



SKIRMANTAS JANKAUSKAS

Vilniaus universitetas

# ESANTIS IR SUBJEKTO TAPATYBĖS PROBLEMA

*The being and the problem of the identity of the subject*

## SUMMARY

In this paper, an attempt is made to take a new look at the classical problem of *being*. It is assumed that sinoptical ancient philosophizing, nevertheless, presumes its subject, therefore the objective of this philosophizing is associated with intentionality of the subject. Referring to Heraclitus' aphorisms, the problematic character of human existence is identified, i.e. it is stated that the mode of this existence is incompatible with the logic nature of thinking that exploits the measure of *the same*. Having noted that the ancient subject lacks *cogito* – the descartian support of thinking – it is concluded that the premises of the identity of the subject must lie outside thereof. While the synoptical thinking does not separate thinking from imagination, it, therefore, associates the (logical) identity of an entity with (its) stability; thus a search of the identity of the subject acquires the way of ontologization, i.e. the subject is provoked to presume enduring entity – *the being* in its most exacting manner. It is demonstrated that the Parmenidian *being* could be treated as an autonomous theoretical construct which emerges in an attempt to theoretically assimilate Xenophanian God. Presuming that Parmenides and Plato contemplate the same *being*, it is argued here that both the classics refer to different founding values for the *being*. Plato's *The Republic* is viewed as an attempt to solve the problem of the crisscrossed values by simply subjugating justice for the sake of the good. Upon revealing the dual value constitution of the *being*, it is concluded that the *being* entails two definitions. The article ends with contemplations about the ways of the social assurance of a human based upon the dual definition of the *being*.

## SANTRAUKA

Straipsnyje mėginama naujaip pažvelgti į klasikinę būties problemą. Daroma prielaida, kad sinoptinis antikinis filosofavimas vis dėlto numano subjektą, todėl būties teorinio temizavimo siekis siejamas su šio subjekto intencionalumu. Remiantis Hėrakleito aforizmais, rekonstruojamas antikos žmogaus egzistencijos problemiškumas, t. y. konstatuojama, kad jo buvimo būdas yra nesuderinamas su *to paties matą* eksploatuojančio mąstymo numatoma jo tapatybės prielaida. Konstatavus, kad antikos filosofavimo subjektas nedisponuoja

RAKTAŽODŽIAI: subjektas, intencionalumas, tapatybė, *esantis*, teisingumas, gėris.

KEY WORDS: subject, intentionality, identity, *the being*, justice, the good.

dekartiškąją *cogito* atrama mąstyme, daroma išvada, kad šis subjektas savo tapatybės prielaidų turi ieškoti anapus savęs. Visumiškame mąstyme griežtai neskiriant mąstymo ir vaizduotės, todėl (loginę) tapatybę siejant su (dalykiniu) pastovumu, subjekto tapatybės paieška įgyja ontologizavimo pobūdį, t. y. subjektas provokuojamas mąstyti išliekančią esybę – (griežtąja šio žodžio reikšme) *esantį*. Parodoma, kad parmenidiškąjį *esantį* galima traktuoti kaip autonomišką teorinį darinį, kuris susikonstruoja mėginant teoriškai asimiliuoti Ksenofano vienatinį dievą. Tarus, kad Parmenidas ir Platonas apmąsto tą patį *esantį*, konstatuojama, jog abu klasikai nurodo skirtingas *esantį* steigiančias vertybes. Platono *Politėja* traktuojama kaip mėginimas išspręsti filosofavimo subjekto vertybinio žvairavimo problemą tiesiog pajungiant *teisingumą gėriui*. Nustačius *esančio* dvejopą vertybinę konstituciją, daroma išvada, kad *esantis* numato dvi apibrėžtis. Straipsnis užbaigiamas svarstymais apie dvejopą *esančio* apibrėžtimi pamatuotus žmogaus socialinio įsitikinimo būdus.

**B**ūties problema ir galimi jos sprendimai jei dar ir šmėkšteli nūdieniškoje analitiškai susmulkėjusioje ir siaurose srityse išsibarsčiusioje filosofijoje, tai nebent kaip šios mąstymo tradicijos šmėklos, t. y. kaip filosofijos istorinės preparacijos. Tarus, kad filosofija yra istoriškai angažuota, t. y. konkrečiais laikotarpiais mėgina įsiveikti su problemomis, kurios aktualios tų laikotarpių žmogui, būtų galima daryti išvadą, kad nūdienos žmogui būtis prarado tą egzistencinę svarbą, kurią galbūt turėjo antikoje. Regis, tam pritartų turbūt iškiliasias praeito šimtmečio antrosios pusės filosofas E. Levinas. Anot jo, būtis, pažintiškai žvelgiant, t. y. kaip mąstymo konstruktas, yra suręsta pagal *to paties* matą, todėl yra uždara ir neišvengiamai izoliuoja žmogų jame pačiame bei pabrėžia jo vienatvę<sup>1</sup>. Kadangi žmogus yra socialinė būtybė, t. y. santykiuose klesinti būtybė, tai jo išsiskynijimas uždaroje būtyje tampa jo socialinės savirealizacijos kliūtimi. Todėl Levinas siūlo žengti anapus būties ir egzistencinį prioritetą teikia etinės prigimties santykiui su *kitu*. Formuluojuant šį siekį kaip filosofavimo programinę nuostatą, pirmoji filosofija turėtų būti ne ontologija, o etika. Vadinasi, būtis nūdienos žmogui yra nureikšmėjusi dėl to, kad šis adekvačiai

įsisąmonino, formaliai žvelgiant, savo socialinę, o dalykiškai įsižiūrint – etinę prigimtį ir, ja pamatavęs būtų, aptiko šios ribotumą. Tačiau negi žmogaus socialumo nebuvo įsisąmoninę antikos klasikais? Argi ne doriniam žmogaus sąrangos aspektui teikė pirmenybę Sokratas ir Platonas? Argi ne socialumo žmogiškosios būtybės aspektą akcentavo analitiškasis Aristotelis, deklaruodamas, kad žmogus yra ζῷον πολιτικόν. Tačiau nepaisant šių išvalgų, nuo pat Parmenido būtis antikos filosofijos klasikams buvo aukščiausias ir galutinis siekis. Tad ir kyla klausimas, kodėl, net suvokiant žmogaus socialumą, antikos žmogus nesijautė, leibniciškai formuluojuant, monadiškoje būtyje kaip kalėjime be durų ir langų? Gal antikos klasikais nebuvo įsisąmoninę jos uždaro? Tačiau argi ne *to paties* matą numato Parmenido frazė apie būties reljefo vidinį susietumą: „Bendra yra man tai, nuo ko aš pradėdau, nes čia aš vėl pargrįšiu [Ξυνὸν δέ μοί ἐστιν, ὅπποθεν ἄρξωμαι: τότι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις]“<sup>2</sup>? Argi ne būties uždaroumą liudija ir tas vaizdinys, kurį Parmenidas susieja su būtimi: „Kadangi [turi būti] galutinė riba, tai iš vidurio į šalis vienodai nutolusi bei apskliausta ji iš visų pusių ir panaši į tobulai nuguldintos masės rutulį“<sup>3</sup>?

