

Menonas: dorybė kaip οὐσία ir εἶδος

Skirmantas Jankauskas

Nepriklausomas tyrėjas

E. paštas skirmantas.jankauskas@sf.vu.lt

Santrauka. Straipsnyje interpretuojama *Menono* pirmoji dalis (70a – 79e), kurioje Platonas gvildena dorybės pažinimo problemą. Teisybės steigiamą parmenidiškoji būtis tampa orientyru aptariant dorybės būtiškąjį bei pažintinį profilį. Polemika su sofistais verčia Platoną apmąstyti filosofavimo subjektą bei įsisauginti, kad šis yra egzistenciškai įsišaknijęs ontologizuotai traktuojamoje kalboje. Čia Platonas suranda οὐσία sąvoką, kuri jam tampa dorybės pažintiniu provaizdžiu. Mat οὐσία kaip nuo-savybė numano daikto ar dalyko savybę, kurios reikšmę lemia ne jusliškai konstatuojamos daikto savybės, o jos poliškasis reikšmingumas, kuris yra santykiškai pastovus ir pamatuotas teisingumu. Daikto ir nuosavybės reikšmių išsiskyrimas tame pačiame objekte perša mintį, kad dorybė kaip žmogaus nuo-savybė, t. y. οὐσία, negali būti pažinta jusliškumą hipertrofuojančiame kasdieniame mąstyme, bet turėtų būti alternatyviame mąstymo klode, tad ir numanyti alternatyvų pažinimo būdą. Todėl galima spėti, kad Platono aptiktas οὐσία sąvokos dvilypumas inspiravo jam tiek mintį apie autonimišką idėjų pasaulį, tiek mintį apie specifinę prieigą prie jo, t. y. anamnezės teoriją.

Pagrindiniai žodžiai: būtis, teisingumas, dorybė, οὐσία, nuosavybė

Meno: Virtue as οὐσία and εἶδος

Abstract. The article is an interpretation of the first part of the *Meno* (70a-79e), in which Plato deals with the problem of knowledge of virtue. Parmenides' being, constituted by Justice, becomes a reference point for reflecting on the ontological and cognitive profile of virtue. The polemic with the sophists forces Plato to reflect on the subject of philosophizing and to realize that it is existentially rooted in the ontologised language. Here Plato finds the concept of οὐσία, which becomes for him the cognitive prototype of virtue. For οὐσία as a possession presupposes the property of a thing whose meaning is determined not by the sensually ascertainable properties of a thing, but by its social significance, which is relatively constant and correlated with justice. The distinction between the meanings of a thing and of its possession in the same object conveys the idea that virtue as a human possession, i.e., οὐσία, cannot be known in everyday thinking that hypertrophies the senses, but should be present in an alternative layer of thinking, and thus imply an alternative mode of knowledge. It can therefore be surmised that Plato's discovery of the duality of the concept of οὐσία inspired in him both the idea of an autonomous world of ideas and the idea of a specific way of accessing it, i.e. the theory of anamnesis.

Keywords: being, justice, virtue, οὐσία, property

Received: 16/05/2022. Accepted: 08/07/2022

Copyright © Skirmantas Jankauskas, 2022. Published by Vilnius University Press.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Graikiškasis filosofavimas, kaip byloja šios veiklos pavadinimo etimologija, matyt, buvo pažadintas žmogiškojo gyvenimo prasmės geismo. Visgi startinės šios veiklos aplinkybės lėmė tai, kad tos prasmės paieškos iš pradžių nuklydo į graikiškojo kosmo tyrus ir įgavo kosmo valdančiojo prado paieškų pavidalą. Pradas iš pradžių buvo siejamas su kosmo stichijomis, kuriose, regis, jokios prasmės net su žiburiu neižvelgsi, tačiau, plačiai žvelgiant, pirmapradiškai susiklosčiusi prasmės paieškų kryptis visgi nebuvo strategiškai bevaisė. Argi prasmės paieškos anksčiau ar vėliau negalėjo atsiremti į graikiškojo kosmo pakraščiuose gyvenančius dievus? Argi ne čia filosofavimo siekių kulminaciją veikia išžvelgė Platonas¹? Tačiau netgi Platono kelias link žmogiškojo buvimo prasmės garanto – uždangėje gyvenančių dievų – buvo gana vingiuotas.

Sokratu sekęs ir dorybės siekiu persiėmęs Platonas pirmiausia, matyt, susiduria su dorybės (ἡ ἀρετή) įgijimo problema. Sokratui esant gyvam, gal dar ir buvo galima viltis tiesiog perprasti ir persiimti tais dialogo konstravimo būdais, kuriais šis filosofas sugebėdavo išprovokuoti dorybės gimdymą savo pašnekovams. Sokratui išgėrus atėniečių jam skirtą nuodų taure, praktinių įgūdžių galimo perėmimo ar išmokymo užduotis neišvengiamai virto teorine problema, kaip apskritai yra įgyjama dorybė. Dialoge *Menonas* jau pačiu pirmuoju jo sakiniu be jokių užuolankų kaip tik ir formuluojama ši problema². Nors ji iškyla Platonui, tačiau galynėtis su ja tenka jo dialogų pagrindiniam herojui – Sokratui. Tad *Menonas* ir klausia menoniškojo Sokrato:

Gal pasakytum man, Sokratai, ar dorybė išmokinama, o jei neišmokinama, tai gal išugdoma, o gal nei išugdoma, nei išmokstama, bet iš prigimties ar koku kitu būdu žmonėms randasi (ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδασκτὸν ἡ ἀρετή; ἢ οὐ διδασκτὸν ἀλλ' ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ³)? (*Menonas*, 70a)

Platonas, matyt, jau supranta, kad jis kaip filosofas žvelgia į dorybės (įgijimo) problemą iš teorinio mąstymo pozicijos, tad pirmiausia jam ir rūpi, ar dorybė gali būti teoriškai įgyta. O čia galimi du atvejai: žmogų dorybės gali išmokyti tas, kuris ja disponuoja, arba pats žmogus gali jos išmokti. Kad ir kaip Platonas žavėtusi teoriniu mąstymu, jis negali ignoruoti ir kasdienės žmogiškos išminties šiuo klausimu, t. y. supratimo, kad dorybė visgi yra ir ugdomas dalykas. Tad dorybės įgijimo problematiką tenka papildyti ir jos ugdymo aspektu, kuris veikia taps svarbiausiu jo *Valstybėje*⁴. Neišleisdamas iš akių šio dorybės

¹ „O likusieji dievai, visi pagrindiniai, įeinantys į dvylikos skaičių, <...> padangės skliauto kraštu pakyla iki aukštybės, <...> išeina išorėn ir sustoja ant dangaus keteros, rymo, o dangaus skliautas neša jas ratu, ir [sielos] stebi tai, kas esti už dangaus ribų“ (*Faidras*, 247a–c).

² *Menonas* paprastai siejamas su anamnezės teorija, tačiau jame jau mezgasi ir daugybė kitų paskesniuose dialoguose išplėtotų Platono filosofijos idėjų. Dėl šios aplinkybės *Menonas* yra susilaukęs Platono filosofijos tyrinėtojų pelnyto dėmesio. Galima paminėti svarbesnius didesnės apimties tyrinėjimus (Bluck 1961; Klein 1965; Scott 2006; Sharples 1984; Weiss 2001). Šiame straipsnyje gvildenamą dorybės pažinimo problematiką nuodugnai aptarinėjo keletas tyrinėtojų (Fine 1992; Brickhouse, Smith 1996; Santas 1979; Vlastos 1994; Woodruff 1992).

³ *Menono* ištraukos originalo kalba pateikiamos iš leidinio (Plato 1967). Iš senovės graikų kalbos jas vertė straipsnio autorius.

⁴ „Ugdymas yra menas sukinti tą įrankį [mąstymą – *S. J.*] ir susekti, koku būdu jį būtų galima pasukti lengviausiai ir veiksmingiausiai – ne tam, kad suteiktume regėjimą, nes jis jį jau turi, bet kad sugalvotume, kaip jį neteislingai nusuktą ir žiūrinti ne ten, kur reikia, atsukti teisingai“ (*Valstybė*, 518d).

