

Filosofija Europoje

PUOTA: FILOSOFIJOS ĮTEISINIMO PROBLEMA

Skirmantas Jankauskas

Vilniaus universiteto
 Filosofijos katedra
 Universiteto g. 9/1, LT-2057 Vilnius
 Tel. (370 5) 2 66 76 17
 Vilniaus pedagoginio universiteto Filosofijos katedra
 T. Ševčenkos g. 31, LT-03111 Vilnius
 Tel. (370 5) 2 33 56 20
 El. paštas: S.Jankauskas@lat.lt

Straipsnyje nagrinėjama filosofijos legitimavimo problema. Iš pradžių aptariamos istorinės problemos susiklostymo prielaidos. Parodoma, kad minėtą problemą aktualizuoja Sokrato polemika su sofistais. Jos metu Sokratui etiškai specifikuojant filosofavimą, o dėl specifikuojimo būdo supriešinant jį su kasdieniu mąstymu ir gyvenimu, filosofavimas ima atrodyti ne tik kaip svetima, bet ir priešiška poliui veikla. Problemos apogėjus – Sokrato teismas ir jo tragiška baigtis, kuri yra įspėjimas filosofams apie jų veiklos neteisėtumą ir iš to kylančius pavojus. Pirmasis filosofijos legitimavimo problemą įsąmonina Platonas ir jau mėgina ją spręsti Sokrato apologijoje. Čia aprašomas teismo procesas gali būti traktuojamas kaip virtualaus aukojimo procedūra, kuria siekiama dialogo skaitytoją egzistenciškai inicijuoti filosofavimui. Faidone aptarus filosofavimo vertybinį aspektą, filosofijos legitimavimo problema jau įsąmoninama kaip filosofijos vertybinės konstitucijos nustatymo ir išsiaiškinto filosofijos vertybinio profilio suderinimo su kosmo vertybine struktūra uždaviniai. Su šiais abiem uždaviniais Platonas galynėjasi Puotoje. Filosofavimas čia mėginamas įteisinti, susiejant jį su meilės grožiui siekjū kūnijančia dievybe Erotu. Puotoje aprašomas susirinkimas interpretuojamas kaip neformali legitimavimo procedūra. Jos metu poliui atstovaujantys dalyviai sako Erotą liaupsinančias kalbas, kurios straipsnyje interpretuojamos kaip filosofavimą įteisinančios kalbos. Straipsnyje analizuojamos puotos dalyvių ikisokratinės kalbos, kuriose Platonas savitai nužymi istoriografinius, ontologinius, aksiologinius, sociologinius, politologinius, fenomenologinius bei psichologinius filosofavimo aspektus.

Pagrindiniai žodžiai: sofistai, Sokratas, Erotas, grožis, dorybė, filosofavimas, aksiologija, legitimavimas.

Tradiciskai sakoma, kad sofistai inicijuoja antropologinį posūkį antikos filosofijoje. Ir rodytūsi, visai pagrįstai taip sakoma, nes tokį požiūrį gana akivaizdžiai remia sofistikos tėvo –

Protagoro suformuluotas žmogaus matas. Jei jau sofistai ėmėsi permatuoti tuo matu visus reiškinius, tai lyg ir neišvengiamai turėjo viską sužmoginti. Taip mąstant, tarsi įgyja patei-

sinimą frazės apie tai, kad po sofistų antikos filosofija atsigręžia į žmogų. Tačiau ar antikos filosofija pamato žmogų? Juk antikos filosofija sukasi sinkretinio mąstymo orbitoje, o šis mąstymas taip pasiglemžia žmogų, kad šis tampa net pats sau nepastebimas. Tiesa, kasdieniame antikos gyvenime, taigi ir jį aptarnaujančiame kasdieniame mąstyme žmogus, matyt, yra ir reikšmingas, ir pastebimas. Ir gal net labiau reikšmingas ir pastebimas negu eilinis žmogus kafkiškame nūdienos gyvenime bei mąstyme. Tačiau filosofijai kasdienis mąstymas nerūpi: ji serga savotiška toliaregyste, t. y. ignoruoja artimiausią kraštovaizdį ir žvelgdama, kaip jai rodomi, toliau bei giliau mėgina išsiaiškinti pamatines žmogaus apibrėžtis. Taip žvelgdama antikos filosofija aptinka vienintelę tikrai esančią būtį. Ji yra prigimtinė žmogaus vieta, taigi ir jo siekis šiame gyvenime. Šio gyvenimo atžvilgiu ji yra anapusiška, todėl jos siekis nureikšmina kasdieniame gyvenime, arba kaip pasakytų Platonas, gyvenime *čia* pelnomą reikšmingumą. Kadangi ji yra visiems tas pats pamatinis siekis ir apibrėžtis, tai ji papildomai dar ir anonimizuoja žmogų. Taip anonimizuoja, kad iki pat Descarteso filosofijoje net neužsimenama apie pažinimo subjektą nūdienos prasme. Aiškinantis pažinimą kalbama tik apie, vartojant nūdienos terminus, pažinimo objektą, o pažinimo subjekto, taigi ir žmogaus šia prasme tarsi ir nėra. Tai kaip tada gali antikos filosofija atsigręžti į tai, kam ji akla ir kas jai visai nerūpi? Kita vertus, bet koks mąstymas, taigi ir sinkretinis, tegali būti žmogiškų turinių žmogiškas mąstymas. Šitaip žvelgiant, žmogiškumas yra tarsi koks šešėlis, kurio negali išvengti jokia filosofija. Šia prasme bet kokia filosofija visada yra antropologiška ir net versdamasi per galvą negali pasidaryti nei daugiau, nei mažiau antropo-

logiška. Ir jau šitaip mąstant tektų paklausti, kaip galima sužmoginti tai, kas ir taip jau yra žmogiška, pernelyg žmogiška? Kad ir kaip būtų, permainos filosofavimo turiniuose po sofistų vis tik gana akivaizdžios. Sokratas, polemizuodamas su sofistais, išreikštai pradeda atsiriboti nuo sofistams rūpimų turinių, taigi vienaip ar kitaip pradeda orientuoti filosofavimą šiam specifiniam mąstymui nuosavų turinių link. Ankstesnioji filosofija, akivaizdžiai veikiama sinkretinio mąstymo įgūdžių, nesibodėjo jokiais turiniais, o posokratiškoji jau išreikštai darosi vienpusiška. Ir ypač tas vienpusiškumas, ir iš jo kylantis partiškumas išryškėja Platono mąstyme: šiam, kaip ir Sokratui, svarbiausi darosi etiniai dalykai, vardan kurių abu aršiai polemizuoja su sofistais. Taigi vadinamasis antropologinis posūkis antikos filosofijoje iš esmės yra etiškasis ir numato filosofijos siekį atsiriboti nuo sofistų žmogaus matu izoliuojamo kasdienio mąstymo kontūro be susitelkimo alternatyviame etiškajame mąstymo kontūre. Tiesa, nūdieniškai žvelgiant, etiškumas vėlgi numato etiškumo subjektą, t. y. žmogų, taigi toks antikos filosofijos persiorientavimas į kitus turinius, rodytųsi, vis tik vadintinas antropologiniu. Tačiau kaip ir pažinime, taip ir etiškume antikos filosofija dėl aukščiau minėtų aplinkybių patį žmogų ignoruoja¹. Etiškumą antikos filosofija aptinka

¹ Plg.: „Taigi, jei apie iškalbos meną tvirtini ką nors nauja, mes pasiklausysime, o jei ne, tai mes taip ir paliksime įsitikinę tuo, prie ko privedė mūsų tyrinėjimas {parodęs}, jog tas, kuris neatsižvelgs į būsimųjų savo klausytojų prigimtį, kuris neįstengs esinių suskirstyti į rūšis ir viena idėja aprėpti visų pavienių {daiktų}, *tas niekuomet netaps kalbų meistru* tiek, kiek įstengiama žmogui. Be didžiųjų pastangų šito pasiekti nebus įmanoma, tačiau *išmintingajam* (filosofui – S. J.) dėl šio tikslo vertėtų vargti *ne dėl to, kad galėtų kalbėtis su žmonėmis ir veikti drauge su jais, o tam, kad įstengtų kalbėti tai, kas patinka dievams*, ir pagal savo išgales

kaip filosofavimui nepasiekiamą metafizinę duotybę, steigiančią jai jau prieinamą ontologinę apibrėžtį – būti². Anonimiškai traktuojamame etiškume žmogus yra tik anonimiškas įrankis, ir jo paskirtis realizuoti metafizinę būtinybę, kurios jis gali išvengti nebent per savo kvailumą, arba, kaip švelniau suformuluotų Sokratas, nežinojimą. Kadangi antikos mąstytojas negali nusavinti nė vieno iš sinkretinio mąstymo visumos palaipsniui išskiriamų dėmenų, tai jie antikos filosofijoje susiejami su anonimiškomis esybėmis: kasdienis mąstymas susiejamas su kūnu, o etiškasis su siela. Sofistai pradeda tapatinti žmogų su kūnu³, t. y. su kasdieniame gyvenime

atliktų visa taip, kad šioms būtų miela. <...> ar tie, kurie už mus išmintingesni, netvirtina, kad *proto turintis žmogus privalo rūpintis ne tuo, kaip įtikti vergijos draugams, nebent šitai atsitiktų savaime, tačiau geriesiems savo viešpačiams, kilusiems iš gerųjų* (kursyvai čia ir toliau mano – S. J.)“ (Platonas 1994: 273d–274a).

² Plg.: „*Tai, kas pažįstamiems daiktams suteikia teisingumą, o žmogui – sugebėjimą pažinti, ir laikyk gėrio idėją – žinojimo ir tiesos pažinimo priešastimi*. Kad ir kaip gražu viena ir kita – pažinimas ir tiesa – bet jeigu gėrio idėją laikysi kažkuo dar gražesniu, galvosi teisingai. Kaip šviesą ir regėjimą yra teisinga laikyti panašiais į saulę, bet būtų klaidinga laikyti saule, taip ir čia: teisinga yra žinojimą ir tiesą laikyti panašiais į gėrį, bet klaidinga vieną kurį iš jų laikyti pačiu gėriu, nes gėrio prigimtis yra nepalyginamai vertingesnė“ (Platonas 1981: 509a). „Pažiniems daiktams gėris suteikia pažinimą, buvimą (to einai) ir esmę, nors pats gėris nėra būtis; reikšmingumu ir galia jis pranoksta ją“ (Platonas 1981: 509b).

³ Plg.: „Siela yra vien juslės (αισθησεις)“ (Estetika 1999: 478). Iš šios ištaros gana akivaizdu, kad protagoriškasis žmogaus matas iš esmės yra kūno matas. Žvelgiant mums jau įprastu podekartiniu mąstymo ir jusliškumo skirčių rakursu, natūraliai kyla pagunda traktuoti tą matą kaip grynojo jusliškumo kriterijų. Todėl sofistiskasis reliatyvizmas tradiciškai ir aiškinamas kaip kylantis iš daiktų permatavimo lakiu (grynuoju) jusliškumu. Tačiau nei sofistai, nei antika tokių abstrakcijų dar nežino, o ir mes patys, net jas žinodami, praktiškai niekada neoperuojame grynuoju jusliškumu, nes visada automatiškai sureikšminame jį mąstymo dėmenimis. Patį mąstymą iš principo

dominuojančia jo apibrėžtimi, kurią jie temizuoja kasdieniu, į išgyvenimą orientuotu mąstymu. Filosofai, pirmiausia Sokratas, stoja į kovą prieš tokį žmogaus nuskurdinimą ir, priešgyniaudami sofistams, ima sieti žmogiškumą vien su siela, kurią savo ruožtu temizuoja etiškuoju mąstymu. Kadangi kūno, t. y. išgyvenimo, žmogus išsižadėti negali nei akimirkai, tai filosofijoje sielai teikiamas prioritetas drammatizuoja ir antikos filosofo gyvenimą, ir su tuo gyvenimu suaugusį mąstymą. Negalėdamas vien teoriškai atsiboti nuo nepageidaujamos kasdienio mąstymo temos, filosofas priverstas daryti tai praktiškai, t. y. gyventi gyvenimą *čia* jį nureikšminančia mirties perspektyva⁴. Gyvenimas vardan mirties tik pabrėžia tą faktą, kad antikos filosofas nepriklauso pats sau, bet veikiau jau yra kosmo anonimiškų galių sandūros scenovaizdis. Sokrato likimas parodo, kad ir tokia antikos filosofo orientacija, ir tokia drama nėra vien simbolinė. Taigi etiškasis posūkis antikos filosofijoje ženklina ne tik filosofijos branda, t. y. tą faktą, kad antikos filosofija, prasidėjusi septynių išminčių moralizuojančiais posakiais, bet veikiai nuklydusi į kosmo pradų paieškas, vis tik pagaliau aptinka savo pirmą pradžę žemę ir pradeda mąstyti jai nuosavus etiškuosius turinius. Sokrato likimas atskleidžia dar ir tai, kad persiorientuodama į apibrėžus turinius, filosofija aktualizuoja nuo pat jos ištakų šešėlyje tūnojusią filosofavimo

tegalima pamatuoti tik jo paties, o ne kokiais nors anapusiškais jam dalykais. Net Parmenidui jau aišku, kad mąstymas susijęs tik su mąstymu. Taigi ir reliatyvizuoti kokią nors mąstymą tegalima tik paties mąstymo priemonėmis. Šitai žvelgiant protagoriškasis žmogaus matas turiningai tegali būti traktuojamas kaip reliatyvaus pačia savo prigimtimi kasdienio mąstymo matas.