## ANTIKINIO FILOSOFAVIMO SUBJEKTAS

Šiaip ar taip, tenka daryti išvadą, kad nūdieniška žmogaus konstitucija, matyt, numano dar šį tą, ir antikos filosofų išgarbinta būtis nūdienos žmogui tampa problemiškos vienatvės ženklų. Vienu dalyku mes tikrai skiriamės bent jau nuo antikos žmogaus, ir tai yra Descartes'o įteisintas mąstymo archimediškasis atramos taškas *ego*. Dėl šio mums labai įprasto įskiepio mes laikome save mąstymo vykdytojais ir savinamės mąstymo rezultatus arba, formuluojant glaustai, mes manome esą mąstymo subjektai. Tad tradiciškai teigiama, kad nuo Descartes'o kinta ir mąstymo schema, t. y. ligtolinė vienanarė mąstymo schema, numatanti vien mąstymo dalyką, papildomo antruoju nariu – mąstymo subjektu – ir tampa dvinare. Karteziečio įteisintas subjektas, pamažu įsisąmonindamas savo vien mąstomąją prigimtį, ima revizuoti ligtolinį mąstymo dalyką arba, perfrazuojant sofistų terminais, *ego* tampa visų (iki tol apmąstytų) dalykų matu, esančių, kad (ir kaip) jie yra, ir nesančių, kad (ir kaip) jų nėra. Čia nesigilinant į naujuoju matu vykdytas ir tebevykdomas mąstymo modernizavimo ar net postmodernizavimo peripetijas, paspėliokime, o kaip buvo iki Descartes'o: negi iš tiesų tai buvo mąstymas be subjekto? Jei tokio mąstymo rezultatai buvo siejami su konkrečiais vardais, tai išeitų, kad buvo manoma, jog mąstymą vis dėlto realizuoja konkretūs jo vykdytojai. Tariant, kad mąsto konkretūs žmonės, reflektuojantys antikos filosofai turėjo apmąstyti ir tai, kaip tie žmonės realizuoja mąstymą. Kitaip tariant, pripažįstant mąstymo vyk-

dytojus, tenka neišvengiamai aptarti ir mąstymo subjektą. Regis, antikos filosofų tekstai liudija šios hipotetiškos išvados naudai. Argi ne mąstymo subjektą numano perfrazuotas garsusis Protagoro teiginys: „žmogus yra visų daiktų matas: esančių, kad [kaip] jie yra, nesančių, kad [kaip] jų nėra“<sup>4</sup>? Jei Sokratas ir Platonas polemizuoja su sofistais, tai ar jie neturėtų pateikti ir alternatyvios subjekto sampratos? Argi tradicinis sielos vaizdinys, kurį Platonas, atsižvelgdamas į jam aiškėjančią etinę filosofavimo specifiką, reformuoja *Faidone* ir *Faidre*, negali būti traktuojamas kaip antikinio filosofavimo subjekto antikinė samprata? Argi *Faidone* pasirodanti pažinimo kaip *antrojo plaukimo* sąvoka nenumato aktyvaus mąstymo subjekto<sup>5</sup>? Argi ne todėl *Faidre* detalizuodamas pažinimo dinamiškąjį aspektą Platonas visiškai netikėtai prabyla apie sielą kaip apie save judinantį pradą<sup>6</sup>, nors tai visiškai nedera su jo paskesnėmis ir kur kas nuoseklesnėmis išvadomis, pavyzdžiui, *Politėjos* šeštos knygos išvada, kad gėris steigia pačią būtį ir inicijuoja jos mąstymą<sup>7</sup>? Traktuojant antikos filosofų reformuotą tradicinę sielos sampratą kaip antikinio filosofavimo subjektą, tenka pripažinti, kad tai yra gana neįprastas subjektas. Jei jis nedisponuoja mąstymo atramos archimediškuoju tašku, tai toks subjektas turėtų ne tik negalėti pats inicijuoti mąstymo vyksmo, bet netgi turėtų nepajėgti identifikuoti savęs. Antikos filosofai gali lengvai nurodyti išoriškai pastebimus mąstymo vykdytojus, tačiau turėtų įsivelti į problemas aptardami santykį tarp kūnu

identifikuojamo mąstymo vykdytojo ir nuosavos tapatybės neturinčio ir dėl to individualiai neidentifikuojamo mąstymo subjekto. Konstatuojant neperžengiamą prarają tarp identifikuojamo ir dėl to individualaus mąstymo vykdytojo ir neidentifikuojamo ir dėl to anoniškos jo subjekto bei pagrečiui teikiant prioritetą teorinio mąstymo universalistinei specifikai, antikos filosofai turėtų susidurti su kjerkegoriška „arba–arba“ situacija, t. y. turėtų būti priversti filosofavimą sieti tik su vienu iš čia minimų mąstymo agentų, o kitą paaukoti ant filosofavimo aukuro. Regis, Platonas taip ir daro *Faidone*, kur, konstatuodamas kūniškai individualizuoto mąstymo vykdytojo akivaizdų nesuderinamumą su universalistiniu būtiškuoju filosofavimo siekiu, visiškai atvirai samprotau-

ja apie savižudybę kaip apie tiesiausią būdą anihiliuoti tokį mąstymo vykdytoją<sup>8</sup>. Tačiau kiek Platonas įsigilina į filosofavimo perspektyvą, tiek jis tiesiog priverstas viltingai samprotauti apie prioritetinio filosofavimo agento – sielos asimptotišką susitapatinimą su ta pačia būtimi. Vadinasi, pati antikinio filosofavimo prigimtis tiesiog neigia tiek jo vykdytoją, tiek jo subjektą, nors šie neišvengiamai patenka į refleksijos akiratį aptariant pažinimo specifiką. Tad ar reikia stebėtis, kad ikidekartinė filosofavimo tradicija net nemėgina kaip nors įregistruoti ar įteisinti jos mąstymo subjekto? Tačiau nors ir nelegitimuotas ir dėl to beteisis, nors ir neindividualizuotas ir dėl to anonimiškas, toks subjektas vis dėlto pastebimai sušmėžuoja kai kuriuose antikos filosofų tekstuose.

## ŽMOGIŠKOSIOS BŪTYBĖS EGZISTENCIJOS PROBLEMIŠKUMAS

Tarus, kad antikinis filosofavimas vis dėlto numano subjektą, nūdieniškai, pavyzdžiui, fenomenologiškai, samprotaudami galėtume daryti prielaidą, kad ir šis subjektas turėtų mąstyti intencionaliai. O jau tada tektų daryti išvadą, kad šiai filosofijai pamatinis ontologinis interesus irgi turėtų būti sietinas su konkrečia filosofavimo subjekto intencija. Išeitų, kad sekdami antikos klasikais, mąstome apie tai, kas yra ir kad tai yra, ne todėl, kad tiesiog akivaizdu, jog kažkas yra ir kažkodėl reikia apmąstyti, kodėl yra kažkas, o ne niekas. Mūsų patyrimas, ko gero, kur kas labiau remtų Gorgijo išvadą, kad „nieko nėra“<sup>9</sup>. Juk dar Hērakleitas konstatuoja, kad *πάντα ἔει*. Jei visa teka, tai atsižvelgiant vien į

kalbos, kuria ta frazė formuluojama, sąlygišką pastovumą, turėtų paaiškėti, kad kalba ir, matyt, su ja sinchronizuotu mąstymu, nieko negalime nutverti, vadinasi, ir negalime konstatuoti ką nors griežtąja reikšme esant. Regis, pirmasis tai pastebi Parmenidas ir todėl teigia: „[o] visa [kita] turi būti vien [tušti] vardai, kuriuos mirtingieji nustatė, įtikėję juos esant tikra: atsirasti ir išnykti, būti ir nebūti, keisti vietą bei mainytis spalvų žaismui.“<sup>10</sup> Tiesa, jis suranda žodį, kuris ne tik nėra tuščias, bet ir numano turinį, kuris rezonuoja su plika akimi pastebimu žodžių santykiu pastovumu. Tas žodis yra veiksmažodžio bendratis *būti* (εἶναι) ir jos dalyvinė forma *esantis* (τὸ ὄν). Sinoptiškai arba visumiškai mąstan-

čiam ir dėl to daugybę mums jau analitiškai išsiskaidžiusių aspektų tapatinančiam Parmenidui tai ne šiaip turiningas žodis, o žodis–daiktas, t. y. tobulai nugludintas rutulys.