įgijimo aspekto, Platonas pagrečiui priverstas įvertinti ir tai, kad pats Sokratas savo sekėjus nei dorybių mokė, nei jas ugdė. Šis antikos šviesuolis, jo paties žodžiais tariant, sugebėdavo išprovokuoti dorybės gimdymą savo konkrečiam pašnekovui, ir tai vertė daryti prielaidą, kad dorybė žmoguje galimai randasi iš prigimties ar tai dar kokiu kitu būdu.

Netgi taip kvalifikuotai apibrėžus dorybės (teorinio) įgijimo probleminę situaciją, plečiantis filosofavimui būdingos refleksijos laukui, veikia tenka konstatuoti, jog klausimas apie tai, ar dorybė išmokstama ar ne, numano prielaidą, kad dorybė turėtų būti žinojimo dalykas. Pasirodo, atėniečius, taigi ir Sokratą yra ištikusi visiška sausra šioje išmanymo srityje. Todėl menoniškasis Sokratas ir konstatuoja: jeigu jis nežino, kas per dalykas yra dorybė, tai kaip jis galėtų žinoti, kokia ji yra (71b)? Akylesnis skaitytojas čia galėtų prisiminti garsiąją realiojo Sokrato ištarą „žinau tik tai, kad nežinau“ ir be vargo nuspėti paskesnę dialogo eigą. Jei Sokratas savuoju prisipažinimu apie kokio nors dalyko visišką neišmanymą provokuodavo savo pašnekovus prarasti budrumą ir pateikti jų galimai prieštarinę išmanymą apie tą konkretų dalyką, tai, matyt, ir čia reikia tikėtis, kad Menonas išklos nenuovokumą demonstruojančiam Sokratui, kas visgi yra toji dorybė. Menoniškasis Sokratas ne tik pripažįsta savąjį neišmanymą, bet pagrečiui dar ir padrašina Menoną atviravimui, primindamas jam, kad jo gimtojo polio gyventojus, taigi ir jį drąsiai veltis į ginčus ir ieškoti tiesos išmokė ne kas kitas, o iškilusis sofistai Gorgijas. O šis juk taip elgėsi, matyt, todėl, kad žinojo tiesą. Šiaip ar taip provokacija nusiseka, tad Menonas drąsiai neria į sokratiškąsias kamantinėjimo pinkles ir ryžtasi išminties sausrą kenčiantį Sokratą pagirdyti gairių dorybės išmanymo vandeniu.

Tų dorybių, pasirodo, esama labai įvairių. Štai vyro dorybė būtų pajėgumas tvarkyti polio reikalus (ἱκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν) (71e), moters – rūpintis namų ruoša ir klausyti vyro, o jau vaiko ar vergo dorybės būtų dar kitokios. Tačiau Sokratas, kaip ir reikia tikėtis Platono rašomame dialoge, kaipmat įvaro Menoną į kampą. Ir padaro jis tai, pateikdamas labai paprastus pavyzdžius. Menoniškai samprotaujant, būtų keblu nusakyti, kas yra, pavyzdžiui, bitė. Juk nesakytų Menonas, kad esama įvairiausių bičių, besiskiriančių grožiu, dydžiu ar dar kuo nors. O jei bitės savo (būtiškąja) esme (οὐσία) nesiskiria viena nuo kitos (72b), tai gal ir žmonės, pavyzdžiui, savo sveikata nesiskiria vieni nuo kitų? Argi nederėtų taip pat samprotauti ir apie dorybę? Kad ir kiek bei įvairių jų būtų, „jos turi vieną ir tą patį visoms (pažintinį) pavidalą (εἶδος), dėl kurio yra dorybės (ἔν γέ τι εἶδος ταῦτὸν ἅπασαι ἔχουσιν δι’ ὃ εἰσὶν ἀρεταί)“ (72c).

Čia Platonas gana netikėtai pamini dvi sąvokas – οὐσία ir εἶδος, kurios bent jau *Menone* nukrenta tarsi iš dangaus, t. y. paties dialogo kontekstu tiesiogiai niekaip nėra numanomos. Jei Platonas jas visgi pamini, jei jam tos sąvokos tarsi jau ir savaime suprantami jo mąstymo įrankiai, tai jas turėtų numatyti platoniškojo mąstymo prielaidos. Šias prielaidas savo ruožtu, matyt, turėtų aktualizuoti ir *Menone* vykstantis pokalbis. Plačiau žvelgiant, šis pokalbis yra filosofuojančiojo polemika su sofistuojančiuoju. Matyt, visai neatsitiktinai *Menone* minimas Gorgijas savo skandalingojo kūrinio trečiojoje dalyje jau buvo rekonstravęs kasdienio mąstymo subjektą ir pademonstravęs, kaip jo būdas lemia šio mąstymo turinius⁵. Su

⁵ „Veikiau jau pats žodis, kaip įprasta sakyti, atsiranda iš (priešais) išor(yb)ės veikiant jusliškai patiriamiems dalykams. <...> Dėl patirto skonio atsiranda žodis, atitinkantis tokią savybę, o iš spalvos poveikio – žodis, atitinkantis spalvą. Taigi ne žodis (priešais) išor(yb)ei atstovauja, bet išor(yb)ė žodį įreikšmina“ (DK82 B3 83–85).

sofistais vos ne kiekviename savo dialoge polemizuojantis Platonas neišvengiamai turėjo rekonstruoti filosofinio mąstymo subjektą bei aptarti jo mąstymo specifiką. Juk net gana abstrakčiai suformuluotas garsusis Protagoro teiginys apie žmogų-matą⁶ tiesiog provokavo pamatuoti mąstymo dalyką mąstymo subjekto būdu.

Kiek Platonas sekė filosofavimo tradicija, tiek pamatiniu filosofavimo dalyku jam turėjo likti Parmenido apmąstyta būtis. Apmąščius filosofavimo subjektą, būtis turėjo tapti šio subjekto siekiu arba jo mąstymo intencija. Tačiau, įsiklausant į Sokrato imperatyvą apie pasirūpinimą sielos gerumu, išaiškėjo, kad filosofavimo subjekto siekiu dar labiau turėjo būti dorybė. Tad Platonui turėjo iškilti tikrai keblus abiejų siekių suderinimo uždavinys. Matyt, pastangos suderinti šias iš pažiūros gana skirtingas mąstymo intencijas ir lemia tai, kad kai kuriuose iškiliojo antikos filosofo dialoguose greta το ὄν jau pasirodo ir οὐσία. Nors Platonas apibrėžia filosofavimo subjektą demarkavimo būdu, t. y. atribodamas etiškai dygsniuotą sielą nuo sofistiškojo arba kasdienio mąstymo subjekto, *Faidone* jis priverstas pripažinti, kad tas atribojimas iš principo negali būti šiame gyvenime realizuotas. Paaikškęs, kad kasdienio mąstymo subjekto eliminuoti neįmanoma, filosofavimo subjektui tenka persiimti ta kasdienio mąstymo subjektui būdinga prielaida, kurią iš būties buvo griežtai išskliaudęs Parmenidas. Mat tarus, kad filosofavimas skleidžiasi šiame gyvenime ir filosofuoja konkretus žmogus, tenka konstatuoti, kad filosofavimo išėjimas taškas yra kasdienis mąstymas, kurio pamatinė ontologinė prielaida yra Protagoro teiginyje minimi *χρήματα*, t. y. poliškos prigimties daiktų ir dalykų įvairovė⁷. Filosofavimo subjektą palikęs mąstymo šešėlyje Parmenidas žvelgė teorijos apskritai arba anonimiško subjekto požiūriu, tad galėjo apmąstyti būti įsiklausydamas vien į ją steigiančios vertybės – Teisybės⁸ – diktuojamą logiką, taigi išmąstyti, kad vienos vertybės steigiamas darinys turėtų būti vieningos prigimties ir, vadinasi, netoleruoti daugio. Platonas jau priverstas žvelgti į būti iš niekaip neeliminuojamo kasdienio mąstymo subjekto pozicijų ir kartu konstatuoti, kad būtis turėtų būti ne tik vienis, bet ir daugis, kurio nariai savo ruožtu turėtų tenkinti Parmenido išmąstytas būties savybes. Platonas ne pirmas susiduria su vienio ir daugio suderinimo užduotimi. Su tokia užduotimi kiek anksčiau savitai susitvarkė Demokritas, kuris, vaizdžiai tariant, tiesiog sudaužė parmenidiškąją būtį į šipulius, t. y. atomus, ir jų judėjimu tuščioje erdvėje aiškino jusliškai patiriamą dalykų įvairovę. Tokiame aiškinime jau buvo galima išvelgti *χρήματα* devalvaciją, t. y. pripažinti, kad tai, ką jusliškai patiria žmogus, tėra tikrų dalykų kuriama iliuzija⁹. Platonas, siekdamas sutelkti mąstymo

⁶ „[Kiekvienas] žmogus yra visų dalykų matas: esančių, kad [kaip] jie yra, nesančių, kad [kaip] jų nėra (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος)“ (DK80 B1).

