



**LATVIJAS UNIVERSITĀTE**  
**VĒSTURES UN FILOZOFIJAS FAKULTĀTE**

Ivars Neiders

PROMOCIJAS DARBS FILOZOFIJĀ  
FILOZOFIJAS VĒSTURES APAKŠNOZARĒ

**RACIONALITĀTE UN MOTIVĀCIJA: MORĀLES PSIHOLOĢIJA**  
**PLATONA SOKRATISKAJOS DIALOGOS**

Promocijas darba vadītāja: *Dr. habil. phil.* Māra Rubene

Rīga, 2010

Promocijas darba pētījums ir veikts ar Eiropas sociālā Fonda projekta "Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē" finansiālu atbalstu.

# Saturs

Saīsinājumi .....	6
Ievads .....	8
a) Promocijas darba tēma .....	8
b) Promocijas darba struktūra .....	16
c) Promocijas darba secinājumi .....	25
1. Platona dialogi un Platona Sokrats .....	27
1.1. Ievads. Sokrata jautājums .....	27
1.2. Ekseģētiskais skepticisms .....	28
1.3. Platona darbu hronoloģija un sokratiskie dialogi .....	32
1.4. Vlastosa Sokrats un iebildumi pret to .....	37
1.5. Aristotelis par Sokratu .....	43
1.6. Starp unitārismu un attīstības koncepciju .....	49
1.7. Noslēgums .....	51
2. Motivācija: Sokrata vēlmes koncepcija un sokratiskā mīlestība .....	52
2.1. Ievads. Sokrats un mīlestība .....	52
2.2. Mīlestība un tikumi. Sākotnēji apsvērumi .....	59
2.3. Motivācija .....	61
2.4. Vai veids, kā motivē mīlestība, ir būtiski atšķirīgs no tā, kā motivē tikumi? .....	64
2.5. Sokrata intelektuālisms .....	67
2.6. Sokratiskie paradoksi .....	69
2.7. Ļoti īss ieskats Platona oretisko terminu vārdnīcā .....	71
3. Vēlmes koncepcijas pamatapriese: "Līsids" .....	75
3.1. Ievads .....	75
3.2. Kas ir "Līsida" pētījuma priekšmets? .....	77
3.3. "Līsida" sarunas konteksta iezīmējums (203A-206E) .....	80
3.4. Saruna ar Līsidu (207D-211D) .....	83
3.5. Sokrats un Meneksens. Aplams pētījuma virziens (211D-213D) .....	88
3.6. Tradicionālās φιλία noteiksmes (213E-216B) .....	89

3.7. Sokrata nostādnes skice (216C-218C).....	92
3.8. Sokrata nostādnes tālāks izvērsums: πρῶτον φίλον ieviešana (218D-220B).....	95
3.9. Sokrata nostādnes tālāks izvērsums: radniecīgais kā mīlestības priekšmets (220B-221E) .....	99
3.10. "Līsida" strupceļš (222B-E) .....	101
3.11. Noslēgums.....	103
4. Sokrata vēlmes koncepcija "Dzīrēs" .....	105
4.1. Ievads. Erots un tikumi.....	105
4.2. Sākotnējās piezīmes par Sokrata runu "Dzīrēs" .....	109
4.3. Erots un vēlmes Sokrata runā .....	111
4.4. Sokrata runas tēma .....	113
4.5. Iztrūkstošais kā vēlmes priekšmets.....	114
4.6. Erota alegoriskais raksturojums.....	117
4.7. Mīlestības noteiksme .....	118
4.8. Mīlestības ἔργον .....	120
4.9. Noslēgums.....	122
5. Vēlme pēc labuma .....	123
5.1. Ievads .....	123
5.2. Labums un šķietams labums kā vēlmes priekšmets .....	123
5.3. "Gorgijs" 466B-468D: Konteksts .....	126
5.4. "Gorgijs" 466B9-467C4: Fragmenta pirmā daļa.....	128
5.5. "Gorgijs" 467C5-468C8: Fragmenta otrā daļa .....	130
5.6. Maktaja iebildumi .....	133
5.7. "Gorgijs" 466B-468D: Dažādas interpretācijas .....	134
5.8. Maktaja iebildumi pret RV .....	137
5.9. Vēlme <i>de dicto</i> un <i>de re</i> "Gorgija" argumentā. Maktaja iebildums.....	141
5.10. Konceptuāli apsvērumi, kuros pamatojas Maktaja pozīcija .....	144
5.11. Paralēles starp konatīvo un doksisko stāvokļu piedēvēšanu. Dominances teorijas iezīmējums .....	146
5.12. Patiess labums kā rīcības veicēja vēlmes priekšmets .....	151
5.13. Vēlme veikt konkrēto rīcību.....	154
5.14. Vēlme <i>de dicto</i> un <i>de re</i> "Gorgija" argumentā: Turpinājums .....	159

5.15. Vai "Gorgijā" izklāstītā nostāja ir piedēvējama Sokratam? .....	162
5.16. Vai vēlmes izpratne "Menonā" atšķiras no vēlmes izpratnes "Gorgijā"? .....	170
5.17. "Menons" 77B-78B un tā konteksts .....	171
5.18. "Menons" 77E5-78A5: (B2y) atspēkošana .....	174
5.19. "Menons" 77D4-E4: (B2x) atspēkošana un tās ortodoksālā interpretācija .....	174
5.20. Penera / Rova interpretācija un iebildumi pret to .....	177
5.21. Alternatīvs "Menona" fragmenta lasījums .....	182
5.22. Vēlmes izpratne "Menonā" un "Gorgijā" .....	186
5.23. Noslēgums .....	188
6. Vēlme pēc labuma un τέχνη .....	190
6.1. Ievads: Problēmas formulējums .....	190
6.2. Τέχνη jēdziens Platona sokratiskajos dialogos un "Gorgijā" .....	192
6.3. Vēlmes koncepcija .....	198
6.4. Vēlmes koncepcija un τέχνη .....	199
6.5. Noslēgums .....	202
7. Sokrata egoisms .....	203
7.1. Ievads. Problēmas formulējums .....	203
7.2. Egoisms un ētikas teorija .....	206
7.3. Vai ir pamats Sokratam piedēvēt <i>psiholoģisko tēzi</i> ? .....	207
7.4. Vai Sokratam var piedēvēt <i>ētisko tēzi</i> ? .....	212
7.5. Tīrs egoisms, tīrs altruisms un citas iespējas .....	216
7.6. Izaicinājumi, viltus eksperti un Sokrats Platona dialogos .....	217
7.7. Platons un Aristotelis par sevis mīlestību .....	225
7.8. Πλεονεξία .....	229
7.9. Citu intereses sokratiskajos dialogos .....	230
7.10. Sokrata egoisms un citu personu intereses .....	237
7.11. Egoisms un altruisms "Valsts" I grāmatā .....	244
7.12. Noslēgums .....	249
Pateicības .....	250
Bibliogrāfija .....	251

# Saīsinājumi

## **Albīns**

Isag. – Isagoge in Platonem (Ievads Platona dialogiem)

## **Aristotelis**

DA – De anima (Par dvēseli)

DM – De motu animalium (Par dzīvnieku kustēšanos)

EE – Ethica Eudemia (Eudēma ētika)

MM – Magna moralia (Lielā ētika)

Met. – Metaphysica (Metafizika)

EN – Ethica Nicomachea (Nīkomaha ētika)

Poet. – Poetica (Poētika)

Pol. – Politica (Politika)

## **Euripids**

Hippol. - Hippolytos (Hipolīts)

## **Ksenofonts**

Mem. - Memorabilia (Atmiņas par Sokratu)

Symp. - Symposium (Dzīres)

## **Olimpiodors**

In Gorg. - In Platonis Gorgiam commentaria (Komentāri Platona "Gorgijam")

## **Platons**

Alc. – Alcibiades (Alkibiads)

Amat. - Amatores (Mīlnieki)

Apol. - Apologia Socratis (Sokrata aizstāvēšanās (Apoloģija))

Charm. - Charmides (Harmids)

Crat. - Cratylus (Kratils)

Cri. - Crito (Kritons)

Euthd. - Euthydemus (Eutidēms)

Euthph. - Euthyphro (Eutifrons)

Gorg. - Gorgias (Gorgijs)

HpMa. - Hippias Major (Hipijs lielākais)

HpMi. - Hippias Minor (Hipijs mazākais)

Ion. - Ion (Ions)

Lach. - Laches (Lahēts)

Leg. – Leges (likumi)  
Lys. - Lysis (Līsids)  
Men. - Meno (Menons)  
Phdr. - Phaedrus (Faidrs)  
Prot. - Protagoras (Protagors)  
Resp. - Respublica (Valsts)  
Soph. – Sophista (Sofists)  
Symp. - Symposium (Dzīres)  
Theag. - Theages (Teags)  
Tht. - Theaetetus (Teaitēts)  
Tim. - Timaeus (Tīmajs)

D.L. - Diogenes Laertius. Vitae philosophorum (Laertas Diogens. Filosofo dzīves)

### **Seksts Empīriķis**

PH – Pyrrhoniae hypotyposes (Pirrona filozofijas vispārējās iezīmes)

### **Sofokls**

Antig. – Antigonē (Antigone)

### **Tūkīdīds**

Hist. – Historiae (Vēstures)

## Ievads

εἰ μὲν γὰρ σπουδάζεις τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἂ δέῃ;<sup>1</sup>  
(Gorg. 481C1-4)

### a) Promocijas darba tēma

Promocijas darbs "Racionalitāte un motivācija: Morāles psiholoģija Platona sokratisķajos dialogos" ir veltīts dažu būtiskāko morāles psiholoģijas problēmu izgaismošanai, kuras ierasti tiek piedēvētas Platona tā saucamo agrīno dialogu personāžam Sokratam. Filozofija vienmēr ir bijusi saistīta ar savu vēsturi, un šī saistība ir noteikusi ne tikai tās aplūkoto jautājumu loku un to risināšanas metodes, bet arī to, kādā gaismā tiek uzlūkots iepriekšējo filozofu veikums. Apmēram kopš XX gadsimta otrās puses ir novērojama aktīva morāles filozofu interese par antīko filozofu ētikas teorijām. Turklāt zīmīgi, ka šī interese nebūt nav doksoģrāfiska vai antikvāra. Daudzi mūsdienu filozofi, starp kuriem varētu minēt tādus domātājus kā Bernards Viljamss (*Bernard Williams*), Deivids Viginss (*David Wiggins*) Kristīne Korsģorda (*Christine Korsgaard*), Džons Makdauels (*John McDowell*), Džūlija Enasa (*Julia Annas*), Marta Nusbauma (*Martha Nussbaum*) u.c., uzlūko antīko filozofu nostādnes nevis kā savādu uzskatu kopumu, kas, iespējams, bagātina mūsu priekšstatus par to, ko cilvēki savulaik ir uzskatījuši par vērtīgu vai labu, bet gan kā kā pilnvērtīgu, argumentētu viedokli jau daudzus gadsimtus ilgstošajā sarunā par to, kā būtu jādzīvo.<sup>2</sup> Kā norāda Stīvens Eversons

---

<sup>1</sup> "Ja tu runā nopietni un tas, ko saki, ir taisnība, vai mūsu dzīve tad nebūtu apģriezta otrādi un mēs, liekas, visu nedarītu pretēji tam, kā vajadzētu?" Šeit un turpmāk "Gorgijs" tiek citēts Ā. Feldhūna tulkojumā (Platons, 2004).

<sup>2</sup> Skat. Resp. 344D-E, Gorg. 500C.



(Stephen Everson), izmaiņas nomenklatūrā, t.i., fakts, ka apzīmējuma 'morāles filozofija' vietā arvien biežāk lieto apzīmējumu 'ētika', pats par sevi jau norāda uz šīs intereses izraisīto ietekmi (Everson, 1998, 1). Līdzās tam daudzus filozofus arvien vairāk interesē jautājumi, ko mūsdienās mēdz saistīt ar morāles psiholoģijas pētījumu jomu. Arī šajā ziņā antīkie domātāji sarūpē visnotaļ bagātīgu materiālu pārdomām par emocijām, rīcības motivāciju, vēlmju iedabu un lomu rīcības izraisīšanā utt. Tieši šis apstāklis lielā mērā – kā uzskata Marta Nussbauma – ir kalpojis par iemeslu tam, ka daudzi morāles filozofi sākuši pievērst uzmanību Platona, Aristoteļa, Epiktēta u.c. antīko autoru rakstītajam par vēlmēm, emocijām, laimi, raksturu, rīcības motivāciju, tikumiem, tikumu iesavināšanu utt. (Nussbaum, 1999, 170-179).

Ir pamats apgalvot, ka ar morāles psiholoģiju saistītajiem jautājumiem vajadzētu atrasties jebkuru ētisku pētījumu centrā. Ne velti Elizabete Enskomba (*Elizabeth Anscombe*), raksturojot situāciju XX gadsimta morāles filozofijā, sāk ar apgalvojumu: "Pašlaik ir veltīgi nodarboties ar morāles filozofiju. [...] Tas ir jāatliek malā vismaz līdz brīdim, kad mūsu rīcībā būs adekvāta psiholoģijas filozofija, kuras mums acīm redzami trūkst." (Anscombe, 1958, 1) Proti, saskaņā ar Enskombas viedokli ar morāles psiholoģiju saistītie jautājumi ir ētikas *sine qua non*.

Savādi un savā ziņā likumsakarīgi, ka nupat iezīmētais stāvoklis ir lielā mērā licis padziļināt izpratni par Aristoteļa, Platona un stoiķu nostādņēm ētikā un morāles psiholoģijā, tajā pašā laikā Sokratu – kurš, šķiet, bija pirmais, kas par savas filozofiskās aktivitātes epicentru bija padarījis pārdomas par jautājumu "Kā vajadzētu dzīvot?", – atstājot ēnā. Savādi tas ir tāpēc, ka Sokrata piedāvātās nostādnes daudzos gadījumos ir visnotaļ respektējamas – īpaši dažu mūsdienu kognitīvo emociju teoriju<sup>3</sup> un motivācijas teoriju kontekstā.<sup>4</sup> Tomēr šāda situācija, ka, tā teikt, visi lauri tiek Aristotelim, ir arī likumsakarīga. Pirmkārt, jau tā saucamās Sokrata problēmas dēļ – fiksēt Sokrata pozīciju mums liedz tas, ka mēs nezinām, kuram no Sokratiem būtu jādod priekšroka – vai tam, ko sastopam Platona dialogos, Ksenofonta darbos, vai tam, par kuru dažviet izsakās

---

<sup>3</sup> Šeit domātas emociju teorijas, kas izstrādātas tādos darbos kā Kenny, 1963; Nussbaum, 2001b; Solomon, 2003.

<sup>4</sup> Sk., piem., Nagel, 1970; McDowell, 1978.

Aristotelis. Turklāt arī šajā gadījumā ir jau jāpieņem, ka vismaz viens no minētajiem patiešām apraksta Sokrata pozīciju. Viens no šā pētījuma sākotnējiem pieņēmumiem ir uzskats, ka dažos Platona dialogos mēs varam atrast noteiktu nostādņu kopumu, ko ir pamats piedēvēt reālai personai – Sokratam –, kurš arī ir šo dialogu galvenais personāžs. Šā iemesla dēļ šos dialogus arī dēvē par sokratiskajiem dialogiem, kas arī ir promocijas darba izpētes materiāls.

Otrkārt, nostādnes, kuras minētie autori piedēvē Sokratam, labākajā gadījumā izklausās pēc paradoksiem, sliktākajā – šķiet vienkārši aplamas. Tā, piemēram, Sokrats ir uzskatījis, ka tikums ir zināšana, ar zināšanu saprotot to, ko grieķi apzīmēja ar vārdu τέχνη; ka pareiza rīcība ir atkarīga no mūsu intelektuālās kompetences; ka ikviena mūsu rīcība ir vērsta uz labumu; ka neviens labprātīgi nekļūdās un ka neviens nerīkojas pretēji savam spriedumam par to, kāda rīcība ir labāka attiecīgajā situācijā. Daudzi filozofi, jau sākot ar Aristoteli, uz šīm tēzēm ir reaģējuši apbrīnojami līdzīgi, sakot, ka Sokrata apgalvojumi ir "klajā pretrunā ar acīm redzamo (αμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς)" (EN 1145b28). Jo mēs taču ļoti labi zinām: nepietiek ar to, ka mēs zinām, kā jārīkojas; mēs zinām, ka arī cilvēks ar visnabadzīgākajām intelektuālajām spējām spēj nošķirt labo no sliktā un attiecīgi rīkoties; ka cilvēki mēdz darīt visbriesmīgākās lietas, pat nodarot kaitējumu sev, ka mēs bieži rīkojamies pretēji tam, ko uzskatām par labu, utt. Tomēr – kas ir tas, ko mēs zinām? Un galvenais – kā mēs to zinām? Vai precīzāk – kas mums liek domāt, ka mēs to zinām? Vai tas nav līdzīgi tam, kā mēs sliecamies domāt, ka smagāki ķermeņi krīt ātrāk par viegliem, vai, – izmantojot Hērakleita piemēru – ka Saule ir cilvēka pēdas platumā (B3)? Šajā promocijas darbā es tiecos parādīt – un šis ir viens no darba pamatuzdevumiem –, ka Sokrata atbilde uz šo jautājumu ir apstiprinoša.

