

Filosofijos genezė

APIE (FILOSOFIJOS) PRIGIMTĮ

Skirmantas Jankauskas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra

Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius

Tel. (8 5) 266 76 17

Vilniaus pedagoginio universiteto Filosofijos katedra

Ševčenkos g. 31, LT-03111 Vilnius

Tel. (8 5) 233 56 20

El. paštas: S.Jankauskas@lat.lt

Straipsnyje aptariama graikiškojo filosofavimo genezė, t. y. nagrinėjamos pirmojo filosofijos teiginio susiklostymo prielaidos ir tų prielaidų numanoma teiginio prasmė. Filosofijos istorijoje nusistovėjusios pirmųjų filosofų teiginių interpretacijos kilmė siejama su Aristotelio filosofija. Teigiama, kad Aristotelis graikiškąjį filosofavimą jau visiškai įkurdina rašte. Iš rašto pozicijų Aristotelis žvelgia ir į pirmųjų filosofų ištaras, todėl suvokia jas vien kaip rašto (teorinio mąstymo) elementus. Straipsnyje daroma prielaida, kad filosofavimas prasidėjo ne kaip raštas, o kaip su žmogaus veikla susijęs tradicinis kalbėjimas. Filosofavimo kaip konstruktyvios kalbėjimo atmainos specifika lėmė antikoje susiklosčiusi refleksijos situacija, kuri siejama su septynių išminčių imperatyvu 'Pažink save!' Parodoma, kad šis imperatyvas steigia skirtį tarp logo ir kosmo, kurią antikos išminčius išgyvena kaip sinkretinio gyvenimo vidujybės netektį. Straipsnio autorius interpretuoja filosofavimą kaip kalbėjimą ir veikimą, kuriais antikos išminčius siekia susigrąžinti ikirefleksinę būseną. Teigiama, kad sinkretinių mąstymo įgūdžių nepraradęs antikos išminčius savąjį filosofavimą linkęs aiškinti kaip pritaipimo prie kosmo būdą. Kadangi refleksija įkurdina žmogų teorinio mąstymo erdvėje, tai pritaipimo prie kosmo veiksmas tegalimas mąstymo plotmėje, todėl filosofavimą steigianti skirtis tarp logo ir kosmo besiplėtojančiame filosofavime nuaidi skirtimis kosme. Tačiau pirmieji išminčiai dar tikisi pilnatviško pritaipimo prie kosmo ir tokio pritaipimo regimybę jie dar pelno kosmo kaip grožio išgyvenimu, kurį Platonas ir Aristotelis sieja su nuostaba. Pirmoji kanonizuotoji filosofijos ištara interpretuojama kaip estetinį pritaipimą prie kosmo referuojantis poietinis bylojimas.

Pagrindiniai žodžiai: raštas, priežastis, refleksija, kosmas, pritaipimas, archė, grožis, tiesa, būtis.

Vakarų filosofija kaip raštas prasideda Taliui priskiriamu teiginiu: „Viskas iš vandens“. Ir nors tas teiginys iš pirmo žvilgsnio jokia filosofija nekvepia, tačiau syki filosofijos istorijos veikaluose ir vadovėliuose Talis kanonizuotas kaip pirmasis filosofas, o iš jo teiginių tik šis mus tiesiogiai pasiekęs, tai norom nenorom tenka mėginti iš to

tališkojo vandens filosofiją išdistiliuoti. Akivaizdu, kad vien iš vandens filosofijos dvasią išvaryti vargu ar įmanoma. Kaip ir natūralaus vandens 'sudvasinimo' atveju be priedų čia, matyt, neapseisi, ir interpretuojant Talio teiginį visai nekalta įvairūs priedai patyliukais suberiama. Juolab kad precedentą berti tokias „alchemines“ prie-

maišas yra sukūrę dar antikos bibliografai ir filosofai.

Jau Platonas puikiai suprato, kur link kreipia rašto, t. y. juo realizuojamo teorinio mąstymo, prigimtis. Apie tai labai nedviprasmiškai jis kalba ne viename iš savo dialogų. Kalba, kaip jam įprasta, Sokrato lūpomis: „Šiaip ar taip, nutariau judėti šitokiu būdu: kiekvienu atveju *remiوسي teiginiu, kuris, mano galva, yra (vertybiškai – S. J.) stipriausias (ἑρωμενέστατον), ir kas man pasirodo su juo (logiškai – S. J.) sutinkant, tai laikau teisingu* – kalbu apie priešastį ir visa kita, – o *kas nesutinka, laikau neteisingu*“ (Platonas 1999: 100a). Kitaip tariant, turiningame teoriniame mąstyme atspirties taškas yra su vertybinėmis nuostatomis rezonuojantys, o dėl to ir stipriausi arba, žvelgiant teorijos žvilgsniu, akivaizdūs aksiominiai teiginiai. Tie teiginiai tarsi aprėžia galimo konkretaus mąstymo, – pavartokime parmenidišką žodį, – sferą, kurios vidinis turinys jau konstruojamas taikant įprastines logikos taisykles. Akivaizdu, kad formalioju savo aspektu konkreti filosofijos teorija tobulu atveju linkusi mėgdžioti matematinę teoriją apskritai, kuri filosofijai įsitvirtinant rašte neišvengiamai tampa korektiško, o griežtai neskiriant filosofavimo formaliojo ir turiningojo aspektų – net ir teisingo mąstymo provaizdžiu¹. Ar ne tokį reikalavimą filosofavimui numatė ir užrašas ant Platono akademijos portalo, išpėjantis: *αγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσὶτω*.

¹ Gerokai vėliau Descartes, *cogito* perspektyva įsišąmonindamas mąstymo vidinį uždaramą, yra privers-tas ieškoti vidinių mąstymo tikrumo matų ir iš pradžių dar visai platoniškai orientuojasi į matematikos discipli-nas: „... ieškantys tikrojo tiesos kelio neturi imtis daly-kų, apie kuriuos negali gauti žinių, savo tikrumu lygių aritmetiniams ir geometriniais įrodymams“ (Dekartas 1978: 27).

Nors į garsiems filosofams priskiriamus populiarius lozungus, rodytųsi, neturėtų būti rimtai žiūrima, tačiau juose paprasta kalba visgi neretai būna programiškai suformuluotos vertybinės tų filosofų nuostatos. Jei toks šūkis iš tiesų buvo užrašytas ant Platono akademijos portalo, tai, matyt, jis buvo ne tik išpėjimas tos akademijos auklėtiniam, bet ir moto, kuris ir pačiam Platonui turėjo nuolat priminti jo formaliąją priedermę filosofijoje. Pats Platonas toli gražu nebuvo realizavęs formaliosios filosofavimo nuostatos reikalavimų savajame mąstyme. Juk savojo mąstymo rezultatus jis užrašinėjo dialogais, kurie žvelgiant matematiškai galėjo prilygti teoriškai išgrynintam matematiniam mąstymui tiek, kiek koks nors smėlyje pirštu nubrėžtas trikampis prilygsta idealiajam trikampiui. Visai ne dėl kokio nors savojo nerangumo ar nesugebėjimo Platonas taip darė, o siekdamas kaip nors suderinti konfliktiškus reikalavimus, kuriuos jo mąstymui primetė formalusis ir turiningasis filosofavimo aspektai. Gyvo sokratiškojo filosofavimo katarsį išgyvenęs Platonas puikiai žinojo, kad etiškieji filosofavimo turiniai susiklos-to žmogiškajame santykiyje. Siekdamas ir rašte išsaugoti šią pamatinę filosofavimo prielaidą, jis savojo filosofavimo rezultatus ir užrašinėjo dialogais, t. y. mėgdžiojo raš-te ne kokių nors Euklido pirmtakų matematikos veikalus, o patį gyvenimą ar bent jau labiausiai jam įstrigusį sokratiškojo gyvenimo aspektą. Čia jis negalėjo nepajusti, kaip sunku, o tiesą sakant – tiesiog neįmanoma išprausti gyvo dialogo į matematinę konstrukciją², todėl, numojęs ranka į sausus

² Su tokia pat problema naujaisiais amžiais, tiesa, jau kitokiomis teorinio mąstymo suklestėjimo aplin-

teorijos reikalavimus, rašė net literatūrine prasme įstabius dialogus. Taigi Platono mąstyme viršų ėmė turiningojo filosofavimo aspekto reikalavimai, o matematikos kaip tobulo filosofavimo provaizdžio nuoroda, matyt, jam liko tik ideologinis lozungas. Jo mokinys Aristotelis jau visiškai įsikuria rašte ir jo filosofavime viršų ima formalusis filosofavimo aspektas – teorinio mąstymo prigimtis. Ar ne apie tai byloja jo ‘formaliųjų’ kūrinių pavadinimai? Ar jo *Organonas – Kategorijos*, abi *Analitikos*, *Topika*, *Apie interpretaciją* bei *Sofistiniai paneigimai*, taip pat estetiniams raštams priskiriamos *Poetika* bei *Retorika* nerodo, kad Aristotelis jau nuodugnai įsisąmoninęs formalųjį rašto aspektą? Pačiame rašte ‘taisyklėmis’ sutramdžius formalųjį mąstymo ir rašymo aspektą jau sunku atsispirti jų normatyvinei galiai. Atrodo, kad Aristotelis net neketina spyriotis ir savo turinguose raštuose bepauso tik rašto reikalavimų. Bene akivaizdžiausiai tai matyti jo solidžiausiame kūrinyje *Metafizika*, kuris bent jau savo pradžia akivaizdžiai primena matematinę teoriją. Pats pirmas jos sakinytis yra tiek formalia, tiek dalykine prasme ją steigianti aksiominė prielaida. Jis skelbia: „Visi žmonės iš prigimties geidžia pažinti (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει)“ (Aristotle 1924: 1.980a1). Retas skaito, pripažinkime, labai jau šykščiai suręstą *Metafiziką*, o ir iš skaitančiųjų retas suklūsta, permesdamas akimis pirmąjį jos teiginį. Juk akivaizdu, kad turime pomėgį pažinti, ypač akivaizdu tiems, kurie ryžtasi bent jau

pavartyti *Metafiziką*. Pirmasis jos teiginys iš karto paglosto atkaklaus skaitytojo savi-meilę, kad jis ne šiaip ζῆλον yra, o γνωστικὸν ζῆλον. Tačiau ar ši tezė tokia jau nekalta? Ar nėra ji prasminga tik filosofijos kaip rašto kontekste? Juk tik rašte sinkretinės veiklos instrumentinis aspektas – mąstymas yra virtęs santykiškai autonomiška veikla, o pažintiškai jį specifikuoja tik šio rašto kontekste mums žinomą apibrėžtumą įgijusi tiesos vertybė. Taigi ir tezė apie prigimtinių žmogaus troškimą pažinti prasminga tik rašte. Negana to, kas ją skaito, tas jau įžengia į raštą ir iš karto įtraukiamas į raštiškojo mąstymo orbitą su visa jau seniai ne tik nusistovėjusia, bet jau gerokai apkerpėti ir net apgriūti spėjusia, tačiau inertiškai dar besilaikančia vertybių struktūra. Todėl perskaičiusiajam tezė neišvengiamai tampa akivaizdu, kad kiekvienam (į raštą įžengusiam) žmogui iš (rašto) prigimties būdingas siekis pažinti. Kitaip tariant, ši iš pažiūros nekalta tezė konstatuoja pamatinį filosofavimo ryšį su raštu ir, turint omenyje Aristotelio autoritetą filosofijos tradicijoje, netgi jį konstituciskai įtvirtina. Pritariant šiai tezei, mąstymas sutelkiamas vien rašto kontūre, taigi autonomizuojamas ir izoliuojamas nuo gyvenimo³. Tiesa, dar galima kuri

³ „Taigi (pirmieji filosofai – S. J.) filosofavo, kad išvengtų nemokšiškumo. Ir aišku, kad pažinti siekė dėl žinojimo, o ne dėl kokios nors praktinės naudos. <...> Ir akivaizdu, kad ne dėl kokios išoriškos naudos siekiame pažinimų; bet kaip žmogų vadiname laisvu, kuris (gyvena – S. J.) dėl savęs, o ne dėl kitų, taip ir pažinimas vienintelis laisvas, kuris dėl savęs (τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσοφῆσαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἶδεναι τὸ ἐπιστασθαὶ ἐδιδωκὸν καὶ οὐ χρησεως τινος ἐνεκεν. <...> διήλθον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητούμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὅσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλευθερός ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθεράν τῶν ἐπιστημῶν)“ (Aristotle 1924:1.982b20-27).

kybėmis galinėjosi kitas klasikas B. Spinoza, kuris jau elgėsi ryžtingiau ir sugebėjo ‘paguldyti’ santykyje tarpstančią dorybę į prokrustišką matematikos lovą, o jau dorybė po tokio prievartos akto virto davatkiškai sustabarėjusia ir atgrasia *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

laiką mėginti apsigauti tariant, kad ryšys su gyvenimu nedingsta, kad mąstyti tereiškia stebėti tą patį gyvenimą per teorijos prizmę. Galima net turėti paikų vilčių, kad toks stebėjimas kokiais nors požiūriais yra kokybiškesnis gyvenimo ‘matymas’. Tačiau stebintysis per kokią nors ‘prizmę’ tegali matyti tik tai, kas gali būti matoma šiapus ‘prizmės’. Analogiškai ir rašte realizuojamas mąstymas gali mąstyti tik tai, kas mąstymui pagal jo prigimtį pasiekiamą, t. y. tik mąstomus dalykus, pavyzdžiui, platoniškas idėjas ar aristoteliškas formas. Todėl kuo nuosekliau filosofavime įsisąmoninama stovėseną rašte, tuo labiau filosofavimas teoriškai išsigrynina, bet, žvelgiant visumišku sinkretinio mąstymo požiūriu, jis sykiu neišvengiamai užsidaro savyje ir sterilizuojasi. Graikiškasis filosofavimas prasideda septynių išminčių aforistiniu moralizavimu, vadinasi, kaip dorinė veikla. Sokratas dar tęsia tą dorinę misiją, tačiau jau sieja ją su žinojimu. Iš čia aptariamą tezės akivaizdu, kad Aristoteliui filosofavimas iš esmės virtęs vien pažinimu⁴. Taigi jo *Metafiziką*, matyt, jau galima laikyti filosofavimo totalios sterilizacijos pradžia arba, kaip mums pasufleruotų E. Levinas, filosofavimo totalizacijos pradžia, todėl čia dar labiau turėtų išryškėti ir tos netektys, kurias patiria graikiškasis filosofavimas įsitvirtindamas rašte. Tos netektys apima ne tik dalykinius praradimus, kuriuos tiesiogiai patiria filosofavimas ir apie kuriuos jau *Faidre* įspėja Platonas, bet ir deformacijas, kurias išgyvena pati filosofijos savimonė. Juk iš rašto pozicijų filosofija pradeda

⁴ Plg.: „Akivaizdu, kad išmintis yra tam tikrų pradu ir priežasčių žinojimas (ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περὶ τινος ἀρχὰ καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον)“ (Ten pat, 1.982a1).

