

**VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS
LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS**

Tomas Saulius

**PLATONO METODOLOGIJOS METMENYS:
ELENKTIKOS TAIKYMAS ANKSTYVUOSIUOSE
DIALOGUOSE**

Daktaro disertacija
Humanitariniai mokslai, filosofija (01 H)

Kaunas, 2010

UDK 101.9(38)
Sa-252

Doktorantūros ir daktaro laipsnių teikimo teisė suteikta Vytauto Didžiojo universitetui kartu su Lietuvos kultūros tyrimų institutu 2003 m. liepos 15 d. Lietuvos Respublikos Vyriausybės nutarimu Nr. 926.

Disertacija parašyta Vytauto Didžiojo universitete 2006 – 2010 metais.

Mokslinis vadovas:

Doc. Dr. MINDAUGAS ROMUALDAS JAPERTAS (Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija, 01 H)

ISBN 978-9955-12-635-5

TURINYS

ĮVADAS	4
1. SOKRATINIS FILOSOFIJOS IDEALAS KULTŪRINIAME KONTEKSTE	13
1.1. <i>Philosophia</i> : išminties meilė ir žmogiškoji išmintis	13
1.2. „Sokrato revoliucija“ ir etikos aktualumas	16
1.3. Siela kaip filosofinė kategorija	23
1.4. Dialogas, dialektika ir sokratinės filosofijos prioritetai	29
2. ELENKTIKA IR ERISTIKA ANKSTYVUOSIUOSE DIALOGUOSE: „KVOSTI KITUS IR SAVE PATĮ“	39
2.1. Standartinės elenktikos schema	39
2.2. Sokratinių klausimų specifika	43
2.3. „Kas yra <i>F</i> ?“ klausimo reikšmė	49
2.4. Definicijos pirmumo principas	52
2.5. Nuomonės išsakymas ir formavimas filosofinėje diskusijoje	62
2.6. Elenktika, kritiškumas ir žinojimo problema	72
3. „PRIEGLOBSČIO IEŠKOTI TEIGINIUOSE“. TEORINIS MĄSTYMAS <i>MENONE IR FAIDONE</i>	82
3.1. Matematika kaip dedukcijos paradigma	82
3.2. Žinojimo kaip sistemingos visumos idėja <i>Menone</i>	85
3.3. Hipotezės metodas ir elenktikos universalumas	96
3.4. „Idėjų teorija“ kaip hipotezė <i>Faidone</i>	104
IŠVADOS	120
ŠALTINIAI	122
LITERATŪRA	123

IVADAS

Temos aktualumas. Platono vardas daugeliui pirmiausiai asocijuojasi su vadinamąja „idėjų teorija“ ir sykiu su tam tikra pozicija diachroniniame „universalijų ginče“ – pozicija, dažnai apibūdinama kaip „kraštutinis realizmas“. „Grynujų pavidalų“ savarankiško egzistavimo ir jų aukščiausios pažintinės vertės teigimas laikomas Platono „pamatine mintimi“, kuria grindžiami įvairių specifinių problemų (etinių, estetinių, epistemologinių ir t.t.) sprendimai. Toks požiūris susiformavo dar devynioliktoje šimtmečio, ir, nepaisant nuožmios kritikos dvidešimtajame, nepanašu, kad kada nors jo bus visiškai atsisakyta.

Anot Eduardo Zellerio, nors Platono pažiūros nė viename iš jo dialogų nebuvo sistemiškai išdėstytos, visgi visas dialogų korpusas atskleidžia laipsnišką jo filosofinės sistemos plėtotę, ir akivaizdu, kad pastarąją įgalina būtent „idėjų teorija“, turinti „ontologinę, teologinę ir loginę reikšmę“; „kaip visuma Platono filosofija yra idealistinė sistema, grindžiama aiškiu sąmonės ir materijos, Dievo ir pasaulio, kūno ir sielos dualizmu“.¹ Filosofuoti platoniškai, vadinasi, nusigręžti nuo empirinio pasaulio ir ieškoti „grynujų pavidalų“, kitaip tariant, užsiimti tuo, kas *Valstybės* šeštoje ir septintoje knygoje esti vadinama dialektika. Savo ruožtu Haroldas Chernissas aiškina: Platonui itin rūpėję trijų sferų – etikos, epistemologijos bei ontologijos - reiškiniai; esą dialogai pateikia pakankamai įrodymų, jog jis suvokė būtinybę „rasti vieną hipotezę, kuri išspręstų šioms kelioms sferoms priklausančias problemas ir sykiu sukurtų racionaliai vieningą kosmosą, nustatydama ryšį tarp šių skirtingų patirties aspektų“; žinoma, tokia universalioji ir „ekonomiška“ hipotezė tampa „idėjų teorija“.² Tad ir šiuo atveju reiškiamas įsitikinimas, jog platoniškoji filosofija plėtojasi „idėjų teorijos“ ribose; skirtumai tarp „ankstyvojo Platono“ ir „vėlyvojo Platono“ esti veikiau neesminiai – nors „ankstyvasis Platonas“ susitelkia ties etinio pobūdžio problemomis, pastarųjų nagrinėjimas suponuoja principą, teigiantį, jog etinėms kategorijoms (kaip ir bet kurioms kitoms sąvokoms) būdinga objektyvi, t.y. nuo empirinio pasaulio nepriklausoma, egzistencija.³

Polinkis visus Platono dialogus skaityti per „kraštutinio realizmo“ prizmę vargu ar padeda geriau perprasti šiuos sudėtingus, daugiaplanius tekstus. Viena vertus, toks skaitymas veda prie skubotos išvados, jog ankstyvieji dialogai - tai tik bandomieji talentingo menininko ir mąstytojo eskizai, kurie nė iš tolo neprilygsta tokiems jo šedevrams kaip *Faidonas*, *Valstybė* ar *Faidras*; tie apmatai ar eskizai anaipol nėra primityvūs, bet visgi aiškiai stokoja išpildymo – ypač stokoja akcentų, išryškinančių daiktų ir „grynujų pavidalų“ kontrastą. Antra vertus, kyla pagunda

¹ Zeller 1959, 144-147.

² Cherniss 1936, 445-446.

³ Ibid. 447.

manyti, jog dialogai išvis nieko nesako apie atėniečio Aristoklio tapsmą „dieviškuoju Platonu“, t.y. jie nėra dokumentai, fiksuojantys svarbiausius Platono „filosofinės biografijos“ faktus; veikiau jie perteikia jau susiformavusios sistemos aspektus, o ne atspindi patį sistemos formavimosi procesą. Pavyzdžiui, Werneris Jaegeris rašo: „Jau nuo pat savo ankstyviausių darbų, nors ir pradėdamas skirtinguose taškuose, jis [Platonas] matematiškai tiksliai atvykdavo į tą patį centrą. Akivaizdu, kad pagrindinis jo mąstymo bruožas yra šis architektoniškas bendro plano įsisąmoninimas... Jis gerai žinojo tikslą, kurio link judėjo. *Rašydamas savo pirmojo sokratinio dialogo pirmuosius žodžius, jis žinojo, kokios visumos dalimi tai turėjo tapti.* [kursyvas – T. S.] *Valstybės* entelechija gali būti gana aiškiai atpažinta ankstyvuosiuose dialoguose“.⁴ Toks požiūris į Platono kūrybą šiandien dažnai vadinamas „unitarizmu“ (angl. *unitarianism*). Angliškoje mokslinėje literatūroje šią poziciją įnirtingiausiai gina Charlesas Kahnas. Jis taipogi linkęs manyti, kad dialogų korpuse įkūnytas išankstinis planas, išankstinis sumanymas, kuris aiškiausiai atsiskleidžia tik *Valstybėje*. Esą Platono auditorija turėjo būti laipsniškai paruošta išsamesniam susipažinimui su jo pagrindinėmis doktrinomis - juk pastarosios siūlė „naują požiūrį į realybę“ ir pernelyg skyrėsi nuo eilinio graiko, į kurį orientavosi Platono kūryba, įsitikinimų.⁵ Kahnas kalba apie sisteminių Platono pažiūrų vienumą, slypintį už stilistinių, *literatūrinių* transformacijų jo dialoguose, ir nesunku nuspėti, kad tą vienumą užtikrina būtent „idėjų teorija“.⁶ Lietuvoje „unitarizmą“ reprezentuoja Naglio Kardelio monografija *Vienovės išvalga Platono filosofijoje* (2007). Visgi „unitaristiniam“ Platono dialogų skaitymui esama ir alternatyvos (dažnai įvardijamos anglišku terminu *developmentism*), apie kurią lietuviškoje mokslinėje literatūroje, deja, iki šiol nėra rašyta.

Iš tikrųjų neturime pakankamo tekstinio pagrindo sakyti, jog dialoguose žodžiai *eidos* ar *idea* visuomet reiškia savarankiškai egzistuojančius „grynuosius pavidalus“, jog Platono dažnai vartojamas žodis *psychē* visuomet reiškia tam tikrą amžiną ir dievišką, „gryniesiems pavidalams“ giminingą substanciją, ilgesniam ar trumpesniam laikui „įkalintą“ materialiame pasaulyje. Pirmąsyk „idėjų teorija“ aptariama tikrai *Faidone*; pirmąsyk „metempsichozės teorija“ pasirodo tik *Menone*. Ankstesniuose dialoguose Platonas daugiausiai dėmesio skiria etikos klausimams; čia nėra žodžiu neužsimenama apie tai, jog „idėjų teorija“ (teigianti sąvokų nepriklausomą, „objektyvų“ egzistavimą) laikytina pagrindine filosofinės praktikos kaip tokios prielaida (*pace* Cherniss), kad svarbiausias šios praktikos tikslas – išvaduoti savo *psychē* iš materialaus kūno „kalėjimo“. Būtent šie svarbūs momentai susilaukia deramo dėmesio Gregory Vlastoso darbuose. Jis tapo viena ryškiausių figūrų dvidešimto amžiaus platonistikoje,

⁴ Jaeger 1969, 96.

⁵ Kahn 1996, 67-68.

⁶ Ibid. 62-63, 329-332, 335-337.

pelnydamas pasaulinį pripažinimą ne tik savo tyrimų apimtimi, bet ir jų gilumu. Vienas svarbiausių jo nuopelnų – tai mėginimas rekonstruoti „istorinio Sokrato“ filosofiją, išskirti pagrindinius jos aspektus iš Platono ankstyvųjų dialogų kolorito (žr. Vlastoso studiją *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, 1991). Tai nepaprastai sudėtingas uždavinys,⁷ ir iki šiol tebesiginčijama, kiek Vlastosui pavyko jį realizuoti. Tačiau net jeigu istoriniu požiūriu jo darbu rezultatai nėra visiškai patikimi (kaip teigia oponentai), filosofiniu požiūriu jų vertė neabejotinai didelė; kitaip tariant, net jeigu jam nepavyksta perteikti Sokrato autentiško žodžio, visgi jam puikiai pavyksta ištraukti dienos švieson nematomą (ar paprasčiausiai ignoruojamą) platonizmo pusę; jo dėka mes galime geriau susipažinti su „kitoku Platonu“ – su mąstytoju, kuriam ontologija dar nėra „pirmoji filosofija“ (prisiminus aristotelinį terminą). Vlastoso interpretacijos „didžioji metodologinė hipotezė“ (angl. *the grand methodological hypothesis*) yra tokia: „Bet kuriame dialoge Platonas leidžia Sokrato personažui išsakyti tik tai, ką jis (Platonas) tuo metu laiko tiesa“.⁸ Tai visų pirma reiškia, jog skirtingo laikotarpio dialoguose Platonas tiki skirtingais dalykais. „Sokratiniuose dialoguose“ išsakomos mintys esti „antitezės“ minčių, kurios išsakomos „brandžiuosiuose dialoguose“,⁹ tad vargu ar būtų pagrįsta jas kartu priskirti tam pačiam išankstiniam autoriaus planui, tai pačiai „meta-tekstinei“ sistemai. Ankstyvajame laikotarpyje Platonas atsideda savo mokytojo pažiūrų ir paties jo mąstymo bei „mokymo“ stiliaus refleksijai; ši Vlastoso nuostata yra viena svarbiausių disertacijos prielaidų.

Kaip pažymi Vlastosas, Platonas visų pirma susitelkia ties etiniais klausimais, tačiau pats jų nagrinėjimas kuo aiškiausiai parodo jo susirūpinimą filosofinio tyrinėjimo metodika – susirūpinimą pačiu klausimu, koku būdu mes galime perprasti pagrindinių etinių kategorijų turinį. Čia „racionalios etikos“ galimybė aiškiai siejama būtent su tam tikra diskusijos technika (dažnai apibūdinama veiksmazodžiu *elenchein*, „nuneigti“), o ne su vadinamąja „idėjų teorija“ (pats šis terminas yra gan problemiškas, nes iki šiol tyrinėtojai nesutaria, kokie teiginiai tai „teorijai“ priklauso ir kaip jai priskiriami teiginiai yra tarpusavyje susiję). Sakyti, kad mes turime tam tikrų abstrakčių sąvokų („grožio“, „gėrio“, „teisingumo“ ir pan. konceptus), dar nereiškia leisti jį „universalijų ginčą“ ar tapti „kraštutiniu realistu“; „sokratiniuose dialoguose“ akcentuodamas teisingumo ir kitų dorybių egzistavimą (žr. *Protagorą*, 330c-e), Platonas neužsiima ontologija,¹⁰ lygiai kaip ja neužsiima matematikas, postuliuodamas „idealių“ taškų,

⁷ Situacijos sudėtingumą yra taikliai apibūdinęs Bertrandas Russellas: apie kai kurias istorines asmenybes mes žinome labai mažai, o apie kai kurias – labai daug, tačiau neaišku, kiek žinome apie Sokratą – labai daug ar labai mažai (1945, 82).

⁸ Vlastos 1988, 373; 1991, 117.

⁹ 1991, 81, 91.

¹⁰ Pvz.: Dancy 2004, 18.

tiesių ar apskritimų egzistavimą. Galima sakyti, kad Platonui pirmiausiai yra aktualus ne sąvokų ontologinis statusas, bet būtent jų loginės sąsajos; kita vertus, etikos srityje jam pirmiausiai rūpi ne tam tikrų „savaiame suprantamų“ ir „visuotinai pripažintų“ principų iškristalizavimas, bet būtent galimybė filosofinėje diskusijoje įvertinti teiginių, pretenduojančių į tokių principų statusą, teisingumą. Platonas keliamus klausimus dažnai palieka be įtikinamų atsakymų, tačiau tai dar nereiškia, kad dialogų skaitytojus jis palieka be priemonių atsakymų ieškoti. Jis pirmasis ryžosi viešai skelbti ne galutinius savo filosofinių tyrinėjimų rezultatus, bet pademonstruoti patį tyrinėjimo procesą, jį susieti su tam tikru gyvenimo būdu, su tam tikru žmogaus tipu. Jis siekė parodyti, kad filosofavimas yra vertingiausias užsiėmimas, net jeigu jo matomi rezultatai yra gana kuklūs. Kitaip tariant, Platonas auditoriją supažindina su „teorinio gyvenimo“ (*bios theōretikos*) idealu, kurį vargu ar galime gerai suprasti, remdamiesi išimtinai tik *Valstybės* bei *Puotos* metaforika.

Darbo objektas. Ši disertacija susitelkia ties dialogų, kurie tradiciškai laikomi ankstesniais už *Valstybę*, nagrinėjimu (deja, iki šiol į lietuvių kalbą tėra išversta vos keletas iš jų). Grupę sudaro šie kūriniai: *Sokrato apologija*, *Charmidas*, *Kritonas*, *Eutifronas*, *Gorgijas*, *Hipijas mažasis*, *Ijonas*, *Lachetas*, *Protagoras*, taip pat (kiek vėliau parašyti) *Eutidemas*, *Hipijas didysis*, *Lisidas*, *Meneksenas*, *Valstybės* pirma knyga, galiausiai *Menonas* (dažniausiai laikomas „tranzityviniu“), *Faidonas* (priskiriamas viduriniajam laikotarpiui) ir galbūt *Kratilas* (kurio periodizacija tebėra problemiška).¹¹ Disertacijoje kalbame apie „Platono metodologiją“, turėdami omenyje tam tikrus filosofinio tyrinėjimo principus (pradines nuostatas) ir priemones (t.y. mąstymo ir argumentavimo procedūras, kurių dėka mėginama pasiekti užsibrėžtus tikslus). Nors nė viename iš ankstyvųjų dialogų nėra aiškaus ir nuoseklaus metodologijos aptarimo, visgi Vlastosas bei kiti specialistai pažymi, jog šie dialogai savo „tyrimo strategija“ esti gana panašūs; disertacijoje būtent ši „strategija“ atsiduria dėmesio centre.

Tikslas ir uždaviniai. Disertacijos tikslas – išskirti ir išanalizuoti pagrindinius Platono ankstyvosios metodologijos aspektus. Siekdami šį tikslą įgyvendinti, keliame sau tokius uždavinius:

(1) aptarti pagrindines dvidešimtojo amžiaus antrosios pusės platonizmo kryptis; mus pirmiausiai domina tos dialogų interpretavimo tendencijos, kurias inspiravo Vlastoso darbai (čia turime omenyje „konstruktyvizmo“ ir „ne-konstruktyvizmo“ opoziciją);

¹¹ Kraut 1992, 5-9; taip pat žr. Guthrie 1975, 53; Vlastos 1991, 46-47; Kahn 1996, 47-48.

- (2) įvertinti sokratinės argumentacijos modelio, vadinamo „standartine elenktika“, atitikimą tekstiniams duomenims;
- (3) išsiaiškinti, kiek ankstyvuosiuose dialoguose išryškėjanti samprotavimo maniera yra artima graikiškajai sofistikai;
- (4) įvertinti vadinamojo „hipotezės metodo“ filosofinę reikšmę ir jo santykį su „standartine elenktika“;
- (5) išskirti svarbiausius besiformuojančios pažinimo (*epistēmē*) sampratos aspektus;
- (6) įvertinti matematikos kaip deduktyvaus samprotavimo paradigmos reikšmę platoniškosios filosofijos vystymuisi.

Struktūra. Disertaciją sudaro įvadas, trys dėstymo dalys, išvados, šaltinių ir literatūros sąrašas. Pirmojoje dalyje aptariamas tas kultūrinis kontekstas, kuriame išsikristaluoja svarbiausi „sokratinių dialogų“ etiniai bei metodiniai principai. Čia atkreipiamas dėmesys į tai, jog „ankstyvojo Platono“ tyrinėjimų sritį sudaro problemiškos, daugiareikšmės kategorijos. Antrojoje darbo dalyje mums rūpi elenktikos sampratos genezė anglakalbėje dvidešimtojo amžiaus platonistikoje. Čia aptariami svarbiausi vadinamosios „standartinės elenktikos“ (Vlastoso terminas) aspektai, susitelkiama ties „sokratinio klausimo“ specifika ir vadinamuoju „definicijos pirmumo principu“. Didelę reikšmę mūsų tyrimui turi Aristotelio liudijimai, mat būtent šis filosofas pirmasis atkreipė dėmesį į „sokratinių dialogų“ metodiką. Antrojoje dalyje taipogi aptariamas vadinamojo „doksastinio apribojimo“ (Bensono terminas) taikymas, bei žinojimo ar „kompetencijos“ (gr. *epistēmē*) ir nuomonės (*doxa*) kontrastas. Trečiojoje darbo dalyje analizuojami du dialogai – *Menonas* ir *Faidonas*; čia mums aktualu išsiaiškinti, ar teisingas yra Vlastoso apibendrinimas, jog pradedant „tranzityviniais“ dialogais elenktikos metodas Platonui jau nebėra pagrindinė filosofinių tyrinėjimų priemonė. Pirmiausiai susikoncentruojama ties pažinimo (*epistēmē*) samprata, kuri išsikristaluoja *Menone*; mums aktualu atskleisti jos sąsajas su ankstesniaisiais dialogais. Taipogi aiškinamasi, kokie yra čia pristatomo etinių problemų nagrinėjimo „remiantis hipoteze“ (*ex hypotheseōs*) pagrindiniai metodiniai principai. Nagrinėjant *Faidoną* mums visų pirma rūpi čia aptariama racionalaus reiškinių aiškinimo problematika ir *aitia* sąvokos reikšmė platoniškoje filosofijoje; be to, trečiojoje darbo dalyje tyrinėjami „antrojo plaukimo“ metodologijos svarbiausi aspektai.

Literatūros apžvalga. Disertacijoje ankstyvieji Platono dialogai analizuojami pirmiausiai remiantis Gregory Vlastoso (1907-1991) darbais. Šiandien dažnai akcentuojama, jog šio mokslininko dėka dvidešimto amžiaus antrojoje pusėje prasidėjo antikinės filosofijos tyrinėjimų renesansas; būtent su Vlastoso pavarde dažnai siejama „nauja paradigma senosios graikų

filosofijos studijose¹². Jis įgijo teologo išsilavinimą Čikagos ir Harvardo universitetuose (pastarajame studijavo vadovaujamas Alfredo Whiteheado); 1938 bendradarbiavo su Francisu Cornfordu (vienu autoritetingiausių srities specialistų) Kembridže, o po metų pasirodė pirmasis Vlastoso straipsnis, skirtas antikinei filosofijai. Įvairiuose moksliniuose leidiniuose išspausdinta daugiau nei 50 atitinkamos tematikos jo darbų, kurių dauguma esti sudėta į rinkinius *Platonic Studies* (1973), *Socratic Studies* (1994), *Studies in Greek Philosophy* (du tomai, 1994). Ypatingo dėmesio susilaukė 1954 metais pasirodęs jo straipsnis „The Third Man Argument in the Parmenides“, kuriame išryškėjo Vlastoso gebėjimas suderinti kruopščią filologinę egzegezę ir filosofinę analizę, orientuotą į teksto „loginės formos“ nuskaidrinimą (kolegų liudijimu, pats Vlastosas save apibūdindavo fraze *a late-learner in analytic philosophy*). Straipsnis išgarsino autorių ir iniciavo vaisingą diskusiją, į kurią įsitraukė Peteris Geachas, Wilfredas Sellarsas bei kiti (ir kuri susitelkė ties „auto-predikacijos“ problema). Maždaug tuo metu (1956) pasirodė Vlastoso „Įvadas“ (mūsų disertacijai itin svarbus jo darbas), kuriame ginama idėja, jog skirtingiems „sokratiniams dialogams“ būdinga bendra argumentacijos struktūra. Pati ši idėja tuomet nebuvo nauja – dar 1941 metais išleistoje studijoje *Plato's Earlier Dialectic* ją išsakė Richardas Robinsonas (bendrą struktūrą įvardijęs terminu „elenktika“). Vlastosas visuomet pripažino šio fundamentalaus darbo reikšmę, su Robinsonu labiausiai nesutikdamas vienu konkrečiu aspektu: Vlastosas atmetė jo apibendrinimą, kad ankstyvuosiuose dialoguose Platonas sumenkina (literatūrinėmis priemonėmis „užmaskuoja“) papildomų premisų reikšmę pradinės tezės nuneigimui. Šeštajame dešimtmetyje publikuotuose Vlastoso darbuose („Socratic Knowledge and Platonic ‘Pessimism’“; „The Paradox of Socrates“) platoniškasis Sokratas pristatomas kaip skeptinės orientacijos filosofas, kuriam labiau aktualu demaskuoti pašnekovo tariamą išmintį, o ne įrodyti vienokių ar kitokių doktrinų teisingumą. Septintajame dešimtmetyje publikuojami du Vlastoso straipsniai „Anamnesis in the Meno“ ir „Reasons and Causes in the Phaedo“, atskleidžiantys Platono susidomėjimą „konceptualine analize“, jo „vitgenšteinišką“ įsitikinimą, kad objektyvi pasaulio struktūra esti būtent loginė struktūra, kad neegzistuoja jokios kitos būtinybės (gr. *anankē*) išskyrus loginę būtinybę. 1975 metais išleistas Vlastoso paskaitų kursas *Plato's Universe* dalinai paaiškina, koku būdu graikų filosofijoje išsikristalizavo ši idėja; pirmas žingsnis šia linkme yra „ikisokratikų“ mėginimai eliminuoti iš racionalaus kosmoso bet kokias antgamtingas jėgas (kaip galimas atsitiktinių reiškinių priežastis). Septintajame ir aštuntajame dešimtmėčiuose (dėstydamas Prinstono universitete) Vlastosas daugiausiai tyrinėjo įvairius „brandžiojo Platono“ etikos ir metafizikos („idėjų teorijos“) aspektus; būtent tuo metu publikuotuose jo darbuose susiformavo vadinamoji „realybės lygmenų“ koncepcija, aiškinanti

¹² Žr. Mourelatos 1993; taip pat Burnyeat 1991.

daiktų ir „pavidalų“ opoziciją *Valstybėje* bei kituose viduriniojo ir vėlyvojo laikotarpių dialoguose. 1983 metais pasirodė „programinis“ straipsnis „The Socratic Elenchus“, bylojantis apie Vlastoso sugrįžimą prie „ankstyvojo Platono“; publikacijoje plėtojamos dar „Įvade“ išdėstytos idėjos (tarp kurių svarbiausia yra ankstyviesiems dialogams bendros loginės struktūros idėja), tačiau esama ir visiškai naujo elemento: Vlastosas be kita ko įrodinėja, jog platoniskasis Sokratas yra tiesai angažuotas filosofas ir kad dialoguose iliustruojama specifinė diskusijos technika – vadinamoji elenktika – jam yra vienintelė priemonė įgyti „pozityvų žinojimą“ etikos srityje. Būtent ši pozicija ginama kitose itin svarbiose publikacijose „Socrates’ Disavowal of Knowledge“ (1985) bei „Elenchus and Mathematics“ (1988) (pastarajame darbe elenktika priešpastatoma naujam „hipotezės metodui“). Prieš pat Vlastoso mirtį išleista jo studija *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (1991) apibendrina ankstesniųjų tyrinėjimų rezultatus ir sykiu mėgina pateikti koherentišką sokratinės filosofijos sistemą (įkūnytą Platono ankstyvuosiuose dialoguose). Vlastoso argumentai atrodo gan įtaigūs (svarbiausi iš jų aptariami mūsų disertacijoje), tačiau, reikia pažymėti, jo pateikiama rekonstrukcija remiasi viena gana abejotina „hermeneutine prielaida“, t.y. įsitikinimu, jog sprendamas vienokias ar kitokias filosofines (tiksliau - etines) problemas Sokratas pats sau niekuomet neprieštarauja. Pačiame dialogų tekste labiau atsiskleidžia Sokrato mąstymo prieštaravimas ar, galima sakyti, paradoksalumas, o ne nuoseklumas, sistemiškumas, ir Vlastoso mėginimai sušvelninti kai kuriuos kontrastus (sušvelninti, pasitelkiant „kompleksinės ironijos“ argumentą ir pan.) ne visuomet yra pagrįsti.

Disertacijoje taipogi rėmėmės Eduardo Zellerio, Johno Burneto, Alfredo Tayloro, Franciso Cornfordo, Wernerio Jaegerio, Erico Dodds, Williamo Guthrie veikalais, kuriuos galima apibūdinti kaip antikinės filosofijos tyrinėjimų „klasiką“. Be abejonės, jai būdinga savaiminė vertė (pvz., aptariant graikiškąją *aretē* sampratą būtų sunku išsiversti be Jaegerio daugiatomio *Paideia*); tačiau šie veikalai mums svarbūs ir kitu atžvilgiu: jie sudaro tą kontekstą, kuriame susiformuoja pagrindinės Vlastoso idėjos. Pastarosios ilgainiui tapo savotiškais gairėmis „anglo-saksiškoje“ platonistikoje, kurios veikia nurodo svarbiausias tyrinėjimo kryptis, o ne primigtinai siūlo „dogmatiškus“ atsakymus. Vlastoso darbai byloja ne tik apie jo išskirtinę erudiciją, bet ir apie atvirumą akademinei diskusijai. Tarp jo kritikų ir „dialogo partnerių“ visų pirma paminėtinas Terence’as Irwinas, kurio veikalai *Plato’s Moral Theory* (1977) bei *Plato’s Ethics* (1995) savitai traktavo tam tikrus ankstyvųjų dialogų metodologijos aspektus, visgi iš esmės išlikdami artimi Vlastoso interpretacijai (disertacijoje apie tai kalbame, aptardami „elenktinio žinojimo“ problematiką). Čia derėtų atkreipti dėmesį ir į Gerasimoso Santaso reikšmingą studiją *Socrates: Philosophy in Plato’s Early Dialogues* (1979); tai yra puikus analitinio dialogų skaitymo pavyzdys. Nors Santasas ir nelinkęs manyti, jog „sokratiniuose

dialoguose“ taikomas vienas ir tas pats metodas (kurį Robinsonas, Vlastosas ir Irwinas vadina elenktika), visgi jo studija kuo aiškiausiai parodo, jog diskusijoje su skirtingais pašnekovais Sokratas dažniausiai pasitelkia tas pačias priemones – „induktyviąją analogiją“, „induktyvųjį apibendrinimą“, *reductio ad absurdum* nuneigimą ir t.t. (kitaip tariant, Sokratas operuoja keletu skirtingų metodų). Santaso darbas disertacijai itin reikšmingas ir kitu atžvilgiu: čia nuodugnai tyrinėjama Sokrato užduodamų klausimų logika ir pragmatika (Robinsonas žengė pirmuosius žingsnius šia kryptimi). Reikėtų išskirti ir bendraautorių Thomaso Brickhouse'o bei Nicholaso Smitho straipsnį „Socrates' Elenctic Mission“ (1990), kuriame palytoma viena Vlastoso interpretacijai itin opi problema: kaip gi pačioje diskusijos pradžioje Sokratas gali postuluoti savo etinių doktrinų teisingumą, jeigu jam būdinga nuostata (kaip aiškina Vlastosas), jog tik „elenktikos testą“ išlaikę teiginiai yra teisingi? Taipogi būtina atkreipti dėmesį į Hugh Bensono darbus, kuriuose nors ir remiamasi pagrindinėmis Vlastoso „hermeneutinėmis prielaidomis“, visgi galiausiai pasiekiami jo interpretacijai prieštaraujantys rezultatai; pasitelkdamas tekstinius duomenis, Bensonas kritikuoja Vlastoso „konstruktyvizmą“, t.y. nuostatą, jog Sokratui elenktinės diskusijos pagrindinis tikslas yra „pozityvus žinojimas“ etikos srityje. Straipsnyje „The Priority of Definition and the Socratic Elenchus“ (1990) Bensonas imasi nagrinėti kitą svarbų aspektą – t.y. apibrėžimų reikšmės sokratiniam metodui klausimą. Šio klausimo aktualumas pirmąsyk akcentuotas Peterio Geacho publikacijoje „Plato's Euthyphro“ (1966); ji iniciavo ilgametę diskusiją, kurios metu vieni tyrinėtojai (Vlastosas, Beversluis, Dancy) neigė, jog Sokratui pažinimo („kompetencijos“ etikos srityje) galimybė neatsiejama nuo gebėjimo apibrėžti pagrindines etines kategorijas, kiti tyrinėtojai (Bensonas, Prioras, Wolfsdorfas) laikėsi priešingos nuomonės.

Trečiojoje disertacijos dalyje aptardami „hipotezės metoda“, rėmėmės puikia Dominico Scotto studija *Plato's Meno* (2006), Davido Bostocko išsamia *Faidono* analize (1986), Iano Muellerio publikacijomis, aptariančiomis sparčiai besivystančios graikų matematikos įtaką platoniskajai filosofijai. Itin inspiruojantis buvo Iano Crombie veikalas *An Examination of Plato's Doctrines* (1963): čia plėtojama mintis, jog Platono filosofija nėra išimtinai deduktyvi (idėja, daugeliu atžvilgių disonuojanti su Vlastoso darbais), pasiūlė naują ir produktyvią dialogų interpretavimo perspektyvą. Derėtų atkreipti dėmesį ir į Davido Wolfsdorfo darbus, naujojo tūkstantmečio pradžioje tęsiančius geriausias „anglo-saksiškosios“ platonistikos tradicijas. Disertacijoje rėmėmės ir lietuvių autorių – Vosylius Sezemano, Manto Adomėno, Dalios Zabielaitytės, Kristupo Saboliaus, Neringos Lūžienės, Skirmanto Jankausko ir kt. - darbais; čia išskirtina Naglio Kardelio minėtoji monografija *Vienovės išvalga Platono filosofijoje*, Tatjanos Aleknienės vertinga studija *Sielos dermės* (1999), atskleidžianti svarbius graikiškosios *psychē* sampratos aspektus.

Skelbti rezultatai:

- (1) Saulius, T. 2006. „Dialektika Platono ir Kanto filosofijoje“ (pradžia), *Logos* 49, 205-209;
- (2) Saulius, T. 2007. „Dialektika Platono ir Kanto filosofijoje“ (pabaiga), *Logos* 51, 183-189;
- (3) Saulius, T. 2008. „Graikiškasis filosofijos mitas“, *Problemos* 73, 122-130;
- (4) Saulius, T. 2009. „Parmenido mįslė“, *Problemos* 76, 182-195.

1. SOKRATINIS FILOSOFIJOS IDEALAS KULTŪRINIAME KONTEKSTE

1.1. *Philosophia*: išminties meilė ir žmogiškoji išmintis

Ankstyvuosiuose Platono dialoguose susiduriame su gana keista situacija: Sokratas (pagrindinis dialogų veikėjas) užduoda klausimus, kurie sutelkia pašnekovų dėmesį ties įvairiomis filosofinėmis problemomis, tačiau nė vienas iš jo pašnekovų, deja, nėra filosofas.¹³ Tuomet, kai diskusijos dalyvių interesai yra pernelyg skirtingi, vargu ar verta tikėtis konstruktyvumo. Sokratui ir jo pašnekovams tiesiog sunku rasti bendrą kalbą, taigi visiškai natūralu, kad dauguma dialogų baigiasi nerezultatyviai – t.y. pasiekus „aklavietę“ (*aporia*). Tačiau, kita vertus, ką reiškia „būti filosofu“? Ar žodis „filosofija“ (*philosophia*) įvardija atskirą meno/amato (*technē*) rūšį? Ar vadinamoji „filosofija“ išties radikaliai skiriasi nuo, pavyzdžiui, politikos ar vadinamosios sofistikos (*sophistikē*)?

Jeigu *Sokrato apologija* nėra tikrai literatūrinė fikcija,¹⁴ tuomet turime galimybę susipažinti su sokratine filosofijos koncepcija ir sykiu įvertinti jos įtaką Platonui. Dialogą sudaro trys Sokrato kalbos, pasakytos ginantis teisme. Jis iškart perspėja savo auditoriją nesąs profesionalus „kalbovas“ (*rhētōr*); bet juk tiesą galima išsakyti ir paprastais žodžiais, paliekant nuošalėje teismams įprastą retoriką (17c-d). Pirmoje kalboje aiškinami iškeltų kaltinimų tikrieji motyvai. Sokratas akcentuoja, jog būtent savo „filosofavimu“ jis užsitraukęs bendrapiliečių nemalonę, tačiau netgi griežčiausios baudmės akivaizdoje nematęs jokios kompromiso galimybės; jeigu teisėjai nuspręstų atmesti kaltinimus, tačiau pareikalautų „niekad nesigriebti tyrinėjimo ir nefilosofuoti“ (29c), Sokrato atsakymas būtų toks:

„Aš jums, vyrai atėniečiai, linkiu gero ir jus myliu, bet paklusu veikiu dievui nei jums, ir kol kvėpuosiu bei pajėgsiu, jokių būdu nesiliausiu filosofavęs [*philosophōn*], jus raginęs ir įtikinęs kiekvieną sutiktąjį iš jūsų, kalbėdamas tai, ką esu įpratęs: „O geriausias iš vyrų, būdamas atėnietis, didžiausio ir garsiausio išmintimi [*sophian*]

¹³ Santas 1979, 67; Beversluis 2000, 28.

¹⁴ Ankstyvųjų Platono dialogų istoriškumo klausimas tebėra kontraversiškas. Nuo pat devyniolikto šimtmečio nerimsta ginčai, ką tuose dialoguose reikėtų laikyti pramanu ir ką derėtų pripažinti faktu, kiek juose esama autentiškos Sokrato filosofijos ir kaip ją galima atskirti nuo paties Platono pažiūrų. Antai Johnas Burnetas (pvz., 1950, 126-128, 154) laikėsi įsitikinimo, jog dialoguose personažas vardu Sokratas visuomet išsako istorinio Sokrato mintis. Šiandien ši pozicija panašėja į niekaip nepateisinamą kraštutinumą. Gegory Vlastosas (1983a/1994; 1991, ch. 2) išskiria ankstyvųjų dialogų grupę ir siūlo juos traktuoti kaip istorinius dokumentus (kurių liudijimai nors ir nėra visiškai tikslūs, visgi dalinai patvirtinami kitų šaltinių). Charlesas Kahnas (1992) tvirtina, kad netgi tokiam gana nuosaikiam vertinimui nėra jokio pagrindo; dialogai – tai literatūrinės fikcijos, kurias autorius pasitelkia savo tikslams. Šiaip ar taip, dauguma specialistų sutaria, kad *Apologija* bene aiškiausiai atspindi autentiškas Sokrato pažiūras (plačiau apie tai – Guthrie 1975, 70-80).

bei jėga miesto pilietis, ar nesigėdiji, kad rūpiniesi turtais, idant jų turėtum kuo daugiausiai, taip pat šlove ir garbe, o nesirūpini nei mąstymu [*phronēseōs*], nei tiesa [*alētheias*], nei siela [*psychēs*], idant ši būtų kuo geriausia, ir apie tai nemaštai? O jeigu kas nors iš jūsų prieštarautų ir sakytų, kad rūpinasi, jo iš karto nepaleisiu ir neatstosiu nuo jo, bet jį klausinėsiu, tyrinėsiu bei paneiginėsiu [*erēsomai auton kai exatasō kai elenxō*], ir jeigu jis man neatrodys įgijęs šaunumo [*aretēn*], o tik sakys jį turįs, aš gėdysiu už tai, kad verčiausius dalykus laiko menkaisiais, o blogesnius vertina labiau.“ (29d – 30a; čia ir toliau *Apologijos* vertimas – Naglio Kardelio)

Citatoje nesunku atpažinti tam tikras „raktines sąvokas“, itin svarbias ne tik *Sokrato apologijai*, bet ir vėlesniems dialogams (galų gale visai Vakarų filosofijai). „Išmintis“, „filosofavimas“, „mąstymas“, „tiesa“, „dorybė“ (ar „šaunumas“), „siela“ - šios kategorijos nėra naujos, bet nesunku įsitikinti, jog Platono dialoguose jos traktuojamos naujai. Kita vertus, neabejotina, jog čia išsikristalizuoja ir naujų sąvokų.

Apologijoje nerasime daiktavardžių „filosofija“ ar „filosofas“, bet čia figūruoja veiksmazodis „filosofuoti“ (*philosophein*). Pastarasis kelis syk pasirodo graikų istorikų darbuose, tačiau iš dviejų pavyzdžių sunku nuspręsti, ką jis reiškė iki Sokrato, kas anuomet buvo traktuojama kaip „filosofavimas“. Herodotas *Istorijų* pirmoje knygoje pasakoja apie Solono, vieno iš septynerių Heladės išminčių, apsilankymą lydų karaliaus Krezo rūmuose; Krezas į atvykusį kreipiasi tokias žodžiais: „Svety atėnieti, mus dažnai pasiekia garsas apie tavo išmintį ir keliones; siekdamas išminties [*philosopheōn*], tu apkeliavai daug kraštų, kad kuo daugiau pamatytum [*theōriēs heineken*]“ (I.30; Dumčiaus vertimas čia pakoreguotas). Antrasis vartosenos atvejis – vadinamosios „laidotuvių kalbos“, t.y. Tukidido patriotinio manifesto, sakinys: „Mes mylime grožį [*philokaloumen*] be išlaidumo ir išmintį [*philosophoumen*] be suglebimo“ (II.40; Dumčiaus vertimas).

Tarp daugiau nei šimto Hērakleito Efesiečio kūrinio fragmentų yra vienas, kuriame minimi „filosofai“: „Išmintin linkę vyrai [*philosophoi andres*] turi būti daugelio dalykų žinovai“ (DK22 B35).¹⁵ Tai – konteksto stokojanti ir todėl miglota frazė; mums belieka tik spėlioti, ar Hērakleitas save priskyrė „filosofų“ grupei ir ar tas žodis jam išvis buvo žinomas (galbūt čia turime reikalą su vėlesne interpoliacija).¹⁶ Antikinėje literatūroje ilgainiui išpopuliarėjo pasakojimas, jog pokalbyje su fljuntiečių valdovu Leontu Pitagoras pirmasis pasivadino „filosofu“, o savo užsėmimą pavadino „filosofija“; esą tik dievybei būdinga išmintis (*sophia*), o žmogiškos prigimties geriausioji ypatybė - „išminties siekis“ (*philosophia*).¹⁷ Tačiau tai derėtų kvalifikuoti kaip literatūrinę fikciją: Pitagorui priskiriamos pažiūros esti pernelyg platoniškos,

¹⁵ Hērakleito fragmentų vertimas į lietuvių kalbą – Manto Adomėno.

¹⁶ Prieš žodžio autentiškumą - Marcovich 2001, 26-27. Kitokios nuomonės laikosi Adomėnas: anot jo, veikiausiai *philosophos* yra paties Hērakleito naujadaras (1995, 290-291).

¹⁷ Žr.: Ciceronas, *Tuskulo pokalbiai*, V.3.8, Diogenas Laertietis, *Apie filosofų gyvenimą ir pažiūras*, I.12.

t.y. gerokai stipriau susijusios su *Puotos* kontekstu nei su „ikisokratine“ tradicija; taigi čia susiduriame su aiškiu anachronizmu.¹⁸ Jei tikėsime Johnu Burnetu, Herodoto laikais žodis *philosophiē* jonėnams reiškė „žinių troškimą“ ar „smalsumą“ (angl. *curiosity*), o vėliau atėniečiai jį vartojo giminiška reikšme - „kultūra“ (*culture*).¹⁹ Žinoma, tai tėra tik hipotezė. Antra vertus, akivaizdu, jog Sokratas „filosofiją“ ir „filosofavimą“ suprato kitaip. *Apologijoje* išryškinami tam tikri religiniai aspektai, t.y. akcentuojama, kad Sokrato specifinė veikla – tai dievybės valios vykdymas (30e, 31a), savotiška „tarnystė dievui“ (*hē tou theou latreia/hypēresia*) (23c, 30a). Individualūs poreikiai šiuo atveju užleidžia vietą aukštesniems tikslams. Tarnaudamas dievybei, Sokratas neturi jokių savanaudiškų interesų, priešingai – jis siekia naudoti visiems savo bendrapiliečiams. „Būti filosofu“ jam reiškia nepalyginamai daugiau nei „būti žingeidžiu“ ar „būti išprususiu“. „Filosofija“ Sokratui yra pasiaukojimo reikalaujanti misija, o ne laisvalaikio užsiėmimas (*scholē*).²⁰ „Juk neatrodo panašu į žmogišką dalyką tai, kad aš, nesirūpindamas visais savo reikalais ir jau tiek metų iškęsdamas namų ūkio apleidimą, visuomet nuveikinėju jūsų darbus, prie kiekvieno asmeniškai prieidamas kaip tėvas ar vyresnysis brolis, įtikinėdamas rūpintis šaunumu [*aretē*]“ (31a-b).

Sprendžiant iš *Apologijos*, Sokratui „filosofavimas“ ir „tarnystė dievui“ – tai du skirtingi tos pačios veiklos įvardijimai. Bet ar išties tokia filosofijos koncepcija esti originali? Religinis matmuo, kaip žinia, būdingas dviejų iškiliausių „ikisokratikų“ – Hērakleito ir Parmenido - mąstysenai.²¹ Jie abu manėsi turį tam tikrą tiesos pažinimo privilegiją, kurią jiems neva suteikė pati dievybė; abudu manėsi turį teisę kalbėti savo patrono – dievo ar deivės - vardu. Hērakleitas sako: „Ne manęs, bet Žosmės išklausiusiems išmintinga sutarti visa viena esant“ (DK22 B50). Išlikusiuose jo kūrinio fragmentuose „Žosmė“ (*logos*) aiškiai asocijuojasi su universalia „Išmintimi“ (*sophiē*), su „Dzeusu“ ir „valdovu, kurio pranašavietė Delfuose“ (t.y. Apolonu). Iš pirmųjų Parmenido filosofinės poemos eilučių galima suprasti, kad autorius čia neketina dalintis asmeniniais, subjektyviais pamąstymais kosmologijos klausimais; jis siekia perteikti „mistinio apreiškimo“ turinį ar, tiksliau sakant, aprašyti tai, kas atsiveria už žmogų gerokai tobulesnės būtybės žvilgsniui.²² Ši naujoji matymo/mąstymo perspektyva leidžia įvertinti, kiek įprastinė

¹⁸ Hadot 2005, 25.

¹⁹ Burnet 1961, 25, 83.

²⁰ Jordan 1992, 62.

²¹ Žodis „ikisokratikai“ – tai 1903 metais Hermanno Dielso įvesto termino *die Vorsokratiker* vertinys (angliškas analogas - *presocratics*). Beje, terminas nėra itin tikslus. Sprendžiant iš darybos, jis turėtų būti taikomas filosofams, gyvenusiems *anksčiau* už Sokratą. Tačiau Dielsas „ikisokratikams“ priskyrė ir Sokrato amžininkus sofistus, taip pat ir filosofą Demokritą, kuris, kiek žinoma, pragyveno už Sokratą maždaug trim dešimtmečiais ilgiau (mirė 370 m.).

²² Sedley 1999, 114.

žmogaus pasaulėžiūra atitinka „pamatinę tikrovę“. Ižanginėje poemos dalyje pasirodo deivė Dikė (Teisybė), kuri taria tokius žodžius: „Reikia, kad tu viską patirtum – tiek dailiai nuapvalintos tiesos nevirpančią širdį, tiek ir mariųjų nuomones, kuriose nėra neabejotino tikrumo“ (DK28 B1).²³

Savo ruožtu Sokratas iš dievybės nėra gavęs jokios „episteminės privilegijos“; skirtingai nei Hērakleitas ar Parmenidas, jis neturi prieigos prie „pamatinės tikrovės“. Sokrato misija jam suteikia visai kitokio pobūdžio pranašumą: aiškų supratimą, kad „iš tiesų išmintingas yra dievas“, kad „žmogiškoji išmintis yra mąža ko verta ir netgi nieko neverta“ (23a). Kuomet Sokratas sako „aš žinau, kad nieko nežinau“, vargu ar jis turi omenyje tai, jog negalėtų pasakyti, kokios spalvos yra žolė ar dangus, kas skiria žmogų nuo gyvulio, graiką nuo barbaro, kaip tikram vyrui dera elgtis mūšyje, kokios yra Sokrato ir bet kurio kito atėniečio pilietinės pareigos. Sokratas žino daug ir įvairių dalykų ir neabejotina, kad yra įsitikinęs kai kurių savo žinių teisingumu: „... nepakankamai žinodamas apie tai, kas yra Hade, tai ir manau nežinaš; o kad nusikalsti ir neklausyti geresniojo – tiek dievo, tiek žmogaus – yra bloga ir gėdinga, tai žinau [oida]“ (29b). Jis atskiria „dievišką išmintį“ nuo „žmogaus išminties“ (*anthrōpinē sophia*) ir sykiu akcentuoja, jog pažinimas yra įmanomas tik individualios gyvenimiškos patirties ribose. *Apologijoje*, kaip ir „ikisokratikų“ kūrinuose, „išminties“, „tiesos“, „dievybės“ (*daimonion, theos*) sąvokos esti svarbios, bet čia jos susijusios būtent su „pirmojo asmens perspektyva“.

1.2. „Sokrato revoliucija“ ir etikos aktualumas

Apologijoje nėra terminų „etika“ ar „praktinė filosofija“ (tai – aristoteliniai terminai), bet esama etikos sąvokos. Čia matome labai aiškius atsiribojimo nuo „ikisokratinės“ tradicijos gestus. Sokratas ankstesniąją filosofiją laiko „spekulyatyvia“, traktuoja ją kaip ne itin rimtą užsiėmimą (kaip savotišką žmogaus proto avantiūrą) ir sykiu leidžia suprasti, jog jo paties veikla neturi istorinių precedentų.

Dialogo pradžioje Sokratas pažymi: anot teismui įteikto skundo, jis neva tyrinėjęs „tai, kas danguje ir kas po žeme“, kitaip tariant, užsiėmęs gamtotyra, tačiau iš tikrųjų šis tvirtinimas esti visiškai nepagrįstas – su tokio tipo išmintimi jis „niekaip nesusijęs“, ir tai gali paliudyti daugelis atėniečių (19c-d).²⁴ Teisėjų akivaizdoje Meletas (vienas iš skundo autorių) pareiškia, esą

²³ Parmenido fragmentų vertimas – Manto Adomėno.

²⁴ Frazė „tai, kas po žeme ir danguje“ (τά ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια, 19b; plg. su 18b) asocijuojasi su tragedijos *Edipas karalius* eilutėmis (300-301), apibūdinančiomis mitinio pranašo Teiresijo išmintį – esą pastarasis žino „kas vieša / Ir kas slaptinga žmogui, žemėj ir dangui“, διδακτά τε / ἄρρητά τ', οὐράνια τε καὶ χθονοστυβῆ.

kaltinamasis mokęs, jog saulė yra akmuo, o mėnulis – žemė; Sokratas ironiškai atkerta: „Anaksagorą manai kaltinti, brangusis Meletai?“ (26d). Tiesa, *Faidone* Sokratas prisipažįsta jaunystėje žavėjęsis Anaksagoro idėjomis ir „gamtos tyrinėjimais“ (*hē peri physeōs historia*), tačiau sykiu tvirtina galiausiai įsitikinęs, jog šis užsiėmimas, užuot teikęs aiškų pažinimą, tik apakina tyrinėtojo sielą, išblukina jau turėtą žinojimą (96a-d). Platono dialogų korpuse Sokratas yra gana prieštaringas personažas, propaguojantis skirtingas ir neretai tiesiog nesuderinamas doktrinas (šiandien tyrinėtojus ypač trikdo jo dvi diametraliai priešingos pozicijos malonumo, *hedonē*, atžvilgiu); kita vertus, pagrindinė Sokrato filosofijos kryptis čia išlieka nepakitusi; jo tyrinėjimų objektas – ne „gamta“ ar „prigimtis“ (*physis*), bet tam tikra žmogiška ypatybė, t.y. dorybė ar šaunumas (*aretē*). Sokratas yra išimtinai „moralės filosofas“.

Ksenofontas taipogi pristato Sokratą būtent kaip „žmogiškųjų reikalų“ (*ta anthrōpina*), o ne „dieviškųjų dalykų“ (*ta daimonia*) specialistą. Jam atrodo beprasmiška siekti išminties, nepritaikomos kasdieniame gyvenime; juk yra labai naivu tikėtis, kad gamtos dėsnių pažinimas atveria galimybę vienaip ar kitaip gamtą įtakoti (*Atsiminimai apie Sokratą*, I.1.12). Ksenofontas pateikia tokį Sokratui rūpėjusių klausimų sąrašą: „Kas yra dievobaimingumas ir kas – šventvagystė? Kas – grožis, kas – bjaurumas? Kas – teisinga, kas – neteisinga? Kas yra drąsa ir kas – baimė? Kas yra valstybė ir kas – valstybės veikėjas? Kas yra valdinyš ir kas – valdovas?“ (I.1.16).²⁵

Aristotelis, pirmasis filosofijos istorikas, ankstesnius filosofus, kaip žinia, vadino „fiziologais“ (*physiologoi*). Jei tikėsime Aristotelium, aktualiaisiais kosmogonijos ir kosmologijos klausimais „fiziologų“ nuomonės išsiskyrė; juos tesiejo bendras principas, jog „esmė pasilieka, tik būseną keičiasi“, „niekas negimsta ir nežūsta, nes visą laiką išlieka ta pati prigimtis“; pastarąją jie esą tapatino su vadinamąją „materialiąja priežastimi“ (*Metafizika*, I.3, 983b). Tačiau, Aristotelio manymu, Sokratas nepriklausė šiai permainingai tradicijai; priešingai – „jis domėjosi etiniais dalykais, ignoruodamas gamtos pasaulį kaip visumą“ (I.5, 987b), kitaip tariant, jis radikaliai pakeitė graikų filosofijos prioritetus. Maža to, Sokrato laikais (ir veikiausiai būtent jo dėka) gamtotyra beveik nustojo egzistavusi (*elēxe*), užleisdama vietą toms disciplinoms, kurios rūpinosi etikos ir politikos problemomis (*Apie gyvūnų dalis*, 642a).²⁶

²⁵ Ksenofonto *Atsiminimų* vertimas – Vandos Kazanskienės. Plg. su Diogeno Laertiečio liudijimu (II.5.21): „Manydamas, kad gamtotyra [*tēn physikēn theōrian*] - tai ne mūsų reikalas, tiek savo dirbtuvėse, tiek ir turgaus aikštėje [Sokratas] aptarinėjo etinius dalykus [*ta ēthika philosophein*]. Jis tvirtino tesirūpinąs ‚Kas namuose tau yra atsitikę ar gera, ar bloga‘ [*Odisėja*, IV.392]“.

²⁶ Akivaizdu, kad taip sakydamas, Aristotelis neadekvačiai įvertina tuometinę situaciją: jis pamiršta apie jonėniškosios tradicijos atstovą Diogeną iš Apolonijos, jis neatkreipia dėmesio į faktą, jog gamtotyra domėjosi kai kurie sofistai (Guthrie 1971b, 102). Aristotelio kaip filosofijos istoriko kompetencija vertinta prieštarškai. Burneto

Anot Cicerono populiaro aforizmo, „Sokratas pirmasis filosofiją iš dangaus pakvietė, ją apgyvendino miestuose, įkurdino šeimose, įpareigojo ją tyrinėti gyvenimą ir moralę, gėrį ir blogį“ (*Tuskulo pokalbiai*, V.4.10).²⁷ Čia Ciceronas veikiausiai teapibendrina tai, ką yra išskaitęs graikiškuose raštuose; antra vertus, šiam talentingam oratoriui pavyksta surasti išties efektingą metaforą – *philosophia de caelo devocata*. Savo ruožtu Hegelis pažymi, jog Cicerono aforizmas dažnai buvo suprantamas kaip komplimentas „virtuvės filosofijai“, apimančiai įvairiausių „moralinius tauškalus“, „draugų ir bičiulių pašnekesius apie padorumą“, esą tokios pseudo-filosofijos šalininkai išaukštino Sokratą kaip „savo šventąjį ir globėją“; tačiau panašios nuomonės prasilenkia su tiesa: iš tikrųjų Sokratas pakylėjo filosofiją į kokybiškai aukštesnį lygmenį – „jis žymi pagrindinį Dvasios atsigręžimo į save tašką“, kitaip tariant, jis reflektuoja patį mąstymą, suvokia, jog mąstymas yra „būties tarpininkas“ (panaši refleksija esą nebūdinga ankstesniajai jonėnų tradicijai).²⁸ Ilgainiui toks Sokrato reikšmės vertinimas tampo savotiška norma; antai Francisas Cornfordas pažymi, kad „ne tik tai konkretus žmogus vardu Sokratas, bet jo asmenyje ir pati filosofija, nususuko nuo išorinio pasaulio ir atsigręžė į vidinį“²⁹ (galima sakyti, jog čia Cornfordas tiesiog perfrazuoja Hegelio mintį).

Šiandien Sokrato vardas dažnai siejamas su „mąstymo revoliucija“, „filosofijos revoliucija“, „filosofijos posūkiu“ ir pan. Tačiau tokia retorika neturėtų sumažinti mūsų budrumo. Čia išskirtini keli aspektai. (i) Etinė problematika akivaizdžiai rūpėjo jau Hērakleitui (pvz., DK22 B78, B119). Demokritas iš Abderų parašė traktatą *Apie vyriškumą ar dorybę* (*Peri andragathias ē peri aretēs*), kuris, deja, neišliko.³⁰ Be to, mes žinome apie šio filosofo nepaprastą erudiciją ir užmojus sukurti universalią (kuo įvairiausių reiškinius aiškinančią) teoriją, paremtą minimaliu

įsitikinimu, jis ankstesniausias filosofines doktrinas traktavo „anachronistiškai“, visiškai „neistoriškai“, t.y. kaip savo paties sistemos formavimosi pradines stadijas (1961, 31-32). Guthrie nors ir pastebėjo kai kuriuos Aristotelio „liapsusus“, visgi buvo įsitikinęs, kad dažniausiai juo galima pasitikėti: esą pastarasis, pasitelkdamas savo analitinę terminologiją, sugeba iškristalizuoti aptariamų doktrinų esmę (1971b, 37). Savo ruožtu Jonathanas Barnesas (1982, 11) visiškai teisingai pažymi, kad, savo pirmtakų mintis perteikdamas savais žodžiais, Aristotelis automatiškai nevirto prastesniu filosofijos istoriku nei šiandieniniai specialistai (pastarieji taipogi neišsiverčia be „perteikimo savais žodžiais“).

²⁷ *Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere*. Beje, *Akademiniuose svarstymuose* Ciceronas išsako analogišką nuomonę: nėra jokios abejonės - juk šiuo klausimu visi sutaria, - jog Sokratas pirmasis atitraukė filosofiją nuo paslaptinių, visiškai miglotų dalykų (*a rebus occultis et ab ipsa natura involutis*) ir priskyrė ją tyrinėti kasdieninį gyvenimą (*vitam communem*), t.y. dorybes ir ydas, kas yra gėris ir kas yra blogis bendriausia prasme (*de virtutibus et de vitiis omninoque de bonis rebus et malis*) (I.15).

²⁸ Hegel 1999, 439-440, 435-436.

²⁹ Cornford 1990, 4.

³⁰ Diogenas Laertietis įtraukia šį veikalą į Demokrito darbų sąrašą (IX.7.46).

skaičiumi aksiomų. Veikiausiai ta teorija inkorporavo ir etiką.³¹ Savo ruožtu Sokratas nieko nėra parašęs, be to, jis tikrai nesukūrė kažko, ką galėtume vadinti universalia teorija. Jo pažiūros, užfiksuotos Platono ir kitų autorių kūrinuose, toli gražu nesudaro vieningos sistemos (Hegelis, kaip žinia, filosofijos pažangą supranta kaip jos tapsmą vis labiau sistemingą). Užuoat kūres rišlią sistemą, Sokratas labiau akcentuoja prieštaravimus; rodos, jis tiesiog mėgaujasi paradokais (kurie jo pašnekovus varo neviltin). (ii) Bet svarbiausia yra tai, kad jo pažiūros ignoruoja faktus - kaip pažymi Aristotelis, „aiškiai prieštarauja patyrimui“, *ho logos amphisbētei tois phainomenois enargōs* (*Nikomacho etika*, VII.2, 1145b). Pavyzdžiui, Sokratas laikėsi įsitikinimo, jog įvairūs afektai tiesiogiai neįtakoja žmogaus elgesio; kitaip tariant, jis neigė „nesusivaldymo“ (*akrasia*) fenomeno egzistavimą.

Sokratas išties originalus savo sąmoningu apsiribojimu vien etika. Jis nagrinėja kiekvienam žmogui aktualias problemas; jam nerūpi maksimaliai išplėsti pažinimo ribų – išplėsti taip, kad jos apimtų „dalykus danguje ir po žeme“. Priešingai - Sokratui rūpi pažinimas konkrečioje, apibrėžtoje ir gana siauroje srityje. Tačiau šis jo bruožas nebūtinai laikytinas filosofijos „kokybiniu šuoliu“; nederėtų iš anksto atmesti galimybės objektinės srities susiaurinimą traktuoti kaip graikų filosofijos krizės ženklą (prisiminkime Nietzsche's bei Heideggerio mėginimus sugriauti filosofijos istorijoje dominuojančius stereotipus). Be to, mums reiktų būti apdairiems ir kitu atžvilgiu: traktuojant Sokratą kaip „dvasios fenomenologijos“ pradininką, labai sunku išvengti anachronizmų; jis veikiausiai išvis neturėjo supratimo apie tai, kas devynioliktoje šimtmečioje buvo vadinama *Geist* ar *Weltgeist*. Moralės filosofija, ypač savo ankstyvojoje stadijoje, anaipol neprivalo būti hėgeliško stiliaus filosofija.

Kaip jau minėta, sokratinės filosofijos fokuse atsiduria dorybės (*aretē*) sąvoka. Pažymėtina, kad *aretē* - to meto Atėnuose populiarios ir kontraversiškos temos pavadinimas. Dorybė energingai aptarinėta tiek privačiose, tiek ir viešose diskusijose. Nuomonės skyrėsi, bet diskusijos dalyviai dažnai turėjo tą patį įkvėpimo ir argumentų šaltinį – Homero kūrybą, kiekvienam graikui žinomą nuo mažumės. *Iliadoje* išsakomas toks gyvenimo *motto*: „Būti pirmajam visad ir visur už kitus pranašesniai“ (VI.208; Dambrausko vertimas).³² O štai *Odisėjoje* konstatuojama: „Gerąją pusę doros [*aretēs*] tam perkūnvaldis atima Dzeusas / Kam jis gyvenime skiria vergijos apverktiną dalį“ (XVII.322-323; vert. Ralys). Žodžiu *aretē* (kuris, deja, neturi tikslų analogų šiuolaikinėse kalbose) Homeras įvardijo kilmingam kariui būdingų savybių visumą: narsą, fizinę jėgą, kovos įgūdžius, atsakomybės jausmą, polinkį konkuruoti ir

³¹ Demokrito „išminties“ (*sophiē*) pagrindinis tikslas – sielos pagydimas, pasitelkus „protavimą“ (*logismos*); žr. Vlastos 1945, 587-588.

³² αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων. Taip pat žr. *Iliada* XI.784.

garbės (*timē*) troškimą.³³ Kitaip tariant, *aretē* – tai aristokrato atributas; homerinėje leksikoje šis daiktavardis tiesiogiai siejasi su būdvardžiais *aristos* bei *agathos*, kurie, vartojami daugiskaita, žymi aristokratiją. Tačiau, antra vertus, Homero kūryboje *aretē* greta pagrindinės reikšmės turi ir tam tikrų konotacijų: čia užsimenama apie „visokiausias dorybes“ (*pantoias aretas*), t.y. dirvos derlingumą, žirgų eiklumą, vergų ištikimybę, moterų gebėjimą gerai tvarkytis namuose ir pan.³⁴ Dorybė būdinga kiekvienam individui, kuris efektyviai atlieka tam tikrą jam priskirtą funkciją („socialinį vaidmenį“) ir todėl esti naudingas kitiems su juo tiesiogiai susijusiems individams; egzistuoja funkcijų ir sykiu „dorybių hierarchija“, ir Homeras įtaigiai parodo, kas yra tos hierarchijos viršuje.³⁵

Vėlesnėje graikų literatūroje (ir kultūroje) tos konotacijos iškyla į pirmą planą; dorybė jau nebėra neatsiejama nuo batalinių scenų, heroizmo bei aukštos kilmės. Antai Hesiodo kūryboje *aretē* visiškai natūraliai asocijuojasi su žemdirbio kasdienybe.³⁶ Įvairūs faktai byloja apie reikšmingas permainas graikų vertybinėje sistemoje; šiandien šis fenomenas dažnai įvardijamas kaip perėjimas nuo „gėdos kultūros“ (angl. *shame-culture*) prie „kaltės kultūros“ (*guilt-culture*) (Dodds'o įvesta distinkcija), arba nuo „konkuravimo vertybių“ (*competitive values*) prie „bendradarbiavimo vertybių“ (*cooperative values*) (Adkinso distinkcija). Paliekant nuošalėje klausimą, kiek panašios distinkcijos (įskaitant ir perskyrą *Mythos/Logos*, įvestą Nestle) esti adekvačios, verta pažymėti, kad Homero kūryboje įkūnyti aristokratijos idealai ilgai išliko aktualūs (juos reprezentuoja Pindaro bei Teognido poezija, jie reflektuojami Hērakleito, Platono ir Aristotelio filosofijoje). Sokrato laikais *aretē* galėjo reikšti (i) kartu su aukštu socialiniu statusu paveldėtus gabumus (prigimtines lyderio savybes), o taipogi ir (ii) „veiksmingumą“, „efektyvumą“, „produktyvumą“ vienoje ar kitoje žmogaus veiklos srityje (ne tik karyboje ar politikoje).³⁷ Žinoma, kai tokia svarbi etinė kategorija esti vidujai prieštaringa, kai šis prieštaringumas išsisknijęs diskusijos dalyvių mentalitete ir sykiu jų „kalbinėje kompetencijoje“, tuomet atsiveria platus kelias kuo įvairiausioms manipuliacijoms: diskusijoje

³³ Jaeger 1965, 5-7; Dilytė 1998, 85. Neringa Lūžienė (2005, 142) taip apibendrina: „Didžiausia dorybė – kario jėga, stiprus išlavintas kūnas, suteikiantis karo grobį (kario narsos ekvivalentą), pagalbą draugams, laisvę jaunai tėvynei, pomirtinę šlovę, malonę tėvams ir palikuonims. Ši kario jėga buvo dorybė, reikalinga savam pranašumui pabrėžti, priartinti prie mitinių herojų, gal net patvirtinti kilmę iš jų.“

³⁴ Žr.: *Iliada* XV.642, XXII.268; *Odisėja* V.725, XIII.45, XVIII.204. Finkelberg 1998, 20.

³⁵ MacIntyre 1996, 8; Finkelberg 2002, 37-38, 47-48. Taip pat žr. Snell 1953, 158, 170-171.

³⁶ *Darbuose ir dienose* (286-310) priešpastatomas *kakotēs* (bloga padėtis, skurdas) ir *aretē*; apie pastarąją sakoma: „O šaunumo [*aretēn*] dievai be prakaito niekam neduoda“; t.y. gerą padetį (priteklių ir reputaciją) garantuoja tik sunkus fizinis darbas – „Tas, kuris dirba, visad dievams nemariems malonesnis“ (Dumčiaus vertimas). Taip pat žr. Jaeger 1965, 70-71.

³⁷ Guthrie 1971a, 25 ir 252.

galima nepastebimai pereiti nuo platesnės žodžio *aretēs* reikšmės prie siauresnės (arba priešinga kryptimi), nesusilaukiant oponento protestų (jei tik oponentas nėra Sokratas); būtent tokia galimybė iliustruojama Platono dialoge *Protagoras* (316b-328d).³⁸ Kita vertus, situaciją komplikavo ir „funkcijų hierarchijos“ idėja. Kuomet graikai kalbėdavo apie dorybių įvairovę, jiems rūpėjo sužinoti, kuri iš tų dorybių yra svarbiausia; jeigu ne kario įgūdžiams, ne fiziniams savybėms, tai būtent kam reikėtų teikti prioritetą?³⁹ Tiek „ikisokratikai“ Ksenofanui, tiek Sokratui, Isokratui ar Platonui tai nebuvo antraeilis klausimas.

Galiausiai derėtų atkreipti dėmesį į dar vieną svarbų momentą: dorybių diferenciacija sutelkė dėmesį ties jų kilmės problema. Sokrato amžininkams klausimas „Ar dorybės galima išmokyti?“ („Ar *aretē* yra *didakton*?“) buvo aktualus tiek pedagoginiu, tiek etiniu, tiek ir politiniu atžvilgiu (šie trys aspektai graikams visada buvo tiesiogiai susiję). Jeigu esama racionalaus pagrindo į jį atsakytini teigiamai, tuomet platesni piliečių sluoksniai gali dalyvauti jaunuomenės auklėjime (*paideia*) ir sykiu valstybės valdyme. Bet jei atsakymas yra neigiamas, tuomet „atvirosios visuomenės priešai“ įgyja rimtą kontra-argumentą; antai Pindaras (kiek žinoma, kūręs „užsakomąją poeziją“) vienoje savo *Olimpinių odžių* tvirtina: „Geriausia yra tai, kas įgimta, tačiau žmonės siekia laimėti šlovę išmoktomis dorybėmis“ (IX.100).⁴⁰ Ilgainiui atsirado tokių, kurie skelbėsi esą profesionalūs dorybės mokytojai; tai – vadinamieji sofistai, itin dažni svečiai Sokrato laikų Atėnuose. Atsirado ir tokių, kurie jais naiviai tikėjo bei buvo pasirengę mokėti didelius pinigus už dorybės pamokas (žr. *Apologiją*, 19e-20b). Daugelis atėniečių nepalankiai žiūrėjo į tokius „specialistus“ (žodį *sophistēs* galima versti kaip „specialistas“, „srities žinovas“ ar pan.); apie tai liudija ir Aristofano komedija *Debesys*, kurioje Sokratas pristatytas kaip sofistų mokyklos (ironiškai vadinamos „mąstykla“, *phrontistērion*) vadovas. Daugumos įsitikinimu, dorybės galima išmokyti, bet jos reikia mokytis iš bendrapiliečių (ypač iš *kaloi kai agathoi*, savo darbais ir gabumais pasižymėjusių žmonių), o ne iš abejotinos reputacijos svetimšalių.⁴¹ Dialoge *Menonas* (89e-94e) tokią nuostatą reprezentuoja Anitas (vienas iš būsimų Sokrato kaltintojų).

Kuo gi Sokrato požiūris į dorybę (ar šaunumą) skyrėsi nuo jo laikais dominavusių pažiūrų? *Apologijoje* esama svarbios nuorodos:

„Mat aš nedarau nieko kito, o tik vaikštau aplinkui įtikinėdamas jus – ir jaunesnius, ir vyresnius – nesirūpinti nei savo kūnais, nei turtais pirmiau ir labiau nei savo siela, kad ši būtų kuo geriausia, sakydamas: „Ne iš turtų atsiranda

³⁸ Adkins 1973, 4-5.

³⁹ Snell 1953, 179.

⁴⁰ τὸ δὲ φῦλ κρᾶτιστον ἄπαν: πολλοὶ δὲ διδασκᾶις ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος ἄρουσαν ἀρέσθαι.

⁴¹ Šiuo atveju atsiskleidžia ir žodžio „mokyti“ dviprasmiškumas: atėniečių įsitikinimu, moralinės savybės įgyjamos kitaip nei techniniai įgūdžiai – t.y. tarsi „automatiškai“; čia svarbus ne „moralizavimas“, bet patsai „buvimas kartu“ (*synousia*) su tomis savybėmis pasižyminčiais žmonėmis; žr. Benson 1997, 301-306.

šaunumas, o iš šaunumo žmonėms kyla turtai ir visos kitos gėrybės – tiek asmeniniame, tiek visuomeniniame gyvenime.“ (30b2-b4)

Iš pirmo žvilgsnio atrodo visai patrauklus toks aiškinimas: dauguma žmonių siekia materialinės gerovės, būtent su ja siedami laimės (*eudaimonia*) ir dorybės sąvokas (juk graikams dorybė visuomet buvo tai, kas garantuoja „laimę“, „sėkmę“, „gerą klotį“); tradicinė moralė, įstatymų leidyba ir valstybės valdymas tarsi pataikauja tokiai intencijai, tačiau Sokratas siūlo iš esmės keisti asmeninio ir politinio gyvenimo gaires, tvirtindamas, jog be dorybės visi tie resursai, kuriais disponuoja individas bei valstybė, yra beverčiai; kitaip tariant, frazė „iš dorybės/šaunumo randasi turtai ir kitos gėrybės“ (*ex aretēs chrēmata kai ta alla agatha*) išreiškia originalią Sokrato poziciją. Visgi akivaizdūs atsakymai nebūtinai yra teisingi. Čia derėtų atkreipti dėmesį į keletą svarbių niuansų. (i) Sokrato įsitikinimas, jog prioritetą teiktinas dorybei, o ne turtams ir kitoms gėrybėms, yra artimas Teognido ir Demokrito pažiūromis. Pirmasis aiškino, kad daug „gerųjų“ (t.y. „kilmingųjų“, *agathoi*) esti neturtingi ir daug „blogųjų“ („žemakilmių“, *kakoi*) yra susikrovę turtus, vis dėlto dorybė (*aretē*) nepalyginamai vertingesnė už pinigus;⁴² Antrasis savo ruožtu mokė: „Žmonės pasiekia laimę ne kūno ar pinigų, bet teisingo gyvenimo ir išprusimo dėka“ (DK68 B40). (ii) Sokratas dažnai kartoja, kad „dorybė yra žinojimas“, tačiau ir šis tvirtinimas vargu ar labai kontrastavo su tradicinės moralės nuostatomis. Čia prisimintinos vadinamosios „gnomos“ (*gnomai*), t.y. tam tikros tinkamos gyvensenos taisyklės, kurių autorystę graikai priskyrė kuriam nors iš „išminčių“ (*hoi sophoi*); „žinok tinkamą laiką“, „žinok saiką“, „žiūrėk į pabaigą“ – šios „gnomos“ aiškiai akcentuoja moralumo ir intelekto sąsają.⁴³ Pats Sokratas prisipažįsta visuomet vadovavęsis maksima „pažink save“, *gnōthi sauton* (Faidras, 229b-230a). Dialoguose jis dažnai konstatuoja, jog išmintis esti vertingiausia iš visų dorybių; tačiau panašiai kalba ir Ksenofanas: vienoje elegijoje jis savo „naudingą išmintį“ (*tēs agathēs sophiēs*) priešpastato atletų demonstruojamoms fizinėms savybėms (kurias graikai traktavo kaip dorybes) (DK21 B2). Veikiausiai nėra neverta ginčytis, ar sokratinė dorybės samprata išsiskyrė iš kultūrinio konteksto (ji išsiskyrė visų pirma kaip *teorinė* samprata); bet sykiu būtina atminti, kad tas kontekstas apėmė daug ir įvairių idėjų.

Kai kurie Sokrato pasisakymai išties buvo ekscentriški; pavyzdžiui: „Geram vyrui nei gyvam, nei mirusiam nėra jokios blogybės“ (*Apologija*, 41d); „Tie, kurie sąmoningai pasielgia netinkamai, esti geresni už tuos, kurie taip pasielgia nesąmoningai“ (*Hipijas mažasis*, 372d-e); „Niekad niekam nevalia keršyti ar kenkti, net jeigu mums patiems yra kenkiama“ (*Kritonas* 49c). Gregory Vlastos aiškina, kad būtent atmesdamas „akis už aki“ principą (lot. *lex talionis*),

⁴² Žr. Jaeger 1965, 201-204.

⁴³ Snell 1953, 157.

Sokratas aiškiausiai prasilenkia su tradicine morale; *Valstybėje* pateikiamas preliminarus teisingumo (*dikaioynē*) apibrėžimas – „teisinga draugui daryti gera, o priešui - bloga“ (I.335a) – graikams nusakė vieną iš nekvestionuojamų elgesio normų (kuri netgi įteisinta juridškai).⁴⁴ Be abejo, dažnas Sokrato pašnekovas priimdavo jo teiginius kaip „nonsensą“ – tie teiginiai ne tik kontrastavo su dominuojančiomis nuomonėmis, bet, kaip jau minėta, „aiškiai prieštaravo patyrimui“. Antai *Gorgijoje* (472e-473a) Sokratas aiškina, jog neteisingas žmogus esti apgailėtinas ir jog tokiam žymiai geriau būti nubaustam nei išvengti pelnytų bausmės; pašnekovas atkerta: „Absurdiškus dalykus [*atopa*] mėgini įteigti, Sokratai.“ Kaipgi galima tikėti Sokratu, kuomet gyvenimiška patirtis kuo aiškiausiai byloja, jog „teisingas žmogus, palyginti su neteisingu, visur pralaimi“ (*Valstybė*, I.343d; II.358e)? Sokratui pirmiausiai reikėjo kažkaip įtikinti pašnekovus, kad jis neperžengė „logoso“, „racionalaus diskurso“ ribų. Dažnai kartojama, esą jo išvalgos „pranoko savo laikmetį“; antra vertus, diskusijoje tos išvalgos buvo reikalingos argumentų, ir jeigu Sokrato svarbiausi argumentai taip pat „pranoko laikmetį“, tuomet tai tegali reikšti, jog pašnekovams jie buvo paprasčiausiai neįtikinantys. Sokrato argumentacija įvairi, visgi ji turi bent vieną pastovų sąlyčio su tradicine morale tašką, t.y. tam tikrą pragmatinę orientaciją: dorybė – tai, kas pirmiausiai pačiam individui yra naudinga (*ōphelimon*); šiuo atveju „gėris“ (*agathon*) – ne „transcendentalija“, bet praktinio, „buitinio“ lygmens sąvoka.

1.3. Siela kaip filosofinė kategorija

Apologijoje Sokratas susieja dvi graikams pažįstamas sąvokas – dorybę ir sielą; „rūpintis savo siela“ (*epimeleisthai tēs psychēs*) - vadinasi, prioritetą teikti dorybei, o ne kitiems dalykams. Guthrie pažymi, jog dorybę Sokratas traktuoja kaip žmogaus moralinę savybę (ir būtent tuo yra originalus);⁴⁵ tai veikiausiai turėtų reikšti, jog jis dar labiau išplečia žodžio *aretē* semantiką: graikams buvo įprasta kalbėti apie kareivio ar žemdirbio dorybę, apie kojų ar akių dorybę, galų gale apie įvairių įrankių dorybę, tačiau pasirodo, jog tai, kas vadinama *psychē*, taipogi turi savo atskirą funkciją, savo specifinę *aretē*. Regis, būtent šis momentas fiksuojamas *Valstybės* pirmoje knygoje, aprašančioje Sokrato „žodinę dvikovą“ su sofistu Trasimachu:

„S.: - O ar tau neatrodo, kad kiekvienas daiktas turi ir jam skirtą darbą, ir jam būdingą dorybę [*aretē*]? Grįžkime prie minėtų pavyzdžių: sakysim, akys turi savo darbą? ... S.: - Na, o dabar pasvarstykime štai ką. Yra tam tikras

⁴⁴ Vlastos 1991, 178-180. Verta atkreipti dėmesį ir į tai, jog „akis už akį“ principas atsispindėjo ir „ikisokratikų“ gamtamokslyje; antai seniausias filosofinis fragmentas (priskiriamas Anaksimandruui) taip nusako pagrindinį visatos dėsni: „Jie [t.y. pirminiai elementai, priešybės karštis/šaltis, drėgmė/sausra] vieni iš kitų tam tikru laiku gauna bausmę ir atpildą už savo nusižengimus“ (DK12 B1) (Ibid., 182). Taip pat žr. Vlastos 2005, 21.

⁴⁵ Guthrie 1971a, 253.

sielos darbas [*psychēs ti ergon*], kurio niekas kitas negalėtų atlikti, - pavyzdžiui, rūpintis, valdyti, svarstyti [*to epimeleisthai kai archein kai bouleuesthai*] ir visi kiti panašūs dalykai. Ar galėtum visa tai pagrįstai priskirti kam nors kitam, o ne sielai? Argi nesakysim, kad tie dalykai yra būdingi sielai? T.: – Juos galima priskirti tik sielai. S.: – O kaip su gyvybe [*to zēn*]? Ar nesakysim, kad tai yra sielos darbas? T.: – Tikriausiai. S.: – Ar nesakysim, kad siela turi ir kokią nors dorybę? T.: – Sakysim.“ (353b-d; Dumčiaus vertimas kiek pakoreguotas, t.y. žodį „vertybė“ čia pakeitėme geresniu atitikmeniu - „dorybė“)

Šiame epizode teiginiai apie „sielos darbą“ bei „sielos dorybę“ nesusilaukia Trasimacho kontrargumentų; bet ar galime konstatuoti, kad Sokrato amžininkams tie teiginiai buvo trivialis tiesos? Burneto įsitikinimu, Sokrato auditorija, išgirdusi jo kvietimą „rūpintis savo siela“, buvo šokiruota – jis kalbėjo apie visiškai nesuprantamus dalykus: kiekviename žmoguje egzistuoja kažkas, kas gali įgyti teisingumą ar, tarkime, nuosaikumą, kas geba mąstyti bei spręsti; anksčiau niekas žodžio *psychē* nevartojo tokia reikšme, anksčiau niekas nė neįtarė apie egzistavimą to, ką jis šiuo žodžiu vadino.⁴⁶ Daugumai atėniečių *psychē* reiškė žmogaus efemerišką antrininką, jo atvaizdą ar šešėlį, kuris po mirties įsikuria Hado karalystėje; tai - homerinė sielos samprata, ilgiems amžiams įsitvirtinusi helėnų pasaulėžiūroje. Tiesa, Homero kūrybinių kontekste *psychē* gali reikšti ne tik „vėlė“, bet ir „drąsa“, „kvėpavimą“, tačiau, regis, čia šitas žodis labiau asocijuojasi su mirtimi nei gyvenimu, su sąmonės netekimu, o ne su gebėjimu justis ar mąstyti. Ericas Doddsas pažymi, kad Homerui vienintelė sielos, *psychē*, funkcija – palikti žmogų (kuomet jis miršta, „mirtinai išsigąsta“ arba apalpsta); *Iliadoje* bei *Odisėjoje* žmogaus sąmonės aktyvumas siejamas išimtinai su jo mirtingu kūnu – su „širdimi“, „diafragma“, su „kūno šiluma“ (*thymos*) („protas“, *noos*, taipogi priskiriamas kūnui).⁴⁷ Tad jeigu *psychē* neturi jokios kitos (pozityvios) funkcijos, jokio kito „darbo“, tuomet, žinoma, negali būti ir kalbos apie kokią nors specifinę jos dorybę; vadinasi, „rūpestis savo siela“ yra absoliučiai beprasmiškas – juk visoms žmonių sieloms (ar vėlėms) tenka ta pati lemtis, visos jos pasmerktos tai pačiai pomirtinei pseudo-egzistencijai.

Kita vertus, homerinei „sielos“ sampratai būta ir alternatyvų. (i) Orfikų sąjūdį (ir sykiu pitagoriečių bendruomenę) inspiravo mintis, jog žmogaus siela – tai „puolęs dievas“, kitaip

⁴⁶ Burnet 1968, 140.

⁴⁷ Dodds 1964, 15-16; Snell 1954, 16, 20; Alekniene 1999b, 111-112, 222. Čia reikalingos kelios svarbios pastabos. (i) Homero laikais kūnas suvoktas ne kaip vientisa substancija (vienas konkretus daiktas), bet būtent kaip įvairių dalių agregatas (skirtingų daiktų suma); iš tikrųjų archainėje leksikoje netgi sunku rasti žodį, kuris būtų daiktavardžio „kūnas“ tikslus atitikmuo; tuo metu *σῶμα* reiškia būtent negyvą kūną, o apie gyvą kalbama daugiskaita - *γυῖα* ar *μέλεια* (t.y. „galūnės“) (žr. Snell 1954, 6, 8). (ii) Homero kalboje nėra aiškios suvokimo organų diferenciacijos: dažniausiai *θυμός* žymi tai, kas patiria įvairias emocijas (ir sykiu motyvuoja žmogų vienokiems ar kitokiems poelgiams), o *νόος* nusako „protą“; tačiau niekas nekliudo šiems žodžiams retsykiais pasikeisti savo denotatais (Ibid. 12-13).

tariant, nemirtingos ir visais atžvilgiais tobulos substancijos dalis, įkalinta mirtingame ir visais atžvilgiais netobulame kūne; tokia samprata veikiausiai buvo grindžiama „išėjimo iš kūno“ (*ekstasis*) fenomenu. (ii) „Ikisokratikai“ traktavo *psychē* kaip tam tikrą gyvybės principą (savaiminio judėjimo variklį), kuris jiems yra neatsiejamas nuo visų daiktų medžiaginio prado (*archē*); „gyva būtybė“ (*zōon*) – tai „sielą turinti būtybė“ (*to empsychon*), ir, jei tikėsime Aristotelium, Talis Miletietis, aiškino, kad pasaulyje viskas yra gyva – „siela yra susimaišiusi su visa kuo“ (*Apie sielą*, I.5, 411a). Tačiau veikiausiai būtent Anaksimena derėtų laikyti pirmosios filosofinės „psichologinės teorijos“ kūrėju: jis tvirtino, jog viskas yra sudaryta iš oro (*aēr*), kurio tankis įvairiuose daiktuose, įvairiose „gamtinėse substancijose“ yra nevienodas – „atskiri daiktai skiriasi oro retumu ir tankumu“ (DK13 A5); siela – itin išretėjusio ir todėl nematomo oro dalis, kurią gaubia kūno, t.y. tankaus ir matomo oro, „kiautas“ (B2, A22, A23) (beje, panašios doktrinos Atėnuose buvo propaguojamos Diogeno iš Apolonijos). Hērakleitas dažnai kartoja žodį *psychē*, įvardindamas kažką, kas yra materialu ir mirtinga: „siela“ miršta tapdama vandeniu, bet ji ir atsiranda iš vandens (DK22 B36), „sielos kyla garais iš drėgmės“ (B12); regis, „išmintingiausia ir kilniausia siela“ yra sausa (B118), o štai malonumai „drėkina“ ir sykiu naikina sielą (B77); taigi sieloje atpažįstami tie patys fiziniai procesai, kurie vyksta visoje gamtoje – „šalti šyla, šilti šąla, drėgni džiūsta, sausi šlampa“ (B126).

Burnetas aiškina, kad Sokratas apjungė orfikų religinius įsitikinimus (populiarius tarp prastuomenės) su jonėnų gamtamoksliu (kuris domino daugiausiai apsišvietusią aristokratiją); tokios sintezės rezultatas yra stulbinantis – visiškai originali mąstančios ir sykiu tam tikromis dorybėmis pasižyminčios sielos samprata.⁴⁸ Tačiau štai Guthrie neskuba sutikti su Burneto apibendrinimais: esą penktojo amžiaus graikų literatūroje gausu pavyzdžių (ir netgi pats Burnetas daugelį jų mini), liudijančių, kad tuomet žodis *psychē* visiškai natūraliai asocijavosi su žmogaus sąmoningumu (nors sykiu tebeturėjo senąją, homerinę reikšmę).⁴⁹ Poezijoje siela dažniausiai pasirodo kaip emocijų subjektas – kitaip tariant, kaip tam tikras pasyvus, imlus pradas; antra vertus, čia „siela“ yra tai, ką galėtume vadinti „asmenybe“: charakterizuodami konkretų individą, poetai mėgsta sakyti – „šiurkšti *psychē*“, „stipri *psychē*“, „pikta *psychē*“, „užsispyrusi *psychē*“ ir pan.⁵⁰ Regis, bent kai kuriems poetams sielos sąvoka buvo svarbi etinė kategorija: antai Pindaras sako, jog reikia laikyti *psychē* atokiau nuo neteisingumo (*Olimpinės odės*, II.70). Veikiausiai ne tik moralumas, bet ir mąstymas neatrodė svetimas sielai; pavyzdžiui, *Antigonėje* sakoma: „Suvokti dvasią [*psychē*], norus ir mintis žmogaus / Juk neįmanoma tol, kol

⁴⁸ Burnet 1968, 158; plg. su Snell 1954, 184. Cornfordas, sekdamas Burnetu, taipogi akcentuoja, kad „sielos atradimas“ (*the discovery of the soul*) yra Sokrato filosofijos nuopelnas (1990, 50).

⁴⁹ Guthrie 1971b, 148-149; taip pat Long 2005, 179.

⁵⁰ Laks 1999, 251; Solmsen 1983, 356-357.

įstatymais / Ir turima valdžia savęs jis neparodė“ (175-177; vert. Dambrauskas).⁵¹ Čia derėtų atkreipti dėmesį į vieną svarbų niuansą: graikams visiškai amoralus elgesys buvo kuo aiškiausias beprotybės simptomas; jie paprasčiausiai neturėjo žodžių, kurie galėtų nusakyti „normalią“ sąmonės būklę (kaip opoziciją pamišimui), sykiu nereikšdami dorybės (pavyzdžiui, žodžio *maniē* antonimas buvo *sōphrosynē*, žodis reiškiantis tiek „sveiką protą“, tiek „nuosaikumą“).⁵²

Beveik nėra abejonų, kad „ikisokratikai“ priskyrė sielai mąstymo funkciją, o taipogi ir tam tikras dorybes. Anaksimenas aiškino, kad siela valdo visą pasaulį, lygiai kaip ji valdo paskirą žmogų (tai yra mikro-kosmoso ir makro-kosmoso analogija; DK13 B2). Hėrakleitas, kaip žinia, kalbėjo apie „išmintingiausią ir kilniausią sielą“ (*psychē sophōtatē kai aristē*); nors siela kartu su kitais reiškiniiais yra priklausoma nuo universalių dėsnių, visgi ji vienintelė geba suvokti tuos dėsnius (t.y. iširti, pažinti save pačią; žr. DK22 B101, B116).⁵³

Ši kultūrinio konteksto apžvalga veda prie tokios išvados: Sokrato laikais žodis *psychē* buvo daugiareikšmis, pasižymėjo kuo įvairiausiomis konotacijomis, taigi, vengiant nesusipratimų, Sokratui to žodžio geriau buvo išvis nevartoti (antai Empedoklis savo „psichologijoje“ puikiai išsiverčia ir be jo). Panašu, kad Sokratui nesusipratimų išvengti nepavyko; pavyzdžiui, komedijoje *Paukščiai* (1555) minimas Sokrato gebėjimas „iškviesti vėles“ (*psychagōgein*) iš požemio – veikiausiai taip pašiepiami jo raginimai „rūpintis savo siela“. Sprendžiant iš tam tikrų detalių, pats Sokratas nebuvo visiškai įsitikinęs, ar daiktavardis *psychē* tinkamai išreiškia tai, ką jis turi omenyje. *Kritone* (47e) jis gana neįprastai pasako - „vienaip ar kitaip vadinamą mūsų dalį [*hoti pot' esti tōn hēmeterōn*], kuriai būdingas neteisingumas ir teisingumas“. Panaši abejonė šmėkšteli ir *Puotoje* (218a): „Taigi aš buvau itin skaudžiai įkirstas, ir dar į pačią skaudžiausią vietą, - į širdį, sielą (ar kaip tai vadinsi) [*tēn kardian gar ē psychēn ē hoti auto onomasi*], - buvau sukrėstas...“ (Aleknienės vertimas). Tokie atvejai visų pirma byloja apie tai, kad Sokratas daugiau ar mažiau aiškiai suvokė turįs reikalą su skirtingų kultūrinių vaizdinių (ar stereotipų), perteikiančių skirtingus žmogaus prigimties aspektus, sampyna – su savotišku „Gordijaus mazgu“.⁵⁴ Sielos kategorija visuomet buvo ne mažiau prieštaringa ir problemiška nei

⁵¹ Kennethas Doveris (1974, 125) taip samprotauja: Platono laikais graikams buvo visiškai įprasta emocijas traktuoti kaip kažką, kas žmogų užplūsta iš išorės (jį „nugali“, „įveikia“, „pavergia“ ir pan.), vadinasi, *implicite* jie žmogaus tapatybę siejo su mąstančiu pradū. Vargu ar čia turime reikalą su Platono pažiūrų įtaka graikų kalbiniams įpročiams ir pasaulėžiūrai, veikiau atvirkščiai – jo filosofija atspindėjo laikmečio dvasią (žr. Long 2005, 179-180).

⁵² Dover 1974, 127-128.

⁵³ Laks 1999, 254.

⁵⁴ Bruno Snellis (1954, 182) kalba apie dar Homero kūryboje akcentuojamą priestatą tarp *tymos* ir *noos*, t.y. tarp jausmingumo ir racionalumo, ir tai, aišku, pirmiausiai primena Nietzsche's aprašytą opoziciją tarp „dionisiškojo“ ir „apoloniškojo“. Tačiau veikiausiai problema *esti* sudėtingesnė, mat nuo seno mėginimai suvokti žmogaus prigimtį

dorybės sąvoka. Tam, kad tuo įsitikintume, pakanka peržvelgti Homero *Odisėjos* vienuoliktąją knygą, kurioje pasakojama apie pagrindinio veikėjo apsilankymą požemio karalystėje. Kaip gi Achilo vėlė galėjo kalbėtis su Odisėju, jeigu Hado karalystėje visos vėlės tėra nesąmoningi šešėliai (tik Teiresijo *psychē* turi *noos*)? Kaip gi Odisėjo motinos vėlė pajėgė jame atpažinti savo sūnų? Kas vėlėms suteikia individualumą? Ką reiškia poemos žodžiai, jog Odisėjas kalbėjosi su Heraklio vėle (*psychē*), kuomet pats (*autos*) Heraklis džiaugėsi nemirtingų dievų draugija (XI.601-603)?

Vargu ar galėtume konstatuoti, kad atsidūrusi filosofinės refleksijos židinyje sielos sąvoka tampa aiškesnė; Kantas, kaip žinia, akcentavo, jog, apmąstydamas šią sąvoką ar „transcendentalinę idėją“, protas lengvai įsivelia į „paralogizmus“.⁵⁵ Sokratas pasitelkia sielos ir kūno analogiją, tačiau panašu, kad tai nėra tik patogi retorinė priemonė; be šios analogijos siela (o sykiu ir „sielos dorybė“) jam pačiam veikiausiai taptų nesuvokiamu dalyku. Maža to, *Valstybės* antroje knygoje aiškiai kalbama apie būtinybę analogiją pratęsti iki gerokai masyvesnio objekto – „politėjos“: „Didesniame dalyke veikiausiai ir teisingumas yra didesnis ir lengviau suvokiamas“ (II.368e).

Sokratas vartojo ne tik frazę *epimeleia tēs psychēs*, bet ir panašią frazę *psychēs therapeia*, kuriai aiškiai būdingos tam tikros „medicininės“ konotacijos. *Gorgijuje* (464a-465d) jis atkreipia dėmesį į tokius panašumus: siela kaip ir kūnas gali būti geros arba blogos būklės; ją kaip ir kūną galima tinkamai prižiūrėti arba galima tiesiog tenkinti jos įgeidžius; kūnu rūpinasi, jo sveikatą palaiko gydytojai ir gimnastikos mokytojai, jam pataikauja virėjai ir „kosmetologai“; „sielos sveikatą“ (*euexia*) užtikrina geras valstybės valdymas, o retorika ir sofistika jai tik pataikauja ir kenkia. Werneris Jaegeris akcentuoja Sokrato pagarbą medicinai (esą pastaroji penktame amžiuje stipriai įtakojo graikų kultūrinį gyvenimą); Sokratas save laikė gydytoju, nors ir suvokė, kad jo pacientas – ne „kūniška būtybė“, bet būtent „dvasinė būtybė“; sprendžiant iš dialogų, Sokrato mėgstama diskusijų vieta buvo ne agora (kaip daugelis įsivaizduoja), bet būtent gimnazionai, ir tai yra simboliška: diskusiją Sokratas suvokė kaip „intelektinę gimnastiką“, kaip būtiną priemonę „sielos sveikatai“ palaikyti (panašiai gydytojai rekomendavo fizinius pratimus kūno sveikatai palaikyti).⁵⁶ Tiesa, Jaegerio pozicija lieka dviprasmiška: nors jis ir pasitelkia „dvasinės būtybės“ terminą, tačiau sykiu pažymi, kad tos sielos, kurią nuolatos mini Sokratas, nederėtų atriboti nuo kūno, kad pastarajam tai yra du skirtingi vienos žmogaus prigimties

reikalavo gerokai platesnio kategorijų arsenalo, o ne vien tik „jausmingumo“ ir „racionalumo“ sąvokų (plg. su Aristotelio traktatu *Apie sielą*, II.2, 413a).

⁵⁵ Kantas 1996, 292-300.

⁵⁶ Jaeger 1969, 33-35, 39.

aspektai.⁵⁷ Šiaip ar taip, dviprasmiška yra ir paties Sokrato pozicija: viena vertus, jis kalba apie kūno ir sielos panašumą, bet, kita vertus, nepaaiškina, kodėl pastarosios neturėtume „ikisokratikų“ maniera traktuoti kaip kūniškos, materialios substancijos; Sokrato pasitelkiamos analogijos dėka tokia traktuotė atrodo netgi labai patraukli.⁵⁸

Jeigu Sokrato „psichologija“ išties šokiravo jo bendrapiliečius (kaip pažymi Burnetas), tai tik ne tuo, jog čia siela buvo traktuojama kaip mąstymo ir moralės subjektas (sykiu kaip žmogaus tikroji tapatybė, „Aš“); tokiai traktuotei jis neturėjo tvirtesnio pamato už tam tikrus kultūrinius stereotipus (bei tam tikrus „kalbinius įpročius“). Kuomet Sokratas tvirtina, kad „žmogus yra siela“ (*hē psychē estin anthrōpos; Alkibiadas I, 130c*), vargu ar jis pasako kažką, ko graikai nebuvo girdėję iš poetų. Kuomet Platonas kalba apie sielos dieviškumą, jos pomirtinę egzistenciją ir sykiu pre-egzistenciją (*Faidonas, 70c-d, 78b, 81a; Faidras, 245b-247c*), apie sielos trinarę sandarą (*Valstybė, IV.439d-441c*), vargu ar jis perteikia savo mokytojo pažiūras.⁵⁹ *Valstybėje* pažymima, jog samprotavimas „pagal analogiją“ teikia ne itin patikimus rezultatus – esą „į tikslą veda daug ilgesnis ir sudėtingesnis kelias“ (IV.435d). Tačiau Sokratas neturėjo jokių alternatyvų – regis, jam nė nereikėjo jokių alternatyvų. Tiek nuo penktojo amžiaus kultūrinio konteksto, tiek nuo Platono viduriniojo laikotarpio „psichologijos“ sokratinė sielos samprata iš esmės skiriasi tokiu aspektu: jam *psychē* niekaip nesusijusi su „anapusinio pasaulio“ vaizdiniais. Kuomet Sokratas kalba apie sielą ir „sielos dorybę“, jis abstrahuojasi nuo įvairių „egzistencinių klausimų“, į kuriuos mėgino atsakyti tuometinė mitologija. *Apologijoje* Sokratas tvirtina nežinąs, ar siela yra nemirtinga; bet jeigu jis palieka šį klausimą be atsakymo, vadinasi, jo moralės filosofijai šis klausimas esti antraeilis – Sokrato filosofijos pagrindinės tezės veikiausiai nebūtų anuliuotos, netgi pripažinus sielos materialumą ir sykiu mirtingumą.⁶⁰ Iš prielaidų, kad siela yra mąstanti ir kad jai būdingos specifinės dorybės (efektyvus kognityvinių funkcijų atlikimas), dar neseka išvada, jog siela yra nemateriali (ir nemirtinga). Tokiai išvadai reikalingos papildomos prielaidos – prielaidos, kurias Platonas atranda savo metafizikoje ir orfikų religinėse-mistinėse doktrinosė.

Sokratas akcentuoja moralės reikšmę žmogaus gyvenimui, o ne jo pomirtinei būklei; sokratinė „psichologija“ neduoda jokio tikrumo, jog dori poelgiai turi kažkokią „absoliučią vertę“. Galbūt tai derėtų laikyti Sokrato „moralės filosofijos“ trūkumu, ypač turint omenyje, jog įvairiose kultūrose tikėjimas „pomirtiniu atpildu“ yra vienas stipriausių žmogaus poelgius

⁵⁷ Ibid., 43-44.

⁵⁸ Mylesas Burnyeatas (1982, 19, 29-30) akcentuoja, kad antikinei filosofijai dekartiška perskyra tarp *res extensa* ir *res cogitans* yra visiškai svetima; esą būtent todėl jai niekuomet neiškyla „išorinio pasaulio“ egzistavimo problema.

⁵⁹ Burnyeat 2005-6, 20. Vlastos 1991, 86.

⁶⁰ Vlastos 1957-8/1995, 7.

nulemiančių veiksnių. Kantas rašė: „...aukščiausias gėris praktiškai galimas tik tariant sielos nemirtingumą, taigi šis nemirtingumas, kaip neatskiriama susijęs su moralės dėsniu, yra grynojo praktinio proto postulatą“.⁶¹ Savo ruožtu Sokratas nieko nežino apie tokį postulatą. Mes čia susiduriame su paradoksalia situacija: be abejonės, jam siela yra viena svarbiausių sąvokų, tačiau, galima sakyti, ši sąvoka lieka beveik neeksplikuota teoriniame lygmenyje (ankstyvuosiuose dialoguose Sokratas klausia „kas yra sielos dorybė?“, bet jis nekelia klausimo „kas yra siela kaip tokia?“). Antra vertus, nors Platonas priskiria sielai įvairias funkcijas, kalba apie žmogaus „psichikos“ sudėtingumą, visgi jis lieka ištikimas savo mokytojo doktrinai (ir artimas kultūriniam kontekstui), būtent mąstymą traktuodamas kaip svarbiausią funkciją, tvirtindamas, kad žmogaus tikrasis „Aš“ yra mąstantis subjektas, kitaip tariant, „intelektas“ („teorinis intelektas“) ar „protas“ (*Faidonas*, 63b-c; 115c); antai *Valstybėje* aptaręs sielos daugialypumą, jis galiausiai leidžia suprasti, jog žmogus veikia *turi* sielą ir pats nėra tapatintinas su daugialype siela (IX.588d).⁶²

1.4. Dialogas, dialektika ir sokratinės filosofijos prioritetai

Tikėtina, kad Sokrato frazė *epimeleia tēs psychēs* amžininkams nebuvo bereikšmis žodžių junginys; pavyzdžiui, orfikai taipogi aiškino, jog siela būtina deramai pasirūpinti, t.y. reikalinga tam tikra religinė praktika, tam tikri „apsivalymų“ (*katharmoi*) ritualai (kuriuos Platonas, regis, vertino neigiamai, žr. *Valstybė*, II.363c-365a). Tačiau nepaisant visų konotacijų, Sokratui ta frazė turi labai specifinę reikšmę. Kviesdamas bendrapiliečius „rūpintis savo siela“, vargu ar jis turi omenyje būtinybę imtis kokių nors ritualų ar išvis kokių nors veiksmų:

„... tai yra žmogui didžiausia gėrybė [*megiston agathon*] – kiekvieną dieną kalbėti [*tous logous poieistai*] apie šaunumą ir apie kitus dalykus, apie kuriuos girdite iš manęs, besikalbančio [*dialegomenou*] su jumis ir kvočiančio tiek save patį, tiek kitus [*emauton kai allous exetazontos*], tuo tarpu neištardytas gyvenimas žmogui nėra gyventinas [*ho anexetastos bios ou biōtos anthrōpōi*] ...“ (*Apologija*, 38a1-6)

Sokratui „rūpintis siela“ (ar „filosofuoti“) reiškia „kalbėtis tarpusavyje“ (*dialegomai*), „klausinėti“ (*erēsomai*), „kvosti“ ar „tyrinėti“ (*exetasō*), „paneiginėti“ (*elenxō*).⁶³ Jei šie žodžiai nusako tam tikras filosofines procedūras, tuomet galime konstatuoti, jog ne tik objekto, bet ir

⁶¹ Kantas 1978, 145-146.

⁶² Sorabji 2008, 17-18; Long 2005, 175-176.

⁶³ Žr. citatą P. 13-14. Dialoge *Charmidas* (157a-b) „rūpestis siela“ ar „sielos gydymas“ aiškiai susiejamas su diskursu: „O siela gydoma ... tam tikrais užkeikimais [*therapeuesthai de tēn psychēn ... epōidais tisin*], tie užkeikimai – tai tinkami žodžiai [*logous einai tous kalous*]; būtent šių žodžių dėka sieloje randasi nuosaikumas, o jo radimasis ir buvimas lengvai galvos ir viso kūno sveikatą [*hygieian*] užtikrina.“

metodo atžvilgiu Sokrato propaguojama filosofija nėra panaši į jonėnų gamtamokslį (ar, tarkime, į Newtono „eksperimentinę filosofiją“, lot. *philosophia experimentalis*). Keičiantis epochoms žodžių „filosofija“ ir „filosofas“ reikšmės kito; nepaisant šios kaitos, Sokratas visuomet įkūnijo konkretų filosofo tipą – filosofo, kuris neužsiima gamtos stebėjimu, empirinių duomenų rinkimu ir kaupimu, reiškinių klasifikavimu, juo labiau neužsiima eksperimentavimu, prietaisų (t.y. kažko panašaus į Empedoklio „klepsydrą“) konstravimu. Aristotelio *Protreptike* legendiniam Pitagorui priskiriama nuomonė, jog žmogaus tikroji paskirtis (jo gyvenimui suteikianti prasmė) – „mašliai stebėti dangų“ (B18) ar „pažinti ir mašliai stebėti“ (B20). *Metafizikoje* (I.2, 982b) Aristotelis aiškina, jog *philosophia* gimė iš „nuostabos“, t.y. senovės žmonėms stebintis nesuprantamais gamtos reiškiniais (pvz., „Mėnulio, Saulės ir žvaigždžių judėjimu“); tačiau vargu ar čia jis perteikia sokratinę filosofijos koncepciją. Sokratui pagrindinė filosofo kaip filosofo veikla yra kalbėjimas. Tezių formulavimas, prielaidų, argumentų pateikimas, išvadų gavimas, teiginių siejimas, loginio ryšio ar prieštaravimo akcentavimas, alternatyvų nuneigtai tezei paieškos ir t.t. - visa tai yra kalbėjimas, vartojant žodžius įprastai ar naujai. Sokratas (ir Platonas) neatrigoja minties nuo žodžio. Richardas Robinsonas visiškai teisingai pastebi, kad graikai mąstymą laikė socialiniu ir sykiu kalbiniu reiškiniu.⁶⁴ Patsai Aristotelis, nors ir pasižymi stipriu polinkiu gamtotyrai, visgi savo filosofiniams tyrinėjimams dažnai neranda geresnės pradžios už „lingvistinius faktus“; jis dažniausiai tyrimą pradeda ne nuo daiktų, bet nuo to, kaip daiktai „yra pasakomi“ (ar „pasisako“, *legontai*); jis pats aiškiai parodo, jog svarbiausios filosofinės problemos kyla ne iš gamtos stebėjimo ir jį lydincios nuostabos, bet iš netinkamos žodžių vartosenos.

Veiksmažodis *dialegomai* dažnai patraukia tyrinėtojų dėmesį. Pagrindinės filosofinės procedūros – tai tam tikri „kalbiniai aktai“, be to, mes kalbame ne tik *apie* kažką, bet ir *kažkam*. Reikia manyti, Platonas neatsitiktinai pasirenka dialogo formą – pastaroji tarsi turėtų parodyti, jog pats jo filosofijos turinys išsikristalيزuoja tik intensyviame komunikavimo procese, kuriam būtinas „adresatas“, konkretus „kitas“.⁶⁵ Sprendžiant iš pačios žodžių etimologijos, esama ryšio tarp dialogo ir to, ką Platonas įvardina kaip „dialektiką“ (*hē dialektikē technē*).⁶⁶

⁶⁴ Robinson 1953, 83; plg. su Davidson 2005, 244-245. Hanna Arendt taip aiškina: „Mintis buvo antrinė kalbos atžvilgiu, bet kalba ir veiksmas buvo traktuojami kaip atsiradę kartu ir kaip lygūs, to paties rango ir tos pačios rūšies“ (2005, 30). Toks apibendrinimas nėra korektiškas: paties žodžio *logos* vartoseną liudija, kad mintis graikams toli gražu nebuvo „antrinė“, priešingai – daugeliu atvejų ji tiesiog neatiskiria nuo kalbėjimo bei kalbos (sykiu ir nuo „intersubjektyvaus“, socialinio lygmens).

⁶⁵ Pvz.: Hadot 2005, 44-45, 87-90;

⁶⁶ Zabielaite 2001, 181-184. Plg. su *Anoniminiais prolegomenais Platono filosofijai*, kur sakoma, esą „Platonas pasitelkė dialogo formą todėl, jog ji mėgdžioja dialektiką“ (XV.40).

Sokratas veikiausiai pirmasis įvedė griežtą skirtį tarp dviejų kalbėjimo rūšių – „monologo“ ir „dialogo“; pirmoji yra retorių (oratorių), o antroji – eristikos (ginčo technikos) meistrų ir sykiu filosofų specializacija (*Gorgijas*, 447b-c).⁶⁷ Tai reiškia, jog retorikos principai, įkūnyti, tarkime, Demostenio ar Isokrato pavyzdinėse kalbose, nėra kartu ir filosofinės diskusijos principai. Sokratas griežtai draudžia pašnekovams leisti į ilgas kalbas, teisindamasis savo „prasta atmintimi“ (pvz.: *Protagoras*, 334c-d; *Hipijas mažasis*, 364b-c). Ankstyvieji dialogai gana vaizdžiai iliustruoja tam tikros pokalbio ar diskusijos technikos (vadinamosios „sokratinės dialektikos“) veikimą; bet čia iš tokio bendravimo, kurį šiandien įvardiname kaip „dialogą“, faktiškai nedaug kas yra belikę. Pasak *Dabartinės lietuvių kalbos žodyno*, viena iš daiktavardžio „dialogas“ reikšmių - „tarpusavio supratimo ieškojimas“; mums „dialogas“ pirmiausiai asocijuojasi su kelių žmonių abipusėmis pastangomis suprasti vienas kitą, pasiekti konsensą vienu ar kitu aktualiu klausimu. Bet Sokratui, regis, nerūpi išsiklaudyti į pašnekovo teiginius, pamėginti juose atrasti tam tikrą „sąlyčio tašką“; jam terūpi viena – kuo aiškiau pademonstruoti, jog pašnekovas klysta, kad pastarojo žodžiuose nėra tiesos.⁶⁸ Dažnas Sokrato užkalbintas asmuo neturi jokio noro leisti į ilgą ir sudėtingą diskusiją, ir Sokratui tenka imtis įvairių gudrybių, siekiant, kad diskusija nenutruktų vos prasidėjusi; kita vertus, visi tie, kurie joje dalyvauja savanoriškai, neturi jokio supratimo apie jos tikruosius tikslus.⁶⁹

Jau *Apologijoje* „dialektika“ pasirodo kaip tam tikra *technē* rūšis, kuomet Sokratas imasi viešai klausinėti Meletą, vieną iš kaltintojų, ir nė neslepia savo noro įrodyti, jog pastarasis „prieštarauja sau pačiam“ (*ta enantia legein autos heautōi*; 27a). Sokrato užduodami kryptingi klausimai tampa efektyviais kontrargumentais *ad hominem* – jie viešai diskredituoja Meletą ir sykiu meta šešėlį ant jo tvirtinimų (kaltinimų). Kitose Platono aprašomose situacijose Sokratas deklaruoja savo geranoriškumą ir norą pasimokyti iš pašnekovo, tačiau „dialektikos“ ir „dialogo“ rezultatas dažniausiai yra tas pats – paaiškėja, jog pašnekovo nuomonės esti prieštaringos, kad iš tikrųjų jis mažai nutuokia apie dalykus, kuriuos sakėsi žinąs. Antai *Lachete* Sokratas klausinėja dviejų žinomų strategų (Nikijo ir Lacheto) apie drąsą (*andreia*), ir galiausiai priverčia šiuos prityrusius karius pripažinti, jog jie nė nenuotokia, kas tai yra (199c-200d). *Liside* situacija dar paradoksalesnė: čia draugų tarpusavio pokalbis (kuriam, aišku, vadovauja Sokratas) atveda prie minties, jog jie nežino, kas yra draugystė ir ką reikėtų vadinti draugais (223b). *Charmide* pašnekovų pastangos apibrėžti nuosaikumą (*sōphrosynē*) atveda prie apgailėtino rezultato: šita dorybė, kurią žmonės laiko „visų gražiausia“ (*kalliston pantōn*), diskusijos eigoje pasirodė besanti visiškai nenaudinga (*anōpheles*) (175a-176a). „Sokratiniai

⁶⁷ Guthrie 1971b, 27-54.

⁶⁸ Žr.: Robinson 1953, 7; Guthrie 2000, 74.

⁶⁹ Beversluis 2000, 30-31.

dialogai⁷⁰ neduoda galutinių atsakymų į svarbius etinius klausimus; šie kūriniai veikia parody, kokiomis aplinkybėmis galimybė atrasti galutinius atsakymus esti minimali. Pats Sokratas dažnai akcentuoja diskusijos nerezultatyvumą, ir dialogų skaitytojams tai tampa pretekstu įvairioms abejonėms: galbūt nuneigti pašnekovo tezę yra gerokai lengviau, nei suprasti, ką šis iš tiesų turi omenyje; galbūt žmogaus tikrųjų pažiūrų ir tikrųjų vertybių neįmanoma atskleisti, temėginant nugincyti jo išsakomus teiginius.

Taigi iš pažiūros nepanašu, jog „dialektika“ būtų tinkamas „sielos gydymo“ metodas; antai Nietzsche Sokrato meną/amatą taip apibūdina: „... dėl dialektikos ima viršų padugnės“; „Dialektika pasirenkama tik tada, kai neturima jokių kitų priemonių“; „Tampant dialektiku, įsigyjamas negailestingas įrankis; su juo galima daryti tironus, demaskuoti ir kartu pasiekti pergalę. Dialektikas savo priešininkui įrodo, kad jis nėra joks idiotas: jis išprovokuoja įsiūtį ir kartu padaro priešininką bejėgį. Dialektikas susilpnina savo priešininko intelektą.“⁷¹ Toks kategoriškas vertinimas neatrodo nepagrįstas, turint omenyje, jog patys atėniečiai Sokrato veiklą laikė ne tik ekscentriška, bet ir keliančia rimtą pavojų. Kaip liudija Ksenofontas, kuomet Atėnuose valdžia atiteko „trisdešimties tironų“ politinei grupei, buvo išleistas įsakymas, „draudžiantis mokyti žodžio meno“ (*logōn technēn mē didaskein*) - esą tokiu būdu mėginta pakenkti Sokratui (*Atsiminimai apie Sokratą*, I.2.31). Atkūrus demokratiją, Sokratas buvo patrauktas teisman, ir vienas iš kaltinimo punktų skelbė, kad jis „silpnėnę kalbą daro stipresne [*ton hēttō logon kreittō poiōn*] ir kitus to moko“ (*Apologija*, 19b-c); tai vėlgi yra kuo aiškiausia nuoroda į „sokratinę dialektiką“.

Tiesa, pats Sokratas veikiausiai nevartojo termino „dialektika“ savajai diskutavimo technikai įvardinti.⁷² Hugh Benson skaičiavimu, Platono kūrinių korpuse šis terminas pasirodo 22 kartus, ir daugiau nei trečdalis vartosenos atvejų koncentruojasi būtent *Valstybėje* (kuri priklauso viduriniajam kūrybos periodui).⁷³ Čia dialektikai teikiamas išskirtinis dėmesys ir aukščiausias

⁷⁰ Terminas „sokratiniai dialogai“ šiandien įvardija grupę ankstyvųjų Platono kūrinių, kurie, kaip manoma, daugiausiai perteikia jo mokytojo pažiūras. Visgi Aristotelis „sokratines kalbas“ (*sōkratikoī logoi*) pristato kaip atskirą graikų literatūros žanrą (*Poetika*, 1447b). Šiam žanrui priklausė ne tik Platono, bet ir kitų Sokrato mokinių (Antisteno, Aristipo, Faidono ir kitų) parašyti dialogai, kuriuose Sokratas buvo pagrindinis veikėjas; plačiau apie tai – Kahn 1996, ch. 1. Diogeno Laertiečio liudijimu (III.48), pirmojo filosofinio dialogo autorius – Zenonas iš Elėjos, žinomiausias Parmenido mokinys.

⁷¹ Nietzsche 1991, 510-512. *Tragedijos gimime* Sokratas įvardijamas kaip „despotiškas logikas“ (1997, 108).

⁷² Diogenas Laertietis žodžio *dialektikē* autorystę priskiria Platonui (III.24). Tai yra veiksmažodžio *dialegesthai*, „kalbėtis tarpusavyje“, „diskutuoti“, vedinys, bet, regis, iki Platono jis išties nebuvo vartojamas – ypač sąsajoje su *technē* (žr. Liddell-Scott-Johnes 1996, 400-401). Aristotelis būtent Zenoną Elėjetį pristato kaip dialektikos pradininką (DK29 A1), bet tai anaipol nereiškia, kad pastarasis turėjo terminą „dialektika“.

⁷³ Benson 2006a, 86.

įvertinimas; tai yra „visų mokslų viršūnė ir vainikas“ (VII.534e), kitaip tariant, būtent ši disciplina užbaigia ilgą, dešimtmečius trunkančią „kalipolio“ valdovų mokymo programą (VII.531d). Dialektika atsiduria dėmesio centre *Faidre* (265d-e) ir *Sofiste* (253d-e), tačiau iki *Valstybės* apie ją kalbama labai retai, prabėgomis ir ne itin informatyviai. Antai *Eutideme* (290c) minimi „dialektikai“, kurių meno/amato paskirtis – apdoroti geometrų, astronomų bei skaičiavimo meistrų atliktų tyrimų rezultatus (panašiai kaip ir virėjai apdoroja medžiotojų bei žvejų laimikį). *Kratile* (390c-d) „dialektikas“ pristatomas kaip „tasai, kuris moka paklausti ir atsakyti“ (*ho erōtan kai apokrinesthai epistamenos*). Šiuose epizoduose pats Sokratas nesivadina „dialektiku“. Ankstyvuosiuose dialoguose jis niekur neakcentuoja astronomijos bei matematinių disciplinų pasiektų rezultatų, t.y. tam tikrų teorijų ir teoremų, kurios galėtų būti koku nors atžvilgiu reikšmingos filosofijai. (Iki pat *Menono* Sokratas demonstruoja gana kuklias žinias matematikoje, iki *Valstybės* jis beveik nieko nenutuokia apie astronomiją.) Jis yra iš tų, kurie „moka paklausti“, bet tikrai ne iš tų, kurie „moka atsakyti“: kuomet pašnekovas „pariuoja“ klausimą, nukreipdamas jį prieš patį Sokratą, pastarasis tiesiog prisipažįsta nieko nežinąs; Trasimachas sako Sokratui: „Aš jau seniai tai žinojau ir kitiems iš anksto sakiau, kad tu nesutiksi atsakinėti, o apsimesi kvailėliu ir darysi viską, kad tik nereikėtų atsakinėti, kai tavęs ko paklaus“ (I.337a; vert. Dumčius). Taigi sumenkindamas savąją kompetenciją, Sokratas diskusijoje automatiškai užsitikrina „klausinėtojo“ (*hō erōtōn*) poziciją; tai yra itin svarbi sokratinės pokalbio taktikos gudrybė, ir būtent jos dėka „dialogas“ esti visiškai asimetriškas: Sokrato pašnekovas tampa išimtinai „atsakovu“ (*hō apokrinomenos*), tarsi jis būtų papuolęs į teisminę apklausą.

Pasak Burneto, Sokratui „dialektika“ yra „klausimo ir atsakymo menas, menas duoti racionalų daiktų aiškinimą ir gauti tokį aiškinimą iš kitų“;⁷⁴ „duoti racionalų paaiškinimą“ (*logon didonai*) reiškia „apibrėžti daikto *ousia*“, taigi, jei tikėsime Burnetu, ankstyvuosiuose dialoguose žodis *dialektikē* įvardija tą pačią techniką, kurią Platonas primygtinai rekomenduoja *Valstybėje* (VII.534b: „Ar tu dialektiku vadini tą, kuris pasiekia kiekvieno daikto esmės pažinimą [*ton logon hekastou lambanonta tēs ousias*]?“; taip pat žr. VI.511b-d; VII.532a, 533b). Atidžiau peržvelgus „sokratinius dialogus“, galima įsitikinti, jog nė vienas iš veikėjų čia nesugeba „duoti racionalaus aiškinimo“, t.y. nesugeba suformuluoti nagrinėjamų sąvokų adekvačių definicijų.⁷⁵

⁷⁴ Burnet 1950, 228, 134-135. Faktiškai čia Burnetas tik perfrazuoja Zellerio (1959, 147) definiciją: „Dialektika, sprendžiant iš paties žodžio, pirmiausiai yra diskutavimo menas, antra, mokslinio pažinimo plėtojimas per klausimus ir atsakymus... ir galiausiai menas konceptualiai suvokti tai, kas yra...“.

⁷⁵ Antai *Valstybėje* užsimenama, kad Sokratas visą gyvenimą tyrinėjo, kas yra teisingumas, tačiau tas tyrimas nedavė pozityvių rezultatų (I.354a-c; II.367d). Veikiausiai Platonui aktualu parodyti, jog kitaip ir negalėjo būti:

Savo ruožtu Alfredas Tayloras žodį „dialektika“ laiko žodžio „metafizika“ sinonimu, jam *Kratile* ir *Eutideme* minimi „dialektikai“ yra „metafizikai“ (arba „krišškai mąstantys metafizikai“).⁷⁶ Tačiau šiuose dialoguose mes nerasime to, kas vadinama „klasikine idėjų teorija“ ar „kraštutiniu realizmu“ ir su kuo susiduriame *Faidone* bei *Valstybėje*; „sokratiniuose dialoguose“ filosofinės procedūros nesiremia principine nuostata, jog jų objektai yra atskirai egzistuojančios „idėjos“ – kaip išsireiškia Aristotelis, Sokratas ieškojo bendrybių apibrėžimų, bet „jų [bendrybių] neatskyrė nuo konkrečių daiktų“ (*ou echōrise ge tōn kath' hekaston; Metafizika*, M9, 1086b). Tad vargu ar galėtume Sokratą laikyti tikru „metafiziku“ (ir „dialektiku“). Abu vadinamosios „škotų mokyklos“ atstovai vadovaujasi prielaida, jog žodis „dialektika“ fiksuoja tam tikrą tęstinumo aspektą platoniškosios filosofijos raidoje ir sykiu pastarosios sąlytį su istorinio Sokrato (kurį jie tapatina su dialogų personažu vardu Sokratas) pažiūromis. Kitaip tariant, Sokratas ir Platonas galbūt domisi skirtingomis problemomis, bet visgi jas traktuoja vienodai.

Iš tikrųjų mes neturime tvirto tekstinio pagrindo konstatuoti, jog „dialektikos“ terminas visuomet žymi tą pačią diskusijos techniką, jog dialoguose nuolatos praktikuojamas vienas ir vienintelis metodas (vienaip ar kitaip įvardijamas). Antai Robinsonas labai taikliai pastebi (ir ši pastaba ilgainiui tapo *locus classicus* mokslinėje literatūroje):

„Faktiškai Platono kalboje žodžiui ‚dialektika‘ būdinga stipri tendencija reikšti ‚idealų metodą, kad ir kas tai būtų‘. Laikydamas šį žodį garbingu titulu, kiekviename savo gyvenimo etape Platonas juo įvardindavo tai, ką manė esant daugiausiai žadančia procedūra. Panašiai ir užgaulius vardus ‚eristika‘ bei ‚sofistika‘ jis kaskart duodavo tiems dalykams, kurie jam atrodė pavojingi ir labiausiai vengtini. Tokia vartosena kartu su faktu, jog Platonas tam tikru metu ženkliai pakeitė savąjį geriausio metodo sampratą, nulemia tai, kad dialogų sekoje žodžio ‚dialektika‘ reikšmė iš esmės keičiasi.“⁷⁷

Vadinasi, vengiant painiavos, Sokrato metodui termino „dialektika“ geriau netaikyti. Pats Robinsonas randa alternatyvą – terminą „elenktika“ (angl. *the elenchus*), kuris greit išpopuliarėjo ir yra vartojamas iki šiol.⁷⁸ Tačiau ar Sokratas išvis turi konkretų metodą? Galbūt

pozityvių rezultatų „moralės filosofijoje“ galima pasiekti tik remiantis tomis ontologinėmis ir epistemologinėmis prielaidomis, kurios pristatomos *Valstybės* šeštoje bei septintoje knygoje ir apie kurias Sokratas nieko nenutuokė.

⁷⁶ Taylor 1955, 82, 98 (taip pat n 1), 230.

⁷⁷ Robinson 1953, 70; taip pat žr. Kneale 1962, 10. Pritardamas Robinsono nuomonei, Bensonas siūlo skirti „Dialektiką“ (iš didžiosios „D“) ir „dialektiką“ (iš mažosios „d“): pastarasis terminas turėtų žymėti tai, ką vienu ar kitu laikotarpiu Platonas traktuoja kaip „idealų metodą“, o pirmasis terminas – būtent *Valstybėje* aprašomą metodą (2006a, 87).

⁷⁸ Dar XIX amžiuje terminą vartojo Georgas Grote. Šiandien angliškoje mokslinėje literatūroje esama kelių termino variantų – *elenchus* ir *elenchos*; tai yra skirtingos graikiško žodžio ἔλεγχος transkripcijos (plačiau apie šio žodžio reikšmę – disertacijoje, P. 39, n 92). Naglis Kardelis vartoja naujadarą „elenchas“ (*kilm.* „elencho“), o Antanas

jo inicijuojamoje filosofinėje diskusijoje nesama jokių nusistovėjusių taisyklių? Be jokios abejonės, Sokratas klausinėja savo pašnekovus kryptingai, t.y. visuomet turėdamas tą patį tikslą – demaskuoti tariamą išmintį; tačiau tai dar nereiškia, jog, įgyvendindamas šį tikslą, Sokratas privalėjo visada vadovautis tomis pačiomis taisyklėmis, tais pačiais principais. Platonas niekur nesivargina nuosekliai ir aiškiai išdėstyti *sokratinės* metodologijos pagrindų;⁷⁹ maža to, ankstyvuosiuose dialoguose netgi nėra žodžio „metodas“ (*methodos*) – šis Platono naujadaras pirmąsyk pasirodo tik *Faidone* (79e, 97b).⁸⁰ Kita vertus, vargu ar teisinga manyti, kad tie dalykai, kuriems įvardinti neturime atskirų mokslinių terminų, išvis neegzistuoja. Dauguma tyrinėtojų (ir ypač Vlastosas) tiki, kad tekstinių duomenų esama užtekinai Sokrato „elenktikos“ rekonstravimui. Tiesa, Platonas neparašė nieko panašaus į Aristotelio *Analitikas* bei *Topiką* ar į Descartes'o *Proto vadovavimo taisykles*, *Samprotavimus apie metodą*; jis būtent *demonstruoja* sokratinio metodo veikimą skirtingose situacijose (t.y. bendraujant su skirtingais žmonėmis), užuot papunkčiui ir koncentruotai išdėstęs metodologiją. Pats Sokratas, regis, buvo įsitikinęs, jog demonstracijos pakanka tam, kad jo techniką perprastų kiti:

„... savo noru mane lydintys jaunuoliai, turintys daugiausiai laisvalaikio [*scholē*], turtingiausiųjų sūnūs, džiaugiasi klausydamiesi tardomų [*exetazomenōn*] žmonių ir dažnai patys mane mėgdžioja [*eme mimountai*] – po to bando kitus tardyti [*exetazein*]. Ir, man regis, vėliau jie patys randa didelę gausybę žmonių, kurie mano kažin ką žinantys, nors žino mažai arba nieko.“ (*Apologija*, 23c2-8)

Jaunuoliai ne tik mėgdžioja Sokratą, bet ir pasiekia tų pačių rezultatų kaip ir jis – t.y. įrodo, jog pašnekovas iš tikrųjų nežino to, ką tvirtina žinąs. Sokratas kategoriškai neigia esąs mokytojas, o tai reiškia, kad jis jaunuoliams neperša jokių gatavų tiesų; tačiau vis dėlto Sokratas yra mokytojas kitu aspektu – jis savo pavyzdžiu moko „tardyti“ ar „tyrinėti“ (*exetazein*), akcentuodamas, kad be tokių tyrinėjimų gyvenimas esti nepilnavertis (žr. citatą P. 29).⁸¹

Savo ruožtu Aristotelis, regis, buvo linkęs manyti, jog tie tyrinėjimai suponuoja tam tikrą metodą. *Metafizikoje* (M4, 1078b) pažymima: (i) Sokratas domėjosi „etinėmis dorybėmis“ (*peritai ēthikas aretas*), „pirmasis ieškojo jų [tų dorybių] bendrų apibrėžimų“ (*peritoutōn*

Rybelis kalba apie „elenktikos metodą“. Mums patrauklesnis atrodo atitikmuo „elenktika“ (*kilm.* „elenktikos“), nes iš jo tiesiogiai padarome būdvardį „elenktinis“, taip pat ir prieveiksmį „elenktiškai“ (analogiškai žodžiui „dialektika“).