Sokrats, šķiet, teiktu, ka līdzīgi tam, kā mūs maldina mūsu sajūtas, un līdzīgi tam, kā mēs dažādu iemeslu dēļ tiecamies domāt par ār pasaules fenomeniem vienā vai otrā veidā, mēs mēdzam maldīties arī jautājumos, kas attiecas uz mums pašiem. No šejienes arī izriet aicinājums zināt pašam sevi. Mūsu kompetence pašiem par sevi var izpausties divos dažādos veidos. Pirmkārt, mēs varam pārzināt savus uzskatus, un, otrkārt, varam zināt to, ko mēs vēlamies. Pirmo var nosaukt par *doksisko kompetenci*, bet otro – par

*orektisko kompetenci*. Sokrats uzskata, ka abos gadījumos mūsu kompetence ir ierobežota krietni vien lielākā mērā, nekā parasti mēdzam iedomāties. Tieši tas arī kalpo par iemeslu, kāpēc daudzi Sokrata sarunas biedri jūtas pārsteigti un neapmierināti, kad tiek atklātas viņu patiesās (iepretim iedomātajām) kompetences robežas, ietverot arī uzskatu tīklā pastāvošās pretrunas. Saskaņā ar Sokrata pozīciju:

(PP) Ja A uzskata, ka  $p$ , un  $p \rightarrow q$ , tad A uzskata, ka  $q$ , arī tad, ja A nezina, ka  $p \rightarrow q$ .

Šis princips nosaka to, kā mēs varam piedēvēt uzskatus citiem. Tieši ar šā principa palīdzību var skaidrot, piemēram, Platona "Gorgijā" sastopamos Sokrata apgalvojumus sarunā ar Polu:

"[S.] Manuprāt, ne vien es, bet arī tu un pārējie cilvēki domā, ka nodarīt netaisnību ir sliktāk nekā to paciest, bet palikt nesodītam – sliktāk nekā saņemt sodu. [P.] Bet es uzskatu, ka tā nedomā neviens – ne es, ne kāds cits cilvēks. Vai tad tu pats labprātāk paciestu netaisnību nekā to nodarītu? [S.] Jā, tāpat kā tu un visi pārējie." (474B2-8).

Viens no būtiskākajiem secinājumiem, kas izriet no šādas pozīcijas, ir tāds, ka mūsu doksiskās kompetences robežas tiek stipri sašaurinātas,<sup>5</sup> t.i., tās ir krietni vien šaurākas, nekā to paredzētu teorija, kas balstītos uz apmēram šādu principu:

(PP\*) A uzskata, ka  $p$ , tad un tikai tad, ja A apzinās, ka  $p$ .

Tomēr sākotnēji daudz nepieņemamāka varētu šķist Sokrata pozīcija jautājumā par mūsu orektisko kompetenci. Mums varētu šķist, ka, lai gan dažkārt varam kļūdīties jautājumā par to, vai kāds no mūsu uzskatiem nav pretrunā ar kādu citu mūsu uzskatu, tomēr ir neiespējami kļūdīties jautājumā par to, ko mēs vēlamies. Proti, mēs varētu domāt, ka mūsu vēlmes, iekāres utt. ir mums pašiem caurredzamas. Savukārt Sokrats teiktu, ka uz vēlmju piedēvēšanu būtu attiecināms līdzīgs princips tam, kāds tika minēts saistībā ar uzskatu piedēvēšanu:

(VP) Ja A veic rīcību  $x$  un viņam šķiet, ka tā ir vislabākā rīcība konkrētajā situācijā, bet izrādās, ka tas nav tiesa, tad A nevēlas veikt rīcību  $x$ .

Līdzīgi kā doksiskās kompetences gadījumā Sokrata pozīcija sašaurināja mūsu doksiskās kompetences robežas, šis princips sašaurina mūsu orektiskās kompetences robežas – katrā ziņā tās ir krietni šaurākas par tām, ko pieļauj šāda nostādne:

---

<sup>5</sup> Protams, var teikt arī otrādi – ka Sokrats krietni paplašina mūsu doksiskās nekompetences robežas.

(VP\*) Ja A veic rīcību x un viņam šķiet, ka tā ir vislabākā rīcība konkrētajā situācijā, tad A vēlas veikt rīcību x.

Darba virsrakstā minētie termini 'motivācija' un 'racionalitāte' jāsaprot kā norāde uz nupat iezīmētajām kompetences sfērām – oretisko un doksisko kompetenci. Nedz Sokrats, nedz Platons šādu terminoloģiju, protams, nelieto. Šīs tēmas dialogos tiek tematizētas, runājot par vēlmi pēc labuma un tikumu kā zināšanu jeb τέχνη. Promocijas darbā tiek aplūkots jautājums par šo tēmu interpretāciju, savstarpējo attiecību un dažām konsekvencēm.

### **Pētījuma mērķis un uzdevumi**

Promocijas darba mērķis ir sniegt tekstuāli labi pamatotu Sokrata motivācijas teorijas interpretāciju un parādīt to pēc iespējas labākā gaismā. No izvirzītā mērķa izriet arī **darba uzdevumi**:

- sniegt pamatojumu Sokrata uzskatu izdalīšanai Platona tekstu korpusā;
- atklāt iemeslus, kāpēc Sokrata motivācijas teorija ir saistīta ar mīlestības problemātiku;
- atklāt, kā mīlestības problemātikas kontekstā tiek izstrādāta vēlmes pēc labuma koncepcija;
- pamatot noteiktu Sokrata vēlmes pēc labuma koncepcijas interpretāciju un sniegt šādas koncepcijas filozofisku pamatojumu;
- parādīt, kā Sokrata koncepcijā vēlme pēc labuma ir saistīta ar izpratni par tikumu kā zināšanu;
- parādīt, kādā veidā Sokrata nostāja raksturojama kā psiholoģiskais egoisms, kas nebūt nav pretrunā ar Sokrata ētikas teoriju.

**Tēmas izpildījuma ieguldījums filozofijas nozares filozofijas vēstures apakšnozares inovācijā mūsdienu kontekstā, promocijas darbā izmantotās metodes.**

**Latvijā.** Antīko domātāju tuvāka izpēte Latvijā aizsākas samērā nesen. Akadēmiskajā pētniecībā tā piesaka sevi ar Jūlija Aleksandra Studenta 1927. gadā aizstāvēto disertāciju "Atziņas teorijas grieķu filozofijā" (Students, 1998), kurā ir diezgan apjomīga Platonam veltīta nodaļa. Neilgi pēc tam – 1930. gadā – nāk klajā Paula Jurēviča Platonam veltītā monogrāfija "Platons dzīvē un darbā" (Jurēvičs, 1930). Pēckara periodā latviešu valodā nav izdota neviena Platonam veltīta monogrāfija, tomēr tas nenozīmē, ka Platons latviešu filozofus nav saistījis. 1990. gadā dienasgaismu ierauga rakstu krājums "Domas par antīko filozofiju" (Kūle un Vēbers, 1990), kurā apkopoti latviešu filozofu raksti par antīkajiem domātājiem, arī par Platonu. Pateicoties Gustava Lukstiņa un īpaši Ābrama Feldhūna pūlēm, latviešu lasītājam ir pieejams gandrīz viss Platona darbu korpuss un Platons kļuvis par latviešu valodā visvairāk tulkoto filozofu. Dzīves mākslas kontekstā Platona filozofija saistījusi LU profesoru Igoru Šuvajevu. Daudz uzmanības Platona filozofijai veltījusi arī Tatjana Semane un vēlāk Edgars Narkēvičs, kas lasa kursus un vada studentu darbus par antīko filozofiju Vēstures un filozofijas fakultātē.

Promocijas darbā izstrādātā tēma Latvijā pagaidām ir maz pētīta.

**Citviet pasaulē.** Sākot no XX gadsimta vidus, Platona un īpaši Sokrata pētniecība citviet pasaulē piedzīvojusi īpaši strauju uzplaukumu. Pateicoties tādu autoru kā Gregorijs Vlastoss (*Gregory Vlastos*), Terenss Ērvins (*Terence Irwin*), Terijs Peners (*Terry Penner*), Tomass Brikhauss (*Thomas Brickhouse*) un Nikolass Smits (*Nicholas Smith*) u.c. publikācijām, šodien patiešām var runāt par Sokrata filozofijas studijām kā atsevišķi izdalāmu jomu antīkās filozofijas pētniecībā. Turklāt īpaši atzīmējama ir pēdējos gados pieaugusī interese par morālpsiholoģijas problemātiku Sokrata un arī Platona filozofijas studijās. Arvien vairāk uzmanības izpelnās tie Platona darbi, kas veltīti Sokrata un Platona izstrādātajai vēlmju koncepcijai. Šeit kā piemērus var minēt T. Penera un K. Rova (*Christopher Rowe*) veikto Platona "Lisida" bagātīgi komentēto tulkojumu (Penner & Rowe, 2005) un Frisbijas Šefīldas (*Frisbie Sheffield*) "Dzīrēm" veltīto monogrāfiju (Sheffield, 2006). Promocijas darbā izstrādātā tēma līdz šim nebija izpelnījies tik daudz

uzmanības, lai veltītu tai monogrāfiju. Pārsvārā pētnieki šīs problēmas aplūkoja Sokratam veltītās monogrāfijās kontekstā ar citām Sokrata filozofijas nostādnēm<sup>6</sup> vai arī periodiskajos izdevumos un rakstu krājumos publicētos rakstos.<sup>7</sup> Situācija nedaudz mainījies līdz ar T. Brickhouse un N. Smita monogrāfijas "Sokrata morāles psiholoģija" izdošanu 2010. gadā (Brickhouse & Smith, 2010). Jāpiezīmē, ka šī monogrāfija dienasgaismu ieraudzīja un promocijas autora rīcībā nonāca tad, kad darbs jau faktiski bija uzrakstīts.

Promocijas darba tēma ir oriģināla savā izvirzījumā un izklāstā. Kā būtisku **inovāciju** var atzīmēt mīlestības tēmas izcēlumu Sokrata filozofijas un vēlmes pēc labuma koncepcijas izstrādē. Sokrata vēlmes koncepcijas interpretācijā es lielā mērā balstos Terija Pennera izstrādātajā dominances teorijā (*dominance theory*), kuru Peners piedēvē Sokratam. Promocijas darbā es aizstāvu šo interpretāciju pret dažādiem iebildumiem. Darbā tiek piedāvāts arī jauns skatījums uz Sokrata τέχνη izpratni un Sokrata egoistiski ietonēto ētikas teoriju.

**Metodes.** Pagājušā gadsimta laikā Platona pētniecībā ir notikušas lielas pārmaiņas, kas, protams, ir saistītas ar pārmaiņām pašā filozofijā. Lielā mērā šīs pārmaiņas ir ietekmējušas to, kā Platons tiek lasīts. Droši var teikt, ka mūsdienās, līdzīgi kā antīkajā pasaulē, nav iespējams runāt par vienotu Platona tekstu interpretācijas tradīciju. Atšķirības starp dažādām Platona lasīšanas skolām nosaka gan atšķirības filozofijas izpratnē, gan atšķirības pamatnostādnēs par Platona tekstu eksegēzi. Proti, mēs varam runāt par autoriem, kuru skatījumu uz Platonu ietekmējuši tā saucamās kontinentālās filozofijas pārstāvji,<sup>8</sup> un autoriem, kuri Platona tekstu analizē liek lietā anglosakšu analītiskās filozofijas tradīcijā aizgūtus instrumentus.<sup>9</sup> Savukārt tā saucamo Tībingenes skolu, kuras redzamākie pārstāvji ir Hanss Joahims Krēmers (*Hans Joachim*

---

<sup>6</sup> Sk. Piemēram, Brickhouse, & Smith, 1994; Santas, 1979; Irwin, 1995; Vlastos, 1991.

<sup>7</sup> Īpaši te būtu atzīmējamas Terija Pennera publikācijas, kas atstājušas lielu iespaidu uz promocijas darba autoru. Kā svarīgākās Pennera publikācijas var minēt: Penner, 1973b; Penner, 1990; Penner, T. 1991; Penner, 1996; Penner, 1997; Penner, 2005. Pennera nostādnes ir izvēstas arī Naomi Rešotko publikācijās. Sk., piemēram, Reshotko, 2006.

<sup>8</sup> Sk. piem. Gonzalez, 1998.

<sup>9</sup> Šķiet, viens no labākajiem šāda lasījuma paraugiem ir izcilās Gregorija Vlastosa publikācijas, pateicoties kurām daudzi anglosakšu analītiski skolotie filozofi sāka uztvert Platonu nopietni.

Krämer), Konrāds Gaizers (*Konrad Gaiser*) un Tomass Aleksandrs Slezaks (*Thomas Alexander Szlezak*), no citām Platona lasīšanas tradīcijām atšķir uzskats, ka Platona īstā filozofija meklējama tā saucamajā Platona nerakstītajā mācībā.<sup>10</sup>

Promocijas darbā esmu centies izmantot labāko, ko var piedāvāt analītiski ietonēta filozofijas vēstures pētniecība, kas allaž uzsvērusi argumentācijas un skaidra izklāsta nozīmi. Tas nozīmē ne tikai anglosakšu filozofijā izstrādāta konceptuālā aparāta izmantošanu, bet arī pēdējos gadu desmitos arvien vairāk uzsvērto pietāti pret vēsturisko distanci un Platona tekstu literārajām kvalitātēm.<sup>11</sup> Promocijas darba izstrādē pamatā lietotas tekstuālās analīzes un konceptuālās analīzes metodes. Proti, promocijas darbs galvenokārt ir Platona tekstu analīze, pievēršot īpašu uzmanību diviem būtiskiem šo tekstu aspektiem. Pirmkārt, tiek analizēti dialogos piedāvātie argumenti. Otrkārt, argumentu analīzes gaitā rūpīga uzmanība pievērsta dialoga dialektiskajam kontekstam. Promocijas darba ietvaros metodoloģiski jautājumi ir skarti samērā nedaudz – tikai pirmajā darba nodaļā tiek ieskicēts jautājums par Platona tekstu interpretācijas problēmām.

### **Promocijas darbā izmantoto avotu un izmantotās literatūras apskats**

Promocijas darba bibliogrāfija ir sadalīta divās daļās: (a) antīko autoru teksti un to tulkojumi; (b) sekundārā literatūra.

**Antīko autoru teksti un to tulkojumi.** Šajā daļā uzrādīti darbā izmantotie antīko autoru teksti un to tulkojumi – pārsvarā angļu un latviešu valodā. Platona tekstu gadījumā promocijas darbā esmu pamatā izmantojis Džona Bērnita (*John Burnet*) Oksfordas klasisko tekstu sērijā iznākušo Platona darbu izdevumu<sup>12</sup> un atsevišķu dialogu komentētus izdevumus.<sup>13</sup> Promocijas darbā plaši izmantoti arī esošie Platona darbu

---

<sup>10</sup> Sk. Krämer, 1959; Gaiser, 1968; Szlezak, 1993. Kritisku viedokli par Tībingenes skolu sniedz Volfgangs Reiners Manns. Sk. Mann, 2006.

<sup>11</sup> Ja daudziem 20. gadsimta sākumā izdotiem Platona filozofijas pētījumiem varēja pārnest nerēķināšanos ar faktu, ka Platona teksti ir literāri darbi, nevis zinātniski traktāti, tad 20. gadsimta beigu un 21. gadsimta sākuma pētniecība raksturo atziņa, ka adekvāta Platona rakstītā izpratne iespējama, tikai ņemot vērā arī šo darbu literārās īpašības.

<sup>12</sup> Burnet, 1900–1907.

<sup>13</sup> Piemēram, Bury, 1909; Dodds, 1959.

tulkojumi latviešu valodā. Līdzās Platona tekstiem promocijas darbā izmantoti arī citi antīko autoru teksti un pieejamie fragmenti. Daudzviet gan Platons, gan citi antīkie autori citēti manā tulkojumā.

**Sekundārā literatūra.** Šajā grupā ietilpst Platona, Sokrata un antīkajai filozofijai vispār veltītas monogrāfijas un raksti zinātniskajos žurnālos un krājumos, pārsvarā angļu valodā. Kā īpaši nozīmīgas promocijas darba izstrādei var minēt tādu autoru kā Terija Penera, Gregorija Vlastosa, Kristofera Rova, Gerasima Santa, Naomi Rešotko, Džordža Rudebuša, Ričarda Krauta, Čārlza Kāna, Džūlijas Enasas, Martas Nusbaumas, Tomasa Brikhausa, Nikolasa Smita, Mailsa Burnjeta, Deivida Sedlija un Keneta Dovera publikācijas. Promocijas darba izstrādē esmu balstījies arī mūsdienu filozofu izstrādātajās koncepcijās, kas ir relevantas promocijas darba tēmas analīzē. Te būtu jāmin tādu autoru kā Martas Nusbaumas, Bernarda Viljamsa, Harija Frenkfurta un Džona Makdauela monogrāfijas un publikācijas zinātniskos žurnālos un rakstu krājumos.

