240b-c). Todėl ir užbaigia savo kalbą patetiškai demaskuodamas, kaip jam rodosi, nešvarius mylinčiojo kėslus: „tad į šiuos dalykus reikia atsižvelgti, vaike, ir žinoti, kad mylėtojo draugystė atsiranda ne iš palankumo, bet panašiai kaip mityboje – dėl pasisotinimo, tad taip, kaip myli ėriukus vilkai, taip vaiką – mylėtojai“ (Ten pat, 241c-d). Užbaigia ir pats nusigąsta: „pasibaisėtiną, Faidrai, pasibaisėtiną kalbą ir pats atboginai, ir mane privertei pasakyti“ (Ten pat, 242d). Mat Sokratas netikėtai išgirsta jam įprastą vidinį balsą, vis nuaidintį tada, kai jis padaro kokį nors dvasinį nusižengimą. Jam staiga paaiškėja, kad jis ne tik nusišnekėjo, bet padarė šventvagystę, nes netiesiogiai pavaizdavo meilę įkvepiantį Erotą nešant blogį¹⁵.

Priversdamas šiame dialoge Sokratą sofistiskai nusišnekėti, Platonas akivaizdžiai pademonstruoja, kad ne antikos žmogus valdo mąstymą, o veikiau šis jį. Net, rodytūsi, toks miklus mąstytojas Sokratas, išklauses kokybiš-

¹⁵ Plg.: „Jei Erotas yra – o juk jis tikrai yra – dievas ar kažkas dieviška, tuomet jis nėra joks blogis, kaip jį apibūdina tiedvi kalbos, kurias mudu dabar apie jį pasakėme“ (Platonas 1996: 242e).

kai sukonstruotą sofistą kalbą, persiima jos logika ir tarsi nuožulnia plokštuma nuslysta panašaus argumentavimo keliu. Vaizdžiai šnekant, antikos žmogus lyg ir neturi mąstymo stabdžių, o todėl įsimastęs į kryptingo mąstymo fragmentą, sunkiai begali iš jo vaduotis. Štai kodėl faidriškasis Sokratas, išklauses Lisijo kalbą, pats to nepastebėdamas, persiima sofistiską meilės, kaip seksualumo aistros, tenkinimo sampratą, o paskui visai nuosekliai, t. y. neišsižadėdamas jam tikrosios etiškumo vertybinės orientacijos, pasmerkia tokią meilę, savo išvadomis paradoksaliai sutardamas su ideologiniu priešu Lisiju. Tačiau Sokratas, nors ir stipriai slystelėjęs, vis dėlto visiškai nenusivažiuoja, nes jį gelbsti etiškosios vertybės, kurioms jis, kitaip nei sofistai, yra angažavęsis. Sokrato pasakyta kalba, indukuodama jo mąstyme sofistines vertybes, sukelia alternatyvių vertybių konfliktą. Tą vertybių konfliktą išreiškiantis balsas ir sustabdo Sokratą¹⁶. Ne tik sustabdo, bet ir priverčia jį pasakyti dar vieną kalbą apie meilę. Juk padaryta nuodėmė reikalinga atgailos ir išpirkimo, o adekvačiausia išpirka, matyt, ir galėtų būti teisinga kalba apie Erotą. Ir nors Faidras šį kartą beveik jau neberagina, Sokratas nedelsdamas tokią kalbą pasako.

Antrosios savo¹⁷ kalbos pradžioje Sokratas iš karto žengia radikalų žingsnį – paneigia pirmųjų dviejų dialogo kalbų pamatinę tezę ir pagrindinį ją grindžiantį argumentą: „nėra teisingas žodis <...>, kuris sakytų, kad esant mylėtoju, labiau esą privalu įtikti tam, kuris nemylė, – dėl to, kad anas šėlsta, o šis lieka nuosai-

¹⁶ Plg.: „<...> tuojau pamaniau išgirdęs kažkokį balsą, neleidžiantį man nueiti anksčiau, negu nuplausiu kažin kokį prasikaltimą dievybei“ (Platonas 1996: 242c).

¹⁷ Sokratas kratosi savo pasakytų kalbų autorystės: pirmąją priskiria Faidrui, o antrąją – Stesichorui, ir tai yra dar vienas ženklas, liudijantis anonimišką antikinio mąstymo pobūdį.

kus“ (Ten pat, 244a). Tokia tiesmuka pradžia gali sukelti įspūdį, kad ši kalba tebus pirmųjų dviejų kalbų veidrodinis paneigimas. Tačiau gan greitai paaiškėja, kad Sokratas nei ketina, nei gali taip lengvai išsipirkti. Juk kasdienio ir etiškojo mąstymo temos, būdamos alternatyvios, nėra viena kitos loginės priešybės, nors psichologiškai tokį įspūdį ir galėtų sukelti sofistų požiūrį vis neigianti platoniškoji kritika. Tariant, kad pirmosios dvi kalbos buvo pasakytos ne be reikalo, visgi tas reikalas, matyt, buvo daugiau destruktivus, t. y. šiomis dviem kalbomis buvo apibrėžta ta meilės savybė, nuo kurios buvo būtina atsiriboti ieškant Sokratui, kaip filosofui, rūpimos meilės savybės. Tačiau jose jau buvo suformuluotos ir kai kurios svarbios meilės apibrėžtys. Jomis Sokratas ir netrunka pasinaudoti. Pirmiausia jis reabilituoja meilės, kaip šėlo, sampratą, t. y. tą meilės savybę, kurią, visiškai į ją nesigilindamas, kasdieniškojo naudos ir patogumo matu buvo nureikšminęs Lisijas¹⁸. Tiesa, pirminė reabilitacija yra veikiau retorinė nei dalykiška. Sokratas tik išvardija kai kurias graikams žinomas šėlo atmainas, pavyzdžiui, Delfų pranašavimus, ir nusako, kaip jam rodosi, „nuostabius iš šėlo kylančius darbus“, tuo dar tik nominaliai priversdamas savo pašnekovą suklusti ir mėginti pažvelgti į sofistinėmis kalbomis nureikšmintą meilės pusę. Atlikęs paruošiamąjį ideologinį darbą, Sokratas imasi paties dalyko, t. y. pamėgina nusakyti žmogiškosios sielos prigimtį. Juk negali tikėtis suprasti meilės kaip šėlo poveikį žmogui, nepasiaiškinęs, kokia gi žmogaus prigimtis. Sofistams žmogus iš esmės buvo vien kūnas, o siela – tik jo atšvaitas¹⁹ arba, šnekant

¹⁸ Plg.: „Mat {įsimylėjusieji} ir patys sutinka, kad greičiau yra sergantys negu sveiko proto ir kad žino, jog prastai samprotauja, tačiau negali savęs suvaldyti“ (Platonas 1996: 231d).

¹⁹ Plg.: „siela – vien jutimai ir nieko daugiau...“ – Protagoras A.1. (Estetikos istorija 1999: 478).

apibrėžčiau, siela buvo temizuojama kasdieniu mąstymu, o šis buvo siejamas su kūnu. Prabildamas vien apie sielos prigimtį, Sokratas netiesiogiai leidžia suprasti, kad jam, kaip filosofui, kūnas beveik nerūpi, ir žmogus – tai tik jo siela. Ir iš karto paaiškėja, kodėl jam terūpi siela. Pačiu pirmuoju sakiniu apie sielą Sokratas stačiai pareiškia: „kiekviena siela nemirtinga“ (Ten pat, 245e). Prisiminus *Faidone* pateiktus sielos nemirtingumo įrodymus, nesunku suprasti, kur link veda ši nuoroda. Juk sielos nemirtingumas numato jos ryšį su nemirtingais dalykais, t. y. su anapusybe. Taigi jau galima nuspėti, kad vėliau Sokratas ir parodys, jog meilė, kaip šėlas, turėtų pakylėti žmogų prie tų anapusinių dalykų. Tačiau Sokratas neskuba atskleisti savajam pašnekovui *Faidroi* strateginių užmačių, todėl neskubėdamas vis grindžia sielą esant nemirtingą. Sielos nemirtingumą Platonas įrodinėja ne viename savo dialogų ir kiekviename vis savaip. Įrodinėjimo kryptį paprastai lemia dialogo problematika ir siekiai. *Faidre* sielos nemirtingumas grindžiamas gana sausokai, ir tai rėžia akį, nes šiaip jau tai – bene poetiškiausias Platono dialogas. Teigiama, kad siela yra nemirtinga, nes amžinai juda. O šitai įmanoma tik tuomet, kai siela yra save judinantis pradas, kuris dėl to yra „visa ko likusio, kas tik juda, judėjimo šaltinis ir pradas (αρχη). O pradas yra neatsiradęs. Iš prado neišvengiamai atsiranda visa, kas tiktai atsiranda, o jis pats neatsiranda iš nieko“ (Ten pat, 245c-d). Nereikia didelio įžvalgumo, kad šiuose sausuose samprotavimuose atpažintum ankstyvosios graikų filosofijos sąvokas²⁰ ir kad siela čia susiejama su ankstyvosios graikų filoso-

²⁰ Plg.: „Visada buvo tai, kas buvo, ir visada bus. Juk jei atsirado, tai turėjo prieš atsirandant būti nieku. Jeigu buvo niekas, tai jokia būdu niekas ir nebūtų atsiradęs iš nieko“ – Melisas B.1. (Filosofijos istorijos chrestomatija 1977: 56).

fijos pirminiu probleminiu interesu – αρχη. Nesigilinant į šių argumentų korektiškumą, galima daryti išvadą, kad jais siekiama formaliai įteisinti paskesnius samprotavimus apie sielai nutinkantį šėlą kaip ligtolinės filosofijos tęsinį. O tai jau logiškai numano, kad tie samprotavimai turėtų perimti ir tas viltis, kurias anksčiau filosofai siejo su samprotavimais apie pirmąjį pradą. Taigi samprotavimai apie sielos šėlą tarsi įgauna įgaliojimus atstovauti ligtolinės filosofijos pamatiniams siekiams, o pati filosofija tada jau turėtų persiimti šiuose samprotavimuose išaiškėjusiais naujais turiningais siekiais. Kad ir kaip būtų, sutvarkęs „juridinius“ savo samprotavimų apie sielą ypatumas, Sokratas pereina prie dalykinio sielos apibrėžimo. Ir čia prasideda platoniškoji poezija, kuri jau pustrečio tūkstantmečio žavi, intriguoja ir trikdo *Faidro* skaitytojus.

„Sielą prilyginkime sparnuotos dvikinkės ir vadeliotojo jungtinei galiai; dievų ir žirgai, ir vadeliotojai yra taurūs ir kilę iš tauriųjų, o likusių {sielų} jie yra mišrūnai. Pirma, kinkinį valdo mūsų {sielos} valdovas; antra, vienas jo žirgas yra puikus, taurus ir gimęs iš tokių pat žirgų, kitas žirgas – šio priešingybė, kilęs iš priešingų protėvių, tad neišvengiama, kad vadelioti yra sunkus ir nuobodus darbas“ (Ten pat, 246a-b).