Parmenido samprotavimuose apie būtį apsinuogina graikiškojo filosofavimo (subjekto) intencija: ši filosofija kažkodėl ieško griežta reikšme, t. y. nuolat esančio dalyko τὸ ὄν. Kadangi paprastai ieškoma to, ko stokojama, tai, matyt, ir žmogiškąją būtybę ontologizuoti, t. y. mąstyti ką nors griežta reikšme esant, provokuoja tos būtybės prigimties problemiškumas. Hērakleitas savo neva tamsiais aforizmais, regis, gana atvirai byloja tą problemišumą. Negi turėtume suprasti beveik pamatinį jo aforizmą πάντα ἑεῖ pažodžiui, t. y. vien kaip konstataciją apie regimojo kosmo beperstojį kitimą? Gal šis aforizmas veikiau yra probleminės situacijos nuoroda, t. y. įspėjimas, kad kasdieniškai mąstomoje realybėje dėl jos beperstojo merdėjimo žmogus neturi į ką atsiremti ir tekanti realybė negali jam būti egzistencinė atrama. Jei taip, tai ar neprovokuoja šis aforizmas žengti anapus lakios regimybės ir ieškoti alternatyvios pastovios realybės? Čia jau būtų galima paklausti, o kam žmogiškajai būtybei tokia realybė? Regis, kitas efesiečio aforizmas teikia atsakymą į šį klausimą. Jame tarsi pagilinama populiarus aforizmas, kad negalima du kartus įbristi į tą pačią upę, reikšmė. Nereikia ypatingos išmonės, kad suprastum, jog populiarusis aforizmas yra logiškai neišbaigtas, nes nuosekliai mąstant, matyt, reikėtų teigti taip, kaip dar antikoje tai daro kai kurie vienusiški Hērakleito sekėjai, t. y. teigti, kad

nė karto negalima įbristi į tą pačią upę. Tačiau Hērakleitas, nepaisant jam priskiriamos arogancijos, regis, kalbasi ne pats su savim, o, matyt, nori, kad jo aforizmai pasiektų kasdieniame mąstyme įklimpusį žmogų. O šiam juk akivaizdu, kad jis įbrenda į upes, todėl nuoroda apie negalimybę du kartus įbristi į tą pačią upę pirmiausia apeliuoja į jam įprastinį „faktą“ ir tik po to tą „faktą“ kompromituoja. Kitaip tariant, Hērakleito aforizmai, matyt, atlieka bent dvi funkcijas: ne šiaip perša naują žinojimą, bet pagreičiui nureikšmina ankstesniąją nuomonę. Šiaip ar taip, kitame giminingame aforizme Hērakleitas jau ne tik logiškai nepriešingai formuluoja tą pačią tezę, bet ir atskleidžia visų kitimą pabrėžiančių aforizmų intenciją: „Įbrendame į tas pačias upes ir neįbrendame, esame ir nesame [Ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἴμεν τε καὶ οὐκ εἴμεν].“<sup>11</sup> Argi antroji šio aforizmo dalis nepatvirtina ankstesnės prielaidos, kad πάντα ἑεῖ derėtų suprasti kaip antikos žmogaus egzistencinės problemos nuorodą? Mat jei „visa pasitraukia ir niekas nepasilieka [πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει]“<sup>12</sup>, o mes, būdami tos kintančios visumos dalis, irgi keičiamės kiekvieną akimirką, tai mūsų tarsi ir nėra. Empatiškai skaitydami Hērakleito aforizmus, galėtume pagalvoti, kad jie numano universaliai galiojančias išvadas. Tačiau argi Descartes'as, susiedamas *ego* vien su *cogito*, t. y. pabrėždamas, kad *aš* (o ne anonimiškas *mes*) esu vien mąstantis daiktas, negalėtų nuginčyti čia minimų Hērakleito išvadų? Įdėmiau žvelgdami turėtume pripažinti, kad Hērakleito aforizmai numano anonimišką mąstymo

subjektą, t. y. neidentifikuotą ir vien maštomu dalyku pamatuotą subjektą, kuris yra visiškai priklausomas nuo to dalyko. Šio subjekto prigimtis, matyt, turėtų lemti ir savitą būdą, kuriuo antikos žmogus įsisąmonina savo egzistencijos problemišumą. Kadangi antikos filosofai vis pabrėžinėja žmogaus marumą, tai galėtume pagalvoti, kad antikinis filosofavimas įsisąmonina žmogiškojo buvimo pasaulyje problemišumą, išdindindamas kasdienio maštymo konstataciją, jog žmogus yra būtybė, kuri gim-

ta, gyvena tam tikrą laiko tarpą ir neišvengiamai miršta. Tačiau čia analizuojamas Hérakleito aforizmas, regis, taiko kur kas giliau, nes eksploatuodamas filosofavimui pamatinę refleksiją, pamatuoja kasdieniškai konstatuojamą žmogaus marumo faktą (tauto)logizuojančio, t. y. tapatinančio arba pagal *to paties* matą funkcionuojančio, maštymo prigimtimi ir pelno kur kas dramatiškesnę išvadą, t. y. kad, ko gero, žmogiškos būtybės nėra net tada, kai ji dar gyvena ir kai jai atrodo, jog ji yra.

### ESANTIS KAIP ANONIMIŠKO SUBJEKTO TAPATYBĖS PROBLEMOS SPRENDIMAS

Tarus, kad Herakleito aforizmai konstatuoja žmogiškos būtybės egzistavimo problemišumą, nesunku nustatyti, kad šis problemiškas yra generuojamas maštymo loginės specifikos. Jei anonimiškas maštymo subjektas yra temizuojamas vien dalyku, o šis yra kintantis, tai *to paties* matą eksploatuojančio maštymo požiūriu toks subjektas neturi nuosavos tapatybės, nes viskas jame (kaip ir dalyke) mainosi. Hérakleito aforizme dar tik numanomą žmogaus egzistencinės problemos loginę prielaidą jau aiškiai nurodo Platonas: „Ir ne tik kūne, bet ir sieloje: nuotaikos, būdas, nuomonės, siekiai, džiaugsmas, skausmas, baimės – niekas nelieka *tokie patys*, viena gimsta, kita nyksta. <...> Dar neįprasčiau yra su žinojimais, kurių ne tik vieni mummyse gimsta, o kiti nynyksta, – *tad net žinojimais niekada nesame tokie patys*, – bet tas pats nutinka ir kiekvienam atskiram žinojimui.“<sup>13</sup> Jei žvelgiant iš filosofavimui atraminio teorinio maštymo pozici-

jų pats žmogaus egzistavimo būdas neišvengiamai, jei jis tarsi skęsta kosmo nuolatiniėje tėkmėje, tai kaip tokiai būtybei reikėtų, pavartojant Platono terminą, gelbėtis [σώζειν]<sup>14</sup>. Mums įprastine dekartiškoji *ego*’istine atrama nedisponuojantis subjektas, matyt, būtų tiesiog privestas ieškoti savo tapatumo arba egzistencijos pastovumo atramos anapus savęs. Kitaip tariant, galima daryti išvadą, kad graikiškajam filosofavimui pamatinis ontologinis interesas, numanantis pastoviai esantį dalyką, yra intencionaliai generuojamas anonimiškam maštymo subjektui būdingos prieštaros tarp tapatybę numanančio maštymo ir to subjekto temizavimo tekančios prigimties dalyku – kosmu. Kiek reflektuojantis filosofavimas įsisąmonina teorinio maštymo loginę specifiką, tiek jis aktualizuoja čia minimą prieštarą ir tiek jis provokuojamas filtruoti visumišką dalyką bei fiksuoti jame tapatybę numanančią esybę. Glaustai ir kiek supaprastintai formuluojant tą

patį, kiek antikos žmogus įsisąmonina šią prieštarą, tiek jis yra provokuojamas ontologizuoti, t. y. mąstyti esant pastovias esybes. Argi toks akcentas nekrenta į akis Parmenido būtį steigiančiosios tezės pagrindžiančiojoje dalyje: „Reikia sakyti ir mąstyti *esantį išliekant: būti yra*, nieko nėra [Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν]“<sup>15</sup>? Negi atsitiktinai ši tezė formuluojama imperatyviai ir ką kita, jeigu ne (filosofavimo anonimiško subjekto) intencionalumą numano šis imperatyvumas?