⁷ Nors *χρήματα* Protagoro teiginyje standartiškai verčiama taip, kaip kažkada pasiūlė Hermannas Dielsas, t. y. kaip daiktai / dalykai (*die Dinge*), graikams *χρήματα* reiškė gana apibrėžtus dalykus, t. y. prekes, pinigus ir nuosavybę. Ši reikšmių gama akivaizdi ir Herakleito ištaroje „Visi – mainas ugniai ir ugnis – visiems: kaip kad auksui prekės ir prekėms auksas (πυρὸς τε ἀνταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός)“ (DK B90). Galima būtų tik paspėlioti, kodėl Protagoras savo teiginyje nepavartojo τὰ πράγματα sąvokos, kuri tarsi adekvačiau atstovautų sofistų sureikšminamų praktiškų ir naudingų dalykų aibeį?

⁸ „Ir niekada įsitikinimo galia neeis, kad iš būties rastųsi kas nors kita, išskyrus ją pačią. Nes Teisybė (Δίκη) neatleidžia savo grandinių ir niekam neleidžia nei rasti, nei nunykti, bet laiko tvirtai“ (DK28 B8 12–14).

⁹ „Saldu ir kartu [esti] tik [sutartinoje] nuomonėje (νόμοι), karšta – tik nuomonėje, šalta – nuomonėje, spalvota – nuomonėje; iš tikro [yra] vien atomai ir tuštuma“ (DK68 B9).

subjektą vien etiškai konstituotoje sieloje, kaip tik ir žengia tokį žingsnį, t. y. devaluoja daiktus, prilygindamas juos šešėliams. Dėl pačių daiktų Platonas jau tarsi ir galėjo visai nebesukti galvos, jei tik Sokrato sureikšmintą dorybę nebūtų buvusi tokios pat lakios prigimties. Juk dorybės, kaip visai pagrįstai aptariamame dialoge porina Menonas, ne tik šiaip labai margos, bet jos dar ir visiškai konkrečios. Sutariant su Menonu, kad, pavyzdžiui, žmonos dorybė yra rūpintis namų ruoša ir klausyti vyro, galima jam paantrinti, kad kiekviena žmona namuose tvarkosi ir klauso vyro savaip, tad ir kiekvienos dorybė yra visiškai savita. Regis, kaip tik todėl net pats Sokratas tik provokuodavo savo pašnekovams visiškai jais pamatuotų, taigi niekaip nenuspėjamų dorybių gimdymą, užuot didaktiškai postringavęs apie kokią nors dorybę apskritai. Tačiau Platonas, kaip jau buvo minėta, žvelgia į sokratišką procedūrą iš šalies, mėgina ją rekonstruoti teoriškai, tad neišvengiamai prabyla apie dorybę apskritai. Kadangi teorinę rekonstrukciją Platonas traktuoja kaip tikrovės pažinimo būdą, tai ir viliasi tiesiog pažinti teoriškai numanomą dorybę apskritai. Tačiau Platonas jau nebegali elgtis taip, kaip elgėsi filosofai iki sofistų sąjūdžio, t. y. negali nevaržomai samprotauti apie filosofavimo intencijų numanomus dalykus ir net išgalvoti jiems dirbtinių pavadinimų. Reflektavus filosofavimo subjektą ir nustačius, kad šis lieka išsakinijęs kasdieniame mąstyme, filosofavimo išeities tašku tampa šio subjekto egzistencinė terpė – ontologizuotai traktuojama kasdienė kalba. Todėl čia Platonas turėtų žvalgytis ir numanomos dorybės apskritai atitiktens. Formaliai žvelgiant, paiešką turėtų fokusuoti tiek dorybės, tiek būtį steigiančios Teisybės intencijos, t. y. ieškoma esybė tiesiog privalėtų būti socialinės arba polinės prigimties. Papildomai ši esybė turėtų atitikti Parmenido nustatytas būties charakteristikas, t. y. turėtų būti bent jau santykinai pastovesnė už jusliškai patiriamus *χρήματα*. Regis, visos čia išvardytos aplinkybės ir lemia, kad Platono filosofavime greta το ὄν atsiranda ir οὐσία.

οὐσία sąvoką jau galima rasti Herodoto pasakojimuose (Herodotus 1, 92), o dominuojanti jos reikšmė – privati nuosavybė, kuri savo ruožtu pirmiausia siejama su nekilnojamoju turtu, pavyzdžiui, namų ūkiu – pastatais, ūkio padargais ir kiemu. Akivaizdu, kad nuosavybė turi savybę išlikti ta pati, net kintant ją sudarantiems *χρήματα*¹⁰, pavyzdžiui, apšiurus namui, sulūžus vežimui ar apgriuvus kiemą juosiančiaiai tvorai. Nuo-savybė

¹⁰ Nors tiek *χρήματα*, tiek οὐσία nurodo į poliškoje apyvarčioje funkcionuojančius dalykus ir abi sąvokos numano nuosavybės reikšmę, sofistų ir Platono mąstymą valdo skirtingos intencijos, todėl jiems paradigminėmis tapusias sąvokas jie žvelgia skirtingai ir akcentuoja skirtingus jų aspektus. Sofistai vadovaujasi juslišku hipetrofuojančio kasdienio mąstymo subjekto požiūriu, tad jų prieigoje prie *χρήματα* turėtų dominuoti jusliško aspektas. Išeitū, kad jie *χρήματα* tarsi ir traktuoja kaip jusliškai patiriamus daiktus. Tačiau nereikėtų naiviai pamanyti, kad sofistai neva „fenomenologiškai“ mėgaujasi daiktų teikiamaus jusliniais potyriais. Argi poliškos prigimties daiktai, pavyzdžiui, pinigai, kelia kokius nors ypatingus potyrius savo jusliškuoju pavidalu? Argi labai sofistikiškai aidintis posakis, kad pinigai nekvepia, numano šios *χρήματα* atmainos jusliškai patiriamos savybės nebuvimą? Sofistų mąstymą valdo pragmatinės intencijos: jusliško akcentu požiūryje į poliškus dalykus jie izoliuoja ir išdidina kasdieniame polio gyvenime aktualias arba tiesiog ūkines jų reikšmes. Platonas persiėmęs filosofavimą steigiančiomis egzistencinėmis intencijomis: jis stengiasi atsiriboti nuo sofistų išdidinto kasdienio mąstymo subjekto ir susitelkti etiškai konstituotame mąstymo subjekte. Tai šiam mąstymo subjektui pinigai skleidžia įtartina aromata, kurio visai nepajėgi užuosti nosis. Tai šis mąstymo subjektas provokuoja Platoną atsiriboti nuo, jo žodžiais tariant, regimojo οὐσία dėmens arba kasdienės jos reikšmės ir susitelkti į poliškai labiau pamatinę šios sąvokos reikšmę, kurią steigia jau ne sofistų akcentuojama nauda, o veikia parmenidiškoji Teisybė.