Iš pirmo žvilgsnio toks sielos aprašymas gali pasirodyti visiškai hermetiškas ir jį būtų galima lengva ranka nurašyti kaip gražią, bet nūdienos žmogui nieko nesakančią metaforą. Tačiau pagarba dieviškajam Platonui neleidžia taip elgtis, taigi vis dėlto reikėtų pamėginti su-reikšminti šio aprašymo atskiras dalis taip, kad jos imtų bent jau šį tą byloti ir nūdienos žmogui. Ir padėti čia galėtų tas pats Descartes'as, kuris, kaip jau buvo minėta, įdiegė į žmogaus dvasinę konstituciją iš esmės ją pakeitusį principą. Jo *Metafiziniuose apmąstymuose* greta aki-vaizdžiai grindžiamos ir aptariamios formulės

cogito ergo sum galima rekonstruoti dar vieną panašią formulę. Ji netiesiogiai išryškėja Descartes'ui įrodžius Dievo buvimą. Logiškai reabilituotas Dievas atkuria ryšį su žmogumi, per kurį Descartes'as substancializuoja savąjį atradimą – *ego*. Nepaliekant *ego* pozicijos bei įvertinant žmogaus santykio su Dievu pobūdį, tas substancializuojantis ryšys gali būti nuskaitas formule *credo ergo sum*. Šioji formulė papildomai numato žmogaus galimybę persiimti tikėjime susiklostančiu pažintiniu turiniu, ir Descartes'as pasinaudoja šia galimybe įtikrindamas savo apmąstymų pradžioje abejonėje suspenduotus žinojimus. Tikėjime susiklostantis turinys, įvertinant su gėriu siejamą Dievo prigimtį, yra ne kas kita, o jau minėta etiškojo mąstymo tema. Šios temos pats Descartes'as akivaizdžiai neplėtoja, nes ieškant žinojimo tikrumo jam kur kas svarbiau logiškai kompromituoti kasdienio mąstymo temą. Ir jis tai daro tiek savo apmąstymų pradžioje, tariamai jusliškojo pažinimo prieštarinimu pagrįsdamas visuotinę abejonę, tiek vėliau garsiąja vaško pažinimo analize atskleisdamas išimtinai racionalų pažinimo pobūdį. Kitaip tariant, Descartes'o apmąstymuose rungtiasi dvi turiningos pažintinės temos – kasdienė ir etiškoji, kurios, griežtai neišskirtos, sukelia šiojią tokią painiavą net paties Descartes'o samprotavimuose. O tomis temomis disponuoja, t. y. jas mąsto ir apie mąstymo rezultatų tikrumą sprendimus daro, dvejopai konstituojamas ir šia prasme dvideidis *ego*. Ar ši trijulė nėra ta pati, apie kurią taip poetiškai kalba Platonas? Iš pirmo žvilgsnio bent jau dvi alternatyvios pažintinės temos lyg ir galėtų būti siejamos su dviem platoniškosios metaforos žirgais. Tačiau kaip įkomponuoti į platoniškąjį mąstymą dekartiškąjį *ego*? Atrodo, kad be kontrabandos čia neapsieisi. Tačiau juk galima, sekant Descartes'u, paklausti: kas gi tas *ego*? O paklausus, sulaukti viltį teikiančio Descartes'o atsakymo. Tai juk mąstantis

daiktas²¹, t. y. formalusis teorinis mąstymas, arba, kaip pasakytų Hėgelis, abstrakti idėja. Descartes'as jau reflektuoja šio mąstymo konstruojantįjį principą arba, kaip pasakytų Platonas, judinantįjį pradą – *ego*. Šis *ego* jį steigiančiąja formule yra niekuo neapibrėžtas²², taigi, kaip toliau galėtų išsamprotauti sinkretinio mąstymo logiką pasitelkęs Melisas, ir amžinas²³. Platonas čia galėtų suploti rankomis ir pagirti Descartes'ą už tokį puikų argumentą sielos nemirtingumo naudai, o mums lyg ir švystelėtų šioks toks aiškumas, apie kokį gi save judinantį pradą kalba Sokratas, pagrįsdamas sielos nemirtingumą. Kad ir kaip būtų, Descartes'as savo garsiąja formule visiškai autonomizuoja teorinį mąstymą²⁴ ir šis tampa pastebimas. O antikoje teorinis mąstymas įkinkytas į sinkretiškąją mąstymo struktūrą ir dėl savo neturiningumo bei visiškos priklausomybės nuo tos struktūros yra tarsi perregimas ir nepastebimas. Bet Platonas jau taip plačiai eksploatuoja teorinio mąstymo galimybes, kad negali jo, kaip santykiškai autonomiško darinio, nepastebėti. Tą autonomiškumą išduoda teorinio mąstymo prigimtyje slypinti galimybė reflektuoti bet kokius turinius. Juk refleksija tarsi pakylėja virš reflektuojamų turinių ir atpalaiduoja jų atžvilgiu, taigi ir sukelia laisvės arba autonomišku-

²¹ Plg.: „Tad kas gi pagaliau aš esu? Mąstantis daiktas“ (Dekartas 1978: 173).

²² Plg.: „Aš žinau, kad esu, ir tiriu, būtent koks esu, aš, žinantis, kad esu. Taigi, tiesą sakant, mano asmenybės pažinimas tikrai nepriklauso nuo nežinomų dalykų. Vadinasi, nepriklauso nuo nieko, ką galėčiau prasimanyti savo vaizduote“ (Ten pat).

²³ Plg.: „O kadangi būtis neatsirado, tai ji yra, visada buvo ir visada bus, taigi neturi nei pradžios, nei pabaigos, bet yra neapibrėžta“ – Melisas B. 2. (Filosofijos istorijos chrestomatija 1977: 56).

²⁴ Kad nereikėtų statyti Descartes'ui pernelyg aukšto paminklo, derėtų patikslinti, jog dalykiškai teorinį mąstymą naujaisiais amžiais autonomizuoja besiplėtojanti gamtotyra, kuri savo esme yra konstruktyvi teorinė veikla. Descartes'as savąja formule tik legalizuoja šios konstruktyvios pažintinės veiklos subjektą.

mo tų turinių atžvilgiu pajautą. Tačiau sinkretinio mąstymo atveju refleksija tik steigia distanciją konkrečių turinių atžvilgiu, bet niekada visiškai neatitrūksta nuo jų, taigi ir nerealizuoja joje slypinčios laisvės galimybes. Ji čia tarsi ir laisva, ir prižiūta, taigi tarsi šį tą gali, ir negali tuo pat metu. Todėl graikas jau gurkštelė laisvės, bet kartu vis vien jaučiasi ir supančiotas tarsi Prometėjas, ir tai jam sukelia vos ne ontologišką tragiškumo jausmą, kurį jis išlieja garsiose tragedijose. Taigi ir Platonas teorinio mąstymo autonomiją tegali pastebėti jam dar tik matomu anonimišku profiliu. Nors ir kalba apie vadeliotoją ir toks kalbėjimas lyg ir numato to vadeliotojo autonomiškumą, taigi ir jo galią valdyti mąstymo temas, tačiau aki-vaizdu, kad jo vadeliotojas yra dar beasmenis ir jo žirgai, jei ir veža jį kryptingai, tai tą kryptį valdo ne jis, o aplinkybės. Tačiau taip pat aišku, kad vadeliotojas yra niekas be žirgų, nes pats savaime teorinis mąstymas turiningai yra bergždžias ir gali verstis tik jam svetimais turiniais iš šalies. Filosofuojančio Sokrato atveju teorinis mąstymas siekia temizuoti etiškąją mąstymo temą ir kiek įmanoma atsiriboti nuo kasdieniškosios. O ši neišvengiama todėl, kad filosofas turi kiekvieną akimirką išgyventi, taigi persiimti kasdieniais rūpesčiais, nes tai iškart indukuoja tą jam nepriimtą kasdienį mąstymą. Taigi filosofo siela turėtų būti teorinis mąstymas, kuris, mėgindamas atsiriboti nuo kadieniškosios mąstymo temos, siekia temizuoti etiškąją. O tokiu atveju daugiausia, ką gali nuveikti antikos filosofas, tai išsiaiškinti filosofavimui palankias aplinkybes ir, joms susiklosčius, mėginti jomis sėkmingai pasinaudoti. Čia jau būtų galima spėti, kad meilė, kaip šėlas, ir turėtų būti ta palankiausia filosofavimui natūrali aplinkybė. Tačiau neskubėkime tikrinti šio spėjimo, nes sokratiškajame sielos apibrėžime yra dar viena mįslinga detalė, kuri bent jau pačiame apibrėžime taip kukliai pa-

minėta, kad tiesiog prasprūsta pro akis. Juk ta sokratiškoji dvikinkė dar ir sparnuota! Iš pirmo žvilgsnio ši nuoroda ne tokia jau ypatinga. Net eilinis šių laikų žmogelis, atpažinęs sokratiškajame sielos vaizdinyje tipišką anų laikų judėjimo priemonę – graikų karo vežimą ir sugretinęs jį su, rodytūsi, panašios paskirties nūdienos vežimaičiu, pavyzdžiui, sportiniu automobiliu, iš karto pasakytų, kad, matyt, tai yra aptakas – nūdienos vežimaičio aerodinamiką gerinanti, jį galbūt puošianti, bet ne itin esminga jo dalis. Pasakytų ir, ko gero, labai pralinksmintų ir Sokratą, ir Platoną. Gal vėl reikėtų kreiptis pagalbos į Descartes'ą? Tačiau ir jis, atrodo, neką galėtų mums padėti, nes kad ir retkarčiais išsileisdamas, rodytūsi, į klasiko plunksnos nevertus „malonius apmąstymus ant krosnies“, apie jokių *ego* sparnus net neužsimena.

O tie sparnai sielai, kitaip nei aptakas automobiliui, matyt, yra esminis dalykas, jeigu jau toks skalsus žodžiui Sokratas sparnų prigimčiai aptarti žodžių nepašykšti. Pasirodo, sparnus iš prigimties turi visos sielos – tiek žmonių, tiek dievų. Juk griežta prasme ir vienu, ir kitų sielos yra tokios pat, nes kilusios iš tos pačios būties. Gal kas pasakytų, kad tai dar vienas graikų demokratijos ženklas, prilyginantis žmones patiems dievams. Tačiau, matyt, teisingiau būtų pasakyti, kad tai dar viena graikų demokratijos priežastis: dievai ir žmonės yra lygūs prieš būtį, o politinė demokratija yra tik tolimas šios lygybės atšvaitas. Nesunku nuspėti, kad dievų sielos turėtų būti grynesnės, todėl jų atveju, ko gero, turėtų būti aiškesnė ir sparnų paskirtis. Dievų sielas Sokratas taip pat sieja su tuo pačiu dvikinkės vaizdiniu. Tariant, kad dvikinkės žirgai atstovauja alternatyvioms mąstymo temoms, ir nuosekliai logiškai mąstant, atrodo, tektų dievams palikti tik po vieną žirgą, t. y. tik po tą kilnujį, siejamą su etiškąja mąstymo tema. Taip mums galėtų

patarti net ir Ksenofanas, bene logiškiausias iš ankstyvųjų graikų filosofų, atėmęs iš dievų viską, kas žmogiška, net pavidalą. Ir nors faidriškasis Sokratas irgi ironizuoja žmogiškąjį nemirtingųjų, t. y. dievų, supratimą, tačiau nuo jo visiškai neatsiriboja. O juk „neregėjus ir mąstymu pakankamai nesuvokus dievo“, ko gero, protingiausia būtų laikytis vitgenšteiniškos nuostatos: tylėti apie tai, apie ką negalima kalbėti. Tačiau Sokratas taikosi prie savo pašnekovo Faidro ir kalba ne apie teoriškai išdestiliuotus, o apie graikams realius, t. y. jų mitais aprašomus, dievus. O šie yra ne tik dieviški, bet ir labai žmogiški. Jie nevengia tiesiogiai pabendrauti su žmonėmis, o bendraudami netgi nuslęsti nuodėmėn, taigi linę persiimti ir kasdieniais žmogiškais interesais. Tokia samprata eiliniam graikui palieka prieigą prie dievų: juk juos galima žmogiškomis priemonėmis palenkti sau. Nors ir nelogiška, tokia dievų prigimties samprata, ne itin nužemindama dangų, gerokai sukilnina žemiškąjį gyvenimą ir labai sušvelnina santykius tarp dviejų iš esmės skirtingų pasaulių. Kad ir kaip būtų, įsileidžiant dievus į šiaurinę kasdienybės pasaulį, tenka į jų vežėčias įkinkyti ir antrąjį žirgą. Tačiau dievų sielos vis tiek turi aiškų panašumą mirtingųjų atžvilgiu: tai sielos, niekada nepraradusios sparnų, o todėl ir sparnų prigimtis nuolat realizuoja savo esmę, kurią Sokratas nusako bent jau iš pirmo žvilgsnio labai lakiu ir kartu tiek pat neapibrėžtu teiginiu: „būdama *tobula ir sparnuota*, siela skrajoja aukštybėse ir *tvarko visą pasaulį*“ (Platonas 1999: 246c). Ir, žinoma, „Dzeusas, didis vadas danguje, važiuoja pirmasis, viską sutvarkydamas ir viskuo besirūpindamas, o paskui jį seka dievų ir daimonų kareivija, išrikiuota vienuolika būrių“ (Ten pat, 246e). Graikų mitologijos žinovas čia kaipmat atpažintų Olimpo gyventojus ir viskas jam būtų gana aišku. Na, nebent jis kiek pasiginčytų su