Iškilusis elėjietis šią tezę formuluoja, regis, neakivaizdžiai polemizuodamas su kismą pabrėžiančiais Hērakleito aforizmais<sup>16</sup>. Šiaip ar taip, į akis krenta sąvokinė giminystė Parmenido tezėje ir toje Hērakleito garsiojo aforizmo išplėstinėje formuluotėje, kurią Platonas pateikia *Kratile*. Šiame dialoge Platonas priskiria Hērakleitui požiūrį, kad „visa pasitraukia ir niekas nepasilieka [πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει].“<sup>17</sup> Analitiškai žvelgiant, ši ištara numano kasdienio požiūrio ontologinę prielaidą, kad yra įvairios esybės, pavyzdžiui, daiktai, ir tą prielaidą išreikštai kompromituoja. Norint apskritai kalbėti apie kokį nors dalyką, reikia disponuoti kokia nors jo tapatybės apibrėžtimi. Kadangi veiksmažodžio χωρέω, kuriuo ginčijamas numanomų daiktų tapatumas, pagrindinė reikšmė yra *užleisti vietą*, tai galima daryti išvadą, kad ši ištara daikto tapatumą sieja su daiktu užimama erdvės apimtimi. Įdėmesnis žvilgsnis atskleidžia, kad dalykiniai turiniai be perstojo pasitraukia iš daikto aprėpiamos erdvės ir užleidžia vietą kitiems, todėl joks daiktas dalykiš-

kai nelieka toks pat, ir tai kompromituoja pirminę prielaidą, kad yra kokios nors (dalykišką tapatybę numanančios) daiktiškos esybės. Jei Hērakleito aforizmai pabrėžinėja tokių esybių problemiškumą ir, suspenduodami kasdienio požiūrio prielaidas, palieka jų skaitytoją aporiškoje būsenoje, tai ontologinės problemos sprendimą radęs Parmenidas jau gali elgtis drąsiau ir nesidrovėdamas išsakyti Hērakleito poleminių samprotavimų numanomą negatyviają išvadą. Mat tarus, kad joks daiktas dėl jo nuolatinio kitimo (dalykiškai) nėra tapatus sau, apie joki daiktą jau negalima pasakyti, kad jis yra. Vadinas, kalbant apie kasdienio mąstymo numatomas esybes – daiktus, tenka daryti išvadą: „visa [kita] turi būti vien [tušti] vardai, kuriuos mirtingieji nustatė, itikėję juos esant tikra: atsirasti ir išnykti, būti ir nebūti, keisti vietą bei mainytis spalvų žaismui.“<sup>18</sup> Tiesa, ši Parmenido išvada, kaip jau buvo minėta, lyg ir tiesiogiai perša mintį, kad Parmenidui daiktų tapatumo prielaida vis dėlto yra sąlygiškai pastovūs (ir šia reikšme tapatūs) jų vardai. Tačiau pačius žodžius Parmenidas, ko gero, traktuoja ne vitgenšteiniškai analitiškai, o daiktiškai ir erdviškai, jei net *esantį* mąsto esant sfairu<sup>19</sup>. Vadinas, ir jis ne tik daiktų, bet netgi *esančio* tapatumą, matyt, dar sieja su erdvine jų apimtimi. Erdvinės tapatumo sampratos naudai liudytų ir parmenidiškojo niekio demokritiškoji interpretacija. Juk Demokritas, polemizuodamas su elėjiečiais ir nesantį nieką skelbdamas esančia (tuščia) erdve, matyt, ne idiosinkraziškai temizuoja niekį, o veikiau eksploatuoja graikams, vadinas, ir elėjiečiams, įprastą požiūrį į nieką. Vis

dėlto, ko gero, akivaizdžiausiai apie erdvinę tapatumo sampratą byloja tas *esančiojo* tapatumą pabrėžiantis elėjiečio teiginys, kuriame konstatuojama, kad *esantis* „pats savyje pačiame pasilikdamas iš savęs [t. y. iš (savo) prigimties] rymo [ταὐτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται]“<sup>20</sup>? Regis, čia Parmenidas erdviškai traktuoja ne tik *esančiojo* tapatumą, bet ir jo išliekamąjį buvimą. Ir nors atsižvelgiant į antikinio mąstymo sinoptinį pobūdį, šiuo atveju į tai, kad tokiam aiškiam vien visumišką dalyką numanančiame mąstyme vaizduotė ir mąstymas dar neatidalinti, tad loginių ir daiktiškų charakteristikų painiojimas yra visiškai pateisinamas, tačiau jau Platonas, beveik pažodžiui perimdamas parmenidiškąją formuluotę, logiškai ją nušlifuoja. Šis klasikas, matyt, jau gerai suvokia, kad *to paties* (τό αὐτό) matas sietinas vien su mąstymu, todėl *Puotoje*, prieigą į *esantį* atveriantį grožį ženklindamas jo esmine ypatybe, jau akivaizdžiai pabrėžia loginius tapatumo aspektus – būtent teigia, kad *teisingojo kelio* baigėje pasirodantis grožis yra „pats iš savęs su savim [sutapdamas] vienpa-

vidališkai amžinai esantis [αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν.“<sup>21</sup> Kad ir kaip būtų, Parmenidas, aptikęs anonimiškai traktuojamos egzistencijos atramą – išliekantį *esantį* arba *būti*, į visus kitus problemiškus dalykus jau galėjo drąsiai moti ranka, t. y. galėjo tiesiai pasakyti, kad jų visų tiesiog nėra. Tačiau net negatyvioje išvadoje bet kokia išreikšta tokių dalykų nuoroda jau eksploatuotų išvadai svetimą jų tapatumo prielaidą, todėl, formuluojant šią išvadą korektiškai, reikėtų vengti net dalykų nuorodos. Parmenidas loginio išvalgumo, matyt, nestokojo, o todėl būtų steigiančiosios tezės antroje dalyje vartojo negatyvią nuorodą, t. y. teigė, kad reikia mąstyti ir sakyti (ne tik jog *būti* yra, bet dar ir), jog nieko nėra. Abi Parmenido lakoniškosios išvados suformuluotos tiesiog tobulai, nes jos grindžiamos ne tik dalykiškai, t. y. eksploatuojant dalykinio tapatumo prielaidą, bet pagrečiui dar ir formaliai. Argi vien formaliai žvelgiant nėra logiška mąstyti, kad (sąvoka) *būti* (numanomas dalykas) turi (išliekamai arba be perstojo) būti, o (sąvoka) *niekas* (numanomas dalykas) turi nebūti?