žvelgti ne tik į graikiškąjį gyvenimą ir pasaulį, t. y. kosmą, bet kaip reflektuojantis mąstymas gręžiasi į save, iš tų pačių pozicijų mėgina pasiaiškinti ir savo pačios prigimtį. Kadangi iki Aristotelio filosofavimas jau virtęs istoriškai besitęsiančia tradicija, tai savo *Metafizikoje* Aristotelis pirmiausia ir susitvarko su ja. Juolab kad vis nuosekliau žvelgiant vien iš rašto pozicijų ta tradicija ir net ją vainikuojanti Platono filosofija tikrai neatrodo tokia, kokią būtų galima besąlygiškai priimti ir pratęsti. Atsiskaitymas su filosofijos tradicija neišvengiamai virsta mums jau įprasta tradicijos kritika. Kaip nuoseklus rašto filosofijos atstovas, t. y. nuoseklus teoretikas, Aristotelis pirmiausia patikslina rašte įsikūrusios filosofijos bendruosius principus, kurie neišvengiamai tampa atskaitos tašku ligtolinės filosofijos kritikai. Konstatavęs pažinimą esant prigimtinių dalyką, Aristotelis toliau jau traktuoja filosofiją kaip šio metafizinio veiksmo sklaidą, taigi turi nurodyti jos, kaip pažintinės veiklos, dalyką. Rato jis čia neišradinėja ir palieka filosofijai jos varde užfiksuotą išminties dalykinį siekį⁵. Taigi bent jau nominaliai Aristotelis, regis, tik tęsia pačiu Sokrato gyvenimu išdidintą, o Platono jau ir rašte akivaizdžiai sureikšmintą etiškąją tradiciją antikos filosofijoje. Tačiau nominaliai demonstruodamas ištikimybę šiai tradicijai, jos dalykinį siekį Aristotelis visai nuosekliai jau temizuoja filosofavimui kaip raštui prieinamais ‘dalykais’. Jam jau aki-

⁵ Plg.: „Iš viso to, kas buvo pasakyta, seka, kad tiriamasis vardas (išmintis – S. J.) sietinas su teoretizavimu apie pirmuosius pradus ir priežastis; juk gėris arba ‘tai, vardan ko’ yra viena iš priežasčių (ἐξ ἀπάντων οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα: δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴν: [10] καὶ γὰρ τὰ γαθὼν καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἔν τῶν αἰτίων ἐστὶν)“ (Ten pat, 1.982b8-11).

vaizdu arba, formuluojant jo paties žodžiais, „visuotinai priimta, kad vadinamoji *išmintis apima pirmąsias priežastis ir pradus*“ (τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες)“ (Ten pat, 1.981b27-29). Nors čia Aristotelis dar, rodytūsi, kalba apie ankstesnės filosofijos tikrai ne vien teoriškai traktuojamas esybes – „priežastis ir pradus“, tačiau nekaltas priedas „pirmieji“ jau akivaizdžiai rodo loginį, t. y. teorinį, akcentą jo formuluotėje. Totalizuojantis teorinis mąstymas savo logine prigimtimi negali neorientuoti į pačius bendriausius arba logiškai pirmiausius (rašto) dalykus. Formuluojant tokią tezę Aristoteliiui daug sukkti galvos nereikėjo. Jam pakako nuoseklaus teoretiko žvilgsniu pažvelgti į puikiai jam žinomą Platono mąstymą ir išskirti vien teoriškai skalsią savo mokytojo samprotavimų dalį. Platonas siejo išmintį su vertybėmis, tačiau darė tai dar blaškydamasis tarp sinkretinio mąstymo vidujybės ir rašto išorybės arba, persakant tą patį dalykiškai, tarp dorybės ir teorinio mąstymo. Todėl Platonas savo išvadas formulavo dar gana dviprasmiškai, t. y. vienur atsižvelgdamas į rašte nesuprastinamos dorybės prigimtį, kitur – teikdamas pirmenybę teorinio mąstymo reikalavimams. Aristotelis išgrynina tik logiškai tiesiogiai prieinamą tų samprotavimų dalį. Kas gi gali būti, žvelgiant vien rašto rakursu, t. y. vien logiškai, filosofavimo kaip pažintinės veiklos turinius ir patį pažinimo judesį steigiančios vertybės, koks tai žinojimas? „O tai yra žinojimas to, kas labiausiai pažįstama, ir labiausiai pažįstama yra pirminiai (dalykai) ir priežastys; juk visa kita pažįstama per šiuos ir iš šių, o ne šie iš tų, kurie glūdi pamate (konkrečių daiktų – S. J.). Ir

aukščiausias tai pažinimas, aukštesnis už pagalbinį, kuris numano, dėl ko turi būti atliktas kiekvienas veiksmas; o tai yra kiekvieno (dalyko) gėris ir apskritai aukščiausias gėris visoje prigimtyje (toiaūtę δ' ἐστὶν ἢ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ, μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τὰλλα γνωρίζεται ἄλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένου, ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἢ γνωρίζουσα τίνος ἐνεκὲν ἐστὶ πρακτέον ἕκαστον: τοῦτο δ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἕκαστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση)“ (Ten pat, 982b1-7). Akivaizdu, kad Aristotelis jau naujai rikiuoja pažinimus jų pažintinės kokybės požiūriu. Platonui aukščiausias žinojimas dar buvo gėrio idėja⁶. Aristotelis jau apsiriboja vien rašto horizontu, todėl jam aukščiausias žinojimas yra logiškai ribinės rašto vidaus esybės – dar ontologiškai traktuojamos bendriausiosios sąvokos. Gėrį, net aukščiausiąjį, jis besieja su pagalbinu žinojimu. Ne toks jau metafizikas savo *Metafizikoje* Aristotelis! Platonas dar kalba apie filosofavimą, tiek dalykine, tiek formalia prasme steigiančią ir šia prasme pamatinę vertybę gėrį, kaip apie visišką transcendenciją⁷, tačiau, žvelgdamas į ją iš mąstymo pozicijų, jau vadina ją gėrio *idėja*⁸. Aristotelis yra kur

⁶ Plg.: „Juk dažnai esi girdejęs, kad gėrio idėja yra aukščiausias žinojimas (ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα): ji sąlygoja teisingumo ir visų kitų dorybių naudingumą ir tinkamumą“ (Platonas 1981: 505a).

⁷ Plg.: „Bet, mielieji, kas yra gėris pats savaime, kol kas šitai palikime nuošaly, nes, man atrodo, jis yra aukštesnis už tas mano nuomones, kurias galėjau susidaryti pagal dabartinį savo supratimą“ (Ten pat, 506e).

⁸ Teorinio mąstymo provokacijai neatsispiria net jau gerokai vėliau su panašia problematika besigalynėjęs Descartes, kurio „filosofijoje Begalybės (Dievo – S. J.) idėja lieka teorinė idėja, kontempliacija, žinojimas. <...> santykis su Begalybe yra ne žinojimas, o Geismas“ (Levinas 1994: 93).

kas nuoseklesnis rašto filosofijos atstovas. Jam, matyt, jau akivaizdu, kad rašte prasmingai kalbėti galima tik apie tai, kas rašte tiesiogiai prieinama. Todėl, konstatuodamas gėrio ir filosofavimo pamatinį ryšį, jis jau nebeįsileidžia į mąstymo galias menkinančias platoniškas poezijas apie palūkanas iš gėrio, o kalba apie platoniskąją gėrio idėją vien rašte aprėpiamu jos kontūru, vien formaliai, t. y. kaip apie nejudantį judintoją. Taigi, užbėgdamas už akių gerokai vėlesniam klasikui, neišreikštai jis tarsi sako: apie ką (rašte) negalima kalbėti, apie tai reikia tylėti. Iš čia jau tik vienas žingsnis iki išvados, kad to, kas yra anapus rašto, (filosofijai) tarsi ir nėra. Sinkretinio mąstymo įgūdžių dar nepraradęs Aristotelis savo samprotavimuose taip toli dar nežengia. Jis tik pritaiko antikinio mąstymo visumai savo suformuluotą formaliąją filosofijos kaip išminties sampratą, taigi pamėgina nustatyti galimas „išminties“, t. y. priešasčių, rūšis. Panašiu ‘priežastiniu’ žvilgsniu į antikinio mąstymo visumą jau žvelgė ir Platonas. Nors ne taip griežtai kaip Aristotelis, bet ir jis jau formulavo ‘priežastinį’ filosofijos interesą⁹, tačiau žvelgdamas doriškai angažuotai Platonas nureikšmino kasdieniškąjį to mąstymo aspektą, o kartu su juo ir to aspekto vidinį sąryšingumą aprašanti „priežastingumą“. Aptikęs, kad pirmųjų graikų filosofų samprotavimuose vyrauja kaip tik tokia „priežastingumo“ samprata, jis tik ironiškai stebėjosi, kaip šie, lyg ir vertindami protą, galėjo jo veikimą aiškinti, nūdie-

⁹ Plg.: „Jaunas būdamas aš užsidegiau nepaprasta aistra tai išminčiai, kuri vadinama mokslu apie prigimtį. Jis man atrodė nepaprastai iškilus, jis žinojo kiekvieno daikto priežastį: kodėl kiekvienas daiktas atsiranda, kodėl žūva ir kodėl būva“ (Platonas 1999: 96a-b).

niškai šnekant, „fizinėmis“ priežastimis¹⁰. Nesunku nuspėti, kad išmintį su dorybe siejantis Platonas išskirti ir traktuoti kaip prasmingą tegalėjo tik vieną „priežasčių“ rūšį, t. y. tą, kuri lemia etiškojo mąstymo vidinį sąryšingumą¹¹. O Aristotelis nuosekliai teoriškai realizuotu, t. y. vertybiškai neutralizuotu, žvilgsniu aprėpia antikinio mąstymo visumą – tarpusavy susipynusius kasdienį ir etiškąjį mąstymus – ir išskiria jau net keturias „priežasčių“ rūšis, aprašančias to visuminio mąstymo dalykinį reljefą. „Apie priežastis kalbama ketveriopai. Iš jų vieną manome esant esmę arba (dalyko) buvimo ‘tai, dėl ko’: juk ‘tai, dėl ko’ veikia kreipia link jo pamatinės sąvokos, ir pirminis ‘tai dėl ko’ yra (dalyko) priežastis ir pradai; kita (priežastis) yra materija arba tai, kas glūdi pamate; trečioji yra judėjimo pradai; o ketvirtoji priežastis yra šiai priešinga – ‘tai, vardan ko’ arba ‘gėris’; juk tai yra bet kokio radimosi ir judėjimo tikslas (τὰ δ’ αἷτια λέγεται τετραχως, ὡν μίαν μὲν αἷτιαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἷτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον, ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ θεὸν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἷτιαν ταύτη, τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τὰγαθὸν ‘τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ’ ἐρτίν)“ (Aristotle 1924: 1.983a26-33). Ši paskesnėje filosofijoje labai plačiai eks-

¹⁰ Plg.: „Mat, paskaitęs toliau, pamačiau, kad šis vyras (Anaksagoras – S. J.) visai nesinaudoja protu ir neskiria jam jokios atsakomybės tvarkyti daiktus, o atsakingais laiko orą, eterį, vandenį ir daugybę kitų keistų dalykų“ (Ten pat, 98b-c).

¹¹ Plg.: „Todėl maniau, kad, nurodydamas kiekvieno jų ir visų drauge priežastį, jis čia pat paaiškina, kas kiekvienam jų geriausia ir koks esąs visų bendras gėris“ (Ten pat, 98a-b).

ploatuojama „priežasčių“ schema yra gana dviprasmiška: ji paženklinta tiek sinkretinio mąstymo įgūdžių provokuojamais ontologiniais kirčiais, tiek filosofijos kaip rašto požymiais. Ontologinis akcentas akivaizdus net nominaliai: visas būtiškąsias esybes Aristotelis vadina ‘priežastimis’, t. y. krikštija mums jau akivaizdžiai universalumo netekusiu ir gana specifinę prasmę nūdienos moksluose įgijusiu vardu. Aristotelis čia nėra originalus, bet vartoja jau ankstesnės filosofijos eksploatuotą ‘vardą’. Nors pirmieji filosofai, rodytusi, labiausiai domėjosi pirmaisiais pradais, tačiau aiškinant, kaip iš tų pradų randasi kiti kosmo dalykai, jų samprotavimuose vis svarbesnis darėsi kosmo tapsmo aspektas. Sutelkiant dėmesį į kosmo tapsmą, neišvengiamai turėjo nublankti tapsmo atspirties taško, t. y. pirmojo prado, klausimas ir išryškėti tapsmo kilmės, taigi ir priežasties, problematika. Platonas jau tik tokiu probleminiu rakursu bežvelgia į pirmųjų filosofų samprotavimus. O ir Aristotelis prado sąvoką net *Metafizikoje*, atrodo, bevaruoja tik iš pagarbos tradicijai, nes iš pradžių dar siedamas išmintį su pirmaisiais pradais ir priežastimis, vėliau pradus jau tarsi pamiršta ir pateikia tik ‘priežasčių’ schemą. Aristotelio samprotavimuose apsinuogina ir priežasties sąvokos antropomorfinę prigimtį: „kūrėjai (τεχνίτας) yra išmintingesni už patyrimu besivadovaujančius (ἐμπείρων), ir abiem išmintis susijusi su žinojimu; taip yra todėl, kad jie žino priežastį, o anie ne; juk patyrimu besivadovaujantys žino ‘kad’ (τὸ ὄντι), bet nežino ‘dėl ko’ (τὸ διότι), o kūrėjai žino ‘dėl ko’ ir priežastį“ (Aristotle 1924: 1.981a26-30). Iš šio samprotavimo akivaizdu, kad priežastį žmogus ‘pažįsta’ įsisąmo-

nindamas savo sąmoningai konstruktyvaus veiksmo prigimtį. Nūdieniškai, t. y. iš dekartiškojo *ego* pozicijų žvelgiant, pats žmogus ir yra to konstruktyvumo ‘priežastis’. Tačiau antikos filosofija dar neturi kuo nusavinti žmogaus veiksmuose reflektuotų ypatybių, dar mąsto anonimiškai, todėl visas reflektuotas ypatybes, taigi ir ‘priežastis’, perleidžia anonimizuojančio kosmo prigimčiai, t. y. jas ontologizuoja. Todėl Aristoteliui ‘priežastys’ ir tampa, ontologiškai žvelgiant, galutinėmis (ἔσχατον) arba, logiškai žiūrint, pirminėmis (πρωτόν) kosmo esybėmis¹². Įkuriant ‘priežastis’ rašte, šis iš pradžių dar primeta joms savo formalios specifikos nulemtą kalbinę formą, t. y. jos čia dar formuluojamos kaip rašto elementų – sakinių jungtys: ‘kad’, ‘dėl ko’, ‘tai, dėl ko’, ‘tai, vardan ko’. Rašte atsidūrusioms esybėms savo valią primeta ne tik rašto išorė – ženkliskumas ir jo specifiką valdančios taisyklės, arba, kalbant nūdieniškai, semiotinis rašto aspektas, bet ir juo įkūnijamo teorinio mąstymo prigimtis. Autonomiškumo galią rašte pajutusi teorija darosi agresyvi ir ima atvirai demonstruoti savo polinkį totalizuoti, t. y. unifikuojančiu žvilgsniu aprėpti, visas jai prieinamas esybės. Žvelgiant tokiu prastinančiu teorijos žvilgsniu, Aristotelio schemeje ‘priežastimis’ tampa visos pamatinės kosmo esybės, t. y. netgi tos, kurių dabar mes jau niekaip nevardintume tokiu vardu. Pirmajai ‘prie-

¹² Aristotelio palaiminimu ontologizuotos priežasties sąvoka išgali paskesnėje filosofijoje. Kaip ir viso tradicinio filosofavimo, ir šio jo aspekto dekonstravimo prielaidos susiklosto tik Descartes’ui izoliavus filosofavimą *cogitans* erdvėje. Tačiau prireikia dar beveik poros šimtmečių, kol D. Hume’as, iš dalies įsisąmonindamas gamtamokslinio mąstymo vidinį uždaramumą, veikia dekonstruoja ‘priežastį’.

