

KRITONAS: TEISINGUMAS KAIP FILOSOFINĖ PROBLEMA

Skirmantas Jankauskas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra

Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius

Tel. (370 5) 2 66 76 17

El. paštas: S.Jankauskas@lat.lt

Viename iš ankstyvųjų Platono dialogų – „Kritone“ perteikiamas pasmerkto myriop Sokrato ir jo arti- mo bičiulio Kritono pokalbis. Nors Sokrato likimą lėmė graikiškosios demokratijos reiškinys – formaliai korektiškai realizuota teismo procedūra, tačiau jos rezultatas filosofo bičiuliams ir sekėjams visiškai nepriimtinas emociškai. Pats Sokratas ne tik nesijaučia esąs neteisingas, bet ir randa argumentų savo elgesiui pateisinti. Sokrato ir polio konfliktas atskleidžia esant du teisingumus ir suproblemina patį teisingumą. Straipsnyje mėginama rekonstruoti abiejų teisingumų turiningąsias ir formaliąsias prielaidas. Vienas iš teisingumų siejamas su kasdienio gyvenimo bei mąstymo kontūru, kitas – su etinio gyvenimo bei mąstymo sfera. Parodoma, kad kiekviena veiklos sfera numato skirtingus veiklos subjektus, o jų prigimties skirtumai lemia savitas teisingumo sampratas. Kasdienio gyvenimo ir mąstymo srityje anonimiškas žmogus yra visų (socialinės prigimties) daiktų – taigi ir teisingumo – matas. Todėl čia teisingumas yra neišvengiamai reliatyvus ir gali būti nustatomas tik arbitraliu sprendimu. Etinės elgsenos ir mąstymo sferoje gėrio vertybė yra paties žmogaus matas. Todėl šioje sferoje galimas absoliutus teisingumas: kiekvienam bet kuriomis aplinkybėmis duota būti doram ir sąžiningam. Sokratas vadovaujasi etinės sferos absoliutaus teisingumo nuostata, skelbiančia, jog „apskritai negalima neteisingai elgtis“, paklūsta emociškai nepriimtinam polio teismo sprendimui ir gelbsti etinio teisingumo subjektą – sielą. Straipsnį vainikuoja išvada apie tokio pasirinkimo prasmę.

Pagrindiniai žodžiai: teisingumas, demokratija, daugelis, kūnas, dorybė, vienas, siela.

Įprasta manyti, kad save gerbiantys filosofai galynėjasi ne tik su tradicinėmis metafizinėmis, pirmiausia – būties ir pažinimo, problemomis, bet, išsiveldami į trečiąjį pamatinių filosofijos problemų klodą – vertybių sritį, pagreičiui kaip šios srities paribio dalykus aptaria ir politinės sąrangos problemas. Taip daro abu didieji antikos klasikai – Platonas ir Aristotelis, o jais sekdami ir paskesnieji filosofai. Analitiškasis Aristotelis politinės problematikos sritį visiškai izoliuoja nuo

kitų sričių ir paskesnei filosofijai įteikia savo milžinišku autoritetu tarsi užantspauduotą požiūrį, jog politologinė problematika yra autonomiška specifinių svarstymų sritis. Descartes'ui legitimavus *cogito*, analitiškumas įgyja ir metafizinį pagrindimą, t. y. neišreikštai numanomas kaip vienintelis korektiško mąstymo būdas. Šio mąstymo būdo metafizinė kokybė siejama su *moksliškumo* vardu, o su analitiniu mąstymu siejamas *moksas* savo ruožtu vis atviriau suvokiamas

kaip „*teisingiausias*“ pažinimo būdas¹. Analitiškumui įgavus tokias konstitucines teises, jo numatoma mąstymo sričių specializacija tik dar labiau įsitvirtina, taigi dar griežčiau įsigali ir Aristotelio inicijuotas požiūris į politologinių samprotavimų autonomiškumą. Pats Aristotelis nesiejo savųjų politologinių samprotavimų su pirmąja filosofija arba filosofija griežtąja prasme, o *Politikos* tikrai nelaikė svarbiausiu savo kūrinium. Tačiau Aristotelio vardan (mokslinės) tiesos išduotas Platonas ne tik pajungė politologinius samprotavimus filosofiniams, bet ir paskyrė, nūdieniškai klasifikuojant, gana siaurai politologinei problematikai bene solidžiausius savo kūrinius – *Valstybę* ir *Istatymus*. Todėl ir iškyla klausimas, kas lėmė tokius platoniškojo filosofavimo prioritetus? Ar reiktų į tai žvelgti kaip į formalų trūkumą, pavyzdžiui, teorinio mąstymo riboto įvaldymo rezultata? Juk akivaizdu, kad neretai net paties išgalvotais mitais savo samprotavimus papildantis Platonas dar nėra nuoseklus teoretikas, taigi, ir analitiškai žvelgiant gali painioti turinio požiūriu nesusijusias mąstymo sritis. Ar visgi Platono teorinis nenuoseklumas, t. y. įvairių paskesnėje filosofijoje išsiskyrusių mąstymo konkrečių aspektų sintezė, yra sąlygotas jo filosofavimo prielaidų ir dėl to galbūt net vertintinas kaip privalumas?

Platono mąstymo prielaidas pačiu bendriausiu pavidalu galima nusakyti visiškai paprasta nuoroda: Platonas mėgina suteorinti Sokrato elgseną. Iš pirmo žvilgsnio

¹ Su analitiniu mąstymo aspektu siejamas moksliskumas neišvengiamai tampa pagrindu revizuoti ir inventorizuoti mąstymo istoriją. Tokiu moksliskumo matu pasvėrus filosofijos paveldą, dalis filosofijos istorijos tiesiog nublanksta tokio prokrustiško vertinimo šviesoje, o kai kurie pirmųjų filosofų kūriniai tik nominaliai begali būti traktuojami kaip filosofiniai.

tokia nuoroda gali pasirodyti gana tiesmuka ir tarsi nuvertinanti didžiojo antikos klasiko savitumą. Rodytūsi, anoks čia pasiekimas teoriškai apmąstyti kokios nors tebūnie iškilios asmenybės elgseną. Tačiau Sokratas nėra vien iškilus žmogus. Taikant pačios antikos matus, pavyzdžiui, gretinant Sokratą su kai kuriais sofistais, jis net nėra ypač iškili figūra. Tačiau Sokratas tikrai yra ypatingas antikos dvasinio gyvenimo reiškiny. Jo polemikoje su sofistais realizuojasi radikali antikinio gyvenimo transformacija, kurią gana abstrakčiai būtų galima pavadinti to gyvenimo dvasine specializacija². Sofistai šią transformaciją inicijuoja, o jos kryptis gana akivaizdžiai ir tuo pat metu visiškai neapibrėžtai nurodyta sofistikos tėvo – Protagoro žmogaus matu. Net nesigilinant į šio mato turinį ir orientuojantis vien į jo išorišką formuluotę³ galima daryti išvadą, kad sofistai, galbūt patys tiesiogiai to ir nesiekdami, žmogiškumui mėgina suteikti iš principo naujovišką, t. y. *universalią*, apibrėžtį. Lig tol antikos žmogų visiškai konkrečiai apibrėždavo tik pats gyvenimas, t. y. jame susiklostančios aplinkybės. Graikas *čia* gyvenime buvo puodžius, karvedys, akmenskaldis, tironas, piemuo, karys, pribuvėja ar dar kokios nors konkrečios gyvenimo funkcijos vykdytojas. Kosmo universalizaciją pradėjusi ir iš (teorinės) prigimties į universalumą linkstanti ikisofis-

² Argi atsitiktinai Platono dialoguose Sokratas savo pašnekovams vis kalba apie gydytojus, irklininkus, vairininkus ir kitokius amatininkus bei atitinkamus antikos menus, o paskui jau tų graikui akivaizdžių antikos „specialybių“ pavyzdžiu mėgina apibrėžti antikai naujoviškos dvasinės specializacijos profilį?

³ „Žmogus yra visų daiktų matas: esančių, kad (kaip) jie yra, nesančių, kad (kaip) jų nėra“ (Protagoras B1 in Diels 1922: 228 8–10).

tinė filosofija paties žmogaus tarsi nematė, taigi ir beveik nemėgino jo kaip nors universaliai apibrėžti. Regis, pirmieji antikos išminčiai filosofavo natūraliai ir savo mąstyme realizavo tik refleksijos komplikuoto gyvenimo jiems keliamas reikmes. Vargu ar ligtolinį filosofavimą tarsi pratęsiantys sofistai galėjo būti išimtis. Jei sofistai bent jau nominaliai ryžosi *universaliai* apibrėžti žmogų, tai, matyt, pačiame graikiškame gyvenime turėjo iškilti tokios apibrėžties reikmė, ir sofistai, matyt, buvo tie antikos mąstytojai, kurie parodė išvalgumą, susiedami gyvenimišką reikmę su ligtolinėje filosofijoje susiklosčiusiomis prielaidomis tai reikmei realizuoti. Nusakyti tą specifinę reikmę, tiesa, gal ir kiek suprastintai, visai nesunku. Sofistų sąjūdžio laikotarpis sutapo su senovės Graikijos poliūose, pirmiausia Atėnuose, prasidėjusiais demokratizacijos procesais. Solono reformos ne tik išlaisvino už skolas į vergiją patekusius atėniečius, ne tik uždraudė juos versti vergais, bet ir įtraukė į poli(ti)ni gyvenimą neišvengiamai pagausėjusį laisvųjų atėniečių sluoksnį. Graikiškasis poli(ti)nis gyvenimas numatė daugiau veiksmų, negu nūdieniškai gana siaurai suvokiama politinė veikla. Tai buvo vieši susirinkimai (ἐκκλησία) bei juos primenantys teismai (Ἡλιαία), kuriuose atitinkamai buvo sprendžiami politiniai (siaurąja šio žodžio prasme) klausimai, pavyzdžiui, diskutuojama dėl kokio nors karo reikalų bei nagrinėjamos, nūdieniškai žvelgiant, teisinės problemos, pavyzdžiui, ginčai dėl turto. Kad ir kaip būtų, ypač sprendimų priėmimo stadijoje, tokia veikla buvo reikalinga įgūdžių, kurių neturėjo į poli(ti)nę areną gana netikėtai išstumtas paprastas graikas.