⁴ Plg.: „Tad tikrai atsidavę filosofijai išties siekia mirti, ir mirtis juos baugina mažiau nei bet kurį kitą žmogų“ (Platonas 1999: 67e).

teisėtumo problemą. Filosofai savo gyvenimo būdu ir mąstymu visada buvo didesnis ar mažesnis išsišokimas šiaip jau gana tolerantiškame antikos horizonte. Kol jų mąstymas, nepaisant gana ryškių to mąstymo specifinių akcentų, vis tik sukosi visumiško sinkretinio mąstymo orbitoje, tol filosofų veikla, nors neretai turinti net išoriškų asocialumo ženklų⁵, vis tik neišrodė kaip kažkas visiškai atskiro nuo tos visumos ar net priešiško jai. Tačiau jau Sokratui etiškai specifikuojant filosofavimą, o dėl specifikavimo būdo supriešinant jį su kasdieniu mąstymu ir gyvenimu, filosofavimas jau negali išrodyti kaip nekaltas ir nepavojingas laisvų polio gyventojų intelektualinis užsiėmimas ir neišvengiamai susilaukia griežto atsako iš atskirybių ir nelegalių skirčių netoleruojančios kosmo visumos. Tas atsakas yra Sokrato teismas, o jo baigtis – Sokrato mirtis. Šis tragiškas įvykis – tai ne tik skaudi netektis žmogaus, kuris savo taurumu spėjo sužavėti dalį atėniečių. Ne tik netektis mąstytojo, kuris jau lyg ir surado filosofijai būdą išbristi iš sofistų sukeltos krizės. Ne tik praradimas tų nuostabių filosofavimo akimirkų, kurias patirdavo Sokrato draugijoje jo sekėjai. Sokrato mirtis – tai labai rimtas įspėjimas apie šio kai kurių antikos piliečių jau pamėgto užsiėmimo pavojingumą. Todėl tie, kurie mėgina pratęsti filosofavimą, ypač tie, kurie pasuka Sokrato nurodytu keliu, anksčiau ar vėliau turi mėginti apginti ne tik Sokratą, bet ir pačią filosofavimo galimybę. Nuosekliausias ir giliausias Sokrato sekėjas – Platonas, kaip niekas kitas perpratęs Sokrato inspiruoto etiškojo filosofijos perorientavimo intenciją, iš karto imasi šios užduoties. Dar tik

⁵ Čia būtų galima prisiminti ir filosofuoti į kalnus išsikėlusį Herakleitą, ir uždarame religiniame ordine užsidariusius pitagoriečius, ir jau atvirai savo elgsena viešąją graikiško polio rimtį drumsčiusius kinikus.

intuityviai nujausdamas iškilusią problemą, savo pirmuosiuose dialoguose jis mėgina iš pradžių vien emociškai apginti Sokratą. Tačiau jau ir *Sokrato apologijoje* toks apgynimas įgyja papildomą egzistencinį skambesį. Šiame dialoge tarsi virtualiai realizuojama aukojimo procedūra, kurios metu bene tauriausias antikos žmogus paaukojamas filosofavimo idealams. Virtuali aukojimo procedūra neabejotinai turi tą pačią paskirtį kaip ir realioji – ji nureikšmina kasdienio mąstymo horizontą ir egzistenciškai inicijuoja jos dalyvius, šiuo atveju dialogo skaitytojus, tiems idealams, toms vertybėms, kurias teisme, mesdamas iššūkį mirčiai, renkasi Sokratas. Dialoge išgyvenamas emocinis sukrėtimas priverčia jo skaitytojus suklusti, persiorientuoti į tą horizontą, kuriame skleidžiasi filosofavimas, ir galbūt net trumpam įtikėti filosofavimo prasmingumu. Tačiau emocinis pakilimas yra trumpalaikis dalykas, o kasdieniai gyvenimas greitai gražina viską į savo vietas, ir filosofavimas vėl išrodo ne tik kaip ne itin prasminga, bet, žvelgiant Sokrato aukos retrospektyva, ir pavojinga veiklos rūšis. Šia prasme *Sokrato apologija* ne tiek apgina Sokratą, kiek identifikudama filosofavimo siekius, apnuogina ir išdidina tą problemą, kuri turėjo lydėti filosofavimą nuo pat jo atsiradimo. Juk tai visiškai nauja veiklos rūšis ir jos naujumas konservatyviame antikos kosme negali nerėžti akies. Polemikos su sofistais nulemtas misionieriškas Sokrato filosofavimo pobūdis supriešina filosofavimą su polio gyvenimu, ir polis tiesiog priverstas imtis atsakomųjų veiksmų. Kadangi toje veikloje dar apeliuojama ir į polio vertybinėje sąrangoje niekaip nenumatytas vertybes⁶, tai

⁶ Plg.: „Juk iš tavo skundo, kurį įteikei, išeina, kad aš mokas tikėti ne tuos Dievus, kuriuos tiki šalis, bet kitus, naujus Dievus“ (Platonas 1995: 26b).

ta veikla, kalbant paskesnių laikmečių „nukaltais“ terminais, yra dar ir erezija. Todėl visai neturėtų stebinti tas, rodosi, akivaizdžiai neteisingos ir nepelnytai griežtos bausmės faktas: taip polis tik ginasi ir mėgina apsisaugoti nuo jam svetimos, o pagal reiškimosi būdą ir priešiškos jo kasdieniam gyvenimui veiklos atmainos. Užtat tiems, kurie vis tik jau nebegali atsispirti filosofavimo pagundai ir nori pratęsti sokratiškąjį sieliškąjį puotavimą, jau tiesiog privalu mėginti kaip nors įteisinti filosofavimą. Norint tai padaryti, reikia priderinti šią veiklos atmainą prie kosmo veiklos rūšis legitimuojančios kosmo vertybinės konstitucijos. Tačiau tam būtina nuskaidrinti pačios priderinamos veiklos vertybinę sąrangą. Taigi filosofijos legitimavimo uždavinys numato papildomą pačios filosofijos savimonės vertybiniu aspektu problemą. Ikisokratiškiesiems filosofams tokia problema visiškai nerūpėjo, išskyrus galbūt tik Parmenidą. Drastiškai suformulavęs būtiškąjį filosofijos siekį ir jo vardu nureikšminęs kasdienį mąstymą⁷, jis, matyt, negalėjo nepastebėti, kad jo požiūris vargiai iškomponuoja į tradicinę kosmo sampratą, ir, matyt, todėl būties išvalgą bei konstituciją savo garsiosios poemos išangoje siejo su dievybėmis. Kadangi dievai graikams įkūnija vertybes, tai galima daryti išvadą, kad Parmenidas jau mėgino savo samprotavimus apie būtį grįsti ir vertybiškai. Tačiau vertybiniai akcentai Parmenido samprotavimuose tegalėjo būti teorinio mąstymo plėtros ir paties

Parmenido išvalgumo dalykai. Tik Sokratas savąja elgsena filosofavimo tesisėtumo problemą eksteriorizuoja ir kartu sukuria problemą prielaidas jai spręsti. Šias prielaidas Platonas teoriškai įsisąmonina jau *Faidone*. Kadangi Platonas jau žvelgia į Sokratą iš šalies, tai provokuojamas formaliojo filosofavimo imperatyvo „Pažink save“, reflektuoja Sokrato elgseną ir dėl to neišvengiamai mėgina ją suteorinti. Pirmiausia jis įvertina atėniečius labiausiai erzinantį negatyvųjį šios veiklos profilį abiem jo aspektais – išreikštą Sokrato raginimą nesirūpinti oikonomija⁸, t. y. kasdieniais reikalais ir kasdienį mąstymą trikdančia nuostata: „žinau tik, kad nieko nežinau“. Pati Sokrato laikysena mirties akivaizdoje tarsi pasufleruoja būdą, kaip aprėpti tuos aspektus viena idėja, ir filosofavimas *Faidone* apibrėžiamas kaip filosofo ruošimasis mirčiai⁹. Tačiau mirties orientyras nusako tik negatyvųjį filosofavimo profilį: palankiausiu atveju jis tik padeda nureikšminti kasdienę žiūrą, taigi ir atsiriboti nuo filosofavimui trukdančio kasdienio mąstymo. Kadangi sinkretiškai mąstančiam antikos išminčiui kasdienis gyvenimas ir su juo suaugęs mąstymas yra neatšaukiamas filosofavimo atspirties taškas ir jis tai įsisąmonina kaip jo egzistencijos prakeiksmą kūnu, tai mirties orientyras yra būtina filosofavimo prielaida. Tačiau šis orientyras yra visiškai negatyvus ir, gelbėdamas filosofavimą nuo jam svetimų turinių, neteikia jokių nuorodų į filosofavimui savus turinius. Filosofavimo, kaip veiklos,

⁷ Plg.: „Tuo tarpu visa (kita) turi būti vien *vardai*, kuriuos *mirtingieji* nustatė, įtikėję juos esant tikrais: atsirasti ir išnykti, būti ir nebūti, keisti vietą bei mainytis spalvų žaismui“ (*Parmenidas* B 8, 38–40). Čia ir toliau Parmenidas cituojamas pagal tekstą, pateikiamą internete: <http://philoctetes.free.fr/parmenidesunicode.htm> (Vertimas straipsnio autoriaus).

⁸ Plg.: „pirma ir daug labiau rūpintis *ne kūno reikalais ir ne turtais*, bet savo siela, kad kuo geriausia būtų“ (Platonas 1995: 30b).

⁹ Šį filosofavimo aspektą labai subtiliai buvo įvertinęs dar Herakleitas: „Žmogus naktį, kai jo rega užgesinta, užsižiebia žiburį, o gyvenime {žmogus} miegodamas užsižiebia mirtimi, budėdamas – miegu“ (Herakleitas 1995: 22).

pozityvaus specifikuojimo prielaidos atskleidžia Platonui teoriškai rekonstruojant garsiojo sokratiškojo imperatyvo „pasirūpink savo siela, kad ji taptų kuo geresnė“ teorines prielaidas. Ir nors *Faidone* Platonas išreikštai kalba apie sielos nemirtingumo įrodymus, tačiau suteorindamas etiškąjį elgesį nusakantį sokratiškąjį imperatyvą, Platonas faktiškai atskleidžia tas etinio elgesio prielaidas, kurias gerokai vėliau I. Kantas suformuluoja kaip praktinio proto postulatus. Sielos nemirtingumo įrodymais užsitikrinus teorines etiškumo garantijas, kurios tuo metu yra ir turiningosios filosofavimo garantijos, bei suradus kasdienybės kontūre filosofavimui palankią nuostatą, t. y. nuostatą redukuojančią kasdienybės turiningojo kontūro brovimąsi į filosofavimo scenovaizdį, matyt, jau galima mėginti ieškoti ir pozityvių filosofavimo gairių. Tokių gairių paiešką jau akivaizdžiai provokuoja ir *Faidono* aksiologiniame sielos nemirtingumo įrodyme pasirodžiusi „antrojo plaukimo“ idėja. Nors tiesiogiai šioji vaizdingai formuluojama sąvoka nurodo į autonomišką „irimąsi“ filosofijai rūpimu mąstymo kontūru, tačiau neišreikštai kaip pirmąjį plaukimą ji numato graikams įprastus sinkretinio mąstymo įgūdžius, kurie nepastebimai normino ikisokratiškųjų filosofų mąstymą. Pamažu izoliuojant etiškojo mąstymo temą, susiklosto prielaidos išsąmoninti šio mąstymo formaliąją specifiką, taigi jau ir mėginti sąmoningai ją išnaudoti apmąstant filosofavimui nuosavus turinius¹⁰. Žvelgiant pamažu skaidrėjančio „antrojo plaukimo“, t. y. etinio mąstymo formalaus sąryšingumo pers-