yra dalykas / daiktas, kuris turi poliškai aidinčią savybę, t. y. konkrečią ūkinę paskirtį. Nors šioji ir išnaudoja χρήματα savybes, bet suteikia joms visai kitą reikšmę, niekaip tiesiogiai nenumatytą pačių χρήματα jusliškai patiriama prigimtimi. Kokia nors tvora gali būti suresta iš įvairiausių χρήματα: χρήματα sudaro tvorą, tačiau nedaro jos tvora. Tai tvoros οὐσία paverčia ją sudarančius χρήματα tvora. Tvora gali tapti, pavyzdžiui, net nugriuvęs medis, kuris savo ruožtu gali turėti ir kitokių poliškų pritaikymų, taigi ir gali pasiimti kokia nors kita οὐσία. Kadangi οὐσία konkrečiam daiktui suteikia polišką reikšmingumą, tai gali net kilti mintis, kad daiktai turėtų norėti ir siekti pasiimti viena ar kita οὐσία¹¹. Tačiau οὐσία kaip nuo-savybė ne tik numano poliškai aidinčią savybę, bet ir yra priklausoma nuo konkretaus asmens. Priklausomybė privačiam ar juridiniam asmeniui nuo-savybę savo ruožtu susieja su poliškaisiais įstatymais arba, kaip galėtų lakoniškai reziumuoti Parmenidas, su Teisybe. Jei poliškasis οὐσία funkcionalumas daro ją formaliai bendrybišką ir dėl to prieinamą teoriniam mąstymui arba tiesiog pažinią, tai οὐσία pamatuotumas Teisybe turėtų daryti ją būtišką.

οὐσία kaip nuosavybė antikoje, matyt, dar suprantama neatsietai nuo konkretaus daikto polinės paskirties, taigi ir jį apibrėžiančios reikšmės, tačiau kaip tik daikto santykis su asmeniu, kuriam jis priklauso, stabilizuoja konkrečią οὐσία reikšmę. O čia jau galima būtų paklausti, ar antikoje tradiciškai labai plačiai suprantama dorybė nėra pamatuota konkrečiu asmeniu? Argi konkreti dorybė nėra konkretaus asmens poliškai aidinti nuo-savybė, t. y. οὐσία? Tad ar reikėtų stebėtis, kad Platonas, etiškai specifikuodamas filosofavimo subjektą ir juo permatuodamas margaspalvę dorybę, t. y. susitelkdamas išimtinai į etinę jos apimtį, susieja dorybę su antikvai tradicine οὐσία sąvoka ir išdidina šioje sąvokoje filosofavimo būtiškajai intencijai rezonuojančią reikšmę? Juolab, kad išvelgti οὐσία sąvokos formalią giminystę su parmenidiškąja το ὄν sąvoka didelio išvalgumo nereikėjo. Teoriškai žvelgiant, οὐσία yra iš veiksmazodžio *būti* moteriškosios giminės dalyvio οὐσα sukonstruotas daiktavardis. Morfologiškai atitinkamas angliškas konstruktas, matyt, būtų *the beingness*, vokiškasis – die *Seiendheit*, o lietuviškai renčiant tokią konstrukciją, t. y. iš *būti* moteriškosios giminės dalyvio darant daiktavardį, išėtų keistoka esanti+ybė arba es(ant)ybė. Dalyvinė *būti* konstrukcija čia pabrėžia (esybės) buvojimo tęstinumą, o jos sudaiktavardinimas tokį buvojimą sudaiktina arba, įvertinant daikto sąvoka numanomą ontologiškumo aspektą, (esybę) substancializuoja. Nors, laikantis Okamo skustuvo principo, konstruktyviai surestą es(ant)ybę norėtųsi keisti gana įprasta lietuviška esybe, siekiant išsaugoti anksčiau paminėtus οὐσία sąvokos reikšminius akcentus, matyt, reikėtų palikti naujadarą, t. y. esantybę. Pagrečiui nereikėtų išleisti iš akių, kad bent jau *Menone* οὐσία yra pavienio / konkretaus daikto / dalyko ontologinis (re)konstruktas, o το ὄν nurodo į visumišką ontologinį darinį – parmenidiškąją būti. Jeigu Platonas, galimai norėdamas

¹¹ „Tai, ką aš dabar regiu, nori būti toks kaip kažkas kita iš esančių, tačiau atsilieka ir neįstengia būti toks kaip anas, nes yra prastesnis (βούλεται μὲν τοῦτο ὃ νῦν ἐγὼ ὀρῶ εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄντων, ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι ἴσον οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ’ ἔστιν φαυλότερον)“ (*Faidonas*, 74d–e). Dažniausiai šio ir panašių teiginių vertimuose kažkodėl atsiranda daikto (apskritai) sąvoka, kurios pats Platonas vengia. Iškilusis klasikas, regis, yra atsargesnis, tad, nenorėdamas net atsitiktinai ontologiškai sureikšminti jam šešėlišku esybių, samprotauja fenomenologiškai, t. y. užuot minėjęs ontologizuotas esybes – daiktus, kalba vien apie jutimų turinius.

pabrėžti dviejų ontologinių (re)konstruktų skirtumą, vartoja du terminus, tai, ko gero, būtų nekorektiška Platono dialogų lietuviškuose vertimuose juos abu keisti jų skirtumus suniveliuojančiu būties terminu.

Tarus, kad dorybė yra οὐσία, galima konstatuoti, kad ji numano konkrečią reikšmę arba esmę, todėl ji turėtų būti iš principo pažini. Bent jau *Menone* Platonas dar puoselėja pažintines užmačias dorybės atžvilgiu, ir tai verčia jį įvertinti ne tik ontologinį, bet ir gnoseologinį dorybės aspektą. Kiek jis išsąmonina, kad žvelgia į dorybę iš teorinio mąstymo pozicijų, tiek jis turėtų dorybę apskritai atriboti nuo jusliškai patiriamų dalykų ir teigti, kad ji turėtų būti prieinama vien mąstymu. Ir čia iškyla klausimas, kodėl tikrai ne pro pirštus į žodžių etimologines reikšmes žiūrintis Platonas dorybės apskritai pažintinį profilį nusako taip dviprasmiškai, t. y. krikštija ją εἶδος vardu, nurodančiu į „tai, kas regima“? Samprotaujant apie kokio nors daikto οὐσία, tarsi dar ir būtų galima pasiduoti kasdienio mąstymo įpročiams bei pamanyti, kad daiktas apskritai neturėtų pamesti konkretaus daikto pavidalo. Tačiau net konkrečios dorybės kasdieniame mąstyme nesiejamos su jokiais pavidalais. Tad kaip gali kilti mintis, kad dorybė apskritai visgi turėtų būti „tai, kas regima“? Atsakymo į šį klausimą, greičiausiai, reikėtų ieškoti pažinimą vykdančio filosofavimo subjekto platoniškoje sampratoje. Kaip jau buvo anksčiau minėta, demarkuojant filosofavimo, o šiuo atveju pažinimo subjektą, Platonui nepavyksta jo griežtai atriboti nuo kasdienio mąstymo subjekto, tad pirmajam neišvengiamai tenka persiimti antrojo įpročiais. Paprasčiau kalbant, Platonui tenka pripažinti, kad filosofavimo intencijų kreipiamas pažinimas startuoja sofistų išdidintame jusliškai patiriamų χρήματα pasaulyje, tad neišvengiamai klostosi kaip kasdienis mąstymas. Pamatinė šio vartotojiško mąstymo prielaida yra požiūris, kad jusliniai potyriai formuoja mąstymo turinius, t. y. kad mąstymą ir vaizduotę sieja loginis ryšys. Tokią prielaidą turėtų kompromituoti net tradicinė οὐσία kaip nuosavybės samprata. Juk turėtų būti akivaizdu, kad konkretaus nuosavybės objekto turinį jei kas ir lemia, tai veikiau jau polio, kuriame jis funkcionuoja, gyvenimo specifika, o ne juslinis to nuosavybės objekto pavidalas. Jei Platonas dorybę, o jos pavyzdžiu ir kitus kasdienio mąstymo subjektu pamatuotus dalykus jau sieja su οὐσία, tai jam irgi jau turėtų kilti įtarimų dėl juslinės pagavos pažintinio vaidmens. Tačiau išsisukti nuo kasdienio mąstymo būdo net Platonui neduota, ir tas būdas paženklina tiek platoniškąją pažinimo teoriją, tiek jos numanomas esybes jusliškumo rudimentais. Iškilųjų sofistų jau suformuluotos kasdienio mąstymo gnoseologijos požiūriu (at)pažinimas yra pasyvi veikla, kurią per jusles inicijuoja patys kasdienio (at)pažinimo objektai, t. y. χρήματα. Vartotojiškame kasdieniame mąstyme koks nors ūkinės paskirties dalykas yra (at)pažįstamas pagal jo juslinį pavidalą. Ir nors konkretaus dalyko reikšmė yra pamatuota jo vaidmeniui polio gyvenime, kasdienio gyvenimo vartotojui susidaro įspūdis, kad juslinis dalyko pavidalas generuoja to dalyko mąstomąją reikšmę. Kadangi juslių turiniai susidaro nepriklausomai nuo žmogaus valios, tai ir (at)pažinimas (mąstymu) yra traktuojamas kaip pasyvus procesas. Filosofavime teoriškai išmąstomi (re)konstruktai yra intencionalios ir dėl to neišvengiamai aktyvios mąstymo veiklos produktai, tačiau, neperžengiant pasyvios pažinimo sampratos rėmų, tenka ir tiems teoriniams (re)konstruktams palikti jusliškumo aspektą, neva inicijuojantį jų dalykiško pažinimo galimybę. Šią sinoptinio, t. y. vaizduo-