Demokratiją įprasta traktuoti kaip vieną iš daugelio senovės graikų dovanų pasauliui. Į ją dažniausiai žvelgiama kaip į vienareikšmiškai pozityvų reiškinį, o jos kilmė siejama su istorijoje nušvitusiu graikišku mąstymu. Jau pirmą kartą demokratija nominaliai numatė visų piliečių dalyvavimą polio valdyme, o jos neišreikšta prielaida buvo tų piliečių lygybė prieš įstatymą. Tiesa, atėniškoji demokratija nūdienos požiūriu nebuvo visiškai demokratiška, t. y. lygiavinė: piliečių galimybės užimti tam tikrą vietą polio valdyme buvo siejamos su jų turistine padėtimi. Tačiau nominaliai žvelgiant tai vis dėlto buvo laisvosios daugumos (οἱ πολλοί) įtraukimas į polio valdymo reikalus ir šia prasme demokratija⁴. Beje, idealiai numatomos lygiavos neįsteigia net ir atvirai lygiavinė demokratija. Mat piliečiai realiai yra nelygūs, todėl lygybė įstatymui paprastai tik fiksuoja tą nelygybę koku nors jos aspektu⁵. Su tam tikromis išlygomis lygybę prieš įstatymą galima metaforiškai traktuoti kaip lygybę veidrodžiui, kuris lygiai, t. y. vienodai atspindėdamas kiekvieną atsідūrusį prieš jį, niekada jų nesulygina. Nors piliečių lygybė prieš įstatymus įtvirtina jų realią nelygybę, taigi užuot

⁴ Plutokratinus elementus išreikštai ar neneišreikštai numato ir šiuolaikinės demokratijos, kurias dėl to, matyt, galima vadinti graikiškai pirmą kartą demokratiškomis. Pavyzdžiui, pretendentas į Lietuvos Respublikos prezidentus turi sumokėti 50 000 Lt įnašą, kurio tikrai nesukrapštys koks nors sąvartyno „artojėlis“. Antra vertus, tų piliečių, kurie pretenduoja į mokestinio įnašo nenumatančias politines pozicijas, sėkmę rinkimuose taip pat dažnai lemia tiek jų paviešintos, tiek nuslėptos finansinės galimybės.

⁵ Į akis krintantis tokios „lygybės“ įstatymui pavyzdys – 2009 m. liepos 14 d. Lietuvos Respublikos Seimo su skandaliukais priimtas *Nepilnamečių apsaugos nuo neigiamo viešosios informacijos poveikio* įstatymas, kuris niekaip nevaržo daugumos jam realiai „nelygių“ piliečių, tačiau ypač „galioja“ jam realiai „lygiems“ piliečiams.

suvienodinusį juos diferencijuoja, tačiau syki įstatymai bent jau nominaliai vienodai taikomi visiems piliečiams, tai jie visgi numato kokią nors visiems piliečiams bendrą apibrėžtį. Laisvuosius graikus potencialiai sulygino rodytusi visiškai negatyvus reiškinys – vergovė. Solono įstatymų nuostatos, kuriomis buvo uždrausta atėniečius versti vergais, numatė prielaidą, kad atėnietis yra pilietis tiek, kiek jis yra ne vergas. Tai ir buvo pamatinė, nors ir išreikštai kaip tokia neformuluojama, laisvojo graiko poli(ti) nė apibrėžtis, nes tik ją turintis graikas tapo, nūdieniškai šnekant, konkrečių įstatymų subjektu. Tik dėl šios neišreikštos prielaidos realiai nelygūs atėniečiai tapo lygūs prieš įstatymus, kurie, kaip jau buvo minėta Solono reformų atveju, iš pradžių tą realiąją nelygybę visiškai atvirai fiksavo. Šioji negatyviu pagrindu atsiradusi piliečių lygybė numatė universalią graiko tapatybę, kuri rezonavo su graikuose nuo VI pr. m. e. amžiaus plėtojamos filosofijos formalaus aspekto – teorijos – universaliaja prigimtimi. Matyt, kaip tik šių dviejų dalykų – realiai pačiame gyvenime susiklosčiusio graiko poli(ti)nio profilio ir teorijos būdo – giminystė lėmė pirmosios pozityviai formuluojamos universalios žmogaus apibrėžties pasirodymą sofistų mąstyme. Kad ir kaip būtų, syki pasirodžiusi tokia apibrėžtis, kaip ir filosofavimą formaliai pradėjęs Talio teiginys, jau vien logine prasme numatė alternatyvių apibrėžčių galimybę. Mat bet kokia apibrėžtis atsiranda brėžiant ribas, t. y. numato neigimo veiksmą, kuris provokuoja reabilituojantį kontraneigimo judesį, taigi potencialiai numato alternatyvią apibrėžtį. Pačiame graikų gyvenime vienpusiška antikos švietėjų veikla išprovokavo alterna-

tyvią ir neišvengiamai taip pat vienpusišką Sokrato elgseną, o teorinėje plotmėje sofistiniam žmogaus matui alternatyvią (dorinę) universalią žmogaus apibrėžtį, pakreipusią filosofavimą nauja tėkme. Jos kontūrai ėmė ryškėti sokratišką veiklą teoriškai rekonstruoti užsimojusio Platono ankstyvuosiuose dialoguose.

Sofistikos tėvas Protagoras ne tik paleido į apyvertą garsųjį žmogaus matą, bet ir pozityviai specifikavo tuo matu numatomos universalios žmogaus apibrėžties turinį, t. y. anot Diogeno Laertiečio, teigė, kad „siela vien juslės ir nieko daugiau“ (Diogenes Laertius 1921: IX 51). Nors iškilusis antikos komentatorius čia mini sielą, bet, matyt, tai jau yra Protagoro teiginių interpretacija paskesniame mąstyme išsiferencijavusiais terminais. Sielą tapatinant su juslėmis, ji iš esmės tapatinama su kūnu, t. y. su tame paskesniame mąstyme išryškėjusia savo priešybe. Platonas, jau griežtai atskyręs sielą nuo kūno, apie tokį darinį metaforiškai sakė, kad tai yra prie kūno prikaltą sielą⁶. Patys sofistai, matyt, dar nepriešino sielos kūnui, taigi ir tokia skirtis jiems negalėjo būti prasminga. Todėl Diogeno Laertiečio minima Protagoro nuostata, formuluojant ją nuosekliau, protagoriškai turėjo veikiau aidėti taip: *žmogus – vien juslės ir nieko daugiau*. Juslių šiame teiginyje taip pat nederėtų suprasti taip, kaip jas linkę suprasti mes, t. y. kaip autonomiškos paty-

⁶ Plg.: „Mat kiekvienas malonumas ar sielvartas tarsi kokia vinimi prikala sielą prie kūno, pritvirtina ją, padaro panašią į kūną ir verčia ją manyti esant tikra tai, ką ir kūnas laiko tikra, tad ji mano teisinga esant tai, ką teigia kūnas“ (Platonas 1968: 191; Platonas 1999: 83d). Šiuose Platono žodžiuose akivaizdu, kad kūnas traktuojamas kaip konkretaus (kasdienio) mąstymo subjektas, kurio pažintines nuostatas lemia kasdienės vertybės.

rimo galios. Jusliškumas aktualiai visada susipynęs su mąstymu ir tik Descartes'ui autonomizavus *cogito* atsiranda prielaida analitiškai, taigi tik mąstyme, atsietis jusles nuo mąstymo bei taip jas izoliavus interpretuoti ir tyrinėti kaip autonomišką patyrimo galią. Sinkretiškai ir dėl to anonimiškai mąstantys antikos filosofai tokioms analitinėms skirtims dar nepajėgūs ir daugių daugiausia tegali pradėti diferencijuoti tik antikos konkretaus mąstymo visumą. Todėl sofistiskasis „jusliškumas“ numano žmogaus matu izoliuotą konkretaus mąstymo fragmentą, t. y. kasdienį mąstymą. Tai, kad šį mąstymo fragmentą sofistai sieja su juslėmis, o jo priešpriešoje ryškėjantį alternatyvų (etinio mąstymo) fragmentą Platonas vėliau jau sies su mąstymu apskritai, lemia tų fragmentų pažinimo specifikos skirtumai. Kasdienis mąstymas yra vartotojiško pobūdžio ir numato besikartojantį kasdienio gyvenimo spektaklį. Kasdienio gyvenimo dalyvis spektaklio dekoracijas suvokia kaip daiktus, t. y. kaip jusliškai patiriamo ženklo ir mąstomos reikšmės konglomeratus. Šių daiktų nereikėtų tapatinti su daiktais savaime, apie kuriuos pirmasis prabyla I. Kantas, beje, irgi realizuodamas Descartes' *cogito* analitiškąsias potencijas⁷. Daiktai (χρημάτα), kuriuos, anot Protagoro, sveria žmogus, yra vien žmogiškojo kasdienybės spektaklio dekoracijos, t. y. socialinės pri-