## **b) Promocijas darba struktūra**

Promocijas darbu veido 7 nodaļas. Pirmās nodaļas uzdevums ir sniegt pamatojumu uzskatam, ka Platona dialogos iespējams izdalīt nostādņu kopumu, kuras var raksturot kā sokratiskas. Darba sekojošās nodaļas ir veltītas orektiskās un doksiskās kompetences aplūkojumam Sokrata morālpsiholoģijā. Šīs arī ir darba centrālās nodaļas, kurās tiek aplūkoti darba virsrakstā pieteiktie jautājumi, proti, motivācijas problemātika pētīta, analizējot Sokrata vēlmes teoriju Platona "Līsidā" (3. nod.), "Dzīrēs" (4. nod.), un "Gorgijā" (5. nod.), savukārt racionalitātes problemātika – izjautājot Sokrata τέχνη izpratni un tās implikācijas attiecībā uz vēlmes teoriju un tikumu koncepciju (6. un 7. nod.). Var teikt, ka pirmā nodaļa iezīmē nosacījumus, ar kādiem šāds pētījums ir iespējams, darba centrālajās nodaļās (no 3. līdz 5. nod.) tiek iztirzāta Sokrata vēlmes koncepcija, bet pēdējās divās nodaļās (6. un 7. nod.) – šīs teorijas implikācijas.



Šā darba uzdevums ir aprakstīt Platona sokratiskajos dialogos izklāstītās morālpsiholoģijas nostādnes. Tomēr šāds formulējums paredz, ka Platona darbu korpusā ir iespējams izdalīt noteiktu dialogu kopumu, kuru nolūks ir uzrādīt vēsturiskā Sokrata filozofiskās nostādnes. Šis pieņēmums, lai arī noteiktās aprindās uzskatīts par ortodoksālu, tomēr nebūt nav pašsaprotams. Tāpēc **pirmajā nodaļā "Platona dialogi un Platona Sokrats"** es mēģinu paskaidrot, uz kādiem apsvērumiem pieņēmums tiek balstīts, un arī parādīt, ka šie apsvērumi ir visnotaļ pamatoti un piedāvā jēgpilnu Platona darbu interpretāciju.

**Otrā nodaļā "Motivācija: Sokrata vēlmes koncepcija un sokratiskā mīlestība"** ir veltīta jautājumam par mīlestības lomu Sokrata filozofijā un tās saistībai ar vēlmes koncepciju. Ir vērts atzīmēt, ka tieši šis Sokrata filozofijas aspekts daudzos tai veltītos pētījumos bieži tiek atstāts novārtā. Līdz šim diezgan maz uzmanības tika veltīts faktam, ka Sokrats Platona dialogos tiek attēlots ne tikai kā mīlnieks (ἔραστής), bet arī kā eksperts mīlas lietās (Symp. 177D-E, Lys. 204B-C). Tas ir visnotaļ šokējoši, ja patur prātā, ka to apgalvo cilvēks, kurš vairākkārt noliedzis savas pretenzijas uz zināšanām (Ap. 21D, B, 33B, Tht. 150C-D, Gorg. 509A; Hip.Ma. 372B, Resp. 337E). Nav šaubu, ka šāds apgalvojums pieprasa kādu interpretāciju. Es mēģinu parādīt, ka tas, ko varētu saukt par sokratisko mīlestību, apvieno divas Sokrata filozofijai būtiskas tēmas, proti, (1) jautājumus, kas saistīti ar vēlmes dabu, un (2) jautājumus, kas saistīti ar tikumu iesavināšanu. Raugoties no šāda skatu punkta, vairs nešķiet nejauši, ka vēlmes problemātika tiek izstrādāta darbos, kuros uzmanības centrā ir φιλία un ἔρως – proti "Līsidā" un "Dzīrēs". Tieši tas pats ir sakāms par otro no nupat minētajiem jautājumiem – "Dzīrēs" teiktās runas īpaši uzsver Erotas saistību ar tikumu. Turklāt tikumus un mīlestību kā kompleksas rīcības veicēja dispozīcijas noteiktās situācijās tikt motivētam rīkoties noteiktā veidā saista daži kopīgi aspekti, kuru pamanīšana ļauj skaidrākā gaismā ieraudzīt ne tikai Sokrata pozīcijas motivāciju, bet arī šo dispozīciju dabu. Šajā nodaļā tiek argumentēts, ka abas šīs dispozīcijas ir tuvas sekojošu iemeslu dēļ. Pirmkārt, (i) mīlēt un būt tikumīgam vienādā mērā nozīmē būt apgādātam ar nesavtīgas rīcības iemesliem un vēlmēm. Otrkārt, (ii) gan mīlestība, gan tikumi nodrošina mūs ar galamērķiem jeb

būtiskajām vērtībām (t.i., mērķiem, kurus mēs izvēlamies viņu pašu dēļ). Un, treškārt, (iii) mīlēt un būt tikumīgam vienādā mērā nozīmē būt motivētam rīkoties saskaņā ar iemesliem, kurus nodrošina attiecīgi mīlestība vai tikums, t.i., gan tikumību, gan mīlestību raksturo tas, ko varētu saukt par *motivācijas tiešumu*. Manuprāt, šie apsvērumi, ja vien tie nav aplami, ļauj apgalvot, ka mīlestības un tikumu saistība nebūt nav nejauša un ka mīlestība var palīdzēt tikumu iesavināšanas (jeb audzināšanas) procesā, tieši pateicoties noteiktām strukturālām iezīmēm, kas ir kopīgas gan tikumiem, gan mīlestībai. Šie aspekti ir svarīgi arī tāpēc, ka Sokrata motivācijas teorija pamatā var tikt raksturota kā psiholoģiskā egoisma forma, ar kuru saskaņā jebkura rīcības veicēja rīcība jāpamato ar kādu vēlmi, kas satur norādi uz paša veicēja labumu. Līdz ar to viens no risināmajiem jautājumiem ir – kādā veidā subjekta apsvērumos var ienākt citu subjektu labums (7. nod.)

Kā jau minēts, Sokrata vēlmes teorija tiek izklāstīta, analizējot nostādnes, kas paustas vairākos Platona darbos. Lai iezīmētu vēlmes teorijas vispārējās aprises, es pamatā balstos uz Platona "Līsidu" (3. nod.) un "Dzīrēm" (4. nod.), bet, lai raksturotu vienu no būtiskākajiem Sokrata vēlmes teorijas aspektiem – to, ka jebkuras vēlmes objekts ir labums, tiek analizēts fragments no Platona "Gorgija" (466A-468E) (5. nod.). "Gorgijā" arī ir iezīmētas Sokrata rīcības teorijas pamatapprises.

**Trešā nodaļa "Vēlmes koncepcijas pamatapprises: "Līšids""** ir veltīta Platona "Līsida" analīzei. Daudzi Platona pētnieki "Līsidu" ignorējuši tajā paustās, viņuprāt, neadekvātās draudzības / mīlestības koncepcijas dēļ. Tomēr šāds skatījums nav adekvāts, jo pieņem, ka "Līsidam" vajadzētu aprakstīt altruismā balstītas cilvēku savstarpējās attiecības. Nav brīnums, ka, no šādām pozīcijām raugoties, "Līšids" neattaisno uz to liktās cerības. Tomēr daudz auglīgāks lasījums iespējams tad, ja balstāmies pieņēmumā, ka "Līšids" pirmām kārtām ir darbs, kurā tiek analizēta vēlme šā jēdziena visplašākajā nozīmē. Šajā nodaļā es mēģinu parādīt, ka "Līšidā" ir formulētas vairākas Sokrata vēlmes izpratni veidojošas iezīmes. Viena no būtiskākajām iezīmēm, kas skaidri parādās "Līšidā", – vēlmes piedēvēšanas gadījumā paša vēlmes subjekta autoritāte nav izšķirīga. Proti, saskaņā ar šādu izpratni no tā, ka rīcības veicējs uzskata,

ka viņš vēlas x, vēl neizriet, ka viņš vēlas x. Sokrata sarunā ar Līsidu atklājas, ka iespēja rīkoties saskaņā ar savām vēlmēm ir cieši saistīta ar kompetenci un spriestspēju. Un runa ir ne tikai par kompetenci atsevišķās jomās (mājsaimniecība, divjūgu vadīšana utt.) bet arī par kompetenci pārvaldīt (ἀρχεῖν) sevi (208C1-D1). Kompetence nodrošina spēju rīkoties saskaņā ar savām vēlmēm, bet tieši tas, kā atzīst Sokrats, arī nozīmē būt laimīgam. No "Līsida" izklāsta izriet, ka mīlestības (φιλία) jeb tiekšanās objekti ir izkārtoti hierarhiskā struktūrā, kur jebkura atsevišķa objekta pievilcība un vērtīgums tie izskaidrots ar galējā φιλία objekta πρῶτον φίλον eksistenci; tas ir objekts, kuram pateicoties jebkurš cits objekts ir vērtīgs un vēlams, proti, tas ir jebkura vēlmes priekšmeta vēlamības nosacījums jeb sākums (ἀρχή 219C6). Vēlme (un attiecīgi arī φιλία) pēc x subjektam A piemīt tikai ar nosacījumu, ka x piemīt kaut kas tāds, kā trūkst A, t.i., ja x piemīt kaut kas tāds, kas ir no dabas radniecīgs (οἰκεῖος) A, tas arī ir labums.

Atsevišķi "Līsīdā" iezīmētie vēlmes teorijas aspekti tiek atkārtoti vai izvērsti tālāk Platona "Dzīrēs". "Dzīrēs" izklāstītā vēlmes izpratne aplūkota darba **ceturtajā nodaļā "Sokrata vēlmes koncepcija "Dzīrēs"**". Līdzīgi kā "Līsīdā", arī "Dzīrēs" vēlme tiek raksturota kā tiekšanās pēc tā, kā trūkst, t.i., pēc skaistā un labā. Tāpat, līdzīgi kā "Līsīdā", arī šeit tiek iezīmētas orektiskās kompetences robežas – nespēja artikulēt savas vēlmes. Tomēr daudz lielākā mērā nekā "Līsīds" "Dzīrēs" uzsver vēlmes jeb Erota saistību ar tiekšanos pēc laimes un tikumu iesavināšanu. Šis jautājums ir skarts visās "Dzīrēs" teiktajās runās, un katrā no tām tiek pausts noteikts viedoklis par mīlestības lomu audzināšanā. Tomēr savu patieso novērtējumu šie apgalvojumi iegūst tikai Sokrata teiktās runas gaismā. "Dzīrēs" īpaši tiek uzsvērts jau iesākumā minētais viens no interesantākajiem Sokrata vēlmes teorijas aspektiem, proti, ka visiem cilvēkiem piemīt viena vēlme – būt laimīgiem jeb iegūt labumu, kas manifestējas dažādos veidos atkarībā no tā, kā katrs rīcības veicējs šo pamatvēlmi transformē. Taču tieši šajā sakarībā rodas jautājums – kā saprast apgalvojumu, ka visiem cilvēkiem piemīt identiska vēlme pēc labuma? Šā jautājuma aplūkojumam ir veltīta darba **piektā nodaļa "Vēlme pēc labuma"**.

Uzskats, ka vēlmes priekšmets ir paties labums, ir viens no interesantākajiem un būtiskākajiem Sokrata vēlmes teorijas aspektiem, kas jau kopš Aristoteļa laikiem mulsinājis daudzus Platona lasītājus. Runa ir par Platona "Gorgijā" (466A-468E) rodamo Sokrata argumentu, ka rētoriem un tirāniem polisās nepieder nekāda vara. Šis savā ziņā šokējošais secinājums tiek pamatots ar apsvērumiem, kas sākotnēji nebūt neliekas spēcīgi un pārliecinoši. Šā argumenta gaitā Sokrats mēģina pamatot divas savstarpēji saistītas tēzes. Pirmkārt tēzi, ka jebkura rīcība tiek veikta kāda labuma dēļ:

(RVM) (a) A nevēlas veikt rīcību x tāpat vien (*ἀπλῶς οὕτως*), t.i., paša x dēļ, bet gan labuma dēļ; (b) ja x sniedz labumu, tad A vēlas darīt x.

Un, otrkārt, tēzi, kas formulē vēlmes piedēvēšanas nosacījumus:

(VV) A vēlas darīt x tad un tikai tad, ja

(a) A uzskata, ka x ir vislabākā rīcība, un

(b) x patiešām ir vislabākā rīcība A.

(b\*) Ja galu galā izrādās, ka x noved pie sliktā iznākuma, tad x nav rīcība, ko A vēlas veikt.

Sokratā paustais viedoklis dažiem Platona pētniekiem ir šķitis tik vāji pamatots, ka viņi izvirzījuši pieņēmumu – Sokrata nolūks šajā fragmentā ir apzināti maldināt savu sarunas biedru Polu, tāpēc viņa nostāja nav jāuzlūko nopietni. Šādu "Gorgija" fragmenta interpretāciju ir piedāvājis Kevins Maktajs (*Kevin McTighe*) (McTighe, 1984). Maktajs turklāt arī uzskata: Sokratam nevar piedēvēt viedokli, ka vēlmes priekšmets ir paties labums. Viņaprāt, apgalvojumi citos Platona darbos skaidri apliecina, ka vēlmes priekšmets ir tas, kas rīcības veicējam šķiet labs. Tieši šādu pozīciju saskaņā ar standarta interpretāciju Sokrats ir aizstāvējis arī "Menonā".

Attiecīgi šīs promocijas darba nodaļas uzdevums ir, pirmkārt, atspēkot Maktaja iebildumus, otrkārt, piedāvāt labāku "Gorgija" fragmenta interpretāciju un, treškārt, parādīt, ka tā saskan ar citos dialogos – arī "Menonā" – pausto.

Savā ziņā pirmais un otrais uzdevums pēc būtības ir saistīti, tāpēc ka Maktaja iebildumu pamatā ir noteikta filozofiska koncepcija par propozicionālo attieksmju (ieskaitot arī vēlmes) iedabu. Sokrata pozīcija paredz, ka noteiktā aspektā vēlmes ir relatīvi neatkarīgas no mūsu koncepcijām par objektiem. Līdz ar to rodas jautājums, kā

šādu viedokli varētu pamatot. Mēģinot parādīt, kā tas ir iespējams, es balstos uz nostādnēm, kuras izstrādājuši Terijs Peners<sup>14</sup> un Naomi Rešotko (*Naomi Reshotko*).<sup>15</sup>

Tomēr, ja Sokrats uzskata, ka vēlmes priekšmets ir patiess labums, tad kā paskaidrot to, ka "Menonā" (77B-78B) viņš šķietami apgalvo, ka vēlmes priekšmets ir tas, ko rīcības veicējs uzskata par labumu? Promocijas darba 5. nodaļas atlikusī daļa (no 5.16 līdz 5.22) ir veltīta tam, lai parādītu, ka "Gorgijā" un "Menonā" Sokrats nepauž atšķirīgas nostādnēs. Par diskusijas atspēriena punktu ir izvēlētas divas atšķirīgas "Menona" fragmenta interpretācijas. Pirmkārt, tā saucamais ortodoksālais lasījums, kuru ir formulējis Gerasims Sants (Santas, 1964) un pēc kura Sokrats "Menonā" aizstāv pozīciju, ka vēlmes priekšmets ir tas, ko subjekts uzskata par labu. Otrkārt, tiek iztirzāta Pennera un Rova piedāvātā interpretācija, kas formulēta kā iebilde Santam (Penner & Rowe, 1994). Peners un Rova vēlas parādīt, ka "Menonā", līdzīgi kā "Gorgijā", Sokrats apgalvo, ka vēlmes priekšmets ir patiess labums. Tomēr abiem minētajiem lasījumiem ir būtiski trūkumi, tāpēc 5. nodaļas beigās tiek piedāvāts jauns "Menona" fragmenta lasījums, ar kuru saskaņā Sokrata nolūks ir parādīt – lai izskaidrotu sliktu rīcību, nav nepieciešas postulēt vēlmi pēc kaut kā sliktā, jo daudz labāk šādu rīcību var izskaidrot ar vēlmi pēc patiesa labuma. Sliktas rīcības gadījumā rīcības veicējs aplami identificē kaut ko sliktu kā kaut ko labu. Līdz ar to "Menonā" teiktais ir samierināms ar Sokratam piedēvēto nostādni "Gorgijā".

Iezīmētā vēlmes koncepcija palīdz izskaidrot ne tikai Sokrata piedāvātos iemeslus mūsu ierobežotajai orektiskajai kompetencei, bet daļēji arī to, kāpēc Sokrats uzskata, ka tikums ir τέχνη. Šis jautājums tiek iztirzāts darba **sestajā nodaļā "Vēlme pēc labuma un 'τέχνη'"**. Viens no visbiežāk ignorētajiem Sokrata izpratnes par τέχνη aspektiem, kas īpaši iezīmēts Platona "Gorgijā", ir τέχνη vērstība uz labumu. Sokrata τέχνη izpratnes analīze atklāj zīmīgas strukturālas paralēles starp τέχνη un vēlmi. Sokrata vēlmes koncepciju var raksturot, izmantojot sekojošas tēzes:

(V1) vēlmes cēlonis ir kāda vajadzība, un mums piemīt vēlmes tikai tad, ja mums kaut kā trūkst;

---

<sup>14</sup> Sk. Penner, 1991; Penner, 2005.