tės ir mąstymo griežtai neatidalinančio, mąstymo saviapgaulė¹² savo ruožtu sustiprina ta aplinkybė, kad joks, taigi ir teorinis mąstymas negali išsiversti be jusliškumo dėmens. Juk bet koks mąstymas yra realizuojamas psichiškai, t. y. žmogiškoji psichika operuoja (nejusliškais) mąstymo dalykais pasitelkdamas tarpininkus – jusliškos prigimties ženklus, kurie nelemia mąstymo dalykinių turinių. Kiek Platonas žvelgia teorijos apskritai požiūriu, tiek jis nuosekliai išmąsto, kad ontologiškai pamatinės esybės turi tenkinti *to paties* matą, taigi tegali būti vien mąstomos. Kiek jis žvelgia Sokrato ir sofistų polemikos primestu kūniško subjekto požiūriu, tiek jam tenka įvertinti būdą, kuriuo tos esybės gali tokiam subjektui reikštis, ir todėl jis priverstas priskirti joms bent jau mažiausiai kūniškumu apsunkintą jusliškumo aspektą, t. y. pavidalą.

Apmąščius dorybės ontologinį ir gnoseologinį profilius, Platonui jau galėjo švystelėti viltis, kad dorybė apskritai jau tarsi apsiausta mąstymo tinklais ir belieka tik sugalvoti, kaip tuos tinklus ištraukti į reflektuojančio mąstymo šviesą ir sučiupti juose spurdančią dorybės οὐσία? Tačiau dorybė kaip οὐσία yra pamatuota etiškai dygsniuotu mąstymo subjektu, o pažinti ją dėl anksčiau aptartų aplinkybių tegali mėginti kasdienio mąstymo subjektas, todėl bipoliškojo¹³ filosofavimo subjekto mąstymas *Menone* skleidžiasi kaip Sokrato pastangos iškvesti iš Menono dorybės apskritai sampratą. Nors sofistuojančiam Menonui turėtų rūpėti vien juslėmis¹⁴ pamatuojami konkretūs dalykai, Platono valia jis ne tik išgirsta jam visiškai svetimus ir rezonuoti neturinčius Sokrato samprotavimus apie universalias esybes, bet netgi vis mėgina šiam pataikauti ir sukti jo nurodoma kryptimi, t. y. ieškoti dorybės apskritai.

Kad ir kaip būtų, Sokrato spaudžiamas Menonas veikia suformuluoja neva Gorgijo požiūrį, kas yra dorybė. Pasirodo, kad tai yra „gebėjimas vadovauti žmonėms (ἀρχεῖν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων)“ (*Menonas*, 73c). Iš pirmo žvilgsnio ši formuluotė sudaro įspūdį, kad Platonas tik patikslina būdą, kuriuo iškalbos meistrai – sofistai realizuoja dar dialogo pradžioje Menono nurodytą gebėjimą tvarkyti polio reikalus. Tačiau čia pavartotas veiksmazodis ἀρχεῖν leidžia papildomai spėti, kad Platonas galimai mėgina atiduoti duoklę sofistams ir iš jų pozicijų įvertinti permainas antikos filosofavime, t. y. patikslinti jo pirmąjį siekį. Jei žmogus yra visų dalykų matas, tai jau ne koks nors dalykas, o žmogus turėtų būti ἀρχή, t. y. valdančiuoju pradū, o, toks būdamas, ir valdyti savimi pamatuotus dalykus, t. y. tai, kas žmogiška. Regis, tokiam sofistinių interesų patikslinimui neprieštarautų net abu iškilieji sofistai. Tačiau nereikėtų pamiršti, kad dialogą rašo Platonas, kuris turi savus interesus, tad galima spėti, kad formuluotė turėtų būti dygsniuota ir jo motyvais. Patys sofistai savuoju žmogaus matu siekė įteisinti poli(ti)nės veiklos subjektą ir nužymėti sritį, kurioje šis galėtų elgtis kaip tinkamas. Todėl jusliškumo matu sofistai

¹² Kasdieniam mąstymui pamatinę prielaidą apie vaizduotės ir mąstymo loginį ryšį labai įtikinamai dekonstruoja Descartes'as samprotavime apie vaško (at)pažinimo būdą. Plačiau žr.: Dekartas 1978: 176–177.

¹³ Nestingant pasvarstymų apie tai, kas lemia dialoginį platoniškojo filosofavimo būdą, čia minima filosofavimo subjekto bipoliška prigimtis galėtų teikti papildomų užuominų.

¹⁴ „Žinojimas yra ne kas kita kaip jutimas“ (*Teaitetas*, 151e). „Siela yra vien juslinės patirtys ir nieko daugiau (τε μηδὲν εἶναι ψυχῆν παρὰ τὰς αἰσθησεις)“ (DK80 A1 51). Šių Protagorui priskiriamų teiginių nederėtų suprasti pažodžiui. Iškilusis sofistai čia formuluoja vartotojiško kasdienio mąstymo gnoseologijos pamatinį principą: (kasdieni) mąstymą (ženkliskai) inicijuojantys jutimai (neva) formuoja ir jo pažintinius turinius.

nureikšmino tai, kas varžė piliečio iniciatyvumą poli(ti)nėje veikloje, t. y. dievų sritį¹⁵. Tiek Sokratas, tiek juo sekantis Platonas polemizavo su sofistais ir kaip tik mėgino reabilituoti šią filosofavimui pamatinę sritį. Todėl Platonas ir performuluoja sofistinę nuostatą taip, kad ji ir Menonui išliktų patraukli, t. y. išsaugotų sofistams aktualų susitelkimą į žmogiškus dalykus, ir filosofavimo interesus atlieptų, t. y. bent jau išreikštai nebeišskliaustų dieviškųjų dalykų. O tada belieka eiti realiojo Sokrato pramintu keliu, t. y. pademonstruoti, kad sofistinė dorybės samprata yra prieštaringa, ir, praradus viltį surasti korektišką supratimą apie dorybę žmogiškųjų dalykų srityje, pasukti žvilgsnį link subtilia formuluote nenureikšmintos dieviškumo srities. Menoniškasis Sokratas labai lengvai susitvarko su iškilusia užduotimi, t. y. kaipmat sukerta neva Gorgijo dorybės sampratą. Jei tai, ką šis teigia, yra dorybės apskritai samprata, tai ja turėtų disponuoti ir vaikas, ir vergas, o tada išeitų, kad ir vaikas galėtų vadovauti tėvui, ir vergas – savo šeimininkui. Kadangi tokie atvejai nedera su nusistovėjusia poliškojo gyvenimo tvarka, tai darosi akivaizdu, kad žmogiškųjų dalykų valdymas savo ruožtu dar turėtų būti kaitomas vertinimais – teisinga arba neteisinga. Ir čia jau net Menonas susiprotėja, kad Sokrato ieškomoji dorybė apskritai veikiau jau yra patį žmogiškųjų dalykų valdymą kuruojantis teisingumas (73d).