¹⁰ Plg.: „Šiaip ar taip nutariau judėti šitokiu būdu: kiekvienu atveju remiuosi teiginiu, kuris yra stipriausias, ir kas pasirodo su juo sutinkant, tai laikau teisingu – kalbu apie priežastį ir visa kita, – o kas nesutinka, laikau neteisingu“ (Platonas 1999: 100a).

pektyva, pasimato to mąstymo turinio sąlygotumas gėrio vertybe¹¹. Taigi jau čia Platonui turėtų švystelėti mintis, kad gėrio vertybė steigia filosofavimą, o todėl gėris turėtų būti ta pozityvi gairė, į kurią orientuojantis, būtų galima temizuoti filosofavimui nuosavus etiškuosius turinius. Tačiau sinkratiškojo antikinio mąstymo prigimtis lemia tai, kad filosofavimo atspirties taškas visą laiką lieka kasdienio mąstymo kontūre. Iš šio kontūro gėris tiesiogiai nepasiekiamas, nes jį užstoja ir nureikškina šią mąstymo temą steigianti naudos vertybė¹². Taigi Platonui iškyla uždavinys surasti tarpinę vertybę, tiesiogiai prieinamą kasdieniame mąstyme, bet nukreipiančią į etiškojo mąstymo kontūrą, t. y. vertybę, iš kasdienio mąstymo atveriančią tiesioginę prieigą prie rūpimos gėrio vertybės. Galimas šio konkretaus uždavinio sprendimas rezonuoja su aukščiau minėtos filosofijos legitimavimo problemos sprendimu: juk pavykus surasti tokią vertybę, beliktų susieti ją su antikos vertybių struktūra ir filosofavimas būtų ne tik pozityviai apibrėžtas, bet ir įteisintas. Kitaip tariant, ryškėjant filosofavimo vertybiniam profiliui, turėtų pasimatyti ir to vertybinio profilio derinimo su kosmo vertybine struktūra prielaidos, t. y. filosofijos vertybinės savimonės problemos sprendimas turėtų atverti perspektyvą filosofijos legitimavimo problemos sprendimui. Su šiais dviem uždaviniais, kurių persipynimas nulemtas vis tos pačios antikinio mąstymo sinkretinės prigimties,

¹¹ Plg.: „Jie net nenumano, jog iš tiesų *visa suriša ir laiko gėris bei saitas*“ (Platonas 1999: 99c).

¹² Bene akivaizdžiausiai gėrio vertybės tiesioginis nesuderinamumas su kasdieniu mąstymu pasimato *Vālstybės* pirmosios knygos diskusijoje, kur Sokratui niekaip nepavyksta pritempti teisingumo prie gėrio ir kurioje triumfuoja sofistai Trasimachas, be vargo susiedamas teisingumą su tiesiogiai jį kasdieniame mąstyme apibrėžiančiais naudos ir galios kriterijais.

jų griežtai neskirdamas, Platonas veikiasi viename puošniausių savo dialogų – *Puotoje*.

Nei dialogo pagrindinis pavadinimas, nei jo antrasis turiningasis pavadinimas (*Apie meilę*), nei dialogo pradžios tekstas neteikia net menkiausių užuominų, kad jame galėtų būtų ketinama kalbėti apie ką nors kita, išskyrus kiekvienam normaliam žmogui nesvetimą reiškinį – meilę. Pakalbėti ne tiek dėl paties to reiškinio kokios nors ypatingos svarbos, bet, pasirodo, tam, kad palengvėtų dialoge aprašomos puotos dalyvių pagirios¹³. Tiesa, vienas iš tų pagiringų puotautojų – Eriksimachas iš karto šiek tiek sukilnina situaciją, nes pasiūlo ne šiaip pašnekėti apie meilę, o sudėti pagyrimą meilę įkūnijančiam daimonui Erotui. Kadangi puotai įsisiūbavus paaiškėja, jog meilė susiejama su filosofavimu, tokia nekalta dialogo pradžia tik pabrėžia, kad jame vis tik dominuoja filosofijos legitimavimo siekis. Juk kokio nors socialinio reiškinio legitimavimas visais laikais numato politikavimą, t. y. išreikštą šnekėjimą apie vieną turint omenyje visai kita. Su sofistais vos ne kiekviename dialoge polemizuojantis Platonas negalėjo nepersiimti jų politinėmis gudrybėmis, taigi ir prirėkus nepasibodėti jomis pasinaudoti. Legitimavimo reikalas turi socialumo aspektą arba, formuluojant antikos kalba, yra graikiškojo polio reikalas, ir Platonas tą polį pasitelkia sukviėdamas į puotą įvairių polio sluoksnių atstovus, kurie, matyt, turėtų deramai atstovauti polio visumai. Kitaip tariant, Platonas tarsi organizuoja antikinį forumą filosofavimui įteisinti. Siekdamas užsitikrinti palankų balsavimo

¹³ Plg.: „Ką gi, bičuliai, ar nerastume kokio nors būdo pasilengvinti išgertuves? Prisipažįstu, labai sunkiai laikausi po vakarykščio ir esu reikalingas šio tokio atokvėpio; manau, jog ir daugumas jūsų, – patys vakar čia buvote“ (Platonas 2000: 176a–b).

rezultatą, Platonas patį forumą padaro, nūdieniškai šnekant, neformaliu užkulisiniu susirinkimu, jo dalyvius suguldydamas, vaišindamas vyneliu, o jo pabaigoje dar ir atvedindamas čia susirinkusių vyrų vaizduotę audrinantį gražuolį Alkibiadą. Juk apie meilę lengviau ir sklandžiau kalbasi ne stebint šalia drybsančio sugėrovo pėdas, bet, pavyzdžiui, grožintis dailaus vyro veidu. Taip sutvarkius *Puotos* aplinkybes, sakyti pagiriamąsias kalbas Erotui yra vienas malonumas, ir gurkštelėję vynelio pagiringi puotautojai kaip mat įsileidžia į gražbylystes. Kadangi jie yra eiliniai graikiškojo polio piliečiai, tai ir jų kalbos, pavartojant jau kitą Platono dialogo terminą, uždangės srities nepasiekia, bet sukasi kasdienio mąstymo kontūre. Negana to, visas tas kalbes veikia nureikšmina paskutiniu ju prabilęs Sokratas, drastiškai pareikšdamas, kad jis tai jau pasakysias vien tiesą¹⁴. Tačiau į politikavimą šiame dialoge įsileidęs Platonas puikiai supranta, kad būtų pernelyg akiplėšiška tiesmukai legitimuoti filosofavimą, nugirdant forumo dalyvius, leidžiant jiems pašnekėt tik dėl pašnekėjimo ir veikia užsitikrinant jų girtus balsus, t. y. pritarimą „teisingai“ Sokrato kalbai. Kadangi pats Platonas rašo legitimavimo reikalą sprendžiančio forumo protokolą, t. y. dialogą, tai jis gali tą protokolą pagerinti jam reikalinga kryptimi. Todėl Platonas nepasidrovi jau ikisokratiškose kalbose įterpti ir šį tą esmingą bei palankaus filosofavimo reikalui.

¹⁴ Plg.: „Regis, buvo pasakyta, kad kiekvienas tarytum liaupsintų Erotą, bet nebuvo pasakyta, iš tikro jį liaupsinti. Todėl, manding, ir *verčiate Erotui visa ką – visos kalbos geros*: jis ir toks, ir štai tokių dalykų priežastis. Kad tik pasirodytų kuo gražiausias ir geriausias, – aišku, kad neišmanėliams. <...> Šitokiu būdu tikrai negalėsiu liaupsinti: tiesiog neįstengčiau. Vis dėlto tiesą, jei norite, *sutikčiau pasakyti*, – *savaip*, nesilygiuodamas į jūsiškes kalbas, nenorėčiau pasirodyti juokingas“ (ten pat, 198e–199b).

Pirmasis *Puotoje* trumpą kalbelę pasako Faidras. Platonas šį žmogų, matyt, labai gerbia, jei jau jo vardu vėliau net pavadina bene konceptualiausią savo dialogą. *Puotoje*, matyt, vis tos pačios pagarbos skatinamas, jis Faidrui ir pirmajam, taigi dar mažiausiai apgirtusiam, žodį suteikia, ir pačią kalbelę labai jau kryptingai surėdo. Toje kalbelėje Faidras pirmiausia atkreipia dėmesį į Eroto prigimtį ir, cituodamas Hesiodą, Akusilają bei Parmenidą, teigia Erotą esant vienu iš pirmųjų, taigi ir seniausiųjų dievų. Šia nekalta nuoroda Platonas legitimuoja Erotą, t. y. kaip dialogo eigoje paaiškėja, filosofavimą inicijuojančią dievybę pirmiausia pačios filosofijos vidinėmis priemonėmis, t. y. formaliai susieja jį su filosofijos pirminiu probleminiu interesu – $\alpha\rho\chi\eta$. Turint galvoje, kad Platonui yra iškilęs uždavinys surasti iš kasdienybės kontūro filosofavimą inicijuojančią vertybę, pirmumo nuoroda Eroto genealogijoje, matyt, papildomai dar reiškia ir tai, kad Erotas įkūnija kaip tik tokią, t. y. žvelgiant iš kasdienybės kontūro, filosofavimui svarbiausią vertybę. Ir Parmenidas, matyt, čia cituojamas taip pat neatsitiktinai, nes savo poemos mįslingoje išangoje jis taip pat siejo mąstomąją kelionę į būtį, taigi filosofavimą su vertybiškumo apraiškėmis: tą kelionę kreipia neabejotinai grožį įkūnijančios Saulės dukros¹⁵. Taigi tikėtina, kad ir *Puotos*

¹⁵ Plg.: „Ir nešė mane žirgai keliu, *širdies užganėdinimo* link kreipiančiu, kol įžengė į šlovingąjį kelią *dievybės*, per visas negandas pernešančios išmoningą vyrą. Šiuo keliu buvau nešamas, nes šiuo keliu gabenoma mane vežimą tempiantys itin *išmanūs žirgai*. O kelią rodė {man} *mergelės*, <...> *Saulės dukros*, skubėdamos *nusimesti nuo veidų šydus* ir iš *Nakties buveinės išvežti {mane} į šviesą*“ (Parmenidas B1, 1–10). Traktuojant šį fragmentą fenomenologiškai, jame galima išžvelgti ir kasdienio mąstymo įveikos (fenomenologinės redukcijos) fakto, ir būdo, kuriuo ta įveika nutinka, aprašymus. Poemos herojaus kelionė yra jam susiklostančio mąstymo kelione, nes Par-

pamatinė idėja apie grožio vertybės vaidmenį filosofavime galėjo būti inspiruota Parmenido, ir Platonas pasielgė visai garbingai dar dialogo pradžioje jį pacituodamas. O kad tokia formalių Faidro kalbos akcentų interpretacija nėra iš piršto laužta, liudija ir paskesnis konkretus tos kalbos turinys. Faidras visiškai nešneka apie kasdieniam žmogui patrauklias meilės puses, bet pabrėžia etiškąjį jos užtaisą: „negalėčiau sugalvoti didesnės gėrybės, negu nuo pat jaunystės turėti gerą išsimylėjęlį, o išsimylėjęliui – mylimąjį. Juk nei giminystė, nei garbinga padėtis, nei turtas, nei kita kas nepajėgia gražiau už meilę sukelti tai, kas turėtų per visą gyvenimą vesti garbingai gyventi besirengiantį žmogų. Ką turiu galvoje? *Gebėjimą gėdytis gėdingų dalykų ir veržliai trokšti garbingųjų*“ (Platonas 2000: 178c–d). Ir vėlgi, matyt, visai neatsitiktinai platoniškieji interesai rikiuoja Faidro kalbos turiningąją dalį būtent tokia linkme. Juk Platonui, kaip jau buvo minėta, iškilusi užduotis surasti kaip tik tokią kasdienybėje funkcionalią vertybę, kuri atvertų prieigą prie filosofavimui rūpimo etiškumo. Taigi Platonas gal kiek ir užmaskuotai, tačiau geriau išsižūrėjus, vis tik gana

menidas vos neprikisamai nurodo, kad išmoningą, t. y. kiek galima atsiveriančiam žinojimui imlų vyrą veža išmanūs, t. y. kaip vėliau patikslina *Faidre* Platonas, alternatyvias turiningo žinojimo temas įkūnijantys žirgai. Kelionės tikslas – ištrūkti iš Nakties buveinės, t. y. kasdienio mąstymo, ir patekti į Dienos sritį, t. y. etiškąjį mąstymą. Kelionę kreipia mergelės, kurios yra dar ir Saulės dukros. Sąsaja su dievybe (Saule), nūdieniškai žvelgiant, yra vertybiškumo nuoroda. Tarus, kad Parmenido mergelės yra konkretaus vertybiškumo – grožio apraiškos, nusunkiai susireikšmina ir kitos šio fragmento detalės. Juk konkretus grožis, sykį patirtas kaip grožis, tarsi nusimeta šydą, t. y. konkretumo kaukę, ir, leviniškai šnekant, tampa ‘veidu’, atveriančiu prieigą į šviesą, t. y. etiškąjį mąstymą. Santykis su ‘veidu’, jau buberiškai šnekant, yra pamatinis žodis Aš-Tu, kuris „tegalį būti pasakytas tik visa esybe“ (Buber 1998: 70), t. y. tik užganėdinant širdį.

nedviprasmiškai tikrąją pagiringos puotos intenciją pateikia jau dialogo pradžioje.