⁷⁹ Vlastosas sako, kad Sokratas niekur neaptaria savo tyrimo metodo (Vlastos 1983a/1994, 1). Kitokios nuomonės laikosi Bensonas (2002, 108, n 21): jau vien *Gorgijo* (471e-472d) epizodas yra Vlastoso apibendrinimą falsifikuojantis faktas. Iš tiesų ankstyvuosiuose dialoguose esama paskirų kritinių pastabų, bet niekur nerasime nuoseklaus, išsamaus metodologijos išdėstymo ir aptarimo.

⁸⁰ Vlastos 1983a/1994, 1, n 5.

⁸¹ Plg. su *Lachetu* 194e-196d; taip pat žr. Carpenter et al 2002, 92.

horizesthai katholou zētountos prōtou) ir tokiu būdu „tyrinėjo tai, kas yra“ (*ezētei to ti estin*),⁸² (ii) jis „mėgino samprotauti logiškai“ (*sylogizesthai ezētei*), kitaip tariant, pažinimo galimybę siejo su tuo, ką šiandien vadiname dedukcija ir ką pats Aristotelis įvardijo kaip „silogizmą“ (*sylogismos*); (iii) Sokratui priskirtini bent du nuopelnai – jis rėmėsi „epagoginiais argumentais“ (*tous epaktikous logous*)⁸³ ir reikalavo „bendrybių apibrėžimų“ (*to horizesthai katholou*); „abu šie dalykai yra susiję su pažinimo atskaitos taškais“ (*tauta gar estin amphō peri archēn epistēmēs*), kitaip tariant, su deduktyvaus samprotavimo premisomis. Antra vertus, *Sofizmų paneigimuose* (183b7-8) sakoma: (iv) Sokratas tik klausinėjo neduodamas jokių atsakymų, mat jis „pripažino nieko nežinaš“ (*hōmologeī gar ouk eidenai*); Vlastoso įsitikinimu, pastaroji pastaba esti itin vertinga, mat iš konteksto galima nuspręsti, jog sokratinė argumentacija buvusi būtent „peirastinė“ (t.y. paremta paties pašnekovo nuomonėmis), o ne „dialektinė“ (t.y. paremta visuotinai pripažintomis nuomonėmis, *endoxa*).⁸⁴ Nėra abejonių, kad ketvirtame amžiuje Sokrato elenkтика susilaukė ne mažesnio dėmesio nei neordinariniai, paradoksalūs jo etikos teiginiai. Antai Eukleidas Megarietis, vienas iš artimiausių Sokrato mokinių (minimas ir *Faidone*, 59c), įkūrė savo atskirą mokyklą, kuri, regis, specializavosi diskusijos technikoje ir matematikoje. Kaip liudija Diogenas Laertietis, tos mokyklos atstovai „savo argumentus išdėstydamo klausimų ir atsakymų forma“ (II.10.106); esą pats Eukleidas oponentų įrodymus nuginčydavo, „atakuodamas ne prielaidas, bet išvadas“ (107). Mes dar turėsime progą įsitikinti, jog Sokratui būdinga panaši strategija.

Sprendžiant iš Aristotelio liudijimų, Sokratas buvo etikos kaip teorinės disciplinos pradininkas. Jo inicijuotas dialogas nėra neįpareigojantis pokalbis etiniais klausimais, kuomet dialogo dalyvių išsakytos nuomonės esti daugmaž lygiavertės; priešingai - Sokratas argumentacijai siekia suteikti „silogizmo“ formą, tam tikriems teiginiams jis priskiria „atskaitos tašką“ ar premisų statusą ir suvokia, kad iš klaidingų prielaidų negalima gauti teisingos išvados. Deklaruodamas savo nežinojimą, jis tokiu būdu pažymi, kad iš anksto negali nustatyti, ar konkreti prielaida yra teisinga; kita vertus, jis nesunkiai gali pasakyti, kas būtinai (logiškai) seka iš pašnekovo teiginių.⁸⁵ Aristotelis pripažįsta Sokrato nuopelnus „mokslo metodologijai“

⁸² Pažymėtina, kad čia Aristotelis kalba apie patį tyrimo procesą ir tikslus, bet nieko nesako apie jo realius rezultatus; skirtingai negu Burnetas, Aristotelis netvirtina, jog Sokratas ar jo pašnekovai gebėjo „duoti racionalų daiktų aiškinimą ir gauti tokį aiškinimą iš kitų“.

⁸³ Vlastoso aiškinimu, Sokratui „epagoginis argumentas“ yra ne būdas teiginį įrodyti (pagrįsti empiriškai), bet veikiau būdas „eksplikuoti“ teiginio reikšmę (1991, 267-269); taip pat žr. Robinson 1953, 33-35.

⁸⁴ Vlastos 1991, 94-95.

⁸⁵ *Pirmoji analitika* I 1, 24b: „Silogizmas yra samprotavimas, kuriame, priėmus tam tikrus dalykus, iš jų buvimo tuo būdu būtinai seka kažkas kita, negu priimtieji dalykai“. Taip pat žr.: *Topika* I 5, 100a25-27.

(pačiam Stageiriečiui itin svarbiai sričiai), tačiau sykiu esti įsitikinęs, kad, nepaisant šių reikšmingų pasiekimų, Sokratas fatališkai suklysta: etika nėra ir negali būti tikslus mokslas, kitaip tariant, teorinė disciplina (*philosophia theōrētikē*). Etikoje tiesą galima nurodyti „tik apgraibomis ir bendrais bruožais“, čia derėtų reikalauti „tik tiek tikslumo, kiek leidžia dalyko prigimtis [*kath' hekaston genos*]“ (*Nikomacho etika*, I.2, 1094b; vert. Dumčius); etikos srityje tyrimas vyksta, remiantis ne tik „loginėmis išvadomis ir prielaidomis“ (*ek tou symperasmatos kai ex hōn ho logos*), bet ir „tarp žmonių paplitusiomis nuomonėmis“ (*ek tōn legomenōn*) (I.8, 1098b); paties Aristotelio etika yra „neteorinė“ (*ou theōrias heneka*): „...juk čia neklausiamo, kas yra dorybė [*ou gar hina eidōmen ti estin hē aretē skeptometha*], o siekiame tapti dori, nes priešingu atveju iš tyrinėjimo nebūtų jokios naudos“ (II.2, 1103b). Taigi Sokratas turi tam tikrą „mokslinį metodą“, tačiau pastarąjį taiko ne itin tinkamai.⁸⁶ Jis laikosi įsitikinimo (galbūt klaidingo), kad stokodami tokių sąvokų kaip dorybė, teisingumas, nuosaikumas, drąsa ir pan. aiškių definicijų, mes ne tik stokojame pažinimo (ar „mokslinio pažinimo“), bet sykiu esame pasmerkti amoraliam bei apgailėtinam gyvenimui; kitaip tariant, sokratinis tyrimas kaskart parodo, jog konkrečiu atveju „loginė klaida tiesiogiai atvedė į moralinę anarchiją“.⁸⁷

Prieš imantis Sokrato elenktinės praktikos detalesnės analizės, derėtų atkreipti dėmesį į keletą svarbiausių momentų. (i) Aristotelio aiškinimu, Sokratas tyrinėjo „bendrybes“ (*katholou*), kurių neatskyrė nuo konkrečių daiktų, nuo „paskirybių“ (*to hekaston*). Veikiausiai tai reiškia, jog Sokrato filosofijos objektai buvo tam tikros etinės sąvokos, kurios, skirtingai negu Platono „brandžiojoje“ filosofijoje, nebuvo traktuojamos kaip savarankiškos esybės. Ankstyvuosiuose dialoguose terandame du artimiausius termino „sąvoka“ (aristotelinio *katholou*, scholastinio *universalia*) atitikmenis – žodžius *eidos* ir *idea*; taigi galima sakyti, jog Sokratas tyrinėjo tam tikras „idėjas“, klausė, kas yra teisingumas, nuosaikumas, dorybė, gėris ir pan., bet neklausė, kas yra „idėja“. Jis nekėlė šio klausimo, todėl, savaime suprantama, nesukūrė metafizinės teorijos, aiškinančios „idėjų“ egzistavimą.⁸⁸ (ii) Nors Sokratui nebūdinga dualistinė metafizika, visgi nepanašu, kad „paskirybėms“ jis būtų skyręs pakankami dėmesio. Sokrato moralės filosofija palieka antrame plane konkrečius faktus – tam tikrus poelgius, kurie laikomi moraliais (sykiu konkrečius jų motyvus, t.y. tam tikrus psichologinius niuansus). Susidaro išpūdis, jog Sokratą

⁸⁶ Guthrie (1971b, 105-106) pažymi: Aristotelio pastabose galima pajusti tam tikrą nusivylimą dėl to, jog, viena vertus, Sokratas paskatino „metodologinę pažangą“ teorinių mokslų srityje, kita vertus, jis „apleido teorinį mokslą vardan etikos“. Tačiau tolimesnis sokratinio metodo aptarimas (Ibid., 106-113) tik sustiprina išpūdį, kad etiką Sokratas traktuoja kaip savotišką teorinę discipliną – be kita ko jis siekia „klasifikuoti“ žmonių veiksmus, „abstrahuodamasis“ nuo konkrečių aplinkybių (Ibid., 113).

⁸⁷ Guthrie 2000, 78.

⁸⁸ Vlastos 1991, 57-58.

domina išimtinai pašnekovų teiginiai, o ne jų elgesys; „jis nejaučia poreikio tyrinėti kalbėtojo veiksmų“.⁸⁹ (iii) Tyrinėdamas teiginius, Sokratas daugeliu atvejų siekia parodyti, kad jo pašnekovas sąmoningai ar nesąmoningai sako netiesą. Galbūt pati ši intencija liudija apie tai, jog netgi neturėdamas metafizinės teorijos ar epistemologijos (šie du aspektai graikų filosofams artimai susiję), Sokratas turi tam tikrą „objektyvios tiesos“ sampratą. Galbūt jam rūpi ne subjektyvi pašnekovo nuomonė, ne galimybė tą nuomonę vienaip ar kitaip nuginčyti (laimėti „žodinę dvikovą“), bet galimybė pažinti tai, kas iš tikrųjų yra (*to ti estin*); būtent šia linkme yra orientuotos jo pastangos „samprotauti logiškai“ (*syllogizesthai*). (iv) Galiausiai reikia prisiminti, kad savo elenktinę praktiką Sokratas pristato kaip kiekvienam atėniečiui naudingą veiklą. Jis stengiasi ne vardan „mokslo pažangos“, bet vardan bendrapiliečių gerovės.⁹⁰ Antai *Apologijoje*, lygindamas save su olimpinių žaidynių nugalėtoju, Sokratas pažymi: „... šis daro, kad jūs atrodytumėte laimingi, o aš darau, kad jūs tokie būtumėte“ (36d9-10). Tai, kad sokratinė filosofija atsiriboja nuo konkrečių poelgių, veikiausiai dar nereiškia, jog ji visiškai ignoruoja konkrečius žmones; juk priešingu atveju kvietimai „rūpintis savo siela“, visi tie dialogų epizodai, kuriuose filosofinė veikla apibūdinama kaip savotiška „psichoterapija“, būtų nemotyvuoti ir nesuprantami.

⁸⁹ Vlastos 1957, 228.

⁹⁰ Vosylius Sezemanas rašo: „Sokrato mąstymo ‚grynumas‘ yra ne tai, kad mąstymas atplėšiamas nuo bet kokio turinio, o tai, kad jame glūdi ypatingas turinys – pats dorumas, pats žmogus. Todėl jo sąvokų logika nėra savaimingas dalykas, o tik pakankamai adekvatus mėginimas formuluoti opiausią ir gyvenimišką jo mokymo esmę. Juk Sokratas susirūpinęs ne žmogaus išsilavinimu; jam rūpi žmogaus siela, dorovinis jos tobulėjimas“ (1987, 6). Plg. su Jankauskas 2010, 116.

2. „KVESTI KITUS IR SAVE PATĮ“. ELENKTIKA IR ERISTIKA ANKSTYVUOSIUOSE DIALOGUOSE

2.1. Standartinės elenktikos schema

Burneto įsitikinimu, sokratinės technikos istorinių prielaidų reikėtų ieškoti būtent elėjiečių mokykloje: „Šiaip ar taip, yra akivaizdu, kad Zenonas, „Elėjos Palamedas“, turėjo Sokratui didesnės įtakos nei kiti“.⁹¹ Pažymėtina, jog pats graikiškas žodis *elenchos* pasirodo jau Parmenido (kuris laikomas elėjiečių mokyklos pradininku) filosofinėje poemoje *Apie prigimtį (Peri physeōs)*; atskirdama patikimą „Tiesos kelią“ nuo nepatikimo (bet daugumos „mirtingųjų“ pamėgto) „Nuomonės kelio“, deivė Dikė sako: „Juk niekada nepavyktų priversti nesamybių būti; bet tu atitverki mintį nuo šio paieškos kelio ... Tačiau aumeniu spręsk apie daug nuginčijantį paneigimą [*polydērin elenchon*], kurį aš dėstysiu“ (DK28 B7).⁹² Už šią lingvistinę detalę daug svarbesnis yra faktas, jog vadinamąjį „Tiesos kelią“ Parmenidas savo poemoje aiškiai susieja su deduktyviu samprotavimu; regis, jis pirmasis bando „samprotauti logiškai“ (*sylogizesthai*), tokiu būdu pakylėdamas graikų metafiziką į gerokai aukštesnį lygmenį. Iš savo pagrindinio teiginio „[būtis] yra, o nebūties nėra“ (*esti te kai ... ouk esti mē einai*; B2), jis mėgina išvesti (dedukuoti) įvairius „būties“ (*to eon*) atributus, nesiremdamas jokiais jusliniais duomenimis (kurie, jo įsitikinimu, reprezentuoja „regimybių pasaulį“, o ne „būtį“).⁹³ Zenonas Elėjietis tapo žinomiausiu parmenidiškosios metafizikos apologetu. Antikoje manyta, esą jis siekė apginti savo mokytojo doktriną, įrodinėdamas, kad jai priešingi teiginiai yra neteisingi. *Faidre* (261d) kalbama apie jo gebėjimą savo argumentais taip paveikti klausytojus, jog pastariesiems „tas pats dalykas pasirodo panašus ir nepanašus, vienis ir daugybė, rymantis ir lekiantis“ (*Faidone*, 90c, tokie samprotavimai vadinami „antilogijomis“, *antilogikoi logoi*). Veikiausiai Zenonas vadovavosi principu, kad, jeigu iš oponento pradinės tezės logiškai

⁹¹ Burnet 1950, 134; Platonas pasakoja apie jaunojo Sokrato susitikimą su Parmenidu ir Zenonu Atėnuose (*Parmenidas*, 127a-128e), bet vargu ar vertėtų tai laikyti patikimu istoriniu liudijimu (Guthrie 1978, 34-36).

⁹² Jameso Lesherio aiškinimu, homerinėje leksikoje žodis *elenchos* reiškia „gėdą“ (kurią užsitraukia niekam tikę kariai bei atletai); vėliau žodžio reikšmė keičiasi – jis gali nusakyti „viešą poeto kūrinių vertinimą“, „daikto ar žmogaus tikrosios esmės atskleidimą“, „kryžminę apklausą“, „tyrimą“, „nuneigimą“, „įrodymą“ (2002, 28). Parmenido poemoje šis žodis reiškia dviejų skirtingų požiūrių į „būtį“ kritišką įvertinimą (Ibid. 33-34). Savo ruožtu Sokratas (ir Platonas) žodį vartoja turėdamas omenyje ne dviejų „teorijų“ palyginimą, bet būtent tyrimą, atskleidžiantį, ar kitas asmuo (konkretus kalbėtojas, pašnekovas) sako tiesą (Ibid. 35; Young 2006, 56).

⁹³ Barneso tvirtinimu, poemos fragmentas B8 glaustai perteikia Parmenido pagrindinių argumentų seką, kurią galima traktuoti kaip jo „deduktyviąją metafiziką“; kažką panašaus (loginiu požiūriu) į šį fragmentą galime atrasti tik Platono viduriniojo laikotarpio dialoguose (1982, 139-140).

išprotaujamos prieštaringos išvados (pvz., kad aptariamas dalykas yra panašus ir nepanašus), tuomet tezę reikia pripažinti klaidinga. Samprotavimą galima taip formalizuoti: jeigu iš p seka q ir $ne-q$, vadinasi, $ne-p$.⁹⁴

Ar sokratinis metodas esti analogiškas Zenono technikai? Atsakyti sunku, ir visų pirma todėl, kad sunku pastarąją rekonstruoti iš turimų tekstinių duomenų (daugiausiai antrinių šaltinių). Platono neigiamas požiūris į „prieštaringų samprotavimų“ („antilogijų“) specialistus ir jo teigiamas požiūris į mokytojo praktikuojamą metodą veikiausiai byloja apie tai, kad jis čia išvelgė dvi skirtingas *technē* rūšis. Sprendžiant iš *Faidono* ir *Faidro*, Platonas labiau linkęs Zenoną priskirti „eristikos“ meistrų, o ne tikrų „išminties mylėtojų“ kategorijai. Tačiau *Parmenide* jo nuomonė jau yra visiškai kitokia – Zenonas čia pristatomas kaip talentingas filosofas. Antra vertus, pačią Sokrato elenktiką rekonstruoti nėra paprasta, nors dialoguose ir gausu jos taikymo pavyzdžių.

Studijoje *Platono ankstyvoji dialektika (Plato's Earlier Dialectic; pirmasis leidimas – 1941 m.)* Robinsonas pamėgino elenktinį metodą rekonstruoti, pasitelkęs formalios logikos priemones. Pats terminas „elenktika“ Robinsonui turėjo dvejopą reikšmę: juo įvardijamos Sokrato pastangos suprasti pašnekovo teiginius (tezes) ir nustatyti jų teisingumo vertę (tai – platesnė termino reikšmė); kadangi daugeliu atvejų Sokratas iš anksto pašnekovo teiginius pripažįsta klaidingais, jų nagrinėjimas neišvengiamai tampa nuneigimu (tai – siauresnė termino „elenktika“ reikšmė).⁹⁵ Robinsonas taipogi akcentavo perskyrą tarp tiesioginio ir netiesioginio nuneigimo (angl. *direct and indirect refutations*), t.y. tarp (i) tų atvejų, kuomet jokiam argumentacijos etape nesiremiam prielaida, jog pašnekovo tezė yra teisinga, ir (ii) tų atvejų, kuomet tarus, jog ji yra teisinga, iš jos išvedamas akivaizdžiai klaidingas teiginys; be to, netiesioginiai nuneigimai suskirstomi į pogrupius: vienam iš jų priklauso samprotavimai, kuomet tezės neiginys išvedamas iš jos pačios, o kitam – samprotavimai, tezės nuneigimui pasitelkiantys papildomas premisas.⁹⁶ Žinoma, Platonas (ar juolab Sokratas) nieko panašaus į tokią klasifikaciją neturėjo. Robinsono aiškinimu, jis elenktiką traktavo būtent kaip netiesioginį

⁹⁴ Specialistai nesutaria dėl Zenono argumentacijos loginės formos. Galbūt čia turime reikalą su *reductio ad impossibile* technika (Bocheński 1951, 16; Kneale 1962, 7). Tačiau Barneso aiškinimu, Zenonas tesiekė iš tezės p gauti prieštarigus rezultatus q ir $ne-q$ (išvesti tai, kas yra neįmanoma, *impossibile*), bet jis nežengė toliau – netvirtino, jog dėl tų prieštarigų sekmenų pats p yra klaidingas; esą „išlikusiuose fragmentuose nėra *reductio*“ (1982, 186). Visgi reikia turėti omenyje, kad Zenono argumentacijoje p - tai teiginys „egzistuoja daugis“, kitaip tariant, teiginys, prieštaraujantis pagrindiniam Parmenido metafizikos principui; Zenonas nėra „nihilistas“ (kaip sofistai Gorgijas) – užuot apsiribojęs paradoksų akcentavimu, jis siekia apginti tiesą, t.y. mokytojo nurodytą „Tiesos kelią“ (žr. Mckirahan 1999, 136).

⁹⁵ Robinson 1953, 5.

⁹⁶ Ibid. 22-26.

nuneigimą; „jis [Platonas] visuomet rašė taip, tarsi klaidingumas sektų iš nuneigiamo teiginio [*refutand*] be papildomų prielaidų pagalbos“ (kitaip tariant, elenktikos metodo esmė yra tokia: iš pagrindinės tezės p iškart išvedamas $ne-p$ arba išvedami teiginiai q ir r , iš kurių savo ruožtu seka $ne-p$).⁹⁷ Platono nedėmesingumas įvairioms loginėms subtilybėms nestebina, ypač turint omenyje Bocheński'io pastabą, jog jis neižvelgė jokio skirtumo tarp diskusijos technikos, metafizikos ir logikos.⁹⁸

Vlastosas bene daugiausiai prisidėjo prie to, jog sokratinė elenktika iki šiol yra viena populiariausių temų mokslinėje literatūroje (skirtoje antikinės filosofijos klausimams). 1956 metais pasirodė „Įvadas“ (t.y. įvadas į Platono *Protagorą*), kuriame jis kategoriškai pasisakė prieš Robinsono interpretaciją (rekonstrukciją): dialoguose beveik niekuomet (su vienintele išimtimi *Eutideme*, 286c) tezės neiginys neišvedamas iš jos pačios, kitaip tariant, „be papildomų prielaidų pagalbos“.⁹⁹ Vlastosas išskyrė tris pagrindinius elenktinio metodo momentus:

(i) Sokratas užduoda klausimą, į kurį atsakydamas pašnekovas tvirtina, kad p (t.y. išsako tezę, kurią Sokratas laiko klaidinga);

(ii) toliau klausinėjant pašnekovą, išgaunami kiti teiginiai q , r ir t.t. (tai yra būtent papildomos premisos, o ne tezės loginiai sekmenys);

(iii) Sokratas įtikina pašnekovą, jog iš teiginių q , r ir t.t. seka $ne-p$ (pradinės tezės neiginys).¹⁰⁰

Įvade ir maždaug tuo pat metu parašytame straipsnyje *Sokrato paradoksas* Vlastosas aiškina, jog ankstyvuosiuose dialoguose teatskleidžiamas įvairių pašnekovo nuomonių (tezės p bei premisų q , r ir t.t.) tarpusavio nesuderinamumas (angl. *incompatibility, inconsistency*), tačiau čia nekliamas uždavinys apginti kokias nors pozityvias doktrinas ar diskusijos eigoje atrasti tiesą.¹⁰¹ Parodydamas, kad pašnekovo pradinė tezė prieštarauja kitiems jo tvirtinimams, Sokratas turi pretekstą ją atmesti, bet jis pats sakosi nieko nežinąs, todėl negali pasiūlyti vienokių ar kitokių alternatyvų atmetajai tezei. Juk neatsitiktinai antikoje dominavo nuomonė, jog Sokrato laikysena artima skepticizmui; anot Cicerono, jis buvo iš tų filosofų, „kurie neigė galimybę kažką pamąstyti, kažką suvokti, kažką žinoti“ (*Akademiniai svarstymai*, I.44).¹⁰² Praėjus

⁹⁷ Ibid. 27-28. Tad, jeigu tikėsime Robinsonu, Sokrato metodas analogiškas Zenono technikai (būtent *reductio* technikai). Taip pat žr.: Brickhouse et al 2000, 76-77.

⁹⁸ Bocheński 1951, 18.

⁹⁹ Vlastos 1956a, xxvii-xxviii.

¹⁰⁰ Ibid. Taigi, jei Vlastoso rekonstrukcija yra teisinga, Sokrato metodas iš principo skiriasi nuo Zenono technikos. Plg. su Vlastos 1991, 14.

¹⁰¹ Vlastos 1956a, xxx; 1957-8/1995, 9-10.

¹⁰² ...*qui nihil cognosci, nihil percipi, nihil sciri posse dixerunt*; plg. su Cicerono pastaba, kad atskirti „Naująją Akademiją“ nuo „Senosios“ sunku, mat Platono (kuris priskiriamas „Senajai Akademijai“) knygoje „nieko

daugiau nei dvidešimčiai metų nuo „Įvado“ publikacijos Vlastosas pakeitė savo požiūrį į elenktinio metodo paskirtį; straipsnyje „Sokratinė elenktika“ („The Socratic Elenchus“) šalia minėtų trijų momentų jis išskyrė ir ketvirtąjį:

(iv) Sokratas tvirtina įrodęs, jog p yra klaidingas teiginys, o savo ruožtu $\neg p$ esti teisingas teiginys (taigi pastarąjį galima traktuoti kaip tam tikros rūšies pažinimą).¹⁰³

Kitaip tariant, Sokrato inicijuotos diskusijos galutinis tikslas – tiesa (pažinimas), o ne vien pergalė prieš pašnekovą. Keturnarė schema buvo įvardinta nauju terminu - „standartinė elenktika“ (angl. *standard elenchus*). Dialoge *Lachetas* (192b-d) galime atrasti puikų tokios „standartinės“ Sokrato argumentacijos pavyzdį. (a) Užklaustas, kas yra drąsa (gr. *andreia*), Sokrato pašnekovas atsako: „drąsa yra tam tikra sielos ištvėrmė (*karteria tis ... tēs psychēs*)“; vien šio atsakymo nepakanka, siekiant įrodyti Lachetui, jog šis, tiesą sakant, apie drąsą nedaug ką nežino (skiriant žinojimą nuo nuomonės); toliau klausinėdamas pašnekovą, Sokratas iš jo išgauna tokius teiginius (kurie atrodo trivialūs): (b) „drąsa yra vienas iš pačių puikiausių dalykų (*tōn panu kalōn pragmatōn*)“;¹⁰⁴ (c) „protinga“ (*meta phronēseōs*) ištvėrmė esti „puiki ir gera“ (*kalē kagathē*); (d) „kvaila“ (*met' aphrosynēs*) ištvėrmė yra „žalinga ir bloga“ (*blabera kai kakourgōs*); (e) „puikus“ dalykas negali būti sykiu „žalingas ir blogas“; (f) „kvaila“ ištvėrmė nėra „puiki“; šie teiginiai (papildomos premisos) atveda prie tokių išvadų: (g) „kvaila“ ištvėrmė nėra drąsa;¹⁰⁵ (h) drąsa yra būtent „protinga“ ištvėrmė.¹⁰⁶ Taigi galiausiai Sokrato pašnekovas privertas pripažinti, jog viena iš dorybių (*aretē*) – drąsa – suponuoja žinojimą; noromis nenoromis jis pasuka „etinio intelektualizmo“ link, net jeigu diskusijos pradžioje tokia dorybės samprata jam atrodė kaip visiškai nepriimtinas kraštutinis. Iš tikrųjų panašaus pobūdžio įrodymas gali būti pasitelktas ir kitų dorybių atžvilgiu; jis pasiekia tikslą tuo atveju, jei pavyksta pašnekovo definicijoje figūruojančias sąvokas susieti su „žalingais ir blogais“ dalykais.

Kartu su „standartinės elenktikos“ schema mokslinėje literatūroje atsirado ir vadinamoji „elenktikos problema“ (angl. *the problem of elenchus*): kaipgi Sokratas galėjo tvirtinti įrodęs pašnekovo tezės klaidingumą, jeigu logikos požiūriu jis teįrodė, jog tezė nesuderinama su kitais

neteigiama, esama daug svarstymų „už“ ir „prieš“, viskas yra tyrinėjama, ničnieko aiškiai nepasakoma“, *nihil adfirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur* (I.46).

¹⁰³ Vlastos 1983a/1994a, 11, 17; plg. su 1991, 4.

¹⁰⁴ Graikiškas būvardis *kalos* (i) gali reikšti „gražus“, „patrauklus“ ir žymėti tam tikromis išorinėmis savybėmis pasižyminčius objektus (asmenį, daiktą, medžiagą); (ii) jis taip pat gali reikšti „garbingas“, „pasigėrėtinas“ ir žymėti veiksma ar elgesį, į kurį reaguojama teigiamai (Dover 1974, 69-70).

¹⁰⁵ Plg. su Tucidido kūrinio epizodu (III.82.4), akcentuojančiu etinių kategorijų prieštarinę traktavimą: „... neprotinga drąsa [*tolma alogistos*] buvo laikoma bendražygiams atsidavusiu narsumu [*andreia philetairos*]“. Taip pat žr. disertaciją, P. 52.

¹⁰⁶ Apie šį įrodymą – žr. Young 2006, 57.

pašnekovo išsakytais teiginiais? juk užuot atsisakęs savo tezės, pašnekovas gali atmesti bet kurią iš papildomų premisų ir tokiu būdu pamėginti gintis nuo Sokrato nuožmios kritikos.¹⁰⁷ Tiesą sakant, Vlastoso pasiūlyta interpretacija (rekonstrukcija) kelia gerokai daugiau sunkumų. Kiekvienas iš keturių schemas elementų tapo karštų diskusijų objektu – diskusijų, kurios ne tik yra orientuotos į filologinius ar loginius niuansus, bet ir užklausia apie Sokrato vietą filosofijos istorijoje ar netgi pačios filosofijos paskirtį. Sokratas visuomet laikytas „paradigminiu filosofu“ (kaip šiandien mėgstama sakyti), taigi natūralu, jog tyrinėti jo propoguotas idėjas daugumai reiškia prisiliesti prie to, ką graikai įvardijo kaip *philosophia*, prigimties.

Mūsų tolimesnis tyrimas orientuotas į keletą svarbesnių aspektų: kadangi elenktikos praktikavimas faktiškai yra klausinėjimas, daugiau dėmesio derėtų skirti Sokrato užduodamų klausimų specifikai; taipogi aktualu įvertinti definicijų reikšmę elenktiniam metodui (kaip žinia, šį aspektą akcentuoja Aristotelis); be to, reikėtų pasiaiškinti, kaip ankstyvuosiuose dialoguose traktuojamas žinojimas, ar elenktinės praktikos rezultatai savo pažintine verte pranoksta tas nuomones, kuriomis disponuoja pašnekovai (ir kurias kritikuoja Sokratas).

2.2. Sokratinių klausimų specifika

Grynojo proto kritikos pratarinėje Kantas tvirtina, esą žmogaus protą anksčiau ar vėliau „apgula klausimai, kurių jis negali išvengti, ... tačiau jis negali ir atsakyti į juos, nes jie pranoksta visas žmogaus proto galimybes“.¹⁰⁸ Hegelis savo ruožtu pažymi, kad bet kokia ankstesnioji (iki-hėgeliškoji) filosofinė teorija tėra neadekvatus transcendentinės Dvasios paveikslas, ir šio neadekvatumo išsąmoninimas esti pagrindinis kaitos ir pažangos (filosofijos istorijos kaip „dialektinio proceso“) akstinas.¹⁰⁹ Labai panašiai samprotauja ir Heideggeris: filosofijos savitumą pirmiausiai reikėtų sieti su tam tikro pobūdžio klausimais – su jos artikuliuojamomis „pamatinėmis problemomis“, kurių „problemiškumo“ nepajėgia eliminuoti joks atsakymas; vienas iš tokių klausimų: „kodėl yra kažkas, o ne priešingai – nieko?“; esą visą Vakarų metafiziką galima traktuoti kaip šiam klausimui angažuotą tradiciją.¹¹⁰

Čia akivaizdi paralelė su ta Sokrato filosofine veikla, apie kurią sužinome iš Platono. Būtent platoniškas Sokratas yra nuolatinėje „aporijoje“ (tam tikroje sutrikimo, neužtikrintumo būsenoje), kurios natūrali išraiška – jo keliami klausimai; *Lacheto* baigiamojoje scenoje (201a) jis tvirtina nesąs kažkuo pranašesnis už kitus diskusijos dalyvius – „mes visi esame vienodai

¹⁰⁷ Vlastos 1983a/1994a, 20-21;

¹⁰⁸ Kantas 1996, 27.

¹⁰⁹ Hegel 1999, 104-105, 112.

¹¹⁰ Heidegger 1992b, 27; 1973, 7.

sutrikę“ (*homoiōs gar pantes en aporiāi egenometha*); o štai dialoge *Charmidas* jis sako pašnekovui:

„... tau atrodo, jog aš išmanau tuos dalykus, apie kuriuos klausiu, ir galėčiau tau pritarti vos panorėjęs. Tačiau yra priešingai – kadangi aš pats nežinau, kartu su tavimi aiškinuosi [*zētō*], ko vertas vienas ar kitas atsakymas [*to protithemenon*]. Kol tebetyrinėju [*skepsamenos*], nenorėčiau sakyti, pritariu tau ar nepritariu.“ (165b-c)

Tačiau į reikalą verta pasižiūrėti ir iš kitos pusės: Carnapo įsitikinimu, dažnai filosofai išsako „pseudo-teiginius“ ir „pseudo-klausimus“ - klausimus, kurių tiesiog nėra prasmės nagrinėti, mat pats jų formulavimas prieštarauja logikai (t.y. čia pasitelkiami bereikšmiai terminai „esinio būtis“, „daiktas savyje“, „esmė“ ir pan.).¹¹¹ Taigi galbūt Sokrato užduodami klausimai atskleidžia ne pašnekovų nežinojimą, bet jo paties nesugebėjimą aiškiai (logiškai) mąstyti? Galbūt peržengdamas „sveiko proto“ ribas, jis užsiima „netikrų“ problemų nagrinėjimu? Šiaip ar taip, patį faktą, jog dialoguose kai kurie Sokrato ypač akcentuojami klausimai lieka neatsakyti, mes neturėtume laikyti savaime suprantamu ir nereikalingu paaiškinimo. Anaiptol ne visi klausimai, neturintys vienareikšmio atsakymo, vadinami filosofiniais; kita vertus, anaiptol ne visi klausimai, kuriuos pripažįstame filosofiniais, privalo likti be deramų atsakymų. „Jei klausimas apskritai gali būti iškeltas, tai jis gali būti ir atsakytas.“ – rašė Wittgensteinas.¹¹²

Dialoguose Sokratas užduoda labai įvairius klausimus, pavyzdžiui: į kieno nuomonę atsižvelgia atletas – gydytojo ir gimnastikos mokytojo, ar į bet kurio kito žmogaus? (*Kritonas*, 47b); kas yra pamaldumas ir šventvagystė (*to hosion kai to anosion*)? (*Eutifronas*, 5d); ar viskas, kas esti teisinga, sykiu yra ir pamaldus? (*ar' oun kai pan to dikaion hosion*; 11e); kuomet žmogus vadinamas draugu, ar jis yra kieno nors draugas? (*Lisidas*, 218d); ar teisingumas yra kažkas (*oukoun esti ti touto, hē diakiosynē*)? (*Hipijas didysis*, 287c); ar grožis yra visuomet tai, kas gražu? (292e); ar esama teisingų ir klaidingų nuomonių? (*Gorgijas*, 454d); ar tasai, kuris perprato medicinos amatą, yra medikas? (460b); ar malonumas tapatus gėriui? (495d); ar dorybė yra viena, o teisingumas, nuosaikumas ir pamaldumas esti jos dalys (*moria*), ar visgi pastarosios dorybės – tai tik vieno ir to paties dalyko vardai? (*Protagoras*, 329c-d); pats teisingumas yra teisingas ar neteisingas? (330c).¹¹³ Į kai kuriuos Sokrato klausimus gana nesunku atsakyti (remiantis asmenine patirtimi, „sveiku protu“, „kalbine kompetencija“ ir pan.). Tačiau esama ir tokių, kurie galėtų būti pelnytai vadinami „pseudo-klausimais“. Be abejonės, jiems priskirtinas klausimas „ar teisingumas yra teisingas?“, nors „teisingumas“ veikiausiai nėra „tuščias“ metafizinis terminas, visgi formuluojant klausimą šis žodis vartojamas labai neįprastai: mes

¹¹¹ Carnap 1959, 67, 72.

¹¹² Wittgenstein 1995, 111.

¹¹³ Žr. Gerasimoso Santaso sudarytą išsamų sąrašą (1979, 60-65). Čia derėtų prisiminti ir Ksenofonto nurodytą gerokai trumpesnę klausimų sąrašą – žr. disertaciją, P. 17.

teisingumą esame pratę priskirti (predikuoti) konkrečioms žmonėms ar jų veiksams, bet jokiū būdu ne abstrakčiai paties teisingumo sąvokai (sunku įsivaizduoti, jog sąvokos galėtų pasižymėti žmonių ar daiktų savybėmis). Sumanesnis pašnekovas tokio pobūdžio klausimus pasistengtų pašalinti iš diskusijos.¹¹⁴ Ar grožis yra gražus? (Panašus klausimas: Ar žalumas yra žalias?) Kita vertus: Ar proto turintiems žmonėms pritinka to klausti? *Protagore* Sokratas tvirtina, esą užklaustas pats atsakytų, kad teisingumas yra pamaldus, o pamaldumas esti teisingas (*tēn dikaiosynēn hosion einai kai tēn hosiotēta dikaion*) (331a-b).¹¹⁵ Iš pirmo žvilgsnio nepanašu, jog tokie klausimai ir atsakymai turėtų didelę pažintinę vertę.

Be to, reikia atkreipti dėmesį į tai, kad dialoguose kuo įvairiausi klausimai turi vieną bendrą motyvą – Sokrato deklaruojamą norą pasimokyti iš pašnekovo, t.y. norą gauti tam tikros informacijos, kurios jis pats stokoja.¹¹⁶ *Apologijoje* aiškiai sakoma, kad pradiniam savo veiklos („tarnystės dievui“) etape jis sąmoningai rinkosi pašnekovus – klausimus adresavo būtent tiems asmenims, kurie buvo viešai pripažįstami išmintingais (ir veikiausiai pats Sokratas iš pradžių juos tokiais laikė), t.y. politikams (*politikoi*), poetams (*poētai*) bei amatininkams (*cheirotechnai*) (21b-22e); netgi kuomet šių gerbiamų asmenų išmintis pasirodė „mažai ko ar beveik nieko verta“, Sokratas tęsė savo veiklą, kvosdamas visus tuos, kurie tvirtino, jog rūpinasi dorybe (ar savo siela), ir sykiu leido suprasti, kad *žino*, kaip tai padaryti geriausiai (29e-30a). Dialoge *Hipijas mažasis* jis aiškina: „Jeigu įtariu, kad kalbėtojas yra niekam tikęs žmogus [*phaulos*], aš nei užduodu jam klausimų, nei domiuosi, ką jis kalba“ (369d); „... aš nuolatos klausinėju išmintingus žmones. Veikiausiai tai yra vienintelė gera mano savybė, o visos kitos – bevertės [*phaula*]“ (372a-b). Net jeigu pačioje diskusijos pradžioje Sokratui akivaizdu, jog tam tikra pašnekovo nuomonė (pradinė tezė) esti klaidinga (žr. P. 31-32), vargu ar tai jį paskatina nepamatuotam apibendrinimui, kad pašnekovas išvis neturi teisingų nuomonių, nedisponuoja ir iš principo negali disponuoti tam tikru „fragmentišku žinojimu“ (susijusiu su aptariamu dalyku); mes, žmonės, gana dažnai klystame (kaip sakė romėnai, *errare humanum est*), bet pats šis faktas

¹¹⁴ Antai *Topikoje* (VIII.7, 160a) Aristotelis akcentuoja: tais atvejais, kuomet pašnekovas užduoda dviprasmišką, neaiškų klausimą, mes neprivalome atsakinėti (duoti teigiamą ar neigiamą atsakymą), bet turėtume pirmiausiai pranešti, jog klausimo nesuprantame (*to phanai mē synienai*).

¹¹⁵ Vlastosas išskyrė specifinę predikacijos formą, kurią pavadino „pauliniškąja predikacija“ (angl. *pauline predications*): kuomet Šv. Paulius sako, jog „meilė nesididžiuoja ir neišpuiksta“ (1 Kor 13,4), jis, žinoma, nemėgina meilei priskirti žmogiškų savybių; jis turi omenyje, jog kiekvienas *x*, kuris yra *F* („mylintis“) sykiu yra *G* („nesididžiuoja“) ir *H* („neišpuiksta“); esą analogiškai galima traktuoti ir *Protagoro* teiginius „teisingumas yra pamaldus“, „drąsa yra išmintis“ (Vlastos, 1972/1981, 252-259). Visgi tai nepaaiškina tokių teiginių kaip „teisingumas yra teisingas“.

¹¹⁶ Kalbėdamas apie sokratinį klausimų „pragmatiką“, Santasas išskiria du pagrindinius jų motyvus – norą gauti informacijos ir pedagoginį interesą (1979, 68-69).

anaiptol nepagrindžia išvados, jog mes klystame visada. Be to, svarbu štai kas: tikėtina, kad Sokratui būdinga tam tikra „objektyvios tiesos“ samprata, tačiau vargu ar pastaroji jam suteikė bent menkiausią viltį išsiversti be „subjektyvių nuomonių“ (net jei pastarosios nėra itin patikimos); Sokratas negali pradėti filosofinio tyrimo nuo „epistemologinio nulio“, nuo „tuščio lapo“ (*tabula rasa*).

Taigi: viena vertus, Sokratas užduoda gana neįprastus (sunkiai suprantamus) klausimus, antra vertus, tais klausimais jis siekia (bent jau tvirtina siekias) išgauti tam tikrų žinių. Regis, jeigu klausimas pašnekovui esti nesuprantamas, tikrai neverta jo iškart peikti už neišprusimą ar nuovokumo stoką; stengiantis, jog komunikavimas būtų kiek įmanoma sklandesnis, nesuprastą klausimą reikėtų kuo aiškiau performuluoti arba tiesiog jo atsisakyti. Deja, Sokratas labiau linkęs pripažinti pašnekovo nekompetentingumą nei atsisakyti savo trikdančių klausimų. *Lachete* akcentuojamas toks principas: jei žmogus išties išmano dalyką, jis gali nesunkiai savo išmanymą perteikti žodžiais – gali aiškiai, suprantamai išdėstyti tai, ką jis žino (190c).¹¹⁷ *Charmide* (158e-159a) paaiškinama plačiau: jei pašnekovui iš tikrųjų būdingas nuosaikumas, tuomet tai turėtų būti kažkaip suvokiama (*aisthēsīn tina parechein*); būtent šio suvokimo pagrindu randasi nuomonė (*doxa*), kas yra nuosaikumas, kokiai rūšiai jis priklauso (*hoti estin kai hopoion ti hē sōphrosynē*);¹¹⁸ kadangi pašnekovas kalba graikiškai, jis gali lengvai pasakyti, kaip jam tai atrodo (*auto hoti soi phainetai*). Pats savaime šis principas nėra blogas: Sokratas pernelyg nuvertintų kalbą ir gerokai sumenkintų pažinimo reikšmę, jei tvirtintų priešingai; nors jis ir gana santūriai vertina žmogiškojo intelekto galimybes (bent jau sprendžiant iš *Apologijos*), visgi nesileidžia į sofistui Gorgijui artimą „nihilizmą“.¹¹⁹ Tačiau Sokratas akivaizdžiai ignoroja vieną visai jo elenktinei praktikai svarbų niuansą: pašnekovas gali išties žinoti (pasižymėti kompetencija, kuri domina Sokratą), bet tai dar nereiškia, kad jis gali tuo žinojimu lengvai dalintis, atsakinėdamas į klaidinančius ar tiesiog absurdiškus klausimus. Antai *Eutideme* esama puikių pavyzdžių, parodančių, kokiomis priemonėmis vadinamosios eristikos (*hē eristikē*) specialistai užsitikrindavo pergalę „žodinėse dvikovose“; nesunku pastebėti, jog jų

¹¹⁷ Plg. su Wittgensteinu: „... tai, kas apskritai gali būti pasakyta, gali būti pasakyta aiškiai; o apie ką negalima kalbėti, apie tai reikia tylėti“ (1995, 43).

¹¹⁸ Tai galbūt reiškia, kad nuosaikumas (kaip ir bet kuri kita dorybė) netraktuotinas kaip spontaniškas, pakankamai neįsisąmonintas prisiderinimas prie socialių konvencijų; jis suponuoja tam tikrą refleksijos judesį (Irwin 1995, 21). Paradoksalu, bet *Charmide* plėtojama diskusija atveda prie minėtajai dorybės sampratai nepalankių išvadų: kaip mums traktuoti pačią refleksiją? Sokratas argumentuotai atmeta aiškinimą, jog tai yra „savižina“ (165b-166b); apie jo įrodymą – žr. Benson 1995, 93-95.

¹¹⁹ Kaip žinia, Gorgijui priskiriamos trys „nihilistinės“ tezės: „Pirma, kad nieko nėra; antra, jei kas ir būtų, žmogui būtų neįmanoma tai pažinti; ir trečia, jei net būtų galima pažinti, tai nebūtų galima to pažinimo perteikti kitam žmogui“ (Sekstas Empirikas, *Pirono principai*, VII.65).

meistriškumas iš esmės susijęs su tam tikro pobūdžio klausimų formulavimu: tie, kurie mokinasi (*hoi manthanontes*), - jie yra išmintingi ar kvailiai (*hoi sophoi ē hoi amatheis*)? (275d); kokių dalykų mokosi besimokinantys – tu, kuriuos žino (*ha epistantai*), ar tu, kurių nežino? (276d); ar tasai, kuris kažką žino, yra žinantis? (*oukoun epistēmōn ei, eiper epistasai*; 293c). Geranoriškai atsakinėjant į tokius klausimus, išties nesunku apsijuokti. Dažnai apsijuokia ir Sokrato pašnekovai. Neverta iškart atmesti galimybes, jog ir jo užduodami klausimai yra iš eristikos ar sofistikos arsenalo.¹²⁰ Mes ne sykį turėsime progą įsitikinti, jog Sokratas kelia gana aukštus reikalavimus atsakymams, bet reikalavimai *klausimams* niekur neakcentuojami.

Žinoma, dialoguose skirtingi klausimai turi ne vienodą reikšmę. Kai kurie susiję būtent su literatūrine dialogo forma, kitaip tariant, jų dėka Platonas „pagyvina“ savo kūrinis (paryškina vieną ar kitą personažo bruožą, suteikia veikėjų – visų pirma Sokrato - kalbėsenai spontaniškumą). Tačiau kai kurie klausimai labiau sietini su „logine forma“; klausinėdamas pašnekovą, Sokratas išgauna iš jo pagrindinę tezę ir papildomas premisas, iš kurių galiausiai išvedamas tezės neiginys (pagal Vlastoso schemą). Kiekvieno dialogo pradžioje Sokratas (ar pašnekovas) pasiūlo aptarti tam tikrą problemą – suformuluoja „pirminį klausimą“ (dažniausiai etinio pobūdžio); Robinsono aiškinimu, vadinamieji „pirminiai klausimai“ gali būti dviejų tipų - (i) „Ar *F* yra *G*?“ (pvz., ar dorybės galima išmokyti?) ir (ii) „Kas yra *F*?“ (pvz., kas yra dorybė?).¹²¹ Tiesa sakant, šis skirstymas galioja ne tik „pirminiams“, bet ir „antriniam“ klausimams (užduodamiems diskusijos eigoje).¹²² Sokratas leidžia suprasti, kad „Ar *F* yra *G*?“ tipo klausimai ir atsakymai į juos filosofiniu požiūriu esti labai svarbūs. Ar malonumas yra tapatus gėriui? (*Gorgijas*, 495a); ar drąsa yra viena iš dorybės dalių? (*Lachetas*, 190d); ar žmogus sąmoningai elgiasi blogai? (509e). Sokrato filosofija angažuota etinių problemų tyrimui, tačiau, nepriklausomai nuo to, kaip artikuluojama pradinė (ar pirminė) problema, tyrimas

¹²⁰ George'o Kerferdo aiškinimu, iš tikrųjų elenktika yra analogiška eristikai - juk abiem atvejais įrodinėjama, kad pašnekovo teiginiai prieštarauja vienas kitam; antra vertus, elenktika išsiskiria tuo, jog jos tikslas – tiesa, o štai eristika tesiekia pergalės „žodinėje dvikovoje“ (1981, 64-67). Panašiai mano Rosamondas Sprague: elenktika nuo eristikos skiriasi būtent tuo, kad ji „rodo neapsimestinį susirūpinimą individo sielos gerove“ (1962, 3). Čia derėtų pastebėti, kad net ir kilniausios intencijos negali pašalinti loginių klaidų ar esmingai modifikuoti naudojamą metodą.

¹²¹ Robinsonas formalizuoja kiek kitaip: „Kas yra *X*?“ ir „Ar *X* yra *Y*?“ (1953, 49). Mokslinėje literatūroje formalizuojant teiginius (ir klausimus) nesilaikoma vienintelio standarto. Disertacijoje mažosiomis raidėmis *p*, *q*, *r* žymimi teiginiai, raidėmis *x*, *y* – konkretūs objektai, o didžiosiomis raidėmis *F*, *G*, *H* – bendros savybės (ar predikatai).

¹²² Antai Vassilis Karasmanis (2006, 130) įveda perskyra tarp *ti* klausimų (čia turima omenyje forma „*ti esti...*“ - „kas yra ...?“) ir *hopoion* klausimų (kitaip tariant, tu, kuriems būdinga forma „*hopoion esti...*“ - „koks yra ...?“ arba „kokiai rūšiai priklauso ...?“).

niekuomet nepasistūmėtų į priekį, jeigu nebūtų galimybės atsakyti į „Ar *F* yra *G*?“ tipo klausimus.¹²³ Toli gražu ne visi jie laikytini „pseudo-klausimais“; antai *Valstybėje* klausiama: ar teisingumas yra dorybė? (I.348c-d); tolimesnės diskusijos kryptį nulemia pašnekovo atsakymas į šį klausimą (kuris iš pirmo žvilgsnio atrodo visiškai elementarus).

Kita vertus, dialoguose galima pastebėti tokią tendenciją: įvairiuose diskusijos etapuose Sokratas užsimena apie būtinybę nagrinėjama „Ar *F* yra *G*?“ tipo klausimą atidėti į šalį ir dėmesį sutelkti ties „Kas yra *F*?“ tipo klausimu. Dialoge *Lachetas* (190d-e) tvirtinama, kad norint išsiaiškinti, koku būdu jaunuolis tampa drąsus (tai yra „pirminis klausimas“), pirmiausiai reikia iširti, kas yra drąsa; *Protagoro* pabaigoje (361a-d) ir *Menono* pradžioje (71a-c) Sokratas konstatuoja, esą neišsiaiškinus, kas yra dorybė, neįmanoma nustatyti, ar jos galima išmokyti (kitai tariant, neįmanoma deramai atsakyti į diskusijos „pirminį klausimą“). Žinoma, Sokrato pasiūlyta tyrimo strategija gali turėti ir alternatyvų, tačiau, regis, jis pats nelinkęs į alternatyvas atsižvelgti.¹²⁴ Šiuo aspektu Sokratas yra ištis „despotiškas logikas“ (prisiminus Nietzsche's pastabą). Kartais jis be deramų pastabų ir sykiu be pašnekovo sutikimo linkęs pakreipti diskusiją ta linkme, kuri jam pačiam atrodo tinkamiausia. Dialoge *Lisidas* pirmiausiai klausiama, koku būdu vienas asmuo tampa kito asmens draugu (212a-b); tačiau nesunku įsitikinti, kad diskusijos eigoje daugiausiai dėmesio skiriama kitiems klausimams - „kas yra draugas?“ ir „kas yra draugystė?“ (218d-220e). Diskusijos perorientavimas į „Kas yra *F*?“ tipo klausimą galėtų būti teisėtai traktuojamas kaip specifinė sokratinės technikos priemonė. Galbūt būtent šį aspektą fiksuoja Aristotelio pastaba, esą Sokratas tyrinėjo „tai, kas yra“ (pati konstrukcija *to ti esti* galbūt yra klausimo *ti esti* ...; substantyvacija, pridedant artikelį *to*).

Jeigu visa Sokrato filosofija (su kuria mes susipažįstame Platono dialoguose) iš tiesų gali būti apibūdinama kaip pastangos atsakyti į tam tikrus „Kas yra *F*?“ tipo klausimus,¹²⁵ tuomet kyla įtarimų, jog nuo pat pradžios ji orientuojasi klaidinga kryptimi; juk šio tipo klausimai kelia bene daugiausiai sunkumų – dažniausiai iš pačios klausimo formuluotės sunku nuspręsti, kas būtent juo yra užklausiama, kokio pobūdžio informacijos pageidauja „adresantas“ iš „adresato“.¹²⁶ Tam, kad būtų deramai suprstas, kiekvienas toks klausimas esti reikalingas konteksto; antra

¹²³ Santas 1979, 75.

¹²⁴ Robinsonas rašo: „Jeigu ankstyvuosiuose dialoguose ieškosime paaiškinimų, kodėl klausimas Kas yra *X*? privalo būti atsakytas ankščiau už bet koki kitą klausimą apie *X*, mes jų nerasime. Priešingai, šis principas pristatomas kaip savaime suprantamas, akivaizdus ir nediskutuotinas“ (1953, 51).

¹²⁵ Heideggeris tvirtina, kad *ti esti* yra „toji klausimo forma, kurią išskleidė Sokratas, Platonas ir Aristotelis“; esą „Platono filosofija yra tam tikra savita interpretacija to, ką reiškia tas *ti* [klausime *ti esti*]“ (1992c, 317).

¹²⁶ Robinson 1953, 59-60; Santas 1979, 78. Klausdami „Kas yra *F*?“, mes labai dažnai norime *bet kokios* informacijos apie *F* (nes apie tą *F* mes patys ničnieko nežinome).

vertus, daugeliu atvejų (daugumoje kontekstų) „Kas yra *F*?“ klausimą nesunku pakeisti bet kuriuo kitu, paprastesniu ir suprantamesniu klausimu, todėl Sokrato primygtiniai reikalavimai pirmiausiai ieškoti atsakymų į šios rūšies klausimus atrodo nepagrįsti. Juk, regis, derėtų pirmiausiai nustatyti dorybei būdingas charakteristikas (pvz., jog ji yra *didakton*) ir tik po to ją priskirti vienai ar kitai klasei (pvz., tvirtinti, jog dorybė yra *epistēmē*, *sophia* ar pan.); įvairiose mokslo šakose (pvz., botanikoje) klasifikavimas seka po savybių ištyrimo.

2.3. „Kas yra *F*?“ klausimo reikšmė

Mums rūpi išsiaiškinti, kokios informacijos tikisi Sokratas, klausdamas savo pašnekovų, kas yra drąsa, kas yra teisingumas, dorybė ir pan. Mes vadovaujamės prielaida, jog Sokratui neužtenka vien tik atmesti vieną ar kitą pašnekovo nuomonę kaip klaidingą, bet jis sykiu siekia šalia klaidingų nuomonių identifikuoti tam tikras teisingas (ar labiau tikėtinas) nuomones – kitaip tariant, nori „atskirti pelus nuo grūdų“. Neatmetame galimybės, jog pati prielaida esti klaidinga; juk gali ilgainiui paaiškėti, kad užduodamas „Kas yra *F*?“ tipo klausimus, Sokratas tesiekia suklaidinti pašnekovą ir taip laimėti „žodinę dvikovą“; taigi įmanoma, jog sokratinė technika savo priemonėmis ir tikslais esti artima sofistikai.

Aristotelis „Kas yra *F*?“ tipo klausimus vadino „nedialektiniais“; nuo „dialektinių“ klausimų jie esą skiriasi pirmiausiai tuo, jog užklausia dalyko „esmę“ ar „tikrąją būtį“, tiksliau sakant, reikalauja „tikrosios būties“ apibrėžimo ar definicijos (*horismos*, *horos*, *logos*).¹²⁷ Sokratas mėgino apibrėžti (*horizesthai*) įvairias etines kategorijas (žr. P. 36), ir Aristotelis šias pastangas vertino teigiamai, mat jis pats neabejojo apibrėžimų svarba: kartu su „aksiomomis“ (t.y. loginiais dėsniais ir matematinėmis tiesomis) bei vadinamosiomis „hipotezėmis“ (tam tikrais „egzistavimo teiginiais“) jie priklauso „pradmenims“ (ar „atskaitos taškams“, *archai*), kurie mus įgalina neapsiriboti vien nuomonėmis (*doxa*) ir įvairiose srityse įgyti „pažinimą“ (ar „mokslinį pažinimą“, *epistēmē*).¹²⁸ Definicijos negali būti įrodytos silogizmo būdu - reikalaujama „pradmenų“ įrodymo, begalinio regresio neišvengtume. Kai kada Aristotelis netgi išsitaria, kad *visi* mokslų „pradmenys“ yra ne kas kita, bet būtent apibrėžimai.¹²⁹

¹²⁷ Apie klausimų rūšis žr.: *Topika*, I 10-11, *Apie aiškinimą*, XI. Epizodai, kuriuose definicija traktuojama kaip „tikrosios būties“ nusakymas (t.y. *logos hos to ti ēn einai sēmainei*): *Topika*, I 5, 101b; VII 3, 135a; *Metafizika*, 1042a.

¹²⁸ Ackrill 1994, 166; plg. su Ross 1995, 42-43.

¹²⁹ Pvz.: *Antroji analitika*, II 3, 90b; II 17, 99a. Žr. Hintikka 1972, 58-59. Savo ruožtu Popperis, kritikuodamas aristotelinę metodologiją, pažymi, esą mokslinės disciplinos galėtų išsiversti be definicijų: „apibrėžimai moksle neatlieka jokio svarbaus vaidmens“; jie tenusako, ką reiškia įvairūs sutartiniai simboliai bei paženkliniai, todėl

Kita vertus, jeigu etika nelaikytina teoriniu mokslu, tuomet, regis, Sokratui išvis nevertėjo eikvoti energijos apibrėžimams. *Metafizikoje* Aristotelis palankiai atsiliepia apie jo metodologiją, tačiau šie mandagūs reveransai netūrėtų atitraukti dėmesio nuo pagrindinės problemos: Sokratas nesilaikė svarbios perskyros tarp „teorijos“, „praktikos“ ir „poietikos“ (perskyros, akcentuojamos aristoteliniame korpuse);¹³⁰ kitaip tariant, jis neatsižvelgė į tiriamojo objekto specifiką, neįsisąmonino, jog skirtingoms sritims reikalingi specialūs (adekvatūs) metodai. Kennethas Doveris taikliai pastebi, „kad tik pati mažiausia žmonijos dalis yra kada nors kažką apibrėžusi ir kad daugumai žmonijos pasiekimų – praktinių, meninių ar moralinių - apibrėžimo technika neturėjo jokios reikšmės.“¹³¹ Juk dorybės pavyzdys, ikūnytas talentingo menininko kūrinyje (pavyzdžiui, *Antigonėje*), esti gerokai iškalbingesnis už sausas formuluotes (definicijas).

Čia susiduriame su paradoksalia situacija: netgi turėdami tvirtų įrodymų, jog sokratinė technika nėra efektyvi ar tinkama, ir pats jos taikymas, sprendžiant etines problemas, iš tikrųjų problemų skaičių tik padidina (kitaip tariant, ieškoti „esmiškų“ apibrėžimų etikoje, vadinasi, mąstyti labai neaiškiai), mes sykiu privalėtume pripažinti faktą, jog Sokratas visuomet išliko nepranokstamu autoritetu „moralės filosofijos“ srityje; veikiausiai patys žodžiai „moralė“ bei „etika“ (taip pat ir „filosofija“) mums šiandien turėtų visai kitokią reikšmę, jei kadaise Sokratas nebūtų prisiėmęs „tarnystės dievui“ naštos.

Aristotelis mums suteikia pretekstą abejonėms, vis dėlto neduoda tvirtų įrodymų, jog Sokrato metodas esti etikai išvis netinkamas. Čia pirmiausiai derėtų išsiaiškinti, ar tie atsakymai (į „Kas yra *F*?“ tipo klausimus), kurių ieškoma ankstyvuosiuose dialoguose, savo forma panašūs į teiginius, kurie aristoteliniame korpuse vadinami definicijomis; reikia atminti, kad Platono kūrinuose niekur nepasirodo žodis *horismos* (kurį dažnai vartoja Aristotelis).¹³² Šiaip ar taip, būtent Stageiriečio loginiuose traktatuose pirmąsyk skiriama pakankamai dėmesio mokslinio apibrėžimo kriterijų problemai; esą dalyko „esmė“ ar „tikrąją būtį“ mes teisingai apibrėžiame, nurodydami jo giminę (*genos*) ir rūšinį požymį (*diaphora*); tinkamo apibrėžimo pavyzdys – „žmogus yra dvikojis gyvūnas“ (*Kategorijos*, 3a-b; šiuo atveju apibrėžimas siejamas su daikto „antrine esme“, *hē deuterousia*). Gerasimoso Santaso skaičiavimu, ankstyvuosiuose

„mūsų ‚mokslinis pažinimas‘ ta prasme, kuria šis terminas paprastai vartojamas, visai nepasikeistų, jei pašalintume visus apibrėžimus, pasikeistų tik kalba, kuri prarastų ne tikslumą, o tik trumpumą“ (2001, 119-120).

¹³⁰ Smith 1998, 135.

¹³¹ Dover 1974, 60.

¹³² „Sokratiniuose dialoguose“ alternatyvus daiktavardis *horos* vartojamas tik šešis kartus, bet štai veiksmazodis *horizesthai* – penkiolika kartų (Dancy 2004, 23-24). Žodis *horos* pirmiausiai reiškė teritorijos riboženkli, atskiriantį vieno savininko dirbamus laukus nuo kito savininko žemių (Liddell-Scott-Jones 1996, 1255-1256).

dialoguose (įskaitant ir „tranzityvinius“) esama maždaug 40 definicijų, kurios pripažįstamos formaliai korektiškomis, ir tarp jų galima rasti maždaug 17 apibrėžimų *per genus et differentiam* (visgi esą čia tik trys atvejai pakankamai aiškūs); didesnioji definicijų dalis yra bent dviejų skirtingų tipų – terminas gali būti apibrėžiamas, pateikiant sinonimus, arba „enumeracijos“ (išvardijimo) būdu; anot Santaso, tai įrodo, jog „bendrų definicijų klasėje Sokratas leidžia beveik neribotą raiškos laisvę“.¹³³ Vadinasi, Aristotelio remarkos, esą Sokratas „ieškojo definicijų“, toli gražu nėra savaime suprantamos; netgi pripažinus, kad filosofijos užduotis – tyrinėti daiktų „tikrąją būtį“ ar „esmę“,¹³⁴ nebūtina sutikti su tvirtinimu, jog filosofinis tyrinėjimas turi orientuotis į tai, ką Aristotelis laiko definicijomis. Be to, pažymėtina, kad Aristoteliui apibrėžimai yra būtini tyrimo „atskaitos taškai“, savo ruožtu Sokratas aiškina panašiai, tačiau jo elenktinė praktika parodo, kad faktiškai „atskaitos taškais“ jie niekuomet nebūna (ir visuomet lieka tik *tikslu*).