Platonu dėl vaidmens, kurį šis skiria dvyliktajai dievybei – Hestijai²⁵. „O likusieji dievai, visi pagrindiniai, įeinantys į dvylikos skaičių, <...> padangės skliauto kraštu pakyla iki aukštybės <...> išeina išorėn ir sustoja ant dangaus keteros, rymo, o dangaus skliautas neša jas ratu, ir {sielos} stebi *tai, kas esti už dangaus ribų*“ (Platonas 1999: 247a-c). Mitologijos žinovams ir čia viskas būtų suprantama, nes jie, tarsi kokie dievų beūdrai, persiėmę jų požiūriu ir žino, kad dievai iš esmės viską gali. O mes pamėginkime pažvelgti žmogiškai ir pasiaiškinti, kodėl gi sieloms ta uždangė taip rūpi ir ką gi jos ten išvysta. Spėlioti nereikia, nes pats Sokratas apie tai prabyla: „reikia pagaliau išdrįsti *tiesą* ištarti, ypač tuomet, kai kalbi apie *tiesą: toje vietoje tvyro bespalvė, be bruožų, neapčiuopiama esybė, iš tiesų būvanti, regima tik protui – sielos vairininkui*; būtent į ją ir krypta *teisingoji pažinimo rūšis*“ (Ten pat, 247c). Šis uždangės aprašymas labai jau nedviprasmiškai susieja mitologinius vaizdinius su filosofija. Šiaip jau lankstus, savo samprotavimais dažniausiai provokuodamas, o ne prikišamai brukdamas griežtas tiesas, Platonas čia jau labai kategoriškas. Ir tą kategoriškumą ne taip jau sunku suprasti: juk kalbama ne apie šiaip marginalinius dalykus, o apie filosofui pamatines vertybes, taigi ir jokių svyravimų čia jau negali būti. Platonas gal net šiek tiek persistengia su vertybiniais akcentais, bet, matyt, sunku, išsiaiškinus filosofui rūpimą tiesą, vis dar kalbėti užuolankomis. Tobulo dievų gyvenimo kryptingu pjūviu Platonas atskleidžia graikų kosmo ontologinę, gnoseologinę ir vertybinę sąrangą, kad paskui jau be vargo galėtų nurodyti žmogaus vietą ir paskirtį joje. Ta vieta nurodoma žvelgiant iš filosofo pozicijų,

²⁵ Plg.: „Tik viena Hestija nepalieka savo buveinės <...>“ (Platonas 1999: 247a).

taigi vaizdas neišvengiamai šališkas. Mirtin-
gojo, t. y. žmogaus, siela, įsisąmonindama savo
dieviškąją prigimtį, turi siekti „teisingojo pa-
žinimo“ – pažinti iš tiesų būnančią sritį. Aki-
vaizdu, kad uždangė čia siejama su dar Par-
menido mąstyme išryškėjusiu graikų filosofijos
ontologiniu siekiu – būtimi. Kadangi teisingąjį
pažinimą vykdo sielos vadeliotojas protas, tai
būtis matoma jo „akimis“ ir negali būti kitokia,
negu toms akims gali rodytis, taigi tegali būti,
kaip pasakytų Descartes’as, mąstomas daiktas,
vadinasi, neišvengiamai bespalvė, be bruožų,
neapčiuopiama. Čia prasideda Vakarų filoso-
fijos akligatvis: absoliutinant formaliąją filo-
sofavimo pusę – teorinį mąstymą, protingumas
arba racionalumas tampa ir tikrumo krite-
rijumi²⁶. Kalbant dalykiškai, pažintinis kons-
truktas palaikomas pačiu dalyku, dalyko
projekcija mąstyme – originalu, ir teorinis
mąstymas, Levino žodžiais, totalizuojasi arba
užsidaro savyje. Tiesa, sinkretiškai mąstantis
Platonas dar neišvengiamai labai įvairiapusis
ir jo filosofijoje nužymimi ir kiti takeliai. Jo
Valstybę vainikuojanti tezė apie gėrio reikšmę
apibrėžiant būtį akivaizdžiai nureikšmina abso-
lutistines mąstymo pretenzijas. Tačiau teorinio
mąstymo specifine žyme paženklinta Vakarų
filosofija pirmiausia pasuka patogesniu ir
saugesniu totalizavimo keliu ir žengia juo, kol
prieina liepto galą. O Platonas dar tik žymi šio
kelio gaires ir aiškinasi jų reikšmes žmogui.
Pasiekusi uždangės sritį, siela gali viltis ne tik
pasimaitinti jai pritinkamu „protu ir grynuoju
pažinimu“, bet ir tapti nemirtinga. Šis nemir-
tingumo siekis yra ne šiaip paikas mirties
baimės gąsdinamo žmogaus noras, o griežta
privalomybė. Nemirtingumas teišreiškia sielos
būtiškąją prigimtį, kurią tiesiog privalu reali-
zuoti. Antikos žmogus kito pasirinkimo neturi

²⁶ Pamatus tokiai pozicijai kloja dar Parmenidas savo
garsiąja išvada „mąstyti ir būti yra tas pat“.

dar ir dėl to, kad sinkretiniame mąstyme galima
kalbėti tik apie privalomybę. Net sąlygiškai iš
to mąstymo gniaužtų išstrūkęs sofistai tegali
siekti įgyvendinti jo fragmento – kasdienio
mąstymo – numanomą privalomybę. Juk
garsusis Protagoro matas – tai anonimiško
kasdienio žmogaus matas. Jei sofistai ir im-
provizuoja kasdienio gyvenimo vidinėmis
galybėmis, tai plačiąja prasme jis vis tiek reali-
zuoja išgrynintą universalųjį, taigi anonimišką,
kasdienį žmogiškumą. Tačiau tai nėra nei
tikroji privalomybė, nei „teisingas pažinimas“,
apie kurį kalba Sokratas Faidriui. Tobulo dievų
gyvenimo pavyzdžiu nužymėjęs žmogiškojo
gyvenimo kraštutines ribas ir siekius, Sokratas
vėl grįžta prie likusiųjų, taigi ir „mirtingųjų“,
t. y. žmonių, sielų aptarties. Juk sielos sparnų
paskirtis vis dar neaiški. Nors „sparnui iš
prigimties būdingas sugebėjimas kelti aukštyn“
(Ten pat, 246d) ir galima tarti, kad kaip tik
sparnai pakylėja dievus į uždangės sritį, tačiau
kaip jie tai daro ir ką jie reiškia žmogiškuoju
arba „mirtingųjų“ požiūriu, taip ir nepaaiškėja.
O „mirtingieji“ yra netekusios sparnų sielos ir
tik kai kurios iš jų gali tuos sparnus atsiauginti
dar šiame gyvenime. Kadangi prabilus apie
tiesą sustoti lyg jau ir nebeišėina, Sokratas
tiesiai ir pasako, kad „sparnus iš tiesų įgyja tik
mąstymas filosofo, pagal išgales visuomet taip
nukreipiančio savo atmintį, {kad prisimintų},
kuo būtent dieviškas yra dievas“ (Ten pat,
249c). „Kadangi jis (filosofas – S. J.) esti anapus
žmogiškųjų rūpesčių ir krypta į *dieviškus*
dalykus, daugelis jam – kaip *šėlstančiam* – sten-
giasi įkrėsti proto, nes nuo daugumos paslėpta,
kad jis yra dievo apimtas. Tad štai iš kur yra
atėjusi visa mūsų kalba apie ketvirtąją *šėlo* rūšį
– mat kai tik kas nors žvelgia į čionykštį *grožį*,
šitai prisimindamas tikrąjį, *uginasi sparnus*,
o kuomet, juos užsiauginęs, nori pakilti, bet
neįstengia, jis tartum paukštis *žiūri aukštyn*,
nesirūpindamas tuo, kas apačioje, – tai ir yra jo

pašėlimo priežastis: iš visų dieviškojo įkvėpimo rūšių pastaroji, kilusi iš geriausių, yra geriausia tiek ją turinčiam, tiek ir tam, kuris drauge su šiuoju pasidalija, taigi *mylintis gražius dalykus*, kuris turi dalį šiame šėle, yra vadinamas *mylėtoju*“ (Ten pat, 249c-e). Pasirodo, Sokratas nepamiršo, kad sako kalbą apie meilę, ir užsiėšęs ekskursas į dievų pasaulį buvo reikalingas tik tam, kad būtų galima (teoriškai) tobulai, t. y. apibrėžtėmis iš dievų gyvenimo, nusakyti geriausiąją, į dieviškumą orientuotą meilės atmainą. Ir jau darosi aišku, kodėl filosofuojančiam Sokratui ši meilė yra pati geriausia: juk ji angažuoja ne ką kita, o „teisingą pažinimą“, arba filosofavimą. Kadangi filosofas siekia atsiriboti nuo kasdienio mąstymo arba, Sokrato žodžiais, nuo žmogiškųjų rūpesčių ir siekia temtizuoti etiškąjį mąstymą arba dieviškus dalykus²⁷, tai tokią nuostatą skatinanti meilė, žvelgiant vien iš kasdienio mąstymo pozicijų, arba sofistiskai, yra to kasdienio proto netekimas ir šia, kol kas dar tik neigiamas, prasme šėlas. Sokratui, kaip filosofui, rūpi visai kita šėlo savybė, ir jis mėgina ją apibrėžti patikslindamas, kaip mylintįjį paveikia tai, kas sukelia meilę, t. y. grožis. Bet prieš tai tenka pasiaiškinti, o kas gi yra grožis. Sokratas vėl pratęsia tiesos sakymą ir šį kartą – jau apie grožį. Pasirodo, šis yra ypatinga esybė: „grožis žėrėjo, būdamas su anais dalykais, taigi atkeliaavę *čionai* mes jo spindėjimą ryškiausiai esame patyrę aiškiausia savo jusle – *rega*: mat iš kūno juslių aiškiausia yra *rega*, tačiau {pats} *mąstymas jaja nemato*, nes kitaip būtų sukurstęs mumyse baisingą meilę, jei tiktai tai būtų atsitikę taip, kad koks nors aiškus {mąstymo} atvaizdas taptų prieinamas mūsų regai; *tas pats pasakytina apie viską, ką verta mylėti*. Tiktai *vieninteliu grožiui* teko lemtis būti *vaizdžiau-*