Nežinia, ką išgirdo trumpoje Faidro kalbelėje vėl apgirsti pradendantys puotos dalyviai, tačiau kitų puotautojų kalbos jau buvo kur kas kasdieniškesnės. Tačiau nei Platonui, nei dialoge jį atstovaujančiam Sokratui galvos dėl to skaudėti neturėtų: legitimavimo procedūroje juk nesvarbu, nei kad balsas girtas, nei kad jis nusišneka; visai gana to, kad jis pritaria. Kad ir kaip būtų, dalies paskesnių kalbų, jas dialoge perpasakojantis Aristodemas dėl nesunkiai nuspėjamų priežasčių net neprisiminė. „Jas praleidęs, jis ėmėsi Pausanijo kalbos“ (Platonas 2000: 180c). Šiam vėlgi, rodytusi, dėl tų pačių nuspėjamų priežasčių Erotas ėmė dvejetainis ir jis ėmė piktintis Faidro kalba: „Mano manymu, Faidrai, mūsų kalbos nėra deramai nukreiptos: paraginta tiesiog šlovinti Erotą. Jei Erotas būtų vienas, viskas būtų gerai, *bet iš tiesų jis ne vienas*. O kai Erotas ne vienas, teisingiau būtų pirmiausia išsiaiškinti, kurį Erotą reikia šlovinti“ (ten pat: 180c–d). Ir nors Pausanijo kalbos pradžia lyg ir žada galimas linksmas šnekas apie baltus arklius, tačiau gana greitai paaiškėja, kad ta kalba irgi platoniškais interesais dygsniuota, o joje pasirodžiusi Erotų skirtis rezonuoja su filosofavimui aktualia kasdienio ir etiškojo mąstymo skirtimi. Pausanijas formuluoja tą skirtį savo pašnekovams įprastesniais žodžiais: „Visi žinome, kad be Eroto nėra ir Afroditės. Taigi: jei būtų viena Afroditė, ir Erotas būtų vienas. Bet kadangi esama dviejų Afrodiečių, turi būti ir du Erotai.<...> Todėl vienos jų talkininką Erotą privalome vadinti teisingu *Liaudiškojo* vardu, o kitą – *Dangiškuoju*“ (Platonas 2000: 180d–e). Kadangi Pausanijas yra ne šiaip eilinis atėnietis, bet ragavęs iškilaus sofisto Prodiko išminties¹⁶, tai iš

principo gali ir nebanalią kalbą išrėžti. Todėl tolesnę jo kalbą Platonas visai nedviprasmiškai pajungia legitimavimo procedūros reikmėms. Norint įteisinti kokią nors veiklos atmainą, reikia pirmiausia apibūdinti jos sklaidos sritį. Kadangi Pausanijas prabyla apie du Erotus, tai Platonas ir priverčia jį „pamėginti nusakyti kiekvieno iš judviejų valdas“ (ten pat, p. 180e). Žvelgiant visiems puotos dalyviams natūraliu, o sofistams prijaučiančiam Pausanijui ypač patraukliu kasdieniu žvilgsniu, meilė gali būti sureikšmintą tik gyvenime *čia* akivaizdžiu siekiu, t. y. kaip mylėjimasis. Erotas tada tegali būti dievybė, skatinanti mylėjimąsi. Taigi atskyrus Erotus, tenka išrūšiuoti graikams įprastus mylėjimo būdus, t. y. formuluojant sofistiškai tiesmukai, nustatyti, kada tenkinti išimylėjęlį yra gražu. Pirmasis iš Erotų, kaip kad atvirai provokuoja jo vardas, – „išties liaudiškas: atlieka savo veiksmą kur pakliūva. Tai paprastų žmonių mylėjimas: pirmiausia, jie myli moteris ne mažiau už berniukus; be to, labiau myli jų kūną nei sielą, galiausiai pasirenka kuo kvalesnį taikinį, siekdami vien atlikti veiksmą, nė kiek nesirūpindami, gražiai ar ne bus tai padaryta“ (ten pat, p. 181b). Tuo tarpu dieviškasis Erotas jau orientuoja prie graikams gražaus, t. y. socialiai kotiruojamo mylėjimo. Pasirodo graikams graži yra subrendusio vyro meilė tik protą įgyti pradandančiam berniukui, „o tai bemaž sutampa su pirmąja barzda“ (ten pat, p. 181d). Kadangi graikuose moterys, kaip ir vergai, yra socialiai nureikšminti, tai mylėjimasis tiek su moterimi, tiek su vergu stokoja dvasingumo matmens ir praktiškai reiškia mylėjimąsi iš esmės vien su kūnu. Akivaizdu, kad toks mylėjimasis netgi „aritmetiškai“ yra skurdesnis negu mylėjimasis su poliškai lygiaverčiu asmeniu, pavyzdžiui, gražiu laisvuoju berniuku. Laisvojo ir vergo skirtis provokuoja pirmąjį nuolat atsiriboti nuo antrojo ir dar papildomai meta nega-

¹⁶ Plačiau žr.: Ten pat, p. 101.

tyvaus vertinimo šešėlių ant šiaip jau laisviesiems graikams įprastų intymių santykių su vergais ir moterimis. Kadangi vergas yra „kalbantis įrankis“, t. y. iš esmės tik kūnas, tai tas šešėlis krenta ant šios vergams, moterims ir laisviesiems graikams bendros žmogiškumo dalies ir modifikuoja preferuojamo mylėjimosi su berniuku siekius. Todėl net vien į graikiškąsias gyvenimo realijas besiorientuojančiam ir atvirai sofistinę orientaciją demonstruojančiam Pausanijui nesunku padaryti iš pirmo žvilgsnio platoniskai pozicijai palankias išvadas. „O iš tiesų, mano galva, yra šit kaip; jau pradžioje sakiau, tiesiogiai *pats savaimė joks veiksmas nėra nei gražus, nei gėdingas, bet padarius gražiai – gražus, negražiai – gėdingas. Gėdinga nederamai tenkinti blogą įsimylėjęlį, o dorą ir tinkamai – gražu*. Blogas yra anas liaudiškasis įsimylėjęlis, *labiau už siela mylįs kūną*. Jis net nėra pastovus, nes myli nepastovų daiktą: mylėjo kūno žydėjimui pasibaigus, jis nuplasnoja kitur, niekais paversdamas visas kalbas ir pažadus. O įsimylėjusysis būdo dorumą lieka visam gyvenimui, nes suartėjo su pastoviu daiktu“ (ten pat, 183d–e). Sudėjęs į vieną šias dvi – mylėjimosi „objektą“ ir būdą – normuojančias nuostatas, seka išvada: tik toks mylėjimas yra siektinas, kuris yra „dėl meilės berniukams ir dėl meilės išminčiai bei dorybės apskritai, norint, kad įsimylėjęlį tenkinančio įsimylėjęlio elgesys būtų gražus“ (ten pat, p. 184d). Ir Pausanijas veikiai gali užbaigti savo kalbą kiek pompastiškais, bet kartu gana akivaizdžiais legitimavimo akcentais: „Vadinasi, bet kokiu atveju yra gražu tenkinti mylimąjį dorybės vardan. Tai ir yra *Dangiškosios* deivės Erotas, ir pats jis *dangiškas* (įteisintas – S. J.), *didžiai vertingas ir valstybėje, ir paskiram žmogui*, nes verčia mylintįjį ir mylimąjį rimtai *pasirūpinti savimi dorybės vardan*. O visi kiti – anos,

Liaudiškosios deivės žmonės“ (ten pat, p. 185b–c). Nūdienos akimis paskutinioji išvada yra ir dviprasmiška, ir prieštaringa: juk siūloma mylėtis su (berniuko) kūnu, o galvoti apie dorybę. Ta dviprasmybė nulemta legitimuojančių Platonu užmačių. Konstruodamas prosofistišką Pausanijo kalbą, jis priverstas šioje kalboje atiduoti duoklę sofistinei (kasdienei) turiningajai nuostatai požiūryje į meilę, taigi traktuoti ją kaip mylėjimąsi. O siekiant užsitikrinti Pausanijo balsą filosofijos legitimavimo procedūroje, tenka atmiešti tą kalbą Platonui jau aiškėjančios filosofavimo nuostatos akcentais ir vertinimais, pavyzdžiui, sokratiškuoju rūpesčiu sielos dorybe. Šią painiavą, kaip jau minėta, kiek vėliau savo kalbos pradžioje konstatuoja ir nureikšmina Sokratas. O čia svarbu yra tai, kad tie dviprasmiški akcentai Pausanijo kalboje jau apnuogina platoniškosios legitimavimo procedūros techniškąją dalį. Filosofiją mėginama įteisinti susiejant ją su jos pavadinime etimologiškai numatomu meilės reiškiniu. Siaurinant graikams įprastos meilės reikšimosi apimtį, išskiriama filosofavimui palanki meilės atmaina. Tada nurodoma ją kuruojanti dievybė, o jau po to turėtų būti grindžiamas jos konstitucingumas, arba, pavartojant antikos terminus, dieviškumas. Tokios filosofijos legitimavimo gairės visiškai išryškės Sokrato kalboje, o kol kas Platonas dar priverstas užsitikrinti reprezentacinius graikų polio balsus, ir žodis suteikiamas dar vienam *Puotos* dalyviui.

„Pausanijui padarius pauzę (*kalbėti tokiais sąskambiais mane moko sofistai*¹⁷), – pasakojo

¹⁷ Platonas labai jau nedviprasmiškai nurodo, kad *Puotoje* vykstanti diskusija sustyguota pagal sofistų reikalavimus. Turint omenyje tą faktą, kad antikoje sofistai diktuoja viešos diskusijos madas, tie reikalavimai tuo pat metu yra ir antikvai korektiškos poliškos diskusijos nuostatos.

Aristodemas, – turėjo kalbėti Aristofanas. Tačiau jį <...> kaip tik užpuolė žagsulys. Kalbos sakyti jis negalėjęs, todėl kreipėsi į gretimai gulėjusį gydytoją Eriksimachą“ (ten pat, 185c–d). O šis ir patarimą davė, kaip veiktis su žagsuliu, ir sutiko pavaduoti kalbą sakant. Šiaip jau gydytojas net antikoje yra visiškai konkretaus meno (τεχνη) atstovas ir, logiškai mąstant, galėtų prasmingai pakalbėti vien apie savojo meno ypatumus, o prisitaisydamas prie puotos temos, apie tą meną kuruojančią dievybę – Asklepiją. Tačiau gydytojų prestižas Atėnuose buvo bepradedęs augti, ir Platonas, matyt, nutarė užsitikrinti ir šio sluoksnio palankumą legalizuojant filosofiją. Todėl ir privertė Eriksimachą susikeisti vietomis su komediografu Aristofanu bei, tarsi mėgdžiodant šį¹⁸, pasakyti kalbą apie Erotą. Taip subtiliai sutvarkius aplinkybes, matyt, jau gerokai įkaušęs Eriksimachas visiškai pamiršta ‘partinius’ interesus ir netikėtai pareiškia, kad „visa medicina valdoma šio dievo. Taip pat ir gimnastika bei žemdirbystė. Dėl muzikos kiekvienam aišku, nereikia nė ilgai galvoti, – kad ir dėl jos tas pat“ (ten pat, 186e–187c). Sykį prabilęs apie muziką, Eriksimachas nepasidrovi pamokyti sugėrovus muzikos meno subtilybių ir veikia padaryti išvadą, kad „Muzika taip pat yra erotikos – dermės ir ritmo erotikos – mokslas“ (ten pat, 187c). O jau visai išsismaginęs gydytojas lepteli, kad „mokslas apie tokius meilės santykius šviesulių judėjime ir metų laikuose vadinamas astronomija“ (ten pat, 188b). Nežinia, ar tik šypsosi, ar atvirai kvatoja puotos dalyviai klausydamiesi komiškos Eriksimacho kalbos, tačiau Platonas nepamiršta, dėl ko jis suteikė žodį Eriksimachui. Leidęs šiam linksmai sujaukti

olimpinę hierarchiją ir padaryti Erotą bene svarbiausiu graikų dievu, Platonas tos kalbos pabaigoje, kaip jau įprasta, užsitikrina Eriksimacho balsą legitimavimo procedūroje bei įmaišo sau reikalingų etinių akcentų: „Štai kokią gausią ir didelę, tiksliau, *visuotinę galią turi visas Erotas*. O tas, kuris – pas mus, ir pas dievus – *santūrumo ir teisybės lydimas vardan gėrio*, tas turi didžiausią galią, *iš jo visa mūsų gerovė ir gebėjimas bendrauti bei draugauti tarpusavy ir su viršesniais*“ (ten pat, 188d).