<sup>15</sup> Reshotko, 1992; Reshotko, 1996; Reshotko, 2006.

(V2) vēlmes objekts ir labums.

Savukārt Sokrata koncepciju par τέχνη var raksturot, sakot, ka:

(T1) τέχνη eksistē tikai tur, kur fiksējams kāds iztrūkums, un šī τέχνη ir paredzēta iztrūkuma novēršanai. (Piemēram, ārstniecība pastāv tāpēc, ka mūsu miesa nav pašpietiekama, un radusies, lai šo trūkumu novērstu.);

(T2) visas prasmes tiecas pēc to aprūpējamā objekta labuma.

Paralēles abos gadījumos ir acīmredzamas. Tas ļauj apgalvot, ka Sokrata τέχνη koncepcija ir viņa vēlmes koncepcijas izvērsums. Līdzīgi kā katra atsevišķa prasme ir paredzēta, lai novērstu tās objektiem piemītošos iztrūkumus, tā arī var runāt par τέχνη, kuras nolūks ir palīdzēt tikt galā ar cilvēkam piemītošo nepilnību, kas ir cēlonis viņa tieksmei pēc labuma iemantošanas, un šī τέχνη ir tikums.

Iepriekš jau tika minēts, ka Sokrata motivācijas teoriju var raksturot kā psiholoģiska egoisma paveidu. Šādā gadījumā likumsakarīgs ir jautājums par to, vai Sokrata morālpsiholoģija ir savietojama ar Sokrata nostādnēm ētikā. Šai problēmai veltīta darba **septītā nodaļa "Sokrata egoisms"**. Problēmas risinājumu grūtu padara tas, ka Platona tekstos rodamās liecības var šķīst pretrunīgas. Dažas teksta vietas liecina, ka Sokrata nostādne raksturojama kā egoisms. Piemēram, kad "Harmidā" (171D-172E) tiek runāts par mērenību (σωφροσύνη), Sokrats uzsver, ka, ja vien tas ir tikums, tam jābūt mums noderīgam. Līdzīgi arī "Menonā" (87E-88C) – dialogā, kurā tiek meklēta tikuma noteiksme, – Sokrats un Menons vienojas, ka atšķirībā no tādiem labumiem kā veselība, spēks, skaistums un bagātība, kuri dažkārt var nodarīt kaitējumu, tikumi – mērenība, taisnīgums un drosme – to īpašniekam vienmēr nāk par labu (ὠφελεῖν). Rūpes par savu vai savas dvēseles labumu Platona dialogos ir visai bieži sastopams motīvs, kas ne vienam vien Platona agrīno darbu lasītājam licis domāt, ka Sokrata ētikas teorija būtu raksturojama kā noteikta veida egoisms. Sokrats par tikumiem bieži runā neatrauti no to noderīguma personai, kurai tikumi piemīt vai kurai pēc tiem būtu jātiecas. Piemēram, liela daļa "Gorgija" – kas bieži tiek uzskatīts par vienu no nozīmīgākajiem Sokrata ētiku reprezentējošajiem sacerējumiem – ir veltīta tam, lai parādītu, ka būt taisnīgam un ievērot mērenību ir labāk nekā būt netaisnīgam un izlaidīgam (sk. piem. Gorg. 475B-D,

474B-D, 479C-D). Tomēr līdzās fragmentiem, kuros uzsvērts tikumu noderīgums pašam rīcības veicējam, ir atrodamī arī apgalvojumi, kas šķietami pauž kaut ko gluži pretēju. Kad "Apoloģijā" (28B) Sokrats pats sev izvirza jautājumu, vai viņam nav kauna nodarboties ar lietu, kas apdraud viņa dzīvību, viņš norāda, ka šāds jautājums ir nevietā. Krietnam vīram, saka Sokrats, nav jānododas apsvērumiem par to, vai viņa rīcība palielina viņa izredzes dzīvot vai mirt. Viņam ir jālūkojas tikai uz to, vai "viņš rīkojas taisnīgi vai netaisnīgi, vai šādi rīkoties pieklājas krietnam vai nekrietnam vīram". Tikpat kategorisks formulējums ir rodams arī "Kritonā". Kad Kritons Sokratam izklāstījis savus apsvērumus, kāpēc tam būtu jābēg no cietuma (45A-46A), proti, ka Sokratam nebūtu jāuztraucas par naudas līdzekļiem, ko tas varētu prasīt; ka došanās nāvē būtu negodīga pret dēliem, kas kļūtu par bāreņiem; ka citi uzskatīs – Kritons un pārējie Sokrata draugi bijuši pārāk glēvi, nespējot novērst viņa bojāeju, Sokrats atbild, ka uzskaitītie iemesli ir nebūtiski. Jādomā nevis par tēriņiem, neslavu vai bērnu audzināšanu, bet gan par to, vai šāda rīcība – Sokrata bēgšana no ieslodzījuma un izvairīšanās no piespriedē nāvessoda – ir taisnīga vai netaisnīga (48C-D). Nedaudz vēlāk (49C-E) Sokrats un Kritons vienojas, ka par viņu sarunas izejas punktu kalpos princips, ka "nekad nav pareizi nedz rīkoties netaisni, nedz atbildēt ar netaisnību uz netaisnību, nedz arī, ciešot pāridarījumu, aizstāvēties, atbildot ar to pašu" (49D). Abas Sokrata nostādnes, šķiet, ir pretrunā viena otrai. Šādā gadījumā pastāv trīs iespējas, kā interpretēt Sokrata pozīciju. Viena iespēja ir pieņemt: (1) Sokrats patiešām nav bijis konsekvents un nav pamanījis, ka viņa uzskati jautājumā par tikumīgas rīcības motivāciju ir pretrunīgi. Tomēr šķiet, ka tik acīm redzamu pretrunu mēs Sokratam nedrīkstam piedēvēt. Tādā gadījumā jāmeklē citi veidi, kā atbrīvot Sokratu no minētās pretrunas. Pirmkārt, (2) var mēģināt apšaubīt, vai Sokratam patiesi būtu piedēvējami abi uzskati, proti, var argumentēt, ka (a) Sokrata izteikumi, kurus daži interpretē kā tādus, kas liecina par egoismu, patiesībā ir jāinterpretē citādi vai ka (b) Sokrata striktā nostāja par rīkošanos saskaņā ar taisnīgumu ir krietni vien pielaidīgāka, nekā sākotnēji šķiet. Otrkārt, (3) var piedāvāt lasījumu, kas saglabā abus šķietami nesamierināmos Sokrata pozīcijas elementus, parādot, kā viņš var vienlaikus paust abas nostādnes. Šajā nodaļā tiek aizstāvēts uzskats, ka ņemot vērā citus

Sokrata apgalvojumus, mums būtu jāpieņem pēdējā lasījuma versija, t.i., jāpiedēvē Sokratam abas šķietami nesavienojamās nostādnes. Tas, protams, aktualizē jautājumu par to, kā Sokrats vienlaikus var būt gan egoists, gan sekot taisnīgumam.

Noliegt faktu, ka kaut kādā nozīmē Sokratam var piedēvēt egoismu, neļauj būtiskas nostādnes, kas veido Sokrata pozīcijas kodolu. Pirmkārt, tas ir uzskats, ka ikvienas rīcības mērķis ir labums pašam darītājam, un, otrkārt, uzskats, ka tiekšanās pēc tikuma ir rūpes par dvēseli. Pirmais uzskats promocijas darbā tiek nodēvēts par *psiholoģisko tēzi*, jo tā ir noteikta nostādne rīcības psiholoģijas skaidrojumā, kuru dažkārt dēvē arī par psiholoģisko egoismu. Otrais uzskats darbā tiek dēvēts par *ētisko tēzi*, jo iezīmē noteiktu ētisku pozīciju, t.i., pozīciju jautājumā par to, kā būtu jādzīvo un jārīkojas. Ir acīmredzams – ja vien Sokratam šīs tēzes ir piedēvējamas, tad viņš uzskatāms par egoistu. Nodaļas ietvaros, balstoties uz tekstuālām liecībām, tiek parādīts, ka Sokratam pamatoti var piedēvēt abas minētās tēzes. Līdz ar to rodas jautājums par to, kā raksturojama Sokrata egoisma pozīcija.

Lai noskaidrotu Sokrata egoisma pozīcijas raksturu, ir jāpievēršas jautājumam, kā Sokrata koncepcijā tiek aplūkotas citu personu intereses. Šajā nodaļā tiek secināts, ka Sokrats turas pie uzskata, ka vienīgais veids, kā rīcības veicēja apsvērumos var parādīties citu personu intereses, ir saistībā ar paša rīcības veicēja interesēm. Tomēr Sokrata pozīcija ir iezīmīga ar to, ka viņš krasi paplašina rīcības veicēja interešu lauku. Saskaņā ar Sokrata koncepciju, piemēram, būtiska mātes labklājības daļa ir viņas bērna labklājība. Šajā kontekstā jāuzsver divas būtiskas lietas. Pirmkārt, intereses par kurām runā Sokrats, izriet no cilvēka iedabas īpatnībām, kuras jau tika aplūkotas "Līsidam" un "Dzīrēm" veltītajās nodaļās. Otrkārt, citu personu intereses parasti ir cieši integrētas rīcības veicēja interešu sistēmā, t.i., tās nepieciešami saistītas ar rīcības veicēja interesēm. Vecāku laime vienmēr būs nesaraucami saistīta ar bērnu laimi, un šī saistība būs tik cieša, ka vecāku laime bez viņu bērnu laimes nemaz nav aplūkojama. Vēl vairāk padziļināt skatījumu uz Sokrata pozīciju var, analizējot to, kā "Valsts" I grāmatā aplūkota amatnieka motivācija nodarboties ar attiecīgo amatu. Nodaļā tiek aizstāvēta pozīcija, ka, pretēji šķītumam, Sokratam nevar piedēvēt altruisma aizstāvēšanu. Turklāt aplūkojamais



"Valsts" fragments lieliski parāda, kādā veidā Sokrats, turoties pie psiholoģiskā egoisma, var paskaidrot šķietami altruistisku rīcību iespējamību.

### **c) Promocijas darba secinājumi**

Promocijas darba "Racionalitāte un motivācija: Morāles psiholoģija Platona sokratisķajos dialogos" mērķis ir izgaismot Sokrata vēlmes izpratni. Pētījumā autors piedāvā argumentus, kas balsta šādus secinājumus.

Mums ir pamats uzskatīt, ka Platona korpusā var izdalīt noteiktu uzskatu kopumu, kas būtu piedēvējams Sokratam. Par pamatu tam var kalpot Aristoteļa korpusā rodamās liecības, kuras, lai arī Sokrata pozīciju bieži atspoguļo neprecīzi, jāuzlūko par uzticamām. Katrā ziņā argumenti pret Aristoteļa liecību statusu nav pārliecinoši vai izšķirīgi. Tomēr tas ir jautājums ne tik daudz par Platona darbu hronoloģiju, bet par noteiktu Sokratam raksturīgu tēžu kopumu. Proti, apzīmējums "sokratisķie dialogi" attiecas drīzāk uz doktrinālu, nevis hronoloģisku kategoriju.

Sokrata motivācijas teorijas un, konkrētāk, izpratne par vēlmes iedabu, tiek izstrādātas kontekstā ar jautājumu par mīlestības iedabu. Šāda nostāja nav nejauša, jo gan mīlestība, gan tikumi daudzējādā ziņā ir strukturāli izomorfas parādības.

Sokrata vēlmes koncepciju raksturo vairākas būtiskas iezīmes. Vēlme vienmēr ir vēlme pēc kaut kā subjektam iztrūkstoša. "Līsidā" šis iztrūkstošais tiek raksturots kā 'radniecīgais' (οἰκεῖνος) un kā labums. Saskaņā ar šādu uzskatu subjektam var piedēvēt vēlmes neatkarīgi no paša subjekta uzskatiem par to, vai viņam attiecīgā vēlme piemīt vai nepiemīt. Tas paredz arī iespēju, ka subjekts var kļūdīties jautājumā par to, vai viņš vēlas x vai nevēlas x. Šajā ziņā vēlmes jēdziens funkcionē līdzīgi zināšanu jēdzienam. Iespēja rīkoties saskaņā ar savām vēlmēm ir cieši saistīta ar rīcības veicēja kompetenci un spriestspēju.

Cits būtisks Sokrata vēlmes teorijas aspekts ir uzskats, ka vēlmes priekšmets ir patiess labums. Šāda vēlme saskaņā ar Sokrata pozīciju piemīt visiem cilvēkiem vienādā mērā neatkarīgi no viņu doksiskās kompetences. Lai arī reti kurš mūsdienu filozofs

ņemtos aizstāvēt Sokrata pozīciju šajā jautājumā, promocijas darbā tiek piedāvāti argumenti, kas parāda, ka tā ir krietni vien pieņemamāka, nekā dažkārt tiek uzskatīts.

Sokrata izpratne par vēlmes pēc labuma iedabu ļauj pavisam jaunā gaismā palūkoties uz Sokrata ieskatiem par τέχνη. Sokrata vēlmes teorijas gaismā kļūst saprotamāka Sokrata tēze par to, ka būtisks τέχνη kritērijs ir tās orientācija uz labumu. Tādā gadījumā bieži izteiktais apgalvojums, ka τέχνη atšķirībā no tikuma ir ambivalenta, izrādās aplams. Ikvienas τέχνη pastāvēšanas nolūks ir noteikta labuma nodrošināšana un tādā nozīmē ikviena τέχνη ir vērsta uz labumu, šajā ziņā būtiski neatšķiroties no tikuma. Atšķirība parādās drīzāk zināšanu raksturā. Proti, τέχνη kā zināšana aptvers tikai ļoti ierobežotu priekšmetu sfēru un tās mērķis būs kāds ierobežots labums (piemēram, veselība), kurpretim tikuma, ja tā varētu teikt, skats būs vērsts uz labumu visplašākajā nozīmē. Proti, ikvienas citas τέχνη redzeslauks ir ierobežots tikai ar konkrētās τέχνη mērķi, un tai nav nekādu zināšanu par tās vietu teleoloģiskajā struktūrā, ko pārredz vienīgi tikums kā īpaša veida τέχνη.

Sokrata pozīcija ir raksturojama kā psiholoģisks egoisms. Sokratam var piedēvēt divas būtiskas tēzes. Pirmkārt, Sokrats akceptē *psiholoģisko tēzi*, uzskatu, ka ikvienu rīcību motivē paša rīcības veicēja labums. Otrkārt, tekstuāla evidence apliecina, ka Sokrats akceptē arī *ētisko tēzi* – uzskatu, ka par visu visvairāk mums ir jā rūpējas par savu dvēseli. Tomēr Sokrata izpratne par φιλία un viņa apsvērumi par tikumu kā noteikta veida zināšanu (τέχνη) paredz, ka viņa koncepcijā ir vieta arī apsvērumiem par citu personu interesēm un motivācijai, kas var šķist altruistiska. Līdz ar to ir pamats uzskatīt, ka Sokrata morālpsiholoģija ir savietojama ar dialogos izteikto prasību rīkoties saskaņā ar tikuma prasībām.

# 1. Platona dialogi un Platona Sokrats

## 1.1. Ievads. Sokrata jautājums

Ikvienā darbā, kas pretendē uz Sokrata filozofijas izklāstu, gribot negribot nākas skart tā saucamo "Sokrata jautājumu" – vai mums ir kāds pamats runāt par vēsturiskā Sokrata filozofiskajām nostādnēm? Proti, ņemot vērā, ka ziņas par Sokrata uzskatiem ir pieejamas tikai tuvāku vai tālāku laikabiedru liecībās, rodas jautājums, vai šīs liecības ir patiešām uzticamas? Vai kādu līdz mums nonākušo versiju par Sokratu – nozīmīgākās no tām pieder Platonam, Ksenofontam un Aristotelim<sup>16</sup> – var uzlūkot kā vēsturisku patiesību? Par laimi, šā darba uzdevums nav mēģināt sniegt atbildi uz šo – visdrīzāk neatbildamo – jautājumu, jo pētījuma uzmanības lokā ir nevis vēsturiskais Sokrats, bet gan Platona dialogu personāžs.