siam ir mieliausiam“ (Ten pat, 250d-e). Perskaičius šią poetišką ištraukėlę, ko gero, galima patirti būseną, kurią išgyveno Sokratas, išklausęs Lisijo kalbą, t. y. pajusti, kaip krūtinė kažko prisipildo, ir pasitelkiant nors ir neypatingas savo išgales mėginti pratęsti vaizdingą šnekėjimą bei padaryti išvadą, kad grožis, matyt, yra tai, kas sieja žemiškąjį ir dangiškąjį pasaulius; taigi savotiškas Ariadnės siūlas, paliktas čia atsidūrusiems, kad šie neprarastų vilties ir mėgintų, dar čia būdami, ieškoti kelio atgal arba, kad būdami pasmerkti kasdieniam kūniškam gyvenimui, nenudievetų, o žveldami į grožį prisimintų savo tikrąją dieviškąją prigimtį. Prabylant dalykiškiau ir būtent iš filosofijos tribūnos, tektų priėti išvadą, kad grožis yra tai, kas kreipia filosofijai užsiangažavusį mąstymą mąstyti jam pritingamus dalykus – nematomas ir apskritai neįjuntamas sąvokas. Tokia išvada gal ir patenkintų ne itin priekabų filosofinių tekstų mėgėją, o akylesnis šio teksto skaitytojas galėtų ironiškai paklausti: negi kasdienio mąstymo sąvokos regimos? Juk tarus, kad abu pasauliai, žvelgiant teoriškai, yra vien mąstymo konstruktai – kasdienis ir etiškasis mąstymai, tektų pripažinti, kad kasdienio mąstymo sąvokos neregimos ir apskritai neįjuntamos, o tada vienas iš dviejų – Platonas arba šio straipsnio autorius – nusišneka. Kadangi Platonas dėl įvairiausių aplinkybių nepakaltinamas iš principo, tai švelniai nurausti tektų straipsnio autoriui. Tačiau prieš nuraustant dar būtų galima atkreipti dėmesį į tai, kad antika mąsto sinkretiškai ir kasdienis mąstymas ne tik mąsto, bet ir mato, ir apskritai junta tai, ką mąsto²⁸. Todėl net Platonas, jau

²⁷ Plg.: „Būdas žmogaus dievybė“ (ἠθος ἀνθρώπου δαίμων) (Herakleitas 1997: Fr.64).

²⁸ Net moderniojo mąstymo pradininkas Descartes'as, savuoju *cogito* autonomizavęs mąstymą, iš pradžių mąstymą supranta dar tradiciškai labai plačiai: „O kas gi yra mąstantis daiktas? Tai yra daiktas, kuris abejoja, suvokia, supranta, teigia, neigia, *nori*, *nenori*, *įsivaizduoja ir jaučia*“ (Dekartas 1981: 173).

įsisąmonindamas formaliąją filosofijos pusę – teoriją ir jau nuosekliai išmąstydamas teoriškai stebimos būties giminingumą tai pusei, t. y. jos esybių – idėjų neregimumą, vis dar tarsi iš to visad išliekančio sinkretiškumo inercijos vadina tas neregimas idėjas ir *ειδολα*, t. y. lyg ir iš principo regimais pavidalais. Ir čia jis stebėtinai sutaria su, rodytūsi, visai priešinga kryptimi antikos filosofijoje pasukusiu Demokritu, kuris savo atomus irgi neretai vadino *ειδολα*. Taip tarus, tektų daryti išvadą, kad grožis atlieka tą Platono dar *Puotoje* pabrėžtą du alternatyvius pasaulius siejantį vaidmenį, matyt, visai ne dėl savo tariamo regimumo abiejuose pasauliuose. Ir nors Sokratas iš karto dar neatskleidžia tos spėtinos grožio galios savybės, tačiau pagaliau prabyla apie tai, kaip grožis paveikia čia, šiame gyvenime, atsidūrusią, su kūnu susietą ir dėl to sparnus praradusią sielą. Taigi „tas, kuris išventintas neseniai ir daug yra regėjęs {anuometinių} reginių, kai tik išvysta *dievišką veidą*, gebantį atkartoti grožį ar kokį nors kūno pavidalą, visų pirma pašiurpsta ir ant jo nužengia kažin koks anuometinis {pamaldų išgastį sukeliantis} siaubas, tad vėliau jis žvelgia į šį {veidą} *su pamaldžia baime kaip į dievybę*. <...> akimis sugavęs grožio ištekėjimą, {mylėtojas} sušyla, ir šitaip sutvirtėja sparno prigimtis: nuo šilumos aplink {sparno} ūglį suminkštėja visa, kas anksčiau nuo sausumo buvo sukietėję ir kliudė augti, o pritekėjus maisto išbrinksta plunksnų diegai, taigi plunksnos pradeda greitai nuo pat šaknų augti per visą sielą; *mat pastaroji nuo senų laikų visa buvo plunksnuota*“ (Ten pat, 251a-b). Perskaičius šią ištraukėlę, sunku neleptelėti banalios frazės: kuo toliau, tuo gražiau! Negana to, kad siela žirgais kinkyta, sparnuota, ji dar ir visa plunksnuota. Galėtų Platonas ir saiką turėti! Betgi neturi, o ir klasikų klasikas yra, tad nelieka nieko kita, kaip skaitytis su juo ir mėginti tas plunksnas kaip nors racionaliai

išskedenti. Sykį grožį Sokratas sieja su dieviškumu, o dievai įkūnija vertybes, todėl nesunku padaryti nūdienos žmogui ir šiaip jau žinomą išvadą, kad grožis yra vertybė. Išeitų, kad Sokratas kalba apie grožio, kaip vertybės, poveikį žmogaus sielai. O kadangi jis nėra banalus mąstytojas, tai, matyt, kalbėdamas apie tą poveikį, numano ir tai, kad siela turėtų būti imli tokios vertybės poveikiui. Taigi ir sielos prigimtinis plunksnuotumas ar negalėtų reikšti jos prigimtinio imlumo vertybių poveikiui? Sinkretiškai mąstančiam graikui plunksnuoto sparno metafora, matyt, galėtų visai vaizdžiai atspindėti tuos vidinius potyrius, kuriuos šis išgyvena jam gražaus (žmogaus) veido aki-vaizdoje²⁹. Tokie grožio potyriai, pasikartojantys gyvenime ir atmintyje, paveikia įsimylėjusio žmogaus arba, kaip sako Sokratas, mylėtojo sielos vertybines nuostatas: „grožio turėtoją ji vertina užvis labiau, *o motina, broliai ir visi draugai tuomet būna pamirštami, dėl aplaidumo pražudytą turtą taip pat laiko nieku; paniekinius visus* (kasdienio gyvenimo – S. J.) *papročius ir gražaus elgesio nuostatus*, kurių taip stropiai laikėsi, ji pasirodusi vergauti ir gulėti, kur papuolė, kad tik būtų kuo arčiau troškimo“ (Ten pat, 252a). Ir jau visai nesunku išvelgti tų grožio sukeliamų vertybinių permainų kryptį: grožis nureikškina kasdienes interesus, taigi ir jais konstituojamą kasdienį mąstymą. Suprastintai netgi būtų galima pasakyti, kad grožis yra kasdienį mąstymą anihiliuojanti ir, matyt, kaip tik dėl to filosofui „*mieliausioji*“ vertybė. Sinkretinio mąstymo atveju tai jau lyg

²⁹ Plg.: „Bet kol tai vyksta, siela visa verda ir veržiasi lauk; kaip tuomet, kai dygsta dantys, krečia šaltis ir sudirgsta dantenos, tą patį patiria ir siela, pradėjus augti sparnams: augindama sparnus, siela tarsi užverda, sudirgsta, jai niežti. Žvelgdama į berniuko grožį ir sugerdama iš ten plūstančias bei srūvančias daleles, kurios kaip tik dėl to ir vadinamos *potraukiu*, ji sudrėksta ir sušyla, išsigelbsti nuo kančios ir nudžiunga“ (Platonas 1996: 251c-d).

ir numano galimybę tam mąstymui susitelkti į antrąją turiningą šio mąstymo alternatyvą – etiškumo temą. Tokia galimybė iš principo tikėtina, nes ji rezonuoja ir su tikrojo (o ne faidriškojo) Sokrato vykdyta fenomenologinės redukcijos procedūra: juk šis, kryptinga klausimų seka sutrikdydamas savo pašnekovų kasdienį išmanymą, išprovokuodavo juos pagimdyti tai, ką šie seniai nešiojo savo sielose, t. y. aktyvinti to išmanymo prislopintą etiškąją sielos pusę. Tačiau tai tik abstrakti galimybė, kurią konkrečiai įgyvendinti gal tik Sokratas ir temokėjo. Tarus, kad Platonas, suteorindamas Sokrato elgesį, kaip tik ir siekia teoriškai aprašyti konkrečias etiškumo turinio temizavimo aplinkybes, iš karto kyla įtarimas dėl jo pasirenkamų aplinkybių tinkamumo. Vargu ar graikams, matyt, dviprasmybių nekelianti brandaus vyro meilė gražiam berniukui numano, suformuluokime tai santūriai, etiškumo realizavimo perspektyvą. Juolab kad ir *Faidro* Sokratas tiesiai sako, kad tokia meilė veikiau paniekina „gražaus elgesio nuostatus“, t. y. etiškumą. Straipsnio autoriui, matyt, čia tenka dar kartą rausti dėl savo galimo nusišnekėjimo, bet taip toli įbridus į balą trauktis jau lyg ir vėlu. Taigi, sekant Sokratu, būtų galima bent jau apsigaubti galvą³⁰, ir nors gerokai išsipurvinus, bet visgi pasiekti balos kraštą. O kol kas leidkime dar kartelį pamaloninti savo ausis poetiška faidriškojo Sokrato iškalba. Juolab kad, ši bei tą pasiaiškinus apie sparno prigimtį, dar liko neaptarta, o kas gi darosi su mylėtojo sielos dvikinke, kai šis atsiduria dieviškai gražaus veido akivaizdoje. O juk net ir ne itin besidomint filosofija turėtų būti smalsu, kaipgi tas grožis susuka žmogui galvą arba, jei kalbė-

tume Sokrato žodžiais, jį pagauna. Šiaip jau neišmanėliu besidedantis Sokratas apie meilę, rodosi, žino viską³¹, todėl ir pasakoja: „O išrinktasis yra pagaunamas štai kaip. Kaip šio mito pradžioje kiekvieną sielą padalinome į *tris dalis*, dvi iš jų laikydami pavidalu panašiomis į žirgus, o trečiąją dalį – panašia į vadeliotoją, taip ir laikykimės {šitokio suskirstymo}. O iš žirgų *vienas*, sakome, yra *geras*, o *kitas ne*. Tačiau kokia yra gerojo dorybė, o blogojo yda, nekalbėjome, todėl reikia pasakyti dabar. Taigi vienas yra gražaus stoto, iš išvaizdos tiesus ir grakštus, aukštai iškelta kakta, dailiai žemyn lenktu snukiu, *baltas* pažvelgti, juodaakis, *mylįs šlovę*, *bet drauge nuosaiikus ir kuklus, teisingos nuomonės draugas, jis klauso neplakamas* – vadeliuojamas vien paliepimu ir žodžiu. Kitas – kuprotas, įmitęs, ydingo sudėjimo, galingo sprando, tačiau trumpo kaklo, užriestasnukis, *juodos spalvos*, baltaakis, pasruvęs krauju, *įžūlumo bei pagyrūniškumo draugas*, aplink jo ausis prižėlę karčių, todėl *jis kurčias ir vargiai paklūsta net rimbui bei akstinui*. Kuomet vadeliotojas išsvysta *erotiską* reginį, visą jo sielą įkaitina pojūtis, o jį patį kankina kutulys ir drasko *geidulio* geluonys; tuomet *vadeliotojui paklusnus žirgas*, kaip visuomet, taip ir tąsyk būna *įveikiamas gėdos*, taigi pristabdo savąjį bėgimą, idant neužlėktų ant mylimojo. O kito žirgo jau nei akstiniais neįmanoma nukreipti, nei botagu apgręžti, – jis šuoliuoja iš visų jėgų; *suteikdamas visokiausią nemalonumą tiek drauge pakinkytam bičiuliui, tiek ir vadeliotojui*, jis verčia juos artintis prie mylimų berniukų ir daryti užuominas apie {kūniškos} meilės malonumą. Aniedu iš pradžių priešinasi, piktindamiesi, kad yra verčiami daryti *tai, kas yra siaubinga ir neteisėta*. Bet galų gale, kadangi *blogybei nėra*

³⁰ Plg.: „Kalbėsiu apsigaubęs {veidą}, idant kuo greičiau perbėgčiau (savo pirmąją – *S. J.*) kalbą ir kad, nežvelgdamas į tave, neužsikirsčiau iš gėdos“ (Ten pat, 237a).