Gydytojui bemėgdžiodant komediografą, šis pagaliau įsiveikia su žagsuliu ir, kaip jau buvo sutarta, pamėgina atsilyginti jį pavadavusiam tuo pačiu, t. y. bent jau nominaliai užsimoja pakalbėti apie Eroto gydomąsias galias¹⁹, tačiau prabyla apie žmonių prigimtį ir jai paskiria visą savo netrumpą kalbelę. Kadangi prigimties interesas atvirai nurodo į pirmuosius filosofijos kūrinius, tai iš anksto galima spėti, kad Platonas yra sumanęs priversti Aristofaną pasakyti neprastą kalbą. Kandidatūra tokiai kalbai pasirinkta vykusiai, nes žymiausias antikos komediografas turėtų puikiai išmanyti žmonių prigimtį. Tačiau Aristofanas pagal savo amplua tegali šaipytis, ir Platonui tenka imtis gudrybės, priverčiant Eriksimachą ir Aristofaną tarsi apsieisti vaidmenimis. Rimtuoliui gydytojui pablevyzgojus, komediografas gali išrėžti jam nebūdingą rimtą kalbą²⁰. Ne iš karto išleidžiant į Aristofano kalbos analizę, būtų galima teoriškai paspėlioti, kokia linkme po sofistų

¹⁹ Plg.: „Juk tarp dievų jis didžiausias žmonių draugas: jis padeda žmonėms ir *gydo* tai, ko *pagydymas* atneštų žmonėms didžiausią palaimą“ (ten pat, 189c–d).

²⁰ Platonas, atrodo, nėra visiškai tikras, ar dialogo skaitytojas supras jo subtilias užuominas, todėl nepasidrovi ir atvirai nurodyti, kaip reikėtų vertinti Aristofano kalbą: „Tokia tad, Eriksimachai, <...> mano kalba apie Erotą, kitokia nei tavoji. Kaip prašiau, *neieškok joje pajuokos*“ (ten pat, 187c).

¹⁸ Plg.: „Padarysiu abu dalykus: kalbėsiu vietoj tavęs, o tu, kai liausies, – mano vietoj“ (ten pat, 185d–e).

filosofijoje galėtų rutuliotis žmogaus prigimties paieškos. Mažai tikėtina, kad Platonas perima iš filosofijos tradicijos vien formalųjį jos paieškų interesą. Juolab kad tik mums tas interesas gali išrodyti vien kaip formalus mąstymo orientyras, o graikų filosofams dėl jų mąstymo sinkretiškumo tai yra tuo pačiu metu ir dalykinis interesas. Apie tai visiškai nedviprasmiškai liudija visiškai dalykiški pirmųjų filosofų atradimai: juk ne kokias abstrakcijas šie išmąsto esant pirmaisiais pradais. Tokio intereso vedinas toliausiai nužengė Parmenidas, pelnydamas sfairiškiosios būties įžvalgą. Būties link jis ėjo vienu iš trijų galimų kelių, sau ir kitiems patardamas vengti kitų dviejų²¹. Trijų kelių nuoroda savo ruožtu logiškai numato tris 'objektus'. Tarus, kad Faidro kalboje Platonas pamini Parmenidą neatsitiktinai, tikėtina, kad jis galėjo atsižvelgti į jo samprotavimus, mėgindamas nusakyti sofistų aktualizuoto anonimiško žmogaus prigimtį, t. y. šiuo atveju konstruodamas Aristofano kalbą. Taigi iš anksto galima būtų spėti, kad Aristofanas savo kalboje turėtų prabilti apie trejopą žmogaus prigimtį bei vieną iš jų išskirti ir sureikšminti kaip svarbiausiąją. Aristofanas, kaip ir dera poetiškam komediografiui, kalba vaizdžiai, tačiau struktūriškai tarsi mėgdžiodamas Parmenidą. „Pirmiausia turite patirti apie žmonių prigimtį, ir kas jai nutiko. Senovėje

mūsų prigimtis buvo ne tokia kaip dabar, bet visai kitokia. Pirmiausia, buvo *trys žmonių lytys*, o ne kaip dabar – *vyriška ir moteriška*. Buvo dar ir trečia lytis, jungusi šias abi: vardas liko ligi šiol, tačiau pati ji išnykusi. Mat anais laikais buvo dar viena *atskira androginų lytis, ir pavidalu, ir vardu jungusi vyriskąją ir moteriškąją lytį*. O dabar liko vien smerkiamasis vardas. Be to, kiekvieno *visas pavidalas buvo apvalus*: nugara ir šonai lenkti ratu“ (ten pat, 189d–e). Kaip matyti, Platonas nepasibodėja jam svarbiausiajai žmogiškajai prigimčiai net Parmenido sugalvotą sfairišką pavidalą priskirti, tačiau jo siekiai *Puotoje* kitokie nei parmenidiškieji, ir paskesnis išskirtųjų žmogaus prigimtį aptarimas pasipildo tų siekių provokuojamais akcentais. Kadangi Platonui svarbu išskirti filosofavimui palankų žmogiškąjį santykį, tai jis ir pamėgina kosmiškai ('ontologiškai') pagrįsti pirmiausia žmogiškojo santykio apskritai susiklostymo prielaidas, o jau veikiai ir to palankaus filosofavimui santykio specifinę prigimtį paaiškinti. Ontologines apibrėžtis pagal antikos kosmo 'logiką' tegali steigti tik dievai, taigi daug nesukdamas galvos, Platonas priverčia Aristofaną prabilti apie tai, ką dievai padarė su pirmapradėmis kosmo apibrėžtimis. Kadangi pirmapradisčių lyčių žmonės buvo „baisiai stiprūs ir galingi, turėjo didelių polėkių, net į dievus kėsinosi“ (ten pat, 190b), tai dievai ėmėsi savisaugos priemonių, ir Dzeusas kiekvieną pirmąją būtybę perpjovė pusiau. Taip radosi nūdieniški 'plokšti' žmonės. Tačiau perpjautose prigimtyse liko pirmapradės prigimties atmintis, provokuojanti visumos atkūrimo reikmę. „Kai pirmąją būtybę buvo šitaip perpjauta, kiekviena pusė, ilgėdamasi antrosios, siekė su ja suartėti. <...> Štai nuo kokių laikų žmonėms *įgimta erotinė tarpusavio meilė*,

²¹ Plg.: „Būtinai turi išlikti (εμμεναι) (pastoviai būt. – S. J.) tai, apie ką žostasi (λεγειν) ir mąstosi (νοειν) *esant*: juk yra *būti*, o nieko nėra. Aš patariu tau tai pasvert. Pirmiausia sulaikau tave nuo šio paieškos kelio (kad nieko nėra – S. J.), taip pat dar ir nuo to, kuriuo nieką težinantys mirtingieji klaidžioja dvigalviai“ (*Parmenidas* B 6, 1–5). „Juk nepriversi niekad nesančio (nebūties – S. J.) būti; tad sulaikyki mintį nuo šio paieškos kelio. Bet neleisk ir daug sykių išmėgintam *įpročiui pastimėti tave keliu, kuriuo kreipia klajinė akis, aidinti ausis ir liežuvis*“ (*Parmenidas* B 7, 1–5).

*pirmąsios būtybės surinkėja, mėginanti iš dviejų atkurti vieną ir išgydyti žmogaus prigimtį*²² (ten pat, 190c–d). Taigi Aristofanas ne šiaip konstatuoja esant dievybę Erotą, ne šiaip ją pagiria, bet jau išaiškina ir jos prigimtį. Erotas atsiranda kaip papildomo dievokūros veiksmo – žmogaus prigimties suskaldymo pasekmes kompensuojanti dievybė. Dievokūros veiksmai, net jei jie ne pirmapradžiai, yra ‘konstituciški’, taigi ‘konstituciški’ turi būti ir paskesniųjų veiksmy išprovokuoti veiksmai bei su jais siejamos dievybės. Tokia filosofavimą inicijuojančios dievybės legitimavimo schema adekvaciai įvertina tą faktą, kad filosofija yra ką tik atsiradusi veiklos atmaina, kurios nebuvo pirmapradžėje kosmo struktūroje. Tačiau paika būtų manyti, kad vaizdingas Aristofano pasakojimas įvertina vien formalųjį antikos filosofijos atsiradimo aspektą. Antika dar linkusi mąstyti sinkretiškai, taigi turiningai. Todėl ir Aristofano nurodomas skirtis reiktų pamėginti konkretizuoti. Kodėl nepažvelgus į tas skirtis Platono paskesniųjų dialogų bei pačios *Puotos* antrosios dalies išvalgų retrospektyva? Juk vargu ar Platonas savo dialogus rašė ‘patamsyje’, t. y. vadovaudamasis nereflektuotomis nuojautomis, taigi ir pats, kaip ir skaitytojas, tik dialogo pabaigoje sužinodavo, ką išmąstė. Rašė jis, matyt, taip, kaip rašo ir nūdienos mąstytojai, t. y. konstruktyviai – vis

išnaudodamas rašto teikiamas laisvo manipuliavimo jo elementais galimybes, taigi rašė kartas nuo karto perrašinėdamas, paderindamas, patikslindamas. Tai, kas dialogo skaitytojui išryškėja dialogo baigmėje, Platonui, matyt, jau aišku ir jo pradžioje, todėl labai tikėtina, kad, norėdamas įtikinti skaitytoją, jis jau nuo dialogo pradžios ne itin krintančiais į akį akcentais ženklina tekstą gairėmis, pamažu, bet užtikrintai kreipiančiomis skaitytoją pirmiausia kasdienio mąstymo temoje įstrigusį antikos žmogų prie filosofijai reikšmingų išvadų. O patiklus skaitytojas patiki teksto ‘natūralumu’, pats, augdamas kartu su tekstu, išmąsto jį vainikuojančias išvadas ir jau sunkiai begali atsispirti jų įtaigai. Taip žvelgiant į Aristofano kalbą, joje nurodytas žmogiškumo lytis, matyt, reiktų sieti su Platono paskesniuose dialoguose išryškėjusiomis turiningomis mąstymo temomis. Negatyviai vertinama moteriškoji lytis, matyt, sietina su filosofavimui svetima kasdienio mąstymo tema, teigiama vyriškoji – su filosofijai sava etiškumo tema, o jau abi lytis apimanti androginiškoji lytis, matyt, nurodo į pirmapradiškąjį abiem turiningoms temoms sinkretinį mąstymą. Nors Aristofanas pirmapradžio žmogiškumo perpjovimo aktą perleidžia dievams, tačiau, ko gero, prie to veiksmo labiausiai prisidėjo sofistai. Nežinia, ar juos už tai reikėtų girti, ar peikti, tačiau tai jie, permatuodami visus daiktus (sinkretinį mąstymą) jusliškojo (kasdienio) žmogaus matu, izoliavo kasdienio mąstymo aspektą, taigi ir išprovokavo pirmapradžio vientiso kosmo skilimą. Tą kosmo skaldymą įtvirtino Sokratas, kuris, polemizuodamas su sofistais, taigi atsiribodamas nuo jų išskirtosios kosmo pusės, pradėjo likusios (etiškojo mąstymo) kosmo pusės sureikšminimą. Kosmui skylant, skilo ir žmogiškoji prigimtis: juk sinkre-

²² Šis aprašymas akivaizdžiai asocijuojasi su rojaus mitu. Abu aiškina tą patį reiškinį – žmogiškumo atsiradimo faktą ir to fakto specifikos nulemtą žmogiškumo prigimtį. Kiekvienas iš šių žmogaus prigimties aiškinimų turi savitą paskirtį ir tai lemia tuos akcentus, kurie dominuoja kiekviename iš jų. Kadangi rojaus mitas yra vėlesnis, tai neišvengiamai ir kokybiškiau įvertina abiem aiškinimais konstatuojamą prigimtinių žmogiškumo dramatiškumą. Jis čia jau išreikštai siejamas su pažinimo veiksmu, pelnančiu nepamirštamą dalyką – *αλεθεια*, kuris izoliuoja žmogų žinojime ir neatšaukiamai atskiria jį nuo pirmapradžės visumos.