Čia verta atkreipti dėmesį ir į tokią detalę: *Metafizikoje* Aristotelis kaip savo oponentą pristato Antisteną, vieną iš žinomiausių „sokratikų“; pastarasis esą teigė, kad „neįmanoma apibrėžti tai, kas yra, [*to ti estin*], kadangi toks apibrėžimas būtų griozdiškas sakinytis [*ton gar horon logon einai makron*]“, tačiau „galima paaiškinti ir išmokyti, kokios rūšies daiktas yra [*poion ... ti estin endexai kai didaxai*]“; pavyzdžiui, galima pasakyti, koks yra sidabras, bet neįmanoma apibrėžti, kas jis yra (1043b).¹³⁵ Atmesdamas definicijų (*horoi*) galimybę, Antistenas anaip tol nenuvertina kalbos, bet tiesiog parodo, jog jai gali būti keliamai nepagrįsti reikalavimai. Įvairiuose kontekstuose mes galime prasmingai kalbėti apie daiktus, nesistengdami apibrėžti jų „esmės“; galų gale ne kiekvienas „Kas yra F?“ tipo klausimas reikalauja būtent „esmės“ apibrėžimo.

Aristotelis, regis, suvokė turįs reikalą su kompleksine problema ir akcentavo, jog galimi keli definicijų tipai – „realūs“ ir „nominalūs“ apibrėžimai (kaip šiandien mėgstama sakyti); pirmuoju atveju nusakoma dalyko „esmė“ (*ti esti*), o antruoju atveju tenurodoma, ką reiškia nagrinėjamo dalyko pavadinimas ar vardas (*ti sēmainei*); kitaip tariant, pirmuoju atveju turime reikalą su daiktais ir jų savybėmis, o antruoju – su žodžiais ir jų semantika (tai aptariama *Antrojoje analitikoje*, I 20-22). Tiesa, pats Aristotelis toli gražu ne visuomet šios perskyros laikėsi;¹³⁶

¹³³ Santas 1979, 98-100, 103-104.

¹³⁴ *Metafizikoje* sakoma: „Klausimas, kuris nuo seno užduodamas ir dabar nuolatos svarstomas bei kelia sunkumą, tai klausimas, kas yra būtybė, ar, kitais žodžiais, kas yra esmė“, καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία (VII, 1028b).

¹³⁵ Plačiau apie tai - Burnyeat 1970, 108-117.

¹³⁶ Ackrill 1997, 118.

veikiausiai būtent todėl, kad apibrėžiant žodžio reikšmę dažnai tenka atsižvelgti į tai, kokius daiktus jis žymi (t.y. kreiptis į „ekstra-lingvistinį“ lygmenį).¹³⁷

Žinoma, kiekvienoje racionalioje diskusijoje vertėtų pirmiausiai susitarti dėl svarbiausių terminų reikšmės. Susitarimas yra ypač naudingas diskutuojant vienokiais ar kitokiais etiniais klausimais, nes tokie žodžiai kaip „dorybė“, „gėris“, „blogis“, „teisingumas“ ir t.t. esti daugiareikšmiai (Aristotelio teigimu, „žodį ‚geras‘ mes taikome ir esmei, ir kokybei, ir santykiui“, o taipogi ir kitoms kategorijoms – laikui, vietai; *Nikomacho etika*, I.6, 1096a). Be to, tokie žodžiai žymi, galima sakyti, „neakivaizdžias“ veiksmų ar veikėjų charakteristikas. Tukididas pateikia puikią iliustraciją; kalbėdamas apie helėnų tarpusavio nesutarimus, jis pastebi: „Ir žmonių darbus [*ta erga*] jie savo nuožiūra ėmė vadinti naujais vardais [*tōn onomatōn*]. Taigi neprotinga drąsa buvo laikoma [*enomisthē*] bendražygiams atsidavusiu narsumu, įžvalgus delsimas – slepiamu bailumu, o nuosaikumas – vyriškumo stokos priedanga, ir visa apimantis svarstymas buvo laikomas visišku tingumu; beprotiškas užsidegimas buvo priskiriamas vyro daliai...“ (III.82.4. papildytas Strockio vertimas). Dialoge *Eutifronas* (7b-d) be kita ko sakoma: kilus ginčui, kuris iš dviejų skaičių yra didesnis, nesutariant dėl daiktų santykinių dydžių arba jų svorio, konsensusą nesunku pasiekti, pasitelkiant aritmetiką (*logismos*), matavimo (*to metrein*) ar svėrimo (*to histanai*) priemones, tačiau esama dalykų, dėl kurių ginčai niekuomet nenurimsta, kurių aptarimas žmones paverčia nesutaikomais priešais; tie dalykai – „būtent tai, kas yra teisinga ir neteisinga, kas yra puiku ir gėdinga, gera ir bloga“ (*tade esti to te dikaion kai to adikaion kai kalon kai aischron kai agathon kai kakon*).¹³⁸

Sokratui aktualu pašnekovų dėmesį sutelkti ties „Kas yra *F*?“ tipo klausimais, ir iš pirmo žvilgsnio tai labai panašu į „sofistinį triuką“; kita vertus, turint omenyje aksiologinės (vertinamosios) leksikos problemišumą, galbūt ši procedūra bent dalinai pateisintina.

2.4. Definicijos pirmumo principas

Tarkime, kad klausimą „Kas yra *F*?“ derėtų traktuoti (jei ne visuomet, tai bent daugeliu atvejų) kaip klausimą „Ką reiškia ‚*F*?“ ar pan. Žinoma, paprasčiausias būdas paaiškinti, ką koks nors žodis reiškia, yra parodyti pirštu į daiktą, kuris tuo žodžiu įvardijamas (tai – vadinamoji „ostensinė definicija“); vis dėlto toli gražu ne visuomet toks paaiškinimas esti įmanomas (ir ypač turint reikalą su abstrakčiais terminais). Alternatyvūs būdai – nurodyti žodžio sinonimus arba pateikti įvairius jo vartojimo pavyzdžius, t.y. įvairius prasmingus (ir, pageidautina,

¹³⁷ Plg. su Ross 1995, 49.

¹³⁸ Taip pat žr. *Gorgijas*, 457c-d.

teisingus) sakinius, kuriuose mus dominantis žodis figūruoja. Mėginant suprasti, ką žodis reiškia, gana dažnai mums reikalingas kontekstas. Tačiau išsyk derėtų atkreipti dėmesį į tai, kad Sokratas domisi ne kažkokiais visiškai nesuprantamais svetimoms kalbos žodžiais, bet būtent graikiškais būdvardžiais ir daiktavardžiais, kuriuos jis pats veikiausiai kasdien vartoja; vadinasi, jis jau turi tam tikrą kontekstą ir be pašnekovų pagalbos. Be to, reikėtų akcentuoti štai ką: jei tam tikras žodis (pvz., „teisingumas“, „dorybė“ ir pan.) tam tikrais atvejais (pvz., diskutuojant su sofistais) kelia sunkumų susikalbėti, tai neeliminuoja galimybės jį sėkmingai (neproblemiškai) vartoti kitais atvejais; jeigu žodis labai dažnai vartojamas, tikėtina, kad diskusijos dalyviams drauge pavyks atrasti nemažai jo teisingos vartosenos pavyzdžių.

Anot Bertrando Russello, Sokratas savo metodą taiko dalykams, apie kuriuos jis pats ir jo pašnekovai jau turi užtektinai žinių (tereikia tik „analitinių įgūdžių“ tam, kad tomis žiniomis būtų tinkamai pasinaudota); „mes visi laisvai vartojame žodžius ‚teisingas‘ ir ‚neteisingas‘, ir, aiškindamiesi, kaip mes juos vartojame, galime induktyviai gauti apibrėžimą, kuris geriausiai atitiks vartoseną“.¹³⁹ Guthrie interpretacija iš principo labai panaši. Jo manymu, terminas „teisingumas“ (kaip ir bet kuris kitas etinis terminas) apibrėžiamas keliais etapais: Sokratas pirmiausiai išskiria nekontraversiškus (visiems diskusijos dalyviams priimtinius) teisingumo pavyzdžius; po to nustato, kas tiems pavyzdžiams yra bendra (ir kas būtinai įtrauktina į definiciją); esą tokiu būdu Sokratas mėgina savo pašnekovams parodyti, kad „net jei esama daug ir įvairių teisingo elgesio pavyzdžių, visi tie pavyzdžiai privalo turėti bendrą savybę ar požymį, kurio dėka jie vadinami teisingais. Priešingu atveju žodis yra bereikšmis“.¹⁴⁰ Šios interpretavimo linijos laikosi ir Michaelis Forsteris: jo teigimu, Sokratas iš pašnekovo reikalauja apibrėžimo būtent tam, kad išsiaiškintų, ką tasai turi omenyje (*ti legei*) ir sykiu ką kiekvienas turi žinoti, kalbėdamas apie teisingumą ir panašius dalykus; kita vertus, Sokratui žodžio

¹³⁹ Russell 1945, 93. *Nikomacho etikoje* Aristotelis rašo: „Mes turime pradėti nuo dalykų, kurie mums žinomi [*tōn hēmin gnōrimōn*]. Todėl reikia, kad tas, kuris klausys paskaitų apie gėrį, teisingumą ir apskritai apie valstybės tvarkymo meną (ir iš to turės naudos), jau iš anksto turėtų gerų įpročių. Mat išeities taškas yra ‚kad‘ [*archē gar to hoti*], ir jeigu tas ‚kad‘ pakankamai paaiškės, nebereikės dar pridėti ir ‚kodėl‘ [*tou dioti*]“ (I.4, 1095b; vert. Dumčius).

¹⁴⁰ Guthrie 2000, 77-78; taip pat žr. 1971b, . Čia esama paralelės su Cornfordu. Pastarasis pažymi, esą „Sokratas pirmasis aiškiai suvokė, kad žmonės nuolatos vartoja žodžius, nežinodami įvardijamo daikto ‚esmės‘...“; jis priskiria Sokratui tam tikrą „apibendrinimo ir abstrahavimo metodą“: iš pradžių stebimi įvairūs individualūs atvejai, po to „įžvalgos aktas išskiria juose slypinčią bendrybę“ (*an act of insight discerns the universal latent in them*), galiausiai ta bendrybė atsiejama nuo paskirų atvejų (1957, 184-185).

reikšmės žinojimas, regis, neatsiejamas nuo to, kas žinoma apie „kalbamąjį dalyką“ (denotatą, referentą).¹⁴¹

Tačiau čia susiduriame su tokia problema: Sokrato teigimu, būtent etinių klausimų svarstymas labiausiai supriešina diskusijos dalyvius, antra vertus, kyla įtarimų, kad tokio susipriešinimo faktą jis laiko įrodymu, jog išvis neegzistuoja jokių nekontraversišku teisingumo ar kokios nors kitos dorybės pavyzdžių (žinoma, tai nėra labai vykęs apibendrinimas). Antai *Kritone* pašnekovas pareiškia, jog Sokrato pabėgimas iš kalėjimo draugų ir daugumos žmonių (*hoi polloi*) akyse atrodytų kaip doras, teisingas poelgis (45a-46a) (kitai tariant, pašnekovas pateikia daugeliui priimtina teisingumo pavyzdį), tačiau pats Sokratas yra įsitikinęs, kad, sprendžiant apie „teisingus ir neteisingus, gėdingus ir puikius, gerus ir blogus dalykus“, išvis neverta pasitikėti daugumos nuomone (47c-d). Bet, atmetę daugumos nuomonę, ar mes išvis turime kokius nors kriterijus, kurie mus įgalintų atpažinti teisingumo (drąsos, „nuosaikumo“ ir pan.) pavyzdžius - būtent tam tikrų žodžių vartosenos pavyzdžius?

Regis, apie tokius kriterijus kalbama *Eutifrone*. Pašnekovas (kurio vardu pavadintas dialogas) tvirtina puikiai nusimaną apie „dieviškus įstatymus, taipogi tai, kas susiję su pamaldumu ir kas su šventvagyste [*tōn hosiōn te kai anosiōn*]“; „maža iš manęs būtų naudos, Sokratai, ir niekuo Eutifronas nesiskirtų nuo daugumos žmonių, jeigu visa tai man nebūtų tiksliai žinoma [*ei mē ta toiauta panta akribōs eideiēn*]“ (4e-5a). Sokratas į tokius arogancijos ženklus reaguoja klausdamas, kas yra pamaldumas ir šventvagystė (5d). Pašnekovas netrunka atsakyti: „daryti tai, ką aš dabar darau, yra pamaldumas, o būtent – patraukti teisman piktadari, kuris ką nors nužudė, apiplėšė šventyklą arba panašiai nusižengė, net jei tas piktadarys yra tėvas ar motina; nepatraukti teisman yra šventvagiška“ (5d-e). Sokratas savo ruožtu atšauna, kad šis pašnekovo atsakymas yra visiškai netinkamas (6d); esą jis prašė ne nurodyti tam tikrus paskirus atvejus (kurie toli gražu nėra vieninteliai), bet nusakyti patį „pavidalą“, kurio dėka konkretūs poelgiai tampa pamaldumo pavyzdžiais (*ekeino auto to eidos hōi panta ta hosia hosia estin*) (6d-e). Jis sako pašnekovui:

„Taigi paaiškink man, kas yra pats tasai pavidalas, kad, turėdamas jį prieš akis ir naudodamas kaip pavyzdį, tavo ar kieno nors kito poelgius, tą pavyzdį atitinkančius, vadinčiau pamaldžiais, o jo neatitinkančių taip nevadinčiau.“ (6e)¹⁴²

Vėliau (11a-b) Sokratas pakartoja norįs sužinoti, kas yra pamaldumas (*to hosion hoti pot' esti*), kokia yra šio dalyko „esmė“ (*ousia*) (kuri skiriasi nuo „būklės“, *pathos*); Eutifronas

¹⁴¹ Forster 2006, 26, taip pat 29. Richardas Sharvy'is štai akcentuoja, kad Platonas neturi konotacijos ir denotacijos, reikšmės ir referencijos perskyrų (1972, 124); plg. su Kahn 1972, 569.

¹⁴² ταύτην τοίνυν με αὐτὴν διδάξον τὴν ἰδέαν τίς ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι, ὁ μὲν ἂν τοιοῦτον ἦ ὧν ἂν ἦ σὺ ἢ ἄλλος τις πρῶτον φῶ ὅσιον εἶναι, ὁ δ' ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ.

prisipažįsta negalįs perteikti turimo žinojimo, atsakinėdamas į tokio pobūdžio klausimus: „Neįsivaizduoju, Sokratai, kaip gi galėčiau tau išsakyti tai, ką suvokiu“ (*ouk echō egōge hopōs soi eipō ho noō*). Regis, Sokratas pageidauja iš pašnekovo būtent definicijos, kuri taptų kriterijumi (savotišku šablonu ar „paradigma“), identifikuojant paskirus atvejus (paskirus poelgius). Bet jeigu išties taip yra, mes nejučia patenkame į „ydingąjį ratą“: norėdami suformuluoti kokios nors dorybės definiciją (kitaip tariant, norėdami paaiškinti, ką reiškia aptariamą dorybę įvardijantis terminas), turime remtis tam tikru išankstiniu žinojimu – t.y. mums žinomais dorų elgesio pavyzdžiais; antra vertus, norėdami išsiaiškinti, ar konkretus poelgis laikytinas aptamos dorybės pavyzdžiu, privalome turėti tam tikrą kriterijų, t.y. dorybės definiciją.

Peterio Geacho teigimu, minėtas *Eutifrono* epizodas kuo aiškiausiai atspindi tą „klaidingo mąstymo stilių“, kuris būdingas daugeliui dialogų; epizodas atskleidžia tai, jog Sokratas savo filosofiniuose tyrinėjimuose remiasi dviem pagrindinėmis prielaidomis: (i) norint žinoti, ar tam tikras terminas „T“ esti teisingai predikuojamas, būtina turėti tam tikrą „universalų daikto buvimo T kriterijų“ (angl. *a general criterion for thing's being T*), kitaip tariant, termino reikšmės apibrėžimą; (ii) neįmanoma išsiaiškinti, ką reiškia „T“, pateikiant pavyzdžius daiktų, kurie yra T; nesunku pastebėti, jog antroji prielaida seka iš pirmosios, taipogi akivaizdu, kad turint bendrą termino „T“ reikšmės apibrėžimą, nėra jokios būtinybės nagrinėti paskirus pavyzdžius ir aiškintis, ką jis reiškia.¹⁴³ Remdamiesi šiomis prielaidomis, mes neišvengiamai suklystame – mūsų mąstyme įsivelia „sokratinė klaida“ (*the Socratic fallacy*). Geachas taip apibendrina:

„Mes žinome daugybę dalykų, nepajėgdami apibrėžti tų terminų, kuriais išreiškiame savo žinojimą. Formalios definicijos tėra tik vienas iš būdų paaiškinti terminus; tam tikru atveju keletas pavyzdžių gali būti didaktiniu požiūriu naudingesni nei formali definicija ... Jeigu nėra išankstinio sutarimo arba dėl dalykų, kurie neabejotinai yra T, pavyzdžių arba dėl termino ‚T‘ predikavimo kriterijaus, tuomet diskusija neišvengiamai yra nerezultatyvi; tokiu atveju diskusijos dalyviai nežino, kuo būtent jie užsiima – jie net nežino, ar, vartodami terminą ‚T‘, kiekvienas turi omenyje tą patį dalyką.“¹⁴⁴

Guthrie, kaip ir Geachas, neabejoja, kad sokratinėje filosofijoje apibrėžimams suteikiamas išskirtinis epistemologinis statusas: esą čia nėra jokių abejonių, kad mes negalime diskutuoti etiniais ar estetiniais klausimais, jei iš anksto nesusitariame dėl žodžių „teisingumas“ ar „grožis“ reikšmės; „kol šitai nebus nustatyta ir mes neturėsime jokio standarto, su kuriuo paskiri veiksmai ir objektai galėtų būti lyginami, mes nežinosime, apie ką kalbame“.¹⁴⁵ Šie Guthrie

¹⁴³ Geach 1966/1972, 33.

¹⁴⁴ Ibid. 34.

¹⁴⁵ Guthrie 1971b, 32-33.

teiginiai niekaip nesiderina su jo ankstesnėmis (žr. P. 53) kalbomis apie galimybę apibrėžimus „induktyviai“ gauti iš paskirų pavyzdžių. Kita vertus, vargu ar įmanoma neprieštarinai ir sykiu adekvačiai paaiškinti tai, kas iš esmės esti prieštaringa; „Sokratiniuose dialoguose“ galime rasti įvairių pastebėjimų, kaip turėtų vykti racionali diskusija, tačiau čia veikiausiai nėra koherentiškos „definicijos teorijos“.¹⁴⁶ Sokratas dažniausiai pažymi, jog, klausdamas „Kas yra *F*?“ (ar „Ką reiškia *F*?“), jis reikalauja ne paskirų dalykų, kurie yra *F*, sąrašo, bet būtent universalios, apibendrinančios definicijos. Tačiau šio reikalavimo anaipol nepakanka; vengdamas nesusipratimų, jis turi gerokai išsamiau aptarti, kas laikytina formaliai korektiška definicija, galų gale kokie yra definicijos teisingumo vertės nustatymo kriterijai (formaliai korektiškas apibrėžimas nebūtinai yra teisingas). Deja, kiek išsamesnio aptarimo tenka laukti iki pat *Menono* (74b-77a).¹⁴⁷

Atsakydamas į Sokrato klausimą, Eutifronas apibrėžia pamaldumą kaip pastangas demaskuoti nusikaltėlių ir teisėtais būdais jų nubausti (net jei nusikaltėlis yra šeimos narys) (*Eutifronas*, 5d-e); Lachetas drąsą pirmiausiai apibrėžia kaip kovą su priešu, nesitraukiant iš mūšio (*Lachetas*, 190d). Čia derėtų akcentuoti, kad abu pašnekovai savo atsakymuose nurodo ne „konkretybes“, bet „bendrybes“ – tai, kas bendra daugeliui konkrečių atvejų (Lachetas savąją drąsos definiciją taiko visiems hoplitams, o ne paskiriems individams; Eutifronas kalba ne tik apie savo konkretų poelgį, bet ir apie kitų sąmoningų piliečių veiksmus).¹⁴⁸ Tad kodėl gi šie atsakymai netenkina Sokrato? Mums atrodo akivaizdu, kodėl: Eutifrono ir Lacheto pateikiamos definicijos yra pernelyg siauros; kitaip tariant, apibrėžiamojo termino (*definiendum*) ir apibrėžiančiosios formulės (*definiens*) ekstensija nesutampa. Be to, įvairiems pašnekovų apibrėžimams gali būti būdingi ir kitokie trūkumai: kai kuriais atvejais jie yra pernelyg platus – apima atvejus, nesusijusius su apibrėžiamu terminu (*Lachetas*, 192d); kai kada pažeidžiamas „substitucijos principas“, t.y. sakinyje apibrėžiančioji formulė negali pakeisti apibrėžiamojo termino, išsaugodama tą pačią sakinio teisingumo vertę (*salva veritate*) (*Eutifronas*, 10a-11a); kartais definicijos yra nepakankamai analitiškos – deramai nepaaiškina, kodėl vienas ar kitas daiktas vadintinas terminu „*F*“, t.y. nenurodo priežasties, *aitia* (*Hipijas didysis*, 287e); galų gale kai kurių tenka atsisakyti todėl, kad iš jų seka moralės požiūriu nepriimtinos išvados (*Valstybė*,

¹⁴⁶ Beversluis (1974, 331): „... sokratinė definicijos teorija negali būti rišliai suformuluota“; taip pat žr. Wolfsdorf 2003b, 301, 305; Dancy 2006, 71.

¹⁴⁷ Benson 1990b, 130-131.

¹⁴⁸ Alexanderis Nehamas (kritikuodamas Geachą) pirmasis atkreipia dėmesį į šį svarbų momentą; jis taikliai pastebi, jog „duoti pavyzdį“ dar nereiškia „supainioti universalius ir individualius dalykus“ – pats žodis „pavyzdys“ yra nevienareikšmis (1975, 291, 295-296).

331c) arba tiesiog absurdiški teiginiai (*Charmidas*, 167b, 167c).¹⁴⁹ Mes galime sakyti, kad vertindamas vienokius ar kitokius atsakymus, Sokratas turi omenyje tam tikrus reikalavimus (ir gana aukštus);¹⁵⁰ deja, ankstyvuosiuose dialoguose ne visada tie reikalavimai išsakomi laiku, ir toli gražu ne visada jie esti išsakomi *explicite*. Sokratas (skirtingai nei Aristotelis) paprasčiausiai neturi reikiamų terminų, įgalinančių tuos reikalavimus įsisąmoninti ir aiškiai suformuluoti; kitaip tariant, jis priverstas vadovautis ne teorija, bet veikia intuicija, o pašnekovams (taip pat ir dialogų skaitytojams) tenka maksimaliai sukonzentruoti dėmesį, siekiant perprasti jo užuominas.

Ypač svarbu tai, kad, Sokrato manymu, tegali būti tik vienas korektiškas ir teisingas atsakymas į „Kas yra *F*?“ klausimą, tačiau dauguma pašnekovų laikosi nuomonės, jog tokių atsakymų (apibrėžimų) gali būti daugiau nei vienas;¹⁵¹ vargu ar Sokratui pavyktų įtikinamai įrodyti, kad ši jų nuomonė yra visiškai neteisinga (jis tiesiog tai konstatuoja, bet neįrodinėja). Sokratas leidžia suprasti, kad labai svarbu ir sykiu labai sudėtinga atsakyti į „Kas yra *F*?“ tipo klausimus – suformuluoti korektiškas ir teisingas definicijas; tačiau jis palieka nežinioje, kaip gi, kokiomis procedūromis galėtume tokias definicijas iškristalizuoti; kadangi visi bandymai baigiasi nesėkmingai, kyla įtarimų, jog tokios definicijos išvis neįmanomos - neįmanomos bent jau etikos srityje.

Reaguodami į Geacho išsakytą kritiką, autoritetingi specialistai aiškina, kad bent jau ankstyvuosiuose dialoguose Sokratas definicijoms neteikia išskirtinio statuso ir nenuvertina paskirų pavyzdžių pažintinės reikšmės (kitaip tariant, nėra pakankamo pagrindo Sokratui inkriminuoti vadinamąją „Sokratinę klaidą“). Štai Santasas išskiria toki (jo manymu, fundamentalų) aspektą: Sokratas niekur neteigia, kad, aiškinantis, ar konkretus poelgis priklauso konkrečiai rūšiai, definicija yra *būtina*; esą ji telaikoma *pakankama* sąlyga.¹⁵² Tai veikiausiai reiškia, kad Sokrato pasiūlytai tyrimo kryptčiai visuomet esama alternatyvų; kita vertus, net jeigu Sokratas ir neneigia alternatyvų galimybes, visgi ankstyvuosiuose dialoguose kažkodėl jų neakcentuoja ir, regis, nerealizuoja praktikoje (tik *Menone* situacija ženkliai pasikeičia).¹⁵³ Johnas Beversluis tvirtina, kad Sokratas nuolatos pasitelkia konkrečius pavyzdžius, norėdamas įvertinti pašnekovo siūlomos definicijos adekvatumą; esą Sokratui definicijos reikalingos

¹⁴⁹ Vlastos 1965a/1995, 157, n 27; Geach 1966/1972, 38-39; Sharvy 1972, 125-128; Santas 1979, 126-129; Kahn 1981, 312; Beversluis 1987, 213.

¹⁵⁰ Žr. Wolfsdorf 2003b, 275-277.

¹⁵¹ Benson 1990b, 136; Wolfsdorf 2003a, 177.

¹⁵² Santas 1979, 116.

¹⁵³ Bensonas (1990a, 30) klausia: Jei Sokratas matė ir kitų būdų nustatyti, ar Eutifrono poelgis yra pamaldumo atvejis, tuomet kodėl jis tais būdais nepasinaudoja netgi tuomet, kai visiškai aišku, kad pašnekovas niekaip neperpranta užuolankų apie pamaldumo „esmę“ ar „idėją“? Taip pat žr. Burnyeat, 1977, 386, n 9.

susidūrus su išties sudėtingais atvejais – pvz., *Eutifrone* analizuojant ekstraordinarinę situaciją, kuomet sūnus patraukia teisman savo tėvą (kaltindamas jį žmogžudžio vergo nužudymu); tvirtindamas, kad be *F* apibrėžimo mes negalime nieko žinoti apie *F* (t.y. (i) ar *F* yra *G* ir *H*, kita vertus, (ii) ar tam tikras *x* yra *F*), Sokratas visuomet turi omenyje konkrečias aplinkybes: pvz., nepažinus dorybės prigimties, negalima kam nors naudingai patarti, kaip geriausiai ją įgyti (kitais tariant, definicijų reikalavimo Sokratas nesuabsoliutina).¹⁵⁴ Vlastosas laikosi panašios nuomonės: pavyzdžių nagrinėjimas yra Sokrato labiausiai mėgstamas būdas ieškoti definicijų („jis neatmeta pavyzdžio *qua* pavyzdžio“); apibrėžimas – tai „kriterijus, suteikiantis galimybę baigti tuos erzinančius disputus apie prieštarigus atvejus“.¹⁵⁵ Visgi tokiai interpretacijai galima nesunkiai atrasti kontrargumentų: dialoge *Hipijas didysis* Sokratas aiškina, esą neturintis grožio apibrėžimo (nežinantis, kas yra grožis, *to kalon agnoōn*) sykiu neturi pagrindo vertinti įvairaus pobūdžio veiksmų (*praxin*) – t.y. jis negali žinoti, kad kas nors kalbėjo ar pasielgė gražiai (304d-e); *Liside* (223b) Sokratui draugystės definicija reikalinga netgi tuomet, kai jis konkrečius individus noriai vadina draugais. Savo ruožtu Russelas Dancy pastebi, jog „sokratiniuose dialoguose definicijų reikalavimas visuomet yra subordinuotas kitiems klausimas“; esą šiuose dialoguose definicijoms skiriama pakankamai mažai dėmesio, tad vargu ar juos derėtų traktuoti kaip tam tikros „apibrėžimo metodologijos“ pratybas; Sokratui labiausiai rūpi, kaip mes turėtume gyventi.¹⁵⁶ Tačiau neverta pamiršti, kad Sokratas reikalauja definicijų lemiamuose diskusijų momentuose – tuomet, kai susirūpinama tuo, kaip turėtų vykti filosofinis tyrimas (tada, kai išskyla ir yra aptariami metodologinio pobūdžio klausimai); Sokratas tvirtina, jog „neištirtas [ar neištardytas, *anexetastos*] gyvenimas žmogui nėra gyventinas“ (žr. P. 29), tačiau ilgainiui paaiškėja, kad be „apibrėžimo metodologijos“ tyrimas sunkiai gali pasistūmėti į priekį.

Neigiant definicijų išskirtinę reikšmę sokratinei metodologijai, privalu atsakyti į tokius gana keblius klausimus: kas gi tuomet yra pagrindinis tos metodologijos aspektas? jeigu mes atmetame svarbiausią iš dviejų aspektų, kurie, Aristotelio teigimu, „gali būti pagrįstai priskirti Sokratui“, ar tuomet išvis prasminga sakyti, jog Sokratas turėjo tam tikrą metodą, tam tikrą specifinę diskusijos techniką? (Čia reikia atminti, kad antrasis aspektas, „epagoginis argumentas“, Aristoteliui tiesiogiai susijęs su apibrėžimų reikalavimu.) Kita vertus, nesinori

¹⁵⁴ Beversluis 1987, 213-215.

¹⁵⁵ Vlastos 1990, 74-77. Maža to, Vlastosas linkęs manyti, kad definicijų išskirtinis epistemologinis statusas būtų nesuderinamas su elenkine praktika; esą tik „tranzityviniuose dialoguose“, kuriuose elenkikos metodas jau nepraktikuojamas (nes Platonas juo nusivilia), definicijos tampa metodologiniu požiūriu išties aktualios (1983a/1994, 36-37; 1985, 23-26).

¹⁵⁶ Dancy 2004, 26, 28.

tikėti, kad Aristotelis, išties fundamentalių loginių traktatų autorius, būtų šiuo atžvilgiu taip apmaudžiai suklydęs.¹⁵⁷

Tai, ką Geachas įvardija kaip „sokratinę klaidą“, Bensonas savo ruožtu vadina „definicijos pirmumo principu“ (angl. *the priority of definition principle*). Jam aktualu pademonstruoti, kad egzistuoja pakankamas tekstinis pagrindas šį principą priskirti Sokratui.¹⁵⁸ Bensono teigimu, net jeigu šis principas nėra *explicite* išsakomas, jis realiai sąlygoja tyrimo eigą (nulemia užduodamų klausimų pobūdį); skirtingais atvejais Sokratas tyrimą atveda prie labai panašių apibendrinimų: jeigu asmuo nežino, kas yra dorybė, jis negali patarti, kaip tapti doru; jeigu asmuo nežino, kas yra nuosaikumas, jis tuomet nežino, ar pats yra nuosaikus; jeigu asmuo nežino, kas yra retorika, jis nežino, ar tai yra puikus dalykas; patys šie apibendrinimai nėra savaime suprantami, jie reikalingi paaiškinimo, ir faktiškai jiems galima atrasti vienintelį adekvatų paaiškinimą – „definicijos pirmumo principą“.¹⁵⁹ Savo ruožtu Williamas Prioras taipogi laikosi pozicijos, jog principas priskirtinas Sokratui. Jo supratimu, vadinamoji „sokratinė klaida“ iš tikrųjų nėra klaida; pirmiausiai derėtų atminti, kad definicijų reikalavimas dialoguose taikomas ne bet kokiam žinojimui, bet būtent tokiai kompetencijai, kuri vadinama „pažinimu“ (gr. *epistēmē*) ar „išmintimi“ (*sophia*) (žmogus, disponuojantis tokia kompetencija, ne tik žino „kad“, bet ir gali paaiškinti „kodėl“).¹⁶⁰ Be to, tyrimui iš anksto nereikia jokių garantijų, kad *visi* pateikti pavyzdžiai iš tikrųjų yra aptariamo dalyko *F* atvejai; iš anksto nebūtina žinoti, jog koks nors *konkretus* pavyzdys yra tikras; tyrimo pačioje pradžioje tėra būtinas daugiau ar mažiau motyvuotas įsitikinimas, kad bent *kai kurie* iš pateiktų pavyzdžių esti tikri (nors ir neaišku, būtent kurie); tik tolimesnis tyrimas (klasifikacijos procesas) gali duoti bendrą atrankos kriterijų (definiciją) ir tą išankstinį įsitikinimą (ar nuomonę) transformuoti į patikimą žinojimą; kitaip tariant, Sokratas nesitiki induktyviai išgauti definicijų iš tam tikrų pradinių pavyzdžių – pastarieji patys savaime neužtikrina pažinimo galimybės, jie veikia tik stimuliuoja racionalią refleksiją.¹⁶¹

¹⁵⁷ Robertas Boltonas akcentuoja Aristotelio ypatingą dėmesingumą elenkinei praktikai – esą kai kuriais atvejais jis beveik pažodžiui atkartoja Sokrato pastabas (1993, 131-132). Apie sokratinės technikos įtaką Aristoteliumi kalba ir Jaakko Hintikka (2004, 228).

¹⁵⁸ „Tranzityviniuose“ dialoguose: *Hipijas didysis*, 286c-d, 304d-e, *Lisidas*, 223b, *Menonas*, 71a-b, 100b; *Valstybės* pirmoje knygoje 354 c (kurios statusas gana neaiškus); „elenktiniuose dialoguose“: *Eutifronas*, 6e, 4d-5d, 15d-e, *Lachetas*, 190b-c, 189e-190b, *Gorgijas*, 463c, 462c, *Protagoras*, 312c (žr. Benson 1990a, 23-40). Be to, Bensono argumentacijai itin svarbu parodyti (*contra* Vlastos), jog „tranzityviniuose“ dialoguose elenkto metodas tebėra praktikuojamas (Ibid., 25-26). Taip pat žr. Kahn 1996, 182.

¹⁵⁹ Benson 1990a, 42-44. Taip pat žr. Wolfsdorf 2004a, 50-55.

¹⁶⁰ Prior 1997, 103-104, 109.

¹⁶¹ Ibid. 110-112.

Tačiau, priskirdami Sokratui „definicijos pirmumo principą“, susiduriame ne tik su pavyzdžių problema. Čia derėtų atkreipti dėmesį į tokį niuansą: jei Sokratui rūpi būtent etinių terminų reikšmė, ir jeigu etinių terminų vartojimas kelia daugiausia sunkumų komunikuojant, tuomet akivaizdu, kad apibrėžiančiąją formulę (*definiens*) sudarantys terminai taipogi reikalingi paaiškinimo (definicijos); bet juk neįmanoma apibrėžti visų tam tikroje srityje vartojamų terminų – bandymai tai padaryti neišvengiamai veda į „begalinę apibrėžimų regresiją“.¹⁶² Regis, Sokratas šios problemos išvis nelaiko svarbia: apibrėžiančiose formulėse nuolatos figūruoja terminai „gėris“ (*agathon*), „tai kas naudinga“ (*ōphelimon*), „žinojimas“ (*gnōsis, epistēmē*), bet ankstyvuosiuose dialoguose jis nekelia jų apibrėžimo reikalavimo (jam pakanka bendro pobūdžio pastabų).¹⁶³ Tuomet kyla pagunda manyti, kad, užduodant „Kas yra *F*?“ tipo klausimus, Sokratui išvis nerūpi žodžių reikšmė, kalbos tikslumas ir aiškumas. Jis netampa „kalbos filosofu“ ir išlieka išimtinai „moralės filosofu“; jis rūpinasi ne pašnekovų „kalbine kompetencija“, bet būtent jų „moraline kompetencija“ (kad ir kas tai būtų). *Lachete* vienas diskusijos dalyvių pažymi: „... tasai, kuris ima su Sokratu artimai bendrauti ir su juo atvirai išsikalba, net jeigu šnekamasi apie kitus dalykus, galiausiai bus priverstas duoti ataskaitą apie savo gyvenimo – tiek dabar, tiek ir praeityje - būdą“ (187e-188a). Čia derėtų prisiminti ir *Kratilo* finalinę pastabą: „... protą turinčiam žmogui toli gražu nedera, kad jis pats ir jo siela atsidėję tarnautų vardams, pasitikėdami jais ir juos suteikusiaisiais, bei tvirtintų kaip ką nors žinantis [*hōs ti eidota*] ...“ (440c).

Taigi turime pretekstą įtarti, jog „Kas yra *F*?“ tipo klausimas nukreiptas ne į pašnekovo gebėjimą tinkamai vartoti terminą „*F*“ vienokiuose ar kitokiuose kontekstuose, bet veikia į tam tikrą „ekstra-lingvistinio“ lygmens realiją, kuri faktiškai gali būti tiek termino „*F*“, tiek ir kitų terminų „*G*“ ar „*H*“ denotatas. Terry Penneris kategoriškai neigia, jog Sokrato klausimai yra orientuoti į „reikšmes, esmes ar universalijas“ (angl. *meanings or essences or universals*); esą klausinėdamas, kas yra drąsa, Sokratas domisi ne abstrakčia sąvoka ir analitinėmis tiesomis apie drąsą (tiesomis, gautomis „konceptualinės analizės“ būdu), bet būtent tam tikra „psichologine būseną“ (*psychological state*), nulemiančia žmogaus poelgius.¹⁶⁴ Kitaip tariant, elenktinei

¹⁶² Popperis 2001, 122-123. Taip pat žr. Sesonke 1965, 90. Donaldas Davidsonas akcentuoja kitą svarbų aspektą: iš definicijų yra maža naudos, kuomet apibrėžiančiąją formulę sudarantys terminai sudėtingesni už apibrėžiamąjį terminą (2005, 256-257).

¹⁶³ Plg. su *Teaitetu*: „Mes tūkstančius kartų sakėme: ‚žinome‘ [*gignōskomen*] ir ‚nežinome‘, ‚pažįstame‘ [*epistametha*] ir ‚nepažįstame‘, tarsi suprastume vienas kitą [*hōs ti sunientes allēlōn*], tačiau apie pažinimą nieko nenutuokiame [*agnooumen*]“ (196e).

¹⁶⁴ Penner, 1973/1999, 81-82. Terence'as Irwinas laikosi panašios pozicijos: „Sokratinė definicija nusako tai, kas daiktas yra, ir pateikia paaiškinimą, kuris pagrindžia mūsų nuomones apie tą daiktą. Ji neanalizuoja sąvokos ir nepateikia analitinių tiesų, apibrėžiančių termino reikšmę“ (1985, 63). „Sąvokos analizės nepakaks, kadangi

praktikai yra būdinga „egzistencinė dimensija“.¹⁶⁵ Tačiau, antra vertus, panašu, jog Pennerio interpretacija taipogi nėra visiškai adekvati: šiuo atveju neigiama, jog Sokratas yra „kalbos filosofas“, ir sykiu kryptama į kitą kraštutinumą, tvirtinant, esą jį derėtų laikyti savotišku „psichologu“. Sokratas išties dažnai kalba apie žmogaus prigimtį; ankstyvuosiuose dialoguose gausu bendro pobūdžio pastabų apie tai, kas būdinga žmogaus kaip racionalių būtybės motyvacijai. Antai *Protagore* jis išsako tokius teiginius (premisas): „Visi drąsuoliai yra pasitikintys savimi“; „Visi išmintingi žmonės yra pasitikintys savimi“; „Visi drąsuoliai yra kilnūs“ (349d-350c); Sokrato argumentacijai ypač svarbi kita prielaida: „Siekti to, kas laikoma blogiu, užuot siekus to, kas laikoma gėriu, nėra būdinga žmogaus prigimčiai [*oud' esti touto ... en anthrōpou physei*]; kuomet tenka rinktis tarp dviejų blogybių, joks žmogus nesirinks didesnės blogybės, kai jis gali pasirinkti mažesniąją“ (358d). Bet kodėl gi šias prielaidas turėtume laikyti teisingomis? Mokslininkas, kuriam tikrai rūpi ne sąvokos, bet „psichologinės būsenos“, bendro pobūdžio teiginius siekia pagrįsti empiriškai. Sokratas savo prielaidas pristato kaip tam tikrus faktus, tačiau niekur neapeliuoja į atliktų stebėjimų duomenis; priešingai - jis kalba taip, tarsi faktus apie žmogaus prigimtį būtų galima išprotauti deduktyviai (žinoma, tai yra neįmanoma netgi talentingiausiajam mąstytojui).¹⁶⁶ Aristotelis, užsimindamas apie Sokratą, susieja „esamų dalykų“ tyrimą (gr. *zētein to ti estin*) su „bendrybių“ apibrėžimo reikalavimu (*to horizesthai katholou*) (žr. P. 36); tačiau jis taipogi pažymi, kad sokratinė etika „aiškiai prieštarauja patyrimui“ (žr. P. 19). Turint omenyje ir tai, kad pats žodis „yra“ (*estin*), Aristotelio teigimu, daugiareikšmis (*legetai pollechōs*), regis, nebūtų labai apdairu Sokrato užduodamus klausimus sieti su vadinamosiomis „realiomis“ definicijomis.

Tačiau būtent kokių definicijų pageidauja Sokratas? Tai išsiaiškinti toli gražu nėra lengva. Šiaip ar taip, derėtų atkreipti dėmesį į du svarbius aspektus. (i) Sokratas veikiausiai linkęs manyti, kad stokodami teisingumo (ar kokios nors kitos dorybės) definicijos vis dėlto galime išskirti tam tikrus „paradigminius“ drąsaus elgesio pavyzdžius ir, maža to, patys pasiegti teisingai (pvz., *Apologija*, 32a-e). Definicijos reikalavimas („definicijos pirmumo principas“) greičiausiai suponuoja perskyrą tarp kelių (ar keleto) žinojimo tipų. Sokratas netvirtina, kad *bet koks* žinojimas gali ir turi būti reiškiamas definicijomis, priešingu atveju pats Sokratas savo filosofiniuose tyrinėjimuose negalėtų remtis premisomis, kurios nėra definicijos; vis dėlto

analitinės tiesos apie dorybę gali ir nesakyti, kad ji yra naudinga“ (Ibid. 64). Taip pat žr. Irwin 1995, 27. Tokią traktuotę Vlastos kategoriškai atmeta: esą Sokratas tyrinėja žodžių reikšmę, ir šis tyrimas „susijęs su konceptu, kuriuos tie žodžiai įvardija, analize“, „radikali žodžio reikšmės revizija yra grynai dialektinių pratybų pasekmė“ (1976/1981, 411, n 3).

¹⁶⁵ Penner 1992, 144.

¹⁶⁶ Vlastos 1956a, xxxviii – xxxix; 1991, 269. Taip pat žr. Taylor 1991, 203-205.

dialoguose esama pakankamai įrodymų, jog jis nelinkęs eliminuoti įvairių faktinių teiginių. Myleso Burnyeato teigimu, Sokratas nepuoselėja jokių iliuzijų, jog definicija gali būti pateikta iškart, vos tik jos pareikalavus; galbūt jam išties nerūpi pašnekovų „kalbinė kompetencija“, bet vis dėlto pastaroji elenkicinei praktikai yra būtina.¹⁶⁷ Sokratas tvirtina, kad jį dominantis žinojimas gali būti išreikštas kalba;¹⁶⁸ tačiau, kita vertus, pati elenkcinė praktika yra kalbėjimas, neturint tokio žinojimo (ar „išminties“).¹⁶⁹ (ii) Kol kas neradome svarių įrodymų, jog pats „definicijos pirmumo principas“ būtų pagrįstas koku nors kitu, fundamentalesniu principu – t.y. vienokia ar kitokia metafizine teorija. Vartodamas žodžius „idėja“ ar „esmė“, Sokratas turi omenyje tam tikras bendras daiktų (priklausančių tai pačiai klasei) savybes; tačiau tai dar nereiškia, kad jis įveda substancijos ir akcidencijos perskyrą. Regis, ši distinkcija pirmąsyk pasirodo tik *Faidone*, kūrinyje, kuris daugeliu atžvilgiu skiriasi nuo „sokratinių dialogų“ – skiriasi pirmiausiai tuo, jog čia Sokrato pašnekovai jau yra „tikri filosofai“, turintys pakankamai patirties teorinio pobūdžio svarstymuose.

2.5. Nuomonės išsakymas ir formavimas filosofinėje diskusijoje

Taigi, užduodamas „Kas yra *F*?“ tipo klausimus, Sokratas veikiausiai vadovaujasi „definicijos pirmumo principu“; be to, tikėtina, kad, vertindamas pašnekovų atsakymus į tokius klausimus, jis sykiu vadovaujasi tam tikrais formaliai korektiškos ir teisingos (adekvačios, tikrovę atitinkančios) definicijos standartais – reikalavimais, susijusiais tiek su definicijos ekstensija (t.y. žymimų objektų klase), tiek ir su definicijos intensija (t.y. reikšme ar „semantika“). Kaip minėta, Sokratas dar neturi pilnavertės terminologijos jiems aiškiai artikuluoti;¹⁷⁰ kita vertus, tokie reikalavimai gali būti keliami tik nedaugeliui atsakymų, kuriuos pateikia pašnekovai, mat tik nedaugelis jų traktuotini kaip definicijos. Labai dažnai Sokratas užduoda „Ar *F* yra *G*?“ tipo klausimus (netgi tuomet, kai „Kas yra *F*?“ klausimas išskiriamas kaip pagrindinis) ir iš pašnekovų reikalauja lakoniškų atsakymų (dažnai tiesiog „taip“ arba „ne“). Tačiau šalia to, regis, esama ir gerokai svarbesnio reikalavimo.

¹⁶⁷ Burnyeat 1977, 386-387, 390-391.

¹⁶⁸ Bensonas tai vadina „verbalizavimo reikalavimu“ (angl. *‘the verbalization requirement’*) (1990a, 20, n 2).

¹⁶⁹ Sesonke 1965, 84, 86.

¹⁷⁰ Kahnas (1996, 120) aiškina, jog dialoge *Hipijas mažasis* galime aptikti tam tikros „primityvios loginės terminijos“ egzistavimo ženklų: (i) *ta hōmologēmana* („tai, dėl ko sutarta“) galbūt jau turi „premisų“ reikšmę (368e), (ii) frazė „tai, kas seka iš *logos*“ – „išvados“ reikšmę (369a), taipogi atkreiptinas dėmesys į (iii) žodį *epagōgē*, reiškiantį panašių atvejų enumeraciją (368e-369a), bei (iv) frazė *heautōi enantia legein*, „prieštarauti sau pačiam“ (371a). *Lachete* (12b-d) Kahnas išvelgia giminės (klasės) bei rūšies (poklasio) perskyrą (Ibid. 173).

Retsykiaais Sokratas pažymi, jog pašnekovas privalo sakyti tik tai, ką pats iš tikrųjų mano, užuot kaip atsakymą pateikęs daugumos ar autoriteto nuomonę; pavyzdžiui, *Kritone* jis perspėja pašnekovą:

„Ir žiūrėk, Kritonai, kad sutikdamas su tuo [t.y. kad nereikia keršyti už patirtą skriaudą], prieš savo nuomonę tu nesutiktum [*mē para doxan homologēis*], nes žinau, tik nedaugelis taip mano ir manys.“ (49c-d)

Panaši pastaba išsakoma *Gorgijoje*: „... nesitikėk, kad gali žaisti su manimi ir atsakinėti, kaip tik tau šauna į galvą, priešingai savo tikriems įsitikinimams [*para ta dokounta*]“ (500b). Vlastosas pirmasis akcentavo šių epizodų metodologinę reikšmę; jo teigimu, elenktinė praktika, skirtingai nei sofistų inicijuojamos „žodinės dvikovos“, esti angažuota tiesai, kurios esą neįmanoma pasiekti be pašnekovų sąžiningo ir geranoriško bendradarbiavimo, taigi ir be „sakyk, ką manai“ reikalavimo (angl. *the ‘say what you believe’ requirement*).¹⁷¹ Savo ruožtu Bensonas nors ir neigia, kad elenktikos tiesioginis tikslas yra tiesa, visgi taipogi kalba apie tai, kad šis metodas būtų neefektyvus ir bevertis, jei pašnekovams būtų leista atsakinėti, nustumiant savo pačių įsitikinimus į antrą planą; premisos, kurias Sokratas išgauna iš savo pašnekovų, neprivalo būti savaime suprantamos ar akivaizdžios – išties svarbu, kad patsai pašnekovas jomis tikėtų (tai Bensonas pavadina „doksastiniu apribojimu“, *the doxastic constraint*).¹⁷²

Tačiau galbūt Vlastosas ir Bensonas pernelyg sureikšmina šį reikalavimą? Galbūt elenktinei praktikai jis neturi didelės įtakos? Sokratas dažnai užsimena, kad, jeigu žmonių grupė laikosi tam tikros nuomonės, tai dar nereiškia, kad jai priskirtinas akivaizdžios, savaime suprantamos tiesos sertifikatas; mums nederėtų laikyti tam tikro teiginio teisingu vien todėl, kad jį teisingu laiko daugelis – norint nustatyti jo teisingumo vertę, reikalingas tam tikras objektyvus kriterijus (ar, kitaip tariant, tam tikras racionalus pagrindas). Tai yra visiškai pateisinamas atsargumas. Bet, regis, „sakyk, ką manai“ reikalavimas nesusijęs su teisingumo kriterijais. Jei tikėsime Vlastosu, akcentuodamas šį reikalavimą, Sokratas leidžia suprasti, kad neketina domėtis „viešąja nuomone“, priešingai – jis siekia sutelkti dėmesį ties konkrečiu individu, tiksliau sakant, ties konkretaus individo „nuomonių sistema“ (*belief system*), ir tikisi, kad šioje „sistemoje“ esama tam tikrų teisingų nuomonių, kurias atpažinus ir pasitelkus kaip prielaidas galima argumentuotai atmesti klaidingas nuomones.¹⁷³ Žinoma, tai tikrai nėra tiesiausias ir lengviausias kelias į tiesą. Pats Vlastosas pripažįsta, kad šalia „artikuliuotų“ (*overt*, *explicit*) nuomonių pašnekovas

¹⁷¹ Vlastos 1983a/1994, 7-9. Taip pat žr.: *Protagoras*, 331c; *Gorgijas* 495a; *Valstybė*, I.346a, 350d-e. *Menone* Sokratas aiškina esąs „draugiškų pokalbių“ šalininkas; nuo „nedraugiškų“ disputų su tariamais išminčiais jie skiriasi dviem aspektais: čia būtina „ne tik atsakyti sąžiningai [*talēthē apokrinesthai*], bet sykiu remtis tais dalykais, kuriuos atsakinėjantysis pripažįsta žinąs [*di’ ekeinōn hōn an prosomologēi eidenai ho erōtōmenos*]“ (75d).

¹⁷² Benson 2002, 105.

¹⁷³ Vlastos 1991, 114.

visuomet turi ir „neartikuluotų“ (*'covert', 'tacit'*),¹⁷⁴ o tai pirmiausiai reiškia, kad vadinamoji „nuomonių sistema“ toli gražu nėra galutinai susiformavusi ir pastovi – greičiausiai čia išvis nėra jokios „sistemos“. Be to, labai dažnai (ir svarbiausiuose diskusijos etapuose) Sokratas klausia pašnekovų apie tuos dalykus, apie kuriuos jie, tiesą sakant, neturi tvirtos nuomonės (arba išvis neturi jokio supratimo). Antai *Eutifrono* pradžioje (5d) Sokratas klausia pašnekovo: argi bet kokioje veikloje pamaldumas nėra pats sau tapatus (gr. *ē ou tauton estin en pasē praxei to hosion auto hautōi*), ir, antra vertus, argi šventvagystė nėra priešinga pamaldumui, o sau tapati ir turinti tam tikrą vieną „pavidalą“ (*auto de hautōi homoion kai echon mian tina idean*)? Eutifronas savo ruožtu atsako - „Žinoma, Sokratai“. Ar jo atsakymas išreiškia individualią nuomonę? Netrunka išaiškėti, jog pašnekovas netgi nesuprato klausimo, nors ir atsakė į jį teigiamai (tai nesunku pastebėti iš tų pasažų, kuriuose kalbama apie pamaldumo „idėją“ bei „esmę“; žr. P. 54-55).

Sokratas kartais linkęs atsisakyti vadinamojo „doksastinio apribojimo“, sykiu leisdamas suprasti, jog be šio apribojimo elenktikos metodas gali būti sėkmingai praktikuojamas; štai *Protagore* jis sako pašnekovui: „Svarbu, kad tu atsakinėtum, o ne tai, ar savo nuomonę išsakai. Man labiausiai rūpi ištirti patį teiginį [*ton gar logon egōge malista exetazō*], nors gali atsitikti taip, jog mes taipogi tyrinėjame ir tą, kuris klausia, ir tą, kuris atsakinėja“ (333c). Charlesas Kahnas atkreipia dėmesį į vieną *Gorgijo* epizodą (456d-457c), kuriame Sokrato sumanus ir kryptingas klausinėjimas kartu su pašnekovo noru įtikti auditorijai priverčia pastarąjį tvirtinti tai, kas prieštarauja jo paties įsitikinimams – sofistą Gorgiją iš pradžių neigė, bet galiausiai nenoromis pripažino esąs dorybės mokytojas; regis, daugeliu atvejų būtent gėdos jausmas ir sykiu etinis konformizmas turi didesnės įtakos pašnekovų atsakymams nei reikalavimas reikšti išimtinai savo individualią nuomonę.¹⁷⁵ Kita vertus, Terence'as Irwinas pažymi, kad tam tikrais atvejais (pvz., *Protagore*, 352c-d; 499b-507b) „doksastinio apribojimo“ atmetimas yra gerokai naudingesnis nei jo laikymasis, mat vienokių ar kitokių nuomonių, kurių teisingumu pašnekovas nėra įsitikinęs, kritika gali duoti paties Sokrato moralės filosofijai svarbių rezultatų.¹⁷⁶ Savo ruožtu Thomas Brickhousas ir Nicholas Smithas pateikia dar vieną (ir gan įtikinamą) argumentą prieš „doksastinio apribojimo“ taikymą filosofinėje diskusijoje: atsakydamas į „Kas yra *F*?“ tipo klausimą, pašnekovas formuluoja pradinę aptariamos sąvokos *F* definiciją, bet jeigu ji išreiškia individualią pašnekovo nuomonę, tuomet visi kiti jo apibrėžimai (pateikiami po pirminės definicijos atmetimo) niekaip nesuderinami su „doksastiniu apribojimu“ – jie buvo formuluojami, atsižvelgiant būtent į *Sokrato* nuomonę apie formaliai korektiško ir teisingo

¹⁷⁴ Vlastos 1983a/1994, 23; plg. su Robinson 1953, 105.

¹⁷⁵ Kahn 1992, 254-257.

¹⁷⁶ Irwin 1993, 11-13.

apibrėžimo standartus.¹⁷⁷ Sprendžiant iš Sokrato pastabų, jam aktualu rasti adekvačią „teorinę“ (o ne „retorinę“) definiciją, ir nepanašu, jog tokia definicija galėtų lengvai tapti pašnekovo „nuomonių sistemos“ dalimi (ypač jeigu jis nėra kompetentingas).

Bet iš kur mes galime žinoti, jog pašnekovas išsako savo asmeninę nuomonę? Jeigu Sokratui išties rūpi konkretaus pašnekovo „nuomonių sistemos“ koherencija (kaip aiškina Vlastosas), tuomet jis turi kažkaip nustatyti, kas tai sistemai priklauso ir kas jai nepriklauso. Vien tik „doksastinio apribojimo“ čia toli gražu nepakanka, nes jis tikrai negali priversti pašnekovo atsakinėti sąžiningai. Tad vėlgi iškyla kriterijų problema. Regis, konkrečiam asmeniui priskirtina konkreti nuomonė tuomet, kai jis ne tik geba ją išsakyti, bet sykiu geba ją „eksplikuoti“ (perfrazuoti, paaiškinti) ir, esant reikalui, pasiryžęs ją ginti, pagrįsti argumentais. Penneris, kritikuodamas Vlastosą, Bensoną ir kitus „analitinės pakraipos“ tyrinėtojus, tvirtina, jog jie fatališkai suklysta tai, ką *individus* išsako savo teiginiais, redukuodami į tai, ką jo teiginiai išsako (iš-reiškia); esą teiginiais, kurie, kaip parodo analizė, skiriasi savo reikšme, Sokrato pašnekovas dažniausiai mėgina perteikti tą patį požiūrį į aptariamą dalyką.¹⁷⁸ Pennerio kritika remiasi perskyra tarp kalbėjimo kaip išorinio proceso ir mąstymo kaip vidinio proceso, tačiau mes jau esame minėję (žr. P. 30), kad mąstymas graikams buvo socialinis ir kalbinis reiškinys. Keldamas „verbalizavimo reikalavimą“ žinojimui ar „išminčiai“, Sokratas vargu ar matė kokių nors kliūčių šio reikalavimo nekelti nuomonėms. Be to, vargu ar nuomonės „verbalizavimą“ (paviešinimą, išsakymą) Sokratas buvo linkęs skirti nuo jos susiformavimo; antai Beversluis atkreipia dėmesį į itin svarbų momentą: sprendžiat iš dialogų, nuomonė tikrai nėra kažkas, ką pašnekovas „turi galvoje“ tarsi prekę pirkiniuose krepšelyje, nėra kažkas, ką jis, užklaustas apie teisingumą, drąsą ir pan., gali nesunkiai susirasti, vos tik „pažvelgęs vidun“.¹⁷⁹ Veikiausiai reikėtų sakyti, kad individualios nuomonės (jei ne visos, tai bent jau tos, kurios susijusios su etikos sritimi) formuojasi būtent komunikavimo procese. Sokratas nuolatos kartoja nieko nežinąs, bet esąs pasiryžęs kartu su pašnekovu reikalą apsvarstyti; diskusija visiems dalyviams esti naudinga – naudinga pirmiausiai todėl, kad priverčia susimąstyti apie tuos dalykus, apie kuriuos jie anksčiau neturėjo jokio supratimo arba nutuokė labai miglotai.

Čia susiduriame su problema: jeigu niekas iš diskusijos dalyvių neturi tvirtų (susiformavusių) nuomonių apie aptariamą dalyką, tuomet, regis, nėra pagrindo tiesai (kaip tiesioginiam tikslui) angažuotam tyrimui. Vlastoso aiškinimu, elenktinei praktikai būtini tam tikri teiginiai, išreiškiantys tai, kuo pašnekovas iš tikrųjų tiki (t.y. jo individualias nuomones); šie teiginiai ir

¹⁷⁷ Brickhouse et al. 2002, 148-149.

¹⁷⁸ Penner 2007, 3-9.

¹⁷⁹ Beversluis 2000, 53. Savo ruožtu Rafaelis Woolfas pažymi, kad elenktinė praktika išvis ignoruoja „introspekciją“ (2008, 21-22).

tampa premisomis („peirastinėmis“ premisomis), kuriomis remiantis įrodomas pagrindinės tezės klaidingumas; tiktai tuomet, kai individas iš tikrųjų tiki, kad p , sykiu tiki, kad q ir kad r , jam galima įtikinamai parodyti, jog jo pažiūros prieštarauja viena kitai (žr. P. 41). Anot šios interpretacijos, „doksastino apribojimo“ taikymas tiesiog įgalina susikoncentruoti ties konkretaus individo pažiūromis (ties jo sąmonėje „išsisknijusiais“ įsitikinimais), atsiribojant nuo „viešosios nuomonės“. Tačiau kadangi niekaip neįmanoma patikrinti, ar pašnekovas kalba sąžiningai (ypač tuomet, kai kalbama apie abstrakčius dalykus, pvz., etinius principus), kadangi daugeliu atvejų pastarasis negali išsakyti savo asmeninės nuomonės, nes paprasčiausiai jos neturi, todėl kyla įtarimų, kad, taikydamas „doksastinį apribojimą“, Sokratas tiesiog siekia gauti pašnekovo pritarimą būtent tiems konkretiems teiginiams, kurie reikalingi pastarojo „nekompetencijos“ demaskavimui.

Toli gražu ne bet koks atsakymas, ne bet koks prasmingas teiginys tampa elenkcinio įrodymo premisa. Diskusijoje su Sokratu netgi pakankamai išprusę asmenys patenka į nemalonią situaciją – pirmiausiai todėl, kad jiems draudžiama kalbėti sentencijomis ir citatomis. Tais atvejais, kai diskusijos dalyvis atkartoja kurio nors iš poetų žodžius, Sokratas iškart pareikalauja citatą paaiškinti, o tai paprastai nepavyksta padaryti – juk „poeto minties vertėjo“ (*hermēneus*) veikla esti reikalinga ne tam tikrų techninių įgūdžių, bet savotiško „įkvėpimo“ („dieviškojo apsidėmo“) (*Ijonas*, 536a-d). Kita vertus, Sokratas mėgsta kitų atsakymus savaip traktuoti ir reformuluoti, sykiu leisdamas suprasti, kad naujoji formuluotė išreiškia būtent *pašnekovo* nuomonę.¹⁸⁰ Antai *Charmide* tvirtinama, jog nuosaikumas yra „užsiėmimas savo reikalais“ (*to ta heatou prattein*; 161b); Sokratas šį apibrėžimą pavadina „kažkokia mįsle“ (*ainigma ti*) ir transformuoja jį į kitą teiginį: nuosaikus yra tasai, kuris viską daro ar gaminasi pats (161e-162a).¹⁸¹ Bet jeigu diskusijos dalyviai negali kaip atsakymo pateikti kokios nors šabloninės frazės, kodėl jie turėtų pripažinti savais tuos teiginius, kuriuos jiems primeta Sokratas?

Žinoma, tą pačią mintį galima išsakyti skirtingais teiginiais, tačiau, regis, Sokratą nelabai domina konkrečios kitų diskusijos dalyvių mintys. Šis Sokrato bruožas nelieka nepastebėtas. Pavyzdžiui, *Valstybės* pirmojoje knygoje (338b-d) sofistas Trasimachas apibrėžia teisingumą kaip „tai, kas naudinga stipresniajam“ (*to tou kreittonos sympheron*), ir Sokratas iškart paklausia: jeigu fiziškai stipriam atletui naudinga valgyti jautieną, ar ją teisinga ir naudinga valgyti silpniesiems? Nors iš konteksto visiškai aišku, kad kalbama ne apie fizinę jėgą, bet apie politinę galią, Sokratas kažkodėl akcentuoja būtent pirmąją reikšmę; todėl pašnekovo

¹⁸⁰ Robinson 1953, 21; Beversluis 2000, 12, 55-58.