žasčių' rūšiai priskiriamos pamatinėmis sąvokomis aprašomos esmės. Akivaizdu, kad tokį Aristotelio pasirinkimą lemia jau minėta logografinių akcentų superpozicija su ontologiškaisiais: rašte juk svarbiausios yra pamatinės sąvokos (λόγοι ἔσχατοι), link kurių, kaip teigia Aristotelis, ir kreipia ontologiškai traktuojamos rašto jungtys. Kadangi šias jungtis Aristotelis sieja su 'priežastimis', tai ir pamatinės (raštui) sąvokos jam tampa aiškia ontologiškumo žyme paženklintomis 'priežastimis'. Iš čia tik vienas žingsnelis iki kosmo kategorizavimo ir tokio logografinio judesio provokuojamos paikos vilties totalizuoti kosmą baigtiniu kategorijų rinkiniu¹³. Įsižiūrėdamas į antikinio mąstymo konkretų reljefą, Aristotelis negalėjo nepastebėti jau Platono pabrėžto fakto, kad tos pačios sąvokos čia susireikšmina tarsi dvejopai, t. y. jos įgyja vienokius turinius kasdienio mąstymo klode, o kitokius – etiškajame klode. Platonui ši problema didelio rūpesčio nekėlė. Nureikšminus kasdienio mąstymo klotą, sąvokų reikšmių dinamikos problema suprastėjo: beliko tik bendro pobūdžio teiginiais paaiškinti tų klotų santykį. Platonas ypatingai nesukdamas galvos pasinaudoja dar ankstesnės filosofijos nukaltais ir kasdienio mąstymo prigimtį menkinančiais dalyvavimo ir mėgdžiojimo terminais. Aristoteliui, kaip jau buvo minėta, abu mąstymo klotai tapo lygiaverčiai. Jam jau rėžia akį partietiška angažuoti ir, vien logiškai žvelgiant, 'žvai-

¹³ Panašus siekis pasikartoja po daugiau kaip poros tūkstantmečių panašiomis specializuoto teorinio mąstymo savimonės suklestėjimo aplinkybėmis. Tokį siekį kaip programinę *Tractatus Logico-Philosophicus* nuostatą formuluoja L. Wittgensteinas, užsimojęs totalizuoti pasaulį suklestėjusio gamtamokslisio 'pirminiais' elementais – atominiais faktais.

ri' Platono aiškinimai, todėl, teorinės tiesos vardu pamynęs draugiškumo jausmus Platonui, jis negailestingai tuos aiškinimus kritikuoja. Jam pačiam jau tenka santykius tarp reabilituoto kasdienio mąstymo ir etiškojo mąstymo vienvardžių narių teoriškai rekonstruoti bent jau jų loginį lygiavertiskumą išsaugančiais terminais. Tačiau ir teorijai atsidavęs Aristotelis negali visiškai ignoruoti vertybinių akcentų, persmelkiančių antikinio mąstymo visumą ir steigiančių tarp logiškai žvelgiant lyg ir lygiaverčių jo esybių tam tikrą hierarchiją. Abiejų mąstymo klotų tarpusavio santykį normuojančias vertybines prielaidas ir jų lemiamus konkrečius ryšius tarp alternatyvių klotų narių iš dalies jau buvo aptaręs Platonas savo 'teisingojo kelio' koncepcijoje. Aristotelis šią koncepciją logiškai nušlifuoja, ir 'teisingasis kelias' jam virsta teleologine materijos ir formos seka, kreipiančia link formų formos arba nejudančio judintojo. 'Teisingojo kelio' gairių teleologinės nuorodos, matyt, inspiruoja Aristotelio mintį apie teleologinį konstrukta – ἐντελέχεια, kuriuo sąvokos pokyčiai vertybiškai sudygsniuotame sinkretiniame mąstyme aiškinami jos vertybine prigimtimi nulemtu aukštesnės kokybės siekiu.

Antrąją 'priežasčių' rūšį Aristotelis sieja su materija (ὕλη). Nesunku suprasti, ypač atsižvelgiant į šios 'priežasties' specifikačią 'tuo, kas glūdi pamate' (τὸ ὑποκείμενον), kad šioji 'priežastis' išmąstyta teoriškai rekonstruojant ir ontologizuojant pastoviausiąją kasdienio mąstymo prielaidą. Nors tiesiogiai kasdienis mąstymas kaip savo pamatinę prielaidą numato daiktus, tačiau Aristoteliui tenka skaitytis su ankstesnės filosofijos ir ypač Hērakleito

pabrėžtu daiktų kitimo faktu, todėl jis ir priverstas tiesiog logiškai numatyti, t. y. tiesiog išgalvoti, ontologizavimo judesio provokuojamą pastoviąją daiktų prielaidą – materiją. Kadangi materijos sąvoka atsiranda iš reikalo numatyti ontologizuojančiai teorijai giminingą, t. y. pastovią, esybę, tai paskui jau Aristoteliui tenka pasukti galvą ‘formuojant’ iš jos kintančius daiktus. Laimė, antikoje teorinio mąstymo erdvė dar neužgriozdinta konstruktyvaus mąstymo produktais, todėl Aristotelis reikalingas metafizines esybes daug nesivaržydamas tiesiog logiškai sukonstruoja. Pastovios, taigi, logiškai mąstant, ir *pasyvios materijos* konstruktas tiesmukiškai provokuoja *aktyvios formos* konstrukta bei šiuos du konstruktus siejančios *entelechijs* sąvoką. Visos šios trys metafizinės esybės drauge teoriškai ‘pagimdo’, t. y. paaiškina, jau tiesiogiai kasdienio mąstymo numatomą konkretaus dalyko sąvoką.

Trečioji aristoteliškoji ‘priežasčių’ atmaina net nūdienos žmogui kelia mažiausiai keblumą, nes lengvai siejasi su jam įprasta priežasties samprata, pagal kurią priežastis suprantama kaip kokį nors vyksmą inicijuojanti galia. Šią paprasčiausiąją ‘priežastį’ Aristotelis irgi išdistiluoja iš primityviojo kasdienio mąstymo, kuriame įprasta ‘po to’ traktuoti kaip ‘dėl to’. Įvertinant tokią šios ‘priežasties’ kilmę, nesunku suprasti, kodėl nuo kasdienio mąstymo atsiriboti nuolat siekiam Platonui kaip tik tokia ‘priežasčių’ rūšis kėlė tik susierzinimą. O teoriškai nuoseklesnis ir dėl to vertybiškai mažiau išrankus Aristotelis deda šią priežasčių rūšį šalia etiškajame kontūre Platono aptiktosios ir išgarbintos ‘priežasties’, kurią jis jau traktuoja kaip ketvirtąją ir, matyt, jam

svarbiausią ‘priežasčių’ atmainą. Aišku, kad tai yra ‘priežastis’, savo veikimo kryptimi ‘priešinga’ trečiajai ‘priežasčių’ rūšiai, t. y. ‘tai, vardan ko’ arba tikslinė ‘priežastis’, tarsi visai iš priešingos pusės, vien kaip tikslas inicijuojanti, anot Aristotelio, ‘bet kokį radimąsi ir judėjimą’. Net iš tokios lakoniškos formuluotės nesunku nuspėti, kad tai ir bus rašte suprojektuoto kosmo dinamiką lemianti svarbiausioji ‘priežastis’, ir akivaizdžiausiai tai pamatoma jau minėtoje daiktų ir formų teleologinėje konstrukcijoje, kurią vainikuoja nejudantis judintojas. Taigi Aristotelio filosofijoje net užsklęstas į raštą, net ir logiškai amortizuotas vertybiškumas išsaugo savo pamatinę galią, kurią Platonas konstatavo garsiaja *Politėjos* ištara apie gėrio reikšmę steigiant būti ir jos pažinimą.

Surentęs tokią aiškia ‘priežastinę’ schemą, Aristotelis jau gali traktuoti ją kaip filosofinio mąstymo paradigmą ir pritaikyti ne tik kosmo, bet ir pačios filosofijos prigimčiai aiškinti, pavyzdžiui, pažvelgti jos rakursu į ankstesnių filosofų samprotavimus ir kvalifikuoti jų mąstymo lygį. Čia ir paaiškėja, kad „iš pirmųjų filosofuojančiųjų dauguma materijoje išvelgė visko pradus, būtent tai, iš ko visa sudaryta, iš ko pirma pradiškai randasi ir į ką galiausiai nunyksta; o esmė, nors pasireiškimuose ir keisdamasi, išlieka. Tokią tad visų esybių (pirminę) dalelę ir tokį pradą jie teigė (esant) ir todėl manė, kad niekas neatsiranda ir nenunyksta, nes tokio pobūdžio prigimtis visada išlieka (τῶν δὴ πρῶτων φιλοσοφησάντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων: ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταίου, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι

μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχείον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰετῶς σωζομένης) (Aristotle 1924: 1.983b6-12). Akivaizdu, ‘pirmųjų filosofuojančių’ teiginis Aristotelis aiškina eksploatuodamas antrąjį savo priežasčių schemas dėmenį – materiją. Įvertinant to dėmens kilmę išeitu, kad stagirietis *pirmųjų filosofuojančių* ištaras dalykiškai traktuoja kaip logiškai išgrynintą kasdienio mąstymo atmainą, t. y. visai ne kaip filosofinį mąstymą. Aristoteliškąjį aiškinimą perėmę paskesnieji komentatoriai pastebi, kad *pirmieji filosofuojantys* dar nevartojo materijos vardo ir apskritai nedisponavo tokiu mintiniu turiniu, kuriuo šią sąvoką paleidžia į apyvertą Aristotelis (Tartakiewicz 1978: 25). Tačiau toks patikslinimas jų pačių visai netrikdo, nors jo šviesoje keistai ima atrodyti tie pirmieji išminčiai, kurie tarsi vaikai (neišreikštai) kalbėjo apie tai, ko nemastė. Kad ir kaip būtų, filosofijos tradicijoje įsigali aristoteliškasis aiškinimas, kuris, vis papildomas ir patikslinamas, yra eksploatuojamas iki pat šių dienų. Vis dėlto iš pirmo žvilgsnio labai jau akivaizdu yra tai, ką sako Aristotelis, o jo samprotavimai teikia paskesniesiems filosofams galimybę galva ar net keliomis pasijusti aukštesniems už naivius ir tiesmukus pirmuosius išminčius. Aristoteliškojo aiškinimo akivaizdumas yra nulemtas sunkiai pastebimos aplinkybės. Kaip jau buvo sakyta, tas, kas skaito Aristotelio *Metafiziką* ar kitus jo kūrinis, tas įžengia į raštą ir iš karto patenka į logografinio filosofavimo sferą, kurioje ir tegalioja Aristotelio išvados. Tačiau argi pirmieji filosofai samprotavo ir pelnė savo išvalgas rašte? Juk filosofavimo

loginę griūtį savo garsiuoju teiginiu išprovokavęs Talis nieko nerašė. O jei nerašė, tai kaip jis, tegu neišreikštai, galėjo disponuoti materijos sąvoka? Juk akivaizdu, kad šis konstruktas nustatomas ontologizuojant rašto elementus. Sustingęs raštas¹⁴ provokuoja čia įsikūrusį mąstymą (re)konstruoti pastovias teorines esybes. Tačiau argi Talio vanduo yra tokia pastovi esybė? Gal tokia ji tampa tik rašte, t. y. Aristotelio samprotavimuose? Ar pati materija nėra vien metafizinė, t. y. vien rašto esybė arba, kaip pasufleruočiau Baudrillard’as, vien simuliakras¹⁵? Taigi gal reikėtų sakyti, kad ne ji slypi pirmųjų filosofų mąstymo prielaidose ir ne ji, tegu ir netiesiogiai, inspiruoja pirmuosius filosofijos teiginius, bet veikiau atvirksčiai – tie teiginiai, atsidūrę rašte, išprovokuoja šios sąvokos loginį (re)konstravimą, t. y. išgalvojimą. Tačiau, liekant vien rašte, remiantis vien į raštą, filosofavimo ir logografavimo santykis neišvengiamai apsiverčia aukštyn kojomis, ir jau tokiu pavidalu tą santykį su visomis to apvertimo pasekmėmis kanonizuoja rašte tvirtai įsikūrusę filosofijos istorikai. Logografiškai rekonstruojant ikisofistinių filosofų išlikusius fragmentus paaiškėja, kad šie, patys to nesuvokdami, buvo ne ką prastesni teoretikai už patį Aristotelį dar gerokai iki logografinio mąstymo suklestėjimo. Tiesa, atsiranda vienas kitas filosofijos istorikas, kuris ima sieti pirmųjų filosofų mąstymą su jų gyve-

¹⁴ Plg.: „Raštas, Faidrai, turi kažką siaubinga, kuo jis iš tiesų *panašus į tapybą* – mat jo palikuonys stovi kaip gyvi, tačiau jei jų ko nors paklaustumei, jie labai iškilmingai tyli“ (Platonas 1996: 275d).