⁷ Analitiškai dekonstruotas daiktas yra totaliai nuo žmogiškumo išgryninta ir todėl visiškai dirbtinė konstrukcija. Mintiškai išdistiliavus iš kasdienio mąstymo ontinės esybės visą galimą žmogiškąjį turinį, daiktas pasidaro žmogui visiškai svetimas. Jame nebelieka jokio žmogui prieinamo turinio, todėl toks daiktas jau nebegali būti pamatuotas žmogumi, ir Kantas, įvertindamas tokios izoliacijos faktą, visai pagrįstai šią analitinio mąstymo abstrakciją pavadino daiktu savyje.

gimties dariniai. Tik jie turi paties žmogaus suteiktas, todėl žmogui prieinamas reikšmes, taigi ir žmogumi gali būti permatuoti⁸. Kasdienio gyvenimo spektaklio dalyvis yra išmokomas (at)pažinti (jusliškai patiriamų) dekoracijų (mąstomąsias) reikšmes. Vartotojiškame (at)pažinime pirminis ir dėl to svarbesnis yra jusliškai patiriamas ženklas, todėl pasyviai žinojimą vartojančiam pažįstančiam, t. y. atpažįstančiam, kasdienio mąstymo vartotojui, tarsi automatiškai peršokančiam nuo ženklo prie reikšmės, susidaro išpūdis, kad jis pažįsta, kaip jam rodomi, daiktų esmės (su juslišku ženklu tapatinamas mąstomąsias reikšmes) jusliškai. Su sofistais pradėjęs polemizuoti Sokratas ėmėsi nureikšminti jų išdidintą kasdienio mąstymo fragmentą ir su juo tarsi suaugusias kasdienybės spektaklio steigiamas ontines esybes – sofistškuosius daiktus. Darė jis tai ne tik žodžiais, bet pirmiausia darbais, t. y. pačiu savo gyvenimo būdu realizuodamas kasdieniškajai gyvensenai alternatyvų (išgrynintos etinės) žmogiškos elgsenos spektaklį⁹. Sokrato gyvenimo būdas savo ruožtu numatė tiek kitokį kon-

⁸ Sofistai savuoju (kasdienio) žmogaus matu permatuodami polio gyvenimą, nureikšmino nežmogiškąją (dieviškąją) jo dalį ir, apriboję ją vien žmogiškuoju (kasdieniškuoju) aspektu, atskleidė galimybę žmogui laisvai manipuliuoti to gyvenimo dalykais. Pagrečiui jie išvadavo ir su tuo gyvenimu suaugusį mąstymą bei kalbą nuo juos kaustančių tradicinių vertybių globos, taigi sukūrė prielaidas ir iškalbos menui, numatančiam santykiškai laisvą manipuliavimą kalba. Jie pradėjo konstruoti poli(t)inio gyvenimo sprendimus veikiančias kalbas, kurių funkcionaliąją paskirtį Platonas gana taikliai kvalifikavo kaip siekį „silpnėję argumentą padaryti stipresnį“.

⁹ Tokio spektaklio spektakliškumas ypač išryškėja vien Sokrato gyvenimo būdo išorę pamėgdžijusių vienpusiškų jo sekėjų elgsenoje. Bene ryškiausias tokios elgsenos pavyzdys – atskalūniškas garsiojo Diogeno gyvenimo būdas.

kretų mąstymą, tiek kitas ontines esybes, o jų kontūrai visiškai išryškėjo tik Platono dialoguose, nes šis, kaip jau buvo minėta, ėmėsi suteorinti Sokrato dorinę elgseną. Ši kasdieniškajam alternatyvų konkretų mąstymą steigė kitos vertybės, todėl prieiga tiek prie jo turinių, tiek prie jo numanomų ontinių esybių buvo pelnoma vadovaujantis ne įprastais ir dėl to akies niekaip nerėžiančiais kasdienio mąstymo asociatyviais įpročiais, bet griežtai sekant mąstymo loginės prigimties steigiamais ryšiais, t. y. akivaizdžiai dirbtiniais mąstymo veiksmais, manipuliuojančiais nestandartine ženklų sistema. Gretinant šį mąstymo (pažinimo) būdą su kasdieniškuoju ir susidarė išpūdis, kad jis yra kasdienio, t. y. tariamai jusliško, pažinimo alternatyva. Įvertinant juo numatomų ontinių esybių, pavyzdžiui, Platono idėjų, (mintinę) prigimtį, į ją ir buvo pradėta žiūrėti kaip į tariamai vien (grynuoju) mąstymu besiremiantį pažinimo būdą. Nors tokį požiūrį įtvirtino tik Platonas, tačiau atrodo, kad apie alternatyvias ontines esybes – neregimus (nejusliškus) dievus jau kalbėjo ir pats Sokratas¹⁰. Mums, įpratusiems prie dar labiau distiliuotos dievų sampratos, gali pasirodyti, kad neregimumo (nejusliškumo) nuoroda Sokratas tik (teoriškai) korektiškiau nusakė dievų prigimtį. Tačiau antikos žmogaus santykis su dievais buvo praktinio, o ne teorinio pobūdžio. Kasdieniame mąstyme tarpstančiam ir, kaip turėtų būti aišku po sofistų, jusliškai visus daiktus matuojančiam antikos žmogui dievų neregimumo nuoroda galėjo reikšti tik vieną dalyką: dievų tiesiog nėra. Paradigminį tokio antikos mąstymo pavyzdį galima išvelgti kito iškilaus sofisto

Gorgijo samprotavimuose. Siekdamas pagrįsti išvadą, kad (vien) pamąstomi dalykai (jusliškai) neegzistuoja, Gorgijas pateikia pavyzdį: „jei kas pamąstytu, kad žmogus skrenda arba jūra rieda vežimai, tai juk nepradeda žmogus skristi ir jūra riedėti vežimai. Taigi (vien) pamąstomi dalykai neegzistuoja“ (Diels 1922: II 554 7–10). Vadinasi, to, kas vien mąstoma, tačiau neregima (nejusliška), kaip ir nėra. Matyt, panašiai samprotaudamas, Protagoras teigė, kad „apie dievus negaliu žinoti, ar jie yra, ar jų nėra, nes daug kas trukdo tokiam pažinimui, – ir klausimas tamsus (jusliškai nepatikrinamas – *S. J.*), ir žmogaus gyvenimas trumpas“ (Diogenes Laertius 1921: IX 51–52). Taigi tas, kuris antikoje vis dėlto išsigalvojo esant neregimus dievus, neišvengiamai turėjo sulaukti griežtos polio reakcijos. Žmogus, kuris kalba apie jam vienam patiriamus dalykus, pavyzdžiui, jam kartkartėmis nuaidintį balsą, tradicinio polio akimis tiesiog kliedi. Jo, matyt, reikėtų pasigailėti, o stokojant užuojautos iš jo gal net būtų galima pasišaiptyti. Tačiau jei toks žmogus savo kliedesiu užkrečia dar nesu-situpėjusią ir pašalinėms įtakoms paveikią polio jaunuomenę, tai jis jau kėsinaisi į pačius polio egzistencinius pamatus. Kas, jei ne dievai, yra tie pamatai? Kas nutiktų, jei visi nusigręžtų nuo tradicinių dievų į neapčiuopiamą nežinią? Kaip turėtų elgtis polis tokios grėsmės akivaizdoje? Ar neturėtų jis gintis ir sunaikinti tą, kuris platina polyje ereziją? Kas svarbiau: polis ar vienas žmogus, kuris anonimizuojančioje antikoje ypatingos vertės apskritai neturi?

Kad ir kaip būtų, praktiškasis Sokrato filosofavimas pakreipia į kosmo prigimties paieškas nuklydusį ir ten jau pasiklysti

¹⁰ Žr.: Platonas 1968: 100–103.

spėjusį ankstyvąjį antikos filosofavimą visiškai nauja vaga, o tas permainas teorinėje plotmėje įgyvendina jo mokinys Platonas. Tačiau Sokrato polemika su sofistais perauga į konfliktą su graikiškuoju poliu, todėl sokratiškąją elgseną rekonstruojantis Platono mąstymas rutuliojasi visai ne taip, kaip jis galėtų klostytis žvelgiant į Sokrato polemiką su sofistais vien teoriškai. Pirmoji problema, kurią mėgina įveikti Platonas, yra ne sofistų žmogaus mato provokuojamas alternatyvios universalios žmogaus apibrėžties uždavinys, tačiau visiškai kitas ir, rodytųsi, net ne filosofinis klausimas. Bene patį šviesiausią ir vertingiausią savo žmogų – Sokratą antikos polis nubaudžia mirtimi. Ši polio sprendimą lemia ne kokia nors klasta ar neapdairumas, bet graikiškosios demokratijos reiškinys – nuosekliai realizuota antikinio teisingumo procedūra. Formaliai korektiškas, tačiau emociškai visiškai nepriimtinas polio sprendimas verčia Platoną suabejoti atėnietiškojo teisingumo teisingumu, taigi iškelia „tikrojo“ teisingumo problemą. Šią problemą Platonas gvildena jau pirmojoje *Valstybės* knygoje, tačiau pirminį mėginimą ją apmąstyti galima įžvelgti viename iš ankstyvųjų jo dialogų – *Kritone*.