¹⁸¹ Žr.: *Valstybė*, I.330d-331e, kur pašnekovas kalbėjo apie turtų teikiamą naudą, o Sokratas aiškina, jog tasai kalbėjęs apie teisingumą; *Gorgijas*, 459a-c, kur Sokratas (reformuluodamas gautą atsakymą) žodį „minia“ vartoja kita reikšme nei pašnekovas; taip pat žr.: *Gorgijas*, 451e, 453b, 489d, 490c.

pretenzijos esti visiškai pagrįstos: „Esi nepakenčiamas, Sokratai, ... mano apibrėžimą tu traktuoji taip, kad kuo labiau jam pakenktum [*tautēi hypolambaneis hēi an kakourgēsais malista ton logon*]“ (338d).¹⁸² Sokratas teisinasi norįs apibrėžimą paaiškinti (*saphesteron eipe ti legeis*; 338d), bet panašu, jog jo tikslai kitokie. Dauguma mūsų vartojamų žodžių yra daugiareikšmiai, tačiau mes jokiū būdu negalime be jų išsiversti; be to, mums būtų itin sunku bendrauti, jeigu tektų kiekvieną kart nurodyti, kokia reikšmė mes juos vartojame; taigi Sokrato „aiškinimas“ (galima sakyti, „dekonstrukcija“), regis, tiktai komplikuoja situaciją. Tiesos paieškoms reikia daug daugiau nei vien gebėjimo sutrikdyti pašnekovą, vienokiomis ar kitokiomis priemonėmis atvesti jį į „aporiją“.

Robinsono tvirtinimu, nors dialoguose atkreipiamas dėmesys, kad įvairiuose kontekstuose žodžiai gali įgyti įvairias reikšmes (*Eutideme* tai vadinama „žodžių skirtingumu“, *tēn tōn onomtōn diaphoran*, 278b, o *Kratile* minimas žodžio „dvilypumas“, *to onoma ... hōs amphibolon esti*, 437a), tačiau „Platonas, regis, iki pat mirties laikėsi *Eutideme* išsakytos nuostatos, jog dviprasmybė filosofui išvis nėra svarbi“.¹⁸³ Vis dėlto mes turime pakankamą pagrindą manyti, kad iš tikrųjų yra priešingai – elenktimeje praktikoje nevengiama dviprasmybėmis pasinaudoti; Sokratas nuolatos manipuliuoja žodžiu „geras“ (*agathos*) - jo užduodami klausimai nutrina ribą tarp reikšmės, kuria šis žodis vartojamas junginyje „geras amatininkas“, ir kitos reikšmės, kurią jis įgyja junginyje „geras žmogus“; jo argumentacijai svarbi yra ir frazė *eu prattein*, kuri gali reikšti tiek „gerai gyventi“, tiek „tinkamai veikti“.¹⁸⁴ Prisiminkime Sokrato garsiąją tezę, jog „visi žmonės siekia gėrio“ (pvz., *Gorgijas*, 499e), kur pats „gėrio“ terminas paliekamas be deramo paaiškinimo; iki šiol tyrinėtojai nesutaria, ar čia turima omenyje tai, kad kiekvienas žmogus siekia dalykų, kuriuos jis subjektyviai traktuoja kaip gerus ir naudingus (Santaso interpretacija), ar visgi Sokratas čia kalba apie realaus, objektyvaus gėrio siekimą (Pennerio interpretacija).¹⁸⁵

Taigi Sokratas leidžia sau tendencingai traktuoti dviprasmiškus atsakymus; tačiau ir jo paties teiginiai esti dviprasmiški (galbūt tai yra jo sąmoningai pasirinkta taktika). Maža to, dialoguose esama ištis šokiruojančių epizodų, kuomet Sokratas konstatuoja, kad tam tikras teiginys, kurį pašnekovas be jokių užuolankų atmeta kaip klaidingą, iš tikrųjų išreiškia jo, pašnekovo, nuomonę (ir netgi bet kuriam kitam žmogui būdingą nuomonę). Čia išskirtinas vienas Sokrato ir sofisto Polo pokalbio fragmentas:

¹⁸² Taip pat žr.: *Valstybė*, I.340d-e. Panašius priekaištus Sokratui išsako ir kiti pašnekovai, žr.: *Charmidas*, 166c; *Gorgijas*, 461b-c, 482e; *Hipijas didysis*, 373b; *Menonas*, 80a; *Teaitetas*, 167e.

¹⁸³ Robinson 1942, 105-106, 114.

¹⁸⁴ Sprague 1962, 8-10, 68, 74.

¹⁸⁵ Santas 1964, 150-157 (taip pat Vlastos 1991, 150-154); Penner et al. 1994, 8-10; Penner 2005, 158-159.

„S.: - Man regis, tiek aš, tiek tu, tiek bet kuris kitas žmogus mano, kad daryti skriaudą [ar nusikalsti, *to adikein*] yra blogiau nei pačiam skriaudą patirti [*to adikeisthai*], ir kad išvengti bausmės blogiau nei būti nubaustam. P.: - O man regis, kad nei aš, nei koks nors kitas žmogus taip nemano. Argi tu pasirinktum pats patirti skriaudą, o ne nuskriausti kitą? S.: - Žinoma. Taipogi ir tu, ir visi kiti. P.: - Nieko panašaus: nei aš, nei tu, nei bet kuris kitas.“ (*Gorgijas*, 474b)¹⁸⁶

Diskusijoje su Polu Sokratas, regis, vadovaujasi tokiu principu: jei individas mano (ar tiki), kad p , o iš p seka q , vadinasi, individas taip pat mano, kad q .¹⁸⁷ Žinoma, šis principas yra neadekvatus daugumos tų dalykų, kuriais tikime, atžvilgiu. Dažniausiai mes laikome kokią nors nuomonę teisinga tikrai todėl, kad nesigiliname į tai, kas iš jos logiškai seka; anot Berkeley'aus taiklaus aforizmo, „tik nedaugelis mąsto, bet visi turi nuomonių“. Jeigu Polas išties turi tam tikrą „nuomonių sistemą“, psichologinės asociacijos čia esti gerokai svarbesnės nei loginiai ryšiai. Net jeigu jis tikrai tiki tais dalykais, iš kurių seka, kad „daryti skriaudą yra blogiau nei pačiam skriaudą patirti“, vargu ar pati ši išvada automatiškai tampa jo individualia nuomone (jo „nuomonių sistemos“ segmentu). Etikoje įrodyti ir įtikinti gerokai sunkiau nei, tarkime, matematikoje. Tam, kad vieną ar kitą tezę individas pripažintų kaip etinį imperatyvą (kaip asmeninę elgesio maksimą), reikia daug daugiau nei vien loginės argumentacijos (antai Aristotelis akcentuoja auklėjimo ir gyvenimiškos patirties reikšmę). Vlastosas (bent jau „vėlyvasis Vlastosas“), regis, šiems aspektams skiria nepakankamai dėmesio. Savo ankstyvajame darbe „Sokrato paradoksas“ jis pažymi, kad Platono dialoguose (skirtingai nei Ksenofonto *Atsiminimuose*) „Sokratas yra išvis neįtikinantis. Jis laimi kiekvieną ginčą, bet jis nepajėgia nugalėti oponento“.¹⁸⁸ Praėjus maždaug dviem dešimtmečiams Vlastosas atsisako šios traktuotės – atsisako, ryždamasis gana rizikingiems sprendimams; aptardamas *Gorgijuje* plėtojama argumentaciją, jis tvirtina, esą Sokratas elenktinę praktiką grindžia tam tikra „stulbinančia prielaida“ (angl. *a tremendous assumption*): asmuo, turintis klaidingą nuomonę,

¹⁸⁶ *Protagore* (345d-e) Sokratas konstatuoja: „... niekas iš išmintingų vyrų [*sophōn andrōn*] nemano, jog koks nors žmogus sąmoningai [*hekonta*] klysta arba sąmoningai daro šlykščius ir blogus darbus“. Tokiu būdu Sokratas išsako ne kitų žmonių (pripažintų autoritetų) nuomonę, bet būtent savo asmeninį įsitikinimą (*Pace* Wolfsdorf 2004b, 88-89). Antai Euripido *Medėjoje* (1074-1076) pagrindinė veikėja taria tokius žodžius: „Aš suprantu, niekšybę baisią vykdysiu, / Bet aistros galingesnės už sprendimus, / Tai jos žmonėms didžiausio blogio priežastis“ (vert. Dambrauskas).

¹⁸⁷ Woolf 2008, 28-29. Tačiau štai Brickhouse'as ir Smithas linkę manyti, kad šio principo nederėtų priskirti Sokratui (2000, 92-93).

¹⁸⁸ Vlastos 1957-8/1995, 5. Ksenofontas rašo: „O kai jis pats tyrinėdavo kokį nors klausimą, išėities tašku imdavo visų pripažintą tiesą [*dia tōn malista homologoumenōn eporeueto*] manydamas, kad ji laiduoja samprotavimo sėkmę. Daugeliu atveju, kuriuos aš atsimenu, Sokratas laimėdavo klausytojų pritarimą kaip niekas kitas“ (IV.6.15).

visuomet sykiu turi ir teisingų nuomonių, kuriomis remiantis klaidingoji gali būti nuneigta.¹⁸⁹ Ši prielaida išties „stulbina“, ypač atsižvelgus į tai, kad tos „teisingos nuomonės“ yra artikuliuojamos tiktai diskusijoje su Sokratu (dažniausiai artikuliuojamos būtent paties Sokrato), ir nepanašu, kad anksčiau jos būtų kažkaip įtakojusios pašnekovo elgseną bei gyvenimą.

Susiduriame su išties sudėtinga situacija: viena vertus, Sokratas kelia „sakyk, ką manai“ reikalavimą, kita vertus, jis kalba taip, tarsi geriau už pašnekovą žinotų, kokia yra pastarojo nuomonė tam tikru etiniu klausimu. Situaciją ypač komplikuoja Sokrato užuominos, esą jo paties moralinės nuostatos neturi jokios įtakos diskusijos išvadoms. Antai kai vienas iš pašnekovų sako sutinkąs su išvada, kuri seka iš Sokrato teiginių (gr. *ek ... hōn su legeis*), Sokratas į tai iškart sureaguoja: „... kas yra teigiantysis – užduodantis klausimus ar tasai, kuris atsakinėja?“ (*poteros ho legōn, ho erōtōn ē ho apokrinomenos*); „Iš tikrųjų ne aš tai tvirtinu, bet tu pats, ir neteisingai mane tuo kaltini“ (*Alkibiadas I*, 112e-113c).¹⁹⁰ Nesunku nuspėti, kurlink taiko panašios remarkos: Sokratas mėgina įteigti (savo pašnekovams, o sykiu ir dialogų skaitytojams), jog jis nieko nemoko, nepropaguoja jokios „teorijos“ ar „doktrinos“ - jis tik samprotuoja logiškai (t.y. aiškinasi, kas seka iš pašnekovo teiginių). Tačiau iš tikrųjų jo samprotavimus persmelkia tam tikros subjektyvios nuostatos, nuo kurių jis niekuomet nesistengia atsiriboti; kitaip tariant, „dogmatizmo“ jo argumentuose yra galbūt daugiau nei logikos.

Robinsono pastebėjimu, apdairiai pasirinkus prielaidas, nuginčyti galima bet kokią tezę.¹⁹¹ Nuneigimui reikalingų prielaidų Sokratas nesunkiai gauna pasitelkęs vadinamąją „indukciją“ (*epagōgē*). Kitaip tariant, „epagoginiai argumentai“ – tai patogus būdas pakreipti pokalbį norima linkme, pašnekovą „užvesti ant kelio“ (*epagein*), kuris tiesiogiai veda į „aklavietę“ (ar „aporiją“).¹⁹² Sokratas dažnai taip samprotuoja: (i) mes žinome, kad tam tikri objektai *x* ir *y* yra (turi savybes) *F* ir *G*; (ii) mes taip pat žinome, kad objektas *z* yra *F*; (iii) vadinasi, *z* sykiu yra *G* (Santasas tai vadina „induktyviaja analogija“, angl. *inductive analogy*).¹⁹³ Antai *Gorgijuje*,

¹⁸⁹ Vlastos 1983a/1994, 24-25. Maža to, Vlastoso įsitikinimu, elenktinė praktika suponuoja ir kitą ne mažiau „stulbinančią“ prielaidą: bet kuriuo metu paties Sokrato „nuomonių sistema“ esti visiškai koherentiška (o tai veikiausiai reiškia, kad visos jo nuomonės esti teisingos) (Ibid. 28)

¹⁹⁰ Taip pat žr. *Protagoras*, 330e-331a. *Eutifrone* (14c) Sokratas savo statusą diskusijoje taip nusako: „... mylintysis [erōn] turi sekti mylimąjį [erōmenos] kur tik tasai veda“ (tai – kalambūras, paremtas žodžių *erōn* ir *erōtōn*, „klausiantysis“, sąskambiu).

¹⁹¹ Robinson 1953, 30.

¹⁹² Robinson 1953, 43-44; 1942, 104-105.

¹⁹³ Santas 1979, 140. Plg. su Guthrie 1971b, 105-110. Taip pat žr.: *Apologija*, 27b-d; *Kritonas*, 46b-48b; *Ijonas*, 540b-d; *Lachetas*, 184d-185a. Atvejai, kuomet pašnekovai išsako nepasitikėjimą sokratinėmis „analogijomis“: *Kratilas*, 429a-b; *Eutidemas*, 298c; *Charmidas* 165e.

diskusijoje su sofistu Kalikliu Sokratas tvirtina, jog kiekvieno amatininko (dailininko, statybininko, laivų statytojo ir t.t.) darbe svarbiausia yra atskiriems elementams suteikti tam tikrą „tvarką“ ar „struktūrą“ (gr. *taxis*), juos priversti „derėti tarpusavyje“ (*harmottein*), sujungti juos į „pastovią ir darnią visumą“ (*tetagmenon kai kekosmēmenon pragma*) (503e); panašiai gimnastikos mokytojai ir gydytojai tarsi „sutvarko ir suderina kūną“ (*kosmousi pou to sōma kai sunattousin*); esą bet kurio amatininko gaminys (veiklos produktas) yra „geras“ (ar „naudingas“, *chrēstos*) tik tai tuomet, kai jam būdinga „tvarka ir dermė“ (*taxis kai kosmos*) (504a). (Šiuo atveju *F* – „geras“ ar „naudingas“, *G* – „tvarkingas ir darnus“.) Kaliklis nenoromis pritaria šiems bendro pobūdžio teiginiams, o Sokratas savo ruožtu paklausia: argi sielos atveju yra kitaip – veikiausiai ir ji esti „gera“ tam tikros „tvarkos ir dermės“ dėka? (504b); sutrikęs pašnekovas kapituliuoja: „Pritarus ankstesniesiems teiginiams, būtina ir šitam pritari“ (*anankē ek tōn prosthen kai touto synomologein*) (504b). Regis, Sokratas čia tiesiog įrodinėja, užuot stengęsis kažką atrasti; jis laimi ginčą, tačiau vargu ar ši pergalė yra itin prasminga. Kaliklis nebūtinai pakeis savo nuomonę apie sielą ir „sielos dorybę“; pirmiausiai jis turės pripažinti, kad Sokratas yra už jį gerokai pranašesnis „eristas“.

Tam, kad įsitikintume, kur gali nuvesti *technē* ir *aretē* paralelė, pakanka palyginti *Gorgiją* ir *Hipiją mažąjį*. Pirmajame dialoge be kita ko aiškinama: tasai, kuris išmoko dailidės amato, yra dailidė, įvaldęs muzikanto meną yra muzikantas; visais kitais atvejais esą galioja tas pats „dėsnis“ (*talla houtō kata ton auton logon*) - įvaldęs kokį nors meną/amatą, žmogus tampa tos srities specialistu ir yra atitinkamai vadinamas; taigi „remiantis šiuo dėsnium [kata touton ton logon], tasai, kuris išmoko, kas yra teisingumas, yra teisingas“; galiausiai Sokratas išskiria dar vieną momentą: teisingas žmogus privalo elgtis teisingai (teisingą žmogų galime atpažinti tik iš poelgių, kaip ir tikrą muzikantą galime atpažinti tik iš jo grojimo) (460b). Šiuos apibendrinimus Sokratas pritaiko konkrečiam atvejui: jeigu „žodžio meistrai“ (*hoi rhētorikoi*) tikrai išmano apie teisingumą (kaip patys tvirtina), jų poelgiai taipogi turi būti teisingi – t.y. jie negali kitų kažkuo įtikinėti, nusižengdami tiesai (460c-461a). Tačiau štai dialoge *Hipijas mažasis* aiškinama priešingai. Sokrato teigimu, tik tasai, kuris gerai išmano kokį nors meną/amatą, gali įtikinamai (sau neprieštaraudamas) meluoti to meno/amato klausimais; vadinasi tik tasai, kuris gerai nusimano apie dorybę, gali įtikinamai meluoti dorybės klausimais (366c-369a).¹⁹⁴ Pats šis prieštaravimas pirmiausiai veda prie išvados, kad būti geru (teisingu, doru ir pan.) žmogumi nėra analogiška būti geru dailide, muzikantu ar gydytoju.¹⁹⁵ Sokrato apeliacijos į tokią analogiją,

¹⁹⁴ Santaso (1979, 149) teigimu, abiem atvejais mes turime reikalą su vadinamuoju „induktyviuoju apibendrinimu“ (*inductive generalization*), kuriam būdinga tokia forma: (i) mums žinoma, kad objektai *x*, *z*, *y* ir t.t. yra *F* ir *G*; (ii) iš mums žinomų dalykų nėra nė vieno, kuris būtų *F* ir nebūtų *G*; (iii) Taigi tikėtina, kad visi *F* yra *G*.

¹⁹⁵ Kahn 1996, 118.

į tokį „dėsnį“ (*logos*) liudija, kiek mažai jis tenutuokia apie mąstymo principus.¹⁹⁶

Antai Eukleidas Megarietis atvirai abejojo „palyginimu grindžiamo samprotavimo“ (*ton dia parabolēs logon*) skaidrumu: esą tokio samprotavimo atskaitos taškas – arba panašūs, arba nepanašūs dalykai (*ētoi ex homoiōn auton ē ex anomoiōn synistasthai*); jeigu panašūs (akivaizdžiai panašūs) dalykai, tuomet tik jais ir tereikia apsiriboti, jų nesiejant su kitais, mažiau panašiais dalykais; o jei nepanašūs, tada mums nederėtų jų tarpusavyje lyginti (Diogeno Laertiečio liudijimas, II.10.107).¹⁹⁷ Kitaip tariant, jeigu įvairių amatų ir menų produktai turi aiškių panašumų, mums nėra jokio pagrindo jų savybių (pvz., „tvarkos ir dermės“) priskirti sielai, kuri išvis nėra žmogaus veiklos produktas (nors ir apibūdinama kaip „gera“).

Taigi panašu, kad „epagoginiai argumentai“ nelaikytini tiesos paieškos priemonėmis. Susidaro įspūdis, jog Sokratas jau disponuoja tam tikromis „doktrinomis“, kurias siekia vienokiais ar kitokiais būdais įteigti pašnekovams; jo priemonių arsenalas yra gana įvairus, bet toli gražu ne visos tos priemonės loginiu požiūriu yra legalios. Pats sau Sokratas leidžia gana daug, o kitiems diskusijos dalyviams primeta griežtas taisykles, maksimaliai apribodamas jų manevro laisvę.

2.6. Elenktika, kritiškumas ir žinojimo problema

Apologijoje Sokratas leidžia suprasti, jog niekuomet nėra sutikęs tikro „dorybės specialisto“ – žmogaus, kuris pasižymėtų „kompetencija“, įgalinančia jį deramai atsakyti į visus Sokrato klausimus ir tokiu būdu išlaikyti „elenktikos testą“. Tačiau tai yra jo paties etinei doktrinai gana pavojinga deklaracija. Kiekviename amate bei mene esama žmonių, įgijusių aukščiausią kvalifikaciją ir pelnytai pripažįstamų ekspertais, srities specialistais (*sophoi*); bet jeigu nerandame nė vieno „dorybės specialisto“, tuomet tai visų pirma liudija, jog veikiausiai dorybė nėra analogiška amatams bei menams.¹⁹⁸ Antra vertus, atsisakydami *technē* ir *aretē* analogijos, turėtume rinktis tarp dviejų alternatyvų: arba tvirtinti, kad derėtų visuomet kliautis savo subjektyvia nuomone, *doxa*, (tai būdinga sofistams, „reliatyvizmo“ šalininkams), arba sakyti, jog privalu vadovautis „labiausiai gerbiamomis nuomonėmis“, *endoxa* (etinis konformizmas - įprastinė žmonių laikysena). Regis, nė viena iš šių alternatyvų Sokratui nepriimtina. Taigi ankstyvieji dialogai mus iš tiesų atveda į „aklavietę“; jie neatsako į daugelį klausimų, sykiu neatsako ir į svarbiausiąjį: Kas gi garantuoja žmogui laimingą gyvenimą - ar tiesiog laimę, *eudaimonia*? (nereikėtų pamiršti, jog Sokratas yra vadinamojo „eudaimonizmo“ pradininkas).

¹⁹⁶ Anot Elizabethos Anscombe, Platonas turėjo gana primityvų supratimą apie mąstymo procesą (1981, 15).

¹⁹⁷ Žr. Guthrie 1971b, 185-186; Kahn 1996, 14.

¹⁹⁸ Santas 1979, 147.

Galbūt problemą galima išspręsti, remiantis prielaida, jog iš tikrųjų esama vieno ir vienintelio „dorybės eksperto“ – paties Sokrato.¹⁹⁹ Mes turėjome progą įsitikinti, kad Sokratas skeptiškai vertina kitų nuomones; nepaisant to, jis nesvyruodamas laikosi tam tikrų principų, kuriems, regis, teikia gana aukštą episteminių statusą; panašu, kad tų principų jis nelinkęs traktuoti vien tik kaip daugiau ar mažiau tikėtinų *nuomonių*. Pavyzdžiui, *Eutideme* Sokratas užsimena jau ilgą laiką žinąs, kad geri žmonės nėra neteisingi (296e-297a). Kai kuriuose *Gorgijo* epizoduose jis demonstruoja ypač tvirtą pasitikėjimą savo etinėmis „doktrinomis“; pavyzdžiui, išsakęs įsitikinimą, jog pelnytos bausmės sulaukę piktadariai esti laimingesni už tuos, kurie lieka nenubausti, Sokratas be jokių užuolankų pareiškia, esą panašūs jo teiginiai yra išvis nenuneigiami – juk „tiesa niekuomet nebuvo nuneigta“ (*to gar alēthes oudepote elenchetai*; 473b); kiek vėliau jis tvirtina *įrodęs* savo teiginių teisingumą (*oukoun apodedeiktai hoti alēthē elegeto*; 479e), ir susidaro įspūdis, kad jis čia turi omenyje kažką panašaus į tai, ką Aristotelis savo ruožtu pavadina „įrodomuoju pažinimu“ (*hē apodeiktikē epistēmē*). Pašnekovai nuolatos sau prieštarauja ir tokiu būdu atskleidžia faktą, jog jie ne itin daug išmano apie „dalykus, kuriuos žinoti [*eidenai*] yra puikiausia ir kurių nežinoti yra visiškai žema“ (472c). Tačiau Sokrato teiginiai yra neprieštaringi – esą jo lūpomis kalbanti Filosofija visuomet sako tą patį (*hē philosophia aei tōn autōn*), nors pašnekovams jos žodžiai gali kelti nuostabą (482a-b). Taigi, iš pirmo žvilgsnio, esama gana tvirtų tekstinių įrodymų, jog Sokratas buvo linkęs sau priskirti tam tikrą „moralinę kompetenciją“. Deja, atidžiau pažvelgus, tie įrodymai neatrodo labai įtikinami. Apibendrinamas ankstesnės diskusijos rezultatus, Sokratas sako:

„Tie dalykai, kurie pokalbio eigoje mums tapo akivaizdūs [*phanenta*], prasčiokiškai tariant, yra sukaustyti, supančioti geležiniais ir plieniniais įrodymais [*katechetai kai dedetai ... sidērois kai adamantinois logois*] – bent jau taip atrodo – ir, kol tu jų neišpančiosi arba kas nors smarkesnis už tave, kiekvienas, tvirtinantis kitaip nei aš tvirtinu [*allōs legonta ē egō nyn legō*], kalbės niekus. O štai mano byla visada yra ta pati: aš nieko tikro apie tuos dalykus nežinau [*egō tauta ouk oida hopōs echei*], tačiau iš mano sutiktų žmonių nebuvo nė vieno, tvirtinančio kitaip ir neapsijuokiančio.“ (*Gorgijas*, 508e-509a)²⁰⁰

Santykiuose su dievais būtinas pamaldumas, o santykiuose su žmonėmis – teisingumas; išties geras žmogus pasižymi visomis dorybėmis (teisingumu, pamaldumu, drąsa, nuosaikumu) – tik tokį reikėtų vadinti laimingu; neteisingam žmogui, ypač jeigu jam pavyksta išvengti bausmės, geriau išvis negyventi (507a-508e). Tokios yra diskusijos išvados. Viena vertus, Sokratas sako,

¹⁹⁹ Plg. su *Gorgiju*, kur Sokratas sako: „Regis, esu vienas iš nedaugelio tų atėniečių – nesinori sakyti, kad vienintelis, - kurie mėgina perprasti tikrąjį valstybės valdymo meną [*epicheirein tēi hōs alēthōs politikēi technēi*], bet aš vienintelis iš dabartinių [piliečių] tvarkau valstybės reikalus [*prattein ta politika*]. Mat žodžiai, kuriuos nuolat kartoju, yra sakomi ne siekiant apžavėti - ne didžiausio malonumo, bet didžiausio gėrio vardan [*pros to beltiston, ou pros to hēdiston*]...“ (521d-e).

²⁰⁰ Kiek ankščiau Sokratas sako: „Aš šių dalykų neteigiu kaip tasai, kuris žino [*eidōs*]“ (*Gorgijas*, 506a).

kad čia mes turime reikalą su patikimu žinojimu (pagrįstu „geležiniais ir plieniniais“ argumentais); kita vertus, jis sykiu pažymi nieko apie aptariamus dalykus neišmanąs. Kaip suprasti šį kazusą? Galbūt tai liudija apie tam tikrą Sokrato principinę nuostatą – nuostatą, jog loginė argumentacija nesuteikia išvadoms „tikrumo“.²⁰¹ O galbūt Sokratui pirmiausiai rūpi ne tiesos pažinimas, bet argumentuotas pašnekovo nuomonės nuneigimas? Šiaip ar taip, tenka konstatuoti, kad žinojimo sąvoka ankstyvuosiuose dialoguose toli gražu nėra skaidri.

„Ankstyvasis Vlastosas“ tiesiog pažymi, kad sokratinė žinojimo (angl. *knowledge*) samprata buvusi „nekritiška ir dogmatinė“,²⁰² ir tik „vėlyvasis Vlastosas“ imasi problemą spręsti iš esmės. Jis atkreipia dėmesį į tokį aspektą: ankstyvuosiuose dialoguose veiksmoždziai *epistamai*, *eidenai*, *gignōskein*, *epaīein* (kurie verčiami kaip „žinoti“ ar „pažinti“), taipogi daiktavardžiai *epistēmē* („pažinimas“, „žinojimas“) bei *sophia* („išmintis“) esti vartojami dažnai, bet sykiu labai įvairiai, nuolatos keisdami vieni kitus – jie nelaikytini apibrėžtos reikšmės terminais.²⁰³ Remdamasis šiuo „lingvistiniu faktu“, Vlastosas kelia hipotezę, jog ankstyvuosiuose dialoguose Sokratas neigia kažką žinąs, kalbėdamas apie vieno tipo žinojimą, o prisipažįsta kažką žinąs, kalbėdamas apie kito tipo žinojimą. *Apologijoje* akcentuojama opozicija tarp „dieviškosios išminties“ ir „žmogiškosios išminties“ (20d-e; 23a-b), ir tai tampa svarbiausiu įrodymu, jog sokratinei filosofijai būdinga dviejų žinojimo tipų distinkcija. Taigi, jei tikėsime Vlastosu, viena vertus, derėtų skirti žinojimą, kuriam būdingas „absolūtus tikrumas“ (angl. *infallible certainty*) ir kuris nuo seniausių laikų buvo pagrindinis filosofinių tyrinėjimų tikslas (pavyzdžiui, Parmenidas užsimena apie „dailiai nuapvalintos Tiesos nevirpančią širdį“; DK28 B1); Sokratui atrodo, kad šis tikslas esti nerealizuojamas – būtent tokią nuostatą išreiškia jo mėgstama frazė „aš nieko nežinau“; kita vertus, reikėtų skirti žinojimą, kurį Sokratas laiko tiesioginiu elenktinės praktikos tikslu – t.y. „elenktinį žinojimą“, *Apologijoje* vadinamą „žmogiškąja išmintimi“ (*anthrōpinē sophia*), mat žmogui jokia kita išmintis nepasiekiamą; antrojo tipo žinojimas patikrinamas, verifikuojamas diskusijos metu – šiuo atveju pagrindinis klaidos indikatorius yra teiginių tarpusavio nesuderinamumas, prieštaravimas.²⁰⁴ Taigi neseniai cituotame *Gorgijo*

²⁰¹ Antai dialoge *Hipijas mažasis* (327d-e) Sokratas taip kalba: „... tie, kurie suima žmones, skriaudžia kitus, meluoja ir apgaudinėja, klysdami sąmoningai [*hamartanontes hekontes*], yra geresni už tuos, kurie klysta nesąmoningai. Visgi kartais man atrodo priešingai, ir aš klaidžioju aplinkui dėl akivaizdžios priežasties – nežinojimo [*dēlon hoti dia to mē eidenai*]“.

²⁰² Vlastos 1957, 229.

²⁰³ Vlastos 1985, 2, n 4. Pavyzdžiui, Aristotelis pažymi, kad žodis *sophia* vartojamas dvejopai – t.y. jis reiškia tiek amato ar meno veiksmingumą, produktyvumą (*aretē technēs*), tiek ir žmogaus visapusišką (*holōs*) išprusimą (*Nikomacho etika*, VI.6, 1141a)

²⁰⁴ Vlastos 1985, 11-20. Vlastoso interpretacijos originaliausias aspektas – tai tvirtinimas, jog Sokratui „elenktinis metodas yra tiesos ieškojimo priemonė, kuri negali duoti tikrumo“ (*a truth-seeking device which can not yield*

epizode Sokratas tvirtina, kad gauti rezultatai yra akivaizdūs, turėdamas omenyje „elenktinį žinojimą“; čia pat jis pažymi, jog iš tikrųjų nieko apie aptariamus dalykus neišmano, turėdamas omenyje „absoliučiai patikimą žinojimą“ (prilygstantį „dieviškajai išmintčiai“). Tokiu būdu jis akcentuoja, kad net ir akivaizdžiausios tiesos netampa savotiškomis „aksiomomis“. Praktikuojant elenktinį metodą, joks teiginys nelaikomas neabejotinai teisingu ir savaime suprantamu, nereikalingu jokios argumentacijos, jokio paaiškinimo ar įrodymo (sykiu deramai neištyrus neatmetama jokia, net ir labiausiai „ekscentriška“ nuomonė); teisingu pripažįstamas tas teiginys, kuris filosofinėje diskusijoje dar niekuomet nebuvo nuneigtas, tačiau kuris iš principo gali būti anksčiau ar vėliau argumentuotai atmestas kaip klaidingas. Kitaip tariant, filosofinės diskusijos išvados visuomet esti tik preliminarios; ji niekuomet neteikia galutinių ir nekvestionuojamų išvadų.²⁰⁵

Iš pažiūros, Vlastoso pasiūlyta interpretacija yra įtaigi, vis dėlto, pažvelgus kiek atidžiau, pasimato gana rimti jos trūkumai. Pirmiausiai atkreiptinas dėmesys į tai, kad „dieviškosios“ ir „žmogiškosios išminties“ opozicija – išskirtinis *Apologijos* bruožas, kituose „sokratiniuose dialoguose“ jos nėra; *Ijone* Sokratas kalba apie poetams ir rapsodams būdingą „dieviškąją apsedimą“ (*mania*), neatmesdamas galimybės žmogui įgyti tam tikrų „antžmogiškų“ kūrybinių ir sykiu pažintinių galių.²⁰⁶ Maža to, pačioje *Apologijoje* Sokratas tvirtina nesąs išmintingas nei dideliuose, nei mažuose dalykuose (*egō ... oute mega oute smikron synoida emautōi sophos ōn*; 22b), ir nepanašu, kad jis čia atsiribotų būtent nuo „dieviškos išminties“ – kitaip tariant, nepanašu, kad minėtoji opozicija būtų ekvivalentiška Vlastoso akcentuojamai dviejų žinojimo tipų perskyrai.²⁰⁷ Žodžiu, mes neturime tvirtų tekstinių įrodymų, jog, prisipažindamas ar neigdamas kažką žinąs, Sokratas pats sau niekuomet neprieštarauja. Aiškinant, analizuojant antikinių autorių tekstus, išties nekorektiška jiems priskirti akivaizdžiai klaidingus (absurdiškus) teiginius; tačiau šios taisyklės nereikėtų suabsoliutinti: vargu ar daug laimėsime mėgindami bet kokia kaina pašalinti visus pastebėtus prieštaravimus ir kitokius defektus; analizuojant senovinius tekstus derėtų turėti omenyje, jog tai, kas mums atrodo kaip netoleruotina mąstymo klaida, ankstesniesiems filosofams galbūt buvo reikšmingas („stimuliuojantis“) atradimas.

certainty), antra vertus, elenktika yra „galutinis tiesos arbitras moralės srityje“ (*the final arbiter of truth in the moral domain*) (1988, 369-370).

²⁰⁵ Williamas Jordanas (1992, 66) pastebi, jog „elenktinio žinojimo“ samprata iš principo labai panaši į Popperio propaguojamą „kritinio racionalizmo“ koncepciją. Popperis rašo: „... mūsų uždavinys – atsikratyti galutinių pažinimo šaltinių idėjos ir tarti, kad visas žmogaus žinojimas yra žmogiškas, t.y. sumišęs su mūsų klaidomis, prietarais, svajomis ir viltimis, kad visa, ką mes galime, tai siekti tiesos, nepaisydami to, kad ji nepasiekiamą“ (2001c, 72).

²⁰⁶ Žr. Dodds 1964, 81. Plg su *Faidru* (244a): „... didžiausios gėrybės atsiranda šėlo dėka [*dia manias*]“.

²⁰⁷ Wolfsdorf 2004b, 107.

Vlastoso oponentai atkreipia dėmesį ir į kitus problemiškus jo interpretacijos aspektus. Antai Irwinas visiškai teisingai pažymi, kad čia mes turime reikalą su pernelyg liberalia žinojimo samprata – faktas, jog teiginys buvo keliskart apgintas diskusijoje, toli gražu nėra pakankamas pagrindas tą teiginį priskirti žinojimui (jei tik „žinojimas“ mums turi netrivialią reikšmę); taiklios yra ir kitos dvi Irwino kritinės pastabos: pirma, būtent diskusijos rezultatai kelia Sokratui daugiausiai abejonių, tad vargu ar elenktikos metodo praktikavimą jis sieja su tam tikru „elenktiniu žinojimu“; pagrindinis diskusijos tikslas dažniausiai yra vienos ar kitos etinės kategorijos apibrėžimas, tačiau ankstyvuosiuose dialoguose Sokratas nė vienos iš pateiktų definicijų nelaiko tinkama, vadinasi, tikslas lieka nepasiektas; antra, tais atvejais, kuomet (Vlastoso aiškinimu) Sokratas užsimena turįs žinojimą moralės srityje, nėra jokių nuorodų į tai, kad jo žinojimas yra būtent elenktinės praktikos rezultatas.²⁰⁸

Paties Irwino interpretacija, išdėstyta itin reikšmingoje studijoje *Platono moralės teorija*, susitelkia ties nuomonės sąvoka: Sokratas nuolatos kartoja stokojaš reikalingos kompetencijos, nedisponuojaš diskusijai relevantišku žinojimu, ir tokias deklaracijas esą derėtų suprasti tiesiogiai; jis žinojimui kelia labai aukštus standartus (prisiminkime „definicijos pirmumo principą“), ir sykiu puikiai supranta, kad jo paties pažiūros tų standartų neatitinka; nors ankstyvuosiuose dialoguose (iki *Menono*) žinojimo ir teisingos nuomonės perskyra niekur neakcentuojama, vis dėlto tie atvejai, kuomet Sokratas tvirtina kažką žinąs, geriau suprantami, jei tarsime, jog jis sau priskiria tam tikras teisingas *nuomones* – t.y. nuomones, kurios legitimuojamos, pasitelkiant elenktikos metodą.²⁰⁹ Vėlesniame savo darbe *Platono etika* Irwinas laikosi tos pačios pozicijos: Sokratas neneigia turįs tam tikrų „moralinių įsitikinimų“ (angl. *moral convictions*), kurie nors ir neprilygsta žinojimui, vis dėlto yra kotiruojami aukščiau nei pašnekovo, mat dar nebuvo nuneigti elenktinėje diskusijoje.²¹⁰ Iš esmės Irwino interpretacija nesiskiria nuo Vlastoso: jie abu linkę manyti, kad Sokratas niekuomet (ar bent lemtingais diskusijos momentais) neprieštarauja sau pačiam, nors ankstyvuosiuose dialoguose randame gerokai daugiau liudijimų, jog veikiau yra kitaip; jie abu Sokratui priskiria pozityvias etines doktrinas (todėl dažnai vadinami „konstruktyvistais“), faktiškai nesutardami tik dėl „žinojimo“ ir „nuomonės“ terminų. Maža to, Irwino siūlomos inovacijos neišsprendžia bene svarbiausios

²⁰⁸ Irwin 1992, 247-251. Kahnas (1992, 245-246) taipogi akcentuoja, jog tai, ką Vlastosas laiko „elenktiniu žinojimu“, iš tikrųjų nėra įrodoma elenktiškai: pvz., *Eutifrone* (6b-c) Sokratui atrodo savaime suprantama, kad dievai nekonfrontuoja tarpusavyje, *Kritone* (49a-e) - kad jokiais aplinkybėmis nedera elgtis neteisingai.

²⁰⁹ Irwin 1985, 39-41. Panašu, kad Sokrato nuomonės yra nelygiavertės – tarp jų išsiskiria du principai, kuriems esą pašnekovai visuomet pritaria ir kurie „diskusijai gyvybiškai svarbūs“: (i) dorybė gali būti apibrėžiama, atsižvelgiant į „sielos būklę“ (*a state of the soul*), o ne į poelgių įvairius tipus, (ii) dorybė visuomet yra „puiki“ (gr. *kalon*), „gera“ (*agathon*) ir „naudinga“ (*ōphelimon*) (Ibid.).

²¹⁰ Irwin 1995, 28-29.

problemos (į kurią jis pats, kritikuodamas Vlastosą, atkreipia dėmesį): labai dažnai Sokratas elenktiškai nepatikrintus teiginius pasitelkia kaip įrodymo (nuneigimo) premisas, ir lieka neaišku, kas tada jam yra teisingumo kriterijus; mat jeigu nėra pagrindo Sokrato prielaidų laikyti teisingomis, tuomet nėra pagrindo ir jo išvadų laikyti teisingomis.²¹¹ Čia taipogi pažymėtina, jog, siekdamas nustatyti, ko verta viena ar kita pašnekovo definicija, Sokratas labai dažnai remiasi ne konkrečiais („empiriniais“) pavyzdžiais, bet tam tikrais bendro pobūdžio teiginiais; būtent „bendrybėmis“ yra grindžiamos jo argumentacijai itin svarbios „analogijos“.

Brickhouse'as ir Smithas siūlo savąją „konstruktyvizmo“ versiją (jų pačių vadinamą „induktyviuoju konstruktyvizmu“), kuri vėlgi skiriasi nuo Vlastoso traktuotės veikiau paskiromis detalėmis, o ne pagrindiniais principais. Jų įsitikinimu, prieštarigus Sokrato pareiškimus galima nesunkiai paaiškinti, remiantis elementaraus „žinojimo-kad“ ir „žinojimo-kaip“ (ar „žinojimo-kodėl“), kuris būdingas tikram „ekspertui“ ar specialistui, perskyra; tikrai „dorybės specialistas“ gali tinkamai apibrėžti teisingumą, drąsą ir kitas etines kategorijas, sykiu jis gali neklysdamas spresti apie vienokius ar kitokius kontraversiškus atvejus (pvz., nuspręsti, ar Eutifronas neklysta savo tėvą patraukdamas teisman).²¹² Sokratas veikiausiai nėra toks specialistas, tačiau, kita vertus, jis gerokai pranoksta pašnekovus savo „elenktine patirtimi“: metų metus diskutuodamas aktualiais etikos klausimais, jis kaskart įsitikindavo, jog oponentų ginamos tezės yra klaidingos, o jo paties – teisingos; Sokratas gali tiesiog induktyviai apibendrinti, jog bet kuris pašnekovas, neigęs tam tikrus etinius principus (pvz., kad geriau pačiam būti skriaudžiamam nei skriausti kitus), galų gale imdavo pats sau prieštarauti ir taip pademonstruodavo savo nekompetentingumą.²¹³ Vis dėlto Brickhouse'o ir Smitho išvados neatrodo įtikinamos. Galbūt Sokratas pasiekė pergalę įvairiose „žodinėse dvikovose“, tačiau tai pirmiausiai liudija, jog jis yra prityręs „eristas“; juk laimėti galima ir tokioje diskusijoje, kuri visiškai prasilenkia su tiesa. Jeigu jis nuolatos pasitelkia tas pačias prielaidas oponento tezės nuneigimui, šitai anaip tol nesumažina tikimybės, jog tos jo prielaidos yra klaidingos. Be to, jeigu Sokratui iš tikrųjų rūpi pašnekovo nuomonė, jeigu jam tikrai rūpi įtikinti pašnekovą pastarojo asmeninių nuomonių prieštaravimu ir tokiu būdu paskatinti tiesos paieškoms,²¹⁴ tuomet paties Sokrato „elenktinė patirtis“ esti visiškai neaktuali – jis turi priimti tikrai tas

²¹¹ Antai Karstenas Johansenas, atsižvelgdamas į šį itin problemišką aspektą, aiškina, esą Sokrato diskutavimo maniera „byloja apie tai, kad, net ir galėdamas patikrinti, kas seka iš hipotezės, jis pats negali deduktyviai gauti didesniu ar mažesniu tikrumo laipsniu pasižyminčių išvadų: *jis neturi iš ko dedukuoti* [kursyvas – T. S.]. Jis privalo atsigręžti į kasdieninę kalbą, į jos visas keistenybes, pinkles ir atsitiktines išvalgas, tad savo forma jo argumentacija esti specifiška ir retorinė.“ (1998, 138).

²¹² Brickhouse et al. 2000, 105-109.

²¹³ Ibid. 87-89; taip pat 1991, 144-148.

²¹⁴ Brickhouse et al. 1991, 131-133, 136.

prielaidas, kurias pašnekovas (remdamasis savo asmenine patirtimi) laiko teisingomis.²¹⁵

Savo ruožtu Bensonas pasiryžta „konstruktyvizmo“ visiškai atsisakyti: esą tais atvejais, kuomet Sokratas užsimena kažką žinaš (pvz., *Eutifrone*, 5c; *Protagore*, 335a), jis tiesiog kalba paprasta, kasdienine kalba, „žinojimui“ nesuteikdamas „griežtos ir filosofinės reikšmės“; elenktikos metodą Sokratas pasitelkia siekdamas pademonstruoti, jog pašnekovo teiginiai (tezė ir papildomos premisos) nedera tarpusavyje, todėl jie visi negali būti teisingi; tai yra gana efektyvi nuomonių nuneigimo priemonė, antra vertus, jos taikymas neduoda jokių „pozityvių rezultatų“; žinoma, *galutinis* filosofijos tikslas yra tiesa (žr. *Lachetas*, 201a; *Charmidas*, 166d), tačiau Sokratas prie šio tikslo niekuomet nepriartėja (nes nesusidoroja su pirmuoju uždaviniu, t.y. įtikinti pašnekovą, kad jo žinojimas esti tik tariamas).²¹⁶ Prisiminkime, jog Vlastoso interpretacija iškart susidūrė su keblia problema: akivaizdu, jog Sokratas neturi jokios teisės tvirtinti diskusijos eigoje įrodęs kokią nors tiesą, kadangi, logikos požiūriu, jis tesugebėjo atskleisti pašnekovo teiginių prieštarumą, nesuderinamumą (žr. P. 42-43). Bensonas šią problemą eliminuoja kaip klaidingo tekstų aiškinimo šalutinį produktą: esą paradigmiais laikomų dialogų (*Eutifrono*, *Charmido*, *Lacheto*) nuodugnesnė analizė parodo būtent tai, kad Sokrato argumentacija visuomet baigiasi „negatyviais rezultatais“; maža to, „jeigu Vlastoso minima ‚sokratinės elenktikos problema‘ išties kiltų, tuomet ją būtų labai sunku ar net neįmanoma išspręsti“.²¹⁷ Bensonas neneigia, kad mūsų cituotame *Gorgijo* epizode apie žinojimą kalbama toli gražu ne kasdienine reikšme, visgi jis čia neižvelgia rimto iššūkio savajai interpretacijai – esą *Gorgijas* nelaikytinas eiliniu „elenktiniu dialogu“; Bensono manymu, čia argumentacija remiasi labai abejotinomis prielaidomis - tarp jų yra ir hedonizmo principas („puikūs dalykai – malonūs ir geri“, 475a), kuris kategoriškai atmetamas dialoge *Hipijas didysis* (286c-e, 304d-e); vadinasi, „geležiniai ir plieniniai įrodymai“ Sokratui neturi nieko bendra su tiesa ir patikimu žinojimu – jam tik rūpėjo parodyti, kokios išvados seka iš sofistams priimtinių etinių principų.²¹⁸

Galbūt Bensonui pavyksta išvengti Scilės, bet vargu ar jam pavyksta išsisukti nuo Charibdės. Jeigu *Gorgijuje* bei „elenktiniuose dialoguose“ Sokratas tiesą nustumia į antrą planą, ar jo veikla

²¹⁵ Bolton 1993, 133-134.

²¹⁶ Benson 2000, 235-238; 2002, 105-108.

²¹⁷ Benson 1995, 48-49.

²¹⁸ Ibid. 100-109. Sokratas klausia pašnekovo: „Jeigu tai, dėl ko mudu sutarėme, yra teisinga, ar, Polai, supranti, kas tuomet seka iš tokio samprotavimo? Ar norėtum, kad tai aptartume?“ (εἰ δὲ ἡμεῖς ἀληθῆ ὠμολογήκαμεν, ὦ Πῶλε, ἄρ' αἰσθάνη τὰ συμβαίνοντα ἐκ τοῦ λόγου; ἢ βούλει συλλογισώμεθα αὐτά; *Gorgijas*, 479c). Regis, čia susiduriame su „primityvia terminologija“ (žr. P. 62, n 170) ir sykiu su faktu, jog Sokratas samprotauja tik hipotetiškai.

tuomet esti kažkuo prasmingesnė už sofistų inicijuojamas „žodines dvikovas“? Ar laikydamiesi Bensono interpretacijos, mes tebeturime koki nors kriterijų, įgalinantį atskirti filosofiją nuo sofistikos ar eristikos? Antai *Eutideme* pažymima, kad sofistų technika įgalina „kovoti žodžiais [*en tois logois machesthai*] ir nuneigti bet koki teiginį [*exelenchein to aei legomenon*] – vienodai tiek teisingą, tiek klaidingą“ (272a-b). Čia Sokratas aiškiai išvelgia pagrindinį sofistikos principą: diskusijoje neapginami teiginiai turėtų būti laikomi klaidingais; tačiau faktiškai jo paties technika suponuoja analogišką principą: įrodžius, jog pašnekovo tezė prieštarauja jo papildomomis prielaidomis, ji turėtų būti atmesta kaip klaidinga. Bensonas pasiūlo tokią išeitį: esą Sokratas nevertina eristikos ne vien todėl, kad jai terūpi pademonstruoti prieštarumą, bet veikiau todėl, jog jai rūpi pademonstruoti pašnekovo žodžių, o ne jo tikrųjų įsitikinimų (ar nuomonių), prieštarumą; kitaip tariant, būtent „doksastinio apribojimo“ taikymas yra pagrindinis įrodymas, jog Sokratas nėra sofistai.²¹⁹ Tačiau mes jau susidūrėme su tuo, jog šis „apribojimas“ ne visada yra taikomas ir anaipol ne visada jo taikymas byloja apie dėmesingumą pašnekovo nuomonei. Dažnai pašnekovas tiesiog neturi nuomonės; tačiau taipogi dažni atvejai, kai paties klausimo formuluotė yra netinkama pašnekovo nuomonei išsiaiškinti. Patsai skirtumas tarp „žodžių prieštaravimo“ ir „nuomonių prieštaravimo“ esti gana efemeriškas – ypač jei tos nuomonės formuojasi diskusijos su Sokratu eigoje.

Tyrinėtojai nesutaria dėl elenktinės diskusijos išvadų epistemologinio statuso, jų filosofinės reikšmės, tačiau ilgainiui paaiškėja, kad visa tai įvertinti yra nepaprastai sunku, deramai neatsižvelgiant į *premisų* statusą ir filosofinę reikšmę. Vlastosui nekyla jokių abejonių, jog ankstyvuosiuose dialoguose „elenktika yra galutinis tiesos arbitras“, ir būtent tai yra pagrindinė jo nuostata, kurią jis nuo kritikos pridengia idealizuoto Sokrato paveikslu.²²⁰ Kiti tyrinėtojai taipogi nelinkę šios nuostatos atsisakyti; jų įsitikinimu, elenktinėje diskusijoje veikiausiai negimsta tiesa (tiesos pažinimas), vis dėlto ji tampa pagrindiniu tiesos indikatoriumi – ji parodo, kokių nuomonių geriau atsisakyti ar bent jau neafišuoti; esą būtent ši elenktikos funkcija sietina su daugiau ar mažiau reikšmingais pokyčiais moralės sferoje.²²¹ Tačiau jeigu vertybes nusakančių teiginių teisingumas Sokratui priklauso išimtinai nuo konteksto, tuomet jo požiūris į moralę nedaug kuo skiriasi nuo jo oponentų sofistų požiūrio – iš esmės vertybės yra

²¹⁹ Benson 1989, 593, 596.

²²⁰ Vlastoso interpretacijai itin svarbus argumentas – tvirtinimas, jog Sokratas niekuomet sąmoningai nesako netiesos, tačiau dažnai „ironizuoja“ (1991, 29-32; 134-135). Vlastosas taipogi tvirtina, kad elenktinėje praktikoje Sokratas pasitelkia tik tas premisas, kurias pats laiko teisingomis ir kurias priskiria „elenktiniam žinojimui“ (1985, 7-9).

²²¹ Pvz., Irwinas (1995, 19) pažymi: „... įsitraukimas į elenktiką reiškia moralinę reformą“; taip pat žr. Ibid. 20-21, 125-126.

konvencionalios, todėl ir esama būtinybės jas ginti loginiais argumentais.

Mes susidūrėme su gana keistais epizodais, kuriuose savo asmeninius įsitikinimus Sokratas deklaruoja kaip visuotinai pripažintas tiesas (žr. P. 67-68). Ar tokiais atvejais jis tesipuikuoja savo meistriškumu, savo metodu, įgalinančiu bet kam įteigti bet ką? Jeigu jis pašnekovui gali primesti prielaidas, jis gali nesunkiai (be to, visiškai teisėtai) jam primesti ir išvadas. Vis dėlto norėtusi manyti, kad pats prielaidų išskyrimas yra filosofiniu požiūriu motyvuotas - kad čia esama kažko daugiau nei vien įtikinėjimo ir pergalės bet kokia kaina siekio. Mes neturėtume visų elenktnių procedūrų teisinti vien tik Sokrato noru įrodyti pašnekovui, jog tasai nieko neišmano; juk ir sofistui visiškai užtenka to, kad jo varžovas viešai apsijuokia – parodo mąstymo įgūdžių stoką.

Patsai definicijų reikalavimas veikiausiai liudija apie tai, kad Sokrato interesai siekia gerokai toliau.²²² Antai Epiktetas savo *Pokalbiuose* rašo: „Koks pirmasis filosofijos uždavinys? Atsikratyti pasipūtimo [*oiēsīn*]. Mat neįmanoma mokytis tų dalykų, kurie laikomi jau žinomais... Bet ko gi mes einame pas filosofus? Kad išmoktume to, ko nemanome žiną [*ha ouk oiometha eidenai*]. O kas tai yra? Teoremos [*ta theōrēmata*]“ (II.17.1-3). Aiškindamas, kokios „teoremos“ čia turimos omenyje, Epiktetas užsimena apie kažkokį oratorių Teopompą, kuris esą peikė Platoną už tai, kad tasai norėjo „viską apibrėžti“ (*hekasta horizesthai*), nors ir iki Platono buvo vartojami žodžiai „gėris“ ir „teisingumas“, ir vargu ar jie buvo vartojami kaip bereikšmiai, „tušti“ garsai (*asēmōs kai kenōs ephthengometha tas phōnas*) (5-7). Į tai Epiktetas atkerta: „Niekas tau nesako, Teopompai, kad mums nebūdinga prigimtinė tų dalykų pagava [*ennoias ... hekostou toutōn physikas*] ir tam tikros pradinės jų sąvokos [*prolēpseis*]. Tačiau šios sąvokos praktiškai nenaudingos, kol jų neišskyrėme ir neištyrėme, kokiems objektams jos priskirtinos“ (7).

Žinoma, čia mes turime reikalą su stoikų terminologija (*ennoia, prolēpsis*) ir doktrina, bet vis dėlto galima atrasti svarbių paralelių tarp šios doktrinos ir ankstyvųjų dialogų. Elenktikos metodą galima praktikuoti pirmiausiai todėl, kad pašnekovams būdingas išankstinis supratimas apie Sokrato užklauiamus dalykus; jis niekuomet netvirtina, jog neturėdami dorybės definicijos, mes sykiu neturime jokių sąlygų racionaliai diskusijai etiniais klausimais – t.y. kad mes išvis negalime išsakyti nė vieno teisingo teiginio apie dorybę; juk priešingu atveju, būtų išvis neįmanoma nustatyti, ko verta viena ar kita pašnekovo siūloma definicija, galų gale paprasčiausiai nebūtų jokių rimtesnių kliūčių jos iškart nepriimti kaip teisingos (kitaip tariant,

²²² Tesiekiant sukompromituoti pašnekovą, parankesni būtent „Ar *F* yra *G*?“ tipo klausimai; žr. disertaciją, P. 46-47.

pakaktų tiesiog susitarti dėl žodžio reikšmės).²²³ Donaldas Davidsonas, daugeliu atžvilgių pritardamas Vlastoso interpretacijai, atkreipia dėmesį į tokį aspektą: elenktikos metodo efektyviam taikymui toli gražu nepakanka, kad pašnekovo „nuomonių sistemoje“ būtų tam tikrų teisingų nuomonių (kaip aiškina Vlastosas); sykiu yra būtinos tam tikros „pamatinės tiesos“ (angl. *basic truths*), kurios niekam neatrodo klaidingos; todėl kiekvienas, turintis klaidingų moralinių nuostatų, nuolatos prieštarauja pats sau, ir tai, aišku, yra labai nekomfortiška būseną.²²⁴ Tačiau jeigu Sokrato „misijai“ būtinos „pamatinės tiesos“ (be kurių negalima išsiversti), vadinasi, ne visos tiesos pagrindžiamos elenktiškai; taigi veikiausiai elenktika nėra pagrindinis tiesos kriterijus. Robertas Nozickas taipogi pažymi, kad Sokratas dažniausiai neneigia turįs tam tikrų „pozityvių doktrinų“, nors tai ir nereiškia, kad jis gali duoti atsakymus į „Kas yra *F*?“ tipo klausimus; elenktika yra patikima priemonė tiesai pasiekti, kuomet asmuo iš tikrųjų žino, o ne vien tik disponuoja teisingomis nuomonėmis apie aptariamą dalyką, mat būtent žinojimas yra akivaizdžiai nesuderinamas su klaidingomis nuomonėmis (o juk Sokratui rūpi atskleisti teiginių nesuderinamumą, kontradikciją).²²⁵ Deja, ir šiuo atveju lieka neaišku, kokių būdu Sokratas įgyja elenktinei praktikai būtiną preliminarų žinojimą.

Sokratas niekur neaiškina, kokio tipo žinojimas reikalingas (ir kodėl reikalingas) elenktikos metodo efektyviam praktikavimui. Mes tegalime spėlioti. Prisiminkime *Protagoro* žodžius, jog visi žmonės iš prigimties siekia gėrio (358d). Šiuo atveju Sokratas išsako teiginį, kurio teisingumu neabejoja, nors ir niekuomet netyrinėjo žmonių prigimties, žmonių psichologijos, taigi neturi pakankamai sukaupęs empirinių duomenų. Sokratas tiesiog eksplikuoja gėrio sąvoką, išsako tam tikrą „analitinį teiginį“ (prisiminus Kanto terminologiją); teiginys „auksas yra geltonas metalas“ nesiremia patyrimu ir teatskleidžia tai, kas glūdi aukso sąvokoje;²²⁶ panašiai teiginys „visi žmonės siekia gėrio“ teatskleidžia gėrio sąvokos turinį, parodo, jog „būti gėriu“ visuomet reiškia „būti naudingą“ ir kartu „būti siekiamą“; tai Sokratas laiko truizmu,²²⁷ kurį galbūt kai kuriems pašnekovams reikia priminti, bet kurio nėra būtinybės įrodinėti. *Protagore* (331a-b) jis taipogi tvirtina neabejojęs, kad teisingumas yra pamaldus, o pamaldumas esti teisingas (žr. disertaciją, P. 45); ir šiuo atveju jis imasi veikiau sąvokų, o ne faktų analizės.

²²³ Burnyeatas štai pažymi, kad pavyzdžiai Sokratui dažniausiai yra pagrindinis definicijos teisingumo kriterijus (1977, 384).

²²⁴ Davidson 2005, 243. Žr. *Gorgiją*, kur Sokratas sako: „...tegal mano lyra būna blogai suderinta ir prastai skamba, tegal nedarniai gieda mano vadovaujamas choras, tegu dauguma žmonių su manimi nesutinka ir priešingai kalba [*mē homologein moi all' enantia legein*], tai vis tiek yra geriau nei man, vienam žmogui, nesutarti su pačiu savimi ir sau prieštarauti [*hena onta eme emautōi asymphōnon einai kai enantia legein*]“ (482b-c).

²²⁵ Nozick 1995, 144, 147-151. Plg. su Vlastos 1991, 172-174. Taip pat žr. Wolfsdorf 2004b, 107.

²²⁶ Kantas 1993, 23-24.

²²⁷ Santas 1969, 149.

Tikriausiai pats Sokratas turėjo gana miglotą supratimą apie „konceptualinę analizę“; tačiau čia svarbi pati įžvalga, kad esama tam tikrų teiginių, kurių teisingumas nėra įrodomas (elenktiškai ar kaip nors kitaip). Jis paprasčiausiai nematė galimybės be tokių teiginių išsiversti. Kita vertus, derėtų atkreipti dėmesį į tai, kad ir tam tikros Sokrato metodologinės nuostatos niekuomet netampa diskusijų objektu – jos niekur nėra „testuojamos“; Sokratas tiesiog konstatuoja, kokiū būdu vieną ar kitą problemą būtų galima išspręsti, ir pašnekovas niekuomet nepasiūlo alternatyvos – nepasiūlo netgi pakliuvęs į „aklavietę“ ar įtardamas, jog Sokratas sukčiauja.²²⁸ Pačios elenktikos principai nėra diskusijoje užklaunami, ir čia turime dar vieną įrodymą, jog elenktika nelaikytina „galutiniu tiesos arbitru“.

Elenktika gali būti naudingas metodas, netgi nebūdama vienintelis būdas įgyti patikimą žinojimą moralės ar kurioje nors kitoje srityje (*pace* Vlastos). Ji naudinga pirmiausiai todėl, kad atskleidžia toli gražu ne visuomet akivaizdų faktą – mes turime įvairių žinių apie įvairius dalykus (įskaitant elgesio normas bei vertybes), bet visos tos žinios nėra lygiavertės (kai kada mes iš tikrųjų žinome, o kai kada teturime tik subjektyvią nuomonę). Sokratui, regis, visų pirma rūpi pats „analitinių sprendinių“ ir subjektyvių nuomonių kontrastas (o ne pašnekovo nuomonių tarpusavio nesuderinamumas, kontradikcija). Veikiausiai elenktinėje diskusijoje negimsta tiesa, bet, kita vertus, joje formuojasi aukštesniems tiesos standartams angažuotas kritinis mąstymas. Sokrato „misija“ aiškiai iškelia tai, ką savo laiku akcentavo ir Hērakleitas – „kvaišas žmogus linkęs būti sukrėstas kiekvienos žosmės [*epi panti logōi*]“ (B 87). Antai *Kleitofonte*, dialoge, kuris nelaikomas autentišku Platono kūriniumi, bet visgi ne blogiau perteikia sokratinės filosofijos svarbiausius bruožus, pašnekovas išsako tokias abejones:

„Geriausieji vyrai, ... kaip mums derėtų suprasti Sokrato raginimus rūpintis dorybe [*tēn Sōkratous protropēn hēmōn ep' aretēn*]? Ar mes turėtume tuo tenkintis ir nemėginti visko iki galo išsiaiškinti? Argi mūsų viso gyvenimo tikslas yra raginti dorybe rūpintis tuos, kurie dar nėra į ją atsigręžę, tam, kad jie savo ruožtu kitus ragintų? Net jeigu tai išties pridera daryti, argi mes neturėtume klausti Sokrato ir vienas kito, koks yra kitas žingsnis?“ (408d-e)

Iš pažiūros tai yra rimtas iššūkis Sokrato moralės filosofijai - kalbėdamas apie būtinybę „rūpintis savo siela“, jis abstrahuojasi nuo pačios gyvenimo realybės, jis tiesiog konstatuoja „kad“, deramai nepaaiškindamas „kaip“ (408e-409a). Jo etinės nuostatos, net jeigu ir atranda svarių argumentų, esti nepraktiškos. Kita vertus, sokratinė „misija“ nėra beprasmė – juk iš *Kleitofonto* žodžių aišku, kad jis nelinkęs nei Sokrato, nei kokio kito žmogaus tvirtinimų priimti nekritiškai.²²⁹

²²⁸ Wolfsdorf 2004b, 103.

²²⁹ Gonzalez 2002, 167, 176-181. Plg. su Carpenter et al. 2002, 91-92; Bolton 1993, 126.