³¹ Plg.: „Pats skelbiuosi nieko neišmanęs, išskyrus meilės dalykus <...>“ (Platonas 2000: 177d).

jokios ribos, leidžiasi tempiami, nusileisdami ir sutikdami padaryti tai, kas liepiama“ (Ten pat, 253c-254b).

Net neįauku šią poetišką ir pavidalu, ir turiniu ištrauką prastinti ir sieti ją su šio straipsnio pradžioje aptartomis skirtimis, bet kadangi galva apgaubta ir gėdos raudonis pridengtas, galima ryžtis tai daryti. Kaip laikėmės šio mito, t. y. straipsnio pradžioje kiekvieną sielą – sinkretišką antikos žmogaus mąstymą, padalijome į *tris dalis*, dvi iš jų laikydami pavidalu panašiomis į turiningas mąstymo temas, o trečią dalį – panašia į jas temizuojantį teorinį mąstymą, taip ir laikykimės {šitokio suskirstymo}. O jau tada visiškai suprantama, kad vienintelio sparnus įgyjančio, t. y. filosofo, mąstymo atveju teorinis mąstymas yra pasirinkęs etiškąją turiningąją temą, taigi su ja kuo puikiausiai ir sutaria. Tiesa, griežta prasme teorinis mąstymas pats savaime neturi nei turinio, nei orientacijos ir dėl to vargiai vadinamas vadeliotoju. Tai veikiau etiškumo tema vadovauja, prinesdama jam ir turinį, ir vertybes³². Tačiau žvelgiant iš teorinio mąstymo pozicijos, šio mąstymo prigimtyje slypintis autonomiškumo momentas sudaro prielaidą šiam mąstymui manytis esant autonomiškam, taigi lyg ir vadovaujančiai instancijai ir netgi savintis temizuojamo etiškojo mąstymo turinį ir vertybes, paliekant šį lyg ir be nieko, todėl siejant jį su paklusniu baltu, gerai dar kad ne bespalviu žirgu. Filosofuojančio, t. y. etiškumo persiėmusio, teorinio mąstymo požiūriu erotišką reiškinių akivaizdoje besiaktualizuojanti kasdienė mąstymo tema atrodo kaip šiurkštus filosofuojančio mąstymo pamatinių

³² Todėl ir Platono filosofiją vainikuoja išvada apie gėrį, kuris konstituuoja tiek patį pažinimo vyksmą, tiek jo turinį. Tas pat pasakytina ir apie Aristotelio mąstymą karūnuojantį nejudantį judintoją, kuris taip pat siejamas su gėriu.

vertybinių nuostatų pažeidimas. Juk kasdienis mąstymas siekia tik turėti ir pats iš savęs tame siekime nenumato jokių apribojimų, o todėl filosofuojančiam mąstymui ir atrodo kaip ribų neturinti blogybė, kurią šis ir mėgina pažaboti, t. y. vien etiškumui atsidavęs vadeliotojas kovoja su kasdienio geidulio žirgu. Ta kova užsitęsia ir Sokratas, kaip koks meilės gurmanas, nepagaili nei laiko, nei žodžių jai pavaizduoti.

„Štai jie priartėjo prie mylimojo ir išvydo žėrintį jo žvilgsnį. Šį paregėjus, vadeliotojo atmintis nešama grožio prigimties link ir vėl išvysta ją, užžengusią – drauge su nuosaikumu – ant švento sosto, o išvydusi pabūgsta ir, pagauta pamaldžios baimės, krenta atbula, drauge neišvengiamai patraukdama vadeles atgal taip smarkiai, kad abudu žirgai pasodinami ant šlaunų – *vienas savo noru, kadangi jis nesipriešina*, tačiau įžūlusis labai nenoriai. Kai atšlyja atgal, vienas žirgas iš gėdos bei sukretimo visoje savo sieloje apsipila prakaitu, o kitas, vos tik aprimus žąslų bei kritimo skausmui, vos tik atgavęs kvapą įniršęs ima plūstis, baisiausiai koneveikdamas ir vadeliotojo, ir kinkinio bičiulį, kad šie bailiai ir nevyriškai palikę rikiuotę ir išdavę susitarimą. <...> Kai netikęs žirgas tą pat patiria daugelį sykių ir *atsisako savojo išūlumo, tuomet jis klusniai seka vadeliotojo numatymu, – o vos išvydęs gražuolį, pražūva iš baimės*. Taigi tuomet ir atsitinka taip, kad mylėtojo siela seka paskui mylimus berniukus *gėdydamasi ir išgąstinga. Juk kaip dievui hygų garbina mylimąjį tas, kuris neapsimeta esąs įsimylėjęs, o iš tiesų tai patiria“* (Ten pat, 253b-255a).

Ir jau darosi vis aiškiau, kodėl šiaip jau santūrus Sokratas taip įsileidžia į erotikos brūzgynus ir kurlink kreipia jis savuoju pasakojimu. Gražus veidas yra erotišką reginys, o erotiškumas tarpsta tarp seksualumo ir dieviškumo. Todėl gražus veidas provokuoja tiek kasdienį, tiek etinį mąstymą, t. y. tiesiog

sinkretinį mąstymą. Kadangi erotiškumo atspirties taškas yra seksualumas³³, tai darosi visiškai suprantama, kodėl Sokratas galėjo taip lengvai apsigauti savo pirmojoje kalboje. Tačiau filosofas, kuriam terūpi etiškumas³⁴, erotiškame reiškinyje išvelgia etiškumo tobulo realizavimo perspektyvą arba, kalbant *Puotos* kalba, „teisingąjį kelią“. Todėl ištikus meilės šėlui, t. y. išvydus kokį nors veidą kaip gražų arba, tiesmukiau šnekant, įsimylėjus, „jis tartum paukštis žiūri aukštyn“ ir stengiasi pasikelti besiveriančios etiškumo perspektyvos kryptimi. Pagreičiu jis priverstas kovoti su priešingais tai perspektyvai, jį ties konkrečiomis grožio apraiškomis fiksuojančiais kasdienio mąstymo polinkiais į seksualumą, ir šioje kovoje darosi etiškas. Šitaip save realizuojantis etiškumas yra ne šiaip kokie nors abstraktūs pamąstymai apie dorumą, kaip kad galėtų pagalvoti nūdienos žmogus, o visiškai konkretus etiškas elgesys, kuris susiklosto filosofo akistatoje su konkrečiu gražiu berniuku. Tik tokį konkretų elgesį, lydintį konkretų mąstymą, o ne kokį abstraktų ir tegali teoriškai temizuoti sinkretiškai, taigi visiškai konkrečiai, mąstantis antikos filosofas. Toks su konkrečiais poelgiais sinchronizuotas konkretus mąstymas yra iškart ir tikras, nes jis – tikro elgesio atspindys. Sinkretinis mąstymas negali atitrūkti nuo veikimo, todėl, kitaip nei elgiantis, sinkretiškai mąstančiam antikos filosofui pažinti neduota arba, šnekant paprasčiau, sinkretiškai mąstantis antikos filosofas negali tikrai pamąstyti to, ko jis nedaro. Štai kodėl Sokratas ir sako,

³³ Plg.: „...pirmas žingsnis, teisingai žengiant prie šio tikslo, jaunystėje turėtų būti žengtas *gražų kūnų* link. Jei vedamas teisingu keliu, pradžioje jis turi mylėti *vieną kūną*...“ (Platonas 2000: 210a).

³⁴ Plg.: „<...> didžiausia laimė žmogui taip kasdien šnekėti apie *dorybę* ir apie kitus dalykus, apie kuriuos girdit mane kalbant <...> ir gyvenimas be tokio tyrinėjimo nevertas gyventi žmogui“ (Platonas 1995: 38a).

kad tikrai pažinti galima tik tikrai, t. y. dorai, elgiantis, o ir dorai elgtis galima tik tikrai pažįstant. Čia taip pat matyti, kodėl etiškumui temizuoti pasirenkamas toks iš pirmo žvilgsnio nedėkingas reiškinys, t. y. meilė kaip šėlas. Mat erotiškumas dėl jame slypinčio seksualumo momento, maksimaliai provokuojančio kasdienį elgesį ir atitinkamą mąstymą, yra tuo pat metu maksimali etiškumo provokacija. Tik įsiveikiant su tikra aistra ir pagunda susiklosto, taigi ir gali būti apmąstytas, ne koks nors nūdieniškai šnekant virtualus ar menamas, o realus ir šia prasme tikras etiškumas. Todėl antikos filosofas, siekdamas etiško savo prigimtimi žinojimo, taigi tiesos labui, turi ryžtis nūdienos žmogaus akimis paikai aukai – susilaikymui. Tik taip jis gali tikėtis teoriniu mąstymu temizuoti etiškumo temą, taigi ir palankiausiu atveju išvysti tai, kas buvo nurodyta dievų arba tobulo etiškumo atveju, būtent išvysti tiesos lygumą, t. y. šiek tiek užbėgant už akių Platono *Valstybės* išvalgai – gėriu konstituotą būtį.