Kritonas priskiriamas tiems „lengvesniems“ Platono dialogams, kurie paprastai pateikiami Platoną populiarinančiuose rinkiniuose, skirtuose paprastam skaitytojui. Tų rinkinių pavadinimai, pavyzdžiui, *Paskutinės Sokrato dienos*¹¹, perša mintį, kad ankstyvuosiuose dialoguose Platonas tik emociškai aprašinėja kilnią Sokrato laikyseną teisme ir kalėjime. Toks pirminis

įspūdis susidaro ir skaitant *Kritoną*. Jau myriop nuteistą ir kalėjime bausmės belaukiantį Sokratą aplanko jo bičiulis Kritonas ir mėgina šį įkalbėti išsisukti nuo nepelnytų mirties pabėgant iš kalėjimo. Tačiau Sokratas nepalenkiamas – Kritono įkalbinėjamas, atkakliai atsikalbinėja, o jo argumentuose jau galima išžvelgti (Sokrato elgsenos) platoniškosios rekonstrukcijos pamatines gaires. Kritoniškasis Sokratas nepasiduoda Kritono argumentų tiesioginėms insinuacijoms, bet elgiasi kaip filosofas, t. y. iš karto imasi apmąstyti situaciją iš šalies¹² ir dar pokalbio pradžioje paralyžiuoja konfliktinės situacijos primityvaus „sūpuoklinio“ sprendimo galimybę; sprendimo, kuris yra neišvengiamas žvelgiant į konfliktą iš jo vidaus ir kuris numato vienos iš konfliktuojančių pusių paneigimą. Kritono siūlymas pabėgti iš kalėjimo kaip tik ir yra konflikto tarp polio ir Sokrato tokio pobūdžio sprendimas. Tačiau kritoniškasis Sokratas pasiūlo pažvelgti į jam nepalankų sprendimą lėmusio antikinio teisingumo mechanizmo subjektą – *daugumą*¹³, kaip į

¹² Plg.: „Tad kaip galėtumėme geriausiai (μετρίωτατα, labiausiai (teoriškai) pamatuotai) iširti šitą dalyką?“ (Platonas 1968: 130, Platonas 1995: 46c).

¹³ Abiejuose lietuviškuose *Kritono* vertimuose *οἱ πολλοί* verčiamas vaizdingu ir tikrai vykusiai platoniškuosius vertybinius akcentus išryškinančiu žodžiu *minia*. Toks vertimas pabrėžia kasdienio mąstymo subjekto anonimiškumą, bet kartu provokuoja pernelyg tiesmukas vaizdines asociacijas apie tokį subjektą. Šiame straipsnyje *οἱ πολλοί* verčiama labiau pažodžiui tam, kad būtų akivaizdesni tie filosofinio ir kasdienio mąstymo priešpriešos loginiai akcentai, kuriuos vis pabrėžia Platonas, teoriškai rekonstruodamas Sokrato ir polio konfliktą. Filosofinio mąstymo teorinis pobūdis lemia jo konstruktyvumą ir numano aktyvų subjektą. Be to, žmogaus subjektyvumą turiningai pabrėžia ir etinė atsakomybė, į kurią jau išreikštai pradeda orientuotis posokratiškasis filosofavimas. Tačiau antika dar mąsto sinkretiškai, o todėl anonimiškai, ir su veikla susipynusio mąstymo užkulisuose šmėkčiojantis subjektas savo

¹¹ *The Last days of Socrates*. London: Penguin Books, 1969.

anonimišką, taigi nesąmoningą ir dėl to neatsakingą, valią: „Jei *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 1968: 127–128; Platonas 1995: 44d). Taip kvalifikuojant graikiškosios demokratijos sprendimų subjektą – *daugumą*¹⁴, jos negalima nei girti, nei peikti, bet jau tenka ieškoti (jos) sprendimą lėmusių objektyvių prielaidų. Antra vertus, apibrėžus vieną konflikto pusę kaip οἱ πολλοὶ ir ἀφρόνοι (*nenuovokūs*, nereflektuojantys), pagal konflikto negatyviają simetriškumo logiką kita jo pusė (Sokratas) neišvengiamai apibrėžia kaip ὁ εἷς (*vienas*, vienintelis) ir φρονίμος (*nuovokus*, reflektuojantis)¹⁵. Realiai pačiam Platonui kaip

ypatingumą anonimizuojančio mąstymo priemonėmis gali apibrėžti tik išoriškai, taigi ne kaip kokybinę, o vien kaip kiekybinę skirtį tarp *vieno* ir *daugelio*, arba poli(t)niū atspalviu specifikuojamus *daugumos*.

¹⁴ Čia Platonas demonstruoja savo politologinį nuovokumą, t. y. konstatuoja užgimstančios demokratijos esminę ydą, t. y. jos (kiekybinių) sprendimų aklumą. Net jei kiekvienas politinę valią turintis individas savo sprendimą remtų individualiais apmąstymais, jo konkretus mąstymas vis vien visiškai prasiskiestų bendrame sprendime, kuriame lieka tik tiems privatiems sprendimams abejinga ir dėl to neretai žvaira aritmetika. Matyt, todėl Platonas *Valstybėje* ir ne itin aukštai vertina demokratiją. Žr.: Platonas 1981: 557a–563e.

¹⁵ Filosofavimas yra turininga alternatyva kasdieniam mąstymui, Sokrato ir sofistų polemikos kontekste virstant šio mąstymo opozicija. Todėl filosofavimas neišvengiamai numano ir alternatyvų mąstymo subjektą. Apibrėžiant abiejų mąstymo subjektų prigimtis, atspirties tašku filosofui tegali būti tik jo paties pozicija, kuri visai pagrįstai siejama su filosofavime išdidintu reflektyvumo momentu. Tada kasdienio mąstymo subjektas neišvengiamai apibrėžiamas kaip reflektyvumo stoka. Šios priešpriešos kontūrai visiškai akivaizdūs ir Herakleito ištaroje. Jis teikia pirmenybę *vienam*: „Vienas – man dešimt tūkstančių (atstoja – *S. J.*), jei jis geriausias“ (Herakleitas 1995: Fr. 74). Jis taip pat kvalifikuoja *daugelį* kaip miegančius, t. y. neįsąmoninančius

tik šioji pusė yra samprotavimų atspirties taškas, tačiau dialogas turi įtikinti ir įtikinėjimo logika priverčia Platoną konfliktinės situacijos rekonstravimo eigą dialoge pateikti tarsi atvirkščia tvarka. Todėl nuvertinęs *daugelį* Sokratas prabyla apie būtinumą sekti *vieno*, t. y. filosofo, požiūrio¹⁶, kurį nedelsdamas ima rutulioti. Refleksija įkur-

to, ką jie daro: „Ovyje būnantiems (reflektuojantiems, teoriškai mąstantiems – *S. J.*) yra viena ir bendra (pasaulio) sąranga, o kiekvienas miegantis nususuka į savąją“ (Ten pat, Fr. 7); „Miegantieji yra to, kas vyksta (iš tikro – *S. J.*), dirbėjai ir bendradarbiai“ (Ten pat, Fr. 8). *Kritone* Platonas tą pačią skirtį formuluoja kaip teoriškai labiau nuskaidrintą opoziciją tarp *nuovokaus* ir *nenuovokaus* mąstymo subjektų. Teorinio mąstymo būdas lemia ir juo operuojančio subjekto vardą, kuris dalykiškame antikos filosofavime nėra vien tuščias vardas, bet numano visiškai apibrėžtą turinį. Refleksijoje įsisteigęs teorinis mąstymas dėl savo loginės prigimties yra totalizuojantis mąstymas, t. y. *visa į vieną* logiškumo gijomis suaudžiantis mąstymas. Tai irgi konstatuoja stebėtinai įžvalgus Herakleitas: „Yra viena išmintinga – žinoti sprendimą (ἀρχή? – *S. J.*), *visus daiktus per visus* vairuojanti“ (Ten pat, Fr. 13); „*Viena* išmintinga *vienui viena* ir nori, ir nenori vadintis Dzeuso vardu“ (Ten pat, Fr. 15). Šią *vienui vieną* išmintį antikos filosofas mąsto sinkretiškai, t. y. prie jos pritapdamas ir ją išbylodamas, jos nesisavina: „Ne manęs, bet Žosmės (*λόγου*) išklausiusiems išmintinga sutarti *visa viena* esant“ (Ten pat, Fr. 12); Taigi priešindamas save *daugeliui* („Geriausieji renkasi *viena* vietoj *visa* ko: amžinai tveriančią šlovę – vietoj marių {daiktų}, tačiau *daugelis* (οἱ πολλοὶ) persisotinę kaip galvijai“ (Ten pat, Fr. 81), filosofas ir tegali nusakyti save kaip jį perveriančio mąstymo apibrėžtį, t. y. kaip anonimišką (vienui) *vieną* (išmintingą). Konkrečiuose kontekstuose ši skirtis nuaidi ir visiškai specifiniais atgarsiais, pavyzdžiui, įgyja vien poli(t)ni skambesį, t. y. virsta anonimiško, taigi ir neatsakingo, demokratijos subjekto priešprieša aristokratijos subjektui. Sudėjus vertybinius akcentus, ši priešprieša virsta poli(t)niū imperatyvu: „Todėl, mano bičiuli, nereikia taip labai žiūrėti, ką sakys apie mus *daugelis*, bet ką sakys *tasai*, kuris išmano, kas teisinga ir kas neteisinga, – tik jis *vienas* ir pati *tiesa* (ὁ εἷς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια)“ (Platonas 1968: 133, Platonas 1995: 48a).