tiniam, t. y. šiuo atveju anonimiškame mąstyme kosmo ir žmogaus prigimtis savo turiniais sutampa. Tas skilimas adekvačiausiai sureikšmintas tradiciniais kūno ir sielos vaizdiniais. Platonas tai puikiai žino, o todėl kituose savo dialoguose ir net už *Puotą* ankstesniame *Faidone* operuoja kaip tik vien kūno ir sielos skirtimis. Tačiau čia, *Puotoje*, filosofijos legitimavimo užduotis priverčia Platoną įsivelti, nūdieniškai žvelgiant, į paviršutiniškesnę graikiškojo socialumo sritį – poliškuosius papročius ir tradicijas. Todėl Platonui duoklę atiduoti tenka graikiškojo polio realijoms ir lokalizuoti filosofavimui svarbesnįjį etiškumo aspektą polio preferuojamame vyriškajame santykiyje, taigi ir patį kosmo (žmogiškosios prigimties) skilimą aptarti lyčių skirtimis. Žvelgiant nuosekliai istoriškai, platoniškoji žmogiškosios prigimties genezė išrodytų logiškiau, tariant, kad pirmapradiška tebuvo androginų lytis, kuri veikiai skilo į moteriškąją ir vyriškąją lytis. Tačiau socialiniai vertinimai perkirčiuoja žmogiškumo skilimo schemą, ir tenka Platonui ne tik preferuojamą vyriškumą sukilninti, t. y. paskelbti pirmaprade lytimi, bet ir priversti Dzeusą daugiau kraujo nuleisti, t. y. ne tik androginų lytį perpjauti, bet ir vyriškumo, na o dėl tvarkos ir moteriškumo lytį, iš kurios jis paskui jokios naudos neišpeša. Kad ir kaip būtų, toks sociologizuotas aiškinimas labiau atitinka kasdienio mąstymo 'logiką', taigi dėl to ir puotos dalyviams turėtų būti labiau priimtinas. Be to, lyčių skirtimis operuoja ir kasdienė meilės 'sociologija', taigi jomis labai lengva 'pagrįsti' realią meilės santykių prigimtį ir įvairovę. Ir Aristofanas nedelsdamas tai daro ir, kaip dera graikų gyvenimą išmančiam poetui, savąja lyčių schema labai jau išsamiai paaiškina graikams (o, matyt, jau ir

mums²³) įprastą žmogiškojo gyvenimo vaizdą. „Tad ir yra kiekvienas mūsų antroji žmogaus dalis, lyg plekšnės, nes esame perkirsti dvi perkirsto vieneto dalys. Štai ir *ieškome amžinai kiekvienas antrosios savo dalies*. Vyrus, kurie yra anais laikais vadintos mišriosios lyties dalys, traukia moterys. Dauguma paleistuvių yra šios kilmės. Iš šios lyties kyla ir vyrus mylinčios moterys bei paleistuvės. O moterys, kurios yra kadaise perpjautos moters dalys, ne itin domisi vyrais; šios labiau linksta į moteris; iš šios lyties kyla moteriškos draugijos mylėtojos. *Perpjauto vyro dalys ieško vyro*: šie vyriškos lyties griežinėliai nuo pat vaikystės myli vyrus, mėgsta gulėti su vyrais susiglaudę. *Tai patys geriausi vaikai ir paaugliai, – jie turi vyriškiausią prigimtį*. Žinia, kai kas teigia, esą, jie begėdžiai. Tai melas: ne begėdystė verčia juos taip elgtis, bet draša, narsa ir vyriškumas – juos traukia panašumas. Stiprus įrodymas yra tai, kad *subrendę jie vieninteliai pasirodo politikai tinką vyrai*. *Suvyriškėje šitie žmonės myli berniukus* ir iš prigimties nesidomi vedybomis bei vaikų gimdymu, – *tam juos verčia papročiai*, bet šiaip jiems pakanka gyventi vienas su kitu be žmonių. Žodžiu, *toks žmogus tampa berniukų mylėtoju ir jaučia prielankumą įsimylėjėliams, nes jį visuomet traukia giminiškumas*“ (ten pat, 191d–192b). Visiškai akivaizdu, kad Platonas priverčia Aristofaną išgarbinti vyriškumą ir vyriškąją meilę, į kurią net antikoje, matyt, neretai žiūrima kaip į begėdystę, ne šiaip sau, bet

²³ Ar tik ne Platono inspiruotas vyriškumo ir moteriškumo fenomenologiją plėtoja E. Levinas? Plg.: „visos šios užuominos į vyriškumo ir moteriškumo skirtynes atrodoys ne tokios archajiškos, jei, užuot dalijusios žmogiškumą į dvi rūšis (ar dvi gimines), jos reikštų, kad dalyvavimas vyriškume ir moteriškume yra kiekvienos žmogiškosios būtybės ypatybė“ (Levinas 1994: 67).

todėl, kad paskesniuose dialoguose, pavyzdžiui, *Faidre*, kaip tik tokia meilė jam tampa filosofavimui paradigminiu santykiu. Tarus, kad vyriškumas sietinas su etiškumu ir sekant Aristofanu, tenka padaryti nūdienos žmogui akivaizdžiai įtartiną išvadą, kad etiškumas susiklosto tik vyriškame santykiyje ir ne bet kokiame, o tik brandaus vyro santykiyje su gražiu berniuku. O jau visi kiti Aristofano aptarti santykiai tarsi stokoja etiškumo, taigi filosofavimui yra bergždi ir todėl to paties Aristofano akivaizdžiai nuvertinti. Mums vis tik jau aišku, kad etiškumo neišvengia joks žmogiškas santykis ir šiuo požiūriu joks santykis negali būti išskirtas kaip ypatingas²⁴. Taigi aristofaniškąją antikos žmogiškų santykių hierarchiją, matyt, lemia ir filosofavimui anapusiškos prielaidos, ir būtent tos, apie kurias jau buvo užsiminta. Filosofija, mėginama atsiriboti nuo kasdienio mąstymo, nepajėgia to padaryti išbaigtai, t. y. neišvengia jame iššaknijusių socialinių vertinimų, kurie savo ruožtu ženklina laikmečiui legalaus žmogiškumo ribas. Tik vyriškoji lytis antikoje socialiai reikšminga, taigi tik iš tos lyties individų santykių gali būti išfiltruoti filosofiją dominantys etiškieji turiniai. Taigi net iš pašaukimo refleksivyi filosofija negali išskoti aukščiau bambos, t. y. negali apeiti socialumo, kurio išgrynintas aidas ji pati yra²⁵. Aristofanui iki tokių įžvalgų toli toli, ir jis, Platono valia, toliau pompastiškai garbina vyriškąją meilę bei jos vedlį Erota, pelnydamas Platonui dar vieną palankų balsą filosofijos legitimavime. „Liaupsindami dieviškąjį šio gėrio priežas-

²⁴ Negi paleistuvės Magdalenos, plaunančios Kristui kojas, scena Šventajame Rašte numato ryšį, stokojantį etiškumo?

²⁵ „O kalta dėl to minėta pirmą kartą mūsų prigimtis, – buvome *viso* {pavidalo}. Šis *visybės* (socialumo – S. J.) geismas bei siekimas ir vadinamas meile“ (ten pat, 192e–193a).

tininką vertai liaupsinsime Erota, kuris ir šiandien žeria mums geradarysčių, *vesdamas mūsų savasties link*, ir ateičiai dovanoja didingų vilčių, žadėdamas mainais už mūsų pagarbumą dievams *sugrąžinti mus į pirmą kartą būseną, pagydyti ir suteikti palaimą*“ (ten pat, 193d). Platonas gal kiek ir persistengia prisotindamas Aristofano kalbą jam reikalingų akcentų ir net išsakydamas Aristofano lūpomis savąsias viltis, kurias jis sieja su filosofavimu. Ir tikisi Platonas tikrai nemažai, būtent, kad filosofavimas, kaip etiškasis mąstymas, išgelbės žmogų iš jo izoliacijos kasdieniame mąstyme ir grąžins į pirmą kartą sinkretiškąją tobulo socialumo būseną. Tokios viltys ir tokios prasmės lieka užslėptos tiek pačiam Aristofanui, tiek likusiems *Puotos* dalyviams, išskyrus galbūt tik Sokrata, kuris jau pradeda nerimauti, kad po tokių prašmatnių kalbų jam bus keblu, ką nors dar bepridurti. Tačiau dar ne jo eilė kalbėti. Dar trumpą kalbelę išrėžia Agatonas. Iš pirmo žvilgsnio jau ne tokia giliamintė ir daugiaprasmė, bet, ko gero pačią puošniausią.

Tas Agatono kalbos gražumas visai ne iš balos. Pasirodo Agatonas mėgdžioja bent jau išoriškąją kalbos maniera garsųjį sofistą Gorgiją²⁶. Tai jo balsui filosofijos legitimavimo procedūroje suteikia papildomo svarumo: juk balso vertę čia lemia ir balsuojančiojo socialinės pozicijos reikšmingumas. Kad ir kaip būtų, puošni Agatono kalba užliūliuoja ne tik puotos dalyvius, bet ir *Puotos* komentatorius, kurie istoriškai susiklosčiusių nepalankių sofistų vertinimų inercijos veikiami neretai buvo linkę traktuoti tą kalbą kaip tuščią retoriką. O geriau įsižiūrėjus ta kalba

²⁶Plg.: „Ši kalba taip priminė man Gorgiją, kad tiesiog buvau patyręs tai, apie ką pasakoja Homeras: išsigandau, kad baigdamas Agatonas ant mano kalbos neužsiundytų Gorgijo, baisiojo kalbovo, galvos ir nepaverstų manęs akmeniu, atėmęs žadą“ (ten pat, 198c).

tikrai nebanali. Jos pradžioje Agatonas, bene pirmasis iš kalbėjusiųjų, aptaria giriamosios, t. y. legalizuojančios kalbos problemine struktūrą. „Norėčiau pirmiausia pasakyti, kaip kalbą sakyti, tik paskui kalbą sakyti. <...> Bet esama vienintelio visais atvejais *teisingo būdo ką nors girti, – aptarti, koks yra kalbamas dalykas ir kas iš jo pareina*. Ir mes taip pat turėtume girti Erotą: pirma jį patį, – koks jis, paskui – jo dovanas“ (ten pat, 195a). Nors čia Agatonas kalba, rodomi, vien apie giriamosios kalbos formaliąją struktūrą, tačiau nesunku nuspėti, kad tą struktūrą primeta filosofijos legitimavimo procedūros reikmės. Juk iki šiol Erotas buvo liaupsinamas gana stichiškai ir tarsi dėl jo paties. Neužbėgant dialogo įvykiams už akių, t. y. nesizvalgant į Sokrato kalbą, ir patiems oratoriams, ir netiesioginiams pobūvio dalyviams, t. y. dialogo skaitytojams turėjo būti visiškai neaišku, kur link pakryps, atseit, vien dėl pagirių lengvinimo, prasidėjusi pobūvio diskusija. Tad puotos kalbas rikiuojantis Platonas anksčiau ar vėliau privalėjo apnuoginti savo užmačią, t. y. pradėti vis atviriau sieti Erotą su filosofavimu. Siekiant nesutrikdyti puotos dalyvių palankaus požiūrio į Erotą, taigi vis dar laikant legitimavimo reikalo esmę paslapyje, matyt, geriausias būdas atlikti tą sąsają, tai pagaliau prabilti apie gėrybes, kurių graikas gali tikėtis iš Eroto, t. y. iš jo kuruojamos veiklos. Taip pakreipus diskusiją, jau būtų galima aptarti įteisinamos veiklos turiningąjį aspektą, kuris, matyt, jau gana vienareikšmiškai išskirtų tą veiklą iš poliškoje gyvenimo visumos. Be to, toks būdas aptarti Erotą, kol kas dar miglotai siejamą vien su meilės reiškiniu, neturėtų sukelti kokių nors įtarimų puotos dalyviams. Juk graikų santykiai su dievais visada buvo gana dalykiški, o dievų teikiama nauda buvo svarbus tų santykių aspektas. Taigi visai natūralu paklausti apie Eroto žmonėms

teikiamas gėrybes, tačiau nominaliai pažadėjęs apie tai pakalbėti, Agatonas iš pradžių, rodosi, tik tęsia savo pašnekovų žygi, t. y. ima be jokio saiko girti Erotą. Čia ir paaiškėja, kad Erotas „pats laimingiausias, nes pats gražiausias ir geriausias“ (ten pat), taip pat „jauniausiasis ir švelniausiasis“ (ten pat, 195a) bei teisingas, santūrus, narsus ir išmintingas, o būdamas toks ir „visiems kitiems teikia tokias gėrybes“ (ten pat, 196c). Tiesiog visų gėrybių aruodas yra tas Erotas, anot Agatono, kuris kiekvieną Eroto šaunumo požymį gero retorikos stiliumi dar ir grindžia, rodytūsi, visai paikais ‘įrodymais’. Vyno pakylėtiems jo sugėrovams toks prašmatnus postringavimas, matyt, pats tas, o blaiviam dialogo skaitytojui nei šis, nei tas. Bet juk Platonas tą kalbelę sustyguoja, taigi reiktų paieškoti joje ir negirtos išminties. Norint tą išmintį pastebėti, nereikia toli žvalgytis, o pakanka (trumpam užbėgant *Puotos* scenarijui už akių) pažvelgti į Agatono kalbelę paskesnių *Puotoje* išaiškėjusių akcentų retrospektyva. *Gražiausiojo* ir *geriausiojo* nuorodoje kasdiene kalba formuluojama ne kas kita, o filosofavimą inicijuojančios dievybės vertybinė orientacija. Superlatyvu formuluojama dievybės savybė, matyt, nurodo, kad dievybė tiesiogiai susijusi su pačia tos rūšies vertybe. Taigi teoriškai performuluojant iš pažiūros paiką sakinių apie Eroto gražumą ir gerumą, galima gauti jau ir paskesnėje Sokrato kalboje ryškėjančią išvadą, kad filosofavimą inicijuoja grožis, atveriantis tiesioginę prieigą prie gėrio, kuris savo ruožtu steigia filosofavimo turinius²⁷. Kitaip tariant,