## ESANČIO DIEVIŠKOJI PRIGIMTIS IR TIKĖJIMAS KAIP JO PASTOVUMO LAIDAS

Tačiau grįžkime prie šioje tezėje akivaizdaus imperatyvumo akcento. Nūdieniškai samprotaudami šį mąstymo kryptingumą nurodantį akcentą galėtume traktuoti kaip antikinio filosofavimo subjekto intencionalumo ženklą. Pripažindami anonimišką antikinio filosofavimo subjekto būdą, turėtume pripažinti ir tai, kad jo konstruktyvumas turėtų būti ri-

botas, todėl jo susitelkimą ties apibrėžtais turiniais, matyt, turėtume traktuoti ne kaip arbitralų subjekto pasirinkimą, o veikiau kaip jam dominuojančio dalyko vertybine konstitucija numanomos valios apraišką. Čia jau būtų galima paklausti, kas ir kaip visumiškai mąstoma dalyke galėtų būti mąstoma kaip parmenidiškasis *esantis*? Tarus, kad Elė-



jos filosofinės tradicijos pirmtaku reikėtų laikyti Ksenofaną, švysteli galimas atsakymas. Kas kita, jeigu ne dievas galėjo pasirodyti esąs ἀρχή arba valdantis pradas prie filosofijos tradicijos besišliejančiam rapsodui, pagal savo pasaulimą tarpininkaujančiam tarp žmonių ir dievų? O ką dievuose galėjo aptikti filosofuojantis, t. y. teoriškai mąstantis, rapsodas? Jei teorinis mąstymas numato praktinio nesuinteresuotumo nuostatą, tai ar neturėtų erzinti Ksenofano akivaizdūs žmogiškumo ženklai su dievais siejamuose vaizdiniuose<sup>22</sup>? Jei teorinio mąstymo loginė prigimtis kreipia paties bendriausio dalyko link, tai ar neturėtų Ksenofanas išretinti graikiškojo Olimpo? Kokią išvadą apie dievus veikia turėtų pelnyti Ksenofanas, išbaigtai formuluodamas jų teorinio asimiliavimo rezultatus? Gal kad „(v)ienas dievas tarp žmonių ir dievų pats didžiausias, nei išvaizda, nei mintimi nepanašus į žmogų“<sup>23</sup>? Ar tik ši išvada paprasta kalba nesako, kad dievas yra žmogaus tikėjime duota ir teoriškai netemizuojama esybė? Tačiau dievas kartkartėmis kreipiasi į žmones ir jam tarpininkaujantis rapsodas turėtų gerai išmanyti jo kreipinių turinius. Nūdieniškai samprotaudami galėtume teigti, kad tų kreipinių turinius turėtų lemti dievo įkūnijamos vertybės ir kad bent jau šių turinių apimtimi dievai turėtų būti mąstymu aprėpiami. Tarus, kad Parmenidas žvelgė Ksenofano aktualizuota ἀρχή paieškos kryptimi ir mėgino teoriškai asimiliuoti mąstymu aprėpiamą dievo imperatyvių kreipinių turinį, sektų, kad jis turėjo sukonstruoti netemizuojamo dievo vertybine prigimtimi pamatuotą ir santykinai autonomišką

teorinį darinį. Toks konstruktas turėjo skirtis tiek nuo paties dievo, tiek nuo jo tradicinių kreipinių, o todėl, nepaisant akivaizdžios giminystės, jau negalėjo būti vadinamas jo vardu. Tikėtina, kad jau Hērakleitas išvelgė šio darinio kontūrus, o todėl ir teigė, kad „(v)iena išmintinga, vienui viena, nenori ir nori Dzeuzo vardu vadintis.“<sup>24</sup> Regis, išvalgusis efesietis netgi nurodė, kad šis dieviškos prigimties konstruktas lemia žmogaus tapatybę. Argi to savitai nenumato jo ištara, skelbianti, kad „būdas žmogaus – dievybė“<sup>25</sup>? Vis dėlto, ką buvo galima pasakyti apie tokį sąlygiškai autonomišką ir dievo vardo besikratantį darinį žvelgiant anksčiau aptartos filosofavimui esmingos ontologizavimo intencijos rakursu? Gal vien tai, kad jam būdinga besitęsiančiai arba išliekamai *būti*? Jei šis darinys susikonstruoja teoriškai asimiliuojant tikėjimo faktą, tai ar gali jis priklausyti kokiam nors kitai sričiai, išskyrus tapatybę ir ja pamatuotą pastovumą numanantį mąstymą? Sinoptiško filosofavimo subjektui liekant mąstymo šešėlyje ir dėl to mąstymo dalykui užgožiant visą mąstymo horizontą, jame turėtų sutapti visa, ką gerokai vėliau palaipsniui atidalina archimediškąja atspara disponuojantis analitiškasis *cogito*. Todėl antikiniam teoriniam mąstymui net jau diferencijuojant mąstymo dalyką, nustatytos skirtys vis dar turėtų būti tapatinamos. Ar ne todėl Parmenidas *būti* priklausomybę mąstymo sričiai konstatuoja prisiderindamas šią sritį prie išieitinio *būti* veiksmožodiškos specifikos, būtent teigia, kad „mąstyti ir būti yra tas pat“? Nors analitiškai žvelgiant tautologizuojančioje tezeje abu tapatinami dė-

menys yra lygiaverčiai, tačiau iš anks-tesnių samprotavimų turėtų būti akivaizdu, kad prioritetą šioje tezėje reikėtų teikti *būti*. Tarus, kad dekartiškasis (*ego cogito*) įsamenina parmenidiškąjį „mąstyti ir būti yra tas pat“, irgi nereikėtų pasiduoti pagundai analitiškai interpretuoti dekartiškąją tezę bei kelti klausimą, ar aš esu, kai nemąstau. Ir šiuo atveju mąstymas tik įsisąmonina *ego* (egzistavimą), kurio išliekantį buvimą arba tapatumą lemia vertybinės prigimties dalykai. Argi ne todėl kartezietis, teoriškai reflektavęs *ego*, po to jo tapatybę substancializuoja dievo įrodymu? Šiaip ar taip, teorinis mąstymas yra dalykiškai bergždžias ir gali konstruoti *būti* darinį tik išiklausydamas į bevardžiu dievu įkūnijamas vertybes. Apibrėžčiau kalbant, anonimiško, šiuo atveju savęs nevaldančio subjekto mąstymas gali skleisti tik būdamas inicijuotas iš šalies, todėl tokio mąstymo intencionalumas turėtų būti siejamas ne tiek su neigaliu jo subjektu, kiek veikiau jau su jį išjudinančiomis vertybėmis. Ryškėjant (re)konstruojamo *būti* darinio kontūrams, teorinis mąstymas, išnaudodamas refleksijos galimybę, jau galėtų aprėpti ir jį patį dalykiškai valdančią vertybinę struktūrą. Regis, tokį apibrėžtumo lygį *būti* darinys pasiekia Platono *Politėje*, todėl šis klasiką jau gali referuoti jį steigiančiąją vertybę. Argi ne tai byloja *Politėje*s šeštosios knygos garsioji ištara, skelbianti: „Analogiškai ir pažinimo dalykams gėris suteikia ne vien tik pažinimą, bet ir [išliekantį] esamumą bei [dalykinę] esmę, nors pats gėris [ne tik] nėra [teoriškai temizuojamas dalykinis] esinys, bet viršenybe ir pajėgumu jis netgi pranoksta esinį [καὶ τοῖς γινώ-

σκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τῆν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος].“<sup>26</sup>