¹⁶ Plg.: „Ir visame, kas teisinga ir neteisinga, kas gražu ir bjauru, kas gera ir bloga, – apie tai mes dabar ir kalbame, – ar mums reikia sekti *daugumos nuomone* ir bijoti jos, ar *vieno nusimanančio*, kurio reikia ir gėdintis, ir bijoti daugiau, kaip visų kitų iš karto“ (Platonas 1968: 132, Platonas 1995: 47c–d)?

dina *vieną* (filosofą) alternatyvioje kasdieniškamam mąstymui srityje, kurią steigia alternatyvios vertybės. Šios vertybės užvaldo *vieno* valią ir užkrauna ant jo pečių keistos atsakomybės našta. Herakleitas išsako jos imperatyvų dalykinį turinį¹⁷, o Sokratas jau atkreipia dėmesį ir į jos reiškimosi būdą, kurį fenomenologiškai referuoja kaip *anonimišką* balsą, kartkartėmis sulaukanti jį nuo to, ką ketina daryti¹⁸. Tokią anonimišką atsakomybę *vienas* prisiima ne dėl to, kad sąmoningai ją rinktųsi, bet dėl to, kad, kitaip nei kasdienio mąstymo erdvėje, šioje mąstymo erdvėje pasirinkimo nėra. Kasdienį mąstymą steigia tarpusavy nesuderinti ir dėl to neretai netgi konfliktuojantys interesai, todėl šis mąstymas išsi-barstęs į santykiškai autonomiškus fragmentus. Fragmentų įvairovė lemia su jais siejamų kasdienių vaidmenų įvairovę. Konkretus vaidmuo kasdieniame gyvenime gali būti efektyviai atliktas tik į jį susitelkiant ir atsiribojant nuo kitų vaidmenų. Todėl konkretus socialinis vaidmuo įsmeninamas, t. y. kasdieniame mąstyme ir veikime jau susiklosto „aš“ samprata. Tačiau kasdienis gyvenimas verčia žmogų nuolat kaitalioti vaidmenis, o nominaliai tie patys vaidmenys konkrečiomis aplinkybėmis įgyja vis kitokius turinius, todėl su tais vaidmenimis siejamas „aš“ negali būti specifikuotas jokiais pastoviais turiniais, t. y. „daugelis <...> gyvena taip tarsi turėtų nuosavą nuovoką“ (Herakleitas 1995: Fr. 6). Plačiau žvelgiant, bet koks vaidmuo kasdienio gyvenimo

spektaklyje yra tik vaidmuo, t. y. anonimiškas pačia savo prigimtimi, taigi neišvengiamai anonimizuoja juo persiimančių žmogų. Todėl kasdieniame mąstyme susiklostantis, besikeičiančių aplinkybių kaitomas „aš“ primena šmėklą ir, nepaisant nominalios vienaskaitinės jo išraiškos bei turiningo konkretumo, visada lieka anonimiškas. Matyt, įvertindami šią aplinkybę, tiek Herakleitas, tiek Platonas kasdienio veikimo ir mąstymo subjektą kvalifikuoja kaip anonimišką *oí πολλοί* įvairovę. Alternatyvųjį etinį mąstymą steigia tarpusavy sustyguotos vertybės, kurias styguoja (bendrasis ir dėl to neišvengiamai vienas bei vientisas) socialinio egzistencinio intereso. Tokios prigimties vertybės tegali įsteigti tik *vienodą, vienatinę ir vientisą* mąstymo sferą¹⁹. Tas, kuris atsiribodamas nuo kasdienio mąstymo atsiduria šioje sferoje, alternatyvų čia nepatiria ir, iš šalies žvelgiant, tampa sutelktu *vienu* (ir tuo pačiu). Veikimo profilis, kurį apibrėžia šią sferą steigiančios vertybės, nėra vaidmuo šalia kasdienybės vaidmenų, – dėl abiejų konkrečių mąstymų alternatyvumo tai yra vaidmuo anapus vaidmenų. Nominaliai likdamas vieninteliu vaidmeniu šioje mąstymo ir veikimo sferoje, jis jau yra nebe vaidmuo, bet, aproksimiškai sutapdamas su šio mąstymo visuma ir ištrindamas net šmėkliškąjį kasdienybės „aš“, visiškai anonimizuojasi ir (su)tampa (su) pačia tikrove; sinkretiniu dariniu, apie kurį pažintiškai tegalima pasakyti: „tik jis *vienas* ir pati *tikrovė (ἀλήθεια)*“ (Platonas 1968:

¹⁷ Plg.: „*Todėl reikia sekti tuo, kas bendra, o daugelis (oí πολλοί), esant bendrai Žosmei, gyvena tarsi turėtų nuosavą nuovoką*“ (Herakleitas 1995: Fr. 6); „*Nedera elgtis ir kalbėti it miegantiems*“ (Ten pat, Fr. 9).

¹⁸ Žr.: Platonas 1996: 242b–c.

¹⁹ Plg.: „*Taigi belieka vienas tyrimo kelias, kad (būtis) yra. Ir gana daug ženklų apie tai, kas yra; kad neatsiradusi ir nesunaikinama, vienalytė, nesukrečiama ir be pabaigos. Nei ji buvo kada, nei ji bus, jei jau dabar iškart yra visa vienoda, vienatinė ir vientisa*“ (Parmenidas B 8, 1–6 in Diels 1922: 118 35–119 6).

133, Platonas 1995: 48a). *Vienas*, pasiekęs tokią būseną²⁰, patiria polio (sociumo) vertybiškai konstituoto mąstymo egzistencinį imperatyvą²¹. Kiekvieną akimirką priverstas išgyventi, taigi negalėdamas visiškai atsiriboti nuo kasdienio mąstymo, *vienas* neišvengiamai išbyloja tą imperatyvą, supriešindamas jį su kasdieniškuoju: „*svarbiausia ne (tiesiog) gyventi, bet gerai (dorai) gyventi*“ (ὄ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον ἀλλὰ τὸ εἶ ζῆν) (Platonas 1968: 133; Platonas 1995: 48b). Šiame imperatyve jau galima išzelgti naujos universalios žmogaus apibrėžties kontūrus. Pirmoji jo dalis numano kasdienį gyvenimo būdą ir jo subjektą – (žmogaus) kūną. Išgyventi siekiančio kūno interesais persiėmęs žmogus sudygnsiuoja pasaulį savo paties išgyvenimui aidinčiomis reikšmėmis, taigi ir tampa visų daiktų matu. Antroji imperatyvo dalis numano visai kitokios prigimties gyvenimo būdą, kuris yra matuojamas žmogui tarsi iš šalies primesta vertybe. Taigi šios gyvenimo dalies matas jau tarsi ir ne pats žmogus. Tačiau ir šis gyvenimo būdas priklauso žmogui, taigi ir numano jame atitinkamą, bet neišvengiamai alternatyvų (neabejotinai savam) kūnui subjektą. Šią keistą žmogui tuo pat metu priklausančią ir nepriklausančią jo prigimties dalį talpia ir poetiškai konstatuoja jau Herakleitas: „*būdas (ἦθος) žmogaus – dievybė*“ (Herakleitas 1995:

²⁰ Plg.: „Sveikai nuvokti – dorybė didžiausia ir išmintis: *tiesa (tikrove) byloti ir vykdyti, pagal prigimtį išsiklausant* (<...> ἀλήθεια λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας)“ (Herakleitas 1995: Fr. 82).

²¹ Plg.: „Tie, kurie *žosta protu*, turi stiprintis tuo, kas *bendra visiems*, – kaip miestas įstatymu ir dar stipriau, – mat *visi žmogiškieji įstatymai maitinami vieno dieviškojo*; jo valdos siekia taip toli, kiek tik nori, ir yra pakankamas visiems, ir {juos} viršija“ (Herakleitas 1995: Fr. 80).

Fr. 64)²². Ją akivaizdžiai numano ir paties Sokrato kartkartėmis pasakomas raginimas rūpintis „ne kūnu ir turtu, bet siela, kad ji taptų ko geriausia“ (Platonas 1968: 106). Platonas, suteorindamas Sokrato elgseną, šį raginimą tik dar labiau teoriškai nuskaidrina, ir jis virsta etiškumo spalva paženklinutu egzistenciniu imperatyvu: *svarbiausia dorai gyventi*. Kad ir kaip būtų, polemikoje su sofistais išryškėjęs naujas universalus žmogaus prigimties aspektas – doriškai konstituota siela – Platonui tampa naujuoju filosofavimo *αρχή*²³, kurio turiningojo ir vertybinio profilio išsklaida lemia naujus akcentus graikiškajame filosofavime. Tačiau *Kritone* į filosofavimui atsiveriančius naujuosius horizontus Platonas dar net nemėgina sukti, nes čia jis tiesiogiai galynėjasi su visiškai konkrečia teisingumo problema. Nors ir gali kilti įtarimas, kad tik ką aptarti kritoniškojo Sokrato samprotavimai yra filosofinis Platono ekskursas į šalį nuo, nūdieniškai žvelgiant, visai nefilosofinės teisingumo problemos, tačiau pratęsdamas tuos samprotavimus Platonas padaro gana netikėtą išvadą, kad (doriškai konstituotas) *vienas* taip pat „*išmano, kas teisinga, ir kas neteisinga*“²⁴ (Platonas 1968: 133, Platonas 1995: 48a). Mums teisingumas jau atsiskyręs nuo etiškumo, ir ši išvada negali nekel-

²² Stebėtinai talpiose Herakleito ištarse užfiksuota tai, ką negrįžtamai išskaido ir išbarsto paskesnė analitiškume pasiklydusi ir galo su galu nebesudurianti filosofija. Pavyzdžiui, šioje ištarse akivaizdu, kad etiškumas tesietinas su dieviškumu, t. y. numano tikėjimą.