²⁷ Su Platono fenomenologinėmis išvalgomis stebėtinai rezonuoja praeito šimtmečio poeto Kahlilio Džibrano mintys apie grožį ir meilę. Plg.: „Orfaleso žmonės, *grožis yra gyvenimas, kuris nusiima skraistę nuo savo švento veido*. Tačiau *tas gyvenimas ir ta skraistė esate jūs*. Grožis yra *į save veidrodyje žvelgianti amžinybė*. Tačiau *ta amžinybė ir tas veidrodis esate jūs*“ (Džibranas 1998: 64).

kasdieniška kalba formuluojamos pirmosios dvi, taigi svarbiausios Eroto savybės gana tiesmukai nurodo į tos veiklos, kurią jis inicijuoja, t. y. filosofavimo vertybinę sąrangą. Eroto jaunumą Agatonas išsamprotauja tarsi pagrįsdamas jo grožį – juk gražu tai, kas jauna. Kasdieniškai mąstant, toks ryšys akivaizdus, taigi ir samprotavimas, nors ir su logika nesusijęs, turėtų būti visiškai įtikinamas Agatono kalbos klausytojams. Tačiau ir dialogo skaitytojų Agatono ‘įrodymų’ dirbtinumas neturėtų trikdyti. Juk filosofijos legitimavimo reikalas politinis, taigi ir kalbas reikia styguoti politiškai, t. y. paisyti jose ne įrodymų korektiškumo, o reikalingų dalykų ‘prastūmimo’. Todėl ir mums šiuo atveju, matyt, reiktų domėtis ne tiek ‘įrodymo’ korektiškumo, bet ‘įrodinėjamos’ savybės turiniu. Nuoroda į Eroto jaunumą kertasi su *Puotos* pradžios užuominomis, kad Erotas yra vienas iš seniausiųjų dievų, ir tai pabrėžia pats, dar atminties nepragėręs Agatonas: „daug dėl ko sutinku su Faidru, tik negaliu sutikti, esą Erotas senesnis už Kroną su Japetu“ (ten pat, 195b). Dėl tik ką aptartų priežasčių praleidžiant pro ausis Agatono išvedžiojimus apie Eroto jaunumą, akivaizdžiai konfliktiškas nuorodas apie Eroto amžių vis tik galima suderinti. *Puotos* pradžioje Erotas buvo nurodytas kaip vienas iš seniausiųjų dievų, išnaudojant filosofijos tradicijai įprastą prigimties paieškos formalųjį būdą, t. y. ieškant filosofavimą inicijuojančios dievybės kaip filosofavimo $\alpha\rho\zeta\eta$. Juk reikėjo filosofijai priimtiniu būdu išsirinkti filosofavimą steigiančią dievybę, kalbant adekvačiau, pagrįsti visai kitų aplinkybių nulemtu pasirinkimo korektiškumą. Kad ir kaip būtų, pritaikius Erotui formalųjį prigimties paieškos interesą, Faidras ir prabilo apie Erotą kaip filosofavimą steigiančią, šia prasme pirminę arba, vaiz-

dingai šnekant, seniausiąją dievybę²⁸. Tačiau jau Aristofano kalboje Platonas atiduoda duoklę faktinei situacijai, t. y. pabrėžia turiningosios filosofavimo prielaidos – vyriškumo (etiškumo temos) atsiradimą po pirmapradiškųjų kosmo steigčių, t. y. po dzeusiškojo (istoriškai, sofistikojo) pirmapradžių esybių perpjovimo (kosmo suskaldymo) veiksmo. Ši nuoroda jau įvertina akivaizdų istorinį faktą, kad filosofavimas graikuose atsirado ne taip jau seniai. Atsižvelgiant į tai, tenka atjauninti ir tą veiklą inicijuojančią dievybę, taigi ir prabilti, kad tarp dievų, t. y. graikams legalias veiklos atmainas kuruojančių esybių „jis, mano Faidrai, pats jauniausias“ (ten pat). Atidavęs duoklę istorinėms aplinkybėms, Agatonas Platono valia imasi kur kas sudėtingesnių dalykų, t. y. imasi aptarinėti su grožiu siejamo Eroto veikimo fenomenologinį profilį. Fenomenologinės išvalgos numato redukciją, t. y. įprastinių požiūrių į reiškinius išskliaudimą, siekiant pamatyti stebimus reiškinius tarsi nuogus. Kadangi kasdienė kalba yra impregnuota įprastiniais požiūriais, tai fenomenologinės išvalgos numato žiūrą anapus įprastinės kalbos. Tačiau aprašyti nusisekusias išvalgas tenka vis tiek ta pačia kasdiene kalba, nes kitos kalbos tiesiog nėra. Laimei, ir kasdienėje kalboje yra būdų išvengti aptariamo reiškinio įprastinio aprašymo implikacijų. Juk galima kalbėti apie kokį nors reiškinį netiesiogiai, t. y. aprašyti fenomenologinės išvalgos rezultatą pritaikant visai kito reiškinio ‘logiką’. Tokio metaforiško kalbėjimo meistrai yra visų laikų poetai, o graikuose dar ir sofistai.

²⁸ Tokia antikinės filosofijos priminio paieškos kriterijaus interpretacija dera su pačia $\alpha\rho\chi\eta$ etimologija. Juk $\alpha\rho\chi\eta$ graikams numato dvi autonomiškas reikšmių sritis, t. y. reiškia tiek pradžią arba kilmę, tiek valdžią arba valdymą.

Čia jau švysteli šioks toks aiškumas, kodėl Platonui, konstruojant Agatono kalbą, tenka pasinaudoti iškalbos virtuozo Gorgijo paslaugomis. Kaip matyti iš paskesnės Agatono kalbos, Platonas ne tik vykusiai imituoja sofistiškąjį šnekėjimo būdą, bet ir ne mažiau vykusiai aprašo jo paties išvalgas apie grožio poveikio būdą. Nors fenomenologiniam aprašymui gana fenomenologinių išvalgų, tačiau Agatono kalboje išvalgų aprašymų įtaigumas stiprinamas 'įrodymais', kurių paskirtis, matyt, yra ne tiek pagrįsti išvalgos turinio „logiką“, kiek psichologiškai amortizuoti išvalgos aprašymo svetimumo aprašomam reiškiniui faktą. Taip surėdžius kalbėjimo stilistiką, Agatono kalbelė, tarsi medumi tepta, švelniai nuslysta pašnekovų ausimis. Ir prabyla jis pirmiausia apie Eroto švelnumą, t. y. aprašo grožio poveikio išorinį profilį. Juk tai grožis „nežengia žeme, ir galvomis nežengia (ne pats minkščiausias dalykas), bet ir žengia, ir gyvena pačiuose minkščiausiuose (dvasingiausiuose – S. J.) dalykuose, įsikurdamas dievų ir žmonių sielų buveinėse“ (ten pat, 195e). O todėl ir paveikia grožis „minkštai“, t. y. jusliškai nepastebimai – juk ne kūną veikia. „Taigi jauniausias ir švelniausias. *Be to, lankstaus pavidalo*. Antraip nesugebėtų nei visur pasklisti, nei pirma nepastebėtas įsigauti į visą sielą, paskui išeiti, jei būtų kieta“ (ten pat, 196a). O juk iš tikro tai, ką paveikia grožis, – dvasia, siela, ar kaip tai bepavadintume, žvelgiant juslėmis fiksuojamų dalykų rakursu, numato nepaprastą lakumą, taigi ir atitinkamai tegali būti pasiekta²⁹. Negana to, Erotas dar ir teisingas.

²⁹ Plg.: „Grožis geras ir švelnus. Kaip jauna motina, šiek tiek drovėdamasi savo šlovės, jis vaikšto tarp mūsų. <...> Grožis panašus į švelnų šnabždesį. Jį girdime savo dvasioje. Grožio balsas nusilenkia mūsų tylėjimui lyg silpna šviesa, baugščiai virpanti prieš šešėlių“ (Džibranas 1998: 63).

„Svarbiausia tai, kad Erotas *nedaro ir nepatiria neteisybės*: nei iš dievo ar dievui, nei iš žmogaus ar žmogui. Nei jis pats ką nors patirdamas iš prievartos patiria (*prievarta Eroto nesiekia*), nei ką nors darydamas – prievarta daro: visi visame kame savo noru tarnauja Erotui, o dėl ko sutariama savo noru, *įstatymai, šie valstybės viešpačiai*, tai vadina *teisybe*“ (ten pat, 196b–c). Šiaip jau realus teisingumas kaip tik numato prievartą, nes, kaip ir nurodo Agatonas, būdamas išreikštu ar neišreikštu susitarimu, numato ir anonimišką to susitarimo subjektą, netapatų nei vienam iš susitariančiųjų. Tik tam fiktyviam subjektui susitarimas yra savas, o visiems realiems susitarimo subjektams tenka vidine prievarta palenkti savo individualią valią tiesiogiai jų norų neatitinkančio ir šia prasme jiems svetimo susitarimo, t. y. bendrojo vardiklio kryptimi. Taigi pavadindamas grožį ikūnijantį Erotą teisingu, Agatonas, matyt, vis dar tikslina grožio vertybės fenomenologinį profilį, t. y. šiuo atveju pabrėžia neprievartinį šios vertybės poveikį. O juk grožis taip ir paveikia žmogų, t. y. natūraliai pavilioja jam imlią sielą, kuri paprastai noriai atsiduoda jo poveikiui. Dėl šio savo „teisingumo“, t. y. neprievartiškumo, arba, pozityviai kalbant, natūralumo jis ir gali būti natūralia, t. y. nedirbtina, o todėl ir neprievartine gaire, kreipiančia žmogų iš kasdienybės kontūro etiškumo kontūro link. „Be teisingumo, jis dar gausiai apdovanotas *santūrumu*. Sutariama juk, kad *santūrumas tai galia aistroms ir geismams*. Bet nėra stipresnės aistros už erotinę, vadinasi, visos silpnesnės aistros turėtų paklusti Erotui, o *jis – valdyti, o, valdydamas aistras ir geismus, Erotas turėtų būti santūrus kaip niekas kitas*“ (ten pat, 196c–d). Aukščiau aptartąja teisingumo savybe, matyt, buvo mėginta pavaizduoti paties savaime grožio veikimo būdą. Santūrumo savybe jau,

ko gero, mėginama nusakyti grožio santykį su kitomis, pirmiausia kasdienėmis vertybėmis. Ir čia paaiškėja labai svarbus filosofavimui grožio poveikio aspektas. Pasirodo, integruoja ir pajungia sau kitas kasdienes aistras erotinį geismą provokuojantis grožis. Kadangi grožis tas kitas aistras arba kasdienio mąstymo interesus tarsi prilaiko, tai pabrėžiant šį jo poveikio aspektą, visai pamatuota tokią grožį įkūnijančios dievybės savybę vadinti santūrumu. „Pagaliau, prieš Eroto narsą nė Arėjas neatsilaiko. Juk ne Arėjas pagauna Erotą, bet, kaip pasakojama, Erotas Arėją – {meilė} Afroditei. Pagavusysis valdo pagautą, o valdydamas už kitus narsesnį Erotas turėtų būti narsiausias“ (ten pat, 196d). Kaip jau buvo minėta, Platonui prireikia fenomenologiniame aprašyme verstis kasdiene antikios kalba, todėl tenka ir fenomenologines charakteristikas aprašinėti, nūdieniškai žvelgiant, psichologijos privatizuotais terminais. Taigi ir Eroto narsos šiuo atveju nederėtų suprasti, pavyzdžiui, kaip šios dievybės karingumo. Net iš Agatono pateikto trumpo sugretinimo turėtų būti akivaizdu, čia tik patikslinamas būdas, kuriuo grožis pajungia sau kitas aistras. Juk erotinis grožis tas aistras tiesiog nureiškina, t. y. vaizdingai šnekant, nugali jas³⁰. Kadangi grožis turi potencialią galią totaliai nureikšminti visas kitas aistras, taigi ir tas, kurios susijusios su kasdieniais interesais, tai jis pajėgus ir visiškai perjungti mąstymą į alternatyvią kasdienei žiūrai nuostatą, atveriančią prieigą, kaip paaiškės jau Sokrato kalboje, prie filosofijai rūpimų turinių. Kadangi ne grožio vertybė tuos turinius steigia, tai susieti grožį su tais turiniais korektiškai vargu ar įmanoma. Tačiau