Tomēr šāda nostādne tikai daļēji ļauj izvairīties no "Sokrata jautājuma", jo viņš kā sarunas dalībnieks sastopams gandrīz visos Platona dialogos (izņemot dialogu "Likumi"). Tāpēc rodas jautājums – kā mēs varam zināt, kuros dialogos mums ir darīšana ar vēsturisko Sokratu, bet kuros dialoga personāžs Sokrats tikai pauž paša Platona viedokli? Galu galā arī šis jautājums ir pārags, jo tas balstās pieņēmumā, ka šāds nošķirums vispār ir iespējams. Proti, jautājums ir leģitīms vien tad, ja mums ir dibināts pamats uzskatīt, ka (1) dažos darbos dialoga personāžs "Sokrats" pauž Sokrata<sup>17</sup> pozīciju, bet (2) citos "Sokrats" tiek izmantots kā Platona ideju rupors. Šāda nostādne, šķiet, nav pamatojama, ja ir paties kāds no sekojošiem apgalvojumiem:

---

<sup>16</sup> Dažkārt tiek norādīts arī uz Aristofana komēdiju "Mākoņi", kurā darbojas personāžs vārdā Sokrats. Tomēr šim tēlam, kā to pārlicinoši parādījis Kenets Dovers (Dover, 1971), ir maz sakara ar reālo Sokratu. Tas drīzāk uzrāda 5. gs. pastāvošos priekšstatus par intelektuāļiem. Sk. arī Vlastos, 1988, 89-90.

<sup>17</sup> Izteiksmes vienkāršības labad šeit un turpmāk šīs (un tikai šīs) nodaļas ietvaros, norādot uz Platona dialogu personāžu Sokratu tiks lietotas pēdiņas. Sokrata vārds bez pēdiņām norāda uz vēsturisko personu.

- (A) "Sokrats" dažādos dialogos aizstāv vienu un to pašu filozofisko nostādņu kopumu.
- (B) Lai arī "Sokrats" dažādos dialogos pauž nesavienojamas filozofiskas nostādnes, tomēr tas liecina nevis par to, ka viens nostādņu kopums pieder Sokratam, bet otrs – Platonam, bet gan par to, ka Platons pats dažādos laikos ir paudis divas atšķirīgas koncepcijas.
- (C) "Sokrats" ir literārs personāžs, tāpēc viņa teikto mēs nevaram piedēvēt nedz Sokratam, nedz šo darbu autoram – Platonam.

Atlikušajā šīs nodaļas tekstā es mēģināšu uzrādīt iemeslus, kas dod pamatu noraidīt nupat minētās nostādnes. Mans mērķis nebūs pierādīt, ka vairākos Platona dialogos mēs varam atrast vēsturiskā Sokrata filozofiskās nostādnes. Šīs nodaļas uzdevums ir daudz pieticīgāks, proti, pirmkārt, paskaidrot, kā šā darba ietvaros Sokrata pozīcija tiek nodalīta no Platona pozīcijas, un, otrkārt, parādīt, cik šāda nostādne ir pamatota.

## 1.2. Eksegētiskais skepticisms

Es sākšu ar pēdējo (C) no minētajām nostājām, kuru varētu raksturot kā *eksegētisko skepticismu*. Tas ir uzskats, ka Platona dialogi pēc savas dabas ir veidoti tā, ka to autoram nav iespējams piedēvēt kādu noteiktu filozofisku pozīciju. Saskaņā ar šādu nostādni piedēvēt Platonam to, ko saka dialoga personāži Sokrats, Tīmajš vai Svešinieks no Elejas ir tas pats, kas piedēvēt, piemēram, Vladimiram Nabokovam uzskatus, ko romānā "Lolita" pauž Humberts Humberts. Patiesi, ja Platons būtu vēlējies tiešā veidā paust to, ko viņš domā, viņš būtu rakstījis filozofiskus traktātus vai monologus. Bet, ja viņš tomēr vēlētos savu domu formulēt dialoga formātā, tad sacerētu dialogus, kuros viņa pozīciju izklāstītu personāžs vārdā Platons. Tomēr viņš izvēlējās rakstīt dialogus, kuros pats nemaz nepiedalās.<sup>18</sup>

Šķiet, ka Platona izvēli noteica vismaz divi iemesli. Pirmkārt, rakstot dialogus, kas atspoguļo Sokrata sarunas, Platons seko jau iedibinātai tradīcijai. Nav nekāda pamata uzskatīt, ka Platons bijis pirmais filozofs, kurš pievērsies dialoga formai un ka, izlemjot

---

<sup>18</sup> Dialogos Platons sevi piemin tikai trīs reizes – "Apoloģijā" 34A, 38B un "Faidonā" 59B.

savu domu formulēt dialoga formā, viņš šo izvēli izdarījis, apsverot citas alternatīvas.<sup>19</sup> Piemēram, Lāertas Diogens (D. L. 2.122-124 ) stāsta, ka pirmais sokratiskos dialogus (τοὺς λόγους τοὺς Σωκρατικούς) sācis rakstīt kāds Simons no Atēnām (Σίμων Ἀθηναῖος) – kurpnieks, kura darbnīcā Sokrats esot ik pa laikam iegriezies. Savukārt Aristotelis (Poet. 1447b10-15) sokratiskos dialogus jau min kā atsevišķu žanru līdzās Sofrona un Ksenarha mīmiem.<sup>20</sup> Dialogus, kuru centrā ir personāžs vārdā Sokrats, sacerēja vairāki Sokrata sekotāji – Aishins (D. L. 2. 60-61), Antistens (D. L. 6.15-18), Faidons (D. L. 2.105), Eukleids (D. L. 2.108) u.c.<sup>21</sup> Acīmredzot dialogs viņiem šķita vispiemērotākais veids, kā pieminēt Sokratu un kā viņa sarunu izraisītās pārdomas turpināt rakstiski. Ņemot vērā sokratiskās literatūras kontekstu, fakts, ka Platons rakstīja dialogus, neprasa kādu papildu izskaidrojumu.<sup>22</sup> Tiesa, teiktais nekādā gadījumā neatceļ faktu, ka dialoga forma autoram piedāvā noteiktu komunikācijas paņēmieni arsenālu un ka Platons šos līdzekļus ir izmantojis. Viena no būtiskākajām iespējām, ko piedāvā dialoga forma (un tas ir vēl viens iemesls, kāpēc tā Platonam, iespējams, šķita tik piemērota), ir distance starp autoru un lasītāju. Proti, izvēloties šādu rakstības formu, Platons distancējas no dialoga personāžu apgalvojumiem, tādējādi fokusē lasītāja uzmanību nevis uz jautājumu: "Ko domā Platons?", bet gan uz jautājumu: "Kā atrisināt problēmu, ar kuru nodarbojas dialoga personāži?" Šāda interpretācija balstās pieņēmumā, ka Platona nolūks ir izvairīties no dogmatiskas sava viedokļa uztiēšanas un dialoga formāts to lieliski nodrošina, jo lasītājs tiek iesaistīts sarunā par dialogā pieteikto jautājumu un pamudināts domāt līdzī. <sup>23</sup> Lielā mērā tieši šis aspekts – dialoga ieviestā distance starp autoru un lasītāju – arī kalpo par iemeslu eksegētiskā skepticisma pieņemšanai. Eksegētiskais skeptiķis uzskata, ka šī distance ir nepārvarama un ka no dialoga personāžu izteikumiem mēs nevaram nonākt pie autora viedokļa. Tomēr šādā formā šis apgalvojums diez vai ir patiess. Ir pamats apšaubīt uzskatu, ka dialogu kā

---

<sup>19</sup> Šādu viedokli pauž A. Nehamas (Nehamas, 1998, 35) un Č. Kāns (Kahn, 1996, 1).

<sup>20</sup> Citviet (D.L. 3.48.) Diogens norāda uz avotiem, kuros dialoga kā žanra aizsākumi ir saistīti ar Elejas Zēnonu.

<sup>21</sup> Nelielu pārskatu par sokratisko literatūru sk. Kahn, 1996, 1-35. Sk., arī Vlastos, 1991, 52.

<sup>22</sup> Sk. Nehamas, 1999, xvii.

<sup>23</sup> Sk. Annas, 1999, 27.

literāru darbu dēļ nav iespējams izdarīt secinājumus par autora uzskatiem. Literāri darbi mums bieži vien ļauj piedēvēt noteiktus uzskatus to sarakstītājiem. Vai tad, piemēram, Aristofana "Mākoņi" neatklāj autora uzskatus par sava laika intelektuāļiem? Un vai līdzīgā kārtā arī Humberta Humberta teiktajā bieži nav saklausāms autors Nabokovs? Protams, ceļš no Humberta Humberta izteikumiem līdz Nabokova viedoklim nav nemaz tik vienkāršs, un šādus secinājumus bieži var apšaubīt. Tomēr tas nebūt nenozīmē, ka tie vienmēr būs nepamatoti. Tāpat arī no tā, ka dialoga forma ievieš distanci starp autoru un lasītāju, nebūt neizriet, ka šī distance ir nepārvarama.<sup>24</sup> Tas nozīmē tikai to, ka pārvarēt šo attālumu ir grūtāk nekā, piemēram, filozofiska traktāta gadījumā.

Turklāt arī uzskats, ka Platona dialogi ir literāri darbi tādā pašā nozīmē, kādā Sofokla traģēdijas, Aristofana komēdijas un Nabokova romāni, nešķiet īpaši pārliecinošs. Mums nav nekādu ziņu par to, kādai publikai Platons sacerēja savus dialogus un kā tie tika lasīti, tomēr, šķiet, daudzi piekristu, ka viens no Platona rakstīšanas pamatmērķiem ir palīdzēt lasītājam nonākt pie patiesības. Citādi ir ar dramatiskiem sacerējumiem. Sofokls rakstīja traģēdijas, lai tās uzvestu reliģiskos svētkos un uzvarētu sacensībā ar citu dzejnieku darbiem. Ričards Krauts (Kraut, 1992, 25) norāda, ka tas iezīmē būtisku atšķirību no Platona dialogiem. Dzejnieka mērķis ir radīt darbu, ko publika un vērtētāji uzskatīs par skaistu un emocionāli apmierinošu. Ja šā mērķa ietvaros darba galvenajiem varoņiem būs jāliek paust uzskatus, kas nesakrīt ar dzejnieka uzskatiem, tad viņš tā arī darīs. Turpretim Platona nospraustā mērķa sasniegšanai vislabāk kalpotu personāžs, kas pauž paša Platona uzskatus. No tā gan neizriet, ka dialoga galvenais personāžs vienmēr tā arī darīs. Saskaņā ar tēzi, kas tiks iezīmēta vēlāk, ir pamats uzskatīt, ka dažos gadījumos dialoga galvenais personāžs "Sokrats" pauž Sokrata uzskatus un ka tiem nav vienmēr jāsakrīt ar Platona uzskatiem.

Par labu viedoklim, ka dialoga centrālais personāžs pauž Platona uzskatus, liecina gan tas, ka daudzos darbos uzskatāmi tiek izvirzīta un aizstāvēta noteikta pozīcija, gan tas, ka šīs tēzes ir relatīvi noturīgas no dialoga uz dialogu. Proti, nav tā, ka dialogu

---

<sup>24</sup> To uzskatāmi apliecina citu filozofu (piemēram, Deivida Hjūma vai Džordža Bārklīja) rakstītie dialogi, kuros pāreja no personāža teiktā uz autora viedokli ir neproblemātiska. Tiesa, Hjūma un Bārklīja gadījumā reti kad nākas šaubīties par to, ka viens no dialoga personāžiem pārstāv autoru.

personāži tikai iztirzā dažādus argumentus par vai pret noteiktu tēzi, t.i., diez vai Platona dialogus iespējams uzlūkot kā dažādu savā starpā nesaistītu apsvērumu apkopojumu. Lielākoties dialogos var vērot diezgan skaidru sarunas virzību uz noteiktu pozīciju. Kā šādu tēžu piemērus var minēt uzskatu, ka tikums ir noteikta veida zināšana, ka rīkoties taisnīgi ir labāk nekā rīkoties netaisnīgi, ka neviens nekļūdās labprātīgi, ka labais ir labs, pateicoties līdzdalībai labuma idejā utt. Būtu grūti noliegt, ka dialogos minētie uzskati tiešām tiek izvirzīti un aizstāvēti, tāpēc arī ir pamats apgalvot, ka tie piedēvējami dialogu autoram. Protams, eksegētiskā skepticisma pozīcija nav neiespējama. Noteikta veida eksegētiskais skepticisms pausts jau antīkajā pasaulē – Jaunās akadēmijas skeptiķi uzskatīja, ka Platona dialogos netiek izvirzītas un aizstāvētas nekādas tēzes, tādēļ Platonam nekādus pozitīvus uzskatus piedēvēt nav iespējams.<sup>25</sup> Tomēr šāds skatījums nebūt nebija vispārpieņemts. Lielākā daļa Platona lasītāju, sākot jau no antīkās senatnes, uzskatīja, ka dialogos paustas noteiktas nostādnes un ka šīs nostādnes pieder Platonam. Iespējams, nozīmīgākais liecinieks šajā ziņā ir Aristotelis, kurš, cik mums zināms, Platona Akadēmijā pavadīja apmēram 19 gadus. Viņa rakstītais diezgan skaidri apliecina, ka daudzos gadījumos dialogu personāžu sacītais jāpiedēvē vai nu Platonam vai arī Sokratam (bet par to nedaudz vēlāk).<sup>26</sup> Kad Lāertas Diogens (D.L. 3.52) apgalvo, ka Platons dialogos savu nostāju atklāj ar četrus personāžus – Sokrata, Tīmaja, atēnieša un elejieša – starpniecību, iespējams, viņš pauž visnotaļ tradicionālu uzskatu, kura aizsākumi meklējami jau Aristoteļa dzīves laikā.<sup>27</sup>

Pieņemsim, ka, balstoties uz dialogu personāžu teikto, mēs varam Platonam piedēvēt noteiktus uzskatus. Tomēr ir skaidrs, ka šāds skatījums – uzskats, ka dialoga personāži ir Platona rupori, – ir pārāk vienkāršots. Kā raksta Deivids Volfsdorfs (Wolfsdorf, 2004, 16-17):

---

<sup>25</sup> Sk. Tarrant, 2000, 10-19. Ipp. Akadēmijas skeptiķu Platona dialogu lasījuma izvērtējumu sniedz Annas, 1992b.

<sup>26</sup> Šo argumentu min arī Beversluis, 2006, 101. Piem., Met A6 un EN 1096a11-17 Aristotelis Platonam piedēvē ideju teoriju, kas tiek izklāstīta Platona "Faidonā"; Pol. A13 Aristotelis kritizē Sokrata izpratni par tikumu, kas tiek pausta Platona "Menonā". Pol. 1266B5-10, 1271b1-5 Aristotelis piedēvē Platonam uzskatus, kas tiek pausti Platona "Likumos". Lai arī minētās liecības runā par labu eksegētiskā skepticisma noraidīšanai, vajadzētu arī paturēt prātā, ka dažkārt Aristotelis Platonam piedēvē uzskatus, kas Platona dialogos nav atrodami.

<sup>27</sup> Sk. arī PH 1.221-223.

"Dialogu aplūkojums, kas sākas ar Platona uzskatu un Sokrata izteikumu attiecības skaidrojumu, ir nepiemērots. Tas atstāj neievērotu teksta pamatā esošo dialogisko struktūru. Ja Platona mērķis bija vienkārši ar Sokrata starpniecību darīt zināmus savus uzskatus, tad kāpēc viņš nerakstīja monologus? [...] Izpratnei par attiecībām starp Platonu un Sokratu vajadzētu rasties, uzlūkojot šos tekstus kā dramatiskus dialogus. Ir jāsāk nevis ar jautājumu: "Kura personāža uzskatus ir vislielākais pamats piedēvēt Platonam?", bet gan ar jautājumu "Ko Platons mēģina panākt, attēlojot šo personāžu sadursmi, un kādā veidā viņš tiecas to izdarīt?""

Volfsdorf visnotaļ pamatoti norāda, ka būtu aplami Platona dialogus uzlūkot kā centrālo personāžu monologus, kuriem nejauši pievienotas citu sarunas dalībnieku replikas. Bet tā ir ne jau tāpēc, ka Platona dialogos netiktu paustas nekādas tēzes, bet gan tāpēc, ka dialogiem piemīt arī citas dimensijas un piemēram, "Sokrata" apgalvojumu saturs ir tikai viens no teksta elementiem. Nav šaubu, ka Platona dialogos svarīgs ir ne tikai tas, ko "Sokrats" runā, bet arī – ar ko viņš sarunājas, kur sarunājas un kādā situācijā saruna notiek. Ne velti dialogos bieži iekļauti sarunas biedru raksturu, vietas un konteksta apraksti. Tāpat noteikta nozīme ir arī dialogā rodamajām atsaucēm uz vēsturiskām personām un notikumiem. Piemēram, "Sokrata" apgalvojumi var parādīties pavisam citā gaismā, ja mēs zinām, kāds liktenis vēlāk piemeklēja viņa sarunas biedru (piemēram, Alkibiadu, Kalliju vai Harmidu) reālajā dzīvē. Lielākajā dialogu daļā aprakstītā realitāte Platona lasītājiem ir pagātne – 5. gs. pr. Kr. beigas –, tāpēc Platons var paļauties uz to, ka dialogi tiks lasīti reālo notikumu kontekstā, un šo apstākli izmanto.<sup>28</sup> Tomēr šie apsvērumi nekādā veidā neatceļ uzskatu, ka no dialogu personāžu apgalvojumiem mēs varam nonākt pie Platona nostājas. Tie tikai padara šo uzdevumu sarežģītāku.