²³ Plg.: „Taigi *judėjimo pradas (ἀρχή)* yra tai, kas *pats save judina*. <...> o jei yra kaip tik taip, ir *tai, kas judina pats save, yra ne kas kita, o siela*, tuomet neišvengiamai, kad siela neatsiradusi ir nemirtinga“ (Platonas 1996: 245d–246a).

²⁴ Regis, tokią pat prielaidą numano ir Herakleito ištara: „Įstatymas – ir *vieno* valiai paklusti“ (Herakleitas 1995: Fr. 79).

ti įtarimo, o ir pats Platonas *Kritone* teisingumą sieja su οἱ πολλοὶ sprendimu ir konstatuoja jį esant atsitiktinį. Tad kaip gali išmanyti (nuosekliai *tiesos* turinį išmąstantis) *vienas* tai, kas yra arbitralu, taigi logiškai nuosekliai neišmąstoma, ir nebent spėtina? Ar tik neturi omeny Platonas visai kito teisingumo – tokio, kuriame šis sutampa su etiškumu? Ar ne tokį požiūrį numano ir kritoniškojo Sokrato retorinis klausimas: „O tai, kad *gera, gražu ir teisinga yra tas pat*, galioja ar ne“ (Platonas 1968: 134, Platonas 1995: 48b)? Ir visai nesunku nuspėti, kad tapatinti etiškumą ir teisingumą Platoną priverčia Sokrato elgesys teisme ir po jo. Sokratas meta iššūkį polio išoriškajam teisingumui visai ne dėl to, kad kaip kai kurie sofistai ar paties Sokrato vienpusiškai sekėjai norėtų pasimėgauti skandalo šlove. Sokratas elgiasi taip todėl, kad jaučiasi teisus. Tačiau tie, kurie jį nuteisia, taip pat jaučiasi teisūs. Taigi Sokrato ir polio konfliktas atskleidžia esant du teisingumus. Platonas rekonstruoja sokratiškojo teisingumo pamatinę nuostatą: „niekada nedera nei neteisingai elgtis, nei už neteisybę atsi-lyginti neteisybe, nei už pikta atsimokėti piktu“ (Platonas 1968: 136, Platonas 1995: 49d). Šios nuostatos prasmė išryškėja naujosios universalios žmogaus apibrėžties – doriškai konstatuotos sielos perspektyvoje: „neteisingai elgtis visuomet yra *negražu ir bloga tam*, kuris taip elgiasi“ (Platonas 1968: 135, Platonas 1995: 48a). Taigi yra du konkretūs mąstymai, numanantys ne tik du mąstymo subjektus, bet ir du teisingumus. Kasdienio gyvenimo ir mąstymo subjektas – kūnas yra visų dalykų (χρημάτα) – taigi ir teisingumo – matas. Teisingumas čia neturi absoliučios vertės. Aukščiausią vertę čia

turi kūno siekis išgyventi. Tai, kas rezonuoja su šiuo siekiu, tai, kas yra naudinga, yra ir teisinga. Todėl teisybė čia kiekvienam (konkrečiam kūnui) sava; todėl ir tam, kuris tapatina save su kūnu, neteisingai elgtis nėra nei negražu, nei bloga; todėl, susiklosčius konkrečioms aplinkybėms, galima net „kaip mano *daugelis*, atsimokėti neteisybe už neteisybę“²⁵ (Platonas 1968: 135, Platonas 1995: 49c) ir nepatirti dėl to jokio dvasinio nepatogumo. Tačiau alternatyviojo etinio mąstymo subjekto – sielos matas yra gėris, kuris šiame mąstyme lemia ir kitoki teisingumo profilį. Kadangi čia jau ne žmogus (siela) yra gėrio matas, o gėris yra žmogaus matas, tai ir su gėriu susijęs teisingumas²⁶ yra viršesnis už žmogų: „Ir jeigu taip, nejaugi tu manai, kad ir mes (įstatymai – *S. J.*), ir tu esame teisei lygūs“ (ἄρ' ἐξ ἔσου οἴει εἶναι σοὶ τὸ δίκαιον καὶ ἡμῶν)? (Platonas 1968: 138, Platonas 1995: 50e)? Todėl teisingumas čia įgyja absoliučią vertę: „apskritai negalima neteisingai elgtis“ (Platonas 1968: 135, Platonas 1995: 49b). Todėl doriškai konstituotos sielos jautrumas ne-

²⁵ *Atsimokėti neteisybe už neteisybę* ne šiaip kartkartėmis pasitaiko kasdieniame gyvenime. Tai yra pamatinis konstrukcinis realiojo teisingumo principas: teisingumą įkūnijantys įstatymai paprastai numato ir sankcijas už jų nesilaikymą. Šia prasme realusis teisingumas yra neteisingas pačia savo prigimtimi, ir šio prieštaringo teisingumo aukos pirmiausia yra tie, kurie yra arčiausiai jo, t. y. tie, kurie tą teisingumą vykdo. Ar labai jau keista, kad koks nors policininkas, vykdydamas prevencinę veiklą, persistengia ir tampa baudėju? O kaip reikėtų vadinti teisėją, kuris, nuosekliai vadovaudamasis įstatymais, retsykliais skiria nusikaltėliams mirties bausmę? Gal serijiniu žudiku? Pratešiant šią analogiją, švelnesnius nuosprendžius pasirašantys teisėjai, matyt, nusipelnytų mažiau akį rėžiančio, bet pakankamai dvi-prasmiško įvertinimo, pavyzdžiui, galėtų būti vadinami „tadais blindomis“.

²⁶ Plg.: „O tai, kad *gera, gražu ir teisinga yra tas pat*, galioja ar ne“ (Platonas 1968: 134, Platonas 1995: 48b)?

teisingumui yra absoliutus ir ją žeidžia net menkiausias neteisingas veiksmas. Todėl tas, kuris save kaip žmogų ima tapatinti su siela²⁷, ima ignoruoti kūno matą²⁸, įžengia į (kūno) askezės kelią ir kraštutiniu atveju vardan sielos (tyrumo) gali net išsižadėti (kūno) gyvenimo. Tokią laikyseną Sokratas demonstruoja pačiu savo gyvenimu, o Platonas apie tai pakiliai kalba savo dialoguose. Ir tai ne tuščia retorika, bet kaina, kurią tenka sumokėti šiems mąstytojams, norint nubrėžti tikrą skiriamąją ribą ligtoliniame vientisame sinkretiniame (kosmo) mąstyme. Kai mąstymas sutampa su gyvenimu, o gyvenimas su mąstymu, mąstymo ribas tegali nubrėžti tik pats gyvenimas, o etinis mąstymas, į kurį pradeda orientuotis posokratiškoji filosofija, temizuotas tik tiek, kiek tas, kuris tai mėgina daryti, minimizuodamas kūniškąjį gyvenimą, atsiduoda sieliškajai egzistencijai, t. y. tampa šventuoju. Sokratas taip elgiasi pačiame gyvenime, o Platonas – jam už gyvenimą tikresne tapusioje teorinio mąstymo srityje.

Žvelgiant izoliuotai į pirmapradiškai sinkretinio antikos gyvenimo ir mąstymo abi atsiskiriančias sritis, nė vienos iš jų nereikia pateisinti. Kasdienį gyvenimą absoliutinančiam žmogui akivaizdu, kad svarbiausia yra išgyventi, o aukščiausia vertybė jam – sveikata. Dorybės paviliotam irgi visiškai akivaizdu, kad, anot Plutarcho, gyvenimas ne jo ilgiu matuojamas ir kad svarbiausia (prasminga) yra dorai gyventi. Tačiau pačiame gyvenime joks žmogus negali nei visiškai atsiduoti vienam iš gyve-

nimo būdų, nei visiškai izoliuotis nuo kito, jis priverstas nuolat blaškytis tarp abiejų. Sinkretiškai mąstantis antikos filosofas nepajėgus atskirti mąstymo nuo gyvenimo²⁹, todėl net teorijoje negali atskirti alternatyvius gyvenimo būdus atitinkančių mąstymų būdų³⁰. Ši aplinkybė antikos filosofus susargdina savotišku egzistenciniu nevisavertiškumo kompleksu. Siekdami temizuoti etinio mąstymo aspektą, jie priversti niekinti kasdienį gyvenimą, tačiau patys negalėdami nė akimirksniui jo išvengti, priversti nuolat teisintis, t. y. argumentuoti šiaip jau jiems akivaizdžius dorinius sprendimus. Sokratas teisme teisinasi ne todėl, kad jaustųsi neteisus, bet todėl, kad tam jį provokuoja jo kaltintojai, kurie irgi tik realizuoja jiems akivaizdaus teisingumo nuostatas. Vaizdingai šnekant, antikos filosofą nuolat kaltina pats gyvenimas. Todėl ir kritoniškasis Sokratas, apnuoginęs dorinio gyvenimo ir mąstymo prigimtį bei čia susiklostančią jam akivaizdaus teisingumo sampratą, paskui vis vien dar turi teisintis antikos kasdieniam gyvenimui atstovaujančiam Kritonui. Mat šiam vis vien neaišku, kodėl reikėtų nuolankiai atsiduoti tebūnie ir nominaliai pačiam teisingumui tapačių įstatymų nuosprendžiui, jei tas nuosprendis siunčia myriop jam brangiausią žmogų.

²⁹ Prielaida tokiai teorinei skirčiai susiklosto tik Descartes'ui įteisinus archimediškąjį mąstymo atskaitos tašką – *ego (cogito)*, kuris ir nubrėžia analitinę *res cogitans* ir *res extensa* aspektų skirtį.