¹⁵ Šitaip žvelgiant, gana keistai ima atrodyti vadinamieji materialistai, garbinę metafizinį materijos stabą. Ar jie iš esmės kuo nors skyrėsi nuo jų kritikuojamų idealistų?

nimo būdu¹⁶. Tačiau net gana vykusiai aprašius specifinį pirmųjų išminčių gyvenimo būdą, dažniausiai tuo aprašymu nieko nepelnoma, t. y. net nemėginama pasiaiškinti, kaip tas specifinis gyvenimo būdas galėjo konkrečiai daryti įtaką filosofavimo turiniams. Gal būtų kiek drastiška teigti, kad taip nutinka dėl to, jog filosofijos istorikai neišmano filosofijos, o siaurose srityse besikuičiantys filosofai – filosofijos istorijos, tačiau vargu ar kas ginčytųsi, kad filosofijos specializacija prieštarauja pačiai filosofijos prigimčiai ir tikrai negerina jos savimonės. Beveik visi filosofijos istorikai sutaria, kad antikinis filosofavimas prasideda kaip vadinamųjų septynių išminčių dorinė veikla. Jei taip, tai tas filosofavimas prasideda tikrai ne rašte ir ne kaip rašto veikla, taigi gal ir nereikėtų jo įžvalgų kildinti iš rašto gelmių. Iš ko gi tada kyla antikinis filosofavimas? Platonas ir Aristotelis mums vienu balsu išrėžtų: iš stebėjimosi¹⁷. Jei abu šiaip jau daug kur savo išvadomis išsiskiriantys klasikai čia taip darniai sutaria, tai, matyt, konstatuoja fenomenologinę tiesą, į kurią, ko gero, ir reikėtų įdėmiau įsižiūrėti. Analitiškasis Aristotelis, kaip ir galima tikėtis, stebėjimąsi suvokia jau gana lėkštai, t. y. iš esmės vien psichologiškai. „Iš pradžių (filosofuojantieji – S. J.) stebėjosi tiesioginiais neatitikimais, paskui pamažu judėdami

pirmyn kėlė klausimus apie reikšmingesnius dalykus, pavyzdžiui, apie mėnulio ir saulės pokyčius, apie žvaigždes ir visa ko prigimtį (ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως)“ (Aristotle 1924: 1.982b13-16). Pradėdamas nuo apskritai stebėjimąsi keliančių neatitikimų, Aristotelis tarsi koks poetas kaip mat pasikelia iki žvaigždžių ir veikiai pereina prie klausimo apie visa ko prigimtį, t. y. prie pirmosios formalios filosofijos problemos. Šiaip jau logiškai nuoseklus Aristotelis čia užsiima akivaizdžia kontrabanda, t. y. visiškai nemotyvuotai susieja stebėjimąsi su pirmuoju filosofijos klausimu. Mūsų dienomis net vaikas pasakytų, kad koks nors neįprastas neatitikimas jei ir nustebina, tai sukelia tik neturiningą reakciją, kuri galėtų būti nusakoma kokiu nors ištiktuku, pavyzdžiui, nūdieniškos kalbos banalybe ‘Vau!’ O jau turiningas nusistebėjimas, pasakomas, pavyzdžiui, kokiu nors klausimu, numano išankstinį to klausimo žinojimą. Klausimus, kaip ir atsakymus, mes juk išmokstame, o po to jau vartojame juos arba kūrybiškai jais varijuojame. Taigi, jei pirmieji filosofai ir stebėjosi kuo nors, tas stebėjimasis savaimė negalėjo virsti pirmojo filosofijos teiginio vien numanomu klausimu. Labiau tikėtina, kad pats klausimas radosi tik vėliau teoriškai reflektuojant pirmojo teiginio prielaidas: juk į kiekvieną teiginį galima žvelgti kaip į neišreikštai numanomo klausimo atsakymą. Taip pat labiau tikėtina, kad sinkretiniame mąstyme užsimezgusi filosofija ir tegalėjo

¹⁶ Plg.: „... nevalia filosofinių diskursų traktuoti it realijų, egzistuojančių pačių savaimė ir savo pačių dėlei, bei tyrinėti jų struktūros nepriklausomai nuo juos plėtojusio filosofo gyvenimo“ (Hadot 2005: 13–14).

¹⁷ Plg.: „Kaip ir pirmiau, taip ir dabar filosofuoti žmonės pradeda iš nusistebėjimo (διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν)“ (Aristotle 1924: 982b12). „...tai juk filosofo aistra – stebėtis, o ir pati filosofija neturi kitos kilmės (išskyrus nuostabą – S. J.) (μάλα γὰρ φιλοσόφου τουτο τὸ παθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὐτῆ)“ (Plato 1961: 155d).

prasidėti teiginiais. Tokia jos pradžia labiau atitinka sinkretinio mąstymo prigimtį: juk šis yra neatsiejamai suaugęs su žmogaus veikla, kuri orientuota į rezultatus, taigi į juos turėtų orientuoti ir su ja susijusį mąstymą. Žvelgiant vien mąstymo rakursu, tie rezultatai rodytųsi ne kaip klausimai, o veikiau jau kaip teiginiai. Taigi, matyt, reikėtų mėginti pirmąjį filosofijos teiginį rekonstruoti ne logografiškai, o pasitelkiant filosofijos istorikų pabrėžtas filosofų gyvenimo būdo aplinkybes. Tačiau nereikėtų numoti ranka ir į jau minėtą abiejų klasikų nuorodą į stebėjimąsi kaip filosofavimo šaltinį. Tiesa, gal ir ne vien iš rašto pozicijų žvelgiant kyla stebėjimasis, t. y. ne vien dėl to, kad „ko nors negalima pamatuoti koku nors mažiausiu matu (εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖται)“ (Aristotle 1924: 983b16). Gal visgi reikėtų pamėginti sieti stebėjimąsi su septynis išminčius charakterizuojančia, o paskui ypač pačiu Sokrato gyvenimu sureikšmintą dorine veikla. Gal neatsitiktinai ir Kantas gerokai vėliau sako, kad pasaulyje yra tik du nuostabą keliantys dalykai – žvaigždėtas dangaus skliautas virš mūsų ir moralinis įstatymas mumyse? Gal ši grakšti šiaip visai nepoetiško Kanto frazė suvienija abiejų antikos klasikų – Aristotelio ir Platono – požiūrius į nuostabą? Tačiau argi Platonas, kalbėdamas apie stebėjimąsi, turi omenyje dorybę? Regis, Platonui nuostabiausias dalykas vis dėlto yra ne dorybė, ne gėris, o grožis. *Puotoje* Platonui aptariant graikiškojo filosofavimo vertybinę konstituciją išaiškėja, kad grožis yra ta vertybė, kuri inicijuoja ir palaiko graikiškąjį filosofavimo būdą ir lemia jo dalykinę orientaciją. Grožis padeda sinkretiniame mąstyme įklampusiam filosofui temizuoti jam terūpi-

mą etiškojo mąstymo aspektą. Mat grožis nureikškina kasdienius interesus ir taip tarsi išvilioja į mąstymo avansceną etiškojo mąstymo, kuris paprastai tūno kasdienio mąstymo šešėlyje, temą. Matyt, bet koks grožis kelia nuostabą, tačiau įstabiliausias Platonui yra filosofavimo ‘teisingąjį kelią’ vainikuojantis grožis¹⁸, atveriantis prieigą prie tikrosios dorybės¹⁹. Jei šis *Puotą* vainikuojantis ‘teisingasis kelias’ nuostabą keliančiais grožio įsikūnijimais ženklina antikos filosofui kelią link pačios dorybės, tai ar tik nebus jis *natūralaus*, t. y. paties gyvenimo kosme aplinkybes išnaudojančio, *graikiškojo filosofavimo* kelias? Ar gali kaip kitaip, t. y. nenatūraliai, prasidėti veikla, kurios graikų kosme pirmapradiškai nebuvo? Tiesa, syki tas kelias aprašytas, jis jau įgyja normatyvumo aspektą, o jo gairės tampa dirbtinėmis nuorodomis, kuriomis iš principo jau gali pasinaudoti bet kas, kam šautų į galvą kuriam laikui pasipuikuoti filosofo vardu. O ir pats Platonas savo „teisingojo kelio“ samprata, matyt, siekia įvaldyti natūralųjį filosofavimą. Argi ne tokias užmačias pabrėžia ‘teisingumo’ akcentas šio kelio pavadinime? Tradicija tampantis filosofavimas anksčiau ar vėliau neišvengiamai turi apsibrėžti savo profilį, o apsibrėžęs paisyti to apsibrėžimo nuostatų,

¹⁸ Plg.: „*Paeiliui bei teisingai regėjęs gražius dalykus ir iki šios vietos meilės keliu vadovo nuvestas žmogus, žengdamas paskutinius šio kelio žingsnius, staiga išvys nuostabios prigimties grožį (τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν, nuostabą keliančios prigimties grožį – S. J.)“ (Platonas 1999: 210e).*

¹⁹ Plg.: „*Ar nepagalvoji, jog tik čia, regėdamas grožį tu, kuo jis regimas, žmogus galės gimdyti ne dorybės pamėkles, bet tikrą dorybę, kadangi lies ne pamėklę, bet tikrovę (tiesą – S. J.) (ὁρῶντι δὲ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἰδῶλα ἄρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ, ἄλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ)“ (Ten pat, 211e–212a).*

taigi ir jau toliau plėtotis nebe savaimingai, o dirbtinai. Kol kas neįsileidžiant į svars-tyumus, ar *Puotos* 'teisingasis kelias' patei-sina Platono ir paskesnių filosofų norma-tyvines viltis, visgi galime pamėginti žvilgtelėti į jį kaip į natūralaus graikiškojo filosofavimo rekonstrukciją. Juk gal Plato-nas tomis gairėmis mėgina nužymėti ne kokį išgalvotą filosofavimą, o, matyt, tą, kuris jau susiklostęs graikuose. Tas filoso-favimo kelias prasideda štai taip: „jei ve-damasis vedamas *teisingu keliu*, pradžioje jis turi mylėti vieną kūną ir jame *gimdyti gražias kalbas* (filosofuoti – S. J.), paskui jis turi suvokti, kad bet kuriame kūne esan-tis grožis giminiškas kitame kūne esančiam grožiui ir, jei ieškoma *išvaizdos grožio*, būtų labai kvaila *visuose kūnuose esančio grožio* nelaikyti vienu ir tuo pačiu“ (Plato-nas 1999: 210a-b). Taigi natūralus *filoso-favimas kaip kalbėjimas* (ir pagrečiui vykstantis mąstymas) klostosi nuostabą keliančio grožio akivaizdoje, o grožis tą kalbėjimą daro *gražų*, t. y. formaliai žvel-giant, kasdieniškai nesuinteresuotą ir šia prasme *teorinį*, o dalykiškai žiūrint, verčia jį temizuoti dorybė²⁰. *Išvaizdos grožis* yra tik filosofavimo kelio pradžios gairė. Ve-damajam šiuo keliu „paskui reikės, kad *sielose esantį grožį* jis laikytų vertingesniu už *kūniškąjį*. <...> Tada jis bus priverstas išvysti *darbuose ir įstatymuose esantį gro-žį* bei pamatyti, kad visur jis tos pačios prigimties, idant nieku laikytų kūnų grožį“ (Ten pat, 210b). Ar neasocijuoja šis tiesio-jo kelio etapas su sokratiškuoju filosofavi-

mu? Argi ne Sokratas pradėjo išreikštai labiau vertinti sielą ir gerus darbus? Argi jo filosofavimas nesiskleidė kaip (dialogi-nis) kalbėjimas apie dorybę? Tačiau teisin-gasis kelias dar nesibaigia sielos ir ją puošiančių darbų grožio išvalgomis, bet kreipia juo pasukusį vis aukštyn: „po to reikės jį atvesti prie *pažinimų*, idant išvys-tų ir *pažinimų* (teorinio mąstymo – S. J.) grožį“ (Ten pat, 210c-d). Argi šioji *teisin-gojo kelio* stadija neatitinka platoniškojo filosofavimo, kuriame sokratiškasis prak-tinis filosofavimas suteorinamas arba su-projektuojamas į teorijos plotmę? Ir ką kita, jei ne gražius, t. y. teorinius, pažinimus toliau žvelgiant grožio rakursu galima iš-vysti tokia filosofavime? Ir galiausiai – argi šį *teisingąjį kelią* vainikuojanti paties grožio išvalga nerezonuoja su Platono *Politėjos* išvada apie gėrio reikšmę stei-giant būtų ir jos pažinimą? Baigiant šią *teisingojo kelio* interpretaciją antikos filo-sofijos brandos etapais, belieka susieti pirmąją *teisingojo kelio* stadiją su atitinka-mu antikos filosofavimo tarpsniu. Kokį gi filosofavimą inicijuoja *išvaizdos* arba *vi-suose kūnuose esantis grožis*? Ar su papuo-šalu, darna bei sąranga graikų siejamas kosmas negalėtų būti tas išvaizdos grožio paieškas vainikuojantis visų kūnų kūnas? Tačiau koku kalbėjimu galėtų skleisti toks kosminis filosofavimas? Negi išvydęs tegu jam ir labai dailų kosmą graikas užsiplies-kia jam meile ir ima jį auklėti? O gal *kos-miniam* filosofavimui susiklostyti gana abiejų antikos klasikų paminėtos nuosta-bos, kurią pirmiesiems filosofams, matyt, kelia kosmas kaip kūniškojo grožio įsikū-nijimas? Tiesa, Platonas *teisingojo kelio* sampratoje vis pabrėžia meilės gražiems

²⁰ Plg.: „Su tokiu (gražiu – S. J.) žmogum jis iškart randa kokiais žodžiais prabilti apie dorybę, apie tai, kam turi atsidėti taurus žmogus ir kokių darbų imtis, ir prade-da jį auklėti“ (Ten pat, 209b-c).

berniukams, t. y. *žmogiškojo santykio*, svarbą²¹. Ir daro tai labai pamatuotai: po Sokrato jam jau akivaizdu, kad tik čia steigiasi reikšmingiausi filosofavimui, t. y. etiniai, turiniai. Tačiau filosofai iki pat sofistų to santykio visai nepastebi, nes jį slepia antikos žmogų anonimizuojanti sinkretinio mąstymo prigimtis. Net ir Sokrato polemikoje su sofistais, t. y. jo praktiškajame dialoginiame filosofavime, išryškėjus to santykio svarbai, Platonas vis vien negali to santykio temizuoti, taigi tegali aptarti jame besiskleidžiantį filosofavimą irgi vien kaip anonimišką „gimdymo grožyje“ fenomenologiją. Jei pirmiesiems išminčiams net neduota apskritai apmąstyti to, nuo ko ir prasideda jų filosofinė veikla, t. y. neduota apmąstyti jų moralizuojančios elgsenos²², tai kokia linkme tada galėtų išsiskleisti jų filosofavimas? Jei etiškieji turiniai dėl minėtų aplinkybių negali būti adekvačiai temizuoti ir lieka pirmųjų filosofų kosmologinio mąstymo šešėlyje, tai kokie turiniai turi užimti jų vietą? Ar vien nuostaba, kurią

²¹ Plg.: „Kas per *teisingą meilę berniukams* nuo čia aukštyn žengdamas ima regėti aną grožį, bemaž paliečia tikslą“ (Ten pat, 211b).