3. PRIEGLOBSČIO IEŠKOTI TEIGINIUOSE“. TEORINIS MĄSTYMAS *MENONE* *IR FAIDONE*

3.1. Matematika kaip dedukcijos paradigma

Vieno Bizantijos erudito (gyvenusio dvyliktame amžiuje) liudijimu, Platonas virš Akademijos laukų durų užrašęs – „neišmanantis geometrijos tenežengia po mano stogu“ (*mēdeis ageōmetrētos eisitō mou tēn stegēn*). Žinoma, tai tėra populiarī legenda, o ne istorinis faktas. Vis dėlto Platono susidomėjimas matematika aiškiai atsispindi jo kūrinuose – viduriniojo ir vėlyvojo laikotarpių dialoguose. Pedagoginėje programoje, rekomenduojamoje *Valstybės* septintoje knygoje, matematinėms disciplinoms skiriamas ypatingas dėmesys: būsimieji „kalipolio“ valdovai turi maždaug dešimtį metų studijuoti penkis „mokslus“ (*matēmata*) – aritmetiką ar „skaičiavimo mokslą“ (*logistikē*; 522b-526c), geometriją (*geōmetria*; 526c-527c), stereometriją ar „gylīo matavimą“ (*hē bathous auxēs methodos*; 528b-528e), astronomiją (*astronomia*; 528e-530c) ir mokslą apie sąskambius, „harmoningus skaičius“ (530d-531d).²³⁰ Esą tik tai tokį pasiruošimą turintys žmonės gali pereiti prie etinės problematikos nagrinėjimo; priešingu atveju diskusijos apie gėrį, teisingumą ir panašius dalykus negali duoti jokios naudos, negali būti konstruktyvios: tie, kurie nėra pakankamai išprusę ir subrendę, „vos tik susipažinę su ginčo technika [*antilogian*], ima netinkamai ją naudoti vien pramogai, pamėgdžiodami tuos, kurie juos diskusijoje įveikia, patys kitus nuneigia [*mimoumenoi tous exelenchontas autoi allous elenchousi*]; jie džiaugiasi tarsi šuniukai tampydami ir plėšydami savo įrodymais [*tōi logōi*] kiekvieną, kuris tik prisiartina“ (539b). Kitaip tariant, diskusija (būtent elenktinė diskusija) etikos klausimais – tai intelektualinio ir politinio elito užsiėmimas; daugumai piliečių turėtų pakakti moralizuojančios, gerus įpročius ugdančios literatūros (522a).

„Sokratiniuose dialoguose“ neužsimenama apie tai, kad filosofiniams tyrinėjimams būtų reikalingos specialios žinios geometrijos, aritmetikos ar, tarkime, astronomijos srityje. *Apologijoje* Sokratas akcentuoja, jog jo pašnekovais tapdavo kuo įvairiausi žmonės – bendrapiliečiai ir svetimšaliai, jauni ir seni (30a-b), amatininkai, poetai bei politikai (21b-22e); jis kalbėdavosi su kiekvienu, kuris sakėsi nusimanąs apie dorybę. Mes jau įsitikinome, kad

²³⁰ Regis, labai panašią studijų programą siūlė ir kai kurie sofistai. Antai Protagoras apie savo kolegas taip atsiliepia: „Kiti [sofistai] kenkia jaunuoliams: pasprukusius nuo tam tikrų disciplinų [*tas technas*] gražina atgal ir verčia jomis užsiimti, mokydami ir skaičiavimo, ir astronomijos, ir geometrijos, ir muzikos [*logismous te kai astronomian kai geōmetrian kai mousikēn didaskontes*] ... Tačiau tasai, kuris ateina pas mane, mokosi ne kitų dalykų, bet tik tai to, ko pats nori išmokti“ (*Protagoras*, 318d-e). Plg. su *Hipijas didysis*, 285b. Taip pat žr. Guthrie 1971a, 44-48; Hadot 2005, 23-24.

efektyviam elenktikos metodo praktikavimui vien nuomonių nepakanka – pašnekovas išties priverstas pripažinti savo nekompetenciją (ir sykiu faktą, kad jam iš tikrųjų nelabai rūpi dorybė), kuomet jo išsakytos nuomonės akivaizdžiai prieštarauja aukštesnį epistemologinį statusą turinčiam žinojimui. Kaip matėme, tai yra labai problemiškas Sokrato filosofinių tyrinėjimų aspektas; pati elenktikos kaip „galutinio tiesos arbitro“ koncepcija, galima sakyti, nutrina ribą tarp filosofijos ir sofistikos (ar eristikos), antra vertus, apie kitus „tiesos arbitrus“ ankstyvuosiuose dialoguose kalbama itin miglotai. Veikiausiai Sokratui matematika netampa tokiu „arbitru“. *Gorgijuje* diskutuodamas su Kalikliu, ir įrodinėdamas, kad sielai panašiai kaip kūnui ir įvairiems žmogaus veiklos produktams būdinga „tvarka ir dermė“, Sokratas pasitelkia ir tam tikrą „matematinį“ argumentą: „Išmintingi vyrai [*oi sophoi*] tvirtina, Kalikli, kad dangų ir žemę, dievus ir žmones apjungia bendrumas, draugystė, darna, nuosaikumas ir teisingumas. Būtent todėl viską jie pavadino ‚dailia tvarka‘ [*kosmon*], o ne ‚netvarka‘ ar ‚nesaikingumu‘ [*ouk akosmian oude akolosian*] ... tu nepastebi, kiek daug dievų tarpe ir tarp žmonių reiškia geometrinė lygybė [*hē isotēs hē geōmetrikē*]“ (507e-508a). Tai tėra papildomas ir gana ironiškas argumentas *ad auctoritatem* (galbūt apeliuojant į pitagoriečius), ir patsai Sokratas nepaaiškina, kas gi yra toji „geometrinė lygybė“.²³¹ Diskusijoje pristatydamas „sielos tvarkos“ idėją, jis pats „tvarką“ veikiausiai supranta kasdienine, triviale prasme – t.y. nesieja jos su kokiu nors konkrečiu skaitmeniniu santykiu. Faktiškai būtent pagrindinių terminų (*taxis, kosmos, chrēstos*) neapibrėžtumas įgalina Sokratą pasiekti pergalę prieš Kaliklį (nepastebimai pereinant nuo vieno semantinio aspekto prie kito); bet kokios matematinės subtilybės čia tik susilpnintų argumentaciją.²³²

Anksčiau cituotame *Eutifrono* pasaže (7b-d), tie dalykai, kuriuos galima išmatuoti ir pasverti, priešpastatomi etinėms kategorijoms, kurios esą kelia daugiausia diskusijų (žr. P. 52); Sokratas nekalba apie šiųdvių sričių panašumą nei apie tai, jog gebėjimai matuoti bei sverti kažkaip palengvintų jo tyrimą ar būtų gyvybiškai svarbūs, siekiant atsakyti į klausimą „Kas yra pamaldumas?“. Kitaip tariant, matematika išties naudinga įvairiose sferose, tačiau tai dar nereiškia jog ji yra naudinga (ar netgi būtina) ir filosofijai. *Eutideme* (290b-c) aiškinama, kad

²³¹ Lygybės sąvoka kiek išsamiau paaiškinama tik *Istatymuose*; čia išskiriamas „mato, svorio ir skaičiaus lygumas“ (*tēn merōi isēn kai stathmōi kai arithmōi*), kuris valstybėje realizuojamas, suteikiant visiems piliečiams vienodas teises ir privilegijas; tačiau esama ir „teisingiausios ir kilniausios lygybės“ (*alēthestatēn kai aritēn isotēta*), kuri „didesniajam duoda daugiau, o mažesniajam – mažiau, atsižvelgiant į kiekvieno prigimtį“ (VI.757b). Antrąją tyrinėtojai traktuoja kaip „geometrinę lygybę“, t.y. kaip proporciją $a:b :: c:d$; žr. Guthrie 1975, 299-301.

²³² Kahn 1996, 142-145. Plg. su Irwin 1985, 125-126; Aleknieė 1999b, 67-68. Antai Gorgijas savo *Helėnės pagyrimė* aiškiai parodo, jog žodis *kosmos* esti daugiareikšmis: „Puošmena [*kosmos*] miestui yra geri vyrai, kūnui - grožis, sielai - išmintis, darbui - dorybė [*aretē*], kalbai - tiesa“ (DK82 B11).

„skaičiavimo meistrai“ ir astronomai turėtų savo tyrimų rezultatus perduoti dialektikams, bet ankstyvuosiuose dialoguose patsai Sokratas tokiais duomenimis nesinaudoja.²³³

Nei *Gorgijoje*, nei *Eutifrone* ar *Eutideme* nekalbama apie matematikos išskirtinę „propedeutinę“ reikšmę, ir šiuo aspektu jie kontrastuoja su *Valstybe* (kur be kita ko sakoma, kad šis mokslas būtinas, „jei išvis nori būti žmogumi“, 522e). Vlastosas susidomėjimą matematika laiko svarbiu kriterijumi, įgalinančiu atskirti „istorinį Sokratą“, su kuriuo susiduriame ankstyvuosiuose dialoguose, nuo „neistorinio Sokrato“, kuris tampa savotišku Platono antrininku (jo novatoriškų idėjų reiškėju, literatūriniu *alter ego*) „tranzityviniuose“, taip pat viduriniojo bei vėlyvojo laikotarpių dialoguose; esą būtent kelionės į Siciliją ir pažintis su žymiais pitagoriečiais (Architu, Timaju) esmingai pakeitusios Platono požiūrį į filosofiją.²³⁴ Jei tikėsime Vlastosu, susidomėjimas matematika pirmiausiai sietinas su metodologijos radikalia revizija *Menone*; būtent šiame dialoge galiausiai pristatoma alternatyva Sokrato praktikuotai elenktikai – t.y. pristatomas vadinamasis „hipotezės metodas“.²³⁵ Tad nepanašu, kad matematika Platonui būtų turėjusi išimtinai „propedeutinę“ reikšmę.²³⁶ Regis, dar iki *Valstybės* ambicingo projekto ji tapo „teoretizavimo“, t.y. deduktyvaus samprotavimo, paradigma.

Vlastosas nemini *Kratilo*, tačiau čia esama svarbių indikacijų - ypač svarbių, jei *Kratilą* laikysime ankstesniu už *Menoną*. Dialoge, skirtame „vardų teisingumo“ klausimui, palytina samprotavimo premisų problema, kuri, kaip išsiaiškinome, elenktinėje diskusijoje niekuomet neatsiduria dėmesio centre; Sokratas (tikriausiai „neistorinis Sokratas“), kalbėdamas apie mitinio „vardų teikėjo“ veiksmus, be kita ko pažymi:

„Mat jeigu teikėjas, suklydęs pačioje pradžioje, kitus dalykus jau jėga sulygiavo į [pirmąjį] ir privertė su juo derėti [*symphōnein*], nieko čia keisto, kaip kad kartais brėžiniuose [*diagrammatōn*] atsiradus pirmam menkam ir nežymiam netikslumui, daugybė likusių dalykų seka paskui jį, vienas kitą tarpusavy atitikdami [*homologeîn allēlois*]. Tad kiekvienam vyrui dera pateikti sau itin išsamią apyskaitą ir itin nuodugnai žiūrėti į kiekvieno daikto pradžią – ar laikosi teisingai, ar ne; o ją pakankamai ištyrus, likusieji dalykai pasirodys paskui ją seką.“ (436 c-d)

Tad samprotavimo išvadų teisingumas priklauso nuo prielaidų teisingumo. Be to, paaiškėja, kad ne tik teisingi, bet ir klaidingi dalykai gali puikiai tarpusavyje derėti, logiškai sietis (juk ir

²³³ Žr. disertaciją, P. 33. Ksenofontas rašo: „... geometrijos, sakydavo [Sokratas], reikią mokytis tiek, kad prirėkus teisingai išmatavęs galėtum žemę perimti, perduoti, padalyti arba įrodyti išmatavimo teisingumą ... Tačiau gilintis į geometriją ligi sunkiai suvokiamų brėžinių jis nepatardavo: esą nematyti, kokia iš to nauda“ (*Atsiminimai apie Sokratą*, IV.7.2-3). Regis, panašia nuostata vadovavosi Sokrato mokinys Aristipas – jis siūlė atsisakyti matematinių disciplinų, nes esą „jos neduoda jokio supratimo apie gerus ir blogus dalykus“ (Aristotelis, *Metafizika*, III 2, 996a-b).

²³⁴ Vlastos 1988, 385-387; 1991, 49-53, 271-273.

²³⁵ Vlastos 1988, 373-374.

²³⁶ White 2006, 234-235; Gill 2007, 259-262.

Parmenidas, pristatydamas „mirtingųjų nuomones“, jas apibūdina kaip „apgaulingą žodžių dermę“, DK28 B); jeigu mes apskritai nieko negalime žinoti apie realybę (kaip moko Gorgijas ir Protagoras), tuomet net ir tada, kai mūsų teiginiai sudaro rišlią sistemą (koherentišką teoriją), būtų naivu manyti, jog jau esame pasiekę kažką, ką galima teisėtai vadinti žinojimu. Sokratas nepaaiškina, kokio pobūdžio teiginius derėtų pasirinkti kaip „atskaitos taškus“ filosofiniuose tyrinėjimuose (ypač tais atvejais, kai jų objektas yra etinės kategorijos); šiaip ar taip, čia svarbi pati *ordo geometricus* idėja.

Matematikos įtaką filosofijai lengviausia atpažinti pitagorietiško stiliaus teorijose, suteikiančiose skaičiams ir skaitmeniniams santykiams tam tikrą ontologinį statusą; panaši teorija pristatoma *Timajuje*, ir vargu ar pačiam Platonui tai tebuvo „tikėtinas mitas apie svarstomus dalykus“ – juk neatsitiktinai Aristotelis pažymi, jog Akademijoje filosofija tapusi pernelyg matematiška (*Metafizika*, I.9, 992a).²³⁷ Kitaip nei *Timajuje* matematikos įtaka reiškiasi *Menone* bei *Faidone* – ji pirmiausiai skatina reflektuoti pačią *epistēmē* sąvoką. Būtent geometrijos pavyzdys kuo aiškiausiai parodo, kad norint efektyviai išspręsti vieną ar kitą *teorinio* pobūdžio problemą, reikalingas preliminarus tam tikrų abstrakčių principų žinojimas;²³⁸ šis aspektas ypač akcentuojamas vadinamajame „Menono paradokse“. *Faidone*, regis, sugrįžtama prie šios temos, pristatant „idėjų teoriją“ kaip racionaliam pasaulio aiškinimui reikalingą „hipotezę“.

3.2. Žinojimo kaip sistemingos visumos idėja *Menone*

Menonas prasideda klausimais, adresuojamais Sokratui: ar dorybės galima išmokyti (*ara didakton hē aretē*)? jeigu ji nėra įgyjama per lavinimąsi (*askēton*) ar išmokstama (*mathēton*), galbūt ji yra prigimtinė savybė (*physei paragignetai*)? (70a). Sokratas iškart imasi įprastinių procedūrų – jis pažymi nieko apie tai nenusimanąs ir sykiu išsitaria, jog pirmiausiai reiktų išsiaiškinti, kas yra toji dorybė; „negi tu manai, jog įmanoma nežinant [*mē gignōskei*], kas toks yra Menonas, žinoti [*eidenai*], koks jis – gražus, turtingas, garsus, ar atvirkščiai?“ (71b). Be

²³⁷ ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἢ φιλοσοφία ... Nereikėtų pamiršti, jog platoniškoje ir aristotelinėje „psichologijoje“ kalbama apie sielos „protingąjį pradą“ (*to logistikon*) (žr. *Valstybė*, IV.439d; *Nikomacho etika*, VI.1, 1139a), o būdvardis *logistikos* pirmiausiai reiškia „mokantis skaičiuoti“, „įgudęs skaičiavime“ (žr. Liddel-Scott-Jones, 1996, 1056).

²³⁸ Burnetas pažymi, kad senovės graikai, skirtingai nei egiptiečiai, turėjo ne tik taikomąją matematiką (gr. *logistikē*), bet ir teorinę discipliną, tyrinėjančią skaičius (*arithmētikē*) (1961, 19). Panašiais pavyzdžiais Burnetas grindžia savo svarbiausią tezę: adekvačiai mokslo sąvoka apibūdinama sakant, jog tai yra „mąstymas apie pasaulį graikiškai“ (*thinking about the world in the Greek way*) (Ibid. v).

abejonės, toks konkretaus žmogaus ir dorybės abstrakčios sąvokos sulyginimas esti nevykęs (ir vargu ar kiek nuskaidrina pačią žinojimo sąvoką), tačiau mes jau turėjome progų įsitikinti, kad panašaus pobūdžio ir panašios vertės paralelės nuolatos išipina į Sokrato argumentaciją; *Menone* jos irgi dažnos. Pašnekovas pateikia tris dorybės definicijas, ir visos jos „elenktinio testo“ metu esti atmetamos kaip netinkamos. Būtent tai inicijuoja tam tikras inovacijas – pvz., „anamnėzės teoriją“; ankstesniuose dialoguose Sokratas diskusiją baigdavo „negatyviais rezultatais“ (t.y. „aporiija“), tačiau *Menone*, regis, jo tokie rezultatai jau nebetenkina.

Pirmoji definicija siejama su sofistu Gorgiju, kuris, sprendžiant iš Menono (jo mokinio) žodžių, tvirtino, jog kiekviena žmonių kategorija turi savąją dorybę: vyro dorybė - užsiimti valstybiniais reikalais, moters – gerai tvarkytis namuose, sykiu „esama daugybės kitokių dorybių“ (71e-72a). Žinoma, toks atsakymas (t.y. „enumeracija“) nėra iš tolo nepanašus į Sokrato pageidaujamą apibrėžimą. Kaip ir *Eutifrone*, jis tvirtina norįs išsiaiškinti, kokia yra aptariamo dalyko „esmė“ (*ousia*) (72b); juk netgi jei dorybių yra daug, jos visos turi „tam tikrą vieną ir tą patį pavidalą“ (*hen ... ti eidos tauton*), ir „jo dėka yra dorybės“ (*di' ho estin aretai*) (72c). Jis pateikia tokius pavyzdžius: kiekviena bitė, nors jų esama viso spiečiaus, turi tą pačią „esmę“; panašiai tas pats sveikatos „pavidalas“ ir vyrus, ir moteris daro sveikus (-as), tas pats stiprumo „pavidalas“ - stiprius (-ias); analogiškai yra ir dorybės atveju. Tačiau Menonas (skirtingai nei dauguma pašnekovų) atsisako sekti šiomis paralelėmis – „man regis, Sokratai, šitai nėra panašu į anuos dalykus“ (73a). Be abejonės, tai – visiškai teisėtas protestas. Sokratui reikia kitaip (atsisakant tokių analogijų) parodyti, kurlink orientuotas jo klausimas – galų gale parodyti, kodėl Menono atsakymas (reprezentuojantis Gorgijo etinę doktriną) yra nepriimtinas - netgi netaisytinus, nesvarstytinus.²³⁹ Tačiau susidaro išpūdis, jog jis mėgina nuo problemos išsisukti, demonstruodamas savo meistriškumą ir absoliutų pranašumą prieš bet kokį oponentą. Be didesnių sunkumų jis atmeta antrąją definiciją – dorybė yra „gebėjimas valdyti žmones“, - akcentuodamas, jog ji neapima kai kurių socialinių kategorijų (t.y. vaikų ir vergų) (73c-d). Atmeta ir trečiąją definiciją – „siekti puikių dalykų ir gebėti jų įgyti“ (77c), - ją keletą kartų savaip modifikuodamas: (i) pirmiausiai terminą „puikūs dalykai“ (*ta kala*) pakeičia į jam parankesnę terminą „geri dalykai“ (*ta agatha*) (77b);²⁴⁰ (ii) po to, pasitelkęs prielaidą, kad visi

²³⁹ Aristotelis savo ruožtu stoji Gorgijo ir Menono pusėn: „... tie, kurie kalba apibendrintai (esą dorybė yra gera sielos būseną ar teisingas elgesys, ar dar kas nors panašaus), apsigauja. Daug teisingiau teigia tie, kurie, kaip Gorgijas, išvardina dorybes, negu tie, kurie apibrėžia dorybę šitaip“ (*Politika*, I 5.8, 1260a; vert. Strocksis).

²⁴⁰ Guthrie pažymi, jog „Sokratas visiškai supainiojo ‚gėrio‘ moralinius ir praktinius aspektus“, kitaip tariant, paspendė pašnekovui „žodinius spąstus“: graikiškas žodis *agathon* ne visuomet turi „moralinį atspalvį“, tačiau žodžio *kalon* antonimas yra *aischron*, t.y. „žema“, „gėdinga“ (1975, 247, taip pat n 1). Pasak Doverio, „*agatha*, ‚geri dalykai‘, ir *kaka*, ‚blogi dalykai‘, dažnai žymi atitinkamai materialinį komfortą ir diskomfortą“ (1974, 52).

žmonės siekia tik „gerų dalykų“, pasiūlo naują, labiau lakonišką formuluotę - „dorybė yra gebėjimas įgyti gerų dalykų“ (78c),²⁴¹ (iii) galų gale atkreipia dėmesį į tai, kad „gerų dalykų“ leistina įsigyti tikrai veikiant dorai (teisingai, pamaldžiai ir pan.), ir argumentaciją baigia išvada, jog Menonas (būtent jis!) suklysta, apibrėždamas *idem per idem* (78d-e). Kaip ir ankstesniuose dialoguose, pašnekovas buvo priverstas kapituliuoti; tačiau ši pergalė neatrodo nei sąžininga, nei itin prasminga.

Interliudijoje prieš trečiosios definicijos aptarimą, Sokratas vis dėlto pateikia kelis pavyzdžius (*paradeigmata*; 79a), kurie turėtų įtikinti pašnekovą, jog pats apibrėžimų reikalavimas nėra neįgyvendinamas - kitaip tariant, kad diskusijos pradžioje pasirinkta tyrimo kryptis nėra absoliučiai klaidinga. Tačiau, regis, paties Sokrato suformuluoti „pavyzdiniai“ ar „paradigminiai“ apibrėžimai nėra be trūkumų. Pirmasis iš jų toks: „figūra [*schēma*] – tai vienintelis dalykas, visuomet lydintis spalvą [*chrōmati*]“; Menonas iškart pastebi defektą: apibrėžimas nepriimtinas, nes apibrėžiančiajai formulei (lot. *definiens*) priklausanti spalvos sąvoka anaiptol nėra suprantamesnė už *definiendum*, t.y. už figūros sąvoką (75b-c). Preliminariai išsiaiškines, jog pašnekovui suprantamos plokštumos (gr. *epipedon*) ir erdvinio kūno (*stereon*) geometrinės sąvokos,²⁴² Sokratas pateikia antrąją definiciją - „figūra yra erdvinio kūno riba“ (*stereou peras schēma einai*; 76a). Regis, čia turime reikalą su definicija *per genus et differentiam*; tačiau vargu ar Sokratas pateikia gerą pavyzdį: antai Aristotelis kaip „erdvinio kūno riba“ apibrėžia ne „figūrą“, bet būtent „plokštumą“, o Eukleidas - „paviršių“ (ir tokios definicijos anaiptol nėra mažiau racionalios už sokratinę); be to, ribos sąvoka vėlgi nėra nei savaime suprantama, nei anksčiau apibrėžta; galų gale figūros sąvoka esti paprastesnė už erdvinio kūno sąvoką, priklausančią *definiens* (todėl antroji sąvoka turėtų būti apibrėžiama pasitelkiant pirmąją, bet ne atvirkščiai).²⁴³ Pašnekovo paprašytas, Sokratas apibrėžia ir spalvą: tai – „nuo figūrų atsiskiriančios dalelės, bendramatės regėjimui ir juntamos“ (*esti gar chroa aporroē schēmōn opsei symmetros kai aisthētos*; 76d). Čia akivaizdu, jog tokios specifinės definicijos supratimui reikalingas tam tikras teorinis pagrindas, teorinis kontekstas, t.y. Empedoklio „fiziologijos“ išmanymas (priešingu atveju ji neinformatyvi). Jeigu gamtamokslio ir etikos paralelę Sokratas čia traktuoja rimtai (o ne vien kaip „žaidybini“ diskusijos elementą), tuomet ši paralelė tik diskredituoja jo pasiūlytą tyrimo programą: etikos srityje dar nėra jokio teorinio pagrindo, įgalinančio vienareikšmiškai atsakyti, kas yra dorybė.

²⁴¹ Karasmanis aiškina, esą šiuo atveju akcentuojamas „ekonomijos principas“: kadangi *visi* (t.y. „dori“ ir „nedori“) žmonės siekia „gerų dalykų“, šio fakto akcentavimas nieko neduoda dorybės definicijai (2006, 134-136).

²⁴² Lee Franklin aiškina, jog Sokratas vadovaujasi „dialektiniu reikalavimu“, draudžiančiu diskusijoje vartoti pašnekovui nesuprantamus terminus (2001, 416).

²⁴³ Lloyd 1992, 175-176; Gonzalez 1998, 162; Karasmanis 2006, 137-138.

Sokrato pavyzdžiai nėra itin informatyvūs; iš jų sunku nuspręsti, kokia turėtų būti tinkama definicija, antra vertus, jie leidžia suprasti, jog pradėtam tyrimui anaipol nepakanka vien „kalbinės kompetencijos“.²⁴⁴ Dialoge etikos ir geometrijos paralelė išties ryški, tačiau, tiesą sakant, ji nepaaiškina, kodėl turėtume teikti prioritetą būtent sokratiniam „Kas yra *F*?“ tipo klausimui, nė nemėgindami iškart nustatyti, ar dorybės galima išmokyti. Galbūt savo pavyzdžiais Sokratas (kaip Platono literatūrinis *alter ego*) akcentuoja idėją, kuri vėliau bus išsamiau aptarta *Valstybėje* – idėją, jog matematinis pasirengimas būtinas kiekvienai racionaliai diskusijai? Juk definicijos kartu su postulatais ir aksiomomis sudaro graikų matematikos pamatą (bent jau sprendžiant iš Eukleido *Elementu*),²⁴⁵ tad šioje srityje išprususio žmogaus nereikia nė įtikinėti, jog „Kas yra *F*?“ tipo klausimai išties svarbūs. Antra vertus, ilgainiui paaiškėja, kad elenktinėje diskusijoje matematikos specialistai nėra pranašesni už šios srities „profanus“: susidurdami su etinėmis kategorijomis ir sutikdami su Sokrato metodinėmis nuostatomis, jie taipogi neišvengiamai patenka į „aporiją“ ir galiausiai turi atsisakyti iliuzijų iš jos lengvai ištrūkti. Tai nutyli tiek *Menonas*, tiek ir *Valstybė*, bet įtaigiai parodo *Teaitetas*.

Teaitete Sokrato pašnekovas yra išskirtiniais gabumais pasižymintis matematiko Teodoro mokinys (kurio vardu pavadintas dialogas); vis dėlto, paklaustas, kas yra žinojimas (*epistēmē*), jis pateikia atsakymą, analogišką Menono atsakymui (t.y. „enumeraciją“): žinojimas – tai geometrija ir panašūs dalykai, sykiu batsiuvio amatas ir t.t. (146c). Sokratas vėlgi akcentuoja, norįs išsiaiškinti, kas yra žinojimas pats savaime (*gnōnai epistēmēn auto hoti pot' estin*; 147e); jis pateikia tokį pavyzdį: užklaustam, kas yra molis, derėtų atsakyti, jog tai – „su skysčiu sumaišyta žemė“ (*gē hydrōi phyratheisa*), užuot išvardinus, kokių jis būna rūšių (147a-d).²⁴⁶ *Teaitetas* apsidžiaugia, jog su panašiais dalykais jau buvo susidūręs matematikos srityje: tyrinėdamas įvairius kvadratus (kurių kraštinės ilgis - 3, 5, ... 17) ir susidūręs su jų įstrižainių (*dynamis*) nebendramatiškumo problema, jis stengėsi visas tas įstrižaines (nors jų nesuskaičiuojama daugybė) išreikšti viena formule, o tai esą įmanoma padaryti tik pirmiausiai išskiriant „kvadratinių skaičių“ ir „stačiakampių skaičių“ kategorijas (147d-e).²⁴⁷ Galbūt panašaus pobūdžio tyrimus Sokratas išties laiko savotiška paradigma filosofinei diskusijai,²⁴⁸

²⁴⁴ Pace Franklin 2001, 415; plg. su Fine 1992, 202-203. Reikia pažymėti, kad *Menone* pateikiami pavyzdžiai iš esmės skiriasi nuo to definicijos pavyzdžio, kurį Sokratas pateikia *Lachete*: jis apibrėžia „greitumą“ (*tachytēs*) kaip „gebėjimą per trumpą laiką padaryti daug“ (192a-b); šiuo atveju iš tikrųjų tėra apeliuojama į pašnekovo „kalbinę kompetenciją“.

²⁴⁵ Mueller 2006, 686-687; Kneale 1962, 5-6.

²⁴⁶ *Teaiteto* įžangos ir *Menono* pirmos dalies panašumą akcentuoja Cornfordas (1957, 27-28).

²⁴⁷ Plačiau apie tai – žr. Burnyeat 1978; taip pat Mueller 1991, 96-98.

²⁴⁸ Mueller 1991, 98.

tačiau jam ta paradigma ne itin pagelbėja: *Teaitetas*, kaip ir ankstyvieji dialogai, baigiasi nerezultatyviai (pašnekovas pasiūlė tris *epistēmē* definicijas, ir visos jos buvo atmestos). Paties Sokrato pateiktas pavyzdys ir ši syki tik komplikuoja situaciją: molio definicija akivaizdžiai yra pernelyg plati, t.y. *definiens* gali būti taikomas ne tik įvairioms molio rūšims, bet ir, tarkime, juodžemiui ar pakrantės smėliui. Bet ar Sokratui rūpintis akcentas nebūtų išskirtas geriau, pateikus teisingą, galiojantį apibrėžimą? Juk tokiu atveju pašnekovas galėtų pats įsitikinti, kokios pažintinės vertės yra definicijos; jam galbūt paaiškėtų, kodėl Sokratas visuomet susitelkia ties apibrėžimų paieškomis, užuot domėjęsis tiriamojo dalyko skirtingais atributais. Galų gale: jeigu Sokratas nepajėgia tinkamai apibrėžti molio sąvokos, vargu ar verta daug tikėtis iš jo pastangų apibrėžti žinojimo, teisingumo ar kitus panašius konceptus (už molio sąvoką gerokai abstraktesnius).

Nepanašu, kad patsai Sokratas matytų aiškų skirtumą tarp „esminių savybių“ ir „atsitiktinių savybių“ (bent jau sprendžiant iš jo „pavyzdinių“ definicijų).²⁴⁹ Kita vertus, nepanašu, jog *Menone* ar *Teaitete* matematinis pasiruošimas būtų traktuojamas kaip būtina sąlyga filosofinei praktikai; *Menone* etinių kategorijų ir matematinių kategorijų paralelė ne iškart akcentuojama – regis, pačiam Sokratui visiškai pakaktų dorybės sąvokos ir gyvos būtybės (Menono, bitės) primityvios analogijos. Tačiau, kita vertus, nėra nereikšminga tai, jog, pašnekovui kapitulijavus (pripažinus savo neišmanymą), Sokratas susitelkia būtent ties geometriniais pavyzdžiais. Pastarieji esti svarbūs „Menono paradokso“ aptarimui, t.y. susidūrus su problema, kurią pašnekovas išreiškia tokiais žodžiais:

„Tačiau kokiū būdu tu, Sokratai, ieškosi kažko, apie ką visiškai nenutuoki, kas tai yra? Kurio iš nežinomų dalykų tu ieškosi? Net jeigu (geriausiu atveju) atsitiktinai su juo susidursi, iš kur žinosi, kad tai yra dalykas, kurio tu nežinotai?“ (80d)²⁵⁰

Prie šio „paradokso“ atvedė būtent elenktikos metodo taikymas, grindžiamas „definicijos pirmumo principu“;²⁵¹ Sokratui buvo aktualu parodyti, jog pašnekovas nežino to, ką tvirtino žinąs; jo pagrindinis argumentas: kas žino, tas gali žinomą dalyką apibrėžti, kitaip tariant

²⁴⁹ *Menone* „esminių“ ir „neesminių“ savybių perskyrą išvelgia Gail Fine (1992, 216, n 6). Davidas Charlesas įtikinamai parodo, jog Sokratas, formuluodamas figūros ir spalvos definicijas, šios perskyros nesilaiko (2006, 118). Savo ruožtu Francisco Gonzalezas pažymi, kad minėta distinkcija visiškai nepaaiškina *ti*-klausimų ir *poion*-klausimų kontrasto (1998, 155-156).

²⁵⁰ καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῶ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα;

²⁵¹ Vlastosas neigia, jog ankstyvuosiuose dialoguose vadovaujamosi „definicijos pirmumo principu“, ir jį traktuoja kaip „tranzityvinių“ dialogų inovaciją; ši naujovė *Menone* iškart atveda prie „paradokso“, kurio patsai Sokratas esą nelaiko tik „eristinių“ kontra-argumentu (1990/1994, 78). Taip pat žr. Benson 1990c, 148-150; Gonzalez 1998, 165.

pasakyti, kas tai yra (*ti esti*), užuot dėščius, kokios savybės tam dalykui būdingos (*poion ti*). Jis iškart atmetė Menono pateiktą dorybės rūšių sąrašą kaip tyrimui nerelevantišką informaciją. Išankstinio supratimo apie dorybę, gebėjimo identifikuoti įvairius dorybės atvejus anaiptol nepakako, siekiant įgyvendinti sokratinis definicijos standartus. Mėgindamas parodyti, jog situacija nėra visiškai beviltiška, Sokratas persako tai, ką esą girdėjęs iš „vyrų ir moterų, išmanančių dieviškus reikalus [*sophōn peri ta theia pragmata*]“ (81a) – t.y. pristato vadinamąją „anamnėzės teoriją“. Pastarosios esmė daugmaž tokia: „Kadangi siela nemirtinga [*athanatos*], dažnai gimsta ir matė viską tiek čia, tiek Hade, nėra nieko, ko ji nebūtų pažinusi [*ouk estin ho ti ou memathēken*]; todėl nenuostabu, jog ji gali prisiminti tai, ką apie dorybę ir kitus dalykus esti anksčiau sužinojusi [*proteron ēpistato*] ... tad tyrimas ir mokymasis, regis, yra išimtinai prisiminimas [*to gar zētein ara kai to manthanein anamnēsis holon estin*]“ (81c-d).²⁵² Paprašytas įrodyti šią „teoriją“, Sokratas imasi savotiško „eksperimento“: jis pasiryžta pademonstruoti, jog Menono vergas, niekuomet nesimokęs geometrijos, gali išspręsti gan sudėtingą geometrinę problemą – t.y. nuosekliai klausinėjamas „prisiminti“ tos problemos sprendimą (kuris, pasak „teorijos“, visada glūdi jo sieloje). „Eksperimentas“ (vadinamoji „geometrijos pamoka“) vyksta trimis etapais. (i) Pirmiausiai Sokratas išsiaiškina, jog vergui yra suprantama kvadrato (*tetragōnos*) sąvoka, t.y. jis žino, jog tai - keturkampis, kurio visos kraštinės lygios; po to, paaiškėja, jog vergas moka apskaičiuoti šios figūros plotą (82b-d). (ii) Suformuluojama problema: duotojo kvadrato, kurio kraštinės yra 2 pėdų ilgio, plotas lygus 4; koks yra kvadrato, kurio plotas dvigubai didesnis (lygus 8), kraštinės ilgis? (82d-e). Vergui tai atrodo nesudėtingas klausimas; neužilgo paaiškėja, jog jo atsakymas (kraštinės ilgis – 4 pėdos) esti neteisingas – t.y. prieštarauja kitiems jo teiginiams; po dar vieno nesėkmingo bandymo vergas prisipažįsta nežinąs sprendimo (82e-84a). (iii) Sokratas, pasitelkęs brėžinį, parodo vergui, jog ieškomo kvadrato kraštinės ilgis lygus duotojo kvadrato įstrižainės (*diametron*) ilgiui (84d-85b); galiausiai apibendrinami „eksperimento“ rezultatai: esą vergas, Sokrato klausinėjamas, visuomet teišsakydavo savo asmeninę nuomonę; esą jo atsakymai atskleidžia faktą, jog „nežinančiajame [*tōi ouk eidoti*] esama teisingų nuomonių [*alētheis doxai*] apie tai, ko jis nežino [*peri toutōn hōn ouk oide*]“; maža to, jeigu vergą „dažnai ir skirtingais būdais klausinės tų pačių dalykų“, jis galų gale viską supras, „pats iš savęs perimdamas žinojimą [*epistēmēn*]“ (85b-d).

²⁵² Kalbėdamas apie „metempsichozės“ ir „anamnėzės“ doktrinas, Vlastosas akcentuoja, kad nieko panašaus į jas „sokratiniuose dialoguose“ nėra; jos svetimos „istorinio Sokrato“ pasaulėžiūrai (1991, 54). Taipogi reikia pažymėti, jog *Menone* pristatoma „prisiminimo teorija“ ryškiai skiriasi nuo šios „teorijos“ pitagorietiškos versijos: Sokrato manymu, sielos turimas pažinimas apima abstrakčias sąvokas („dorybę ir kitus dalykus“); savo ruožtu Pitagoras tekalbėjo apie sielos gebėjimą prisiminti savo ankstesnes inkarnacijas (Guthrie 1975, 249-250; Scott 2006, 96-97).

Regis, „eksperimento“ metu Sokratas taiko savąjį elenktikos metodą: šiuo atveju tezė (*p*) - vergo pasiūlytas problemos sprendimas (t.y. jog dvigubai didesnio ploto kvadratas turi dvigubai ilgesnę kraštinę), o papildomos premisos (*q*, *r*) – jo elementarios žinios geometrijos srityje; Sokratas pirmiausiai siekia parodyti, jog tezė nesuderinama su papildomomis prielaidomis; ypač svarbu tai, kad čia tyrimas nesibaigia tezės nuneigimu).²⁵³ Žinoma, „eksperimentas“ įvairiais aspektais skiriasi tiek nuo diskusijos su Menonu, tiek nuo elenktikos metodo taikymo ankstyvuosiuose dialoguose. Pirmiausiai pažymėtina, kad geometrinės problemos sprendimo paieškose Sokratui nerūpi išsiaiškinti, kas yra kvadratas, kraštinė, įstrižainė, plotas ir t.t.; jis neprašo nė vienos iš šių sąvokų apibrėžimo; jam rūpi ieškomo kvadrato (kurio plotas dvigubai didesnis už duotojo kvadrato plotą) kraštinės ilgis. Iš pavyzdžio tikrai sunku nuspręsti, jog būtent „Kas yra *F*?“ tipo klausimai tiesiogiai katalizuoja „anamnezės“ procesą; veikiau priešingai – mes turime puikią progą įsitikinti, kad bent jau geometrijos srityje šis klausimas anaipol nėra prioritetas. Maža to, dauguma Sokrato užduodamų klausimų nurodo teisingą atsakymą ir iš „adresato“ akivaizdžiai tereikalauja pritarimo (o ne savarankiško sprendimo).²⁵⁴ Trumpiau tariant, šiuo atveju turime reikalą su gan netipišku elenktikos metodo taikymo atveju (t.y. su „nestandartine elenktika“). Irwino teigimu, „*Menone* Platonas mėgina pagrįsti sokratinės definicijos reikalavimą“;²⁵⁵ tad mums čia turėtų rūpėti štai kas: ar „eksperimentas“ bent kiek paaiškina, kodėl Sokratui ir jo įvairiems pašnekovams iki šiol nepavyko atrasti dorybės apibrėžimo (juk dorybės pažinimas glūdi kiekvieno žmogaus sieloje)? Galbūt neakcentuodamas paties „Kas yra *F*?“ klausimo (ar *ti esti* klausimo), „eksperimentas“ visgi parodo, koku būdu jis galėtų būti atsakytas?

Jeigu *Menone* geometrijos ir etikos paralelė laikoma reikšmingesne už sąvokos ir gyvos būtybės paralelę (panašu, kad taip išties yra), tuomet mums derėtų atsižvelgti į kai kurias gan subtilias detales. Pristatydamas „anamnezės teoriją“, Sokratas be kita ko užsimena, esą, išmanančiųjų „dieviškus dalykus“ teigimu, „gamtoje viskas yra gimininga“ (*tēs physeōs hapasēs syngenous ousēs*), būtent todėl įmanoma „prisiminus vieną dalyką ... pačiam atrasti visa kita“ (*hen monon anamnēsthenta ... talla panta auton aneurein*) (81c-d). Veikiausiai Sokratas nori pasakyti, jog „prisiminimų“ seka žmogaus sąmonėje nėra visiškai spontaniška, atsitiktinė – ją nulemia tam tikri objektyvūs principai (visų pirma pasireiškiantys daiktų lygmenyje). Čia

²⁵³ Žr. Benson 1990c, 130. Dominico Scotto (2006, 99-100) teigimu, Sokrato „eksperimento“ tikslas esti dvejopas – viena vertus, pademonstruoti, jog „prisiminimo teorija“ nėra prasimanymas; antra vertus, suteikti Menonui galimybę į elenktikos procesą pažvelgti iš šalies (mat jis neseniai patyrė destruktivų šio metodo poveikį, ir, regis, prarado susidomėjimą tyrimu). Taip pat žr. Irwin 1995, 132.

²⁵⁴ Scott 2006, 101. Plg. Irwin 1995, 134.

²⁵⁵ Irwin 1995, 129.

atkreiptinas dėmesys ir į kitą svarbią detalę. Komentuodamas „eksperimento“ eigą, Sokratas sako Menonui: „Žiūrėk - jis [t.y. vergas] prisimena vieną dalyką po kito, kaip ir būtina prisiminti“ (*theō dē auton anamimnēskomenon ephexēs, hōs dei anamimnēskesthai*) (86e). Po šios remarkos Sokratas nubraižo smėlyje kvadratą, kurio kraštinės yra 4 pėdų ilgio, tokiu būdu pademonstruodamas, jog jo plotas keturiskart didesnis už pradinio kvadrato plotą. Tačiau ar turėtume konstatuoti, kad būtent diagrama įtikino vergą, jog jo atsakymas yra klaidingas? Ar Sokrato minėta seka (*ephexēs* reiškia „iš eilės“, „vienas po kito“, „nuosekliai“) susijusi išimtinai su diagramos braižymu? Vlastoso aiškinimu, *Menone* geometrijos pratybos gali būti lengvai pakeistos aritmetikos pratybomis – kitaip tariant, diagrama anaipol nėra būtina, siekiant apginti „anamnėzės teoriją“; sokratinio „eksperimento“ metu vergas pasitelkia mąstymą, o ne tik akimis seka tai, kas jam rodoma.²⁵⁶ Esą „prisiminimu“ čia Sokratas įvardija tam tikrą intelektualinį, pažintinį progresą, grindžiamą loginių ryšių išsąmoninimu (angl. *the perception of logical relationships*); viena vertus, tai yra „interpropoziciniai“ (*interpropositional*) ryšiai: iš mums žinomos „propozicijos“ logiškai išvedame naują „propoziciją“ (tokiu būdu galima ne tik kažką įrodyti, bet ir kažką atrasti); kita vertus, tai yra „intrapropoziciniai“ (*intrapropositional*) ryšiai: ieškodami atsakymo į „Kas yra *F*?“ tipo klausimą, mes palaipsniui atskleidžiame sąvokos struktūrą, pamatome, jog skirtingi konceptai esti „analitiškai susieti“ (*analytically connected*).²⁵⁷ Dominico Scotto interpretacija labai panaši: „anamnėzės teorija“ ir „eksperimentas“ eksponuoja pačią žinojimo kaip sistemingos visumos idėją; tam, kad paskiri teiginiai *p*, *q* ir *r* būtų priskirti žinojimui, mes turime aiškiai matyti, kaip jie vienas su kitu esti susiję.²⁵⁸ Juk Sokratas netvirtina per keletą minučių pavertęs vergą tikru geometrijos specialistu, disponuojančiu patikimu žinojimu (gr. *epistēmē*) šioje srityje; jis sako, kad „prisiminimo“ proceso metu vergas teigijo teisingų nuomonių (*alētheis doxai*). Net jei vergas suprato, jog problemos neįmanoma išspręsti, operuojant vien tiktais sveikaisiais skaičiais, net jeigu jam paaiškėjo „Pitagoro teoremos“ esmė, šie pasiekimai neprilygsta žinojimui – čia teturime reikalą su paskirais teiginiais (kurie, be abejo, yra teisingi), bet ne su sistema.

²⁵⁶ Vlastos 1965a/1995, 149, 153. Plg. su Crombie 1971, 138-140.

²⁵⁷ Vlastos 1965a/1995, 157-158. Grįžtant prie „giminingumo“ ar daiktų sąryšio idėjos, galbūt galima sakyti, jog Sokratas čia turi omenyje būtent racionaliai suvokiamą kosmoso struktūrą, apie kuria kalba „ikisokratikai“; žr. Vlastos 2005, 18-21.

²⁵⁸ Scott 2006, 97, 101-102. Taip pat žr. Crombie 1971, 35, 50-52. Burnyeato tvirtinimu, sokratinė definicija nuo kitokių apibrėžimų išsiskiria būtent tuo, jog jai keliamas reikalavimas ne tik nurodyti būtinas ir pakankamas sąlygas vieno ar kito koncepto taikymui, bet taipogi angažuoti *sistemingam*, nuosekliai problemos nagrinėjimui – ji turi „duoti impulsą ir kryptį tyrimui“, tapti „atskaitos tašku“, „pradžia ir ašimi“ (esą tokius standartus atitinka figūros kaip erdvinio kūno ribos apibrėžimas, todėl Sokratas jį laiko geriausiu) (1978, 512 ir n 86); tad nėra keista, kad tikroji sokratinės definicijos reikšmė gali paaiškėti tikrai „koherentiškos bendrosios teorijos“ kontekste (Ibid. 510).

Galima atrasti įvairių tekstinių duomenų, patvirtinančių Vlastoso ir Scotto apibendrinimus. Antai viename itin svarbiame *Menono* pasaže teisingos nuomonės ir žinojimo distinkciją Sokratas taip paaiškina:

„Ir teisingos nuomonės, kol jos pasilieka [žmogaus sieloje], esti puikios bei teikiančios visa, kas gera [*kalon to chrēma kai pant' agatha ergazontai*]; bet jos nenori ilgam pasilikti ir išlekia iš žmogaus sielos, todėl nėra labai vertingos, kol jų kas nors nesurišo samprotavimu apie priežastis [*heōs an tis autas dēsēi autas aitiai logismōi*]; o šitai, drauguži Menonai, kaip mudu neseniai sutarėme, yra prisiminimas. Kuomet esti surištos [*dethōsin*], jos pirmiausiai tampa žinojimu [*epistēmai gigontai*], o po to – pastoviomis [*monimoi*]. Štai kodėl žinojimas labiau vertinamas [*timiōteron*] už teisingą nuomonę; nuo pastarųjų jis skiriasi tuo, jog yra surištas [*desmōi*].“ (97e-98a)

Menone nuo pat pradžių Sokratas ieškojo (deja, nesėkmingai) definicijos, kuri paaiškintų, kodėl (dėl kokios priežasties, *di' ho*) vieną ar kitą atvejį mes identifikuojame būtent kaip dorybės atvejį (ar pavyzdį) (72c); taigi teisingas nuomonės susiejantis („surišantis“) „samprotavimas apie priežastis“ (*aitiai logismos*), minimas cituotame fragmente, veikiausiai yra „definicijos pirmumo principu“ grindžiamas tyrimas.²⁵⁹ Čia nesunku rasti panašumų su *Eutifrono* epizodu, kuriame pašnekovas skundžiasi, jog jo teiginiai „klaidžioja aplinkui ir nesilaiko jiems skirtoje vietoje“ (11b); savo ruožtu Sokratas išsitaria labiau už Tantalo turtus trokštąs, jog jo paties žodžiai tvirtai („nejudamai“, *akinētōs*) laikytųsi (11d-e). Be to, derėtų prisiminti ir *Gorgiją*, t.y. Sokrato pastabą, jog diskusijos išvados esti „sukaustytos, supančiotos [*dedetai*] geležiniais ir plieniniais įrodymais“ (508e-509a); tos išvados – tai tam tikri etiniai principai, kuriuos pats Sokratas akivaizdžiai laiko teisingais (žr. P. 72). Galiausiai reikia atkreipti dėmesį į dar vieną ne mažiau svarbų *Gorgijo* epizodą: atskirdamas meną/amatą (*technē*) ir patyrimą (*empeiria*), Sokratas pažymi, jog žmogus, tam tikroje srityje disponuojantis tik patyrimu, neturi jokio supratimo (*logon*) apie dalyko „prigimtį“ (*tēn physin*) ir sykiu neturi ką pasakyti apie jo „priežastį“ (*tēn aitian*) (465a). Vienos ar kitos (praktinės ar teorinės) srities ekspertui būdingas visapusiškas, visuminis, galima sakyti, „sinoptinis“ dalyko išmanymas; tokia kompetencija sietina ne tik su faktų kaupimu, bet ir su gebėjimu pažvelgti, kas už tų faktų slypi, t.y. suvokti „prigimtį“ ar „priežastį“ (žr. *Protagoras*, 311b-312e); būtent todėl ekspertų veikimas esti efektyvus (*Eutidemas*, 280a), be to, jie tarpusavyje sutaria svarbiausiais srities klausimais (žr. *Alkibiadas I*, 111b) ir kitiems gali paaiškinti, kaip veikti konkrečioje situacijoje esti geriausia (*Gorgijas*, 500e-501a).²⁶⁰ Tad, regis, *Menone* reflektuojama tai, kas Sokratui rūpėjo

²⁵⁹ Irwin 1995, 141-143; Fine 2004, 55-61; Scott 2006, 179; taip pat Karasmanis 2006, 132-133.

²⁶⁰ Labarge 2005, 16-18. Plg. su Aristotelio *Metafizika*: „... tam tikros srities specialistus [*tous architektontas peri hekaston*] laikome labiau gerbtiniais, daugiau žinančiais [*mallon eidenai*] ir išmintingesniais už paprastus darbininkus [*tōn cheirotechnōn*], kadangi pirmieji žino gaminamų dalykų priežastis [*tas aitiai tōn poioumenōn isasin*] ... Tad specialistai esti išmintingesni ne savo mokėjimu veikti [*ou kata praktikous*], bet todėl, jog turi

ankstyvuosiuose dialoguose. Visgi akivaizdu, kad vienu labai svarbiu aspektu dorybės ir „technikos“ analogija jam nebuvo paranki: įvairių sričių ekspertai gali paaiškinti dalyko „prigimtį“ ar atskleisti „priežastį“, bet tai dar nereiškia, jog vos pareikalavus jie geba suformuluoti kažką panašaus į sokratinę definiciją. Veikiausiai ši problema jį paskatino susikoncentruoti ties teoriniais, abstrakčiais mokslais.

Tad galima sakyti, jog etikos ir geometrijos (ar apskritai matematikos) analogija tapo nauju akstinu plėtotis pažinimo kaip sistemingos visumos idėjai. Vis dėlto pati ši paralelė anaipol nėra neproblemiška. Graikų matematikos sistemiškumas grindžiamas aksiomatine baze; jai priklauso ir „bendrieji principai“ (*koinai ennoiai*): pvz., jei A yra lygus C, ir B yra lygus C, tuomet A lygus B.²⁶¹ Tokie teiginiai nėra įrodomi; priešingai – jie laikomi įrodymo „atskaitos taškais“. Panašu, kad sokratinė definicija traktuojama ne kaip pradinė prielaida, bet veikiau kaip filosofinių tyrinėjimų tikslas, tad pastarojo sėkmingam realizavimui būtina turėti aiškų supratimą apie tyrimo „atskaitos taškus“. „Anamnėzės teorija“ toli gražu nepaaiškina žinojimo ir teisingos nuomonės distinkcijos – galų gale ji netgi nepaaiškina teisingos ir klaidingos nuomonės distinkcijos (t.y. neduoda kriterijų, įgalinančių atskirti adekvačius „prisiminimus“ nuo neadekvačių „fantasmagorijų“). Be to, Vlastosas ir Scottas neatsižvelgia į faktą, jog mes nedaug telaimėtume, tyrinėdami loginius ryšius tarp klaidingų teiginių (kitais tariant, sistemindami duomenis, neturinčius nieko bendra su tikrove); galų gale: vargu ar „eksperimentas“ būtų pavykęs, jei Sokratas ir Menonas iš anksto nežinotų problemos sprendimo – t.y. „eksperimentas“ anaipol neatspindi filosofinio tyrimo sąlygų ir aplinkybių.

Sokratas pasitelkia dar vieną analogiją: žmogus, žinantis (*eidōs*) kelią į Larisą, mat patsai jį jau yra keliavęs, gali nesunkiai ir kitus nuvesti; kita vertus, ir tasai, kuris pats jį niekuomet nekeliavo ir teturi teisingą nuomonę, o ne žinojimą (*tis orthōs men doxazōn hētis estin hē hodos, elēlythōs de mē mēd' epistamenos*), taip pat gali būti geras kelionės vadovas; iš čia seka Sokrato išvada, jog praktikos srityje teisingos nuomonės ne mažiau naudingos nei žinojimas (ar „nuovoka“, *phronēsis*) (96e-97c).²⁶² Šis epizodas maksimaliai komplikuoja ir be to keblią situaciją. Galbūt žinojimą Sokratas traktuoja ne kaip rišlią teiginių visumą, bet būtent kaip tam

supratimą ir žino priežastis [*kata to logon echein autous kai tas aitias gnōrizein*]. Žinančiojo ypatybė [*sēmeion tou eidotos*], skirianti jį nuo nežinančiojo, yra gebėjimas išmokyti [*to dynasthai didaskein*] ...“ (I 1, 981a-981b).

²⁶¹ Mueller 2006, 686-687.

²⁶² Plg. su *Teaitetu*: „Taigi kai teisėjai esti teisingai įtikinti tikrumu tų dalykų, kurie gali būti žinomi tik juos mačiusiam [*peri hōn idonti monon estin eidenai*], tuomet jie priima nuosprendį, vadovaudamiesi girdėtais parodymais [*ex akoēs krinontes*], laikydamiesi teisingos nuomonės ir neturėdami žinojimo [*aneu epistēmēs*]“ (201b-c). Čia, kaip ir *Menone*, neįvedama žinojimo ir nuomonės objektų distinkcija; priešingai – teisėjas ir liudininkas turi tik skirtingą santykį su *tu pačiu* objektu (plg. su Cornford 1957, 141-142).

tikrą betarpišką santykį su objektu? Juk pačioje dialogo pradžioje Sokratas tvirtina, esą nesusipažinus su pačiu Menonu, negalima pasakyti, koks jis yra. Antai Francisco Gonzalezas šioms analogijoms teikia išskirtinę reikšmę: esą jos parodo, jog Sokratui žinojimas yra „tam tikra tiesioginė pažintis“ (angl. *a kind of knowledge by acquaintance*), tam tikra „nepropozicinė dalyko esmės išvalga“ (*nonpropositional insight into what the thing is*), kuri negali būti perteikta paskirais teiginiais – tad iš tikrųjų „Kas yra *F*?“ tipo klausimo neįmanoma atsakyti (jis svarbus tik kaip impulsas filosofiniam tyrimui).²⁶³ Deja, ši interpretacija nepagrįstai sumenkina „verbalizavimo reikalavimą“ (žr. P. 46) ir sykiu visas Sokrato pastangas filosofijos srityje įtvirtinti definicijų loginius standartus; be to, ji nustumia į antrą planą etikos ir matematikos analogiją, kurią *Menone* pats Sokratas laiko vertingu atradimu. Burnyeatas siūlo gerokai nuosaikesnę alternatyvą: jo įsitikinimu, Sokratas netvirtina, kad įvairių rūšių žinojimas įgyjamas vienu ir tuo pačiu būdu (pvz., intuicijos dėka), priešingai – skirtingų rūšių žinojimas įgyjamas skirtingais būdais (skirtingais „keliais“); faktiniai teiginiai priskiriami žinojimui, remiantis individualiu empiriniu patyrimu, tačiau matematinių teiginių atveju pagrindas esti kitas.²⁶⁴

Sokrato pasitelkiamos analogijos pirmiausiai liudija apie tai, jog *Menone* žinojimo samprata anaip tol nėra vienalytė. Viena vertus, Sokratui neabejotinai svarbi sistemiškumo idėja, pati deduktyvaus ar „apodeiktinio“ žinojimo galimybė. Kita vertus, panašu, jog jam rūpi ir „atskaitos taškų“ žinojimo problema. Vadovas, kuris ne sykį keliavo į Larisą tam tikru maršrutu, vesdamas naują grupę remsis savo asmenine patirtimi, o ne kitų žmonių nuomone; be to, būtent asmeninė patirtis jam taps pagrindu, vertinant („elenktiškai testuojant“) įvairias svetimias nuomones apie geriausią maršrutą į Larisą; panašiai yra ir „eksperimente“: Sokratas vergo atsakymus „testuoja“, remdamasis turimomis geometrijos žiniomis (kurių teisingumas nėra kvestionuojamas). Prisiminkime aristotelinę distinkciją tarp silogizmo „atskaitos taškų“ žinojimo (*nous*) ir silogizmo išvadų žinojimo (*epistēmē*).²⁶⁵ Prisiminkime Descartes'o *Protovadovavimo taisykles* ir čia įvedamą perskyrą tarp dedukcijos ir intuicijos – „dviejų geriausių

²⁶³ Gonzalez 1998, 157, 168-170. Tokią interpretaciją kritikuoja Fine: neteisinga „propozicinį žinojimą“ priešpastatyti „daiktų žinojimui“ tarsi Sokratas (ar Platonas) būtų priverstas rinktis vieną iš šių alternatyvų: veikiausiai Sokratui išties labiau rūpi daiktai, o ne „propozicijos“, bet sykiu jam nėra paslaptis, jog „neegzistuoja grynojo *de re* žinojimo“ (2004, 48-49). Jeigu „nepropozicinis žinojimas“ reiškia objekto suvokimą, nepriskiriantį objektui jokių savybių (predikatų), tuomet tenka konstatuoti, kad graikų filosofijoje nėra aiškių tokios koncepcijos analogų (žr. Lloyd, 1969-1970). Šios temos aptarimas lietuviškoje mokslinėje literatūroje – žr. Sabolius, 2005, 36-44; Kardelis 2007.

²⁶⁴ Burnyeat 1980, 182-184.

²⁶⁵ Ackrill 1994, 146-153.

kelių į mokslą“.²⁶⁶ Galbūt panaši perskyra išsikristalizuoja ir Sokrato diskusijoje su Menonu? Ieškodami atsakymo, turime atidžiau patyrinti vieną svarbiausių *Menono* inovacijų – hipotezės metodą.

3.3. Hipotezės metodas ir elenktikos universalumas

Robinsonas pastebi, kad „sokratiniuose dialoguose“ filosofinis metodas esti dažniau praktikuojamas nei aptariamas, reflektuojamas (atsietai nuo konkrečių problemų); tačiau vėlesniuose dialoguose išryškėja diametraliai priešinga tendencija: čia dažnai aptariami įvairūs metodiniai aspektai, bet lieka neaišku, ar patsai metodas, apie kurį kalbama, esti taikomas praktikoje.²⁶⁷ Tai galbūt pasakytina ir apie *Menoną*: kuomet Sokrato vadovaujamas tyrimas susiduria su rimtomis kliūtimis, jis pristato hipotezės metodą, tačiau iš jo remarkų iškart sunku suprasti, ar pastarąjį turėtume laikyti realia alternatyva Sokrato praktikuojamam elenktikos metodui (kuris *Menone*, kaip ir ankstesniuose dialoguose, neduoda „pozityvių rezultatų“). Net jeigu sutiksime su Vlastoso tvirtinimu, jog *Menone* turime reikalą su radikalia metodologijos revizija (žr. P. 85), išsyk nėra aišku, ar ta revizija įgalina efektyviau spręsti įsisenėjusias problemas (visų pirma – atrasti tinkamą dorybės sąvokos definiciją).

Nors *Menone* „eksperimentas“ pavyko, t.y. pademonstravo, jog galima tyrinėti nežinomus – tiksliau sakant, „aktualiai“ nežinomus - dalykus, visgi Sokrato pašnekovas atsisako toliau aiškintis, kas yra dorybė, ir reikalauja sugrįžti prie pradinio diskusijos klausimo – koku būdu dorybė įgyjama? (ar ji įgyjama mokymo dėka, ar koku nors kitu būdu?); savo ruožtu Sokratas pasiūlo kompromisą: jis pats niekuomet neatidėtų „Kas yra *F*?“ klausimo į šalį, bet jeigu pašnekovas pageidauja kitaip, tuomet atsakymo į „Ar *F* yra *G*?“ klausimą derėtų ieškoti „remiantis hipoteze“ (*ex hypotheseōs*) – būtent toks problemos nagrinėjimas įprastas geometrams (*hōsper hoi geōmetrai pollakis skopountai*) (86c-e). Sokratas pateikia konkretų pavyzdį, bet tai yra vienas problemiškesnių, sunkiausiai perprantamų jo pavyzdžių. Esą jei kurio nors iš geometrų paklaustume, ar tam tikro ploto netaisyklinga figūra (tekste kalbama tiesiog apie „plotą“, *to chōrion*) gali būti kaip trikampis įbrėžta į duotąjį apskritimą, tikras srities specialistas atsakytų: „aš dar nežinau [*oupō oida*], ar gali, bet, manau, turiu šios problemos sprendimui reikalingą hipotezę“; pastaroji būtų tokia: jei duotoji figūra pasižymi tam tikromis

²⁶⁶ Intuicija Descartes'as vadina „gryno ir įdėmaus proto suvokimą, tokį paprastą ir aiškų, kad tai, ką mąstome, nebekelia jokių abejonių“ (tokio suvokimo pavyzdžiai: žmogus egzistuoja; žmogus mąsto; trikampis - tris kraštines turinti figūra; rutulys turi tik vieną paviršių); deduktyviai „suvokiame visa, kas būtina seką iš kokio nors tikrai žinomo dalyko“ (žr. Descartes 1978, 28-30).

²⁶⁷ Robinson 1953, 61-62.

savybėmis, ji gali būti įbrėžta, bet jeigu ne, tuomet negali (86e-87b). Vlastoso manymu, nors šios iliustracijos paskiros techninės detalės neaiškios, visgi „rekomenduojamo metodo loginė struktūra yra akivaizdi“: tam tikra problema p esti nagrinėjama „remiantis hipoteze“ tuomet, kai (i) atrandamas teiginio p loginis ekvivalentas h (šiuo atveju p yra teisingas, jei ir tik jei h teisingas), po to (ii) tyrimas susitelkia ties h („hipoteze“) – t.y. siekiama nustatyti, kas seka (nepriklausomai nuo p), jei h yra teisingas, ir, antra vertus, kas seka, jei šis teiginys klaidingas; kitaip tariant, čia turime reikalą su problemos redukcija: užuot nagrinėję, ar figūrą galima įbrėžti į apskritimą, mes aiškinamės, ar ji pasižymi reikiamomis savybėmis.²⁶⁸ Vis dėlto tai, kas Vlastosui atrodo akivaizdu, anaip tol nėra savaime suprantama. Vargu ar tekste esama tiesioginių įrodymų, kad iliustracijoje Sokratas „hipotezę“ h laiko teiginio p loginiu ekvivalentu - kitaip tariant, kad iš p galima išvesti h , ir *vice versa*;²⁶⁹ čia įmanoma ir alternatyvi interpretacija: „hipotezę“ nepakeičia pirminės problemos, bet nurodo jos išsprendimo būtinas ir pakankamas sąlygas (ar „determinuojančias sąlygas“, angl. *limiting conditions*); vėlesniuose graikų matematiniuose tekstuose tokia procedūra vadinama *diorismos*, ir ji skiriasi nuo redukcijos (kuri vadinama *apagōgē*).²⁷⁰

Mėginant išsiaiškinti, kaip veikia „rekomenduojamas metodas“, pats graikiškas žodis *hypothesis* kelia tam tikrų sunkumų. Mums „hipotezę“ reiškia spėjimą (motyvuotą, turimais duomenimis paremtą spėjimą), kuris tyrimo eigoje gali pasitvirtinti ar nepasitvirtinti; kitaip tariant, tai yra teiginys, kurio teisingumu mes abejojame.²⁷¹ Tačiau graikiškasis *hypothesis* pirmiausiai nusako „pagrindą“ (*hypo-* reiškia „po“, *tithēmi* – „dėti“, „kloti“, „statyti“; iš šio veiksmazodžio kilęs ir žodis *thesis*, t.y. „tezė“), o taip pat ir „tai, kas yra teigiama“, „aptariamą dalyką“, „pasiūlymą“, galų gale „principą“ ar „postulatą“.²⁷² Tad nėra jokių garantijų, jog *Menone* kalbama apie „hipotezę“ šiuolaikine žodžio prasme. Kita vertus, kol kas neturime tvirtų įrodymų, kad *Menone* turime reikalą su visiškai nauju metodu, kuriuo stengiamasi pakeisti elenktikos metodą.²⁷³ Daiktavardis *hypothesis* ir veiksmazodis *hypotithēmi* vartojami ir

²⁶⁸ Vlastos 1988, 380. Taip pat žr. Scott 2006, 133-134, 136.