³⁰ Platonas jau perpranta rašte realizuojamo teorinio mąstymo konstruktyvumo galimybes ir suranda būdą, kaip izoliuoti konkretaus mąstymo etinį fragmentą. Jis pamėgina, vaizdingai šnekant, įkelti į teoriją jam rūpią mąstymo fragmentą kartu su atitinkamu gyvenimo būdu, t. y. konstruoja teorijoje poli („Valstybė“), kurio gyvenimą (ir su juo sinchronizuotą mąstymą) pajungia vien gėrio vertybei.

²⁷ Plg.: „Būdas žmogaus – dievybė“ (Herakleitas 1995: Fr. 64).

²⁸ Plg.: „Žmogiškasis būdas nevaldo sprendimų, o dieviškasis valdo“ (Ten pat, Fr. 65).

Todėl Platonui *Kritone* tenka palikti nuoseklus (loginio) argumentavimo sritį ir verstis antikos filosofams įprastu ir ypač Herakleito ištobulintu metaforiško argumentavimo būdu, t. y. aiškinti etinės sritys dalykus, „logiką“ skolinantis iš kokio nors įprastinio kasdienio gyvenimo reiškinių. Nors abi mąstymo ir veikimo sritys yra alternatyvios ir jų numatomi teisingumo profiliai dažniausiai nesuderinami, tačiau kai kur ir kasdieniame gyvenime visai ne loginiais argumentais, o įpročio inercija besiremianti tradicija teikia pirmenybę etiniam teisingumui. Platonas kaip tik ir išdidina tokį atvejį: „Ir su tėvu, ir vyresniuoju, jei tau teko tokį turėti, tu neturėjai *lygios teisės*, kad, nuo jų nukentęs, būtum galėjęs atsilyginti tuo pat: juk nevalia tau buvo, pikta žodį girdint, piktai ir atsikirsti, mušamam smūgiu atsimekėti, nei kitų tokių dalykų“ (Platonas 1968: 138; Platonas 1995: 50e–51a). O jau tada galima retoriškai nusistebėti: „Tuo tarpu su įstatymais, su tėvyne tau būtų galima lygintis!“³¹ (*πρὸς δὲ τὴν πατρίδα ἄρα καὶ τοὺς νόμους ἐξέσται σοι*) (Ten pat). Taigi teisingumą įkūnijantys įstatymai yra viršesni, ir net jeigu jais remiantis padaromas akivaizdžiai nepriimtinas ir iš pirmo žvilgsnio neteisingas sprendimas, vis viena reikia jam paklusti. Mat „tėvynei, nors rūstaujančiai, reikia daugiau kaip tėvui lenktis, nusileisti,

³¹ Šis Platono teiginys iš pirmo žvilgsnio tarsi perša mintį, kad antikinė demokratija ar bent jau Platono politinės pažiūros labai esmingai skiriasi nuo nūdieniškos demokratijos sampratos, t. y. kad manoma, jog žmogus nėra lygus įstatymams. Nereikia didelio įžvalgumo, kad pastebėtum, jog Platonas šiuo teiginiu išsako visai kitą mintį, negu tą, kurią provokuoja jo nominali išraiška. Žmogus antikoje nėra lygus įstatymams, nes (dieviškos kilmės) įstatymai yra aukštesni (vertingesni) už žmogų, t. y. jiems privalu paklusti, o jau šia prasme ir antikoje kiekvienas žmogus yra lygus prieš įstatymus.

būti meiliam, ją reikia arba perkalbėti, arba daryti visa, ką įsako, ir kentėti be apmaudo, jei kuo nubaudžia – ir smūgius, ir grandines, ir jei į karą siųstų, kur tave sužeis arba žūsi. *Visa tai reikia daryti, nes taip reikalauja teisė*. Neturi trauktis, nei bėgti, nei pamesti savo vietos. Ir kare, ir teisme, ir *visur turi daryti tai, ką įsako valstybė ir tėvyne, na, arba įtikinti, kaip būtų teisingiau*. O smurtu priešintis nedera nei motinai, nei tėvui, nei tuo labiau tėvynei“ (Platonas 1968: 139; Platonas 1995: 51b–c).

Nežinia, ar šiais metaforiškais samprotavimais Sokratas įtikina Kritoną, o juo labiau virtualius jų pokalbio dalyvius – *Kritono* skaitytojus. Išaiškėjus dvilypei teisingumo prigimčiai, pirminį ir Sokratui bei Kritonui galbūt aktualesnį pasirinkimo tarp teisingumų klausimą turėtų nustelbti mums svarbesnis ir kur kas radikalesnis klausimas, kas gi apskritai yra tas teisingumas? *Kritone* Platonas dar nemėgina turiningai to aiškinti. Užtat Herakleitas savo, atseit, tamsiuose aforizmuose palieka visai šviesių nuorodų apie teisingumo prigimtį: „Būtina žinoti, kad karas yra visuotinis, ir *teisybė – vaidas*, ir viskas gimsta per vaidą ir elgiasi {pagal jį}³² (Herakleitas 1995: Fr. 14). Taigi teisingumas, matyt, yra gyvenime ir mąstyme nusistovinti vidinė darna. Kasdieniame gyvenime ir mąstyme ją lemia vaidas, t. y. santykiška darną čia susiklosto kaip nekoor-

³² Atrodo, kad Platonas, siekdamas išsiaiškinti teisingumo prigimtį, vadovaujasi Herakleito nuorodomis ir, *Valstybėje* konstruojant teorinėje plotmėje teisingą valstybę, iš herakleitiškojo vaido belieka tik teoriškai fiksuojamas jo veikimo rezultatas – dalykų saryšis: – „O kur joje vieta teisingumui ir neteisingumui? Kuriose iš mūsų paminėtų dalykų jie pasireiškia? – Nežinau, Sokratai, – atsakė Adimantas. – Nebent *kokiame nors visų tu dalykų tarpusavio sąryšyje*“ (Platonas 1981: 371e–372a).

dinuotų interesų ir neišvengiamai tarpusavy žvairų jėgų pusiausvyra. Kadangi tų jėgų kryptys ir galios kinta, tai toji pusiausvyra nestabili, ir taip susiklostantis teisingumas yra visiškai konkretus, o žvelgiant plačiau – kintantis. Etinės elgsenos ir mąstymo kontūre viskas pajungta sociumo egzistencinį interesą ikūnijančiai gėrio vertybei. Viena vertybė tegali steigti vieningos prigimties, taigi ir neišvengiamai darnų darinį. Išėitų, kad gėris turėtų lemti etinės elgsenos ir mąstymo kontūro vidinę darną. Matyt, kaip tik dėl to čia „*gera <...> ir teisinga yra tas pat*“ (Platonas 1968: 134, Platonas 1995: 48b). Etinės elgsenos subjektas – siela – yra neregima, t. y. nepriklauso išoriškajai *χημῶτα* sričiai, todėl iš išorės ji neprieinama, taigi ir negali būti pamatuota iš šalies net ir visų *χημῶτα* matu – kūnu. Todėl etinė elgsena priklauso visiškai privataus gyvenimo sričiai. Pabrėžiant jos alternatyvumą išoriškajam kasdieniam gyvenimui, ji dar vadinama vidinio gyvenimo sritimi. Kasdieniame gyvenime ir mąstyme kiekvienas žmogus (kūnas) gali būti visų išoriškų daiktų matas. Pats žmogus (kaip kūnas) čia irgi priklauso išorybės sričiai, taigi kiekvienas čia gali ir pats tapti matavimo auka. Todėl kasdienio gyvenimo ir mąstymo matas pačia savo prigimtimi yra reliatyvus ir šioje srityje neišvengiamai viešpatauja reliatyvumas. Tačiau vidinėje arba uždaroje etinės elgsenos ir mąstymo srityje kiekvienas žmogus gali būti savosios šio pobūdžio srities absoliutus matas: niekas niekam negali sutrukdyti realizuoti šių sritį steigiančios vertybės imperatyvų, t. y. kiekvienam duota būti doram. Etine elgsena žmogus iš principo visada gali realizuoti vienos vertybės steigiamo, taigi ir tikrai darnaus, mąstymo nuostatas. Todėl

etiškumo plotmėje galimas tobulai darnus elgesys ir mąstymas, vadinasi, ir tobulas teisingumas. Tačiau tas pats žmogus gyvena ir kasdienį, ir etinį gyvenimą, tad abi skirtingų prigimčių teisingumo pajautos jame kartkartėmis neišvengiamai konfliktuoja. Pavyzdžiui, etiškai korektiškas žmogaus elgesys gali neatitikti kasdieniame gyvenime nusistovėjusių ir neišreikštai teisingais laikomų elgesio būdų. Sokrato likimas kaip tik ir yra tokios teisingumų kolizijos atvejis. Tokiose kolizijose pačiam žmogui visada iškyla klausimas, kuris teisingumas turėtų imti viršų? Sokratas renkasi etinį teisingumą, o Platonas mėgina argumentuoti šio pasirinkimo prasmę, rekonstruodamas teisingumą ikūnijančių įstatymų galimą bylojimą. „Pasakyk mums, Sokratai, ką manai daryti? Ar tik neketini tuo savo žygiu (ketinimu pabėgti iš kalėjimo – *S. J.*), kurio imies, *sunaikinti mus, įstatymus ir visą šalį*, kiek tai tavo galioje? Ar manai, kad gali *išlikti sveika ir išvengti pražūties valstybė, kurioje teismo sprendimai neturi jokios galios*, kadangi bet kas gali jų nepaisyti ir panaikinti? <...> Tad pasižiūrėk, Sokratai, – gal toliau kalbėtų įstatymai, – ar mes tiesą sakome, jog dabar sumanytu žygiu nori pasielgti su mumis *neteisingai*? Tave *pagimde, išmaitinę ir išauklėję, leide naudotis tau ir visiems kitiems piliečiams visomis gėrybėmis*, vis dėlto skelbiame, jog *kiekvienas atėnietis, gavęs pilietybės teisę ir pažinęs mūsų krašto viešąjį gyvenimą, gali, jeigu nepatiktume, keliauti, savo mantą pasiėmęs, kur tik panorės*. Ir nė vienas iš mūsų, įstatymų, nekliudome ir nedraudžiame tam, kas norite išeiti į koloniją, jei nemieli mes ir valstybė, kas nori apsigyventi svetur, pasiėmęs savo turtą, teenie, kur jam