Kadangi Platonui buvo iškilusi dviejų filosofavimą kreipiančių vertybių suderinimo problema, tai buvo galima tikėtis, kad į svarstymo apie dorybę akiratį anksčiau ar vėliau turėtų pakliūti ir teisingumas. Visgi būdas, kuriuo Platonas tai padaro, tiesiog rėžia akį: juk akivaizdu, kad dorybė ir teisingumas yra skirtingi dalykai. Tačiau menoniškasis Sokratas toliau kamantinėja Menoną ir pamažu ima ryškėti, ką Platonas ketina išsiaiškinti tuo iš pažiūros įtartinu skirtingų vertybių tapatinimo veiksmu. Jei Menonas simpatizuoja sofistams, tai jis turėtų kalbėti tik apie kasdieniam žmogui aktualius, t. y. konkrečius, dalykus. Sokratas tai žino, todėl, kryptingai dėliodamas klausimus, priverčia patį Menoną veikiai pripažinti, kad šis turi omenyje ne dorybę apskritai, o konkrečią dorybę (73e), tad tikriausiai ją sieja irgi su konkrečiu teisingumu. O čia jau švysteli šioks toks aiškumas apie Platono strategines užmačias. Ar tik jis, dėdamas lygybės ženklą tarp dorybės ir teisingumo, neketina užklausti kokybės to konkretaus teisingumo, kuris pasmerkė myriop Sokratą? Sofistai apie šį formaliai korektišką Atėnų teismo sprendimą, ko gero, pasakytų: toks jau yra graikiškasis teisingumas, tad reikia jį priimti tokį, koks jis yra, ir jo paisyti. O Platonui šis konkretus teisingumo atvejis yra emociškai visiškai nepriimtinas, tad šis filosofas, matyt, pasakytų: gal ir korektiškas tas nuosprendis, tad gal ir reikia jo paisyti¹⁶, bet taip neturi būti. Negana to, jei kyla mintis, kad taip neturi būti, tai ji, matyt, turi ne vien emocinį pagrindą. Kas galėtų būti tas pagrindas? Ar tik ne Sokrato preferuojama (etinė) dorybė? Galbūt teisingumas turėtų paisyti ne tik polio įstatymų, bet dar turėtų būti pasvertas ir dorybe? Šias mintis Platonas plėtoja *Kritone*¹⁷, o jos veikiai kulminuoja

¹⁵ „Apie dievus negaliu žinoti, ar jie yra, ar jų nėra, nes daug kas trukdo tokiam pažinimui, – ir reikalas neaiškus [jusliškai nepatikrinamas – S. J.], ir žmogaus gyvenimas trumpas“ (DK80 B4).

¹⁶ „Ar manai, kad gali išlikti sveika ir išvengti pražūties valstybė, kurioje teismo sprendimai neturi jokios galios, kadangi bet kas gali jų nepaisyti ir panaikinti“ (*Kritonas*, 50a)?

¹⁷ Svarbiausia yra ne (iš)gyventi, bet dorai gyventi (οὐ τὸ ζῆν περι πλείστου ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν)“ (*ibid.*, 48b).

Valstybėje, kuri konstruojama vis pasižvalgant į gėrį¹⁸, tačiau *Menonas* yra dar tik kelio link to pradžia, nes dar reikia labai margą tradicinę dorybės sampratą sokratiškojo imperatyvo rakursu, t. y. etiškai, nušlifuoti. Todėl ir teisingumas čia nominaliai pasirodo tik kaip galimas šlifuojamos dorybės turinys.

Visgi ties teisingumu pokalbis neužsibūna, nes tradiciškai samprotaujančiam Menonui teisingumas yra tik viena iš dorybės apraiškų greta drąsos, nuosaikumo, išminties ir kitų panašių dalykų (74a). Menonui vis klimpstant detalėse ir neskiriant nei dorybės nuo dorybės apskritai, nei teisingumo nuo teisingumo apskritai, Sokratas imasi konkrečiu samprotavimo pavyzdžiu Menonui išaiškinti, ką jis siekia iš šio iškvosti. Kadangi sofistuojantis Menonas supranta tik jusliška vaizduote pamatuotus samprotavimus, tai Sokratas renkasi vaizdų pavyzdį ir bando išaiškinti, kas yra forma apskritai. Iš pradžių Sokratas pasiūlo su geometrija susijusį paaiškinimą, t. y. konstatuoja, kad „forma yra tai, kas apriboja kietą (kūną) (εἶς ὁ τὸ στερεὸν περαίνει, τοῦτ' εἶναι σχῆμα)“ (76a). Menonui toks paaiškinimas tarsi ir suprantamas, bet dėl jo abstraktumo nelabai prie širdies, tad jis paprašo papildomai dar išaiškinti, kas yra spalva. Mat Sokratas savo samprotavimų apie formą pradžioje dar buvo paminėjęs, kad formą visada lydi spalva. Sokratas pamėgina atsižvelgti į savo pašnekovo lūkesčius ir samprotuoja apie spalvą jau ne abstrakčiai, o susieja jos sampratą su Menonui labai sava jusliško pažinimo teorija. Pasak šios dar Empedoklio iš dalies suformuluotos ir pasyvų mąstymo subjekta numanančios teorijos, dalykai pažįstami, kai nuo jų atsiskiriantys dalelių srautai prisiskverbia į pažįstantįjį. Menonui tokia pažinimo teorija – pats tas, tad Sokratas veikia suformuluoja šiam labai priimtina išvada, kad „spalva yra formos srautas, atitinkantis regėjimą ir patiriamas jusliškai (ἔστιν γὰρ χροῶ ἀπορροή σχημάτων ὅψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός)“ (76d). Menonui ši išvada sidabrinu varpeliu nuaidi jo ausyse, tad Sokratas kiek ironiškai konstatuoja, kad išvada yra suformuluota „tiesiog pompastiškai (τραγκη γὰρ ἐστιν)“ (76e). Regis, Platonas nutaria čia apsitrausti ir įspėti dialogo skaitytojus, kad šie nesusiviliotų kai kuriais, nūdieniška tariant, „moksliškai“ suformuluotais samprotavimais. Šiek tiek užbėgant dialogo tėkmei už akių, t. y. žinant, kad jame veikia bus suformuluota pažinimo kaip atsiminimo teorija, akivaizdu, kad Platonas turėtų gana kreivai žiūrėti tiek į jusliško pažinimo teorijas, tiek į tokio pažinimo vertę apskritai. Tad tikėtina, kad jis čia pateikia vieną iš tokių teorijų tik norėdamas pabrėžti šios ir panašių teorijų visišką netinkamumą dorybei kaip οὐσία ir εἶδος pažinti. Tačiau argi nekelia įtarimo ir ta pažintinė strategija, kurios *Menone* kol kas laikosi pats Platonas? Jeigu jis mėgina išsiaiškinti, kas yra dorybė apskritai, tai, regis, jis žvelgia į dorybę kaip į matematinę esybę ir viliasi ją pažinti tiesiog apibendrinimo keliu¹⁹. Ar tik Platonas čia nehipertrofuoja iš antikinės geometrijos perimto teorinio mąstymo būdo specifikos ir jo pažintinės galios? Vis dar viliantis pažinti dorybę, ar nereikėtų to pažini-

¹⁸ „Tad tai, kas dalykams, kuriuos galima pažinti, suteikia (pažintinį) tikrumą (ἀληθείαν), o tam, kuris pažįsta, – pažinimo gebėjimą, ir laikyk gėrio idėja – žinojimo ir tiesos, kiek ją numanomai galima pažinti, priežastimi“ (*Valstybė*, 508e).