²² Pirmieji filosofai negali nepastebėti dorinės elgsenos svarbos jų gyvenime, todėl ta elgsena vis pakliūva į reflektuojančio filosofinio mąstymo lauką ir fiksuojama jos išoriško reiškinio ženkais, t. y. įvairiais moralizuojančiais aforizmais, kurių galima rasti beveik kiekvieno pirmojo filosofo išlikusiuose fragmentuose. Net iškilusis Demokritas greta visiems puikiai žinomų atomistinių samprotavimų pažeria su jais logiškai niekaip nesusijusių, tačiau tikrai nebanalių etinio pobūdžio ištarų. Plg.: „Teisi tik meilė, kuri tyrai siekia grožybių (τὰ καλὰ)“ (Demokritos B. 73, in Diels 1922: 402 7-8), „Visada mąstyti ką nors gražaus – dieviško proto priedermė“ (Demokritos B. 112, ten pat, 405 6-7). Etiškumo nuostata prasibrauna net į pirmųjų filosofų mąstymo kosmologinį scenovaizdį ir paženklina jų samprotavimus vertybiniais akcentais. Štai pulsuojančią kosmo prigimtį su ugnimi susiejęs Hērakleitas paveda jai ir teisingumo vykdymo funkciją: „Visa teis ir pasmerks užklupusi ugnis“ (Hērakleitas 1995: Fr.60).

jiems galbūt ir kelia kosmo grožis, gali priversti juos 'išgimdyti' jiems priskiriamus teiginius apie kosmo pirmuosius pradus? Tačiau nepamirškime, kad ketinome sieti jų mąstymą su jų gyvenimo aplinkybėmis. Gal pirmųjų filosofų gyvensenai ir su ja suaugusiai mąstysenai būdingas ne vien išreikštas polinkis į dorybę? Visi pirmieji išminčiai ir jais tarsi sekdami Sokratas ir Platonas kažkodėl vis kartoja imperatyvą '*Pažink save!*'²³. Šis imperatyvas netgi buvo iškaltas ant vienos iš Delfų šventyklų sienos, ir jį perskaityti, o perskaitę ir jo poveikį patirti galėjo į Delfus kaip į savotišką dvasingumo Meką užklydę graikai. Kaip šis refleksijos judesį provokuojantis imperatyvas galėjo paveikti jį perskaičiusį sinkretiškai mąstantį antikos žmogų? Pradėkime nuo lengvesnio dalyko, t. y. pasiaiškinkime, kaip toks imperatyvas paveiktų mus, t. y. podekartinį žmogų. '*Pažink save!*' nūdienos žmogui reikštų raginimą pamąstyti apie save. Paklusdamas tokiam raginimui, jis mintiškai tarsi susidvejintų: greta nė akimirksniui neatšaukiamą kasdienį gyvenimą gyvenančio ir paprastai su kūnu siejamo 'aš' atsirastų dar vienas *ego*, kuris tą pirminį 'aš' stebėtų, t. y. apmąstytų tarsi iš šalies. Dar sykį reflektavęs šią susidvejinimo situaciją ('*Pažink save!*' juk provokuoja rekursyviniam veiksmui!), nūdienos žmogus tą refleksijos metu

²³ Plg.: „Aš tokiems dalykams (tradiciniams mitologiniams samprotavimams – S. J.) laisvalaikio visiškai neturiu. O priežastis, brangusis, štai kokia: *vis dar niekaip neįstengiu – pagal Delfų įrašą – pažinti paties savęs*. Taigi man atrodo paika, dar nežinant šito, tyrinėti kitoniškus dalykus. Štai kodėl, atsisveikinęs su jais ir tikėdamas tuo, kas apie juos yra manoma, – kaip jau sakiau, – *tyrinėju ne juos, o save patį: ar aš koks žvėris, sudėtingesnis ir nirtulingesnis už Tifoną, ar jaukesnis ir paprastesnis gyvūnas, iš prigimties turintis dalį kažin kokiame dieviškoje – {nors} ir kukloje lemyje*“ (Platonas 1996: 229e–230a).

pasirodanti *ego* ir aptiktų, taigi kartu su Descartes'u galėtų konstatuoti: *cogito ergo sum*. Ši jau gerokai nunešiota frazė jam atskleistų visišką jo izoliaciją mąstyme: juk *cogito* yra vienintelis dalykas, teikiantis apibrėžtą dekartišką frazė legitimumą *ego*. Šią izoliaciją mes patiriame pirmiausia, kaip mums rodosi, jos pozityvuoju aspektu, t. y. kaip laisvę. Juk refleksijoje užsimezgančio *ego*, kitaip nei konkrečiame mąstyme ir išgyvenimuose nuolat įklimpusio kasdienio 'aš', nesaisto ir nevaržo jokie turiniai. Refleksijos išplėstas iš mąstymo konkretybės ir pakylėtas virš jos *ego* gali grįžti į bet kurią jos vietą, t. y. gali laisvai rinktis mąstymo temą. Ir nors nūdienos žmogui tokia mąstymo laisvė yra savaime suprantamas dalykas, tačiau ją mums yra pelnęs Descartes, kuris žmogiškojo mąstymo scenovaizdyje įkurdintą ir savaiminio pastovumo neturintį *ego* yra, jo žodžiais tariant, dar ir substancializavęs Dievo įrodymu. Tiesa, dalykiškai žvelgiant, Descartes'o aptikto *ego* substancialumas yra veikiau jau nulemtas ir palaikomas naujaisiais amžiais išsitvirtinusios gamtotyros, ir Dievo įrodymu Descartes *ego* (substancialumą) veikiau tik legitimumo, t. y. įteisina jį tradicinio mąstymo struktūroje.

Kad ir kaip būtų, mes jau mąstome podedartiškai, t. y. eksploatuojame savajame mąstyme *ego* konstruktyvumo laisvę, ir jau sunkiai bepajėgiame įsivaizduoti, kad žmogaus mąstymas galėtų skleistis kitaip. Tačiau nuosekliai mąstydami turėtume pripažinti, kad iki dekartiškojo legitimacijos akto žmogaus metafizinėje konstitucijoje tokio *ego*, taigi ir juo numatomų mąstymo galimybių, nebuvo. Todėl norom nenorom

tenka daryti išvadą, kad ir ikidekartinio žmogaus mąstymas struktūriškai turėjo klostytis kitaip, taigi kitaip turėjo klostytis ir imperatyvo '*Pažink save!*' provokuojama antikos žmogaus refleksija. Jei antikos žmogus nedisponuoja dekartiškuoju *ego*, tai jam palankiausi atveju tegali būti pažįstamas tik sinkretinio mąstymo konkretybės mėtomas vėtomas ir dėl to jokio pastovumo neturintis pirminis 'aš', kuris įsisteigia kiekvieną akimirką, kai gyvenimo aplinkybės priverčia žmogų mąstyti. Tokį 'aš' galima apibūdinti perfrazuotais Descartes'o žodžiais: esu kiekvieną akimirką, kai tik mąstau, t. y. „abejoju, suvokiu, suprantu, teigiu, neigiu, noriu, nenoriu, įsivaizduoju ir jaučiu²⁴“. Akivaizdu, kad tokį 'aš' steigia ir visiškai valdo konkretūs mąstymo ir išgyvenimų turiniai ir tokiam 'aš' neturėtų kilti mintis apie jokią laisvę. Jei mėgintume nusakyti jo savimonei, tai ji, matyt, turėtų sutapti su visiško prisirišimo prie tų turinių ir priklausomybės nuo jų pajauta. Juk be tų turinių šio 'aš' tarsi ir nėra. Jei paklusdamas imperatyvui '*Pažink save!*' antikos žmogus atliktų refleksijos aktą, pati refleksija, matyt, vis vien klostytųsi Descartes'o aprašytu būdu, t. y. turėtų įsisteigti mums jau iš *Metafizinių apmąstymų* pažįstamas, refleksiją vykdančias *ego*. Kadangi tai būtų visiškai neturiningas *ego*, tai vien turiningą 'aš' pažįstantis antikos žmogus tokio neturiningo refleksijos subjekto niekaip negalėtų aptikti, taigi ir temizuoti savo mąstyme²⁵,

²⁴ Plačiau žr.: Dekartas 1978: 171–173.

²⁵ Dekartiškasis *cogito ergo sum* šia formule numanomo *ego* irgi niekaip turiningai nespecifikuoja, o pats karteziškas *Metafiziniuose apmąstymuose* šią išvadą konstruoja nesiremdamas jokiais konkrečiais mąstymo turiniais, taigi lyg ir tenka norom nenorom padaryti išvadą, kad jam visgi kažkaip pavyksta atlikti tai, kas

ir todėl negalėtų apmąstyti refleksijos mums įprastu būdu. Refleksijoje įsisteigiančio neturiningo ego būseną, matyt, jis tegalėtų išgyventi kaip jam įprasto lakaus 'aš' apibrėžtumo sinkretinio mąstymo turiniais netektį. Iki tol sinkretinio mąstymo vidujbėje visiškai panirusiam antikos žmogui tai būtų visiškai naujas potyris, kurį būtų galima nusakyti kaip egzistencinę katastrofą²⁶.

logiškai lyg ir neįmanoma, t. y. temizuoti ir apmąstyti neturiningą *ego* ir net legitimuoti jį, išeitų, vien kaip tuščią vardą. Tačiau bet kokį filosofavimą vis dėlto turiningai steigia visiškai konkrečios prielaidos, kurios pačios likdamos šešėlyje tarsi iš užkulisių lemia įsisažmonintame mąstymo scenovaizdyje susiklostančias problemas ir jų sprendimus. Descartes irgi galynėjasi su visiškai konkrečiomis problemomis, kurios kyla siekiant naujaisiais amžiais pasirodžiusią gamtotyrą priderinti prie tradicinio mąstymo struktūros. Plačiau žvelgiant, Descartes *Metafiziniuose apmąstymuose* legitimuoja ne kokį abstrakcijų padebesiuose sklandantį *ego*, bet visiškai konkrečių turinių steigiamą naujojo konstruktyvaus (gamtotyrinio) mąstymo būdo pamatinę prielaidą.

²⁶ Ši situacija kaip egzistencinė problema tegali būti įsisažmoninta tik legitimavus *ego*. Tačiau paties Descartes'o filosofijoje jokių egzistencinio nerimo ženklų tarsi ir nematyti. Jei jau šis klasikas *Samprotavimuose apie metodą* smaginas savo klajonių po Europą ir malonių akimirklų ant krosnies aprašymais, tai net galima padaryti priešingą išvadą, t. y. kad mūsų akimis banalios jo gyvenimo detalės jam tarsi ir labai jau prasmingos. Taip yra, matyt, dėl to, kad Descartes dar mėgaujasi tikėjimo teikiamu gyvenimo įprasminimu, o *ego* legitimavimas jam iš pradžių tik išplečia prasmingo buvimo erdvę, įtraukdamas į ją lig tol nureikšmintus privataus kasdienio gyvenimo įvykius. Taigi ir potencialiai egzistencinė *ego* problema jam iškyla visai negrėsmingu pavidalu, t. y. vien kaip naujojo *ego* apibrėžtumo problema: „*Tad kas gi pagaliau aš esu?*“ Mąstantis daiktas? O kas yra mąstantis daiktas?“ (Descartes 1978: 173). Teikia paskesniais amžiais nuvainikuoti tikėjimą, taigi ir, vaizdingai šnekant, priversti žmogų jau abi kojas sukelti į *cogito* plotmę ir gyvenimo prasmės našta visu svoriu užgula dar glėžnus *ego* pečius, o nekaltas jo apibrėžtumo klausimas išprovokuoja egzistencinės filosofijos suklestėjimą XIX a. antroje ir XX a. pirmojoje pusėje. Logiškai nesunku nuspėti, kad egzistencinė filosofija neišvengiamai turėjo prasidėti irgi kaip *restauracinis judesys*, t. y. mėginimas iš *cogito* pozicijų artikuliuoti lig tol egzistencinį saugumą teikusią tikėjimo struktūrą. Ar tokia egzistencinės filosofijos atspirties pozicija nenulė-

Juk refleksija išsprogdina ligtolinę sinkretinio mąstymo vidujybę ir žmogus turėtų pasijusti tarsi išsviestas į dar visiškai netemizuotą ir dėl to dar niekaip nenusavinamą, taigi, ir net neišsisažmoninamą išorę. Ar rojaus mitas aprašo ne tokį žmogaus dvasinės brandos įvykį? Argi ne refleksiją numatantis žinojimas sutrikdo ligtolinę rojaus žmogaus palaimingo naivumo būseną, kurios netektis dramatiškai konstatuojama kaip žmogaus išvaymas iš rojaus? O kaip galėtų pasijusti refleksijos neapibrėžtume arba, pavartokime Anaksimandro terminą, *apeironiškume* atsidūręs antikos išminčius? Ar neišgyventų jis tokios būsenos kaip parmenidiškojo *niekio* antplūdis²⁷? Ir kaip jis iš tokios nelaimės gelbėtųsi²⁸? Ar nemėgintų susigražinti prarastą būseną? Ar duotas jam, dar net nemokančiam mąstyme

mė jos likimo, rezonuojančio su filosofavimo apskritai perspektyva?

²⁷ Ar vien kaip kalbėjimo logikos provokaciją reikėtų vertinti *niekio* pasirodymą greta *būties* Parmenido poemoje? Sinkretiškai mąstantys filosofai dar neturėtų klaidžioti tuščių abstrakcijų tyruose, ir parmenidiškasis *niekis*, matyt, yra sietinas su jau minėta refleksijos steigiamą neapibrėžtumo būseną. Pavykus temizuoti sinkretinio mąstymo erdvėje jam giminingą turiningą sritį – būtį, jos fone jau gali išryškėti *niekio* kontūrai, taigi ir Parmenidas jau gali ne tik raginti žengti į būtį vedančiu keliu, bet ir nesukti niekur vedančiu keliu, t. y. vaduotis iš problemiškos būsenos, sinkretiškai tapatinamos su niekiu. Galbūt garsioji jo tezė „Juk yra būtis, o *niekio nėra*“ yra ir imperatyvi išminties ištara?