### 1.3. Platona darbu hronoloģija un sokratiskie dialogi

Tomēr laiks atgriezties pie iepriekš (1.1) izvirzītā jautājuma – kā mēs varam noteikt, kuros gadījumos "Sokrats" pauž Sokrata, bet kuros – Platona uzskatus? Jeb, precīzāk, kā mēs varam pateikt, kuros gadījumos Platona nolūks, izmantojot "Sokratu", ir

---

<sup>28</sup> Sk. Wolfsdorf, 2004, 18-22.



izklāstīt Sokrata pozīciju un kuros gadījumos "Sokrats" drīzāk izklāsta nostādnes, kurām Sokrats nepiekrītu, bet kas būtu piedēvējamas dialogu autoram Platonam? Mūsdienu Platona pētniecībā mēdz runāt par tā saucamajiem sokratiskajiem dialogiem – tā tiek dēvēti Platona agrīnie sacerējumi, kuros, pēc daudzu pētnieku domām,<sup>29</sup> Platons tiecas izklāstīt Sokrata filozofiju. Gregorijs Vlastoss (Vlastos, 1991, 46-47) – viens no prominentākajiem šā uzskata pautējiem – par sokratiskiem uzskata šādus Platona sacerējumus (alfabētiskā secībā):

"Apoloģija", "Eutifrons", "Gorgijs", "Harmids", "Hipijs mazākais", "Ions", "Kritons",  
"Lahēts", "Protagors", "Valsts" I grāmata.

Vlastoss šos darbus dēvē par elenktiskajiem sacerējumiem, jo, viņaprāt, tajos Sokrats izmanto noteiktu patiesības noskaidrošanas metodi – elenktiku<sup>30</sup>. Viņš uzskata, ka Sokrata pozīcija tiek pausta arī darbos, kurus viņš dēvē par pārejas posma sacerējumiem (alfabētiskā secībā):

"Eutidēms", "Hipijs lielākais", "Līsids", "Meneksens", "Menons".

Tas var šķist pārsteidzoši, tomēr sokratiskie dialogi kā dialogu grupa Platona korpusā tika izdalīti tikai samērā nesen. Pirmais, kas Platona intelektuālajā biogrāfijā izdalīja

---

<sup>29</sup> Sk. piem. Irwin 1977; Irwin 2005; Vlastos, 1988; Vlastos, 1991; Rowe, 2003a; Rowe, 2006a; Penner, 1992; Penner, 2002; Reshotko, 2006; Taylor, 2000; Santas, 1979; Ross, 1933; Brickhouse & Smith, 1994; Wolfsdorf 2004.

<sup>30</sup> Sokrata izjautāšanas prakse, ko literatūrā parasti sauc par elenktiku, paredz to, ka Sokrata vienīgais materiāls ir sarunas biedru uzskati, starp kuriem sarunas gaitā tiek mēģināts panākt konsistenci. Tīri formāli to varētu aprakstīt šādi:

Sokratā sarunas biedrs A pauž uzskatu  $p$  par kādu no tikumiem.

Izjautāšanas gaitā A piekrīt propozīcijām  $q$  un  $r$ .

Bet no  $q$  un  $r$  izriet ne- $p$

Sarunas biedrs A propozīcijas  $q$  un  $r$  uzskata par pietiekami pārliecinošām, lai viņš sāktu kā problemātisku uzlūkot  $p$ , nevis  $q$  un  $r$ .

Līdz ar to  $p$  ir atspēkots.

Šo metodi Sokrats izmanto gan pozitīviem, gan negatīviem mērķiem, proti, gan atspēkojot kādu viedokli, gan pamatojot kādu nostādni. Jautājums par to, vai, balstoties uz šādu metodi, Sokratam ir tiesības izdarīt tādus secinājumus, kādus viņš un viņa sarunas biedri izdara, ir komplicēts un daudz apspriests sekundārajā literatūrā. Saskaņā ar vienu no, manuprāt, pārliecinošākajām interpretācijām, Sokrats savu argumentāciju balsta uzskatos, kurus par sākotnēji neapšaubāmiem uzlūko gan viņa sarunas biedri, gan viņš pats, jo, kā saka Sokrats, viņš pārbauda ne tikai sarunas biedru teikto, bet arī sevi (Gorg. 348C-D). Šādu uzskatu piemēri: tikums ir labs, tikums ir skaists un derīgs (Charm. 159C, Lach. 192C, Men. 87E, Prot. 349E, 359E). Tieši šādi uzskati parasti figurē iepriekš iezīmētajā atspēkošanas struktūrā kā propozīcijas  $q$  un  $r$ . Tāpēc, lai arī var apgalvot, ka šajā procedūrā nozīmīga vieta ir ierādīta nepretrunīgumam, tomēr iegūtie rezultāti nekad nav formāli. Šādu elenktikas interpretāciju ir piedāvājis Reeve, 1989, 47-53. No šejienes esmu aizguvis arī augstāk redzamo elenktikas formālo aprakstu. Sk. arī klasisko Vlastosa rakstu (Vlastos, 1994.)

sokratisko posmu, bija Karls Frīdrihs Hermanis (*Karl Friedrich Hermann*) savā 1839. gadā iznākušajā monogrāfijā "Platoniskās filozofijas sistēma un vēsture".<sup>31</sup> Kā norāda Herolds Tarants (*Harold Tarrant*) (Tarrant, 2000, 99), antīkie autori šādu dialogu grupu nenošķīra. Dialogi parasti tika iedalīti pēc to tēmas un filozofiskās funkcijas. Piemēram, Lāertas Diogens (D. L. 3.49-51) atsaucas uz Platona dialogu iedalījumu (1) izklāstošajos (ὀφηγητικός) un (2) pētnieciskajos (ζητητικός) dialogos. Acīmredzot šāds nošķīrums balstās atšķirīgā dialoga funkciju izpratnē. Tiek pieņemts, ka vienā daļā dialogu (izklāstošajos) Platons izklāsta savu nostāju par noteiktiem jautājumiem ētikā, politikā u.c.<sup>32</sup> Pie izklāstošajiem dialogiem Diogens min tādus darbus kā "Tīmajis", "Valstsvīrs" un "Sofists". Savukārt pētniecisko dialogu loma šķiet drīzāk terapeitiska un pedagoģiska – tajos tiek vai nu atspēkots (piem., dialogos "Eutidēms", "Gorgijs") vai pārbaudīts ("Menons", "Eutifrons") citu viedoklis. To nolūks ir vai nu palīdzēt pašam lasītājam atbrīvoties no maldīgiem uzskatiem vai arī iemācīties aizstāvēties pret konkurējošu skolu izvirzītām tēzēm.<sup>33</sup> (Diogens norāda, ka viņam ir zināms arī dialogu iedalījums dramatiskajos (δραματικός), atstāstītajos (διηγηματικός) un jauktajos (μεικτός), tomēr viņš to noraida kā tādu, kas balstās nevis uz filozofiskiem, bet gan uz literāriem jeb dramatiskiem (τραγικῶς) apsvērumiem.) Tomēr, lai arī antīkajiem autoriem neeksistēja tāda kategorija kā sokratiskie dialogi, tas nebūt nenozīmē, ka Sokrats Platona darbos netika meklēts. Sokrata figūra bija iedvesmas avots vairākām filozofijas skolām, kuru pārstāvji zināšanas par viņa nostādņām smēlās Platona rakstītajā.<sup>34</sup>

Viens no būtiskākajiem iemesliem, kāpēc senie autori neuzskatīja par nepieciešamu runāt par sokratisko posmu Platona daiļradē, bija hermeneitisks

---

<sup>31</sup> Herman, K. F. *Geschichte un System der Platonischen Philosophie*. – Heidelberg: C. F. Winter. Sīkāk sk. Taylor, 2002. Viņam sekoja ievērojams antīkās filozofijas vēsturnieks Eduards Cellers (*Eduard Zeller*), kurš, kā raksta Kāns (Kahn, 2002, 98) arī "noteica mūsu tradicionālo izpratni par sokratisksajiem dialogiem".

<sup>32</sup> Izklāstošie dialogi tālāk tiek dalīti praktiskajos (πρακτικόν) un teorētiskajos (θεωρηματικόν). Teorētiskie – fiziskajos (φυσικόν) un loģiskajos (λογικόν), bet praktiskie – politiskajos (πολιτικόν) un ētiskajos (ἠθικόν).

<sup>33</sup> Pētnieciskie dialogi tiek iedalīti vingrinājuma (γυμναστικός) un sacensību (ἀγωνιστικός) dialogos. Savukārt vingrinājuma dialogi dalās majeitiskajos (μαιευτικός) un izmēģinājuma (πειραστικός) dialogos, bet sacensību dialogi – pierādošajos (ἐνδεικτικός) un atspēkojošajos (ἀνατρεπτικός).

Līdzīgu dialogu iedalījumu sk. arī Albīna Isag. 3; 6.

<sup>34</sup> Sīkāk sk. Long, 1988.

pieņēmums, ka Platona darbi ataino vienotu un koherentu uzskatu sistēmu. Lietojot Platona pētniecībā pieņemtu terminu, antīkie platonisti bija unitāristi, viņi uzskatīja, ka visos dialogos tiek pausts un aizstāvēts noteikts un nemainīgs filozofisko nostādņu kopums. Proti, ja teiktais tiek attiecināts tikai uz sacerējumiem, kuros darbojas "Sokrats", tā jau ir šīs nodaļas sākumā (1.1) minētā nostāja (A). Ja tiek pieņemta šāda interpretatīva pozīcija, tad jautājums par Sokrata filozofijas meklējumiem Platona korpusā nemaz nerodas. Protams, ja vien netiek pieņemta neticama iespēja, ka "Sokrats" vienlaikus pauž gan Sokrata, gan Platona pozīciju. Unitārisms Platona tekstu lasītāju vidū bija valdošā pieeja līdz pat 19. gadsimtam, kad nāca klajā jau iepriekš minētais Hermaņa pētījums, kurā viņš izvirzīja tēzi?, ka Platona uzskati laika gaitā piedzīvojuši būtiskas izmaiņas. Hermaņa ieviesto t.s. attīstības koncepciju lielā mērā stiprināja Lūisa Kempbela (*Lewis Campbell*) 19. gs. otrajā pusē aizsāktie Platona darbu stilometrijas pētījumi, kuru nolūks bija noskaidrot Platona darbu sarakstīšanas hronoloģisko secību.<sup>35</sup> Līdz 19. gs. beigām, pateicoties tādu autoru kā Frīdrihs Blass (*Friedrich Blass*), Vilhelms Ditenbergs (*Wilhelm Dittenberg*), Konstantīns Rīters (*Constantin Ritter*) u.c. pētījumiem, tika izdalītas trīs stilistiski atšķirīgas dialogu grupas.<sup>36</sup>

**I grupa:**

"Apológija", "Dzīres", "Eutidēms", "Eutifrons", "Faidons", "Gorgijs", "Harmids", "Hipijs lielākais", "Hipijs mazākais", "Ions", "Kratils", "Kritons", "Lahēts", "Līsids", "Meneksens", "Menons", "Protagors".

**II grupa:**

"Faidrs", "Valsts", "Parmenids", "Teaitēts".

**III grupa:**

"Sofists", "Valstsvīrs", "Filēbs", "Tīmajs", "Kritijs", "Likumi".

Šis dialogu uzskaitījums ir aizgūts no Čārlza Kāna (*Charles Kahn*) raksta (Kahn, 2002, 94)<sup>37</sup>, kurā viņš pauž uzskatu, ka, lai arī dialogu secība grupu ietvaros nav

---

<sup>35</sup> Tā saucamo stilistisko metodi Kembels ieviesa 1867. gadā publicētajā darbā L. Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato*. – Oxford: Clarendon Press.

<sup>36</sup> Īsu pārskatu par stilometrijas pētījumiem 19. un 20. gs. sk. Brandwood, 1992.

<sup>37</sup> Kāns gan "Hipiju mazāko" liek kvadrātiekāvās, jo uzskata to par neautentisku.

nosakāma,<sup>38</sup> pats iedalījums grupās, kuru neatkarīgi cits no cita apstiprinājuši vairāki pētnieki, kas izmantojuši atšķirīgas metodes, jāuzskata par drošu. Kāns piezīmē (ibid.), ka, viņaprāt:

"[...] šis atklājums par Platona dialogu iedalījumu trijās grupās, balstoties tikai uz stilistiskiem apsvērumiem bez atsaukšanās uz to filozofisko saturu, var patiesi tikt uzskatīts par vienu no vēsturiskās filoloģijas lielajiem sasniegumiem, kas līdzvērtīgs, piemēram, Milmena Perija (*Milman Parry*) atklājumam, ka Homēra poēmās saskatāmas mutvārdu tradīcijas pazīmes."<sup>39</sup>

Jāsaka gan, ka stilometrijas iespējas aprobežojas tikai ar minēto dialogu grupu hronoloģijas fiksēšanu. Darbu hronoloģiskās secības noskaidrošana grupu ietvaros par spīti daudziem mēģinājumiem tā arī ir palikusi un, šķiet, paliks neatrisināms uzdevums. Par šādu iznākumu nebūtu īpaši jābrīnās, jo ir nesaprātīgi pieņemt, ka Platona rakstības stils piedzīvojis nozīmīgas izmaiņas ikreiz, kad viņš sācis rakstīt jaunu dialogu.<sup>40</sup> Stilometrijas pētījumi atstāja lielu iespaidu uz veidu, kā Platona teksti tika lasīti visu 20. gadsimtu, un, lielā mērā tieši pateicoties tiem, attīstības koncepcija kļuva turpat vai par vispārpieņemtu dogmu Platona pētniecībā.<sup>41</sup> Pamatojoties uz stilometrijas atklājumiem, pētnieki runāja par Platona domas attīstību –tā saucamajos agrīnajos dialogos Platons pamatā balstās Sokrata filozofijas nostādnēs, bet vēlāk – vidusposma dialogos – tās pārskata un atmet. Šajā Platona daiļrades periodā sarakstītajos sacerējumos tiek formulētas viņa filozofijas centrālās tēzes par dvēseles nemirstību, nemainīgajām idejām

---

<sup>38</sup> Tāpēc, sekojot Kānam, I grupas dialogi minēti alfabēta secībā. Dialogu izkārtojums II un III grupā ir lielā mērā spekulatīvs. Ir zināms, ka "Likumi" ir Platona pēdējais sacerējums, "Teaitēts" un "Sofists" iezīmē robežu, kad mainās Platona rakstības stils.

<sup>39</sup> Tas gan nenozīmē, ka Kāna viedoklim visi piekrīt (sk. piem. Annas, 1999, 26; Griswold, 2002). Minētais Kāna raksts tapis tieši ar nolūku pārliecināt tos, kas izturas skeptiski pret atziņām, kuras noskaidrotas ar stilometrijas palīdzību. Iespējams, uz dažiem skeptiķiem iespaidu varētu atstāt kāda Kāna (Kahn, 2002, 107-108) atstāstīta epizode no stilometrijas pētījumu vēstures. Eduards Cellers bija viens no pirmajiem, kas izteica šaubas par stilometrijas rezultātu uzticamību. Viņš aicināja stilometrijas metodes aizstāvjus izmēģināt šo pieeju uz sacerējumu kopumu, kuru sarakstīšanas laiks bija zināms, kā tas ir, piemēram, Gētes gadījumā. Konstantīns Riters šo izaicinājumu pieņēma un parādīja, ka, aplūkojot dažu vārdu lietošanas biežumu ir iespējams fiksēt sistemātiskas atšķirības starp trim Gētes literārās daiļrades periodiem. Vēl vairāk, Riters parādīja, ka ar šādas metodes palīdzību iespējams izdalīt divas sacerējumu grupas, kas pieder atšķirīgiem posmiem paša Cellera radošajā karjerā.

<sup>40</sup> Sk. Kahn, op. cit. 95.

<sup>41</sup> Tiesa, daudzi prominenti 20. g. s. beigu Platona pētnieki joprojām aizstāv unitārismu. Redzamākie piemēri ir Č. Kāns (sk. Kahn, 1996) un Džūlija Enasa (sk. Annas, 1999; Annas, 2002).

utt. Savukārt daudzas no vidējā posma dialogos paustajām nostādnēm tiek pārskatītas un revidētas vēlīnā posma sacerējumos.<sup>42</sup>

Tomēr dialogu hronoloģijas noskaidrošana pati par sevi neļauj secināt nedz to, ka Platona doma laika gaitā piedzīvojusi būtiskas izmaiņas, nedz to, ka no dažiem darbiem mēs varam spriest par Sokrata filozofiju. Vēl vairāk – no stilometrijas pētījumiem neizriet pat tas, vai vispār ir pamats runāt par Sokrata filozofiju Platona korpusā. To uzskatāmi apliecina Kāna pozīcija, kas noliedz kā vienu, tā otru. Proti, Kāns ir unitārists, kurš uzskata, ka mēs nevaram spriest par Sokrata filozofiju, balstoties uz Platona sacerējumiem.<sup>43</sup> Tas nozīmē, ka stilometrijas sasniegumi mums nepalīdz atspēkot nedz unitārismu (A), t.i., uzskatu, ka "Sokrats" un citi personāži visos dialogos pamatā pauž vienu un to pašu uzskatu kopumu, nedz (B) uzskatu – ka atšķirības starp "Sokrata" paustajām nostādnēm dažādos dialogos patiesībā atspoguļo nevis atšķirības starp Platonu un Sokratu, bet gan atšķirības starp Platona uzskatiem divos daiļrades posmos. Proti, Platona darbu hronoloģijas noskaidrošana ir samērojama gan ar unitārisma, gan attīstības koncepcijas piedāvāto Platona tekstu lasījumu. Unitārisms faktiski izslēdz iespēju, ka korpusā var izdalīt darbus, kuros "Sokrata" nostādnes ir piedēvējamas Sokratam. Tomēr arī attīstības koncepcija neļauj izdarīt secinājumus par šādu iespējamību, kas gan ir pieļaujama, bet no pašas attīstības koncepcijas neizriet. Ir iespējams vienlaikus turēties pie attīstības koncepcijas un noraidīt uzskatu, ka dažos dialogos Platona nolūks bijis atainot Sokratu. Tiesa, jāatzīst, ka lielākā daļa attīstības koncepcijas aizstāvju tomēr arī uzskata, ka agrīno dialogu "Sokrats" ir Sokrats.