Toji paika auka paskesniems amžiams labiausiai ir įstrigo kaip kilnios meilės esmė. Nesunku suprasti, kad tokia suprastinta platoniškosios meilės samprata tėra užgautos kasdienio mąstymo savimeilės aidas: juk šiam, išimtinai į turėjimą krypstančiam mąstymui bet kokia riba yra jo neigimas. Tokia meilės samprata gal ir tenkino viduramžius bei visų laikų davatkas, bet vargu ar priimtina nūdienos žmogui, seksualume jau seniai nebematančiam jokio tabu ir intuityviai jaučiančiam, kad su ta platoniškąja meilės samprata kažkas ne taip. Tokį suprastinantį požiūrį kompromituoja ir pačios antikos dionisiškasis gyvybingumas – „graikų nepalaujamai stiprėjantis grožio, švenčių, linksmybių, naujų kultūr troškimas“ (Nietzsche 1997: 24). Ir nors kasdieniam mąstymui gali pasirodyti, kad etiškumas meilėje kyla vien iš negatyvaus santykio su seksua-

lumu, vien kaip jo neigimas, tačiau painioti etiškumo ir susilaikymo nederėtų. Etiškumo padarinys gali būti ir susilaikymas, tačiau susilaikyti galima ir dėl visiškai kasdienių motyvų, pavyzdžiui, iš baimės susirgti venerine liga ar tiesiog dėl neryžtingumo. Kadangi kasdienis mąstymas tegali temizuoti jam prieinamus turinius ir neišvengiamai absoliutina savo nuostatą arba, kaip pasakytų Levinas, totalizuoja, tai nesunku nuslysti į tokią negatyvią kilnios meilės sampratą ar net apkaltinti Sokratą graikiškosios tragedijos nugalabijimu³⁵. Tačiau įvertinat antikos sinkretinio mąstymo specifiką ir iš to kylantį būtinumą neigti vieną mąstymo pusę, kad išryškėtų kita, tas neigimas nepaaiškina, iš kur kyla pats etiškumo turinys. Mat neigimas platoniškojoje meilės sampratoje tėra fenomenologinės redukcijos negatyvioji pusė – *εποχή*, niekaip nepaveikianti to turinio, kuri veikia siekiama ta procedūra temizuoti. Kasdieniam mąstymui nesunku apsigauti ir susieti išoriškai panašius pažintinę procedūrą ir pažinimo rezultata. Juk ir etiškumą jis temato tik negatyviai, t. y. kaip etinius draudimus, taigi jo požiūriu negatyvumo momentas pažintinėje procedūroje akivaizdžiai rezonuoja su negatyviu savo esme pažintiniu turiniu – etiniu draudimu, todėl jis gali ir padaryti išvadą, kad net jį ir lemia. Tačiau argi etinis draudimas yra negatyvus pačia savo prigimtimi? Negi jis kyla vien iš negatyvių paskatų³⁶? O faidriškasis Sokratas, taip įsileidęs į meilės laistymą poe-

³⁵ Plg.: „O Sokratas buvo tas *antrasis žiūrovas*, kuris nesuprato senosios tragedijos ir todėl jos nevertino; <...> Jei dėl to žlugo senoji tragedija, vadinasi, ją nugalabijęs principas – *estetinis sokratizmas*“ (Nietzsche 1997: 24). Perfrazuojant Hėgelio žodžius, apie patį Nyčę būtų galima pasakyti, kad jis bene vienintelis suprato Sokratą, tačiau, deja, neteisingai, t. y. pernelyg vienpusiškai.

³⁶ Plg.: „<...> ar visuomenė įprastine šio žodžio prasme yra principo „žmogus žmogui vilkas“ apribojimo pasekmė, ar priešingai – ji išplaukia iš principo, kad žmogus yra žmogui?“ (Levinas 1994: 81).

zijos eliksiyru, ar dar besugeba pasidomėti meilėje nutinkančio etiškumo prigimtimi? Juk jam, kaip mitologizuojančiam graikui, rodomi, visiškai pakanka nuorodos, kad visa tai „dieviškosios dovanos“, t. y. kad etiškumas kyla iš dievų. Tačiau jau ir teoretizuojančiam faidriškajam Sokratui, matyt, tokios nuorodos negana, nes jis tikslina mylėtojo santykio su mylimuoju detales. Pasirodo, tikras dovanas žada tik šėlas, nutikęs tarp ypatingos prigimties mylėtojo ir berniuko. „Kiekvienas {mylėtojas} pagal {savąjį būdą} išsirenka iš gražuolių nelyginant Erotą ir pastarąjį, *tarsi jis ir būtų pats dievas*, iš čia paliepimas <...> pasistato sau ir išpuošia tarsi stabą, lyg ketintų jį garbinti ir kelti prie jo orgijas. Taigi *Dzeuso {palydovai}* savo mylimajame ieško *dzeusiškos sielos*: mat jie stebi, ar tas *iš prigimties yra filosofas bei linkęs vadovauti*, o šitoki suradę įsimyli ir padaro viską, kad {jų mylimasis} taptų kaip tik toks. Todėl, net jei anksčiau šiuo reikalu ir nebuvo užsiėmę, jo stveriasi ir mokosi iš visur, kur tik įstengia {ką sužinoti}, taip pat ir patys mėgina, eidami savo pėdsakais, *surasti savo dievo prigimtį*, o sėkmę patiria dėl to, kad būna priverčiami į dievą žvelgti atidžiai; *atminties dėka* prie jo prisilietę ir prisipildę dieviškojo įkvėpimo, *perima dievo papročius bei polinkius* – tiek, kiek tai įmanoma žmogui turėti dalį dieve. Šių {gėrybių} priežastimi laikydami mylimąjį, jaučia jam dar didesnę švelnumą ir, tarsi bakchantės *semdami iš Dzeuso bei išliedami tai į mylimojo sielą*, padaro jį kiek tik įmanoma panašesnį į savąjį dievą“ (Platonas 1996: 252d-253b). Taigi sielos čia, gyvenime, yra skirtingos ir jų skirtingumai tėra Olimpo hierarchijos atspindys³⁷. Matyt, būtų visai įdomu

³⁷ Plg.: „Šitaip esti kiekvieno dievo atveju: kurio būryje buvo, tą garbindamas bei kiek pajėgia mėgdžiodamas ir gyvena – tol, kol būna nesugadintas ir gyvena šičia po pirmojo užgimimo, ir šitoki pat būdu – {pamėgdžiodamas savąjį dievą} – bendrauja bei elgiasi tiek su mylimaisiais, tiek ir su kitais“ (Platonas 1996: 252d).

pasigilinti į paraleles ir izomorfizmus tarp graikiškojo gyvenimo specifikos ir jų dievų pasaulio ypatumų, tačiau šiuo atveju mus tedomina nuoroda, kad filosofavimui palankus yra tik santykis tarp dzeusiškų sielų. Siejant dzeusiškumą su etiškumu, darosi aiški dar Sokrato antrosios kalbos pradžioje pasakyta mintis, kad Dzeusas tvarko visą pasaulį. O juk iš tikro, negi etiškumas netvarko pasaulio? Argi jis nėra visų žmogiškųjų santykių galutinė instancija?³⁸ Taigi ar ne šia prasme dzeusiška siela ir čia, gyvenime, linkusi vadovauti? Juk persiimti galutinės instancijos vaidmeniu – reikia persiimti ir galutinės atsakomybės našta, nes jau nėra kam jos perleisti. O tokia absoliuti atsakomybė, ar ji nėra ir absoliuti etiškumo manifestacija?³⁹ O meilės išminčiai paviliotam sinkretiškai mąstančiam antikos filosofui tobulas etiškumo pažinimas ar nenumato tobulo jo realizavimo, taigi ar ne todėl *Valstybėje* filosofas veikia ir užsikraus ant pečių tą nežmoniškai sunkią valdovo našta?⁴⁰ Tačiau čia, *Faidre*, Sokratas dar tik aiškinasi, *kaip* pažįstamas etiškumas, ir nustato dar vieną natūralią etiškumo pažinimo aplinkybę. Filosofuojantis mylėtojas ieško tokiu pačiu sokratiškuoju rūpesčiu sergančios sielos tarp gražuolių ne šiaip sau. Mat etiškumą praktiškai galima realizuoti su bet kuo, tačiau filosofui rūpi jį pažinti. Norint pažinti, reikia pasirūpinti,

³⁸ Plg.: „Tarpasmeninį santykį, kurį nustatau su kitu asmeniu, turiu nustatyti ir su kitais žmonėmis. Taigi būtina riboti kito asmens pirmenybę. Iš to kyla teisingumas. Teisingumą vykdo institucijos, kurios yra neišvengiamos, ir jį visuomet turi kontroliuoti pirminis tarpasmeninis santykis (kuris savo prigimtimi yra etinis – S. J.)“ (Levinas 1994: 91).

³⁹ Kaip čia neprisiminti Dostojevskio žodžių: „Visi mes esame kalti dėl visko, už visus ir prieš visus, ir aš daugiau negu kiti“.

⁴⁰ Plg.: „Didesnę laiko dalį jie užsiims filosofavimu, bet, atėjus eilei, dirbs visuomenės labai ir vadovaus valstybei – ne todėl, kad tai yra garbė, o todėl, kad jų pareiga yra dirbti valstybės gerovės vardan“ (Platonas 1981: 540b).

kad etiškumas patektų į mąstymą, nes tik tada jį galėtų temizuoti teorinis mąstymas. Taigi reikia, kad etiškumas rūpėtų ir mylėtojui, ir gražuoliui, kad šie jo siektų ne tik darbais, bet ir žodžiais. Tik pasakomas žodžiais, taigi apmąstomas, etiškumas jau yra ir teoriniam mąstymui tiesiogiai prieinama tema. Kitaip, net ir nutikdamas, bet neapšnekėtas, jis lieka tarsi šešėlyje ir filosofui iš jo jokios naudos. Vis tas pat antikinio mąstymo sinkretizmas čia numano dar vieną papildomą reikalavimą natūralioms filosofavimo aplinkybėms: ne bet koks šėlas žada filosofui tiesą, o tik su tokiu gražuoliu, su kuriuo pokalbis natūraliai suktųsi apie etiškus dalykus⁴¹. Tačiau kodėl tas gražuolis tik berniukas, kodėl ne subrendęs vyras, kodėl ne mergaitė, ne hetaira ar šiaip subrendusi moteris? Matyt, ir čia natūraliomis aplinkybėmis renkamas tai, kas palankiausia filosofavimui. Juk labiau tikėtina, kad gražus bus, taigi ir natūraliai labiau pavilios, jauno žmogaus kūnas. Lygiai taip pat labiau tikėtina, kad ryšys su mergaite ar moterimi natūraliai nuslys įprasta kryptimi – šeimos, vaikų ir namų ūkio link, taigi ir mąstymas čia veikia į klimps kasdienybės rūpesčių konstruojamame horizonte. Visai viliojamai galėtų išrodyti ryšys su hetaira, kuris lyg ir numano ir grožį, ir dvasingus pašnekesius, tačiau nominaliai ir dar šį tą, kas bent jau Platonui vargu ar siejasi su etiškumu. Tačiau visgi kodėl su kai kuriais žmonėmis prabylama apie dorybę, t. y. etiškumą? Iš kur gi kyla ši tema? Ir nors pačiam Sokratui, regis, pakaktų nuorodos, kad tiesiog jau yra tokių dzeusiškų sielų, kurioms tai rūpi,

⁴¹ Plg.: „Dėl šio tad nėštumo gražūs kūnai traukia jį labiau nei bjaurūs, o sutikęs dar ir *gražią, kilnią bei geros prigimties sielą*, jis stipriai prie judviejų prisiriša; su tokiu jis iškart randa, kokiais žodžiais *prabilt apie dorybę, apie tai, kam turi atsidėti taurus žmogus ir kokių darbų imtis*, ir pradeda jį auklėti“ (Platonas 2000: 209c-b).