¹⁹ „Negi nesupranti, kad visuose šiuose (dalykuose) ieškau (vieno ir) to paties (dalyko) (οὐ μανθάνεις ὅτι ζητῶ τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῦτοις ταῦτόν)“ (*Menonas*, 78a)?

mo siekti orientuojantis į sokratišką imperatyvą, raginantį pasirūpinti sielos gerumu²⁰? Juk Platonui jau darosi aišku, kad filosofavimo subjektas yra bipoliškos prigimties ir kad du jo dėmenys – kūnas ir siela numato jais pamatuotus skirtingus mąstymo klodus. Tai perpratus, plaukė išvada, kad filosofuojantis turėtų mėginti atsiriboti nuo jam vertybiškai svetimu atrodančio mąstymo subjekto dėmens, t. y. kūno, ir susitelkti vertybiškai savame dėmenyje, t. y. etiškai konstituojoje sieloje. Tokius siekius Platonas vėliau mėgins realizuoti *Faidone*, kuriame net samprotaus apie (kūno) savižudybę. Įsitikinant, kad visumiškame mąstymo subjekte eliminuoti nepageidaujamo aspekto neduota, turėjo keistis ir pažintinė strategija. Įsisąmoninant, kad mąstymo turiniai yra įsteigti vertybiškai, sekė išvada, kad, siekiant pataikyti į filosofavimo siekiams rezonuojantį būtiškąjį mąstymo klodą, reikėtų tiesiog pasirūpinti filosofuojančio vertybine orientacija. Į šią užduotį Platonas jau vėliau susitelks *Puotoje* ir *Faidre*. Susitvarkant su filosofavimo vertybinės orientacijos uždaviniu, turės pasikeisti ir pažintinės Platono ambicijos, t. y. anksčiau ar vėliau jam turės paaiškėti, kad pažinti tegalima vertybiškai steigiamus mąstymo turinius, o ne pačias tuos turinius steigiančias vertybes. Šią išvadą Platonas veikia padarys *Valstybėje*, o *Menone* jis vis dar viliasi pažinti dorybę. Ir nors čia dominuoja į antikinės geometrijos mąstymo įgūdžius orientuota pažintinė taktika, Platonas jau nebeišleidžia iš akių ir sokratiškojo imperatyvo. Turint tai omenyje, neturėtų labai nustebinti ta dorybės apskritai samprata, kurią gana netikėtai pasiūlo menoniškojo Sokrato paradigminiu pavyzdžiu paprotintas Menonas. Toji samprata visai ne sofistika ir netgi ne sokratiška, o veikiau jau akivaizdžiai platoniška. Kadangi jos niekaip nenumato net dialogo kontekstas, tai Menonui (ir dialogo skaitytojui) ji įperšama per ironizuojantį jusliško pažinimo sampratos vertinimą. Argi τραγική neprovokuoja pagalvoti ir apie kitus pakylėto arba poetiško mąstymo atvejus? Menonas, regis, stveriasi šios užuominos ir pacituoja jo nugirstą vieno poeto nuostatą: ieškomoji dorybė apskritai turėtų būti gebėjimas „džiaugtis gražiais (dalykais) ir būti (jiems) pajėgiam (χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι)“ (77b).

Sokratas ne tik nenusistebi, iš po kokio skverno Menonas traukia tokią dorybės sampratą, bet, tarsi jos tik ir laukęs, pasitiksina: „Ar taip pat sakai, kad tas, kuris trokšta gražių (dalykų), trokšta ir gerų (ἄρα λέγεις τὸν τῶν καλῶν ἐπιθυμοῦντα ἀγαθῶν ἐπιθυμητὴν εἶναι)“ (*ibid.*)? Ši sąsaja Platonui vėliau taps kelrode žvaigžde apibrėžiant filosofavimo vertybinį profilį, kurį jis šlifuos *Puotoje* ir *Faidre*, o čia jis tik pasinaudos ja, kad parodytų, jog Menonas, mėgindamas taip nusakyti dorybę apskritai, įsivelia į prieštaravimą. Aptikti logines spragas paskesniuose Menono samprotavimuose nėra sunku, jei tik neišleidžiama iš akių, kad tie samprotavimai turėtų suktilis žmogaus matu užskliaustame kasdienio mąstymo kontūre, kuriame viskas reliatyvu. Tiesa, situaciją kiek komplikuoja ta aplinkybė, kad abu dialogo dalyviai egzistenciškai yra įsišakniję vienoje ir toje pačioje ontologizuotai traktuojamoje kalboje, kuri dėl skirtingų jų vertybinių orientacijų nurodo į skirtingus mąstymo klodus. Tie patys teiginiai ir net žodžiai Sokratui bei Menonui neretai reiškia skirtingus dalykus. Gal tai ir jokia problema nei Sokratui, nei Menonui, tačiau dialogo

²⁰ „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“ (*Sokrato apologija*, 30a–b).

skaitytojas galėtų ir pasiklysti tarp dvireikšmiškai aidinčių ištarų. Platonas tai žino, todėl ir konstruoja paskesnę pokalbį tarp jo pašnekovų taip, kad Menono sofistinė orientacija atsiskleistų visu savo gražumu.

Išsireikalavęs iš Menono pripažinimą, kad gražių dalykų troškimas numano ir gerų dalykų troškimą, Sokratas dar papildomai išprovokuoja Menoną pamatuoti tą išvadą žmogaus matu ir padaryti ją universalia, t. y. Sokratui pavyksta išsireikalauti teiginį, kad niekas netrokšta blogų dalykų. Mat nors ir pasitaiko tokių, kurie sakytų, kad jie nori blogų dalykų, visgi jie nori jų ne dėl to, kad tie dalykai padarytų juos pačius nelaimingus. Tad Sokratui paklausus, „argi kas nors trokšta būti vargeta ir nelaimėliu (ἔστιν οὖν ὅστις βούλεται ἄθλιος καὶ κακοδαίμων²¹ εἶναι)“ (78a), Menonui tenka pripažinti, kad niekas netrokšta (sau) blogų dalykų. Tai savo ruožtu numano, kad visi trokšta gerų dalykų, taigi, matyt, ir jais pelnomos būsenos. Nors čia jau galima išvelgti Platono pastangą pagrįsti sokratiškojo imperatyvo universalumą ir jo realizavimu žadamą prasmę, *Menone* Platonas dar susitelkęs ne tiek į to imperatyvo prasmės išskleidimą, kiek į atsiribojimą nuo tų jo reikšmių, kurias jis galėtų įgauti kasdieniame mąstyme. Todėl čia Sokratas veikiai susiaurina aptariamą dorybės apibrėžimą iki jos turinio išskleidimą numanančio dėmens, t. y. sutaria su Menonu, kad dorybė greičiausiai yra vien „pajėgumas pelnyti gerus dalykus (δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τὰγαθὰ)“ (78c). Tada belieka Menono paklausti, kas jam yra geri dalykai, ir etiniais akcentais dygsniuota nuostata ima aidėti vien sofistinėmis, t. y. kasdieniame gyvenime aktualiomis, reikšmėmis. Mat Menonui geri dalykai tereiškia kasdienio mąstymo subjektu pamatuotus dalykus – sveikatą, turtus, aukso ir sidabro turėjimą, pareigas ir šlovę polyje (78c), t. y. gėrybes. Taip patikslinus dorybės turinio apimtį, vėl galima aptarti jos santykį su teisingumu. Juk ir kasdieniame gyvenime gėrybių vaikymasis bei įgijimas vyksta ne bet kaip, bet yra reglamentuojamas teisiškai. Negana to, paaiškėja, kad teisingas elgesys yra svarbesnis už patį gėrybių įgijimą, nes galimi atvejai, kai teisingumas pelnomas kaip tik atsisakant įgyti kokią nors gėrybę. „Tada tokių gėrybių įgijimas nebūtų labiau dorybė negu jų neįgijimas, bet, regis, tai, kas nutinka su teisingumu, yra dorybė, o tai kas be – yda (οὐδὲν ἄρα μᾶλλον ὁ πόρος τῶν τοιούτων ἀγαθῶν ἢ ἡ ἀπορία ἀρετῆ ἂν εἴη, ἀλλά, ὡς εἰκεν, ὃ μὲν ἂν μετὰ δικαιοσύνης γίγνηται, ἀρετῆ ἔσται ἂν ἄνευ πάντων τῶν τοιούτων, κακία)“ (78e–79a). Menonui pritarus šiai išvadai, Sokratui belieka konstatuoti, kad jo pašnekovas ką tik susimovė. Juk kiek anksčiau Menonas teigė, kad teisingumas yra tik viena iš dorybės apraiškų (74a). Kai Sokratui pagaliau konkrečiu pavyzdžiu pavyko įkalbinti Menoną ieškoti dorybės apskritai, tai tos paieškos vėl grįžo prie konkretaus teisingumo. Suvedus galą su galu, išeina, kad Menonas mėgina visą dorybę prilyginti jos daliai. Menonas palūžta ir pripažįsta, kad yra įvartytas į kampą, o mes galėtume pasamprotauti, ką Platonas pasiekia netrumpu šio prieštaravimo konstravimu.