²⁸ Ar atsitiktinai Platonas *Puotoje*, aptardamas filosofavimą kaip meilės inspiruojamą veiklą, tos veiklos siekį formuluoja pavartodamas žodį *gelbėtis*: „Mat mirtinga būtybė visuomet *gelbstisi* (σώζειται) šitokiu būdu: nelieka niekada visai ta pati, kaip dieviška, bet kas pasitraukia ir sensta, palieka naują, tokia, kokia ji pati buvo. Tokiu tad būdu, Sokratai, mirtingoji būtybė *dalyvauja* (μετέχει) *nemirtingume*, ir jos kūnas, *ir visa kita*; nemirtingoji – kitaip“ (Platonas 2000: 207e–208b)? Ar gelbėjimosi veiksmas nenumato kaip savo negatyvios prielaidos nelaimės būsenos? Ar būtis tada jau neatrodo tarsi koks gelbėjimosi ratas, kurio mėgina stvertis egzistenciniame neapibrėžtume skęsti pradėjęs antikos filosofas?

rinktis, koks nors kitas kelias? Juk, plačiau žvelgiant, kosmas yra vienintelė jo apibrėžtis. Ir kaip jis galėtų viltis tą pirmą pradę būseną susigražinti? Ar neprovokuotų iškirtimas iš kosmo priešingam judesiui – susitapatinimui su juo? Ar ne apie tokį siekį byloja dar ankstyvojoje graikų filosofijoje pradėtas vartoti ir ypač Platono plačiai eksploatuotas *μετέχουσιν* (dalyvavimo, pritaipimo) terminas, kuriuo nusakoma tiek gnoseologinė, tiek ontologinė filosofavimo dinamika? Juk šis terminas numato atsiskyrusios esybės pritaipimą prie pirmą pradės esaties abiem bendra pamatine dalimi (esme), pavyzdžiui, žmogaus pritaipimą prie būties vien siela. Ar kartais ankstyvojoje filosofijoje užsimezgusi *žmogaus kaip mikrokosmo* samprata (Demokritos B. 84, in Diels 1922: 398 7–8) nėra šio dalyvavimo termino ontologinių prielaidų rekonstrukcija, numatanti tą patį, pavartokime postmodernistinį terminą, skirties (*difference*) įvykį? Ir kaip refleksijoje atsivėrusi praraja galėtų būti įveikta? Refleksija juk įkurdina atsiskyrusį (*ego*) vien loginėje erdvėje, vien mąstyme. Todėl mėginti grįžti iš šios neapibrėžties tremties į jaukų sinkretinio mąstymo konkretybės lopšį begalima tik tokiu veiksmu, koks įmanomas loginėje erdvėje, taigi tik mąstymo veiksmu, tik konstruktyviu teiginiu²⁹. Kadangi antikos

²⁹ Refleksijos steigiamą skirtį antikos filosofija pamažu įsisąmonina kaip logo ir kosmo skirtį. Sinkretinio kosmo netektį kompensuojantis grįžimo veiksmas šią skirtį turėtų perkelti į patį kosmą, t. y. palaiptai įsisąmonindamas, kad grįžimas yra mintinio pobūdžio veiksmas, antikos filosofas turėtų aptikti, kad toks grįžimas tegali taikyti tik į logui giminingą kosmo aspektą. Kitaip tariant, refleksijoje įsisteigusi skirtis tarp logo ir kosmo turėtų nuaidėti skirtimis pačiame kosme, o kadangi tos skirtys iš tikro klostosi mąstyme, t. y. rašte, tai ontologizuotomis rašto skirtimis. Kadangi grįžimo judesys pir-

žmogaus mąstymas dar visiškai ištirpęs sinkretiniame išgyvenime, tai ir grįžimo judesys iš pradžių tegali būti įsisąmonintas tik kaip tokiam žmogui vienintelis pažįstamas dalykas, tik kaip sinkretinis veiksmas. Sinkretiškai mąstantis žmogus neturėtų skirti ženklo ir mąstomojo turinio, taigi mąstymo veiksmus (teiginius) turėtų tapatinti su jų išore, t. y. kalbėjimu. Todėl filosofavimas kaip grįžimas į kosmą turėtų prasidėti kaip sinkretinis, t. y. nuo veikimo neatsiskyręs, kalbėjimas. Turiningai žvelgiant, tai jau neturėtų būti tradicinis rapsodiškasis, pavyzdžiui, homeriškasis, kalbėjimas. Juk ir iškilusi probleminė situacija yra radikalai nauja, taigi ir tradiciniu kalbėjimu neaprepiama, o ir refleksijos neapibrėžtumas, kaip buvo aptarta, numato laisvės pajautą, kuri ir turėtų būti išnaudojama jau dirbtinai, t. y. konstruktyviai, atliekant aptariamą grįžimo veiksmą. Refleksijai sutrikdžius antikos žmogaus vidinį ryšį su kosmu, to ryšio atkūrimo siekio provokuojamas filosofavimas turėtų prasidėti ir skleistis kaip konstruktyvus ir dėl to turiningai naujoviškas kalbėjimas. Ar filosofijos tradicijoje kanonizuotas Talio teiginys nėra tokio nenatūralaus kalbėjimo pradžia? Ar ne tokį *refleksijos pažadintą kalbėjimą* numano ir Hėrakleito išpėjimas nefilosofuojantiems: „Nedera *elgtis ir kalbėti* it miegantiems“ (Hėrakleitas 1995: Fr. 9)? Tačiau ar gali filosofavimas kaip kalbėjimas iš karto prasidėti taip stačiai, t. y. universa-

mapradiškai taiko į pilnatvišką kompensaciją, o grįžimo veiksmo prigimtis apriboja jį tik vienu kosmo aspektu, tai pilnatviško grįžimo viltis turėtų tą aspektą išdidinti ir sureikšminti. Ar ne iš čia kyla tiek ankstyvosios graikų filosofijos terminas *ὑποκειμενον* (lot. *substratum, subiectum*) – tai, kas glūdi pamate, tiek aristoteliškasis terminas *οὐσία* (lot. *essentia, substantia*) – esmė?

liu teiginiu? Ar tik nebus tas 'statusas' atsiradęs rekonstruojant filosofijos pradžią iš filosofijos kaip rašto pozicijų? Ar nebus ir čia raštas iškreipęs filosofijos savimone? Juk imperatyvo '*Pažink save!*' išprovokuota refleksija sinkretiškai mąstančiam žmogui turėtų klostytis visiškai konkrečiai, t. y. užklupti jį konkrečioje jo gyvenimo (kosmo) vietoje, todėl atotrūkis nuo kosmo turėtų būti patiriamas kaip susipriešinimas su konkrečiu sinkretinio mąstymo fragmentu. Taigi ir kompensuojantis grįžimo siekis turėtų klostytis visiškai konkrečiai, t. y. kaip siekis integruotis į konkrečią gyvenimo kosme vietą. Filosofijos istorikai, kalbėdami apie antikos filosofiją, kaip jos priešistorę mini septynių išminčių laikotarpį. Ar šių išminčių kartojami gyvenimo patarimai, šios dirbtinės veikimo nuorodos negali būti suvokiamos kaip būdai, kuriais antikos žmogus mėgina harmoningai integruotis į konkrečius gyvenimo fragmentus? Ar tokių nuorodų reikmės faktas nenumato, kad sinkretiškai savaimingas antikos žmogaus gyvenimo būdas yra sutrikdytas, o pats nuorodų konstravimo faktas – refleksijos būsenos? Taigi gal reikėtų kilstelėti antikos filosofijos pradžios ribą siek tiek atgal ir sieti ją su septynių išminčių moralizuojamaisiais aforizmais? Juk tokia filosofijos pradžios samprata kur kas labiau rezonuoja ir su filosofijos kaip išminties siekio samprata? Galbūt filosofija ir pakrikštijama jai prigijusiu išminties meilės vardu dėl to, kad ji pirmapradiškai ir yra tokia meilė? Tačiau tada iš karto kyla klausimas, kodėl filosofija gana greitai praranda savo pirmaprade orientaciją ir nuklysta į kosmo tyrus, t. y. temizuoja tokius turinius, kurie tiesiogiai su nūdieniškai suprantama išmintimi aki-

vaizdžiai niekaip nesusiję? Kaip įvyksta perėjimas nuo konkrečių gyvenimo išminties nuorodų prie pirmojo universalaus filosofijos teiginio? Kadangi tokį žingsnį žengia vienas iš septynių išminčių, tai tą žingsnį, matyt, parengia konkrečios išminties nuorodos. Juk tokios nuorodos palaipsniui nužymi ir šia prasme fiksuoja refleksijoje užsimezgusią iš pradžių dar visiškai tuščią išorybės teritoriją. Prisipildydama pirminių ištarų, ši teritorija įgyja nuosavą apibrėžtumą, į kurią jau gali, vaizdingai tariant, viena koja pradėti remtis tą teritoriją konstruojantys išminčiai. O jau atsiremiant į nuosavą apibrėžtumą igyjančią naująją žemę, matyt, anksčiau ar vėliau jau galima žengti ir tos žemės prigimtimi provokuojamą žingsnį. Mes jau puikiai žinome, kad ta teritorija, ta žemė yra ne kas kita, o teorinis mąstymas, kurį antikos mąstytojai dėl jau aptartų sinkretinių mąstymo įpročių dar ilgai tapatina su jo reiškimosi išoriškuoju profiliu – iš pradžių su kalbėjimu, o filosofijai palaipsniui įsitvirtinant rašte – jau ir su raštu. Teorinis mąstymas yra universalus mąstymas, pačia savo logine prigimtimi provokuojantis totaliai sintezei³⁰. Tačiau ir sinkretinis mąstymas, į kurio jaukų glėbį siekia sugrįžti refleksijos supriešintas antikos žmogus, taip pat jį vilioja totaliam judesiui. Juk refleksija neturi ribų – syki susiklosčiusi, ji turėtų aprėpti visą sąmonės būseną, taigi ir konkrečiame sinkretinio mąstymo fragmente refleksijos įsteigta skirtis turėtų laipsniškai persmelkti visą to mąstymo būseną. O kaip tada turėtų pasijusti į gyvenimą jau ir

³⁰ Anonimiška antikos išminčiaus prigimtis lemia, kad šią teorinio mąstymo ypatybę jis išsąmonina kaip egzistencinį imperatyvą: „Ne manęs, bet *Žosmės (λόγος)* išklausiems išmintinga sutarti visa viena esant“ (Hērakleitas 1995: Fr. 12).

iš šalies žvelgt pradėjęs žmogus? Ar nepasijustų jis išmuštas iš vėžių? Ar nustojant intuityvaus ryšio su gyvenimu, 'nusimušant' nuo vidinių savaiminių gyvenimo būdų jam neprireiktų išorinių orientyrų? Tačiau kad ir kokia gausi ir marga būtų septynių išminčių kartojamų aforistinių gyvenimo nuorodų įvairovė, negi ji padengtų antikos žmogui susiklostančių gyvenimo situacijų aibę? Ar ne todėl beveik visi išminčiai įvairiais pavidalais kartoja dar ir universalias saiko nuorodas („Nieko pernelyg (*μηδὲν ἄγαν*)“, „saikas geriausia (*μετρον ἄριστον*)“ ir pan.)? Ar šios visoms gyvenimo situacijoms skirtos, tegu ir ne itin instruktyvios, išminties nuorodos nėra akivaizdus ženklas, kad refleksijos sukelta problema yra tokia pat visuotinė? Šitaip žvelgiant konkrečios nuorodos, integruojančios antikos žmogų į konkrečius gyvenimo fragmentus, turėtų visada palikti nebaigtinės integracijos kartelį, provokuojantį visuminiam žingsniui. Taigi, įsisąmonindamas jam naują refleksijos būseną antikos išminčius turėtų palaipsniui persiimti jos provokuojamais visuotinio reikalavimais, kurie savo ruožtu turėtų kontrastuoti su jam kasdienio gyvenimo indukuojama sinkretinio mąstymo pajauta. Ir viršų šiame susidvejinime turėtų imti jam atramine tapusios refleksijos būsenos reikalavimai: „Todėl *reikia sekti tų, kas bendra*, – o daugelis, esant *bendrai Žosmei* (*λόγου*), gyvena tarsi turėtų nuosavą nuovoką“ (Hērakleitas 1995: Fr. 6). Anonimiška antikos žmogaus prigimtis turėtų būti 'laidi' jį apibrėžiančių dviejų esąčių – konkretaus sinkretinio (kosmo) ir abstraktaus teorinio (logo) mąstymų – sąšaukai, kuri anksčiau ar vėliau ir realizuotųsi abiem pusėms rezonuojančiu ir jas

susiejančiu totalios sintezės judesiu – pirmuoju universaliu (kosmologiniu) teiginiu. Ar savintųsi tokią ištarą ją išbylojęs antikos išminčius? Gal tik pasakytų: „Viena Išmintinga vienui viena *ir nenori, ir nori Dzeuso vardu vadintis* (Ten pat, Fr. 15)? Ar iš pirmo žvilgsnio labai jau spekuliatyvi Hegelio tezė apie filosofavimą kaip anonimišką savižiną, kurios metu abstrakti idėja laipsniškai pažišta savo konkrečią kitabūtį, nėra nuoroda į šią kosmologinę savižiną? Pirmasis universalus filosofijos teiginys tarsi žaibas perskrodžia kosmą ir logą skiriančią erdvę ir išprovokuoja abiejų esąčių loginės asimiliacijos procesą – kosmologinį filosofavimą. Ar tokio filosofavimo misiją vykdamas – jam susiklostančiais naujais turiniais persiimantis ir juos išbylojantis – išminčius nesistebėtų žvelgdamas į šalia tradiciškai kalbančius ir besielgiančius? Ar neišsprūstų jam žodžiai: „*Tokių dalykų nesuvokia dauguma*, kurie su jais susiduria, ir nepažišta patyrę, o *jiems tiktai registi*“ (Ten pat, Fr. 3)? Refleksijoje vis ryškėjantys bei antikos žmogų apibrėžiantys dėmenys – logas ir kosmas – palaipsniui turėtų imti viršų ir tarsi iš užkulisių turėtų pradėti diktuoti anonimiškam antikos filosofui jo mąstymo scenovaizdžio temas, šio mąstymo būdus ir pagrečiui išskliausti jo kasdienio gyvenimo privatumą pabrėžiančius konkrečius sinkretinius turinius. Kaip galėtų šią vidinę priešpriešą įsisąmoninti pats sau nepriklausantis, taigi ir jos nusavinti negalintis, išminčius? Ar ne kaip išorišką skirtį, t. y. kaip šalia tradiciškai gyvenančiųjų paikumą: „*Su kuo labiausiai be paliovos bendrauja – su šia Žosme*, – jie nesutaria, – ir su kuo kas dieną susiduria, *tai jiems svetima rodosi*“ (Ten pat, Fr. 2)? O kaip antikos išminčius įsisąmo-