tačiau jis, atrodo, mėgina ir šį bei tą dar pasi-
aiškinti. Mat Sokratas vis dėlto nepamiršo Li-
sijo primestos intencijos, t. y. nepamiršo, kad
kalba apie meilę skirta berniukui. Ir nors galėjo
susidaryti išpūdis, kad beveik visa kalba skirta
nustatyti tiems panašumams, kuriuos dėl šėlo
patiria pats mylėtojas, tačiau, matyt, tai buvo
daroma tik tam, kad kalbos pabaigoje būtų
įmanu deramai parodyti, ką gali pelnyti mylė-
toją pasirenkantis berniukas. Dzeusiškos sielos
arba filosofuojantis mylėtojas, kuriam dorybė
rūpi iš prigimties, ko gero, lieka atspirties tašku
aiškinantis etiškumo kilmę. Tai jis, žvelgdamas
į berniuką, „išvysta *dievišką veidą*, gebantį gerai
atkartoti *grožį* <...> ir ant jo nužengia kažin
koks anuometinis {*pamaldų*} išgastį sukeliantis
siaubas, tad vėliau jis žvelgia į šį {*veidą*} *kaip į*
dievybę“ (Platonas 1996: 251a). „Juk kaip *dievui*
lygų garbina mylimąjį tas, kuris neapsimeta esąs
įsimylėjęs, o iš tiesų tai patiria“ (Ten pat, 255a).
O koks, jei ne vien etiškas, gali būti dzeusiškos
sielos žmogaus santykis su dievybe, jei tik
žmogus neapsimeta esąs Dievo akivaizdoje, o
iš tiesų tai patiria? O pamaldus išgastis dieviško
veido akivaizdoje ar nėra imlumo dzeusiškam
(etiškam) turiniui ženklas? Ir koku tada, jei
ne etiniu, turiniu persmelkiami tie, kurie,
„prisipildę dieviškojo įkvėpimo, perima dievo
papročius bei polinkius“ (Ten pat, 253a)?
Podekartiniam žmogui akistata su gražiu veidu,
t. y. tiesiog su veidu, steigia *cogito* santykį su
reikšme be konteksto⁴², o mitologizuojančiam,
taigi anonimiškam, graikui santykį su dievu,
tačiau abiem atvejais tai yra santykis su tuo,
kas griežta prasme nėra „regima“, taigi santykis
su anapusybe arba transcendencija. Mat die-
viškai gražus veidas nureiškina regimą, t. y.

⁴² Plg.: „Veidas yra reikšmė, reikšmė be konteksto. <...>
Jis yra tai, kas negali tapti turiniu, kurį aprėptų mūsų mąs-
tymas, jis yra neaprepiamas, jis veda anapus“ (Levinas
1994: 86-87).

kasdieniškai temizuojamą, veidą, vadinasi,
atveria tiesioginę prieigą prie alternatyvios
dieviškumo (etiškumo) temos⁴³. Dar api-
brėžčiau šnekant, gražus veidas yra „nere-
gimas“, t. y. neturi „savo veido“, todėl, kad jis
tik perjungia iš vienos turiningos mąstymo
temos į kitą. Tos temos yra visiškai alter-
natyvios, todėl, žvelgiant bet kurios iš jų per-
spektyva, kitą tektų traktuoti kaip anapusišką.
Tačiau suvokiant, kad nėra akimirksniškai negalima
sustabdyti kasdienio gyvenimo, kuris visada
atmiešia ir praskiedžia realų etiškumą, grynas
arba tobulas etiškumas tegali būti priskirtas tik
dievams ir, žvelgiant nepanaikinama žemiška
perspektyva, lieka nepasiekiamą tobulumą ir šia
prasme anapusybe arba transcendencija⁴⁴. Ta-
čiau protas mėgintų švelninti šią situaciją
sakydamas, kad visgi pažintiškai ši tobulo
etiškumo idėja yra prieinama. Argi ne racio-
nalu manyti, kad pati tobulo etiškumo idėja
neišreikštai numano tą netobulą, žemiškąjį
etiškumą, kuris vienintelis būdamas realus ir
tegalai būti laikomas vieninteliu tikru atskaitos
tašku. Taigi šitaip žiūrint tobulas etiškumas
tebūtų išvestinis, t. y. tik netobulo žemiškojo
etiškumo asimptotinis išbaigimas. Tačiau tai
būtų tik nepilnos refleksijos žvilgsnis, neįver-
tinantis to fakto, kad tą neva vienintelį realų
etiškumą atpažinti kaip etiškumą tegalima tik
turint tai, kuo jį galima atpažinti, taigi turint
pačią etiškumo idėją, arba, kaip pasakytų
faidoniškasis Sokratas, tobulą etiškumą galima
tik atsiminti. O tai vėl grąžina prie pirminės
prielaidos, kad etiškumą steigia jau iš anksto
duota ir, žvelgiant proto žvilgsniu, kaip protui
gimininga esybė matoma etiškumo arba, dar

⁴³ Plg.: „O santykis su veidu iš karto yra etinis“ (Le-
vinas 1994: 87).

⁴⁴ Plg.: „Toji nepaprasta Biblijos veikėjų esamybė, toji
etinė pilnatvė ir paslaptingos jos egzistencinės galimybės man
pirmapradiškai ženkliškai transcendenciją“ (Levinas 1994: 14).

konkrečiau, gėrio idėja. Ir nors mąstymui neskirta jos aprėpti, tačiau vis tiek lieka galimybė ištyrinėti jos šiaurinę horizontą⁴⁵, t. y. ištyrinėti, kaip ji reiškiasi. O reiškiasi etiškumas gražaus veido akivaizdoje; veido, kurį graikas išgyvena kaip santykį su dievybe, taigi išgyvena jo akivaizdoje pamaldžią baimę, numanančią pagarbą, atsidavimą, paklusimą ir veikiai tarnystę ir garbinimą⁴⁶. Šis paklusimas ir tarnystė – tai ne apskaičiuotas apsiribojimas ir ne apskaičiuotas nusižeminimas. Toks iš principo galimas paviršutiniškesnio santykio atveju, kuriame dar lieka kasdieniškojo mąstymo nuosėdų. „Tas, kuris neapsimeta esąs įsimylėjęs, o iš tiesų tai patiria“ (Platonas 1996: 255a), tas dieviško veido provokuojamoje tarnystėje nepatiria pažeminimo ar kitokių negatyvių išgyvenimų, kuriuos galėtų aptikti naudos rakursu žvelgiantis kasdienis mąstymas. Mat ši tarnystė išreiškia žmogiškąjį solidarumą, t. y. kad žmogus yra žmogui. Dieviškas veidas atveria žmogui žmoniškumo misiją, kad čia, gyvenime, esi tam, kad pasirūpintum kitu, kad duotum kitam, užuot iš jo ėmęs. Būnant žmogumi, gyvenant kasdienį gyvenimą, taigi įpratus imti, sunku nepaklausti, o ko gali tikėtis tas, kuris gyvena duodamas. Ir nors ne visai logiška taip klausti, bet žmogiška, todėl Platonas ir atsako: „Jei tik nugali *geresniosios mąstymo galios*, atvedamos {žmogų} prie *tvarkos kasdienėje buityje ir filosofijoje*, tuomet {mylėtojas ir mylimasis} *palaimingai* nugyvena čionykštį gyvenimą – *sutardami*,

⁴⁵ Plg.: „<...> kas yra gėris pats savaime, kol kas šitai palikime nuošalyje, nes, man atrodo, jis yra aukštesnis už tas mano nuomones, kurias galėjau susidaryti pagal dabartinį savo susitarimą. <...> Bet priimkite kol kas nors palūkanas – tai, kas gimsta iš paties gėrio“ (Platonas 1981: 506e-507a).

⁴⁶ Plg.: „<...> išsirenka iš gražuolių nelyginant Erotą ir pastarąjį, *tarsi jis būtų koks dievas*, pasistato sau ir išpuošia *tarsi stabą*, lyg ketintų *jį garbinti ir kelti prie jo orgijas*“ (Platonas 1996: 252d).

susitvardydami ir būdami padorūs, paverę tai, kas sieloje pagimdo ydą, o tai, kas išugdo dorybę, – išlaisvinę. Numirę ir *tapę sparnuoti bei lengvi*, jie vienose iš trijų tikrai olimpinių rungčių laimi pergalę, už kurią didesnio gėrio nėra pajėgus suteikti žmogui nei *žmogiškasis nuosaikumas*, nei *dieviškasis šėlas*“ (Ten pat, 256a-b). Nūdienos žmogui toks pažadas gal ir neką sako, o antikiniam graikui, matyt, aidi. Ir aidi pirmiausia jo, kaip sielos paskirties realizavimo, perspektyva – išsivadavimu iš mirčių. Čia jau pagaliau galėtų suklusti ir tas, kuriam ši kalba skirta, t. y. gražuolis berniukas. Juk ne tik mylėtoju, bet ir jam žadamos šios gėrybės. Tačiau ir įtikėjęs jų galimybe tas berniukas vis tiek galėtų paklausti, o kam reikėjo taip ilgai ir vingriai pasakoti apie mylėtojo sielos peripetijas grožio akivaizdoje? Juk jo sielos tos peripetijos lyg ir nepasiekia, o ir jo vaidmuo, rodytusi, toks paprastas – „susitvardyti ir būti padoriam“, t. y. neimti? Faidriškasis Sokratas, tarsi nuspėdamas šį berniuko klausimą, užganėdina jo rūpestį papasakodamas, kaip ryšys su mylėtoju nuaidi berniuko sieloje. „Kuomet ilgainiui įpranta suartėti {su mylėtoju}, besiliesdamas su šiuo gimnasijuose ir kitų suėjimų vietose, tuomet srautas tos versmės, kurią Ganimėdą mylintis Dzeusas pavadino potraukiu, gausiai išsiliedamas ant mylėtojo, iš dalies patenka jo vidun, o iš dalies – kai tampa perpildytas – išteka išorėn. Kaip koks dvelksmas ar koks aidas, atsimušęs nuo glotnių bei kietų {paviršių}, vėl lekia ten, iš kur atskubėjo, – *taip ir grožio srautas vėl grįžta į gražuolį, įeidamas per akis, kaip jam įprasta patekti sielon, kuri jau įgijo sparnus; {srautas} sudrėkina sparnų kiaurymes, paspartina sparnų augimą, o mylimojo sielą pripildo meilės. {Mylimasis} nei žino, nei ką jis patiria, nei sugeba tai nusakyti*, nes, panašiai kaip užsikrėtęs nuo kito akių liga, jis negali surasti jos priežasties: *mat nuo jo paslėpta tai, kad mylinčiajame, tarsi*

veidrodyje, jis mato pats save“ (Ten pat, 255b-d). Taigi jei jis ir nesuvokia, kas su juo darosi, tai netrukdo tam darytis. Juk jis dar tik berniukas ir jo vadeliotojas dar neįgudęs, kad suprastų, kur ir kaip rieda jo sielos dvikinkė. Tačiau ar Sokratas čia nori pasakyti, kad meilės santykis yra simetriškas, kad tai, kas dedasi vienoje pusėje, būtina nuaidi ir kitoje? O akių kaip veidrodžio metafora yra tik psichologinio mechanizmo nuoroda, kaip galbūt klostosi tas pasikeitimas sielų turiniais? Turint omenyje *Valstybės* įžvalgą apie gėrio reikšmę apibrėžiant būti, vargu ar simetriškumo idėja Platonui būtų priimtina. O ir akys sinkretiškai mąstančiam Platonui, matyt, byloja gilesnius dalykus negu mums jau atsiskyrusį sielos paviršiaus sluoksnį – psichologiją. Ir apskritai, įvertinant antikinio mąstymo sinkretiškumą, reikėtų įtariai žvelgti į mums įprastus analitinius smulkinimus ir atskirų aspektų išskyrimus antikos tekstuose. Tai ką gi vis dėlto galima išvysti mylinčiose akyse? Ištirpusią širdį, visišką patiklumą, nesvarstomą atsidavimą, t. y. sielos grožį? Tačiau ar gali tokius dalykus pamatyti tas, kurio širdis sudiržusi? Ar gali tad žmogus pamatyti kito akyse tai, ko jis neturi savyje? Jei, anot faidoniškojo Sokrato, pažinimas yra atsiminimas, tai ir grožio valdoma, taigi fenomenologinė, akistata su mylėtojo akimis tegali mylimajam apnuoginti tik jo paties sielos gelmę. O tai, kas yra už tų akių, kas yra mylėtojo sieloje, pažinti neskirta, nes veidrodis tik atspindi⁴⁷. Tačiau veidrodis gali būti ir iškreiptas, t. y. kito žmogaus akys gali ištraukti į paviršių iš jas stebinčio žmogaus sielos gelmių ne tik gražius dalykus, bet ir visai jiems priešingus. Taigi kodėl mylinčios akys turėtų atverti panašius dalykus ir