patinka. O kas iš jūsų lieka čia, matydamas, kaip sprendžiame teisme bylas ir apskritai tvarkome valstybę, tą laikome mums pasižadėjusiu daryti visa, ką tik liepiame. Ir jei toks neklauso, sakome jį trejopai nusižengus, nes priešgyniauja mums kaip savo gimdytojams, kaip savo auklėtojams, ir kad, sutikęs būti paklusnus, neklauso ir neišpėja mūsų, jei ką netauriai darome. Mes siūlome, o ne šiurkščiai reikalaujame, kiekvienam piliečiui daryti tai, ką įsakome, ir leidžiame jam rinktis viena iš dviejų – arba įtikinti mus, arba daryti ką liepiam, bet jis nedaro nei vieno, nei antro“ (Platonas 1968: 137–142; Platonas 1995: 50a–51d).

Tokia patetiška įstatymų kalba vargu ar užgautų analitiškume sudiržusias mūsų širdis. Juk ir nūdienos politikai neretai šneka mėgdžiodami įstatymų kalbą, tačiau retas politikas nediskredituoja tų kalbų savo elgesiu. Todėl ir žiūrime į tokias kalbas kaip į politinio spektaklio grimasas ir nei gaudinamės, nei patikime jomis. Mat kiekvienas iš mūsų ne tik saugiai įsikūręs dekartiška jame *ego*, bet, atsispirdamas į jį, priešina save, iš *ego* pozicijos žvelgiant, svetimiems anoniminiams socialiniams dariniams, pavyzdžiui, valstybei, teismams, įstatymams. Kiekvienam svarbiausia tai, kas tiesiogiai susiję su juo, o jau anoniminiai dariniai be mūsų tikrai nepražus. Jei ir nusisuktų koks valstybės sraigtelis ar nulėktų kokio nors „valstybės vyro“ galvelė, tai mes tuo, matyt, tik pasidžiaugtume. Regis, panašiai mąstė bei jautėsi ir kasdieniame gyvenime įklimpęs eilinis antikos žmogus. Tačiau Kritonas, kuris akivaizdžiai reprezentuoja tokį antikos žmogaus požiūrį, mąstyme dar nedisponuoja mums taip įprastu *ego*, todėl neturi kuo atsispirti kritoniškojo Sokrato

logiškai perfrazuojamai viršesnių už žmogų įstatymų kalbai, taigi ir veikiai nusileidžia jų įtikinėjimams³³. Koks nors nūdienos politikas čia, matyt, tik atsidustų: bepigū buvo antikos sofistų išdresiruotiems politikams graikiško polio reikalus patogiai tvarkyti, kai taip lengvai buvo galima manipuliuoti anonimiška *dauguma*. Žvelgiant ne taip merkantiliškai, mums turėtų iškilti klausimas: o pats Sokratas, nusileisdamas tam, ką *atsitiktinai padarė dauguma* ir traktuodamas tai kaip gerbtiną įstatymų sprendimą, ką gelbsti – įstatymus, valstybę ar dar šį tą? Anonimiškos prasmės mums jau menkai beaidi, todėl, solidarizuodamiesi su Sokratu, mes visgi mėgintume ieškoti Sokrato pasirinkime to, ko ieškoti lyg ir draudžia prielaida apie anonimišką antikos žmogaus prigimtį, t. y. Sokratui kaip privačiam asmeniui aidinčios prasmės³⁴. Argi neprovokuoja tokiai paieškai ir kritoniškojo Sokrato žodžiai, kad „neteisingai elgtis visuomet yra *negražu ir bloga tam*, kuris taip elgiasi“ (Platonas 1968: 135, Platonas 1995: 48a)? Šie žodžiai gana nedviprasmiškai nurodo,

³³ Plg.: „Nebeturiu, Sokratai, ką pasakyti“ (Platonas 1968: 144; Platonas 1995: 54e).

³⁴ Kiekviena siela savo turiningąją prigimtį yra anonimiška, t. y. tapati vienai ir tai pačiai būčiai. Kiekvienas kūnas yra visiškai konkretus ir tas konkretumas suvokiamas kaip žmogaus individualumo ženklas. Žvelgiant iš konkretaus kūno pozicijos, siela privatizuojama ir nominaliai tampa individualia siela. Sielos išsiskinijimas kūne ne tik ją individualizuoja, bet ir primeta (anonimiškos) sielos vertybinių nuostatų įprasminimo (individualizacijos) reikmę. Formaliai šis įprasminimas numato mėginimą ir turiningai individualizuoti sielą. Taigi sielos vertybinių nuostatų įprasminimo siekis kyla mėginant suderinti dvi iš principo nesuderinamas pozicijas ir gali būti realizuotas tik paneigiant tą poziciją, kuri tą siekį išprovokuoja, t. y. visiškai nureikšminant kūno vertybines nuostatas. Tai visiškai akivaizdu etinę elgseną ir mąstymą vainikuojančiam žmoniškame žmoniškume – šventojo ideale.

kad žmogaus etinio elgesio ir mąstymo subjektą – sielą – žeidžia vien pati konkretaus poelgio kokybė, net jei kasdienio elgesio ir mąstymo subjektą – kūną – tenkintų ir džiugintų tuo poelgiu pelnomos kokios nors gėrybės. Realiame gyvenime mes kartkartėmis susiduriame su šia dilema ir neretai nesame tikri, ką rinktis: kūno gerovę ir sielos negandą ar sielos ramybę ir kūniškus nepatogumus? Ką laimi tas, kuris vadovaujasi sofistiškuoju kūno matu ir renkasi kūno gerovę? Tik slidžią reikšmę, kuri dėl paties kūno mato reliatyvios prigimties bet kada gali būti nureikšmintą kitos reikšmės. Ar nerizikinga remti savo egzistenciją slidžiomis reikšmėmis? O ką pelno tas, kuris teikia pirmenybę sielos matui? Vien tuščią (bereikšmę) prasmę, kuri dėl jos bereikš-

miškumo negali būti perkirčiuota iš šalies ir kurios pastovumą kontroliuoja tik pats žmogus. Čia žmogus gali tikėtis iš principo neišmušamos atramos ir absoliučios savęs apibrėžties. Bet kuriomis aplinkybėmis žmogui duota likti ištikimam savo principams, taigi būti vientisam, jaustis teisiu ir nusistovėjusią vidinę harmoniją išgyventi kaip (prasmingos) pilnatvės būseną. Sprendimai gyvenime neretai esti konfliktiški, ir tas, kuris prieštaringoje situacijoje renkasi reikšmę, neišvengiamai ignoruoja sielos galimybę: „O kokia gi žmogui nauda laimėti visą pasaulį, bet prarasti (savo) sielą“ (Morkaus 8, 36)?

³⁵ Plg.: „Sunku kovoti su aistra: ko tik nori, ji perka sielos kainą“ (Herakleitas 1995: Fr. 109).

LITERATŪRA

Diels, H. 1922. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. I–II. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Diogenes Laertius, 1921. *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Bd. I–II. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.

Herakleitas, 1995. *Fragmentai*. Vilnius: Baltos lankos.

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

Platonas, 1968. *Dialogai*. Vilnius: Vaga

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

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

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

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

Platonas, 2009. *Sokrato apologija*. Vilnius: Aidai.

CRITO: JUSTICE AS A PHILOSOPHICAL PROBLEM

Skirmantas Jankauskas

S u m m a r y

In an early Plato's dialogue, *Crito*, a conversation between Socrates and his close friend Crito is described. The court of Athens – a phenomenon of Greek democracy – had just sent Socrates to death. Nevertheless, the decision of the court, realized in a formally correct procedure, is emotionally unacceptable for both his friends and followers. Socrates does not feel guilty, either, and finds strong arguments in his favour. The conflict between Socrates and the Greek polis reveals

the duality of justice and makes justice problematic. An attempt is made to reconstruct the formal and concrete premises of two types of justice. One type of justice is related to daily life and thinking and the other to the ethic kind of life and thinking. It is demonstrated that each sphere of activity presupposes a different subject of activity, which results in a different kind of justice. Man is a measure of all things in the sphere of daily life and thinking. Consequently, man is

a measure of justice as well. That is why justice in this sphere is relative and could be established exclusively by an arbitrary decision. In the sphere of ethical life and thinking, the value of good is a measure of man. Therefore, absolute justice is possible in this sphere: anyone in any circumstances could remain virtuous and honest. Socrates pursues the attitude of absolute

justice: “we must not do wrong at all“. Thus, he obeys the decision of the Greek court and saves the soul, i. e. the subject of absolute justice. The present paper concludes with an inference about the meaning of Socrates’ choice.

Keywords: justice, democracy, the many, body, virtue, the one, soul.

Iteikta 2009 09 09