nintų patį refleksijos įvykį ir jo nulemtą naujų universalių mąstymo turinių susiklostymą greta jam ligtolinių įprastinių sinkretinių mąstymo turinių? Gal kaip pabudimą iš letargo miego? Ar sureikšmindamas savo pakitusią būseną jis nepasakytų: „*Ovyje būnantiems yra viena ir bendra {pasaulio} sąranga*, o kiekvienas miegantis nususuka į savišką“ (Ten pat, Fr. 7)? Filosofas tampa savotišku naujaip susiklostančio mąstymo pranašu. Pradėjęs nuo aforistinio moralizavimo, bet palaipsniui tapdamas kosmologinės savižinos įrankiu, antikos išminčius taip susitapatina su šia misija, kad pradeda tą naująją vienatinę išmintį, tą savąjį panlogistinį sapną imperatyviai skelbti savo bendrapiliečiams: „Štai šitos Žosmės, esančios amžinai, *nesupranta žmonės nei prieš išgirdami, nei kartą išgirde. Mat viskam randantis pagal šią Žosmę*, jie panašūs į {jos} nepatyrusius, nors patiria ir *tokius kalbesius*, ir *tokius darbus*, kaip aš dėstau, kiekvieną *pagal prigimtį* atskirdamas ir išklodamas kaip yra. O *kitiems žmonėms lieka paslėpta tai, ką jie veikia ovyje*, lygiai kaip ir tai, ką maršai atiduoda miegodami“ (Ten pat, Fr. 1). Kad ir kaip būtų, nuaidėjęs pirmajam universaliai teiginiui, antikos filosofijoje ima dominuoti kosmologiniai samprotavimai, o, matyt, juos išprovokavusios moralizuojančios ištarnos jei dar ir šmėkšteli pirmųjų filosofų mąstyme, tai tik kaip su tais viršų imančiais kosmologiniais samprotavimais tiesiogiai nesusiję dalykai. Juk filosofas savo prigimtimi lieka tipiškas, t. y. sinkretiškai mąstantis, antikos žmogus, kurio mąstymas ir išgyvenimai suaugę su jo veikla. Jam palaipsniui tampant savotišku mediumu tarp logo bei kosmo, turėtų neišvengiamai nureikšmėti į mediacijos

aktą nepatenkantys konkretaus jo gyvenimiško mąstymo turiniai, taigi ir su tais turiniais sinkretiškai mąstančiam žmogui tarsi suaugusios gyvenimiškos išminties nuorodos. Negana to, nublankstant konkretaus mąstymo turiniams turėtų nureikšmėti ir su jais susijusi gyvenimiška veikla. Ar ne apie tai skelbia jau minėtas imperatyvas: „*Nedera elgtis ir kalbėti* it miegantiems“ (Ten pat, Fr. 9)? Ar reikia stebėtis, kad antikos filosofai, pavyzdžiui, pitagoriečiai, pradeda atsiriboti nuo (konkretų mąstymą indukuojančio) kasdienio gyvenimo, o kraštutiniu atveju kai kurie jų, pavyzdžiui, kinikai, net ima tuo gyvenimu bjaurėtis? Teorijos (logo) ir kosmo girnapusės, palaipsniui keisdamos tarp jų atsідūrusio antikos žmogaus mąstymą, veikiai modifikuoja ir jo gyvenimo būdą. Taip antikoje ilgainiui susiformuoja filosofo kaip asketo, o banalesniu atveju – filosofo kaip socialinio atskalūno įvaizdis³¹. Anonimiškos prigimties antikos žmogus tapdamas filosofu laipsniškai persiima kosmologiniame filosofavime susiklostančiais mąstomaisiais turiniais ir juos steigiančiomis vertybėmis³². Tie turiniai ir tos vertybės nužymi jo, kaip žmogaus, egzistencinį profilį³³. Ar Platono

³¹ Neretas nūdienos filosofas, pagarbiai žvelgdamas į filosofijos pradinius, irgi ima sieti filosofavimą su gyvenimo būdu, t. y. sąmoningai ar nesąmoningai užsiima tam tikra socialine vaidyba, kurią traktuoja kaip savojo individualumo raiškos būdą. Keistai atrodo tokie mėginimai pelnyti autentiškumą anonimizuojančiais savo prigimtimi veiksmais.

³² Ar ne tokį gyvenimo būdą numano aristoteliškoji *βίος θεωρητικός* sąvoka (Aristotelis 1997: 1324a27)?

³³ Matyt, nereikėtų manyti, kad graikų filosofijoje yra užfiksuota tik saujelės polinių atskalūnų idiosinkrazinė elgsena ir mąstymas. Labiau tikėtina, kad filosofų išdidinta antikos žmogaus vidinio susipriešinimo situacija nulemta bendrų visiems graikams objektyvių aplinkybių. Ar garsiosios graikų poetų tragedijos nėra kitas tos pačios probleminės situacijos išsąmoninimo būdas?

Politeja nėra tokio profilio normatyvusis aprašymas³⁴? Čia juk paaiškėja, kad filosofas „visų pirma turi mylėti tiesą ir siekti jos visur ir visados“ (Platonas 1981: 490a). O tiesa yra filosofijos kaip rašto (teorinio mąstymo) pamatinė vertybė. Šio graikiško žodžio etimologija labai nedviprasmiškai nurodo čia aptariamą filosofavimo genezę. Dalykiškai tiesa (*ἀληθεια*) antikos filosofijoje tapatinama su tikrove ir ši samprata, įvairiais atgarsiais aidėdama per visą filosofijos tradiciją, pasiekia net mūsų laikus. Ar tiesos kaip tikrovės siekis nerezonuoja su refleksijos išprovokuotu grįžimo judesiu? Ar refleksijos sukelta neapibrėžtumo būseną neturėtų būti išgyvenama kaip netikrumo būseną, taigi ar grįžimo į sinkretinio mąstymo betarpiškumą siekis nėra prarasto tikrumo siekis? Ar dar Parmenido samprotavimuose išryškėjęs ir pamatiniu tapęs būties siekis nėra įsisąmonintos mąstymo specifikos modifikuotas pirminio tikrumo siekio pavidalas? Juk refleksijoje vis tvirčiau įsikuriantis antikos filosofas begali tikėtis pritapti tik prie refleksijai giminingos esaties, taigi tik prie vien mąstomo konstrukto. Juk jam jau „Mąstyti ir būti yra vienas ir tas pat“ (Parmenides B. 5, in Diels 1922: 116 20). O kas tą pirmą pradį tikrumo siekį palaiko? Ar tik ne atmintis apie ankstesnę palaimingą sinkretinę egzistenciją, kurios jau niekaip negali pamiršti ją praradęs žmogus. Ar ne šia prasme *ἀληθεια* yra dar ir *nepamirštamasis dalykas*? Ar pats filosofavi-

³⁴ Filosofo vidinio susipriešinimo drama dėl animiškos jo, kaip žmogaus, prigimties virsta išoriška priešprieša tarp filosofo bei polio ir pareikalauja Sokrato aukos. Ar mokytojo netekties tragediją išgyvenęs Platonas *Politejoje* tik šiaip aiškinasi, kas yra teisingumas? Ar nesiekia jis čia grąžinti teisybę ir jos konkrečiąją apimtį ir todėl jau polių aukoja ant filosofijos aukuro?

mas, šitaip žvelgiant, neatrodo iš atminties neištrinamo, *nepamirštamasis pilnatviško egzistavimo* – εὐδαιμονία³⁵ os – ilgesio provokuojama veikla³⁵? Ar ne todėl Platonas ir tokio siekio inicijuojamą veiklą – pažinimą – vadina tiesiog atsiminimu? Tik, regis, nederėtų šio atsiminimo sieti su mums pirmiausia į analitines galvas ateinančia paviršine užmaršties kaip psichinės patologijos samprata. Sinkretiškai mąstantis žmogus kalba kur kas talpesniais žodžiais negu mes, ir pažinimo kaip atsiminimo sampratoje, matyt, įvertinami bent du mums jau analitiškai atsiskyre grįžimo veiksmo aspektai, t. y. kad tas veiksmas yra mintinio pobūdžio ir kad juo siekiama įveikti pirminę netektį. Filosofavimas kaip atsiminimas numato veiklą, kuria siekiama atgauti pirmą pradę žmogaus būseną ir kurios pavidalas žvelgiant naujovišku visybinu (teoriniu) požiūriu iš pradžių dar yra problemiškas. Ar ne todėl ir klausia jam įprastu subtiliu būdu Hėrakleitas: „*Atminti primirštanti*, kur veda kelias“ (Hėrakleitas 1995: Fr. 10)? Juk jam, tvirtai į tą filosofinio atsiminimo kelią įsistojusiam ir tolokai juo pažengusiam, turėjo iškilti klausimas apie tokio kelio baigmę. Ar ne Parmenidas, šiuo teisingu keliu eidamas ir kitus juo eiti įsakmiai ragindamas, aptinka, kad šis kelias, įvertinant jo (teorinį) pobūdį, veda į vien mąstomą būtį³⁶? Ar ne

³⁵ Plg.: „– O ką jis turės, gavęs tai, kas gera? – Į tai nekeblu atsakyti, – tariau, – jis bus laimingas (εὐδαιμόνων). – Išties, laimingieji būna laimingi todėl, kad gavo tai, kas gera, – vadinasi, neberekės klausiti: „Ko nori norintysis tapti laimingu?“ Regis, *šis atsakymas galutinai išsprendžia klausimą* (apie tolimiausią filosofavimo siekį – S. J.)“ (Platonas 2000: 204e–295a).

³⁶ Plg.: „O ginčas čia štai dėl ko: yra ar nėra? Ir nuspręsta čia iš būtinybės ano (kelio – S. J.) kaip nepamąstomo ir neišsakomo vengt (juk tai netikras kelias), o šį laikyti esančiu ir tikru“ (Parmenides B. 8 15–18, in Diels 1922: 119).

susiedamas šiuos filosofijos pradininkų atradimus Platonas galėjo detalizuoti išminties vardą ir pasakyti, kad filosofai yra „aistringi būties ir tiesos mylėtojai“ (Platonas 1981: 501d)? Tačiau būtis ir tiesa nusako vien loginį refleksijos pakeistos išminčiaus egzistencijos aspektą. O filosofas ne tik tiesa ir būtimi gyvas, bet pagrečiui gyvena antikos žmogui įprastinį gyvenimą, kuris jame indukuoja įprastinį sinkretinį mąstymą. Ir nors jis tos kasdienės, anot Hērakleito, mieguistos nuovokos nevertina ir net atitinkamu gyvenimo būdu mėgina nureikšminti, tačiau išsisukti nuo jos niekaip negali. Negana to, šios nuovokos įpročiai nepastebimai prasprūsta į logo normuojamo teorinio filosofavimo erdvę. Todėl pirmieji išminčiai filosofuoja dar akivaizdžiai sinkretiškai, t. y. ne kaip koks Descartes, ant šiltos krosnies išsidrėbęs, manipuliuoja išgrynintos *cogitans* erdvės loginiais konstruktais, o kaip nurodo Hērakleitas, (viešai) *kalba ir elgiasi*. Pirmųjų antikos filosofų kalbėjimo sinkretiškumas akivaizdžiai pamatomas paskesnės filosofijos bergždžiose pastangose artikuluoti tą kalbėjimą vien logiškai. Tik kai kurias pirmųjų filosofų ištaras pavyksta logiškai tvarkingai surikiuoti, o į tas, su kuriomis įsiveikti nepavyksta, paprastai numojama ranka, neišreikštai tariant, kad tai yra nesubrendusio mąstymo pelai. Tačiau tie ‘pelai’, matyt, irgi turėtų būti tam tikros ‘logikos’ padiktuoti, syki jį patenka šalia logiškai patrauklių teiginių. Plačiau žvelgiant, toji papildoma ‘logika’ gal net turėtų imti viršūmums įprastinės logikos atžvilgiu, taigi ir net logiškai skaidrių pirmųjų filosofų teiginių konstravimą paveikti. Šitaip samprotaujant, turėtų labai įtartinau rodytis mėginimai

žvelgti, pavyzdžiui, į Talio ištarą vien kaip į teiginį, taigi ir interpretuoti jį vien loginės erdvės masteliais. Juk toks požiūris neišreikštai numato tik Descartes’o realizuotą *cogitans* erdvės izoliacijos faktą. Kad ir kaip būtų, tenka daryti prielaidą, kad pirmųjų antikos išminčių kalbėjimą turėjo norminti, nūdieniškai žvelgiant, papildomi matai, numatantys ir papildomas tą kalbėjimą steigiančias bei kreipiančias vertybes. Platonas tiesos siekį neretai gretina su grožio siekiu, o *Puotoje* šiuos abu siekius tiesiog tapatina³⁷. Ar orientacija į grožį nėra pirmųjų išminčių rastas būdas pajungti jiems nepriimtina, tačiau ir niekaip neišnaikinamą sinkretinio mąstymo klodą filosofavimo siekiams? Patys pirmieji filosofai išreikštai apie grožį kaip filosofavimą normuojančią vertybę tikrai nešneka. Tačiau jie beveik nešneka ir apie tiesą. Filosofavimą kreipiančios vertybės gali būti įsisąmonintos tik filosofavimui pasiekus brandą, t. y. realizavus tų vertybių numatomus siekius. Tik tada atsiranda galimybė aprėpti filosofavimą iš šalies ir reflektuoti jo vertybinę struktūrą. Ir, matyt, tik Platono mąstyme antikos filosofija pasiekia tokią brandą. O lig tol filosofai tėra tik kosmologinės savižinos akto vykdytojai ir nepaisant prigimtinio filosofavimui reflektyvumo jiems teduota apmąstyti tik vidinį filosofavimo horizontą, vadinasi, palankiausiu atveju įsisąmoninti jį steigiančių vertybių vidinį poveikį. Tarus, kad Platonas *Puotoje* ir *Faidre* kalba ne vien apie savąjį filosofavimą, t. y. tarus, kad

³⁷ Plg.: „Ar nepagalvoji, jog tik čia, regėdamas *grožį* tuo, kuo jis regimas, žmogus galės gimdyti ne dorybės pamėkles, bet tikrą dorybę, kadangi *lies* ne pamėklė, bet *tiesą* (ὁρῶντι ἢ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἶδωλα ἄρετῆς, ἄτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένων, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἄτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένων)“ (Platonas 2000: 212a).