#### **1.4. Vlastosa Sokrats un iebildumi pret to**

Viens no ietekmīgākajiem platonisma pētniekiem, kas aizstāvējis attīstības koncepciju un izvirzījis spēcīgus argumentus par labu iespējamībai Platona korpusā izdalīt sokratiskos dialogus, ir Gregorijs Vlastoss. Turpmākajā tekstā ieskicēšu Vlastosa

---

<sup>42</sup> Sk. piem. Bostock, 1988, 1-10.

<sup>43</sup> Šī nostādne ir iezīmēta Kahn, 1981, bet izvērsta Kahn, 1996.

argumentus un ar tiem saistītās problēmas, tādējādi formulējot šajā darbā akceptētās nostādnes attiecībā uz "Sokrata jautājumu".

Ja salīdzina iepriekš minēto dialogu iedalījumu trijās grupās ar attīstības koncepcijas aizstāvju piedāvāto iedalījumu agrīnajos, vidusposma un vēlīnajos darbos, top skaidrs, ka attīstības koncepcijas aizstāvji nevadās tikai no stilistiskiem apsvērumiem, bet gan no dialogos izklāstīto nostādņu satura. Uzskatāmu šādas pieejas piemēru piedāvā Vlastoss, kura veidotais Platona agrīno dialogu uzskaitījums jau tika minēts iepriekš (1.3.). Par Platona vidusposma sacerējumiem Vlastoss (Vlastos, 1991, 47) uzskata tādu dialogus kā:

"Kratils", "Faidons", "Dzīres", "Valsts" II-X, "Faidrs", "Parmenids", "Teaitēts"<sup>44</sup>

Vlastoss, protams, lieliski apzinās, ka viņa piedāvātā hronoloģija atšķiras no rezultātiem, ko piedāvā stilometrija. Galu galā viņš uzsver (ibid. 46. 2. piez.), ka pie šādas dialogu secības nonācis, vadoties tikai no apsvērumiem par dialogu filozofisko saturu. Proti, noteiktu filozofisku apsvērumu dēļ Vlastoss "Kratilu", "Faidonu" un "Dzīres" pārvietojis no stilometristu I grupas uz savu vidusposma dialogu grupu.

Vlastosa izejas punkts ir uzskats, ka Platona korpusā mums patiesībā ir darīšana ar diviem atšķirīgiem "Sokratiem":

"Atsevišķos Platona korpusa segmentos šis vārds norāda uz diviem atšķirīgiem filozofiem. Indivīds joprojām ir tas pats. Tomēr dažādos dialogos viņš pauž tik atšķirīgus filozofiskus uzskatus, ka nav iespējams iedomāties, ka tie mājotu vienās smadzenēs, ja vien tās nav šizofrēniķa smadzenes." (ibid. 46)<sup>45</sup>

Vlastoss izvirza 10 tēzes (ibid. 48-49), kas raksturo atšķirības starp agrīno dialogu "Sokratu" un vēlīno dialogu vārdabrali.

(I) Agrīno dialogu "Sokrats" nodarbojas tikai un vienīgi ar morāles filozofijas jautājumiem. Iepretim tam vidusposma dialogu "Sokrats" risina gan morāles filozofijas, gan metafizikas, gan epistemoloģijas, reliģijas filozofijas, mākslas filozofijas, audzināšanas filozofijas u.c. problēmas.

---

<sup>44</sup> Vlastoss arī norāda, ka šādā secībā, visdrīzāk, dialogi arī ir sarakstīti. Sal. Gurhrie, 1975, 50.

<sup>45</sup> Līdzīgi arī Vlastos, 1988, 93.

(II) Atšķirībā no agrīno dialogu "Sokrata", vidusposma dialogu "Sokrats" aizstāv metafizisku teoriju par "nošķirti pastāvošām" idejām un no ķermeņa nošķiramu dvēseli, kas ar "atminēšanās" palīdzību apgūst iedzimtas zināšanas. Šādas pretenciozas teorijas agrīno dialogu "Sokratam" ir svešas.

(III) Agrīno darbu "Sokrats" meklē zināšanas ar elenktikas palīdzību un pauž uzskatu, ka viņam nav nekādu zināšanu. Savukārt vidusposma "Sokrats" ir pārliecināts, ka noteiktos jautājumos viņš ir zinošs.

(IV) Vidusposma dialogos "Sokrats" pauž uzskatu, ka dvēselei ir trīs daļas. Agrīnajos dialogos šāda dvēseles koncepcija nav rodama. Tā pat būtu pretrunā ar agrīno darbu "Sokrata" izpratni par tikumu un uzskatu par nesavaldības neiespējamību.

(V) Vidusposma dialogu "Sokrats" pārzina sava laika matemātiskās disciplīnas. Iepretim tam agrīno dialogu "Sokratu" matemātika neinteresē, un nevienā no elenktiskajiem dialogiem "Sokrats" neuzstājas kā šo jomu lietpratējs.

(VI) Agrīno dialogu "Sokrats" ir gatavs runāt ar ikvienu un uzskata, ka filozofija ir pieejama katram. Iepretim tam vidusposma dialogu "Sokrats" drīzāk uzskatāms par elitāristu.

(VII) Vidusposma "Sokratam" var piedēvēt politikas teoriju, kurā demokrātija tiek vērtēta kā sliktākā no pastāvošajām valsts iekārtām. Neko tādu nevar attiecināt uz agrīno darbu "Sokratu". Lai arī agrīno darbu "Sokrats" kritizē Atēnu politiskās norises, viņš joprojām dod priekšroku Atēnām salīdzinājumā ar citām polisām. Tomēr šādas izvēles iemesls tā arī netiek paskaidrots.

(VIII) Homoerotiskas attiecības ietilpst gan agrīnā gan vidusposma "Sokrata" mīlestības (ἔρως) izpratnē. Tomēr vidusposma darbos tām tiek sniegts transcendentāls pamatojums. Šādas tiecības pamatā ir mīlestība uz transcendentu skaistuma ideju. Agrīnajos dialogos šādu koncepciju neatrast.

(IX) Agrīno darbu "Sokrats" dievbijību saprot kā kalpošanu dievībai, kas pēc sava rakstura un prasībām ir stingri ētiska. Viņa reliģija ir praktiska un tiek īstenota rīcībā. Vidusposma dialogos "Sokrata" reliģija ir vērsta uz kopību ar dievišķu un bezpersonisku esamību – idejām. Tā ir mistiska un īstenojas kontemplācijā.

(X) Elenktiskajos dialogos "Sokrata" metodei ir sacensības raksturs – morālās patiesības "Sokrats" meklē, atspēkojot citu personāžu uzskatus. Tiesa, tas vairs nav sakāms par pārejas posma dialogiem. Tajos "Sokrats" piedāvā argumentus pret uzskatiem, kurus viņš izvirza pats. Sākot no "Menona" un beidzot ar "Faidru", "Sokrats" ir didaktisks filozofs. Proti, viņš klāsta patiesību dialoga personāžiem, kas viņam piekrīt. Vēlāk (dialogā "Parmenids") vidusposma dialogos paustā metafiziskā teorija tiek pakļauta kritikai. Savukārt "Teaitētā" "Sokrats" ievieš jaunu metodi – majeitiku, un mēģina no jauna formulēt savas pozīcijas.

Lai arī Vlastoss uzskata, ka daļā Platona dialogu mēs sastopam vēsturisko Sokratu, viņš nebūt neapgalvo, ka agrīnie dialogi ir Sokrata sarunu protokoli. Šāds uzskats būtu pārlietu naivs. Viņš pauž domu (ibid. 49-50), ka sokratiskajos dialogos Platons rekonstruē Sokratu, t.i., balstoties uz savām zināšanām par Sokrata uzskatiem, viņš "Sokrata" mutē liek vārdus, kādus tas būtu varējis teikt Platona konstruētā sarunas situācijā, aizstāvot savus uzskatus.<sup>46</sup> Platona aprakstītās Sokrata sarunas ir fikcija, viņa nolūks nav sarakstīt precīzu Sokrata biogrāfiju, bet gan izklāstīt viņa filozofiju. Sokrata personība dialogos attēlota tikai tiktāl, cik tas ir svarīgi viņa filozofijas kontekstā. Turklāt Vlastosa versijā Platons nav vienkārši Sokrata filozofijas izklāstītājs; rakstot sokratiskos dialogus, Platons pauž Sokrata pozīciju, kas sakrīt arī ar viņa nostāju gan attiecībā uz saturu, gan uz filozofijas metodi. Vlastoss uzskata, ka Platons savam personāžam "Sokratam" katrā atsevišķā dialogā ļauj paust to, ko pats Platons rakstīšanas brīdī uzskata par patiesu (ibid. 117)<sup>47</sup>. Šis apsvēruma ir viens no svarīgākajiem Vlastosa piedāvātās Sokrata versijas aspektiem. Viņš to nodēvē par savas interpretācijas "lielo hipotēzi" (*grand hypothesis*) (ibid. 117. 50. piez.).

Vlastosa pozīcija sākotnēji var šķist visnotaļ jēgpilna un pieņemama. Tā noraida naivo un neticamo pieņēmumu, ka sokratiskie dialogi ir Sokrata sarunu pārstāsti, un

---

<sup>46</sup> Vlastoss (ibid. 49-51. 15. piez.) to salīdzina ar Tūkīdīda izmantoto praksi. Savās "Vēsturēs" Tūkīdīds daudzos gadījumos citē runas, kuras viņš pats nav dzirdējis. Par runu saturu Tūkīdīds parasti uzzinājis no aculiecinieku stāstītā, kuri, protams, viņam nevarēja atstāstīt visu runu vārds vārdā. Tādēļ Tūkīdīds, rekonstruējot šīs runas, vadījās no tā, ko, viņaprāt, katrs runātājs attiecīgajā situācijā varēja būtu teicis. Sk. Hist. 1.22.1.

<sup>47</sup> Sk. arī ibid. 53.



piedāvā kritērijus, kas ļauj nošķirt divas atšķirīgas filozofiskas pozīcijas, kuras pauž viens un tas pats dialogu personāžs. Tomēr, vai tas nozīmē, ka minētie apsvērumi arī mums ļauj apgalvot, ka viens "Sokrats" pauž Sokrata viedokli, bet otrs – dialogu autora pozīciju, kas jau būtiski atšķiras no iepriekšējās? Vlastosa atbilde ir noliedzoša. Iepriekš nosauktās atšķirības starp agrīno un vidusposma dialogu "Sokratu" ir saskaņā gan ar tēzi, ka agrīnie dialogi iepretim vidusposma dialogiem tiecas aprakstīt Sokrata filozofiju, gan ar tēzi, ka nostādņu maiņa ir notikusi tikai paša Platona filozofijas ietvaros. Lai būtu pamats apgalvot, ka agrīno dialogu "Sokrats" ir Sokrats, nepieciešama no Platona dialogiem neatkarīga evidence. Tomēr, pirms pievērsties jautājumam par šādu liecību raksturu, nedaudz pakavēsimies pie Vlastosa izvirzītajiem kritērijiem, kas, viņaprāt, ļauj runāt par divām atšķirīgām filozofijām Platona korpusa ietvaros. Tātad Vlastoss izvirza apgalvojumu, ka viņa iezīmētās I grupas dialogos "Sokrata" paustie uzskati būtiski atšķiras no pozīcijas, kuru pauž viņa vārdabralis II grupas dialogos (Ibid. 49). Protams, paliek jautājums – vai tā tiešām ir? Proti, cik no Vlastosa tēzēm ir tādas, kuras patiešām parāda, ka mums darišana ar divām pretējām filozofiskām pozīcijām? Jau Čārlzs Kāns savā recenzijā Vlastosa izcilajai monogrāfijai (Kahn, 1992, 242-243) norādīja, ka I, II, V, VII un VIII tēze pamatojas uz vienu negatīvu faktu – tās norāda uz lietām, kuru nav agrīnajos dialogos, bet ir vēlinajos. Lai parādītu, ka divas filozofijas ir pretrunā viena otrai, ir par maz ar norādi, ka viena izvirza vairāk doktrīnu nekā otra. Nosauktās tēzes drīzāk iezīmē noteiktas pozīcijas attīstību, nevis pretrunas starp divām filozofijām. Pārējās četras tēzes (III, IV, VI, un X) šajā ziņā šķiet daudzsolākas, tomēr Kāns mēģina parādīt, ka arī tās vai nu neuzrāda cerētās pretrunas, vai arī nav korekti formulētas. Piemēram, VI tēze norāda uz būtiskām rakstura atšķirībām starp agrīno un vidusposma dialogu "Sokratu", t.i., Vlastosa versijā starp Sokratu un Platonu. Platons atšķirībā no Sokrata ir elitārists. Sokrats iesaistās sarunā ar katru, kas vien ir gatavs runāt. Platons savukārt uzskata, ka dialektika pieejama tikai īpašu izglītību baudījušai filozofu elitei (Vlastos, 1991, 109-111).<sup>48</sup> Tomēr vai tas izslēdz iespēju, ka šīs divas – lai arī kardināli

---

<sup>48</sup> Šo aspektu īpaši uzsvēris Greiems (Graham, 1996, 188-190). Viņš to uzlūko kā skaidru apliecinājumu tam, ka Platona agrīnajos dialogos nevar runāt par Sokrata idealizēšanu. Agrīno darbu "Sokrats" proponēto vērtību un rakstura ziņā stipri atšķiras no Platona ieņemtās nostājas. Vēl vairāk – šajā ziņā

atšķirīgās – nostādnes dažādos dzīves posmos akceptējis viens un tas pats cilvēks? Protams, tas nozīmētu atzīt radikālas pārmaiņas paša Platona personībā, tomēr izslēgt šādu iespēju nevar. Turklāt arī tad, ja mēs pieņemam Vlastosa iezīmēto atšķirību, tā neko daudz nepasaka par Sokrata un Platona filozofisko doktrīnu atšķirībām. Palūkosimies uz Vlastosa IV tēzi. Tā iezīmē būtisku doktrinālu atšķirību starp Sokratu un Platonu. "Valsts" IV grāmatā Platons ievieš trīsdalīgas dvēseles koncepciju. Viens no būtiskākajiem šīs koncepcijas aspektiem ir iracionālu vēlmju atzīšana, kas palīdz izskaidrot nesavaldības iespējamību, kura tika noliegta agrīnajā "Protagorā". Nevar noliegt, ka šī tēze iezīmē būtisku kontrastu starp divu veidu rīcības psiholoģijas koncepcijām. Saskaņā ar hipotēzi, uz kuru ir balstīts šis promocijas darbs, Sokrata atšķirīgā rīcības psiholoģijas izpratne ir turpat vai būtiskākā viņa filozofijas iezīme. Tomēr, līdzīgi kā iepriekš aplūkotojai tēzei par "Sokrata" pārtapšanu elitāristā, arī šī ir vienlīdz labi savienojama ar uzskatu, ka viens domātājs (Platons) vienu uzskatu ir nomainījis ar citu. No tās nebūt neizriet nepieciešamība postulēt divus domātājus ar atšķirīgām pozīcijām. Uzreiz gan jāsaprot, ka citi autori izvirzījuši šaubas arī par pašas tēzes pamatotību un pauduši uzskatu, ka Platona korpusā rodams tikai viens rīcības psiholoģijas modelis. Šāda uzskata pamatošana ir atkarīga no iespējas samierināt "Protagorā" rodamo intelektuālismu ar "Valsti" iezīmēto iracionālismu. Tas ir uzdevums, ar kuru jāstopas jebkuram unitārisma manierē ieturētam Platona lasījumam.<sup>49</sup>

Ir pamats apgalvot, ka III tēze ir Vlastosa sokratisko dialogu koncepcijas pamatā. Saskaņā ar to "Sokrata" vienīgā patiesības noskaidrošanas metode ir elenktika. Elenktika ir argumentācijas veids, kad Sokrats atspēko sarunu biedra tēzi, iegūstot tās noliegumu ar to premisu palīdzību, kuras sarunu biedrs pats ir pieņēmis. Turklāt III tēze ir saistīta arī ar X tēzi. Elenktika un ar tās palīdzību iegūtās zināšanas Vlastosam ir Sokrata filozofijas kodols. Tieši šā iemesla dēļ viņš īpaši izdala elenktisko dialogu grupu, kuri, viņaprāt, ir sokratiskie dialogi *par excellence*. Tomēr Kāns izvirza spēcīgus argumentus, kas rada

---

"Sokrats" drīzāk ir Platona pretmets. Greiems uzskata, ka šīs atšķirības dod pamatu domāt – Platona agrīnie dialogi patiešām ataino Sokratu.