Ši ne ką šviesesnė už tamsiuosius Hērakleito aforizmus išvada tiesiog nurodo *būti* steigiančią vertybę ir, regis, pagrečiui užkerta kelią tolesniems mėginimams pasiaiškinti, o kaip gėris lemia parmenidiškojo konstrukto *būti* tapatumą arba, formuluojant tą patį, išliekantį buvimą? Nūdieniškai samprotaudami ir atkreipdami dėmesį į *ego* steigiamąją formulę numatomą jo absoliutų autonomiškumą, galėtume pamanyti, kad *būti* tapatumas yra pamatuotas mąstymo subjekto voliuntaristinės intencijos pastovumu, t. y. kiek buvimas būdas neigia žmogaus tapatybę, tiek jis tarsi Camus absurdo dramatos herojus meta iššūkį niekiui ir užsispyrusiai mąsto anapus (jo) esant tapačią esybę. Podekartiškai, t. y. egzistenciškai, perfrazuojant būti steigiančiąją Parmenido tezę, matyt, net būtų galima teigti: privalau mąstyti ir sakyti *esanti* išliekant, nes kitaip manęs nebūtų. Nors tokia išvada iš pirmo žvilgsnio ir gana patraukli, tačiau vargu ar pritaikoma antikiniam filosofavimui. Anonimišką subjektą numanančio mąstymo intencionalumas, matyt, irgi turėtų reikštis anonimiškai. Jei toks mąstymas aiškiai numato tik savo dalyką, tai ontologizavimo intencija, matyt, tik provokuotų išskirti ir rinktis jame tai, kas pagal savo prigimtį galėtų būti tapatu arba bent pastovu. Maža to, teorinis mąstymas, įsisąmonindamas galimą rinkimosi arbitralumą, turėtų mė-

ginti jį nureikšminti pasirinkimą grindžiančiais argumentais. Argi to nedaro jau Parmenidas savo poemoje kalbėdamas apie tris tyrimo kelius ir argumentuotai siūlydamas rinktis tik vieną iš jų<sup>27</sup>? Dar akivaizdžiau ir dažniau tai daro Platonas, kuris mano suradęs *būti* pastovumo garantijas pačioje šio konstrukto esybių prigimtyje. Empatiškai skaitant Platono dialogus, galima net patikėti jo išvedžiojimais, kad idėjos, būdamos bepavidalės arba nekūniškos, yra ir tapachios arba pastovios, nes jose tarsi nėra kam kisti. Tačiau, analitiškai samprotaujant, turėtų būti akivaizdu, kad idėjos arba sąvokos, ko gero, yra lakesnės net už daiktus, nes, būdamos visiškai priklausomos nuo jas aktualizuojančių kontekstų, apskritai neturi jokio pastovaus savaiminio dalykinio apibrėžtumo. Tad kas lemia tiek darinio *būti*, tiek jo elementų tapatumą? Matyt, tai, kas valdo patį mąstymą ir ko šis nepajėgia aprėpti, t. y. anonimiškas intencionalumas arba, psichologiškai formuluojant, tikėjimas. Stebint tikėjimą iš teorijos pozicijų, tenka konstatuoti teorinio mąstymo negalią išbalansuoti tikėjimą, todėl tikėjimo aktas sietinas su ribos nenumanančiu arba, kaip pasakytų Descartes'as, begaliniu, vadinasi, griežta reikšme išliekančiu pastovumu, o tai, matyt, ir lemia tikėjimo

steigiamo darinio tapatumą. Regis, visiškai tiesiogiai apie *esančiojo* pamatuotumą tikėjimu kalba ir Parmenidas.

„Nei kada buvo, nei bus, jei jau dabar yra iškart visas, vienatinis ir susietas. Tad kokios kilmės jam ieškotum? Kaip ir iš ko jis išaugo? Kad iš nesančio [rastūsi], neleisiu tau nei sakyti, nei mąstyti: juk neįmanoma nei išsakyti, nei pamąstyti, kad tai, kas yra, nebūtų. Ir kokia būtinybė iš nieko prasidėjusį [*esanti*] būtų paskatinusi vėliau ar anksčiau rastis? Tad turi arba visas jau būti, arba [apskritai] nebūti. Bet juk niekada *įsitikinimo* galia neleis, kad iš nesančio rastūsi kas nors kita, išskyrus jį patį. Todėl nei rastis, nei nunykti [*esančiajam*] neleidžia *teisybė*, neatpalaiduodama grandinių, kuriomis jį laiko [οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; πῆ πόθεν αὐξηθὲν; οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φάτων οὐδὲ νοητόν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. Τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὄρσεν ὑστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φύν; οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί. Οὐδὲ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι οὐτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν, ἀλλ' ἔχει].“<sup>28</sup>

## DVI ESANČIO APIBRĖŽTYS IR DU ŽMOGAUS ĮSITIKINIMO BŪDAI

Paskutinysis Parmenido samprotavimas ne tik apskritai susieja *esanti* su tikėjimu, bet ir nurodo vertybę, kuri lemia *esančio* išliekantį pastovumą arba tapatumą. Ši nuoroda akivaizdžiai rezonuo-

ja su anksčiau pateikta Platono *Politjės* šeštosios knygos išvada apie gėrio vaidmenį steigiant *esanti*. Nors abiejų klasikų išvados stulbinamai panašios, t. y. pabrėžia *esančio* vertybinį sąlygotumą, tačiau

nominaliai nurodo skirtingas *esantį* steigiančias ir jo tapatumą arba išliekanti pastovumą lemiančias vertybes. Tariant, kad abu filosofai apmąsto tą patį *esantį* bei toliau eksploatuojant požiūrį apie mąstymo intencionalumą, tai *esančio* vertybinės sąrangos apmąstymo skirtumus turėjo lemti mąstymo subjekto intencijų skirtumai. Kadangi Platonas perima sokratišką imperatyvą, raginantį pasirūpinti sielos dorybe, ir siekia jį suteorinti, tai jis tiesiog priverstas apmąstyti jo numatomą subjektą. Nors sokratiškojo imperatyvo nominali formuluotė<sup>29</sup> tarsi ir nuslepia jo subjekto socialinę prigimtį, tačiau būdas, kuriuo pats Sokratas realizuodavo šį imperatyvą, t. y. pokalbiai su bičiuliais, tą prigimtį akivaizdžiai demonstravo. Todėl Platonas, kitaip negu vienašališkai Sokrato sekėjai, ne tik neignoruoja etinės elgsenos subjektui pamatinio santykio su kitu, bet netgi padaro jį savojo filosofavimo šerdimi. Juk Platonas rašo dialogais, matyt, ne šiaip mėgdžiodamas Sokrato elgseną, o veikiau siekdamas įtraukti į filosofavimo orbitą tai elgsenai labai svarbų santykį su kitu. Tiesa, nūdieniškai mąstydami, turėtume konstatuoti, kad net toks išradingas mėginimas įtraukti santykį su kitu į teorinio mąstymo orbitą yra pasmerktas nesėkmei. Mat santykis numato du autonomiškus poliūs, todėl santykį steigiantis kitas turėtų būti griežta reikšme teoriškai netemizuojamas iš jo *paties matą* eksploatuojančio mąstančiojo pozicijų. Vis dėlto mėginant jį temizuoti, tektų jį pamatuoti *to paties* matu, o tai sunaikintų tiek kito kitybę, tiek ir patį santykį. Sprendžiant iš *Faidro* rezignacinių išvadų<sup>30</sup>, Platonas yra įsisąmoninęs