²⁶⁹ Plečkaitis (2004, 47-48): „... du teiginiai logiškai ekvivalentūs, jei jų teisingumo reikšmės vienodos (abu teisingi arba abu klaidingi)“; „loginė ekvivalencija – tai implikacija abiem kryptim ...“.

²⁷⁰ Bedu-Addo 1984, 6-7, taip pat n 23; Benson 2003, 105-107. Plg. su Kahn 1996, 310. Eukleido *Elementuose* (I.22) pateikiamas toks *diorismos* pavyzdys: iš trijų tiesių atkarpų trikampį galima sudaryti tik tuomet, jei sujungtos bet kurios dvi iš tų atkarpų esti ilgesnės už trečiąją (žr. Mueller 1992, 177-178).

²⁷¹ Plg.: Plečkaitis 2004, 330.

²⁷² Robinson 1953, 93-100; plg. su Liddell-Scott-Jones 1996, 1881-1882.

²⁷³ Aptardamas „rekomenduojamo metodo loginė struktūra“, Vlastosas pažymi, esą taikyti šį metodą etikos srityje reiškia atsisakyti „doksastinio apribojimo“, taip pat „žinojimo be tikrumo“ idėjos - žodžiu, tai reiškia atmesti pagrindinius elenktikos principus (1988, 380-381). Plg. su Benson 2003, 121-122.

ankstyvuosiuose dialoguose. Pavyzdžiui, *Eutifrone* pašnekovas teigia (*hypothemenos*), kad pamaldumas yra visų dievų mėgstamas (9d); kuomet Eutifronas pasiskundžia, kad jo žodžiai „klaidžioja aplinkui“, ir kad taip nutinka būtent dėl Sokrato kaltės, pastarasis atsako: „čia gi yra tavo teiginiai“ (*nun de sai gar hai hypotheseis eisin*) (11c). *Charmide* Sokratas pažymi: „... [ankstesniame] svarstyme buvo teigiama [*en tōi logōi ... hypetethē*], kad nuosaikumas yra vienas iš tų dalykų, kuriuos laikome puikiais“ (160d). Anot *Protagoro*, poetas Simonidas išsitaręs (*hypetheto*), jog esti sunku tapti išties geru žmogumi (339d); pats Protagoras diskusijos pradžioje tvirtino (*hypothemenos*), kad dorybės galima išmokyti (361b).²⁷⁴ Galų gale vienas *Lacheto* epizodas gali būti traktuojamas kaip problemos redukcijos pavyzdys: čia Sokratas aiškina, esą pirmiausiai reikia sužinoti, kas yra dorybė (*to eidenai hoti pot' estin aretē*), mat to nežinant negalima duoti patarimų, koku būdu ji yra įgyjama; tačiau jis iškart pažymi, kad būtų labai sunku iškart iširti visą dorybę (*peri holēs aretēs eutheōs skopeisthai*), tad pirmiausiai derėtų tyrinėti kurią nors jos dalį (*merous tinos*) – galima pasirinkti drąsą (190b-d). Čia turime pretekstą suabejoti Vlastoso interpretacija. *Apologijoje* Sokratas sakosi besirūpinantis dorybe, tačiau kituose dialoguose jis tyrinėja atskiras jos „dalis“ (*Lachete* – drąsą, *Eutifrone* – pamaldumą, *Charmide* – nuosaikumą, *Valstybės* pirmojoje knygoje - teisingumą); taigi nėra neįmanoma, jog „sokratiniuose dialoguose“ elenktinis metodas taikomas pirmiausiai atlikus problemos redukciją (kurią Vlastosas pristato kaip *Menono* naujovę).

Žodžiu, Sokrato geometrinis pavyzdys kelia daugiau klausimų nei duoda atsakymų. Kodėl Sokratas pateikia tokią painią hipotezės metodo iliustraciją? Galbūt jam tiesiog pristinga matematinės kvalifikacijos (ir būtent todėl nė žodžiu neužsimena apie *diorismos* bei redukcijos skirtumą)? Geoffrey Lloydas atkreipia dėmesį į tokią galimybę, visgi jis pats labiau linkęs tikėti, jog čia mes turime reikalą su savotiška „iniciacija“: sudėtingos techninės detalės, nepaaiškintos sąvokos, procedūros ir kiti sunkumai dezorientuoja Menoną, kuris anksčiau manėsi išmanęs matematiką; įsitikinęs savo turimų žinių menkumu jis dalyką pamatys „naujoje šviesoje“, galų gale įsitikins, jog tokia „iniciacija“ reikalinga ir filosofijos srityje.²⁷⁵ Šiaip ar taip, tenka konstatuoti, kad pateiktas pavyzdys Menonui (ir sykiu dialogo skaitytojui) nedaug ką sako apie jam siūlomą pradinės problemos (koku būdu įgyjama dorybė) sprendimo būdą. Sokratas imasi pademonstruoti, kaip hipotezės metodas veikia etikos srityje, bet ir ši iliustracija esti gana problemiška. Jis taip pradeda:

²⁷⁴ Plg. su Ksenofonto liudijimu: „Kai kas nors prieštarauja filosofui ir be tikro pagrindo be įrodymų tikindavo, kad toks ir toks jo nurodomas asmuo esąs išmintingesnis, labiau patyręs politikas, narsesnis ir panašiai, negu Sokratas manąs, šis paprastai visą kalbą gražindavo į išeities tašką [*epi tēn hypothesin epanēgen an panta ton logon*] ...“ (*Atsiminimai apie Sokratą*, IV.6.13).

²⁷⁵ Lloyd 1992, 179-180.

„Panašiai [samprotaukime] ir apie dorybę: iki šiol mes nesužinojome, nei kas tai yra, nei koks tai yra dalykas [*ouk ismen outh' hoti estin outh' hopoion ti*], tad remdamiesi hipoteze išstirkime [*hypothemenoi auto skopōmen*], galima jos išmokyti, ar negalima... Kuri iš sielos savybių esti dorybė [*poion ti estin tōn peri tēn psychēn ontōn aretē*], jei jos galima išmokyti, ir kuri, jei negalima?“ (87b)

Sokratas apeliuoja į tokią analogiją: klausimas, ar tam tikrą figūrą (tam tikrą „plotą“) galima įbrėžti į duotąjį apskritimą, panašus į klausimą, ar dorybės galima išmokyti. Tačiau čia esama ir skirtumų: geometrai negali atsakyti į „Ar F yra G ?“ klausimą tikrai ne todėl, jog jie neturi atsakymo į „Kas yra F ?“ klausimą (t.y. sąvokos F definicijos); be to, imdamiesi figūros įbrėžimo problemos, jie jau gana daug žino apie trikampių, apskritimų ir kitų figūrų savybes. Kita vertus, geometriniam pavyzdyje Sokratas deramai nepaaiškino, kas yra „hipotezė“ – sudėtinis „jei..., tai...“ tipo teiginys ar tik jo dalis (išreiškianti sąlygą), būtent todėl sunku nuspręsti, koks teiginys laikytinas „hipoteze“ etinės problemos sprendime:

„S: - Jeigu dorybė – tai tam tikras žinojimas [*epistēmē tis*], tuomet akivaizdu [*dēlon*], jog jos galima išmokyti? M: - Žinoma. ... S: - Regis, mums dabar reikia išsiaiškinti, ar dorybė yra žinojimas, ar kas kita.“ (87c)

Vieni tyrinėtojai „hipoteze“ laiko paprastą teiginį „dorybė yra žinojimas“,²⁷⁶ kiti - sudėtinį teiginį „jei dorybė yra žinojimas, tai jos galima išmokyti“.²⁷⁷ Tačiau ši kontroversija palieka nuošalėje svarbų faktą, kurį jau esame akcentavę: tai, ką Sokratas įvardija kaip *hypothesis*, nebūtinai sutampa su tuo, ką mes pratę vadinti „hipoteze“; jo frazė *ex hypotheseōs skopeisthai* gali reikšti tiek „tyrinėti remiantis spėjimu“, tiek ir „tyrinėti remiantis patikimu principu“;²⁷⁸ galų gale net ir gretimuose sakiniuose jis tą patį žodį gali vartoti skirtingomis reikšmėmis. Sokratas sakosi nežinąs, nei kas yra dorybė, nei (juo labiau) kokia ji yra, tačiau nemato kliūčių išsakyti tam tikrus bendro pobūdžio teiginius apie šį jam nežinomą dalyką. Pirmiausiai jis pažymi, kad dorybė – tai „viena iš sielai priklausančių esamybių“ (*tōn peri tēn psychēn ontōn*), kitaip tariant, tam tikra „sielos savybė“ (87b); galima sakyti, jog šiuo atveju Sokratas pateikia preliminarią dorybės definiciją, reikalingą tolimesniam tyrimui (kaip jau esame minėję, žodis *aretē* graikams turėjo labai plačią reikšmę; žr. P. 20). Po to jis tvirtina, kad dorybė įskiepijama mokymu tik tuomet, jeigu ji yra žinojimas; kas nėra žinojimas, negali būti mokoma; būtent todėl reikia išsiaiškinti, ar dorybė priskirtina žinojimui (87c). Mėginant perprasti, kaip Sokrato rekomenduojamas hipotezės metodas veikia etikos srityje, šis momentas kelia didelių sunkumų.

²⁷⁶ Vlastos 1988, 381; Scott 2006, 138, 221-224.

²⁷⁷ Crombie 1971, 533; Bedu-Addo 1984, 9.

²⁷⁸ Kūrinyje *Apibrėžimai (Horoī)*, kurio autorius veikiausiai yra vienas iš Akademijos studentų, terminas *hypothesis* apibrėžiamas kaip „neįrodomas pradas“ (*archē apodeiktikos*) ir kaip „samprotavimo apibendrinimas“ (*synkephalaiōsis logou*) (415b).

Ianas Muelleris pastebi esminį skirtumą tarp anksčiau aptarto geometrinės problemos nagrinėjimo „remiantis hipoteze“ ir Sokrato siūlomo „kompromisinio“ etinės problemos sprendimo: pirmuoju atveju turime reikalą su *diorismos* (sąlygų nustatymo) procedūra, o antruoju atveju (t.y. perėjus į etikos sritį) Sokratas pasitelkia problemos redukcijos procedūrą (pastarąją Muelleris įvardija kaip „analizę“); esą tokiu gan subtiliu būdu Sokratas siekia parodyti, jog matematika gali būti įvairiais aspektais panaši į filosofiją (ar „moralės filosofiją“), tačiau visgi mes neturėtume pamiršti šiųdviejų sričių skirtumų.²⁷⁹ Regis, ir Aristotelis tame „kompromisiniame“ sprendime išvelgė redukcijos taikymą; *Pirmojoje analitikoje* jis rašo: „Redukcija [*apagōgē*] esti tada, kai akivaizdu [*dēlon*], jog pirmasis [silogizmo] terminas susisijęs [*hyparchon*] su viduriniu terminu, bet nėra aišku, kad vidurinis terminas susijęs su paskutiniu ... Tegu A reiškia ‚tai, ko galima išmokyti‘ [*to didakton*], B – ‚žinojimą‘ [*epistēmē*], C – ‚teisingumą‘ [*dikaiošynē*]. Šiuo atveju aišku, kad žinojimas yra tai, ko galima išmokyti, bet neaišku, ar dorybė yra žinojimas [*hē d' aretē ei epistēmē adēlon*]. Taigi jei BC yra taip pat ar netgi labiau akivaizdus už AC, mes tuomet turime redukciją ...“ (II.25, 69a). Čia taipogi pažymėtina, kad *Menone* geometrai vaizduojami ne kaip „teoretikai“, bet kaip „praktikai“ - t.y. jiems rūpi, ar *konkrečiai* „figūra“ gali būti įbrėžta į *konkretų* apskritimą; šiuo atveju lieka neaišku, kokių pagrindų jie nustato būtinas ir pakankamas problemos sprendimo sąlygas (*diorismos*). Sokrato pašnekovas (ir dialogo skaitytojas) turėtų pats nuspėti, jog čia problemos sprendimas įmanomas tik remiantis tam tikra „teorine baze“ (t.y. anksčiau įrodytomis teoremomis, taip pat preliminariomis definicijomis, savaime suprantamais postulatais ir aksiomomis);²⁸⁰ savo ruožtu Sokratas nė žodžiu neužsimena apie tai, kokie teiginiai tai bazei priklauso ir kokių būdu ji sukuriama. Tačiau etinės problemos nagrinėjime išskiriami visai kiti akcentai. Čia visų pirma akcentuojama galimybė nuosekliai pereiti nuo vienos sąvokos prie kitų, bendresnių sąvokų, nuo vieno teiginio prie kitų, abstraktesnių teiginių. Galbūt galima sakyti, jog Sokratui pirmiausiai rūpi išsiaiškinti, kuo grindžiami teiginiai, kuriuos laikome teisingais, t.y. koks yra jų teisingumo pagrindas (ankstesniuose dialoguose jis tyrinėdavo tai, kas seka iš pašnekovo teiginių, ir ar tie loginiai sekmenys neprieštarauja vienas kitam).²⁸¹ Teiginį, kad tik žinojimas gali būti išmokstamas, jis pristato kaip akivaizdžią (*dēlon*) tiesą ir iškart imasi

²⁷⁹ Mueller 1992, 178-179.

²⁸⁰ Lloydo teigimu, pati savaime *diorismos* procedūra neišsprendžia iškeltos problemos (1992, 173). Vlastosas teisingai pastebi, jog matematikoje „hipotetinis svarstymas“ remiasi nekvestionuojamomis tiesomis, priešingu atveju tai būtų beprasmiškas užsiėmimas (1988, 381, n 58). Plg. su Bedu-Addo 1984, 6; Wolfsdorf 2003c, 137; 2008, 57-59.

²⁸¹ Kahno teigimu, *Menone* pirmąsyk įvedama perskyra tarp premisos teisingumo (*the truth of the premiss*) ir išvedimo procedūros validumo (*the validity of the inference*) (1996, 310).

pademonstruoti, kodėl šis teiginys laikytinas teisingu (labai tikėtina, kad būtent tokia procedūra yra *Menone* vadinama *aitias logismos*, „samprotavimu apie priežastis“; žr. P. 94). Jis atranda tai, ką pats įvardija kaip *hypothesis*, ir kas iš tikrųjų labiau panašu į teorinį principą, o ne į „darbinę hipotezę“: (i) dorybė yra gėris, *agathon* (87d). Šis principas tampa tokio samprotavimo svarbiausia premisa: (ii) visa, kas gera, esti naudinga (87e); (iii) taigi dorybė (kadangi ji gera) yra naudinga (87e); (iv) jei kas nors iš sielai priklausančių dalykų esti naudinga, tuomet tai būtinai yra žinojimas (88a-89a); (v) vadinasi, dorybė – tai žinojimas (89a).²⁸² Tokiu būdu galima argumentuotai atsakyti į Menono klausimą, ar dorybė įskiepijama mokymu.

Akivaizdu, kad taikydamas hipotezės metodą Sokratas klausimo „Kas yra dorybė?“ anaipol neatidėjo į šalį; veikiau priešingai – jis siekė pademonstruoti, jog, ieškodami atsakymo į šį klausimą, mes palaiapsniui įgyjame žinių, kurios galėtų tapti pagrindu nagrinėjant įvairias kitas (labiau specifiškas) problemas.²⁸³ Kitaip tariant, *Menone* „definicijos pirmumo principas“ pirmiausiai byloja apie tam tikros „teorinės bazės“ būtinybę. Regis, Sokratas nutyli - sąmoningai ar nesąmoningai - apie itin svarbų panašumą tarp filosofo tyrinėjimų ir matematikos (juk nederėtų pamiršti, jog abiem atvejais turime reikalą su dedukcija). Jonathano Barneso aiškinimu, graikų geometrai tyrimą visuomet pradeda *in mediis rebus*, t.y. tam tikra konkrečia problema, tam tikroje savo domeno dalyje; jie vadovaujasi teiginiais, kuriuos laiko teisingais (vadinamosiomis teoremomis), ir mėgina išsiaiškinti, iš kokių kitų tiesų jie galėtų būti išvesti (dedukuoti) – būtent šis kelias gali juos galiausiai atvesti prie aksiomų (Eukleido *Elementai* tik susistemina paskirų tyrinėjimų rezultatus); antra vertus, jie mėgina išsiaiškinti, kas seka iš jų teoremų, t.y. ar jos neveda prie absurdiškų išvadų; esą panašiai tenka veikti ir filosofams.²⁸⁴ Kitaip tariant, klausimas, ar duotąją figūrą galima įbrėžti į duotąjį apskritimą, geometrams anaipol nėra esminis; lygiai ir Sokrato tyrimas nesusitelkia išimtinai ties konkrečios problemos (ar dorybės galima išmokyti) sprendimu. Tad jeigu Sokratas išties kažką nusimano apie redukciją ar analizę (t.y. teoremų pagrindimo procedūrą) ir esti pasirengęs ją taikyti etikos srityje, tuomet čia mes turime kuo aiškiausią matematikos įtakos įrodymą.

Pasak Aristotelio, reikėtų skirti „pradmenimis besiremiančius svarstymus“ (*hoi apo tōn archōn logoi*) ir „svarstymus, vedančius prie pradmenų“ (*hoi epi tas archas*); esą „Platonas teisingai kėlė klausimą ir tyrinėjo, ar kelias eina nuo pradmenų, ar veda prie pradmenų“ (*Nikomacho etika*, I.4, 1095a). Panašu, kad *Menone* tyrimas vyksta šiom dviem kryptim. (i) Kaip jau minėjome, „svarstymas, vedantis prie *archē*“ – tai kažkas panašaus į geometrinę analizę (ar redukciją), tačiau šios krypties tyrimo metodika nėra pakankamai aiški.

²⁸² Bedu-Addo 1984, 9.

²⁸³ Ibid. 2-4; taip pat Crombie 1971, 535-536; Scott 2006, 138, 224.

²⁸⁴ Barnes 2006, 24.

Atsižvelgdami į Haroldo Chernisso, Stepheno Menno ir Muellerio pastabas,²⁸⁵ turėtume išskirti tokius jos aspektus. Tyrimas prasideda teiginiu, kurio teisingumas nėra akivaizdus (pvz., „dorybės galima išmokyti“); jis geometrų vadinamas „ieškomuoju“ (*zētoumenon*). Toliau aiškinamasi, iš kokių kitų teiginių „ieškomasis“ logiškai seka, ir tyrimas tęsiasi tol, kol galiausiai pasiekiamas akivaizdžiai teisingas teiginys, t.y. tam tikras „pradas“, *archē* ar *hypothesis* (pvz., „dorybė yra gėris“). Žinoma, tyrimas gali atvesti ir prie akivaizdžiai klaidingo teiginio (tuo atveju, jei patsai *zētoumenon* esti klaidingas). Čia svarbus toks niuansas: mes turime žinoti, kad pasiektas *archē* esti teisingas, nepriklausomai nuo atliekamo tyrimo – t.y. nepriklausomai nuo *zētoumenon*. Tačiau kodėl principas „dorybė yra gėris“ laikytinas teisingu? *Menone* esama įvairių užuominų, bet nėra išsamaus paaiškinimo. Galbūt šis principas pristatomas kaip sieloje glūdinčio žinojimo prisiminimas ar „aktualizavimas“; juk Sokratas manosi savo „eksperimentu“ įrodęs tai, kad įmanoma palaipsniui prisiminti abstrakčias tiesas – tokias kaip „Pitagoro teorema“. (ii) Terminas „pradmenimis besiremiantys svarstymai“ taipogi nusako procedūras, kurias Platonas galėjo nusižiūrėti iš geometrijos. Kuomet analizė atveda prie tam tikro „prado“, tyrimo kryptis pasikeičia – kitaip tariant, dabar mėginama išsiaiškinti, ar analizės būdu atrastieji teiginiai išties seka iš *archē*, ar per šias tarpines grandis mes tikrai galime išvesti *zētoumenon*; geometrijoje tai vadinama sinteze.²⁸⁶ Panašiai samprotaujama ir *Menone*: remiantis principu „dorybė yra gėris“, dedukuojama išvada, jog dorybės galima išmokyti (87d-89c).

Taigi tikėtina, jog *Menone* rekomenduojamas hipotezės metodas apima tiek analizę, tiek ir sintezę (ar labai panašias procedūras). Matematikos (tuo metu sparčiai besivystančios srities) pavyzdys čia byloja apie „apriorinio“ pažinimo galimybę, ir sykiu parodo tai, kokiais būdais jis gali būti įgytas filosofijos domene.²⁸⁷ Tačiau ar tai reiškia, jog sokratinis elenktikos metodas, taikomas pirmojoje dialogo dalyje (t.y. „testuojant“ tris Menono pasiūlytas dorybės definicijas), galiausiai pasirodo esąs menkavertis (ir todėl nepraktikuotinas)? Robinsono teigimu, pristatydamas naująjį metodą Sokratas „pereina nuo destraktyvaus prie konstruktyvaus mąstymo, nuo elenktikos ir kitų žmonių nuomonių nuneigimo prie savo pozityvių nuomonių išplėtojimo“.²⁸⁸ Bensonas savo ruožtu pažymi: hipotezės metodas – tai vienintelis būdas siekti žinojimo, kuomet nė vienas iš diskusijos dalyvių netvirtina gerai išmaną aptariamą dalyką; šiuo atveju belieka ieškoti tiesos, remiantis hipotezėmis (šiuolaikine prasme), kurios jiems atrodo labiausiai tikėtinos (iš pat pradžių „hipotezė“ netraktuojama kaip žinojimas ir tuo ji skiriasi nuo

²⁸⁵ Cherniss 1951; Mueller 1992; Menn 2002.

²⁸⁶ Mueller 1992, 175; Menn 2002, 198-199.

²⁸⁷ Collingwood 2005, 10-11.

²⁸⁸ Robinson 1953, 121.

elenktinio tyrimo prielaidų – pašnekovo teiginių, kuriais jis mėgina perteikti savo tariamą „išmintį“ ar „kompetenciją“).²⁸⁹ Vis dėlto tokia interpretacija, nors ji iš pažiūros ir yra įtikinama, deramai nepaaiškina vieno labai svarbaus fakto. *Menone* Sokratas nebaigia diskusijos abstrakčiais „analitiniais“ teiginiais – „dorybė yra gėris“, „dorybė yra žinojimas“ ir t.t. – kaip „pozityviais“ atlikto tyrimo rezultatais. Jam taipogi nepakanka šių rezultatų patikrinimo „sintezės“ būdu (t.y. aiškinantis, ar iš principo „dorybė yra gėris“ logiškai seka išvada „dorybės galima išmokyti“). Priešingai – jis imasi tyrimo, kuris panašus į „elenktinį testavimą“. Šiuo atveju į tyrimą įtraukiamas naujas pašnekovas Anitas (90c), ir veikiausiai tai yra simboliška. Sokrato argumentacija (89d-94e) yra maždaug tokia. (i) Jei dorybė yra žinojimas, tuomet jos galima išmokyti. (ii) Jei dorybės galima išmokyti, tuomet turėtų būti jos mokytojų ir mokinių. (iii) Tarp jos mokytojų pirmiausiai turėtų būti tokie „išmintingi“, „puikūs bei geri“ (*hoi kaloi kagathoi*) valstybės vyrai kaip Temistoklis, Aristidas, Periklis ar Tukididas; pažymėtina, kad tai yra Anito – ir sykiu daugumos atėniečių – nuomonė, ir Sokratas nebūtinai ją laiko teisinga; visgi tokios premisos reikalingos elenktiniam tyrimui. (iv) Jeigu jie būtų dorybės mokytojai, tuomet pirmiausiai jos išmokytų savo sūnus. (v) Jų sūnūs nėra nei išmintingesni, nei geresni („doresni“) už kitus piliečius. (vi) Vadinas, dorybės mokytojų nėra, o tai savo ruožtu veda prie išvados, jog jos negalima išmokyti (*aretē ara ouk eiē didakton*).²⁹⁰ Pati ši išvada esti abejotinos vertės; tai, kad tam tikras batsiuovys nesugebėjo savo amato išmokyti sūnų dar nereiškia, jog batsiuovystės išvis negalima išmokyti. Čia, kaip ir ankstesniuose dialoguose, Sokratas pasinaudoja (sąmoningai ar nesąmoningai) vieno iš terminų dviprasmiškumu – žodis *didakton* gali reikšti tiek „tai, ko yra išmokyta“, tiek ir „tai, ko galima išmokyti“.²⁹¹ Žinoma, diskusijoje su Anitu jis tikrai nesiekia demaskuoti pašnekovo neišmanymo, parodyti, kad skirtingi jo teiginiai prieštarauja vienas kitam. Jo tikslas esti kitas: pademonstruoti, kad tie „analitiniai“ teiginiai, kurie ankščiau atrodė akivaizdūs, prieštarauja akivaizdiems faktams ir sykiu dominuojančioms nuomonėms (*endoxa*).²⁹² Regis, elenktika šiam naujam tikslui gali puikiai pasitarnauti.

Menonas baigiasi apibendrinimu, esą dorybė randasi ne „iš prigimties“ ir ne mokymo dėka (*oute physei oute didakton*), bet veikiau kaip dievų palankumo ženklas (*theiāi moirāi paragignomenē*) – t.y. ji įgyjama „nedalyvaujant protui“ (*aneu nou paragignētai*) (99e-100b). Vargu ar tai byloja apie Sokrato beatodairišką pasitikėjimą „analitiniais teiginiais“, deduktyviai išmąstytais „aprioriniais“ principais; vargu ar tai liudija apie jo apsisprendimą apsiriboti būtent tokio žinojimo paieškomis (visiškai atsiribojant nuo „reiškinių pasaulio“). Išties esama

²⁸⁹ Benson 2003, 98-110.

²⁹⁰ Plg. su Kahn 1996, 311.

²⁹¹ Ibid. 312.

²⁹² Plg. su Crombie 1971, 536.

pagundos (ir sykiu tam tikro tekstinio pagrindo) Sokratą pristatyti kaip pionierių, žengusių pirmuosius žingsnius ta kryptimi, kuria savo laiku tolyn nukeliauja Descartes'as bei Spinoza. Vis dėlto *Menonas*, nors čia ir atsiskleidžia filosofijos bei matematikos giminystė, anaipol nėra *ethica ordine geometrico demonstranda*. Sokratui matematinės procedūros neužtikrina tiesiausio ir saugiausio kelio į tiesą. Galbūt tai yra priemonės, įgalinančios susieti teiginius stipriais loginiais ryšiais - kitaip tariant, sukurti koherentišką teoriją. Tačiau Sokratas mus perspėja: filosofijos domene tokia teorija esti nieko verta, jeigu ji neturi stipraus ryšio su mūsų kasdienybės faktais. Tais atvejais, kuomet imame manyti kažką tikrai (ar *a priori*) žiną, atsiranda sąlygos ir sykiu išskyla būtinybė taikyti elenktinį metodą.

3.4. „Idėjų teorija“ kaip hipotezė *Faidone*

Faidone susiejamos skirtingo pobūdžio temos – sielos nemirtingumo tema (priklausanti religijos arba teologijos sričiai), ontologinė „idėjų teorija“, priežastinio aiškinimo metodologijos tema. Įdomu tai, jog čia pirmąsyk matome Sokratą tikrą „išminties mylėtoją“ draugijoje (kaip jau esame užsiminę, ankstesniuose dialoguose jo pašnekovai esti įvairių profesijų ir pomėgių žmonės – strategai, poetai, politikai, sofistai, galų gale jokio rimtesnio užsiėmimo neturintys jaunuoliai, - bet tarp jų nepasitaiko nei vieno „profesionalaus“ filosofo). Tad nieko nuostabaus, kad jų diskusijai būdinga tiek tematikos įvairovė, tiek ir tam tikras „techninis žargonas“. Ankstesnių kūrinių motyvai ir leitmotyvai *Faidone* atsikartoja be ryškesnių poleminių atgarsių (čia jau nebėra tos „agonistinės dvasios“, kuri ypač būdinga *Gorgijui*, *Protagorui* ar *Eutidemui*). *Faidonas* – Mokytojo ir mokinių pokalbis; galbūt galima sakyti, jog tai yra pirmasis tikras dialogas (jei „dialogą“ traktuojame kaip neapsimestines pastangas rasti tarpusavio supratimą). Žinoma, Simijas ir Kebėtas oponuoja kai kuriems Sokrato tvirtinimams; tačiau tai pirmiausiai liudija, jog jie yra išties gabūs mokiniai.

Kuomet „elenktiniuose dialoguose“ Sokratas užsimindavo apie vieną „pavidalą“ (*eidos*, *idea*) ar „esmę“ (*ousia*), bendrą įvairiems paskiriems atvejams, ši jo mintis pašnekovams būdavo sunkiai suprantama ir veikiausiai nepriimtina (galų gale paties Sokrato pasitelkiamos analogijos nedaug tepaaiškino, ką jis turi omenyje).²⁹³ Tačiau *Faidone* situacija visiškai kitokia. Čia jis paklausia Simijo: „... pats tas ‚teisinga‘, ar yra toks daiktas, ar ne?“ (*phamen ti einai dikaion*

²⁹³ Antai dialogas *Hipijas didysis* kuo aiškiausiai parodo, kaip sunku Sokratui buvo rasti bendrą kalbą su pašnekovais; užklaustas apie grožį Hipijas pateikia tokį jo apibrėžimą: grožis – tai graži mergina (*esti gar ... parthenos kalē kalon*; 287e) Čia iškart paaiškėja, jog Sokrato pašnekovas nemato jokio skirtumo tarp klausimo „kas yra gražu?“ (*ti esti kalon*) ir klausimo „kas yra grožis?“ (*hoti esti to kalon*), t.y. skirtumo tarp *kalon* ir *to kalon* (287d); žr. Nehamas 1975, 298.

auto ē ouden); į tai pašnekovas atsako: „Dievaži, tikrai yra!“ (65d).²⁹⁴ Sokratas sykiu pažymi, jog patsai „teisingumas“, patsai „grožis“, „gėris“, „dydis“, „sveikata“ ir panašūs dalykai (t.y. „pavidalai“, „esybės pačios savaime“) suvokiami ne juslėmis, bet pasitelkus „grynąjį mąstymą patį savaime“ (*autēi kath' hautēn eilikrinei tēi dianoiāi*); tai anaipol nėra savaime suprantamas ir nekvestionuotinas teiginys, tačiau Simijas jam entuziastingai pritaria: „Nuostabiai teisingai kalbi, Sokratai!“ (65d-66a). Reikia manyti, jog šiuo atveju, skirtingai nei, pavyzdžiui, *Eutifrone* (žr. P. 64), pritarimas reiškia supratimą.

„Anamnėzės teoriją“, su kuria susidūrėme *Menone*, Kebėtas pristato kaip Sokrato „mėgstamą kartoti teiginį“, o apie mūsų jau aptartą *Menono* „eksperimentą“ atsiliepia kaip apie šios „teorijos“ „patį gražiausią įrodymą“, *logos kallistos* (72e-73b). Jos pagrindimui Sokratas pateikia dar vieną, papildomą įrodymą (kuris, jo manymu, turėtų išsklaidyti skeptikų abejones): tais atvejais, kuomet tvirtiname, jog tam tikri daiktai (pvz., akmenys, pagaliai) esti vienas kitam lygūs, mes turime tam tikrą supratimą apie lygybę (*to ison* ar *isotēs*) – kitaip tariant, turime daugiau ar mažiau aiškia lygybės sąvoką; tačiau panašios sąvokos negali atsirasti juslių dėka, nes jusliniai duomenys esti prieštaringi (tas pats objektas x mums vienu atžvilgiu yra F , o kitu atžvilgiu – $ne-F$); todėl tenka sakyti, kad jos atsiranda „prisiminimo“ proceso metu – t.y. mes palaipsniui aktualizuojame tą žinojimą, kurį sielos gavo iki „įkalinimo kūne“ (kuomet sielos galėjo regėti „grynuosius pavidalus“, sykiu ir „lygybės pavidalą“) (73c-76c).²⁹⁵ „Vadinasi, dar nepradėję regėti, girdėti ir apskritai just, privalėjome, matyt, turėti žinojimą apie patį „lygu“, kad jis yra [ar veikia „kas jis yra“; *epistēmēn autou tou isou hoti estin*], idant su juo siedami juslėmis suvokiamus lygius daiktus, galėtume tarti: „visi jie trokšta būti tokie, kaip tas lygu, bet yra prastesni už jį?“ (75b).²⁹⁶ Pažymėtina, kad *Faidono* įrodymas tikrai nėra aiškesnis ir mažiau

²⁹⁴ Darbe cituojamas Tatjanos Aleknienės vertimas. Pasak Vlastoso, tik iš „tikrų filosofų“ (*hoi hōs alēthōs philosophoi*; 64b), „tų, kurie filosofuoja teisingai“ (*hoi philosophountes orthōs*; 67d) galime tikėtis, kad jie lengvai sutiks su teiginiu „egzistuoja teisingumas pats savaime“ (1991,64-65). Plg. su *Valstybe*, kur Sokratas atskiria „reginių mėgėjų“ ir filosofus; esą pirmieji „gėrėsis gražiais balsais, gražiomis spalvomis, formomis ir visais tais kūriniais, kuriuose pasireiškia šių dalykų grožis, bet jų protas nesugeba matyti paties grožio ir jo pamilti“ (V.476b; vert. Dumčius).

²⁹⁵ Johno Ackrillo teigimu, *Menone* „anamnėzės teorija“ buvo pasitelkta įrodinėjant, kaip galimas tam tikrų „būtinų tiesų“ (*necessary truths*) pažinimas, tačiau *Faidone* ji pasitarnauja kitam tikslui – t.y. aiškinant, iš kur randasi įvairios bendrosios sąvokos (1973, 13-14; 28-29). Pasak Davido Bostocko, *Faidone* „ F grynasis pavidalas“ (ar „ F idėja“) yra žodžio „ F “ reikšmės supratimui būtina paradigma (1983, 97-98, 101). Taip pat žr. Crombie 1971, 141-144; Franklin 2005, 295.

²⁹⁶ Tatjana Aleknienė *hoti estin* verčia „kad jis yra“, ir sykiu akcentuoja: „...akivaizdu, jog *Faidone* nuolat pabrėžiama *egzistencinė* [kursyvas – T. A.] šios formulės reikšmė“ (1999a, 204). Tačiau čia reikėtų prisiminti Vlastoso pastabą, kad Platonui egzistencinė veiksmažodžio *einai* reikšmė neatsiejama nuo predikacinės: „grynąjį pavidalą“ apibūdinamas kaip „iš tikrųjų esanti“ (*to on ontōs*), jis turi omenyje „iš tikrųjų esantis F “; kalbėdamas

problemiškas nei tas, kuris pateikiamas *Menone*. Daugiausiai sunkumą kelia lygybės sąvoka, ties kuria susitelkia Sokrato argumentacija. Vartojant aristotelinius terminus, ši sąvoka priklauso ne esmės, bet santykio kategorijai; tad prasminga kalbėti apie dviejų daiktų lygybę, tačiau kai kalbama apie „lygybę pačią savaime“, egzistuojančią atskirai nuo tų dalykų, kuriuos laikome lygiais, tuomet tokie teiginiai atrodo beprasmingi (juos sunku suprasti, remiantis mūsų „kalbine kompetencija“). Situaciją dar labiau komplikuoja tai, jog Sokratas teigia ne tik „lygybės pačios savaime“ (*auto to ison*) egzistavimą, bet ir „lygių dalykų pačių savaime“ (*auta ta isa*; 74c) egzistavimą; galbūt šiuo atveju daugiskaita reiškia, jog esama ne vieno lygybės „pavidalo“ – t.y. tarp „grynųjų pavidalų“ ir jusliškai suvokiamų daiktų įsiterpia tam tikrų matematinių realijų (lygių atkarpų, trikampių ir t.t., sykiu lygių skaičių) sritis.²⁹⁷ Mes galime tik spėlioti, kodėl Sokratas nepasirinko aiškesnio ir paprastesnio pavyzdžio.²⁹⁸ Šiaip ar taip, pašnekovai Sokrato argumentacijos nelaiko klaidinga; jie akcentuoja kitokią problemą: šis samprotavimas nors ir įrodo „anamnezės“ galimybę ir sykiu įtikina „grynųjų pavidalų“ egzistavimu, visgi jo nepakanka sielos nemirtingumui (pagrindinei Sokrato tezei) įrodyti (77a).

Labiausiai stebina tai, jog Sokratas iš pat pradžių imasi įrodinėti, jog siela esti nemirtinga, nė nekeldamas klausimo „kas yra siela?“ (kitaip tariant, neužsimindamas apie „definicijos pirmumo principą“). Ar Sokratas atsisako savo ankstesnių metodologinių nuostatų? Galbūt naujas tyrimo objektas (žmogaus siela kaip nemateriali, nekūniška esybė) reikalauja kitokių tyrimo priemonių nei tos, kurios taikomos nagrinėjant įvairias etines kategorijas? Iš pažiūros *Faidonos* mažai ką teturi bendro su *Gorgijumi*, *Protagoru* ar *Eutifronu*. Nors *Faidone* Sokratas gana daug kalba apie tai, kokiais būdais anksčiau mėginęs įgyti pažinimą, tačiau, deja, visos tos jo kalbos orientuojasi į *gamtamoksliu*, o ne „moralės filosofijos“ metodologijos kritiką; kitaip tariant, jis neaptaria elenktikos metodo taikymo ir „elenktiniuose dialoguose“ pasiektų rezultatų (kaip žinia, šiuose dialoguose nėra užsiimama gamtamoksliu). Kita vertus, nederėtų pamiršti, jog *Faidone* lygybės, grožio, taip pat gėrio, teisingumo, dorybės sąvokos priskiriamos vienai ir tai pačiai klasei – t.y. klasei tokių konceptų, kurie žmogaus sieloje randasi „anamnezės“ dėka, ir

apie juslinio suvokimo objektus, Platonas nesako, kad jie išvis neegzistuoja – jis tik pažymi, kad jie ir yra, ir nėra *F* (Vlastos 1965b/1981, 62-66). Kahno teigimu, *Faidone* „egzistuoti yra būti kažkuo“ (1981b, 109).

²⁹⁷ Žr. Aristotelio *Metafiziką*, I 987b. Vis dėlto tyrinėtojams atrodo labiau tikėtina, jog daugiskaita Platonas kalba apie vieną ir vienintelį lygybės „grynąjį pavidalą“; žr. Vlastos 1956b/1995, 210-214; Guthrie 1975, 342-345; Bostock 1986, 78-83; Alekniene 1999a, 202-203.

²⁹⁸ Regis, *Faidone* lygybės sąvoka svarbi kaip matematinė kategorija. Malcolmo Brownio tvirtinimu, dar iki *Faidono* pasirodymo graikų matematikai mėgino paaiškinti šią sąvoką; vienas jų (Brisonas) pateikė tokią „aksiomą“ (*axiōma*): jei A ir B yra abu didesni už C ir abu mažesni už D, tuomet A ir B esti lygūs; esą tai tampa Platono kritikos objektu: sprendžiant iš pasąžo 74c, neleistina lygybės kategoriją apibrėžti per „daugiau“ ir „mažiau“ – t.y. lygybė negali būti traktuojama kaip „nelygybė“ (1972, 26, 32, 35-36).

sykiu kiekvienas jų reprezentuoja tam tikrą „pavidalą“; būtent šio tipo konceptams „klausimuose ir atsakymuose dedame antspaudą ‚kuris yra‘ [to „*auto ho esti*“]“ (75d). *Faidone* nesakoma, kad absoliučiai visos mūsų sąvokos susijusios su „pavidalais“, kitaip tariant, kad visos jos atspindi „tikrąją būtį“ (dialoge nieko nesakoma apie akmenų, žmonių, žalumo ir t.t. „grynuosius pavidalus“).²⁹⁹ Todėl tikėtina, kad „idėjų teorija“ *Faidone* pristatoma ieškant specifinių problemų sprendimo; dorybės ar teisingumo sąvokų akcentavimas veikiausiai byloja apie tai, jog Sokratui teberūpi tos problemos, kurios buvo nagrinėjamos „elenktiniuose dialoguose“.

Kuomet Kebėtas paprieštarauja, jog Sokrato argumentai, apeliuojantys į „metempsichozės“ (sielų persikūnijimo) doktriną, teįrodo sielos ilgaamžiškumą, o ne jos nemirtingumą (87a-88b, 95b-e), Sokratas pažymi, esą čia esama sudėtingos problemos, kurios nagrinėjimas reikalauja paliesti priežastingumo klausimą (96a). Jis papasakoja apie savo jaunystės susižavėjimą gamtamoksliu (*hē peri physeōs historia*), esą pastarasis jį patraukęs todėl, jog, kaip tuomet jam atrodė, „žinojo kiekvieno dalyko priežastis“ (*eidenai tas aitias hekastou*), t.y. galėjo paaiškinti, kodėl koks nors daiktas atsiranda, kodėl išnyksta, galų gale kodėl jis yra (*dia ti gignestai hekaston kai dia ti apollytai kai dia ti esti*) (96a-b). Vis dėlto ilgainiui Sokratas nusivylė šita disciplina (ar „išmintimi“, *sophia*), mat galiausiai suprato, jog jai terūpi išimtinai materialios priežastys. Iš pradžių jis Anaksagoro knygoje ieškojęs alternatyvos tokiam vienpusiškam reiškinių traktavimui,³⁰⁰ Sokratą ypač sudomino tame kūrinyje išsakyta tezė, „esą protas ir yra tai, kas visa sutvarko, jis visa ko priežastis“ (*hōs ara nous estin ho diakosmōn te kai pantōn aitios*) (97c); tačiau paaiškėjo, jog, tyrinėdamas įvairius gamtinius reiškinius, Anaksagoras priežastimis laiko „orą, eterį, vandenį ir daugybę kitų keistų dalykų“ (98c) ir ignoruoja gėrį (*to agathon*) kaip pagrindinį - būtent protui (ar racionaliam sprendimui) pagrindinį - tikslą (99c). Sokrato įsitikinimu, tie dalykai, ties kuriais koncentruojasi Anaksagoro ir kitų „fiziologų“ (prisiminus Aristotelio terminą) dėmesys, nėra „tikrosios priežastys“ (*hai hōs alēthōs aitiai*) (98e); esą tokius dalykus laikyti priežastimis yra „pernelyg kvaila“ (99a). Sokratui nepavyko apie gėrį (t.y. „tikslinę priežastį“) ką nors iš kitų sužinoti ar pačiam savarankiškai išsiaiškinti, esą todėl jam teko sutelkti jėgas „antrajam plaukimui priežasties paieškose“ (*deuteros plous epi tēn tēs aitias zētēsin*; 99d) – t.y. pasitelkti metodą, kuris galbūt kažkiek prastesnis už teleologinį reiškinių aiškinimą, tačiau tai visgi yra geriausia alternatyva iš tų, kurios mums prieinamos.³⁰¹

²⁹⁹ Žr. Crombie 1971, 283.

³⁰⁰ Burneto teigimu, būtent Anaksagoras (kilęs iš Klazomenų) supažindino atėniečius su „jonėnišku gamtamoksliu“, t.y. su jiems visiškai nauja „išminties“ (*sophia*) forma (1961, 10).

³⁰¹ Robinson 1953, 142-144. Vlastos 1969a, 297-298, taip pat n 14. Esama ir alternatyvios pasažo interpretacijos: imdamasis „antrojo plaukimo“ Sokratas neatsisako teleologinio daiktų aiškinimo idėjos; pats „antrasis plaukimas“ apibūdinamas kaip tam tikrai *priežasčiai* (o ne priežastims) angažuotas tyrinėjimas (99d), tad gali būti, jog čia

Sokrato siūlomas metodas išsiskiria tuo, jog jį praktikuojant būtina remtis ne reiškiniiais (*erga, ta pragmata*), bet teiginiais (*logoi*):

„Štai ir nutariau, jog prieglobsčio reikia ieškoti svarstymuose [ar teiginiuose] ir juose bandyti išvelgti esybių tikrovę. ... nutariau judėti šitokiu būdu: kiekvienu atveju remiuosi teiginiu, kuris mano galva, yra stipriausias, ir kas man atrodo su juo sutinkant, tai laikau teisingu – kalbu apie priešastį ir apie visa kita, - o kas nesutinka, laikau neteisingu.“ (99e-100a)³⁰²

Iš pažiūros tai yra labai prastas, visiškai neadekvatus metodas: kaip galima išsiaiškinti *reiškinių* priešastis (ar priešastį), ignoruojant empirinius faktus (t.y. nusigręžiant nuo pačių reiškinių)? Be to, kiek stebina ir Sokrato tvirtinimas, kad tiek teiginiais besiremiantis tyrimas, tiek ir reiškiniiais besiremiantis tyrimas suponuoja būtent netiesioginį santykį su objektu („žiūrėjimą į atvaizdus“) (99e-100a).³⁰³ Toks reiškinių prilyginimas teiginiams vargu ar yra korektiškas. Juk dažniausiai teiginius vertiname (verifikuojame) pagal tai, ar jie atitinka tą „dalykų padėtį“, kurią atskleidžia patyrimas (prisiminkime Russello perskyrą tarp „tiesioginės pažinties“ (*knowledge by acquaintance*) ir „žinojimo pagal aprašymą“ (*knowledge by description*)). Tad jei reiškiniai yra „atvaizdai“, tuomet teiginiai veikia yra „atvaizdų atvaizdai“. Galų gale akivaizdu, jog Sokrato tyrimas remiasi ne faktiniais teiginiais - toli gražu ne tokio tipo teiginius jis laiko „stipriausiais“:

„Darau prielaidą [*hypothemenos*]: yra kažkas savaime gražu, gera, didu, ir visa kita. Jei iki šiol man pritari ir sutinki, kad šie dalykai yra, tikiuosi per juos parodyti tau priešastį ir atskleisti, jog siela yra nemirtinga.“ (100b)

Taigi veikiausiai reikėtų sakyti, kad Sokrato rekomenduojamas reiškinių aiškinimas esti grindžiamas „formaliųjų priešasčių“ (t.y. „idėjų“, „grynujų pavidalų“) egzistavimo teigimu. Visgi čia derėtų atsakyti į tokius klausimus: Kaip Sokratas traktuoja pačią priešasties sąvoką? Kokius reikalavimus jis kelia priešastiniam aiškinimui? Graikiškas žodis *aitia*, t.y. „priešastis“, yra kilęs iš būdvardžio *aitios*, reiškiančio „kaltas“ ar „atsakingas“; kitaip tariant, atrasti *aitia* primiausiai reiškia surasti kaltininką, t.y. asmenį, atsakingą (teisiškai, moraliai ar politiškai

turimas omenyje būtent gėris kaip priešastis (į kurią buvo orientuojamasi „pirmojo plaukimo“ metu) (Bedu-Addo 1979a, 104-107); „gėris ir saitas“ (99c) kuo aiškiausiai matomi būtent „grynujų pavidalų“ lygmenyje (Wiggins 1986, 16-17).

³⁰² ἔδοξε δὲ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. ... ἀλλ' οὖν δὴ ταύτη γε ὥρμησα, καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὄν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῆι τοῦτω συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων [ὄντων], ἃ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ.

³⁰³ Crombie (1971, 157) komentaras: „... fiziniai daiktai yra atvaizdai lygiai kaip ir *logoi*, iš čia seka, kad jis [Sokratas] gręžėsi ne nuo tikrų dalykų į jų atvaizdus, bet nuo vieno atvaizdų tipo į kitą.“ Taip pat žr. Bostock 1986, 158.

atsakingą) už tam tikrą poelgį. Pavyzdžiui, Herodotas savo *Istorijose* domisi graikų ir barbarų ilgametės nesantaikos priežastimi (*aitia*); esą persai kaltais (*aitioi*) laiko finikiečius (I.1), visgi, jų manymu, ir helėnai „didžiai nusikalte“ (*megalōs aitioi*), mat surengę žygį į Troją (I.4). Herodotas taipogi užsimena, kad kai kas vėjus laiko „kaltais“ (*aitioi*) dėl Nilo potvynių (II.20), bet jis atmeta tokį aiškinimą – priežasties ir padarinio ryšys turi būti akivaizdus (patvirtintas nenuginčijamų įrodymų).³⁰⁴ Taigi V amžiuje *aitia* jau įvardija ne tik žmogaus atsakomybę, bet ir gamtiniams reiškiniams būdingą priežastinį ryšį; ši antroji žodžio reikšmė ilgainiui tampa pagrindine graikų medikų traktatuose. Be to, pastaruosiuose *aitia* įgyja dar vieną semantinį atspalvį – šis žodis ima reikšti ne tik priežastį, bet ir aiškinimą ar priežastinį aiškinimą (kitaip vadinamą *prophasis*); čia „labai sunku išskirti, viena vertus, atsakomybę ir priežastį, kita vertus, paaiškinimą ir priežastį tiksliaja šio žodžio prasme“.³⁰⁵ Panašiai yra ir *Faidone*.³⁰⁶ Visgi šiuo atveju situaciją komplikuoja dar ir tai, jog Sokratas, regis, turi omenyje skirtingas *aitia* rūšis.³⁰⁷ Jo teigimu, kalbėdami apie kaulus, raumenis ir panašius dalykus mes iš tikrųjų nepasakome, kodėl (ko dėka, *dia ti*) Sokratas sėdi kalėjime, užuot iš jo pabėgęs (98c-d). Tačiau tai, kad „fiziologų“ akcentuojamos priežastys nepaaiškina šio konkretaus fakto (ar išvis nepaaiškina žmogaus sąmoningų poelgių), anaipol neįrodo, jog kaulai, raumenys ir panašūs dalykai išvis neturėtų būti traktuojami kaip priežastys; kitaip tariant, skirtingi faktai gali būti aiškinami skirtingomis priežastimis. Sokratinė gamtamokslio kritika baigiasi kiek mįslinga pastaba: „... viena yra tikroji priežastis [*aition tōi onti*], o kita – tai, be ko priežastis niekada negalėtų būti priežastimi [*ekeino aneu hou to aition ouk an pot' eiē aition*]. Pastarajai žmonės dažniausiai, man regis, apgraibomis tarsi tamsoje, priskiria svetimą vardą, vadindami ją pačia priežastimi [*aition*]“ (99b); čia kalbama būtent apie *teleologinį* aiškinimą: kūnas (kaip biologinis mechanizmas) įgalina žmogų realizuoti savo sprendimus, bet kūnas nelaikytinas subjektu,

³⁰⁴ Vegetti 1999, 276-277.

³⁰⁵ Ibid. 281.

³⁰⁶ Bostock 1986, 135. Michaelis Frede *Faidone* išvelgia terminologinę distinkciją tarp *aition* ir *aitia*: pirmasis terminas nusako priežastį, t.y. „nepropozicinį dalyką“ (*non-propositional item*), o antrasis – priežastinį aiškinimą, „propozicinį dalyką“ (*propositional item*) (esą Aristotelis šią distinkciją ignoroja, o stoikas Chrisipas prie jos sugrįžta) (1980, 221-224). Savo ruožtu Davidas Sedley pažymi: nors *Faidone* ir esama tendencijos išskirti šiuos aspektus, visgi minėtosios perskyros anaipol ne visada laikomasi - pvz., 98d, 101c (1998, 115, n 1). Jo teigimu, dialoge priežastingumo sąvoka reiškia tokiais kalbinėmis priemonėmis: (i) žodžiais *aitia/aition*; (ii) konstrukcija: prielinksnis *dia* + žodis *acc.* ar *dat.* linksnyje; (iii) veiksmazodžiu *poiein* (Ibid. 115).

³⁰⁷ Sedley (1998, 119-120) *Faidone* išvelgia tokias priežasčių rūšis: (i) „netikros priežastys“, kurias nurodo gamtamokslis; (ii) „protingos priežastys“, kurių Sokrato ieškojo „pirmojo plaukimo“ metu; (iii) „saugios priežastys“, kurių ieškoma „antrojo plaukimo“ metu (t.y. remiantis „idėjų teorija“); (iv) galų gale „subtilios priežastys“, apie kurias kalbama pristatant paskutinįjį sielos nemirtingumo įrodymą.

sprendžiančiu, kas vienu ar kitu atveju yra geriausia; analogiškai esti ir gamtoje, kur būtent *nous* nusprendžia, kaip geriausiai viską sutvarkyti. Remiantis „materialiosiomis priežastimis“ negalima paaiškinti tvarkos ir tikslingumo, bet jomis vis dėlto galima paaiškinti kitus dalykus: dialogo pradžioje Sokratas paaiškina, kodėl mums sunku įgyti pažinimą – to priežastis kūnas, kuris „užtvindo mus geismais, norais, baimėmis, visokiais kliesdesiais ir gausybe niekų tiek, kad iš tiesų, kaip kad sakoma, tikrai niekada nieko jis mums neleidžia suvokti“ (66c).

Faidono atveju mes neturime rimtesnio preteksto abejoti Aristotelio liudijimu, esą Platonas pripažinęs ne tik „formaliąsias priežastis“, bet ir „materialiąsias priežastis“ (*Metafizika*, I.6, 988a); be to, kaip jau įsitikinome, *Faidone* kalbama ir apie „tikslinę priežastį“ (Aristotelis šio aspekto neakcentuoja). Žinoma, tai nereiškia, jog *Faidone* šie trys *aitia* (ar *aition*) tipai esti traktuojami kaip lygiaverčiai. Tiek „pirmojo plaukimo“, tiek ir „antrojo plaukimo“ metu Sokratui akivaizdžiai rūpėjo atrasti tam tikrus elementarius principus, į kuriuos būtų galima redukuoti visą reiškinių (žinoma, ne tik gamtinių reiškinių) įvairovę.³⁰⁸ Kitaip tariant, priežastiniam aiškinimui jis pirmiausiai kėlė universalumo reikalavimą.³⁰⁹ „Materialiosios priežastys“ nepaaiškina, kodėl Sokratas pasilieka kalėjime, bet, antra vertus, nors „tikslinė priežastis“ ir paaiškina šį faktą (ir kitus panašius faktus, susijusius su sąmoninga veikla), visgi ji anaipol nėra universalus principas – būtent tai kuo aiškiausiai pademonstruoja *Faidone* pateikiami matematiniai pavyzdžiai. Kodėl 10 yra daugiau nei 8 (žr. 96e)? Ko dėka skaičius 1 tampa skaičiumi 2 (žr. 96e-97a)? Mes čia turime reikalą su aritmetiniais veiksmis, kuriuos atliekame būdami sąmoningi, tačiau kurie nesusiję su gėrio siekimu; aiškinant tokius dalykus (sprendžiant iš *Faidono*, jie Sokratą domina ne mažiau nei žmogaus poelgių motyvacija), būtų visiškai beprasmiška apeliuoti į gėrio sąvoką. Sokratas randa sprendimą: esą „norint tapti dviem, reikia tapti dvejeta dalininku, o norint tapti vienu, - vieneto“ (101c). Reikia pažymėti, kad tai nėra vien tik būdas paaiškinti aritmetinius veiksmus: „Mano galva, jei be paties grožio yra dar koks gražus daiktas, tai jis gražus vien todėl, kad yra ano grožio bendrininkas. Ir apie visa kita aš taip samprotauju“ (100c); tokio tipo paaiškinimą Sokratas vadina „saugiausiu atsakymu“ (100d), mat nurodydami kitokias priežastis, mes neišvengiamai įsiveliame į prieštaravimus (101a).

³⁰⁸ *Mėlynojoje knygoje* (18) Wittgensteinas pažymi, jog mokslinis metodas yra reiškinių redukavimas į tam tikrus pirminius dėsnius (siekiant, kad pastarųjų būtų kiek įmanoma mažesnis skaičius); esą „filosofai nuolatos turi mokslinį metodą prieš akis ir neatsispiria pagundai kelti klausimus ir į juos atsakyti mokslams būdingu būdu. Ši tendencija yra tikrasis metafizikos šaltinis ir veda filosofus į visišką tamsą“(cituojama pagal: Gruender 1962, 524-525).

³⁰⁹ Bostock 1986, 139-140, 142.

Tad „formaliosios priežastys“ – tai išties universalūs principai. Tačiau Sokratas reiškinių aiškinimui kelia ir kitokius reikalavimus. Jo teigimu, ta pačia priežastimi negalima aiškinti visiškai priešingų padarinių: „... jei teigtum, kad kas nors ‚galva‘ ir didesnis, ir mažesnis, išeitų, kad, pirmiausiai tuo pačiu dalyku didesnysis daiktas yra didesnis, o mažesnysis – mažesnis...“ (101a). Kitaip tariant, jeigu x yra priežastis, nulemianti daikto buvimą (ar tapsmą) F , tuomet tasai x nelaikytinas ir daikto buvimo $\neg F$ priežastimi. Antra vertus, Sokratas pažymi, kad priešybės x ir y neleistina traktuoti kaip to paties padarinio – daikto buvimo F - priežastis; pavyzdžiui, dvejeta atsiradimo priežastimis klaidinga laikyti susiejimą ir skaidymą, nes šiuo atveju viena priežastis esti priešinga (*enantia*) kitai (97a-b). Visgi *Faidone* labiausiai akcentuojamas toks reikalavimas: jeigu patsai x nėra F , tuomet x nelaikytinas daikto buvimo F priežastimi (pvz., 74e-75a; 100c-d).³¹⁰ Šie reikalavimai esti labai aukšti, ir vargu ar kas kita, išskyrus „grynuosius pavidalus“, juos gali atitikti. Tačiau tai anaipol nereiškia, kad Sokrato keliami reikalavimai yra visiškai pagrįsti (Sokratas juos pateikia be jokios argumentacijos, tokiu būdu leisdamas suprasti, jog mes čia turime reikalą su savaime suprantamais dalykais); kita vertus, tai dar nereiškia, jog *priežastinis* reiškinių aiškinimas esti įmanomas tikrai teigiant „grynųjų pavidalų“ (ar „formaliųjų priežasčių“) egzistavimą.

Čia derėtų akcentuoti tokį itin svarbų aspektą: Sokrato įsitikinimu, kiekvienas paskiras daiktas yra gražus būtent „grožio paties savaime“ dėka; tačiau tasai „grožis patsai savaime“ vargu ar išvis vadintinas priežastimi (šiandienine žodžio prasme). Nuo Hume'o laikų filosofams yra įprasta priežastingumą traktuoti kaip tam tikrą faktus (ar įvykius) siejantį ryšį; „visos išvados apie faktus, matyt, yra pagrįstos priežasties ir padarinio santykiu“; „čia nuolatos daroma prielaida, kad egzistuoja ryšys tarp esamo fakto ir to, apie kurį darome išvadą iš jo“.³¹¹ Kitaip tariant, kuomet norime sužinoti, kodėl P (pvz., biliardo rutulys pajudėjo), mes nurodome antrąjį faktą Q (pvz., į rutulį atsimušė kitas rutulys), laikydami jį pirmojo priežastimi. Žinoma, mes nesunkiai galime įsivaizduoti kaip priežastį tam tikrą daiktą, vis dėlto mums atrodo natūralu, jog priežastis yra tai, kas vienaip ar kitaip veikia ir savo veikimu sukelia tam tikras pasekmes. Grįžkime prie *Faidono*: tvirtinimas, jog egzistuoja „grožis pats savaime“, toli gražu nėra faktinis teiginys; net jeigu tikėsime šio „pavidalo“ egzistavimu, būtų tiesiog kvaila manyti, kad tai yra tam tikras daiktas, kuris vienaip ar kitaip veikia kitus daiktus.³¹² Savo „autobiografijos“ pradžioje Sokratas aiškina domėjęsis daiktų atsiradimo ir išnykimo priežastimis ar *aitia* (apie kurias kalbėjo gamtamokslis); tačiau jeigu jo minimi „grynieji pavidalai“, t.y tam tikros

³¹⁰ Apie Sokrato reikalavimus reiškinių aiškinimui žr.: Annas 1982, 316-317; Bostock 1986, 137-138; Sedley 1998, 121; Kanayama 2000, 54.

³¹¹ Hume 1995, 53-54.

³¹² Vlastos 1969a, 303-304.

„abstrakčios esybės“, nedaro poveikio paskiriems daiktams, tuomet sykiu jos neturi įtakos daiktų atsiradimui ir išnykimui.³¹³ Patsai Sokratas labai miglotai ir tik prabėgomis užsimena apie „pavidalų“ ir daiktų santykį: „... gražiu daiktą padaro ne kas kita, o vien grožis: ar tai grožio buvimas jame, ar tai bendrystė, ar dar koku kitu keliu ar būdu jis čia atsiranda“ (100d; taip pat žr. 105e); šiuo atveju žodžius „buvimas jame“ (*parousia*), „bendrystė“ (*koinōnia*) veikiausiai derėtų laikyti metaforomis.³¹⁴ Vlastoso įsitikinimu, *Faidone* nėra teigiama, jog pats „grožio pavidalo“ egzistavimas ar tam tikras „metafizinis“ ryšys tarp šio „pavidalo“ ir konkretaus daikto paaiškina pastarojo buvimą gražiu (žinoma, pats Sokratas tiki, jog tokio ryšio esama); čia akcentuojamas kitas aspektas: jeigu mes konkretų daiktą pagrįstai laikome gražiu, jis turi atitikti tam tikrus kriterijus, kurie nurodomi apibrėžiant „grožį patį savaime“ (t.y. pateikiant grožio sąvokos definiciją); kitaip tariant, „grynieji pavidalai“ – tai tam tikros „loginės priežastys“.³¹⁵ Mes turime pirmiausiai žinoti, kas yra (*ti estin*) grožis, ir tik šis žinojimas mus įgalina paaiškinti, kodėl (*dia ti*) konkretus daiktas yra gražus, kitaip tariant, nurodyti *aitia*.³¹⁶ Galų gale derėtų pažymėti, kad tie reiškinių aiškinimo reikalavimai, kuriuos anksčiau trumpai aptarėme, veikiausiai kyla iš logikos dėsnių, o ne iš gamtinių dėsningumų refleksijos.³¹⁷

Sokratas pasakoja, kad užsiimdamas gamtamoksliu, jis domėjosi, kodėl žmogus auga, kodėl vienas žmogus didesnis už kitą, kodėl dvi uolektys daugiau už vieną; žinoma, gamtamokslis negalėjo atsakyti į visus šiuos klausimus (mat jie užklausia labai skirtingus dalykus); būtent tai paskatino Sokratą nusigręžti nuo reiškinių ir dėmesį sutelkti ties teiginiais (*logoi*) – t.y. užsiimti „apriorine fizika“ (Vlastos) ar metafizika (Bolton). Tačiau koku būdu šioje srityje galima įgyti pažinimą („esybių tikrovės“ pažinimą)? Kaip matėme, Sokratas pristato metodą, iš pirmo žvilgsnio panašų į tą, kuris rekomenduojamas *Menone* (žr. P. 97). Jis tvirtina kiekviename svarstyme besiremiantis „stipriausiu teiginiu“ (*logos errōmenestatos*; 100a), kitaip tariant,

³¹³ Plg. su Aristotelio *Metafizika*: „Bet visų labiausiai trikdytų klausimas, kaip idėjos susijusios su jusliškai suvokiamais dalykais – amžiniais [t.y. dangaus kūnais] arba tais, kurie atsiranda ir išnyksta; mat jos nėra nei tų daiktų judėjimo, nei kitimo priežastys [*oute gar kinēseōs oute metabolēs oudemias estin aitia autois*]“ (I.9, 991a).