filosofijos legitimavimo procedūroje aptarti, tegu ir kokybiškai vien formaliuosius grožio vertybės poveikio aspektus – maža. Niekaip nespacificavus tų aspektų paskirties, patys savaime jie gali pasirodyti reikšmingi įvairiose veiklos srityse. Todėl Agatono sugėrovai, savaip mintyse interpretuodami jo kalbą ir entuziastingai jam pritardami, galėtų neišreikštai nubalsuoti už nežinia ką, o po to visai pagrįstai piktintis, kad buvo suklaidinti, nes Eroto veiklos turiningasis aspektas niekur nebuvo išreikštai aptartas. Ir nors iki šiol Platonas visą filosofijos legitimavimo reikalą laikė patamsyje, t. y. nei vienam iš iki šiol kalbėjusiųjų neleido net paminėti filosofijos vardo, tačiau svarstymo procedūrai artėjant prie apogėjaus, jau ryžtasi apsidrausti nuo galimų dviprasmybių ir priverčia Agatoną prabilti apie Eroto išmintį, t. y. susieti grožį įkūnijantį Erotą su filosofijos dalykiniu interesu. Po tokios gudrybės puotos dalyviai, pritardami Agatonui bei patys liaupsindami Erotą, patys veikiausiai to ir nesuvokdami, nominaliai jau parems jį ir kaip filosofavimą inicijuojančią dievybę. Kad ir kaip būtų, Agatonas ne tik susieja Erotą su išmintimi, bet, kaip jau įprasta, iliustruoja Eroto išmintingumą „įrodymais“. „Pirmiausia <...> šis dievas toks išmintingas kūrėjas, kad ir kitą gali paversti kūrėju: kiekvienas tampa poetu, *nors lig tol ir buvo svetimas Mūzoms*, jei tik Erotas paliečia. Turime laikyti, kad Erotas apskritai yra puikus kūrėjas bet kokioje mūziškoje kūryboje. Juk ko neturi ir nemoki, kitam nei duosi, nei išmokysi“ (ten pat, 196d–c). Tačiau svarbiausia, matyt, yra tai, kad Erotas skatina ne bet kokią kūrybą³¹, o tokią, kuri yra žmonėms (pozityviai) reikšminga: „argi nežinote,

³⁰ Plg.: „Ne, grožis turi *galios ir baugulio*. *Kaip audra* supurto jis po mumis žemę ir sudrebina dangų virš mūsų“ (Džibranas 1998: 63).

³¹ Plg.: „Kur jūs ieškosit grožio ir kaip jį rasit, jeigu jis pats nebus jums vadovas? Ir kaip kalbėtumėt apie jį, jei jis pats neaustų jūsų kalbos“ (Džibranas 1998: 63).

jog, *ką šis dievas pamoko, tas garsėja ir spindi*, o prie ko Erotas neprisiliečia, to nei girdėti, nei matyti. Žinia, kad šaudymo, gydymo ir pranašavimo menus Apolonas atrado vedamas geismo ir Eroto, – tad ir šį dievą reikėtų laikyti Eroto mokiniu, kaip ir Mūzas dėl jų meno, Hefaištą – kalvystės, Atėnę – dėl audimo, o *Dzeusą – dėl meno dievus ir žmones valdyti*. Štai *taip susitvarkė dievų reikalai, gimus Erotui* (aišku, kad *grožio siekiančiam* Erotui, nes bjaurumas jam svetimas), o iki tol, kaip pradžioje minėjau, *nutiko daug baisumų, mat viešpatavo Anankė*. O gimus šiam dievui, iš *erotinės meilės grožiui radosi visos gėrybės* – ir dievų, ir žmonių“ (ten pat, 196d). Ir nors čia Agatonas Eroto inicijuojamą prieigą prie, palikime miglotą pasakymą, ‘visų gėrybių’ supainioja su tų gėrybių steigimo aktu³², tačiau sinkretiškai mąstantiems graikams tie aktai sutampa, taigi aptariant tai kasdieniu lygmeniu, visai nereikalinga apsinkinti pasakojimą papildomomis skirtimis, kurios galėtų tik supainioti puotos dalyvius. Bene svarbiausioji iš tų gėrybių, ko gero, ir patiems puotautojams labiausiai priimtina buvo nurodyta pačioje Agatono kalbos pradžioje. Juk ne šiaip sau paminėjo Agatonas, kad Erotas yra laimingiausias iš dievų. Matyt, tokią pat laimę jis turėtų ir žmonėms nešti. Nors mums laimės sąvoka siejasi su subjektyvumu, taigi gilintis į ją būtų keblus reikalas, tačiau antikoje subjektyvumas yra nesureikšmintas, taigi ir Eroto teikiamos laimės, matyt, nereikėtų suprasti banaliai, pavyzdžiui, kaip psichologinio ar fizinio malonumo. Net žodžio

³² Jau Sokrato kalboje išaiškėja, kad Erotas pats savaime nesteigia jokių gėrybių: „Bet toks atsakymas prašyte prašosi kito klausimo: „*Ką jis turės gavęs tai, kas gražu?*“ Pasakiau, kad *negalėčiau iškart atsakyti į šį klausimą*“ (Platonas 2000: 204d). Paskesniuose Platono dialoguose visiškai akivaizdu, kad „visas gėrybes“ steigia gėris.

ευδαιμονία etimologija nurodo, kad tai yra tokia sielos būsena, kurią ši patiria, kai joje įsikūria gerasis daimonas arba, šnekant labiau nūdieniškai, geroji dvasia. Jau Sokrato kalboje paaiškėja, kad tokia būseną patiriama, pasiekus gėrį³³. Kitaip tariant, laimė yra tobulo etiškumo būseną, kurios link pakylėja meilė³⁴. Ji yra galutinis filosofavimo siekis, taigi jau neberekalinga papildomų aiškinimų³⁵. Todėl nuoroda į ją išbaigia ne tik samprotavimą paskesnėje Sokrato kalboje, bet, matyt, liudija apie tokį pat išbaigtumą ir Agatono kalboje. O tai jau, matyt, yra ženklas, kad šia kalba turėtų kulminuoti ir filosofijos legitimavimo procedūros debatų dalis. Juk puotautojai jau spėjo aptarti, tegu ir patys to nenutuokdami, tegu ir savitai daugybę filosofavimo aspektų, kuriuos, žvelgiant nūdieniškai, būtų galima išrūšiuoti kaip istoriografinius, ontologinius, aksiologinius, sociologinius, politologinius, fenomenologinius, psichologinius, o įdėmiau įsižiūrėjus ir dar kokius nors. Vieninteliam blaiviam likusiam Sokratui savo baigiamojoje kalboje belieka tik juos nuosekliai susieti, sudėti reikalingus akcentus, pridėti dar vieną kitą mažmožį, na ir veikiai pranešti „bičiuliams sugėrovams“, kad, tiesą sakant, Erotas „privalo būti filosofu“ ir „kad sunku būtų rasti

³³ Plg.: „Žiūrėk Sokratai: mylintysis tai, kas gera, geidžia. Ko jis geidžia?“ – Kad tai jam priklausytų. – *O ką jis turės gavęs tai, kas gera*. – Į tai ne taip keblu atsakyti, – tariau, – jis bus *laimingas*“ (ten pat, 204e).

³⁴ Plg.: „Kaip javų pėdus ji surenka jus. Ji nukulia jus ir palieka nuogus. Ji sijoja jus, kad nubyrėtų pelai. Ji mala jus iki baltumo. Ji minko jus, kol suminkštėjat. O tada ji patiki jus savo *šventai ugniai, kad taptume šventąja duona šventajai Dievo puotai. Visa tai duoda jums meilę, idant pažintumėt savo širdies paslaptis, o pažinę jas taptumėt Gyvenimo širdies dalimi*“ (Džibranas 1998: 19).

³⁵ Plg.: „Išties, *laimingieji laimingi todėl, kad gavo tai, kas gera*, – vadinasi, neberekės klausiti: „Ko nori norintysis tapti laimingu?“ Regis, *šis atsakymas galutinai išsprendžia klausimą*“ (ten pat, 205a).

už Erotą geresnį talkininką šiam žmogiškosios prigimties turtui (dorybei – S. J.) įgyti“ (Platonas 2000: 212b). Taigi Sokratas savo bičiuliams praneša, kad šie savo liaupsėmis ką tik legalizavo filosofavimą. Gal kas iš kalbėtojų dar mėgintų purkštauti, girdi, mes čia tik apie meilės dievą Erotą samprotavome, apie vienintelę tikrą meilę tarp vyrų

šnekučiavomės, bet šaukštai jau po puotos. Mat balsavimo protokolas, t. y. dialogas, jau surašytas, o jis liudija, kad visi balsai labai jau entuziastingai buvo atiduoti filosofijos labui. Purkštauti, t. y. komentuoti šį, o ir kitus Platono dialogus dar galima, tačiau kelio atgal nėra: komentavimas jau yra filosofavimas³⁶.

LITERATŪRA

Buber, M. 1998. *Dialogo principas I, AŠ ir TU*. Vilnius: Katalikų pasaulis.

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

Estetikos istorija I. 1999. Antologija, Senovės rytai. Antika. Vilnius: Pradai.

Džibranas, K. 1998. Pranašas, Pranašo sodas. Jėzus, žmogaus sūnus. Vilnius: Asveja.

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

Platonas. 1968. *Dialogai*. Vilnius: Vaga.

Platonas. 1981. *Valstybė*. Vilnius: Mintis.

Platonas. 1995. *Sokrato apologija. Kritonas*. Vilnius: Aidai.

Platonas. 1996. *Faidras*. Vilnius: Aidai.

Platonas. 1999. *Faidonas*. Vilnius: Aidai.

Platonas. 2000. *Puota*. Vilnius: Aidai.

Plato. 1961. *The Collected Dialogues of Plato*. New York: Pantheon Books.

Whitehead, A. N. 1979. *Process and Reality*. New York: The Free Press.

SYMPOSIUM: THE PROBLEM OF LEGITIMATION OF PHILOSOPHY

Skirmantas Jankauskas

Summary

At the beginning, the historic premises of the problem are discussed. It is shown that the problem was initiated in the polemics between Socrates and sophists. The polemics influenced the Socratic way of ethical specification of philosophy, and philosophy was opposed to everyday life and thinking. The culmination of the problem was the trial of Socrates and its tragic conclusion which sent a message of warning to philosophers about the unlawfulness of their activity and its dangers. Plato was the first to

realize the problem, and he made an attempt to solve it in the Apology of Socrates. A virtual procedure of immolation described in the dialogue could be treated as an effort of existential initiation of philosophy. However, in Phaidon he dealt with the axiological aspect of philosophizing, thus the issue of legitimation of philosophy turned into two problems: first, determination of the axiological constitution of philosophy; second, the compliance of this constitution with the axiological constitution of

³⁶ Płg.: „Talpiausiai ir plačiausiai apibūdinant Europos filosofinę tradiciją, ji yra komentarų seka Platono (filosofijos) paraštėse. Kalbu ne apie sistemiską mąstymo schemą, kurią abejotinu būdu tyrinėtojai išgavo iš jo raštų. Aš turiu omenyje tuose raštuose išsibarsčiusių bendrųjų idėjų gausą“ (Whitehead 1979: 39).

cosmos. Both tasks were treated in the Symposium where an attempt was made to legitimize philosophizing by associating it with the deity of Eros – the embodiment of love’s striving for beauty. The gathering described in the Symposium is interpreted by the author of the present paper as a non-formal procedure of legitimation. The speeches of the participants of the gathering are viewed as ways to

provide foundation for the legitimacy of philosophy. Along with the analysis of the pre-Socratic speeches, the author also examines the historiographical, ontological, axiological, sociological, politological, phenomenological and psychological features of philosophizing.

Keywords: sophists, Socrates, Love, beauty, virtue, philosophizing, axiology, legitimation.

Itikta 2008 03 31