tas problemas, kurios kyla santykį su kitu įtraukiant į raštinio filosofavimo akiratį. Sokratiškojo filosofavimo būdo numatomas individualus santykis su kitu vis dėlto pastebimas net plika akimi, ir tame pat *Faidre* Platonas nominaliai nurodo, kad tai yra santykis tarp *mylinčiojo* ir *mylimojo*. Tačiau mėginant šį santykį apmąstyti teoriškai, tenka jo poliūs temizuoti (mąstymo) anonimiškuoju subjektu – siela ir santykio individualumas prarandamas. Kiek Platonas mėgina išsaugoti sokratišką požiūrį, tiek jo filosofavimo siekiu tampa individualaus santykio su kitu perspektyva stebima dorybė. Kiek Platonas mėgina šį santykį suteorinti ir modifikuoja jį anonimiško subjekto prielaida, tiek filosofavimo siekiu tampa anonimišku subjektu pamatuotas parmenidiškasis *esantis*. Kiek Platonas reflektuoja dorybės siekiu vertybinę struktūrą, tiek jis turi konstatuoti, kad dorybę steigia gėris. Kiek Platonas apmąsto *esančio* siekiu vertybinį rakursą, tiek jis žvelgia į *esantį* anonimišku subjektu numanomo santykio (su trečiu<sup>31</sup>) perspektyva, ir turi patvirtinti Parmenido išvadą, kad *esantį* steigia teisingumas. Akivaizdu, kad dvejopai interpretuojant filosofavimo subjektą ir jį steigiantį socialinį santykį, Platonui tenka susidurti su filosofavimo (subjekto) vertybinio žvairavimo problema. Nuosekliai mąstant, filosofavimui atraminis *to paties* matą eksploatuojantis teorinis mąstymas turėtų provokuoti Platoną tiesiog sutapatinti abu filosofavimo vertybinius siekius. Ir nors sinoptiškas antikinis filosofavimas tapatino daug podekartiniame mąstyme atidalintų skirčių, šiuo atveju Platonas tikrai negalėjo išsisukti papras-

tu tapatinimo veiksmu. Mat teismo skirta bausmė Sokratui buvo tokia akivaizdžiai nepelnyta ir tiek tiesiogiai užgavo filosofuojančiųjų interesus, kad negalėjo nesukompromituoti ne tik Parmenidui tarsi ir neproblemiško teisingumo, bet ir šio steigiamo *esančio*. Todėl Platonas buvo tiesiog priverstas suabejoti anonimiško, t. y. nenuspėjamo balsavimu realizuojamo, teisingumo kokybe<sup>32</sup>, ir, neatšakant Parmenido požiūrio, kad *esanti* vis dėlto steigia teisingumas, ieškoti kitos neproblemiškos teisingumo apibrėžties. Argi ne todėl jis dar ankstyvojoje savo kūryboje pradeda rašyti turbūt svarbiausią savo kūrinių *Politėją*? Argi atsitiktinai šio kūrinio prierašas skelbia, kad tai yra dialogas apie (*esanti* steigiantį) teisingumą? Pradiniu šio kūrinio rašymo tarpsniu Platonas iš pradžių tiesiog mėgdžioja sokratišką filosofavimo būdą ir viliasi išvilioti tikrojo teisingumo apibrėžtį į mąstymo šviesą rašomame dialoge kompromituodamas realųjį arba sofistiškąjį teisingumo profilį. Tačiau esminė sokratiškojo filosofavimo prielaida – santykis su kitu – dėl jau aptartų priešasčių į dialogus neiškelia, ir pirmosios *Politėjos* knygos, kaip ir kitų elenkintinių dialogų siekiai lieka nerealizuoti. Todėl Platonas, jau po kurio laiko tęsdamas *Politėją*, nebeieško, ko nepametęs, bet imasi normatyvinių veiksnių<sup>33</sup>, t. y. ima tiesiog reformuoti realųjį teisingumą pajungdamas jį gėriui. Nors Platonas tokiu veiksmu tiesiogiai, matyt, siekia įsiveikti su anksčiau nurodyta filosofavimo subjekto vertybinio žvairavimo problema, tačiau šis veiksmas pagreičiui numato ir *esančio* vertybinės apibrėžties reformą. Šios reformos kontūrai nesun-

kiai nuspėjami, o Platonas juos nužymi jau minėtoje šeštojoje *Politėjos* knygoje, veikiai konstatuodamas *esančio* apspęstumą gėrio vertybe. Gretinant Platono išvadą su analogiška Parmenido ištara, tenka daryti išvadą, kad *esantis* turi dvi apibrėžtis. Viena jų – platesnioji – yra ta socialumo sfera, kurios kontūrą brėžia anonimišką santykį (su trečiu) reglamentuojantis teisingumas. Kita – siauresnioji – yra ta socialumo sritis, kurią apskliaudžia (etini) santykį su kitu reglamentuojantis gėris. Prisiminus, kad *esantis* turėtų būti siejamas su filosofavimo subjekto ontologizuojančia intencija, turėtų iškilti klausimas, o kaip abi socialumo apibrėžtys tą intenciją realizuoja? Formuluojuojant tą patį paprasčiau, turėtų iškilti klausimas, kokiū būdu su socialumu siejamos *esančio* apibrėžtys gali garantuoti tapatumą arba išliekančią buvimą nuosavos tapatybės neturinčiam žmogui? Podekartiškai, t. y. *ego*'istiškai, samprotaudami ir konstatuodami žmogaus išsisknijimą socialume, sakytume, kad subjektas yra kitam<sup>34</sup>, todėl turėtume daryti išvadą, kad socialinės prigimties būtybė žmogus (subjekto tapatumą numanantį) tikrumą gali pelnyti (ne pats iš savęs, bet) tik per kitus. Supaprastintai formuluojuojant, mes įgyjame tiek (išliekančio arba *esančio*) tikrumo, kiek mus pripažįsta kiti. Regis, antikos klasikais neklydo anonimiška forma nurodydami du socialinio įsitikinimo būdus. Mes esame toleruojami ar net gerbiami, jei elgiamės korektiškai ir padoriai, t. y. savo veiksmais neperžengiame teisingumo pačia plačiausia reikšme – įstatymų, papročių, mandagumo normų ir kitokių padorumo taisyklių. Įdėmesnis žvilgsnis atskleidžia,

kad šis socialinio įsitikrinimo būdas numato anonimišką subjektą, kuris ne tiek išreiškia save, kiek politikuoja arba veidmainiauja, t. y. pasverdamas daro tokius veiksmus, kurie garantuoja jam formalų pripažinimą. Kasdieniu politikavimu kuriamas profilis nors ir teikia socialinį tikrumą, tačiau net paties žmogaus suvokiamas kaip jam svetimas ir dėl to kartais netgi nepriimtinas. Kasdienės į išgyvenimą orientuotos egzistencijos anonimiškumą ir svetimumą ypač skausmingai išgyvena podekartinis, t. y. *ego*'istiškai mąstantis, žmogus. Argi atsitiktinai XX a. literatūra ir egzistencinė filosofija skyrė tiek daug dėmesio žmogaus susvetimėjimo reiškiniui apmąsty-

ti? Save pirmuoju asmeniu traktuojantis žmogus yra tiesiog priverstas ieškoti vienaskaitinio arba autentiško įsitikrinimo būdo. Regis, tokio įsitikrinimo galimybę numato etinės prigimties santykis su kitu. Jis yra visiškai individualus čia nutinkančia atsakomybe<sup>35</sup> ir susiklosto tiek, kiek individas atveria savo širdį kitam. Šis santykis netoleruoja veidmainystės, ir jame negalima verstis padorumu, t. y. dorumo imitacija. Platoniškai perfrazuojant, šiame santykiyje randasi ne dorybės pamėklės, bet pačios dorybės<sup>36</sup>, o dorybė pelnomas tikrumas (išliekamumu) yra viršesnis ir pajėgesnis už tą, kurį individas gali įgyti vien (formaliai) teisingu veiksmu.