³¹⁴ *Faidone* dažnai minimi „pavidalai“, tačiau apie daiktų „dalyvavimą“ juose pirmąsyk kalbama tik 100c. Būtent „dalyvavimo teorija“ atsiduria diskusijos centre *Parmenide* (128e–129a) (žr. Vlastos 1969b/1995, 346). Savo ruožtu Kahnas pažymi, jog pačiam Platonui „panašumo teorija“ esti gerokai svarbesnė už „dalyvavimo teoriją“ (1996, 350).

³¹⁵ Vlastos 1969a, 306–307; taip pat žr. Bolton 1998, 92–93; Sedley 1998, 115–116.

³¹⁶ Regis, *Faidono* atveju žodį *aitia* derėtų versti ne „priežastis“ ar „priežastinis aiškinimas“, bet tiesiog „aiškinimas“ (angl. *explanation*); žr. Annas 1982, 313, taip pat n 6.

³¹⁷ Vlastosas pažymi: *Faidone* gamtos dėsniai esti redukuojami į logikos dėsnius, mat pastarieji, Platono įsitikinimu, kuo aiškiausiai atspindi „grynujų pavidalų“ tarpusavio sąveiką (1969a, 320–321, 325).

„hipoteze“ (*hypothesis*; 101d).³¹⁸ Čia vėlgi pirmiausiai klaustina, ką Sokratas įvardija kaip „hipotezę“. Jis iš pradžių sakosi besiremiantis prielaida (*hypothemenos*), kad „yra kažkas savaime gražu, gera, didu, ir visa kita“ (*einai ti kalon auto kath' hautho kai agathon kai mega tallā panta*; 100b); kitaip tariant, egzistuoja *F*-pats-savaime. Bet ar teiginiai „yra grožis“ ir „yra grožis pats savaime“ esmingai skiriasi vienas nuo kito? Aristotelis čia neįžvelgė esminio skirtumo: „... neaišku, ką tie žmonės nori pasakyti, prie kiekvienos sąvokos pridėdami ‚pats savaime‘ [*autoekaston*; šis aristotelinis terminas - tai žodžių *auto* ir *hekaston* samplaika], juk ‚žmogus pats savaime‘ [*autanthrōpōi*] ir ‚žmogus‘ – tai tos pačios būtybės, žmogaus, pavadinimas“ (*Nikomacho etika*, I 6, 1096a-b). Tad jeigu Sokratas remiasi būtent teiginiu „egzistuoja *F*-pats-savaime“ (vadinamuoju „egzistavimo teiginiu“, angl. *the Existence Proposition*),³¹⁹ tuomet tenka konstatuoti, jog jo „hipotezės“ pažintinė vertė esti minimali. Pati jos formuluotė kelia daugiau klausimų nei pasiūlo vertingų sprendimų; mums pirmiausiai reikia būti tikriems, jog esama pakankamo pagrindo įvesti perskyrą tarp paprastų suvokimo objektų (stalų, medžių, žmonių ir t.t.) su įvairiomis jiems būdingomis savybėmis (lygumu, raudonumu ir pan.) ir tokių dalykų kaip „lygumas pats savaime“, „grožis pats savaime“ ir pan. Jokia sokratinės „hipotezės“ dalis mums tokio tikrumo anaip tol nesuteikia. Kita vertus, panašu, kad *Faidone* Sokratas neapsiriboja „egzistavimo teiginiu“; jis be kita ko pažymi: „visi gražūs daiktai yra dėl grožio“ (*tōi kalōi panta ta kala [gignetai] kala*; 100d, taip pat žr. 100c, 101c); kitaip tariant, tikrai *F*-paties-savaime dėka koks nors konkretus daiktas yra/tampa *F* (tai – vadinamasis „*aitia* teiginys“; angl. *the Aitia Proposition*). Labiau tikėtina, kad Sokrato „hipotezė“ sudaryta iš dviejų komponentų – „egzistavimo teiginio“ ir „*aitia* teiginio“.³²⁰ Visgi pastarasis taipogi nėra savaime suprantama tiesa. Net jeigu *Faidone* „hipotezė“ pristatoma tik kaip spėjimas, mums reikia kažkokių papildomų argumentų, kad ją traktuotume rimtai. Tai, kad ankstesnieji gamtos tyrinėtojai vadovavosi neteisinga „priežasčių“ paaiškinimo samprata ir metodologija, dar nereiškia, kad Sokrato pristatoma koncepcija ir metodologija yra teisinga.

Mums atrodo natūralu, kad „hipotezė“ (šiandienine žodžio prasme) reikalinga kaip viena iš samprotavimo premisų. Tačiau Sokratas apie savosios „hipotezės“ reikšmę kalba labai

³¹⁸ *Faidone* šį aspektą pirmiausiai (dar iki „antrojo plaukimo“ aptarimo) akcentuoja Simijas: „Belioka su šiais dalykais [t.y. klausimais, susijusiais su sielos nemirtingumo tema] elgtis vienu iš tokiu būdu: arba išmokti [*mathein*], kaip ten yra, arba atrasti [*heurein*], arba, - jei viena ir kita pasirodo neįmanoma, - iš žmonių teiginių pasiimti geriausią bei tvirčiausiai atlaikantį kritiką [*ton goun beltiston tōn anthrōpōn logōn labonta kai dysxelenktotaton*] ir ant jo, tarsi ant plausto, ryžtis perplaukti gyvenimą, - nebent pasitaikytų saugiau ir patikimiau persikelti tvirtesniu keltu – pasitelkus kokį dievišką teiginį [*logou theiou tinos*]“ (85c-d).

³¹⁹ Kanajama 2000, 56-57.

³²⁰ Vlastos 1969a, 298; Bedu-Addo 1979b, 115; Rowe 1993, 51-52.

mįslingai: „kas man atrodo su juo [t.y. „stipriausiu teiginiu“] sutinkant [*symphōnein*], tai laikau teisingu o kas nesutinka [*mē*], laikau neteisingu“ (100a). Kokį teiginių ryšį jis nusako žodžiu *symphōnein* (kuris visų pirma reiškia „darniai skambėti“)? Čia susiduriame su rimta problema. Iš pažiūros atrodo tikėtina, kad Sokratas turi omenyje neprieštarinumą: jeigu teiginys neprieštaruoja „hipotezei“, tuomet jis tą teiginį laiko teisingu, o kontradikcijos atveju – klaidingu. Tačiau vadovaujantis tokiu kriterijumi, mums tenka pripažinti teisingais begalinį skaičių įvairiausių teiginių: t.y. tuos, kuriuos anksčiau pagrįstai (remdamiesi empiriniais duomenimis ar kitais kriterijais) laikėme klaidingais, taip pat tuos, kurie neprieštaruoja „hipotezei“, bet prieštaruoja vienas kitam, be to, ir teiginius, neturinčius nieko bendra su „hipoteze“ (tad irgi pastarajai neprieštarujančius).³²¹ Galiausiai reikia prisiminti Robinsono pastabą: *Faidone* Sokratui aktualu įrodyti tezę, jog siela nemirtinga; bet jeigu jis linkęs neprieštarinumą laikyti pagrindiniu kriterijumi, tuomet vargu ar jo argumentacija kada nors prilygs įrodymui – Sokratas tegalės „krauti teiginius į krūvą“.³²² Kita vertus, gali būti, jog žodis *symphōnein* reiškia „logiškai seka“. Bet ir šiuo atveju mįslė lieka neįminta: esama labai daug teisingų teiginių, kurie nėra Sokrato „hipotezės“ (jo pristatomos „idėjų teorijos“) loginiai sekmenys; iš jos tikrai neseka įvairūs faktiniai teiginiai (pvz., „Sokratas sėdi“), taipogi įvairios matematinės tiesos (pvz., „skaičius 10 didesnis už skaičių 8“).³²³ Iš vienos ir vienintelės „hipotezės“ neįmanoma dedukuoti visų mokslų turinio. Jos anaip tol nepakanka siekiant kažką įrodyti ar kažką atrasti. Taigi, žodį *symphōnein* verčiant „neprieštaruoja“, sokratinis tiesos kriterijus yra pernelyg liberalus; šį žodį verčiant „logiškai seka“, kriterijus yra pernelyg griežtas. Todėl štai Jyl Gentzler linkusi manyti, jog *symphōnein* reiškia ryšį, stipresnį už neprieštarinumą (angl. *consistency*) ir silpnesnį už implikaciją (*logical entailment*) – t.y. ryšį, kurį galima įvardinti kaip koherenciją.³²⁴ Tačiau čia derėtų atkreipti dėmesį į tokį momentą: mes neturime pakankamo tekstinio pagrindo tvirtinti, jog Sokratas kalba apie *bet kokių* teiginių teisingumą – t.y. jog jam rūpi nustatyti *universalų* tiesos kriterijų. Galbūt jis tiesiog akcentuoja apriorinio mokslo galimybę – mokslo, kuris nuo „fiziologijos“ (gamtamokslio) skiriasi tuo, jog jo teiginiai nėra verifikuojami, pasitelkiant empirinius faktus; šiuo konkrečiu atveju teiginių

³²¹ Gentzler 1991, 266; Bailey 2005, 96-97.

³²² Robinson 1953, 128.

³²³ Plg. su Bostock 1986, 162-163.

³²⁴ Gentzler (1991, 268-269): „Teiginiai *p* ir *q* yra koherentiški, jei ir tik jei *p* neprieštaruoja *q* ir yra arba induktyviai, arba deduktyviai susijęs su *q*.“ Taip pat žr. Kahn 1996, 315; Bayley 2005, 99. Savo ruožtu Davidas Bostockas siūlo kitokį sprendimą: *Faidone* žodis *symphōnein* vartojamas būtent dviem reikšmėm – Sokratas laiko teisingais teiginius, kurie *seka* iš jo „hipotezės“, ir traktuoja kaip klaidingus tuos teiginius, kurie *prieštaruoja* jo „hipotezei“ (1986, 163, taip pat 169). Faktiškai tai yra Robinsono idėja (1953, 129).

teisingumą mes galime įvertinti tikrai remdamiesi kitais teiginiais - savaime suprantamais principais.

Kitas pasažas, kuriame užsimenama apie hipotezės metodo taikymą, irgi nepasižymi aiškumu; akcentavęs, jog koks nors daiktas yra F tikrai F -paties-savaime dėka, Sokratas sako:

„O jei kas įsikibtų į pačią šią prielaidą, nekalbėtum su juo ir neatsakinėtum, kol neištirtum, dera tarpusavyje ar nedera tai, kas iš jos pareina. O jei tektų paaiškinti pačią šią prielaidą, darytum lygiai taip pat: rinktumėsi kurią nors prielaidą iš aukštesniųjų, kuri tik pasirodytų pati geriausia, kol galiausiai prieitum ką nors patenkinama.“ (101d-e)³²⁵

Regis, šiuo atveju Sokratas rekomenduoja nesileisti į diskusiją su oponentais pirmiausiai neištyrus savo „hipotezės“ sekmenų – „to, kas iš jos pareina“ (*hormēthenta*); susidaro išpūdis, kad jam visų pirma rūpi savo pradinę „hipotezę“ išplėtoti iki „darnios“, kritikai atsparios teorijos (kurios ribose būtų galima paaiškinti kuo įvairiausius reiškinius); būtent tokia turėtų būti jo siūlomo metodo paskirtis. Visgi ši interpretacija susiduria su sunkiai įveikiamomis kliūtimis: dialoguose žodis *hormēthenta* niekuomet nereiškia teiginio loginių sekmenų (tokią reikšmę čia įgyja kitas žodis - *symbainonta*; žr. *Gorgija*, 479c, 495b, 508b).³²⁶ Ypač stebina, jog, viena vertus, Sokratas savo „hipotezę“ laiko teisinga (o alternatyvias gamtamokslio „hipotezes“ - klaidingomis), bet, kita vertus, jis pripažįsta, kad „tai, kas iš jos pareina“ gali „tarpusavyje derėti“ ir „nederėti“ (*allēlois symphōnei ē diaphōnei*). „Nedarnos“ Sokratas nelaiko pretekstu atsisakyti „hipotezės“ – pastaroji bet koku atveju jam lieka „stipriausiu teiginiu“. Tad nepanašu, jog čia Sokratas turėtų omenyje *reductio ad absurdum* metodą (t.y. būdą nuneigti tezę, iš jos išvedus prieštaringas išvadas). Veikiausiai *Faidone* pristatomas metodas išvis nėra pradinės „hipotezės“ verifikavimo ar „testavimo“ priemonė.³²⁷ Vis dėlto tai dar nereiškia, kad tasai metodas nėra deduktyvus.

Čia išskirtinas vienas subtilus niuansas (kurį akcentuoja Davidas Bostockas). Mes ir šiandien apie teiginių tarpusavio ryšius kalbame nepakankamai aiškiai: mums įprasta sakyti, kad koks nors teiginys p seka iš kito teiginio q , nors logikos požiūriu p seka iš q ir papildomų prielaidų r bei s . Vargu ar Sokratas apie šiuos dalykus kalbėjo aiškiau; taigi nėra neįmanoma, kad cituotame fragmente *hormēthenta* reiškia tai, kas seka iš pradinės „hipotezės“ ir sykiu kitų teiginių (beje, nereikėtų pamiršti, jog Sokratas įvardija kaip *hypothesis* ne ką kita, o „idėjų

³²⁵ εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐφῆς ἂν καὶ οὐκ ἀποκρίναιτο ἕως ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὀρμηθέντα σκέψαιτο εἰ σοὶ ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ: ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὐτὴν ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπὶ τι ἰκανὸν ἔλθοις...

³²⁶ Gentzler 1991, 270-271; plg. su Alekniene 1999a, 244-245. Robinsonas nors ir akcentuoja šį momentą, visgi *Faidoną* linkęs laikyti išimtimi (1953, 128-129).

³²⁷ Kahn 1996, 317.

teoriją“, kuriai priklauso „egzistavimo teiginys“ ir „aitia teiginys“).³²⁸ Deja, aptardamas „antrojo plaukimo“ metodologiją, Sokratas nė žodžiu neužsimena apie tai, ką jis linkęs pasirinkti kaip papildomas premisas. Iš deduktyvaus metodo tikintis „pozityvių rezultatų“, papildomų premisų pasirinkimo klausimas anaipol nėra antraeilis, tad nesuprantama, kodėl *Faidone* jis netgi nekliamas. Sokratas pažymi, esą jam tekę „prieglobsčio ieškoti teiginiuose“, bet jis nesukonkretina, kokiuose būtent teiginiuose (*logoi*). Tai galėtų būti įvairios nuomonės, kurias mes laikome teisingomis (*endoxa*).³²⁹ Ianas Crombie yra užsiminęs apie tokios interpretacijos galimybę: *Faidone* Sokratui pirmiausiai rūpi ne „hipotezės“ loginiai sekmenys (kuriuos galime išvesti iš jos pačios be papildomų prielaidų) ir ne jos suderinamumas su mūsų pripažintomis nuomonėmis, bet būtent jos taikymas, aiškinant tam tikrus faktus; kitaip tariant, prieš leidžiantis į diskusiją su oponentais reikia įsitikinti, ar „stipriausias teiginys“ įgalina sėkmingai atsakyti į įvairius „kodėl“ (*dia ti*) klausimus – pvz., kodėl vienas skaičius didesnis už kitą, kodėl žmogus auga, kodėl Simijas yra didesnis už Sokratą, bet mažesnis už Faidoną (102b), galų gale kodėl siela yra nemirtinga; jeigu „hipotezės“ taikymo rezultatai esti neprieštaringi, tuomet mes turime įtikinamą įrodymą, jog ji teisinga.³³⁰ Tačiau ką reiktų daryti, atsiradus prieštaravimams (o tai labai tikėtina, ypač turint omenyje, kad Sokratas matematinių sąvokų analizę prilygina gamtinių reiškinių aiškinimui)? Sokrato frazė „ieškoti prieglobsčio teiginiuose“ (frazė, apibūdinanti jo metodologiją) byloja, kad iškilus būtinybei atmesti abstrakčią „hipotezę“ ar konkretų faktą, jis nedvejodamas prioritetą teiktų „hipotezei“.

Sokrato teigimu, prireikus pastarąją ginti, derėtų remtis „aukštesne hipoteze“, o jeigu ta taip pat susilaukia oponento kritikos, tuomet būtina ir trečioji „hipotezė“ – esą visas šis procesas turi tęstis tol, kol atrandama „kas nors patenkinama“ (*ti hikanon*).³³¹ Sokrato rekomenduojama gynybos taktika primena „link pradmenų vedantį svarstymą“ – t.y. „analizės“ procedūrą, kurios jis imasi *Menone*.³³² Žinoma, čia „analizė“ yra ne kažkokių alternatyvių „hipotezių“ paieška, bet būdas išsiaiškinti, ar pradinė „hipotezė“ turi racionalų pagrindą. *Faidone* „analizė“ – tai veikiau būdas apginti „idėjų teoriją“, įtvirtinti jos pozicijas tam tikrais papildomais principais. Sokrato įsitikinimu, tikrai „idėjų teorija“ atitinka pagrindinius aiškinimui (*aitia*) keliamus reikalavimus, veikiausiai pastarieji ir yra jo minimos „aukštesnės hipotezės“. Bet ar gali būti už juos

³²⁸ Bostock 1986, 170-171. Plg. su Robinson 1953, 131-133; Crombie 1971, 542; Gentzler 1991, 272-273.

³²⁹ Bostock 1986, 171; Gentzler 1991, 273.

³³⁰ Crombie 1971, 541-542; taip pat žr. Bedu-Addo 1979b, 117; Rowe 1993, 53.

³³¹ Iš Sokrato žodžių sunku nuspręsti, ar mums derėtų ieškoti oponentą tenkinančios „hipotezės“ ar tikrovę atitinkančios „hipotezės“ (Bostock 1986, 174).

³³² Žr. disertaciją, P. 102. *Menono* ir *Faidono* metodologijos analogiškumą akcentuoja Bensonas (2003, 114-115), Scottas (2006, 139), Kahnas (1996, 309).

abstraktesnių principų? Ar galėtume „analizės“ būdu pagrįsti tvirtinimą, jog daikto buvimo *F* priešzastis pati negali būti *ne-F*? Veikiausiai Sokratas buvo linkęs manyti, kad panašūs principai tiesiogiai susiję su tam tikrais logikos dėsniais. *Valstybėje* Sokratas akcentuoja: „Akivaizdu, jog niekas tuo pat atžvilgiu, santykyje su tuo pačiu dalyku ir tuo pačiu metu nedarys ar nepatirs priešybių“ (IV.436b); kiek vėliau užsimenama, esą „pripažinę, jog taip yra“ (*hypothemenoi hōs toutou houtōs echontos*), galime atsiriboti nuo įvairių sofistinių argumentų ir atsidėti teoriniam sielos prigimties aiškinimui (438a-b). Taigi nėra neįmanoma, jog *Faidone* žodžiu *hypothesis* įvardijami ir logikos dėsniai - arba būtent „neprieštaravimo dėsnis“. Kad pastarasis Sokratui žinomas bei svarbus, liudija jo pastaba, esą „ne tik pats didumas [*auto to megethos*] niekada nesutiks būti ir didelis, ir mažas, bet ir mumyse esantis didumas [*to en hēmin megethos*] niekada neprižiima mažumo ir nesutinka nusileisti“ (102d); ir toliau: „... anas manyje esantis didumas būdamas didelis nepajėgia būti mažu“ (102e).

Veikiausiai būtų beprasmiška įrodinėti, esą *Faidone* Sokratas galų gale suvokia, kad „filosofijoje nėra deduktyvių samprotavimų“ (prisiminus Wittgensteino frazę). Juk laikantis tokios nuostatos „aukštesnių hipotezių“ paiešką tektų prilyginti klaidžiojimui. Be to, tektų ignoruoti tuos atvejus, kuomet Sokratas *explicite* kalba apie sąvokų tarpusavio ryšius („intrapropozicinius ryšius“, vartojant Vlastoso terminą); pavyzdžiui, jis užsimena apie tai, jog koks nors daiktas, „dalyvaujantis“ skaičiaus 3 „pavidale“, sykiu būtinai siejasi ir su „nelyginumo pavidalu“; matematinė (apriorinė ir analitinė) tiesa „skaičius 3 yra nelyginis“ Sokratui be jokios abejonės atspindi tam tikrą „grynųjų pavidalų“ susietumą (103e-104a).³³³ Filosofinis metodas esti tinkamas (adekvatus), jei jis įgalina atskleisti tokias „metafizinio lygmens“ realijas (t.y. teikia *a priori* pažinimą). Kita vertus, *Faidoną* interpretuoti itin sunku visų pirma todėl, kad „antrojo plaukimo“ metodologija neapsiriboja išimtinai dedukcija;³³⁴ būtent link šios išvados veda mūsų mėginimai išsiaiškinti, ką Sokratas įvardija žodžiais *symphōnein* ir *hormēthenta*, žodžiais *hypothitemi* ir *hypothesis*. Dialoge aptariama „anamnezės teorija“ akcentuoja empirinio patyrimo reikšmę; čia be kita ko sakoma: „... iš potyrių tenka susidaryti mintį, kad visa, ką patiriame, veržiasi link to, kas yra lygu, tačiau atsilieka“ (75a); šiuo atveju prisiminimas yra procesas, kuris būtinai prasideda jusliniu suvokimu ir baigiasi intelektine išvalga (*ennoein*).³³⁵ *Faidone* Sokratas netvirtina, kad sieloms tebebūnant įkalintoms kūnuose, mes gebame tyrinėti „grynuosius pavidalus“, visiškai atsiribodami nuo empirinių duomenų; kalbėdamas apie apsisprendimą „prieglobsčio ieškoti teiginiuose“, jis akcentuoja

³³³ Žr. Vlastos 1969a, 317-318.

³³⁴ Plg. su Crombie 1971, 520-521; Wiggins 1986, 5-6.

³³⁵ Franklin 2005, 293-294, 303.

racionalios refleksijos, o ne visiško atsiribojimo nuo pojūčių būtinybę.³³⁶ Tarp empirinio fakto, jog konkretus daiktas *x* turi savybę *F*, ir neempirinio principo, kad egzistuoja *F*-pats-savaime, nėra loginio ryšio (implikacijos ar kauzalinės implikacijos), tačiau, Sokrato įsitikinimu, šiedu momentai nėra visiškai nesusiję; mes tiesiog privalome turėti omenyje juos abu, jei tik norime kažką daugiau suprasti apie pasaulį.

Toks gebėjimas „iš karto viską apžvelgti“ *Valstybėje* laikomas vienu svarbiausių „tikro filosofo“ (t.y. „dialektiko“) bruožu (žr. VII.537c, kur vartojamas žodis *synoptikos*); tai akcentuojama ir *Faidone*: „... nepatikrinti visais galimais būdais to, kas apie juos [t.y. dalykus, susijusius su sielos nemirtingumu] teigiama, nesitraukiant, kol viskas bus pasakyta visapusiškai dalyką apžvelgus, būtų perdėm nevyriška“ (85c). Čia Simijui teiginių „ištyrimas įvairiais būdais“ (*to panti tropōi elenchein*) asocijuojasi su „dalyko visapusišku apžvelgimu“ (*pantachēi skōpein*), ir veikiausiai tai yra nuoroda į sokratinę filosofavimo manierą ir tokio filosofavimo nuolatinį aktualumą (panašią nuorodą atrandame ir *Menono* pabaigoje). Šiuo atveju svarbi ne tikrai galimybė vienus teiginius išvesti iš kitų, bet ir kontrastų įsisąmoninimas – įsisąmoninimas paties fakto, jog tol, kol esame kūniškos, materialios būtybės, pažinimas nekyla ir negali kilti iš vieno ir to paties šaltinio. Būtent link tokios išvados skaitytoją veda ir *Septintasis laiškas*: „Vargais negalais, po to, kai šie dalykai – vardai ir apibrėžimai, rega ir pojūčiai – buvo trinami vienas į kitą, ir jei tai buvo geranoriškai nusiteikus išmėginta, jei klausinėta ir atsakinėta be pavydo, dėl kiekvieno dalyko gali mąstymas ir protas nušvisti taip, kaip tik yra įmanoma, kad nušvistų žmogui“ (344b; vert. Sabolius). Platonas kalba apie būtinybę filosofiniam tyrimui apimti ne tik definicijas, bet ir „lingvistinius faktus“ („vardus“), taip pat ir teiginius, išreiškiančius empirinį patyrimą („regą ir pojūčius“). Tačiau kokį teiginių ryšį nusako žodis „trynimas“ (*tribē*)? Mes vėlgi susiduriame su tais pačiais sunkumais, kurie iškilo aiškinantis, ką *Faidone* reiškia žodis *symphōnein*; galų gale vėlgi tenka konstatuoti, jog filosofavimas – kurio išmokstama ne iš vadovėlių, bet bendravimo (*synousia*) su „tikrais filosofais“ dėka – neapsiriboja vien tik dedukcija. Regis, panaši problematika domino ir stoikus; jie savo loginiuose veikaluose kalbėjo apie galimybę „išvadą gauti nemetodiškai“ (t.y. aristotelinės silogistikos netoleruojamu būdu).³³⁷

Galiausiai derėtų skirti dėmesio tokiam klausimui: Ar *Faidone* „idėjų teorija“ suteikia Platono mąstymui tam tikrą „dogmatinį“ pagrindą (juk tokio pagrindo buvimas automatiškai minimalizuotų elenktikos metodo efektyvumą)? Ši „teorija“ yra produktyvi, mąstymą stimuliuojanti prielaida, net jeigu ji yra klaidinga arba išvis neverifikuojama. Samprotaujant

³³⁶ Kanayama 2000, 49. Pace Vlastos 1991, 66-67.

³³⁷ Barnes 2003, 37.

logiškai, vargu ar kada nors pavyktų gauti išvadą „vadinasi, grožis pats savaime egzistuoja“ ar pan., kitaip tariant, įrodyti „idėjų teorijos“ teisingumą. Vadindamas ją „stipriausiu teiginiu“, Sokratas netvirtina, jog ji būtina (ar akivaizdžiai) yra teisinga; jis veikiausiai teidžia suprasti, kad atsisakius šios prielaidos neturi ko pasiūlyti mainais (jokia kita „hipotezė“ universalumu neprilygsta „idėjų teorijai“). *Kritone* (viename ankstyviausių dialogų) jis sako: „Kai aš, tai visuomet, ne tik dabar, toksai žmogus, kad negebu klausyti jokio kito žodžio [ar teiginio, *tōi logōi*], einančio man iš vidaus, kaip tik protingojo, kuris pagalvojus pasirodo man geriausias [*beltistos*]“ (46c; vert. Smetona). Tad akivaizdu, jog elenktikos taikymas nereikalauja tyrimo pradžioje visų teiginių pripažinti lygiaverčiais – toks reikalavimas paprasčiausiai būtų neįgyvendinamas; prieš imdamiesi kažką įrodinėti (arba „elenktiškai testuoti“), mes dažnai turime papildomų motyvų (pvz., etinių) vienus teiginius laikyti „stipresniais“ ar „geresniais“ už kitus.

IŠVADOS

(1) Platono filosofiniai interesai ir sykiu metodologija skirtingais jo kūrybos laikotarpiais kito. Ankstyvuosiuose dialoguose praktikuojamą metodą pravartu vadinti (sekant Robinsonu) elenktika, tokiu būdu atibojant jį nuo dialektikos technikos, rekomenduojamos *Valstybėje*.

(2) Vlastosas teisingai apibūdina elenktikos metodą kaip pagrindinės pašnekovo tezės nuneigimą, remiantis kitais jo teiginiais (papildomomis premisomis). Logikos požiūriu Vlastoso interpretacija esti labiau adekvati nei Robinsono, kurio aiškinimu, Sokratui elenktikos metodas yra tezės neiginio išvedimas iš jos pačios. Kita vertus, Vlastoso tvirtinimas, jog elenktika neapsiriboja vien tik nuneigimu ir tampa pagrindine tiesos paieškos priemone, stokoja tekstinio pagrindimo (šiai tezei apginti jis argumentų randa tik *Gorgijoje*, tačiau jų, žinoma, nepakanka).

(3) Vlastoso darbuose išsikristalizavusi „standartinės elenktikos“ schema nepaiškina kai kurių reikšmingų niuansų: pirmiausiai ji nepaiškina Sokrato (pagrindinio dialogų personažo) tvirto tikėjimo jo propaguojamų etinių doktrinų teisingumu; antra, nepaiškina jo dažnų mėginimų pašnekovams priskirti tas nuostatas, nuo kurių jie *explicite* atsiriboja. Vlastoso įvesta „artikuliuotų“ ir „neartikuliuotų“ nuomonių distinkcija verčia suabejoti jo interpretacijai itin svarbia „nuomonių sistemos“ idėja. Be to, ilgai paaiškėja, kad sistemiškumas dialoguose laikomas *epistēmē*, o ne *doxa* ypatybe.

(4) Elenktikos metodo efektyvus taikymas faktiškai įmanomas tik tuomet, kai svarstymo pagrindinės premisos yra teisingos, tačiau ankstyvuosiuose dialoguose nėra aiškių įrodymų, jog čia jų teisingumas galėtų būti grindžiamas „elenktiškai“ (*pace* Vlastos, Brickhouse ir Smith). Antra vertus, esama indikacijų, jog tarp pasitelkiamų premisų yra ir tam tikrų „analitinių teiginių“ (pvz., „visi žmonės trokšta gerų dalykų (*agatha*)“), kuriuos Sokratas laiko trivialiomis, savaime suprantamomis tiesomis. Taigi Vlastosas klysta elenktiką laikydamas „galutiniu tiesos arbitru“. Be to, nederėtų pamiršti, jog Sokratui „analitiniai teiginiai“ tėra tik pradinės prielaidos, o ne galutinis filosofinio tyrimo tikslas.

(5) Galima konstatuoti, jog „sokratiniuose dialoguose“ elenktikos metodo taikymas orientuojasi ne į tam tikrų universalių principų išskyrimą ir įrodymą, bet į kritiško, aukščiausiems tiesos standartams angažuito mąstymo ugdymą. Šiuo atžvilgiu Bensono „ne-konstruktyvizmas“ atrodo kiek labiau tikėtinas nei Vlastoso „konstruktyvizmas“.

(6) *Menonui* būdingi ryškūs atitolimo nuo sokratinės filosofijos ženklai („metempsichozės teorija“, „anamnezės teorija“). Vis dėlto čia esama ir tęstinumo: *Menone* kaip ir *Protagore* esti plėtojama pažinimo (*epistēmē*) kaip sistemingos teiginių visumos idėja; kitaip tariant, Sokratas pažinimo galimybę sieja ne su paskiromis savaiame suprantamomis (ar apriorinėmis) aksiomomis, bet su logiškai susijusių teiginių sistema.

(7) Platono susidomėjimas matematinėmis disciplinomis turi įtakos jo metodologijai (kaip teigia Vlastosas). *Menone* jis pademonstruoja „hipotezės metodo“ veikimą etikos srityje; šis metodas apima procedūras, analogiškas „analizės“ ir „sintezės“ procedūroms, taikomoms matematikos srityje (kaip aiškina Muelleris ir kiti). Tačiau *Menone* pirmąsyk akcentuojama, jog bendra teorija (net jeigu ji remiasi tam tikrais „aprioriniais“ principais) neturėtų prieštarauti konkrečioms ir akivaizdiems faktams. *Menono* interpretacija mus atvedė prie išvados, jog „pereinamajame laikotarpyje“ elenktikos metodo reikšmė nėra sumenkinama (*pace* Vlastos), atsižvelgiant į tai, jog jį taikant galima įvertinti teorijos ir fakto atitikimą. Kitaip tariant, *Menone* akcentuojama ne būtinybė ieškoti alternatyvų elenktikos metodei, bet veikiau jo universalumas, jo plataus taikymo galimybė.

(8) *Faidone* aptariama „antrojo plaukimo“ metodologija turi sąsają su *Menone* pristatytu „hipotezės metodu“. Tačiau *Faidonas* esmingai skiriasi nuo ankstesniųjų dialogų būtent tuo, jog jame „idėjų teorija“ pristatoma kaip nekvestionuojama filosofinių tyrinėjimų prielaida. Vis dėlto šis momentas nėra pakankamas įrodymas, jog *Faidone* filosofija galiausiai tampa „aprioriniu mokslu“; labiausiai problemiški „antrojo plaukimo“ metodologijos aspektai liudija apie tai, jog Platonas nelinkęs filosofijos traktuoti kaip išimtinai deduktyvios disciplinos. Jis akcentuoja „sinoptinio požiūrio“ būtinybę, o tai savaiame neeliminuoja elenktikos kaip filosofinio metodo reikšmės.

ŠALTINIAI

Graikiškas tekstas

Euthyphro (Eutifronas), Apologia Socratis (Sokrato apologija), Crito (Kritonas), Phaedo (Faidonas), Cratylus (Kratilas), Theaetetus (Teaitetas), in J. Burnet (recogn.) 1967, *Platonis Opera, Tomus I Tetralogias I-II Continents*, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

Symposium (Puota), Phaedrus (Faidras), in J. Burnet (recogn.) 1967, *Platonis Opera, Tomus II Tetralogias III-IV Continents*, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

Charmides (Charmidas), Laches (Lachetas), Lysis (Lisidas), Eutidemus (Eutidemas), Protagoras (Protagoras), Gorgias (Gorgijas), Meno (Menonas), Hippias Maior (Hipajas didysis), Hippias Minor (Hipijas mažasis), Io (Ijonas), Menexenus (Meneksenas), in J. Burnet (recogn.) 1968, *Platonis Opera, Tomus III Tetralogias V-VII Continents*, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

Clitopho (Kleitofontas), Respublica (Valstybė), in J. Burnet (recogn.) 1968, *Platonis Opera, Tomus IV Tetralogiam VIII Continents*, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

Vertimai

Alekniënė, T. (vert., įv., koment.) 1999a. *Platonas. Faidonas, arba Apie sielą*, Vilnius: Aidai.

Alekniënė, T. (vert.), Ališauskas, V. (paaišk.) 2000. *Platonas. Puota, arba Apie meilę*, Vilnius: Aidai.

Adomėnas, M. (vert.) 1994. "Platonas. Ijonas", *Naujasis židinys* 14, 265-276.

Adomėnas, M. (vert., įv., koment.) 1996. *Platonas. Kratilas*, Vilnius: Aidai.

Cooper, J., Hutchinson, D. S. (eds.) 1997. *Plato. Complete Works*, Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.

Cornford, F. M. (transl. with commentary) 1957. *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*, Indianapolis and New York: The Bobbs-Merrill Company.

Dumčius, J. (vert.) 2000. *Platonas. Valstybė*, Vilnius: Pradai.

Kardelis, N. (vert., paaišk.) 1996. *Platonas. Faidras*, Vilnius: Aidai.

Kardelis, N. (vert., įv.), Ališauskas, V. (koment.) 2009. *Platonas. Sokrato apologija*, Vilnius: Aidai.

Sabolius, K. (vert., įv., koment.) 2005. *Platonas. Antrasis ir septintasis laiškai*, Vilnius: Aidai.

Smetona, A. (vert.), Ališauskas, V. (paaišk.) 1995. *Platonas. Sokrato apologija. Kritonas*, Vilnius: Aidai.

Taylor, C. C. W. (transl. with notes) 1991. *Plato: Protagoras*, Oxford: Clarendon Press.

Лосев, А. Ф. (ред.) 1986. *Платон. Диалоги*. Москва: МЫСЛЬ.

Лосев, А. Ф., Асмус, В. Ф., Тахо-Годи, А. А. (ред.) 1990. *Платон. Собрание сочинений в четырех томах, Том 1*, Москва: Мысль.

Лосев, А. Ф., Асмус, В. Ф., Тахо-Годи, А. А. (ред.) 1993. *Платон. Собрание сочинений в четырех томах, Том 2*, Москва: Мысль.

LITERATŪRA

Santrumpos

AGP - Archiv für Geschichte der Philosophie

AJP - American Journal of Philology

APQ - American Philosophical Quarterly

CQ - Classical Quarterly

JHI - Journal of the History of Ideas

JHS - The Journal of Hellenic Studies

JHP - Journal of the History of Philosophy

OSAP - Oxford Studies in Ancient Philosophy

PAS - Proceedings of the Aristotelian Society

PBACAP - Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy

PR - The Philosophical Review

RM - The Review of Metaphysics

Adomėnas, M. (vert.) 1991. "Parmenidas. Apie prigimtį", *Naujasis židinys* 10, 3-7.

Adomėnas, M. (vert.) 1993. "Aristotelis. Protreptikas, arba paraginimas filosofuoti", *Naujasis židinys* 10, 4-19.

Adomėnas, M. (vert., įv., koment.) 1995. *Hėrakleitas. Fragmentai*, Vilnius: Aidai.

Ackrill, J. L. 1994. *Aristotelis*, vertė M. Adomėnas, Vilnius: Pradai.

Ackrill, J. L. 1997a. *Essays on Aristotle*, Oxford: Clarendon Press.

Ackrill, J. L. 1997b. "Aristotle's Theory of Definition: Some Questions on *Posterior Analytics*, II.8-10", in Ackrill 1997a, 110-130.

Ackrill, J. L. 1997c. "Anamnesis in the *Phaedo*: Remarks on 73c-75c", in Ackrill 1997a, 13-32.

Adkins, A. W. H. 1973. "Aretē, Technē, Democracy and Sophists: *Protagoras* 316b-328d", *JHS*, 93, 3 – 12.

Alekniėnė, T. 1999b. *Sielos dermės. Filosofinės graikų etikos apybraiža*, Vilnius: Aidai.

Annas, J. 1982. "Aristotle on Inefficient Causes", *PQ* 32, 311-326.

- Anscombe, G. E. M. 1981, "The Early Theory of Forms", in *The Collected Papers. Vol. I: From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 9 – 20.
- Arendt, H. 2005. *Žmogaus būklė*, vertė A. Radžvilienė ir A. Šliogeris, Vilnius: Margi raštai.
- Bailey, D. T. J. 2005. "Logic and Music in Plato's *Phaedo*", *Phronesis* 50, 95–115.
- Barnes, J. 1982. *The Presocratic Philosophers*, London and New York: Routledge.
- Barnes, J. 2003. "Argument in Ancient Philosophy", in D. Sedley (ed.) 2003, *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 20 - 41.
- Baužytė-Čepinskienė, G., Bučys, A. et al. (red.) 1988. *Antikinės tragedijos. Eschilas, Sofoklis, Euripidas*, Vilnius: Vaga.
- Bedu-Addo, J. T. 1979a. "On the Alleged Abandonment of the Good in the *Phaedo*", *Apeiron* 13, 104-114.
- Bedu-Addo, J. T. 1979b. "The Role of the Hypothetical Method in the *Phaedo*", *Phronesis* 24, 111-132.
- Bedu-Addo, J. T. 1984. "Recollection and the Argument 'From a Hypothesis' in Plato's *Meno*", *JHS* 104, 1-14.
- Benson, H. H. 1989. "A Note on Eristic and Elenchus", *JHP* 27, 591-599.
- Benson, H. H. 1990a. "The Priority of Definition and the Socratic Elenchus", *OSAP* 8, 19–65.
- Benson, H. H. 1990b. "Misunderstanding the 'What-is-F-ness?' Question", *AGP* 72, 125-142.
- Benson, H. H. 1990c. "*Meno*, the Slave Boy and the Elenchos", *Phronesis* 35, 128-158.
- Benson, H. H. 1995. "The Dissolution of the Problem of the Elenchus", *OSAP* 13, 45-112.
- Benson, H. H. 1997. "Socrates and the Beginnings of Moral Philosophy", in C. C. W. Taylor (ed.) 1997, *Routledge History of Philosophy. Vol. I: From the Beginning to Plato*, London and New York: Routledge, 323 – 355.
- Benson, H. H. 2000. *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford: Oxford University Press.
- Benson, H. H. 2002. "Problems with Socratic Method", in Scott (ed.) 2002, 101-113.
- Benson, H. H. 2003. "The Method of Hypothesis in the *Meno*", *PBACAP* 18, 95-126.
- Benson, H. H. 2006a, "Plato's Method of Dialectic", in Benson (ed.) 2006b, 85–99.
- Benson, H. H. (ed.) 2006b, *A Companion to Plato*, Blackwell Publishing Ltd.
- Beverluis, J. 1974. "Socratic Definition", *APQ* 11, 331-336.
- Beverluis, J. 1987. "Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?", *APQ* 24, 211-223.
- Beverluis, J. 2000. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bocheński, I.M. 1951. *Ancient Formal Logic*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Bolton, R. 1993. "Aristotle's Account of The Socratic Elenchus", *OSAP* 11, 121-152.

- Bolton, R. 1998. "Plato's Discovery of Metaphysics: The New *Methodos* of the *Phaedo*", in J. Gentzler (ed.) 1998, *Method in Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 91-111.
- Bostock, D. 1986. *Plato's Phaedo*, Oxford: Oxford University Press.
- Brickhouse, T. C., Smith, N. D. 1991. "Socrates' Elenctic Mission", *OSAP* 9, 131-159.
- Brickhouse, T. C., Smith, N. D. 2000. *The Philosophy of Socrates*, Boulder and Oxford: Westview Press.
- Brickhouse, T. C., Smith, N. D. 2002. "The Socratic *Elenchos*?", in Scott (ed.) 2002, 145-160.
- Brown, M. 1972. "The Idea of Equality in *Phaedo*", *AGP* 54, 24-36.
- Burnet, J. 1950. *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London: Macmillan & Co. Ltd.
- Burnet, J. 1961. *Early Greek Philosophy*, Cleveland and New York: Meridian Books.
- Burnet, J. 1968. "The Socratic Doctrine of the Soul", *Essays and Addresses*, Freeport: Books for Libraries Press, 126-162.
- Burnyeat, M. F. 1970. "The Material and Sources of Plato's Dream", *Phronesis* 15, 101-122.
- Burnyeat, M. F. 1977. "Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus and G. E. Moore", *Philosophy* 52, 381 - 398.
- Burnyeat, M. F. 1978. "The Philosophical Sense of Theaetetus' Mathematics", *Isis* 69, 489-513.
- Burnyeat, M. F. 1980. "Socrates and Jury: Paradoxes in Plato's Distinction between Knowledge and True Belief (I)", *PAS*, Supplementary Volumes 54, 173-191.
- Burnyeat, M. F. 1982. "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed", *PR* 91, 3-40.
- Burnyeat, M. F. 1992. "Gregory Vlastos", *Phronesis* 37, 137-140.
- Burnyeat, M. F. 2005-6. "The Truth of Tripartition", *PAS* 106, 1 - 23.
- Carnap, R. 1959. "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", transl. A. Pap, in A. J. Ayer (ed.) 1959, *Logical Positivism*, New York: The Free Press.
- Carpenter, M., Polansky, R. M. 2002. "Variety of Socratic *Elenchi*", in Scott (ed.) 2002, 89-100.
- Cherniss, H. 1936. "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas", *AJP* 57, 445-456.
- Cherniss, H. 1951. "Plato as Mathematician", *RM* 4, 395-425.
- Charles, D. 2006. "Types of Definition in the *Meno*", in Judson and Karasmanis (eds.) 2006, 110-128.
- Collingwood, R. G. 2005. *An Essay on Philosophical Method*, Oxford: Clarendon Press.
- Cornford, F. M. 1990. *Before and After Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Crawley, R. (trans.) 1961. *Thucydides. The History of Peloponnesian War*, London: J. M. Dent & Sons Ltd.
- Crombie, I. M. 1971. *An Examination of Plato's Doctrines. Vol. II: Plato on Knowledge and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

- Dambrauskas, A. (vert.) 1981. *Homerus. Iliada*, Vilnius: Vaga.
- Dambrauskas, A. (vert.) 1988a. “Sofoklis. Edipas karalius”, in Baužytė-Čepinskienė et al. (red.) 1988, 185-243.
- Dambrauskas, A. (vert.) 1988b. “Sofoklis. Antigonė”, in Baužytė-Čepinskienė et al. (red.) 1988, 245-295.
- Dancy, R. M. 2004. *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dancy, R. M. 2006. “Platonic Definitions and Forms”, in Benson (ed.) 2006b, 55-69.
- Davidson, D. 2005, *Truth, Language, and History*, Oxford: Clarendon Press.
- Descartes, R. 1978. *Proto vadovavimo taisyklės*, vertė P. Račius, in R. Dekartas 1978, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis.
- Dilytė, D. 1998. *Antikinė literatūra*. Vilnius: Jošara.
- Dodds, E. R. 1964. *Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Dover, K. J. 1974. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford: Basil Blackwell.
- Dumčius, J. (vert.) 1963. “Hesiodas. Darbai ir dienos”, in J. Dumčius, L. Valkūnas (red.) 1963, *Graikų literatūros chrestomatija*, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 30-46.
- Dumčius, J. (vert.) 1988. *Herodotas. Istorija*, Vilnius: Mintis.
- Dumčius, J. (vert.) 1990. “Aristotelis. Nikomacho etika”, in A. Rybelis (sudarė), R. Rybelienė (red.) 1990, *Aristotelis. Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 61-273.
- Fine, G. 1992. “Inquiry in *Meno*”, in Kraut (ed.) 1992, 200–226.
- Fine, G. 2004. “Knowledge and True Belief in the *Meno*”, *OSAP* 27, 41–81.
- Finkelberg, M. 1998. “*Timē* and *Aretē* in Homer”, *CQ* 48, 14 – 28.
- Finkelberg, M. 2002. “Virtue and Circumstances: On the City-State Concept of *Aretē*”, *AJP* 123, 35–49.
- Forster, M. N. 2006. “Socrates’ Demand for Definitions”, *OSAP* 31, 1–47.
- Franklin, L. 2001. “The Structure of Dialectic in the *Meno*”, *Phronesis* 46, 413–439.
- Franklin, L. 2005. “Recollection and Philosophical Reflection in Plato’s *Phaedo*”, *Phronesis* 50, 289–314.
- Frede, M. 1980. “The Original Notion of Cause”, in M. Schofield, M. Burnyeat, M., J. Barnes (eds.) 1980, *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford: Clarendon Press, 217 – 249.
- Geach, P. T. 1966. “Plato’s *Euthyphro*: An Analysis and Commentary”, *The Monist* 50, 367–382; reprinted in P. T. Geach 1972, *Logic Matters*, Oxford: Basil Blackwell, 31–44.

- Gentzler, J. 1991. “*Symphōnein* in Plato’s *Phaedo*”, *Phronesis* 36, 265–276.
- Gill, C. 2007. “The Good and Mathematics”, in D. Cairns, F. G. Herrmann, T. Penner (eds.) 2007, *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato’s Republic*, Edinburg: Edinburg University Press., 251–274.
- Gonzalez, F. J. 1998. *Dialectic and Dialogue: Plato’s Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston: Northwestern University Press.
- Gonzalez, F. J. 2002. “The Socratic Elenchus as Constructive Protreptic”, in Scott (ed.) 2002, 161-182.
- Gruender, D 1962. “Wittgenstein on Explanation and Description”, *The Journal of Philosophy*, 59, 523-530.
- Guthrie, W. K. C. 1971a, *The Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. 1971b, *Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. 1975. *A History of Greek Philosophy, Vol. IV: Plato, the Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. 1978. *A History of Greek Philosophy, Vol. V: The Later Plato and the Academy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. 2000. *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*, London and New York: Routledge.
- Hadot, P. 2005. *Antikos filosofija – kas tai?*, vertė A. Grigaravičiūtė, Vilnius: Aidai.
- Hegel, G. W. F. 1999. *Filosofijos istorijos paskaitos*, T. 1, vertė A. Lozuraitis, Vilnius: Alma Littera.
- Heidegger, M. 1973. *An Introduction to Metaphysics*, New Haven and London: Yale University Press.
- Heidegeris, M. 1992a. *Rinktiniai raštai*, sudarė ir vertė A. Šliogeris, Vilnius: Mintis.
- Heidegger, M. 1992b. “Kantas ir metafizikos problema”, in Heidegeris 1992a, 27-62.
- Heidegger, M. 1992c. “Kas tai yra – filosofija?”, in Heidegeris 1992a, 313-330.
- Hintikka, J. 1972. “On the Ingredients of an Aristotelian Science”, *Nous* 6, 55-69.
- Hintikka, J. 2004. “Socratic Questioning, Logic and Rhetoric”, in *Analyses of Aristotle*, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic Publishers, 219–238.
- Hope, R. (transl.) 1963. *Aristotle. Metaphysics*, The University of Michigan Press.
- Hume, D. 1995. *Žmogaus proto tyrinėjimas*, vertė K. Rastenis, Vilnius: Pradai.
- Irwin, T. H. 1985. *Plato’s Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, Oxford: Clarendon Press.
- Irwin, T. H. 1992. “Socratic Puzzles. A Review of Gregory Vlastos, ‘Socrates: Ironist and Moral Philosopher’”, *OSAP* 10, 241-266.

- Irwin, T. H. 1993. "Say What You Believe", *Apeiron* 26, 1-16.
- Irwin, T. H. 1995. *Plato's Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Jaeger, W. 1965. *Paideia: The Ideals of Greek Culture. Vol. I: Archaic Greece. Mind of Athens*, transl. G. Highet, New York: Oxford University Press.
- Jaeger, W. 1969. *Paideia: The Ideals of Greek Culture. Vol. II: In Search of the Divine Centre*, transl. G. Highet, New York: Oxford University Press.
- Jankauskas, S. 2010. „Kritonas: Teisingumas kaip filosofinė problema“, *Problemos* 77, 105-121.
- Jordan, W. 1992. *Ancient Concepts of Philosophy*, London and New York: Routledge.
- Johansen, K. F. 1998. *A History of Ancient Philosophy: From Beginning to Augustine*, London and New York: Routledge.
- Judson, L. and Karasmanis, V. (eds.) 2006. *Remembering Socrates. Philosophical Essays*, Oxford: Clarendon Press.
- Kahn, C. H. 1972. "The Meaning of 'Justice' and the Theory of Forms", *Journal of Philosophy* 69, 567-579.
- Kahn, C. H. 1981a. "Did Plato Write Socratic Dialogues?", *CQ* 31, 305 - 320.
- Kahn, C. H. 1981b. "Some Philosophical Uses of 'to be' in Plato", *Phronesis* 26, 105-134.
- Kahn, C. H. 1992. "Vlastos's Socrates", *Phronesis* 37, 233 - 258.
- Kahn, C. H. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kanayama, Y. 2000. "The Methodology of the Second Voyage and the Proof of the Soul's Indestructibility in Plato's *Phaedo*", *OSAP* 18, 41-100.
- Kantas, I. 1978, *Praktinio proto kritika*, vertė R. Plečkaitis, Vilnius: Mintis.
- Kantas, I. 1996. *Grynojo proto kritika*, vertė R. Plečkaitis, Vilnius: Mintis.
- Karasmanis, V. 2006. "Definition in Plato's *Meno*", in Judson and Karasmanis (eds.) 2006, 129-141.
- Kardelis, N. 2007. *Vienovės išvalga Platono filosofijoje*, Vilnius: Versus aureus.
- Kazanskienė, V. (vert.) 1997. *Ksenofontas. Atsiminimai apie Sokratą*, Vilnius: pradai.
- Kerferd, G. B. 1981. *The Sophistic Movement*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kneale, W., Kneale, M. 1962. *The Development of Logic*, Oxford: Clarendon Press.
- Kraut, R. (ed.) 1992. *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kraut, R. 1992. "Introduction to the Study of Plato", in Kraut (ed.) 1992, 1-50.
- Labarge, S. 2005. "Socrates and Moral Expertise", *Philosophy and Medicine* 87, 15-38.
- Laks, A. 1999. "Soul, Sensation, and Thought", in Long (ed.) 1999, 250-270.

- Leshner, J. H. 2002. "Parmenidean *Elenchos*", in Scott (ed.) 2002, 19-35.
- Liddell, H. G., Scott, R. and Jones, H. S. 1996. *A Greek – English Lexicon*, with a revised supplement, Oxford: Clarendon Press.
- Lloyd, A. C. 1969-1970. "Non-Discursive Thought: An Enigma of Greek Philosophy", *PAS* 261-274.
- Lloyd, G. E. R. 1992. "The *Meno* and the Mysteries of Mathematics", *Phronesis* 37, 166–183.
- Long, A. A. (ed.) 1999. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, A. A. 2005, "Platonic Souls as Persons", in R. Salles (ed.) 2005, *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford: Clarendon Press.
- Lūžienė, N. 2005. *Antikinės Graikijos kultūros istorija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- MacIntyre, A. 1996. *A Short History of Ethics*, New York: A Touchstone Book.
- Markovic, M. 2001. *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- McKeon, R. (ed., introduction) 1941. *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House.
- Mckirahan Jr., R. D. 1999. "Zeno", in Long (ed.) 1999, 134-158.
- Menn, S. 2002. "Plato and the Method of Analysis", *Phronesis* 47, 193–223.
- Mourelatos, P. D. 1993. "Gregory Vlastos", *Gnomon* 65, 378-382.
- Mueller, I. 1991. "Mathematics and Education: Some Notes on the Platonic Program", *Apeiron* 24, 85-104.
- Mueller, I. 1992. "Mathematical Method and Philosophical Truth", in Kraut (ed.) 1992, 170–99.
- Mueller, I. 2006 "Greek Mathematics (Arithmetic, Geometry, Proportion Theory) to the Time of Euclid", in M. L. Gill, P. Pellegrin (eds.) 2006, *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd., 686 – 718.
- Nehamas, A. 1975. "Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues", *RM* 29, 287-306.
- Nietzsche, F. 1991. *Stabu saulėlydis*, vertė A. Šliogeris, in F. Nyčė 1991, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis.
- Nietzsche, F. 1997. *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas*, vertė A. Tekorius, Vilnius: Pradai.
- Nozick, R. 1995. "Socratic Puzzles", *Phronesis* 40, 144–155.
- Penner, T. 1973. "The Unity of Virtue", *PR* 82, 35-68; reprinted in G. Fine (ed.) 1999, *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford: Oxford University Press, 78 – 104.
- Penner, T. 1992. "Socrates and the Early Dialogues", in Kraut (ed.) 1992, 121 – 169.

- Penner, T. 2005. "Socratic Ethics: Ultra-Realism, Determinism, and Ethical Truth", in C. Gill (ed.) 2005. *Virtue, Norms, and Objectivity. Issues in Ancient and Modern Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 157 – 187.
- Penner, T. 2007, "The Death of the So-Called 'Socratic Elenchus'", M. Erler, L. Brisson (eds.) 2007, *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 3 - 19.
- Penner, T., Rowe, C. J. 1994. "The Desire for Good: Is the *Meno* Inconsistent with the *Gorgias*?", *Phronesis* 39, 1 – 25.
- Plečkaitis, R. 2004. *Logikos pagrindai*, Vilnius: Tyto alba.
- Popper, K. R. 2001a. *Rinktinė*, vertė A. Šliogeris, Vilnius: Pradai.
- Popper, K. R. 2001b. "Dvi apibrėžimų rūšys", in Popper 2001a, 112-130.
- Popper, K. R. 2001c. "Pažinimas be autoriteto", in Popper 2001a, 56-72.
- Prior, W. J. 1998. "Plato and the 'Socratic Fallacy'", *Phronesis* 43, 97 – 113.
- Robinson, R. 1942. "Plato's Consciousness of Fallacy", *Mind*, New Series 51, 97-114.
- Robinson, R. 1953. *Plato's Earlier Dialectic*, 2nd edition, Oxford: Clarendon Press.
- Ralys, J. (vert.) 1964. *Homeras. Odisėja*, Vilnius: Vaga.
- Ross, W. D. 1995. *Aristotle*, London and Now York: Routledge.
- Rowe, C. 1993. "Explanation in *Phaedo* 99c6 - 102a8", *OSAP* 11, 49–69.
- Russell, B. 1945. *A History of Western Philosophy*, New York: Simon and Shuster.
- Santas, G. 1964. "The Socratic Paradoxes", *PR* 73, 147-164.
- Santas, G. 1979. *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London: Routledge.
- Scott, D. 2006. *Plato's Meno*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, G. A. (ed.) 2002. *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Sedley, D. 1998. "Platonic Causes", *Phronesis* 43, 114–132.
- Sedley, D. 1999. "Parmenides and Melissus", in Long (ed.) 1999, 113-133.
- Sesonske, A. 1965. "Knowing and Saying: The Structure of Plato's *Meno*", in A. Sesonske, N. Fleming (eds.) 1965, *Plato's Meno: Text and Criticism*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, Inc., 84-96.
- Sezemanas, V. 1987. „Sokratas ir savęs pažinimo problema“, in V. Sezemanas, *Raštai: Filosofijos istorija. Kultūra*, Vinius: Mintis, 3-43.
- Sharvy, R. 1972. "Euthyphro 9d-11b: Analysis in Plato and Others", *Nous* 6, 119-137.
- Smith, A. M. 1998, "Knowledge and Expertise in the Early Platonic Dialogues", *AGP* 80, 129-161.

- Snell, B. 1953. *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, transl. T. G. Rosenmeyer, Oxford: Basil Blackwell.
- Solmsen, F. 1983. "Plato and the Concept of the Soul (*Psyche*): Some Historical Perspectives", *JHI* 44: 355-367.
- Sorabji, R. 2008. "Graeco-Roman Varieties of Self", in P. Remes and J. Shivola (eds.) 2008, *Ancient Philosophy of the Self*, Dordrecht: Springer, 13 – 34.
- Sprague, R. K. 1962. *Plato's Use of Fallacy: A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Strockis, M. (vert.) 1997. *Aristotelis. Politika*, Vilnius: Pradai.
- Taylor, A. E. 1955. *Plato: The Man and His Work*, London: Methuen & Co. Ltd.
- Vegetti, M. 1999. "Culpability, Responsibility, Cause: Philosophy, Historiography, and Medicine in the Fifth Century", in Long (ed.) 1999, 271–289.
- Vlastos, G. 1945. "Ethics and Physics in Democritus" (I), *PR* 54, 578-592.
- Vlastos, G. 1956a. "Introduction", in B. Jowett (transl.), M. Ostwald (rev.), G. Vlastos (ed.), *Plato: Protagoras*, Indianapolis and New York: The Bobbs-Merrill Company, vii–lviii.
- Vlastos, G. 1956b. "Postscript to the Third Man: A Reply to Mr. Geach", *PR* 65, 83-94; reprinted in Vlastos 1995, 204-214.
- Vlastos, G. 1957, "Socratic Knowledge and Platonic 'Pessimism'", *PR* 66, 226-238.
- Vlastos, G. 1957-8. "The Paradox of Socrates", *Queen's Quarterly* 64, 496-516; reprinted in Vlastos 1995, 3-18.
- Vlastos, G. 1965a. "Anamnesis in the *Meno*", *Dialogue* 4, 143–64; reprinted in Vlastos 1995, 147–165.
- Vlastos, G. 1965b "Degrees of Reality in Plato", in R. Brambrough (ed.) 1965, *New Essays in Plato and Aristotle*, London: Routledge & Kegan Paul, 5 – 19; reprinted in Vlastos 1981, 58–75.
- Vlastos, G. 1969a. "Reasons and Causes in the *Phaedo*", *Phronesis* 78, 291–325.
- Vlastos, G. 1969b. "Plato's 'Third Man' Argument (*Parm.* 132 A1 - B2): Text and Logic", *Philosophical Quarterly* 19, 289–301; reprinted in Vlastos 1995, 342–365.
- Vlastos, G. 1972. "The Unity of the Virtues in the *Protagoras*", *RM* 25, 415 – 458; reprinted in Vlastos 1981, 221 – 265.
- Vlastos, G. 1976. "What Did Socrates Understand by His 'What is F?' Question?" (manuscript), in Vlastos 1981, 410–417.
- Vlastos, G. 1981. *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press.
- Vlastos, G. 1983a. "The Socratic Elenchus", *OSAP* 1, 27–58; reprinted as "The Socratic Elenchus: Method Is All" in Vlastos 1994, 1–37.

- Vlastos, G. 1983b. "The Historical Socrates and Athenian Democracy", *Political Theory* 11, 495–516.
- Vlastos, G. 1985. "Socrates' Disavowal of Knowledge", *PQ* 35, 1–31.
- Vlastos, G. 1988. "Elenchus and Mathematics: A Turning-Point in Plato's Philosophical Development", *AJP* 109, 362–396.
- Vlastos, G. 1990. "Is the 'Socratic Fallacy' Socratic?", *Ancient Philosophy* 10, 1–16; reprinted in Vlastos 1994, 67–86.
- Vlastos, G. 1991. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vlastos, G. 1994. *Socratic Studies*, ed. M. Burnyeat, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vlastos, G. 1995. *Studies in Greek Philosophy. Vol. II: Socrates, Plato, and Their Tradition*, ed. D. W. Graham, Princeton: Princeton University Press.
- Vlastos, G. 2005. *Plato's Universe*, Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Wiggins, D. 1986. "Teleology and the Good in Plato's *Phaedo*", *OSAP* 4, 1–18.
- Wittgenstein, L. 1995, *Tractatus logico-philosophicus*, vertė R. Pavilionis, in L. Vitgenšteinai 1995, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis.
- White, N. P. 2006. "Plato and Mathematics", in Benson (ed.) 2006b, 228 – 242.
- Wolfsdorf, D. 2003a, "Understanding the 'What-is-F?' Question", *Apeiron* 36, 175 – 188.
- Wolfsdorf, D. 2003b. "Socrates' Pursuit of Definitions", *Phronesis* 48, 271 – 312.
- Wolfsdorf, D. 2003c. "Commentary on Benson", *PBACAP* 18, 127-143.
- Wolfsdorf, D. 2004a. "The Socratic Fallacy and the Epistemological Priority of Definitional Knowledge", *Apeiron* 37, 35-67.
- Wolfsdorf, D. 2004b. "Socrates' Avowals of Knowledge", *Phronesis* 69, 75 – 142.
- Wolfsdorf, D. 2008. "The Method *ex hypotheseōs* at *Meno* 86e1-87d8", *Phronesis* 53, 35-64.
- Woolf, R. 2008. "Socratic Authority", *AGP* 90, 1 – 38.
- Young, C. M. 2006, "The Socratic *Elenchus*", in Benson (ed.) 2006b, 55-69.
- Zabielaitė, D. 2001. "Platono dialoginis kalbėjimas", *Darbai ir dienos* 27, 177-198.
- Zeller, E. 1959. *Outlines of the History of Greek Philosophy*, transl. L. R. Palmer, New York: Meridian Books.

Tomas Saulius

**PLATONO METODOLOGIJOS METMENYS:
ELENKTIKOS TAIKYMAS ANKSTYVUOSIUOSE
DIALOGUOSE**

Daktaro disertacija

Išleido ir spausdino – Vytauto Didžiojo universiteto leidykla
(S. Daukanto g. 27, LT-44249 Kaunas)
Užsakymo Nr. 108. Tiražas 10 egz. 2010 12 08.
Nemokamai.