Menono pirmosios dalies samprotavimai tarsi nieko pozityvaus ir nepelno: nepaaiškėja nei kas yra dorybė, nei koks jos santykis su teisingumu. Kasdieniškai samprotaujant, tarsi

²¹ Kasdien išgyvenimui pasmerktas žmogus yra tarsi apsėstas piktojo daimono (κακοδαίμων), kuris be perstojo jį provokuoja nepasotinamam gėrybių vaikymuisi ir paverčia jį kenčiančiu vargeta, tad posokratinis filosofavimas ir ieško būdo, kaip ištraukti žmogų iš šio pragaištingo rato, prisivilioti gerąjį daimoną (εὐδαίμων) ir patirti jo sukeltą palaimos (εὐδαιμονία) būseną.

ir nuoseklu galvoti, kad poliškus reikalus teisingai tvarkantis arba tiesiog teisingai besielgiantis žmogus elgiasi ir dorai. Tačiau vargu ar buvo galima pavadinti doru formaliai korektišką Atėnų teismo nuosprendį, pasmerkusį Sokratą myriop. Kadangi šis abejotino dorumo teisingumas metė įtarimo šešėlį ir ant parmenidiškosios būties, tai Platonas, matyt, ir mėgina gelbėti būties kokybę, devaluodamas konkretų, t. y. realųjį, teisingumą. Jei sofistams egzistuoja tik kasdienio mąstymo subjektu pamatuoti konkretūs dalykai, tai ir teisingumas jiems yra konkretus ir dėl to, matyt, paženklintas netobulumo stigma. Abejonė konkrečiau, arba realiojo, teisingumo dorumu savo ruožtu piršo mintį, kad Sokrato minimas sielos gerumas arba dorybė yra svarbiau už teisingumą arba kad teisingumas turėtų būti pamatuotas dorybe. O čia galėjo užsimegzti viltis surasti ir teisingumą, ant kurio galimai jau nekristų jokie kasdienybės šešėliai. Šią viltį savo ruožtu stiprino neva Gorgijui priklausantis sofistaiškosio mato performulavimas, kuris potencialiai reabilitavo protagoriškuoju matu anihiliuotą dievų sritį. Kur kitur, jeigu ne čia galėjo slypėti tiek dorybė apskritai, tiek ja pamatuotas ir jau besąlygiškai doras teisingumas²²? Tačiau buvo akivaizdu, kad tiesiogiai ši sritis, taigi ir galimai joje tarpstančios ieškomos esybės net pakylėtai nusiteikusiam filosofuojančiajam yra neprieinama, nes šis egzistenciškai yra įklimpęs kasdieniame mąstyme. Tad Platonui teko ieškoti jam rūpimų esybių, pirmiausia dorybės kaip οὐσία ir εἶδος, alternatyvaus pažinimo būdo. Matyt, taip radosi antrojoje *Menono* dalyje pateikiama pažinimo kaip atsiminimo samprata.

Literatūra

- Bluck, R. S., 1961. *Plato's Meno*, edited with Introduction and Commentary. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brickhouse, Th. C., Smith, N. D., 1997. Socrates and the Unity of the Virtues. *The Journal of Ethics* 1: 311–324.
- Dekartas, R., 1978. *Metafiziniai apmąstymai*, vertė P. Račius. In: Dekartas, R., *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- DK = Diels, H., Kranz, W., 1951–1952. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und deutsch von H. Diels, 6 Aufl., hg. von W. Kranz, Bd. I–III, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Fine, G., 1992. Inquiry in the Meno. In: *The Cambridge Companion to Plato*, edited by R. Kraut. Cambridge: Cambridge University Press, 200–226.
- Herakleitas, 1997. *Fragmentai*, iš senosios graikų k. vertė M. Adomėnas. Vilnius: Baltos lankos.
- Herodotas, 1998. *Istorija*, iš senosios graikų k. vertė J. Dumčius. Vilnius: Mintis.
- Klein, J., 1965. *A Commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Plato, 1967. *Meno*. In: *Plato in Twelve Volumes*, vol. 3, translated by W. R. M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. Prieiga per internetą: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178%3Atext%3DMeno%3Asection%3D70a>.

²² „[J]uk reikia pagaliau išdrįsti tiesą pasakyti, ypač tuomet, kai kalbi apie [pačią] tikrovę: toje vietoje tvyro bespalvė, bepavidalė, neapčiuopiama, esamai esanti esybė, regima vien proto – sielos vairininko; tai apie ją tikrojo žinojimo atmaina. Dievo mąstymas yra maitinamas proto ir gryojo žinojimo, kaip ir mąstymas kiekvienos sielos, kuri tik baudiąsi priimti deramą [maistą]; pamačiusi – nors trumpam – būtį, pamilsta [ją] ir, kontempliuodama tiesą, pasimaitina [ją] ir atkunta, kol dangaus skliautas [sielą] atneša ratu į tą pačią vietą; šio apsisukimo metu ji stebi patį tą teisingumą, patį tą nuosaikumą ir patį tą žinojimą; ne tą, kuris susijęs su tapsmu ir yra vienur vienoks, kitur kitoks mūsų vadinamuosiuose dabar esančiuose [dalykuose], o tą žinojimą, kuris yra esamai esančioje būtyje“ (*Faidras*, 247c–e).

- Platon, 1856. Menon (De virtute). In: *Platons Werke*, zweiten Teiles erster band, dritte Auflage, Nach der Uebersetzung von Friedrich D. E. Schleiermacher. Berlin: Reimer Verlag. Prieiga per internetą: <http://www.opera-platonis.de/Menon.pdf>.
- Platon, 2000. Ménon. In: *Platon et ses dialogues*, Traduction annotée en français par Bernard Suzanne. Prieiga per internetą: <https://www.plato-dialogues.org/fr/pdf/menon.pdf>.
- Platonas, 1999. *Faidonas*, iš senosios graikų k. vertė T. Aleknienė. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 1996. *Faidras*, iš senosios graikų k. vertė N. Kardelis. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 2000. *Puota*, iš senosios graikų k. vertė T. Aleknienė. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 2009. *Sokrato apologija*, iš senosios graikų k. vertė N. Kardelis. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 1995. *Sokrato apologija. Kritonas*, iš senosios graikų k. vertė A. Smetona. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 2020. *Teaitetas*, iš senosios graikų k. vertė T. Aleknienė. Vilnius: Žara.
- Platonas, 2014. *Valstybė*, iš senosios graikų k. vertė J. Dumčius. Vilnius: Margi raštai.
- Santas, G., 1979. Socratic Definitions. In: Santas, G., *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul, 97–135.
- Scott, D., 2006. *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sharples, R. W., 1984. *Plato's Meno*, edited with Translation and Notes. Chicago: Bolchazy-Carducci.
- Vlastos, G., 1994. The Socratic Elenchus: Method Is All. In: *Socratic Studies*, edited by G. Vlastos. Cambridge: Cambridge University Press, 1–37.
- Weiss, R., 2001. *Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's Meno*. Oxford: Oxford University Press.
- Woodruff, P., 1992. Plato's Earlier Theory of Knowledge. In: *Essays on the Philosophy of Socrates*, edited by H. Benson. Oxford: Oxford University, 86–106.