## IŠVADOS

Antikos klasikai ieškojo (žmogaus) tapatumo arba išliekančio buvimo absoliučios atramos ir manė tokią radę *esantįje*. Žvelgiant į *esantį* iš anonimiško (mąstymo) subjekto pozicijų, buvo galima tiek išbalzamuoti *esantį* absoliutumo garantijomis, tiek asimptotiškai visiškai susitapatinti su juo. *Esantis* visiškai tenkino anonimiškai mąstantį žmogų. Dekartiškuoju *ego* įskiepu paženklintas žmogus taip pat ieško egzistencinės atramos anapus savęs ir randa ją socialiniuose santykiuose. Pats tapęs atskai-

tos tašku, jis neišvengiamai nuvainikuoja ne tik absoliutą, bet ir absoliutumo garantijas. Todėl jis jau negali išbalzamuoti socialiniuose santykiuose pelno tikrumo, nes, matuodamas kitus savimi, žino, kad minia gali nusisukti, o pats artimiausias žmogus – išduoti. Tačiau ir nūdienos žmogui tikėjimas tebėra jo tikrumo pamatas. Anot Pascalio, tikėjimas absoliutu yra nepraloština loterija. Ar tokia pat loterija yra ir tikėjimas kitu? Tačiau negi mes turime kitą pasirinkimą?

## Literatūra ir nuorodos

- <sup>1</sup> Emmanuel Levinas, *Etika ir begalybė*. Iš prancūzų k. vertė A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 54.
- <sup>2</sup> DK28 B5 (Hermann Diels, hg. v. Walter Kranz. Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. I–III. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1951–1952).

<sup>3</sup> DK28 B8 42–44.

<sup>4</sup> DK80 B1.

<sup>5</sup> „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 priežastį

- ir visa kita, – o kas nesutinka, laikau neteisingu“, – Platonas, *Faidonas*. Iš senosios graikų k. vertė T. Aleknienė. Vilnius: Aidai, 1999, 100a.
- <sup>6</sup> „Taigi judėjimo pradą yra tai, kas *pats save* judina <...> tai, kas judina *pats save*, yra ne kas kita, o siela“, – Platonas, *Faidras*. Iš senosios graikų k. vertė N. Kardelis. Vilnius: Aidai, 1996, 245c-246a.
- <sup>7</sup> Platonas, *Valstybė*. Iš senosios graikų k. vertė J. Dumčius. Vilnius: Pradai, 2000, 509b.
- <sup>8</sup> „Žmonės, kurie rimtai užsiima filosofija, tie žmonės siekia tik vieno – numirti ir nebegyventi“, – Platonas, *Faidonas*, 64a.
- <sup>9</sup> DK82 B3 65.
- <sup>10</sup> DK28 B8 38–40.
- <sup>11</sup> DK22 B49a.
- <sup>12</sup> Platonas, *Kratilas*. Iš senosios graikų k. vertė M. Adomėnas. Vilnius: Aidai, 1996, 402a.
- <sup>13</sup> Platonas, *Puota*, arba apie meilę. Iš senosios graikų k. vertė T. Aleknienė, Vilnius: Aidai, 2000, 207e-208a.
- <sup>14</sup> Ten pat, 208a.
- <sup>15</sup> DK28 B6 1–2.
- <sup>16</sup> Galimą Parmenido polemiką su Hérakleitu, regis, liudija eljėječio perspėjimas, kad reikėtų vengti ir to tyrimo kelio, „kuriuo klaidžioja nieką težinantys dvigalviai mariejai“, DK28 B6 4–5.
- <sup>17</sup> Platonas, *Kratilas*, 402a.
- <sup>18</sup> DK28 B8 38–40.
- <sup>19</sup> DK28 B8 44.
- <sup>20</sup> DK28 B8 28–29.
- <sup>21</sup> Platonas, *Puota*, 211b.
- <sup>22</sup> „Visą dievams priskyrė Homeras ir Hesiodas, kas tarp žmonių peiktina ir smerktina: vagiliauti, svetimauti ir vieni kitus apgaulinėti“, DDK21 B11.
- <sup>23</sup> DK21 B23.
- <sup>24</sup> DK22 B32.
- <sup>25</sup> DK22 B119.
- <sup>26</sup> Platonas, *Valstybė*, 509b.
- <sup>27</sup> DK28 B6, B7.
- <sup>28</sup> DK28 B8 5–15.
- <sup>29</sup> „Pirma ir daug labiau rūpintis [reikia] ne kūno reikalais ir ne daiktais, bet savo siela, kad kuo doriausia būtų“, – Platonas, *Sokrato apologija. Kritonas*. Iš senosios graikų k. vertė A. Smetona. Vilnius: Aidai, 1995, 30a-b.
- <sup>30</sup> „Kiekviena kalba, kartą užrašyta, yra mėtoma ir vėtoma visur kur – tiek tarp išmanančių žmonių, tiek tarp tų, kuriems visiškai nedera [jos skaityti], tad ji nežino, su kuo privalo kalbėtis, o su kuo – ne. O jei tąja kalba nesirūpina ir neteisėtai ją peikia, jai visuomet reikia tėvo pagalbos [t. y. skaitančiojo santykiu su kalbančiuoju, užtikrinančio jos tapatumą, – S. J.], nes *pats* neįstengia nei apsiginti, nei atskubėti *pats sau* į pagalbą [αὐτὸς γὰρ οὐτ’ ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ]“, – Platonas, *Faidras*, 275e.
- <sup>31</sup> „Jei aš esu tik su kitu asmeniu, aš privalau jam viską. Tačiau yra trečiasis. Ar aš žinau, kas yra mano artimas santykyje su trečiuoju? Ar aš žinau, sutaria trečiasis su juo ar yra jo auka? Kuris iš jų yra mano artimas? Taigi reikia sverti, mąstyti, spręsti, lyginti nepalyginamus dalykus. 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 instancijos, kurios yra neišvengiamos, ir jį visuomet turi kontroliuoti pirminis asmeninis santykis*“, – E. Levinas, *Etika ir begalybė*, p. 90–91.
- <sup>32</sup> „Jei [poli(ti)nė] dauguma, darydama daugiausia blogio, galėtų ir gero daugiausia padaryti, tai būtų puiku! Bet ji negali padaryti nei vienaip, nei kitaip: ji negali pasielgti nei protingai, nei neprotingai: padaro, kaip pasitaiko“, – Platonas, *Sokrato apologija. Kritonas*, 44d.
- <sup>33</sup> „Paėmę tarsi rašymo lentelę valstybę ir žmonių būdą, jie pirmiausia juos švariai nuvalys. <...> Argi paskui jie nenužymės konstitucinės sanklodos metmenų [λαβόντες ὥσπερ πίνακα πόλιν τε καὶ ἦθη ἀνθρώπων, πρῶτον μὲν καθαρὰν ποιήσεται ἄν <...> οὐκοῦν μετὰ ταῦτα οἶε ὑπογράψασθαι ἄν τὸ σχῆμα τῆς πολιτείας]“, – Platonas, *Valstybė*, 501a-b.
- <sup>34</sup> „Subjektyvė nėra kažkas sau, ji <...> iš pat pradžių yra kitam asmeniui“, – Emmanuel Levinas, *Etika ir begalybė*, p. 99.
- <sup>35</sup> „Atsakomybė yra tai, kas atitenka išimtinai man ir ko aš negaliu žmogiškai atmesti. Ši našta yra aukščiausias vienintelio orumas. *Nesukeičiamas su kitais esu tik tiek, kiek esu atsakingas*. Aš galiu pakeisti visu, bet niekas negali pakeisti manęs. Tokia yra *mano kaip subjekto neatsiejama tapatybė*“, – ten pat, p. 104–105.
- <sup>36</sup> „Ar nepagalvoji, jog tik čia, regėdamas grožį tuo, kuo jis regimas, *žmogus galės gimdyti ne dorybės pamėklę, bet tikrą dorybę, kadangi lies ne pamėklę, bet tikrovę*; o pagimdęs ir išmaitinęs dorybę, jis turėtų tapti mielas dievams ir – veikiau nei kuris kitas žmogus – nemirtingas“, – Platonas, *Puota*, 211d–212a.