grožio vertybė veikia ir pirmųjų filosofų mąstymą, išskyla klausimas, kaip galėtų tokios vertybės poveikį įsisąmoninti sinkretiškai mąstantis išminčius. Gal kaip *aistṛā stebētis* (τὸ πάθος τὸ θαυμάζειν), apie kurią sutartinai kalba ir Platonas, ir Aristotelis ir iš kurios kildina graikiškąjį filosofavimą? Sinkretiškai mąstantis žmogus turėtų būti visiškai paniręs sinkretiniame veikime, taigi turėtų įsisąmoninti savo dalyvavimą tame veikime kaip jį užvaldžiusią anonimišką galią, verčiančią jį daryti apibrėžtus veiksmus. Taigi ir filosofavimo vyksmą išjudinančią jėgą jam derėtų įsisąmoninti kaip jį persmelkusią galią, kurios turiningoji pusė turėtų būti nusakoma veiksmožodžiu. Ar atsitiktinai abu klasikai, jau įsikūrę procesiškumą stingdančiame ir šia prasme daiktavardiškumą provokuojančiame rašte, apie nuostabą kalba vis dar veiksmožodiškai? Kad ir kaip būtų įsisąmoninamas grožis, antikos žmogus išgyventų jį, matyt, taip pat, kaip jį išgyvename mes, t. y. kaip betarpiškumo potyrį. Ar toks potyris kaip nors paveiktų pagrečiui susiklostantį mąstymą to dalyko, kuris patiriamas kaip gražus? Pirmieji išminčiai, matyt, siekia pritapti (μετέχεῖν) prie sinkretinio kosmo. Ar atsitiktinai κόσμος jiems pasidaro papuošalu³⁸? Ar tai nėra konkretus grožio (vertybės) įsisąmoninimas? Juk sinkretiškai mąstantis žmogus turėtų tapatinti vertybę su jos įsikūnijimu. Kosmas etimologiškai graikams dar reiškia darną ir sąrangą. Ar nepadiktuoja tokios kosmo sampratos siekis integruotis į jį? Ar toji samprata neaidi žmogaus veiklai prigimti-

³⁸ Viena iš žodžio κόσμος reikšmių yra ornamentas arba papuošalas.

niu siekiu įvaldyti³⁹? (Ir ar nelieka to įvaldymo siekis jau atsiskyrusiame mąstyme kaip jo intencionalumo savybė?) Ar toks jau nepamatuotas šis globalus siekis antikos žmogui, kuris, anot Ksenofano, pasilieka net manipuliavimo dievais galimybe? Ar filosofijos pirmosios universalios ištarnos šešėlyje tūnojusi ir Anaksimandro į šviesa išvilкта graikų filosofijos pirmoji problema – ἀρχή – nėra kilusi iš žmogiško, pernellyg žmogiško siekio atsiminimu, t. y. mintiškai, įvaldyti kosmo vyksmą ir taip tarsi pritapti prie to vyksmo? Juk ἀρχή etimologiškai reiškia valdantįjį pradą⁴⁰. Taigi ar tokį pradą nuspėjęs, raktą kosmo prigimčiai pritaikęs išminčius netaiko į dievus⁴¹? Ar išminčius, tarsi dievas stebėdamas kosmą kaip dailią tvarką⁴², neišgyvena jo kaip grožio? Ar išgyvendamas nepatiria ir mums pažįstamo estetinio betarpiškumo jausmo, tarsi sutapatinančio jį su pačiu kosmu ir vėl atgaivinančio pirmapradės sinkretinės santarvės jausmą? Juk jis anonimas, ir joks *ego* jam netrukdo visa esybe pritapti prie refleksijoje išoriška tapusios pirmapradės esaties. O patiriant visų kūnų kūną kaip dailią tvarką, persmelkiančią ir suvienijančią visa į viena, ir tokia patirtimi tarsi integruojantis į tą vienovę, ar

³⁹ Plg.: „Yra viena išmintinga – žinoti sprendimą, visus daiktus per visus vairuojanti“ (Hērakleitas 1995: Fr. 13).

⁴⁰ ἀρχή reiškia tiek pradžią arba kilmę, tiek valdžią arba valdymą, taigi nusako senovinį valdymo principą, t. y. kad valdo seniausieji. Iš šio žodžio kilęs ir graikų valdančiųjų – archontų (ἀρχων) pavadinimas.

⁴¹ Plg.: „Štai šitą dailią tvarką, visų tą pačią, nei kas iš dievų, nei kas iš žmonių sukūrė, bet buvo ji amžinai ir bus – amžinai gyva ugnis, pagal saiką išsižiebianti ir pagal saiką užgesanti“ (Ten pat, Fr. 585).

⁴² Plg.: „Dievui visa gražu, gera ir teisinga, o žmonės pasigavo, kad vieni dalykai yra neteisingi, kiti – teisingi“ (Ten pat, Fr. 16).

neišsprūsta tokią pilnatviško išgyvenimo akimirką, pavyzdžiui, Taliui *nusistebėjimas*: taigi *viskas iš vandens*?! Kitiems pirmiesiems išminčiams išsprūsta kitos konkrečios ištaros. Ir, matyt, ne dėl kokio nors siekio tomis ištaromis išsiskirti. Toks siekis dar turėtų būti jiems svetimas, turint galvoje jų anonimišką prigimtį. Taigi net nūdieniškai žvelgiant jų ištarų įvairovę turėtų lemti objektyvios prielaidos. O juk grožio potyris net anonimiškai save traktuojančiam žmogui yra visiškai konkretus⁴³. Tačiau kodėl pirmieji išminčiai renkasi, anot Platono, „*orą, eterį, vandenį ir daugybę kitų keistų dalykų*“? Matyt, ne todėl, kad vanduo ar oras yra materialus pradas, kažkaip metafiziškai suvienijantis visą kosmą įvairovę. Norint taip gremėzdiškai pamąstyti, reikia prieš tai daugybę konstruktyvių racionalių veiksmų atlikti, kurie mums taip įprasti, taip automatiškai vykdomi, kad mes jų net nepastebime. O čia dar tik žengiamas pirmasis žingsnelis link tokių veiksmų. Todėl jis gali būti žengtas tik atsispiriant j tai, į ką antikos išminčius remiasi iki tol. Jei jam objektyviai susiklosto kosmo vienovės išgyvenimas, tai jį lydintis (referuojantis) kalbėjimas žodžius tegali rinktis iš tradicinio kalbėjimo, ir antikos išminčius, matyt, intuityviai renkasi tokius, kurie aidi naujai susiklostančio išgyvenimo būdai. Vanduo (o ir dauguma kitų pirmųjų filosofų pasirinktų pradų) graikui yra viena iš pamatinių kosmo stichijų (τὸ στοιχεῖον). Net mus yra pasiekęs supratimas, kad stichija yra nevaldomas gaivalas, kuris greta bauginančių ir nepageidaujamų savo prigimties ypatybių turi potencialios

⁴³ Plg.: „Gera ir tikra (ἀληθές) – visiems tas pat, malonu (taigi ir gražu – S. J.) – vieniems viena, kitiems kita“ (Demokritos B. 69, in Diels 1922: 402 1-2).

galios viską, pavyzdžiui, kosmą, apsiausti ir užvaldyti. Argi netikėtai susiklostantis grožio išgyvenimas nebūna stichiškas? Negi mūsų kartais neužvaldo, pavyzdžiui, šėlstančios jūros, siaučiančio viesulo ar netramdomo gaisro grožis? Ir ar neatrodo tokiomis akimirkomis, kad kokia nors konkreči stichija užvaldo ir persmelkia ne tik pasaulį, bet ir mus pačius? Taigi ar labai jau keista, kad pirmieji išminčiai sieja savuosius kosmą kaip papuošalo išgyvenimus su τὸ στοιχεῖον? Tiesa, to išgyvenimo užkulisiuose liekanti teorija palaiapsniui cenzūroja jai nepriimtinas pirmaprades stichijos reikšmes, stingdo ir normina jos prigimtinį ūmų būdą ir stichijos paskesnėje filosofijoje virsta mums jau įprastais romiais elementais⁴⁴. O jau tada Aristotelis kanonizuotąjį Talio teiginį mums suprantamomis reikšmėmis nuskaidrina: „Galbūt jis priėjo tokią išvadą dėl to, kad visų maistas yra drėgnas, o ir pats karštis kyla iš vandens ir ant vandens laikosi. O tai, iš ko kas atsiranda, ir yra visko pradžia. Taigi dėl to jis tokią išvadą padarė ir dar dėl to, kad visų daiktų sėklos turi drėgną prigimtį, taigi vanduo yra drėgnų daiktų atsiradimo pradžia“ (Aristotle 1924 1.983b23-27). Visai patraukliai ir išmoningai atrodo toks išaiškinimas, ir perprasti tokią filosofiją visai įmanoma. Kaip čia nepagirti Talio už sveiką, skalsią ir normaliam žmogui nesunkiai įkandamą filosofiją, o Aristotelio – už tokį suprantamą šios filosofijos išaiškinimą. Tiesa, po Talio jau buvo daug kitų filosofų, kurie prigalvojo labai įmantrių teiginių, o filosofija kaip raštas išpampo storiausiomis knygomis. Su

⁴⁴ τὸ στοιχεῖον reiškia tiek stichiją, tiek *rašto elementą* – raidę, tiek ko nors pradą ar pamatinį elementą.

tomis knygomis besigalynėjantieji jau tik atlaidžiai šypsodamiesi bemini Talio teiginį ir, matyt, neretai tik tam, kad tokio paprasto filosofavimo fone sąmoningai ar nesąmoningai pabrėžtų savojo mąstymo didybę. Kad ir kaip būtų, aristoteliškasis pirmųjų antikos filosofų ištarų interpretavimas nuvilnija per visą filosofijos tradiciją iki pat mūsų dienų.

Gal neturėjo Talis tokios poeto dovanos kaip Parmenidas, kuris net apie būtį eilėmis pliekė, ar kaip Hėrakleitas, kurio pakilūs aforizmai iki šiol nesileidžia suvulgarinami banaliomis racionalistinėmis interpretacijomis⁴⁵. O gal ir turėjo tą dovaną, bet nepasiekė mūsų laikų jo poetiškas bylojimas. Kad ir kaip būtų, prasidėjęs kaip kalbėjimas grai-

⁴⁵ Plg.: „Visa tai, kas gražu (τὰ καλὰ) pažinti ir siekti teduota tiems, kurių prigimtis tam gimininga“ (Demokritos B. 56, in Diels 1922: 400 5-6).

LITERATŪRA

- Aristotle. 1924. *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. *Metaphysics*. Prieiga per: http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html [žiūrėta 08 09 08].
- Aristotelis. 1997. *Politika*. Vilnius: Pradai.
- Dekartas, R. 1978. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Derrida, J. 2006. *Apie gramatologiją*. Vilnius: Baltos lankos.
- Diels, H. 1922. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I–II. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Hadot, P. 2005. *Antikos filosofija – kas tai?* Vilnius: Aidai.
- Hėrakleitas. 1995. *Fragmentai*. Vilnius: Aidai.

kiškasis filosofavimas palaiapsniui perėjo į raštą⁴⁶, o subtili *pirmųjų filosofuojančiųjų* poezija ilgainiui virto nuobodžia aristoteliška proza⁴⁷. Ir prigijo toks filosofavimo būdas, ir širdžiai mielas tapo; taip mielas, kad tą pirminį dabar jau vargiai atpažinti begalime, o atpažinę – pripažinti⁴⁸.

⁴⁶ Plg.: „Fonetinis raštas, kad ir koks abstraktus ir arbitralus būtų, išsaugo šiokių tokių ryšį su reprezentuojamo balso esatimi, su galima jo esatimi apskritai, taigi ir su kokio nors *jausmo* esatimi. O raštas, kuris radikaliai nutraukia ryšius su *phone*, galbūt yra *racionaliausia ir efektyviausia mokslinė mašina*: jis nebeatliepia jokiam geismui ar veikiau geismui jis paskelbia mirtį“ (Derrida 2006: 401).

⁴⁷ Plg.: „...filosofijos istorija tai prozos ar veikiau pasaulio proziškėjimo istorija. Filosofija – tai prozos išgalvojimas. Filosofas byloja proza. Ne tiek iš valstybės išstumdamas poetus, kiek rašydamas. Neišvengiamai rašydamas filosofiją, – nesuvokdamas, ką jis daro, ir kad raštas šiai veiklai aiškiai parankesnis, – filosofas ilgą laiką manė galįs ją iš principo perduoti žodžiu“ (Derrida 2006: 370).

⁴⁸ Plg.: „Netikintieji {...} nei išgirsti mokantys, nei pasakyti“ (Hėrakleitas 1995: Fr. 5).

- Levinas, E. 1994. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos.
- Plato. 1961. *The Collected dialogues of Plato*. New York: Pantheon Books.
- Platonas. 1981. *Valstybė*. Vilnius: Mintis.
- Platonas. 1994. *Faidras*. Vilnius: Aidai.
- Platonas. 1999. *Faidonas*. Vilnius: Aidai.
- Platonas. 2000. *Puota*. Vilnius: Aidai.
- Plato, *Symposium*. Prieiga per: http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html, 11 09 08
- Plato, *Theaeteus*. Prieiga per: http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html, 10 09 08
- Tatarkiewicz, W. 1978. *Historia filozofii*, t. I. Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe.

ON THE NATURE (OF PHILOSOPHY)

Skirmantas Jankauskas

S u m m a r y

The paper deals with the genesis of Greek philosophy. The circumstances of the appearance of the first utterance in Greek philosophy and their impact upon its meaning are revealed. The traditional interpretation of the first utterances in the early Greek philosophy is attributed to Aristotle. The latter is said to have transferred Greek philosophizing totally into writing and subsequently to treat the first utterances as elements of writing. In the article, the suggestion is put forward that philosophizing did not begin as a writing but rather as a talking activity immersed in human activity in general. The specificity of philosophizing as constructive talking is related to the situation of reflection, caused by the imperative of the Seven Sages, namely by the imperative 'Know thyself!'. It is shown here that the imperative introduces the difference between logos and cosmos, which is experienced by a Greek Sage as a loss of sincretic life. Philosophizing is then introduced as an activity of talking, provoked

by the will to reestablish the original sincretic state. The author argues that because of syncretist skills, this activity is treated by early Greek philosophers as a way of partaking in cosmos. As reflection conveys a philosopher into the realm of theoretical thinking, partaking in cosmos is possible only as a way of thinking. Consequently, the difference between logos and cosmos in philosophizing resolves itself in the differences of cosmos. Nevertheless, the first philosophers still retained some hope for complete partaking in cosmos, and they gained the illusion of such a partaking by aesthetic experience of cosmos, which was attributed by Plato and Aristotle to wondering. Consequently, the first utterance of Greek philosophy is interpreted in this article as a kind of poetic discourse that refers to the activity of aesthetic partaking in cosmos.

Keywords: writing, reason, reflection, cosmos, partaking, *arche*, the beautiful, truth, being.

Iteikta 2008 10 20