⁴⁷ Plg.: „Esant *erosui*, tarp būtybių iškyla tam tikra kitybė, neredukuojama į loginę ar skaitinę skirtį, formaliai atskiriančią kiekvieną individą nuo bet kurio kito. <...> Šiame santykyje niekas nesuprastina kitybės, išskylančios čia kaip tokia“ (Levinas 1994: 63-64).

mylimojo sieloje, t. y. kodėl galima tikėtis, kad mylinčiojo akys užkrės mylimąjį, tebūnie ir silpnesne meile? Ir nors Nietzsche galėtų paironizuoti, kad Platonui sukasi galva nuo atsiveriančių teorinio mąstymo galimybių ir nieko keista, kad jis retsykiais nusišneka, t. y. norima pateikia kaip esama, tačiau Platonas tikrai nėra paikystes svaichiojantis teorinio mąstymo narkomanas ir puikiai supranta, kad gyvenime būna visaip. Taigi supranta, kad ir grožis gali paveikti visaip⁴⁸. Tačiau jam, matyt, visgi labiausiai rūpi tai, kad buvimas gražaus veido akivaizdoje numato ir kryptingos fenomenologinės įžvalgos galimybę. Mylinčių akių negalima nepastebėti. Jos išsiduoda, nes jos nemoka slėptis. Juk dieviškas, t. y. tobulas, grožis išjungia kasdienius interesus, taigi ir savisaugą. Todėl meilė tarsi apnuogina ir taip nuoga veidą, nuimdama nuo jo kasdieniame gyvenime nuolat naudojamas kaukes⁴⁹. Todėl mylėtojo akys yra nuoga, neapsaugoto veido išstata, kuri byloja mylėtojo pažeidžiamumą ir provokuoja tiek agresijai, tiek apsaugai nuo galimos agresijos. Kai viršų ima suvokimas, kad kitas yra reikalingas apsaugos, kad kitu reikia pasirūpinti, mylimasis tarsi per fenomenologinį akių veidrodį ir gali užsikrėsti meile mylėtoju⁵⁰. O tada ir mylimojo sieloje dedasi tie patys dalykai, taigi ir jis visai „teisėtai“ kartu su mylinčiuoju gali nuskinti tuos pačius vaisius.

⁴⁸ Plg.: „Tas, kuris nėra ką tik išventintas {į slėpinius} arba yra sugedęs, ne pemeiļg veržiasi iš čia ten, grožio grynojo link, taigi, šičia žvelgdamas į tai, kas vadinama tuo vardu, jis žiūrėdamas nepatiria pamaldžios baimės, tačiau, atsidavęs malonumui, keturkojo papratimu bando užlipti ir apvaisinti; jis nebijo įžūliai bendrauti ir nesigėdija, vaikydamasis prigimčiai svetimo malonumo“ (Platonas 1996: 250e-251a).

⁴⁹ Plg.: „Veido oda lieka nuogiausia, labiausiai apnuoginta. Ji yra nuogiausia, nors tai ir padorus nuogumas. Ir labiausiai apnuoginta: veide yra esmiškas vargas {pauvretė}. To įrodymas – šį vargą mėginame slėpti pozomis ir laikysena“ (Levinas 1994: 86).

⁵⁰ Plg.: „<...> {mylimojo} meilė tėra tik meilės atvaizdas, anterotas, – todėl jis ją ir vadina, ir mano esant ne meile, o draugyste“ (Platonas 1996: 255c).

Tačiau nėra jokių garantijų, kad šėlo užkluptieji išnaudos geriausią šėle slypinčią galimybę. Meilė provokuoja ir duoti, ir imti. Ir tik duoti mylint, rodytūsi, yra ir nepriekaištingas, t. y. meilės esmės nepažeidžiantis, veiksmas. Juk meilė – tai nuoširdus rūpestis kitu, tai aido nelaukiantis gero kitam siekis, taigi veiksmas nukreiptas į kitą ir tik dėl kito. Tačiau toks kilnus veiksmas sukomplikuoja kito situaciją: juk šis yra verčiamas imti. O imti lyg ir yra visiškai priešingas veiksmas meilės prigimčiai. Taigi ar duodamas neprovokuoji kito būti neetišku, taigi ar etiška provokuoti kitą būti neetišku? Be to, Sokratas juk kalba apie abipusę meilę, taigi ir iškyla dilema, kaip tą abipusiškumą išsaugoti ir realizuoti tobuliausią meilės perspektyvą – idealų etiškumą? Faidriškasis Sokratas, atrodo, randa būdą įsiveikti su šia net postmodernybei neįkandama dilema. Nors ir paikai bei davatkiškai išrodo nusiteikimas susilaikyti mylint, tačiau ar jis neišsiveikia su duoti ir imti dviprasmybe? Ar neduoti ir neimti meilėje nėra būdas suteikti galimybę kitam išlikti tyram, taigi jei ir provokuoja kitą, tai visgi etiškumui? Ar platoniškoji meilė nežada tobulo etiškumo realizavimo? Ir nors kasdienybės šmėklos tyko meilėje už kiekvieno kampo ir bet kada galima suklupti⁵¹ grožio

nušviestame „tiesiajame“ etiškumo kelyje, tačiau vis viena išlieka galimybė ištikus meilės šėlui dar čia, gyvenime, realizuoti tobulą etiškumą, taigi ir reflektuojant jį mąstyme išvysti filosofui taip rūpimą „tiesos lygumą“, t. y. gėriu konstituoatą būtį. „Štai kiek daug dieviškų {dovanų} suteiks tau, vaike, mylėtojo draugystė. O artumas su nemylinčiu, atskiestas mirtingųjų nuosaikumu, šykščiai taupantis mirtingųjų papročiu, pagimdantis draugo sieloje nelaisviems įprastą būdą, kuri dauguma liaupsina kaip dorybę, nulems vien tai, kad siela devynis tūkstančius metų neprotingai blaškysis žemėje ir po žeme“ (Platonas 1996: 256c-d).

Sokratas baigia savo palinodiją: teisybė atkurta, nuodėmė nuplauta, Erotas pamalontintas. Šio straipsnio autorius pagrečiui baigia savo kalbelę, bet jis nėra tikras, ar teisybė vykusiai atkurta ir Platonas deramai pagerbtas. Ir vis dėlto jis atiduoda šį postmodernistinį mitą skaitytojo teismui. Tačiau jis suvokia, kad tai tik „užrašyta kalba“, kuri „pati neištengia nei apsiginti, nei atskubėti sau pačiai į pagalbą“ (Ten pat, 275e), todėl jis nusigaužia veidą, žvelgia skaitytojui į akis ir šypsosi vildamasis, kad šis jo akyse, t. y. šiame straipsnyje, tarsi veidrodyje išsvys pats save...

⁵¹ Plg.: „Bet jei jie gyvens *grubesnį gyvenimą ir filosofijai svetimą gyvenimą*, bet *garbės ištroškų gyvenimą*, tuomet galima tikėtis, kad abu nesutramdomi jų žirgai, netikėtai užklupę {mylėtojo ir mylimojo} sielas – apgirtimo ar kokio kito nerūpestingumo akimirka – suves juos draugėn ir privers juos pasirinkti bei atlikti tai, ką dauguma vadina pačia palaimingiausia skirtimi. Sykį tai atlikę, jie ir likusį {laiką} griebsis šito, tačiau tik retkarčiais, nes *tai neatitinka viso jų mąstymo nuostatų*. Šie taip pat yra vienas kitam draugai, tačiau blogesni už anuosius; <...> Numirę jie palieka kūną ir, nors *būdami besparniai*, jau būna įgiję troškimą užsiauginti sparnus, tad ir jie už savąjį meilės šėlą gauna toli gražu ne menką pergalės dovaną“ (Platonas 1996: 256c-d).

LITERATŪRA

- Dekartas, R. 1978. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Herakleitas, 1997. *Fragmentai*. Vilnius: Baltos lankos.
- Levinas, E. 1994. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos.
- Nietzsche, F. 1997. *Tragedijos gimimas*. Vilnius: Pradai.
- Plato, 1961. *The Collected dialogues of Plato*. New York: Pantheon Books.
- Platonas, 1981. *Valstybė*. Vilnius: Mintis.
- Platonas, 1996. *Faidras*. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 1995. *Sokrato apologija. Kritonas*. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 1999. *Faidonas*. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 2000. *Puota*. Vilnius: Aidai.
- Estetikos istorija. Senovės Rytai / Antika. 1999. Vilnius: Pradai.
- Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika. 1977. Vilnius: Mintis.
- Платон, 1989. *Федр* (русский и греческий текст). Москва: Прогресс.

PHAIDROS: PHENOMENOLOGY OF “GIVING FORTH UPON THE BEAUTIFUL”

Skirmantas Jankauskas

Summary

The author makes an attempt to reconstruct the phenomenological aspect of Plato's concept of love. The contours of this concept are only outlined by Plato in his *Symposium* to be later developed in his probably the most poetic and enigmatic dialogue *Phaedrus*. A hypothesis is put forward here that love as 'madness' – as described in *Phaedrus* – could be treated as a further elaboration of the concept of 'giving forth upon the beautiful' as portrayed in *Symposium*. The article starts with a thesis that Greek philosophizing proceeds in a natural way, i.e. it thematises the preferred contents only within favorable external circumstances. As philosophy reaches its maturity, it tries to learn itself, i.e. to realize these favorable natural circumstances. It is already in *Symposium* that Plato establishes that love is the most favorable condition for philosophizing. In this dialogue Plato manages to elucidate the axiological profile of love. Philosophizing is presented as the 'right way' to be engaged by the beautiful and to lead towards pure theoretical thinking. Love itself is treated in an inde-

terminate way as 'giving forth upon the beautiful'. By putting the human relation in the focus of attention, Plato reveals in his *Phaedrus* the phenomenology of 'giving forth upon the beautiful'. He describes the soul as 'a team of winged steeds and their winged charioteer'. Affected by the beautiful, this 'team' climbs the boundaries of the heavens and the 'charioteer', in the utmost case, manages to contemplate the 'plain of truth'. In the article, those metaphorically described parts of the soul are associated correspondingly with themes of everyday thinking and ethical thinking as well as theoretical thinking in general, while wingness is related to valuesness. Tracing the dynamics of the parts of the soul, as portrayed in *Phaedrus*, the author manages to describe the way in which theoretical thinking thematises the theme of ethical thinking and attains the insight into being under the impact of the beautiful.

Keywords: love, madness, truth, being, the beautiful, the good, natural philosophising, phenomenology.

Iteikta 2006 11 04