<sup>49</sup> Pirmie Platona lasītāji, kas saskārās ar šo problēmu, protams, bija antīkie platonisti (sk. Annas 1999, 117-136). Nostāju, ka "Protagora" un "Valsts" rīcības psiholoģijas koncepcijas ir saskaņojamas, aizstāv, piemēram, Kāns (Kahn, 1996, 226-253) un G. Karone (Carone, 2001).

pamatotas šaubas, vai arī šī tēze spēj veikt uzdevumu, kādam to izmanto Vlastoss. Pirmkārt, kā argumentē Kāns (ibid. 245-248), vairākos dialogos paustās Sokrata ētikas tēzes nebūt netiek pamatotas ar elenktiskas argumentācijas palīdzību. Otrkārt, būtisku lomu elenktika spēlē tikai sešos no divpadsmit agrīnajiem dialogiem ("Lahētā", "Harmidā", "Eutifronā", "Protagorā", "Menonā" un "Gorgijā"). Turklāt Kāns arī norāda (ibid. 250-251), ka būtu aplami uzlūkot elenktiku kā noteiktu un vienotu procedūru, kas raksturo Sokrata metodi visos nosauktajos darbos. Vēl vairāk, Vlastosa elenktikas koncepcija ir diezgan prasīga (ibid. 251-252). Saskaņā ar Vlastosa viedokli elenktika nav vienkārši sarunas biedra pozīcijas atspēkošana, balstoties uz viņa paša akceptētām premisām. Viņš uzskata, ka standarta gadījumos Sokrats akceptē elenktiskajā argumentācijā lietoto premisu patiesumu, savukārt atspēkoto tēzi uzskata par aplamu. Tik šauri saprasta elenktiskā metode, uzskata Kāns, sastopama tikai "Gorgijā" un "Valsts" I grāmatā, taču Vlastoss to nepamatoti ekstrapolējis arī uz citiem darbiem. Visbeidzot Kāns argumentē, ka Vlastosa elenktikas koncepcija ir pārlietu strikta arī "Gorgijam" (ibid. 254-256).

Iespējams, var apšaubīt Kāna argumentācijas detaļas, tomēr, manuprāt, pamatā viņam ir taisnība. Sokrata elenktiskā argumentācijas metode ir daudz elastīgāka, nekā to ataino Vlastoss, un ne vienmēr Sokrats savas tēzes pamato elenktiskā argumentācijā. Līdz ar to savu spēku zaudē arī III un X tēze, kas saskaņā ar Vlastosa interpretāciju nošķir Sokrata un Platona filozofiju Platona korpusa ietvaros. Tomēr tas nenozīmē, ka Vlastosa mēģinājums Platona korpusā atrast Sokrata filozofiskās nostādnes ir izgāzies. Galu galā mūsu rīcībā vēl ir arī ārējas liecības, ar kuru palīdzību tas varētu izdoties.

### **1.5. Aristotelis par Sokratu**

Vairāki pētnieki (Ross, 1933, 16; Penner, 1992, 122-124; Irwin, 1995, 5, 8-10; Vlastos, 1991, 91-98; Graham, 1996, 194-196; Taylor, 2000, 40-41; Rowe, 2002, 216-220; Reshotko, 2006, 10;) ir vienisprātis, ka būtisks apstiprinājums vēsturiskā Sokrata klātbūtnei Platona agrīnajos darbos ir liecības, kuras varam sameklēt slavenākā Platona skolnieka Aristoteļa darbu korpusā. Šā iemesla dēļ turpat vai ikviens, kas mēģina

apšaubīt mūsu iespējas piedēvēt Sokratam Platona agrīno darbu "Sokrata" nostādnes, izvirza argumentus, kas vērsti pret Aristoteli kā vērā ņemamu liecinieku.<sup>50</sup> Jāatzīst, ka iemeslu šaubām ir gana. Pirmkārt, (1) lai arī reti kurš apšaubīs Aristoteļa filozofa spējas, lielākā daļa pētnieku piekritīs, ka viņš nebūt nav labākais un uzticamākais filozofijas vēsturnieks. Aprakstot savu priekšteču uzskatus, Aristotelis tos vienmēr pakārto savām interesēm un jēdzieniskajam aparātam. Kaut kādā nozīmē, iespējams, šādu pārmetumu var attiecināt uz jebkuru filozofijas vēsturnieku, tomēr Aristoteļa gadījumā kritika šķiet īpaši pamatota. Viņa skatījumā iepriekšējās filozofijas sistēmas labākajā gadījumā ir paša Aristoteļa sistēmas nepilnīgi priekšvēstneši. Tāpēc bieži vien Aristoteļa izklāsts vairāk līdzinās spekulatīvai un anahroniskai rekonstrukcijai, nevis avotos balstītam pētījumam.<sup>51</sup> Otrkārt, (2) Aristotelis uz mūs interesējošo notikumu skatuves parādās diezgan vēlu. Kad viņš apmēram 18 gadu vecumā ierodas Platona Akadēmijā, Platons jau ir apmēram 60 gadus vecs, savukārt Sokrats indes kausu iztukšojis jau apmēram pirms 33 gadiem. Treškārt, (3) turpat vai visas nostādnes, ko Aristotelis piedēvē Sokratam, ir atrodamas Platona darbos, tāpēc bieži tiek izteiktas aizdomas, ka Aristotelis savas ziņas smēlies no Platona un tāpēc nav uzskatāms par neatkarīgu liecinieku.<sup>52</sup>

Cik var spriest pēc mūsu rīcībā esošajiem Aristoteļa tekstiem, Sokrata filozofija Aristoteli īpaši nav nodarbinājusi, tomēr dažviet viņš pavisam īsi, bieži vien polemiskos nolūkos, iezīmē atsevišķas Sokrata filozofijas pamattēzes. Aristoteļa sacerējumos atainotajam Sokratam var piedēvēt sekojošas nostādnes.

(1) Sokrats ir nodarbojies tikai ar ētikas problemātiku (τὰ ἠθικά) (Met. 987b1-2, 1078b17-18).

(2) Sokrats pirmais pievērsies definīcijām (ὀρισμός) un meklējis vispārīgo (τὸ καθόλου) (Met. 987b2-4, 1078b18-19, 27-29).

---

<sup>50</sup> Interesanti, ka Aristoteļa liecību vērtīgumu apšaubījuši pat pētnieki, kas aizstāv uzskatu, ka Platona agrīnajos dialogos ir atainots Sokrats, (sk. Graham, 1996, 194).

<sup>51</sup> Sk., piem., Kahn, 1996, 79-80.

<sup>52</sup> Sk. Kahn, 1996, 86-87.

(3) Tomēr atšķirībā no Platona, kurš vispārīgo nošķīris kā patstāvīgu esamību un nosaucis to par idejām, Sokrats šādi nav rīkojies (ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει) (Met. 1078b30-32).

(4) Aristotelis atzīmē, ka viena no Sokrata filozofijas iezīmēm ir induktīva argumentācija (ἐπακτικοὶ λόγοι) (Met. 1078b28).

(5) Sokrats noliedzis, ka viņš kaut ko zina (Soph. El. 183b7-8).

(6) Aristotelis vairākās vietās norāda, ka saskaņā ar Sokrata pozīciju tikums ir noteikta veida zināšana (ἐπιστήμη, φρόνησις) (EN 1116b3-4, 1144b17-21; EE 1216b3-9; MM 1182a15-20). Ar šo tēzi ir saistītas vēl divas būtiskas Sokrata domu raksturojošas nostādnes.

(7) Sokrats atšķirībā no Platona noliedzis, ka dvēselei ir nesaprātīgas daļas (MM 1182a19-26).

(8), Sokrats uzskatījis, ka nesavaldība (ἀκρασία) nav iespējama (EN 1145b23-7).

Aristoteļa liecību vērtība slēpjas faktā, ka nostādnes, kuras viņš piedēvē Sokratam, rodamas tajos Platona darbos, kurus parasti pieskaita pie sokratiskajiem dialogiem. Viens no spēcīgākajiem Vlastosa izvīzītajiem apsvērumiem par labu Sokrata klātbūtnei agrīnajos dialogos ir Aristoteļa liecību sakritība ar pirmajām četrām Vlastosa formulētajām tēzēm, kuras fiksē atšķirības starp agrīno dialogu un vidusposma dialogu "Sokratiem", balstoties tikai uz liecībām, ko sniedz paši dialogi (Vlastos, 1991, 97). Proti, tas nozīmē, ka gan iekšējās, gan ārējās liecības pārklājas.<sup>53</sup> Tomēr vai šis apstāklis atceļ iepriekš minētos iebildumus? Piemēram, vai Aristoteļa liecības patiešām ir ārējas, t.i., vai mums ir pamats uzskatīt, ka viņa priekšstati par Sokrata filozofiju balstās no Platona dialogiem neatkarīgās liecībās? Kāns šādu iespēju noliedz. Viņš argumentē (Kahn, 1996, 82-83), ka Aristoteļa "Metafizikā" 987a29-987b12 sniegtā informācija par Platona ideju teorijas ģenēzi – un tieši šajā sakarā Aristotelis arī izsaka apgalvojumus, ka Sokrats nodarbojies tikai ar ētiku un nav nošķīris vispārīgo kā patstāvīgi esošu, – jāuzlūko kā

---

<sup>53</sup> Šo apsvērumu pamatoti izceļ arī Peners (Penner, 2002, 205-206. 3. piez.): "Ir vērts uzsvērt, cik svarīga ir abu liecību pārklāšanās. Galu galā, cik liela bija *a priori* varbūtība, ka Aristoteļa liecības skaidri tiks apstiprinātas ar to, kurus dialogus divus tūkstošus gadu vēlāk stilometrija noteiks kā piederīgus pirmajai (agrīnajai) stilistiskajai grupai? Tas pavisam noteikti apliecina Aristoteļa iezīmētā Platona / Sokrata filozofijas nošķīruma uzticamību."

Aristoteļa spekulācijas, kas balstītas Platona tekstos un dažviet arī Ksenofonta sacerējumos. Viņaprāt, mēs varētu piekrist Aristotelim, kad viņš apgalvo, ka ideju teorija aizsākas ar Platonu, tomēr apgalvojumi par to, ka Platons mācījies pie Kratila un no viņa pārņēmis uzskatus par visa esošā nepārtraukto mainību, ir radušies paviršas Platona "Kratila" lasīšanas rezultātā. Par tikpat neticamu Kāns uzskata arī Aristoteļa izklāstu par pītagoriešu ietekmi uz Platona ideju teorijas formulēšanu. Līdzīgā veidā būtu jāapšaubā arī Aristoteļa sniegtās ziņas par Sokratu. Kāns norāda (ibid. 86), ka Aristoteļa atkarība no Platona vislabāk redzama jautājumā par nesavaldības neiespējamību. "Nīkomaha ētikā" (EN1145b23-24), aprakstot Sokrata pozīciju, Aristotelis turpat vai burtiski citē Platona "Protagoru" (352B5-C2).<sup>54</sup>

Ja Kānam ir taisnība, tad argumentēt par vēsturiskā Sokrata klātbūtni Platona agrīnajos dialogos, pamatojoties uz Aristoteļa liecībām, ir bezjēdzīgi, jo pats Aristotelis šīs ziņas ir smēlies no Platona dialogiem. Tomēr cik spēcīgs ir šāds iebildums? Pirmkārt, var jautāt: ja jau Platona dialogi ir vienīgais Aristoteļa avots, runājot par Sokrata filozofiju, tad kādā veidā Aristotelis nošķir, kuros gadījumos "Sokrata" teiktais pieder Sokratam, bet kuros – Platonam? Kāna (Kahn, 1996, 87) piedāvātais skaidrojums ir gana izvairīgs:

"Protams, Aristotelis nudien neliek vienādības zīmi starp literāro personāžu un vēsturisko personu. Ir skaidrs, ka viņš ievēro sistemātisku nošķirumu starp tiem; "Faidonā" vai "Valstī" izklāstītās doktrīnas viņš nepiedēvē Sokratam. Tomēr, vai viņa rīcībā bija mutiskas liecības, kas pamatotu šādu Sokrata filozofijas koncepciju? Ja arī Akadēmijā pastāvēja jebkāda mutvārdu tradīcija, mēs tāpat varētu apšaubīt, vai tā saturēja precīzas ziņas par skolotāja nepierakstīto mācību apmēram 30 gadus pēc viņa nāves. Aristoteļa laikā jebkurš atēnietis ar grūtībām varēja nošķirt to, kas bija palicis viņu atmiņā no Sokrata teiktā un mācītā, no tā, ko viņi bija lasījuši vai rakstījuši visas sokratiskā literatūras paaudzes autoru laikā."

---

<sup>54</sup> NE 1145b23-24 "δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾠετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτήν ὡς περ ἀνδράποδον."

Prot. 352B5-C2 "ἀλλ' ἐνούσης πολλακίς ἀνθρώπων ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν ἀλλ' ἄλλο τι, τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοδὲ δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλακίς δὲ φόβον, ἀτεχνῶς διανοοῦμενοι πρὸς τῆς ἐπιστήμης ὡς περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων."

Kāns atzīst, ka Aristotelis nošķir Sokratu no Platona personāža "Sokrata".<sup>55</sup> Viņš arī pieļauj, ka ir pastāvējusi mutvārdu tradīcija, kas ļāvusi Aristotelim tā rīkoties, tomēr apšaubā šīs tradīcijas uzticamību. Bet cik pamatotas ir Kāna spekulācijas? Citviet (ibid. 82) Kāns apgalvo, ka versija par Aristoteļa balstīšanos mutvārdu tradīcijā ir:

"[...] pilnībā nepamatota. Mēs neko nezinām par Aristoteļa un Platona (kurš bija gandrīz 45 gadus vecāks) personīgajām attiecībām. Un mēs patiešām zinām, ka Platons ir rakstnieks, kurš neizrāda jēlkādu tieksmi atklāti runāt par savu intelektuālo biogrāfiju."

Lai kā arī būtu ar Platona vēlmi klāstīt savu intelektuālo biogrāfiju,<sup>56</sup> tomēr Kāna šaubas par mutvārdu tradīcijas pastāvēšanu ir grūti izprotamas. Cik mums zināms, Aristotelis Platona Akadēmijā pavadīja apmēram 20 gadu. Viņa rakstītais pavisam noteikti ļauj apgalvot, ka viņš bija pazīstams ar tiem Platona uzskatiem, kas dialogos neparādās. Diez vai mums ir pamats šaubīties par to, ka šīs ziņas viņš ieguva Akadēmijā. Turklāt, ļoti iespējams, no paša Platona. Kāpēc lai to pašu nevarētu attiecināt uz liecībām par Sokratu? Aristotelis runā par vēsturiskā Sokrata nostādnēm kā par pašsaprotamu lietu. Viņu nebūt nemulsina tas, ka Sokratam var piedēvēt tikai nelielu daļu no tā, ko dialogos saka "Sokrats". Ja šis nošķīrums viņam nesagādā nekādas grūtības, tad ir saprātīgi pieņemt, ka šāda rīcība balstīta noteiktās liecībās. Visticamākais izskaidrojums, šķiet, ir mutvārdu tradīcijas pastāvēšana, lai arī cik maz mums par to zināms; visdrīzāk Aristotelis šīs zināšanas ir ieguvis no Platona, kurš Sokratu pazina personīgi. Savā ziņā Kānam, protams, ir taisnība – mēs patiešām varam apšaubīt mutvārdu tradīcijas drošumu un mums būtu jāšargās savus priekšstatus par vēsturisko precizitāti attiecināt uz Platona tekstiem un sokratisko literatūru kopumā. Mēs nekad nevarēsim pateikt, cik lielā mērā (un vai vispār) Platona atainotais "Sokrats" atbilst reālai vēsturiskai personai. Šķiet, jāsamierinās, ka to mēs nekad neuzzināsim. Tomēr Aristoteļa liecības – protams, ja

---

<sup>55</sup> Kāns arī piemin "Ficdžeralda kanonu", ar kuru saskaņā, norādot uz vēsturisko Sokratu, Aristotelis vārdu Σωκράτης lieto bez artikula, bet ó Σωκράτης norāda uz dialogu personāžu (sk., piem., Pol. 1342a32-33). Lai gan caurmērā šis kanons tiek ievērots, tam ir arī izņēmumi. Sīkāk. sk. Kahn, 1996, 87. 31. piez. Sk. arī Lacey, 1971, 46-47.

<sup>56</sup> Šis apgalvojums ir norāde uz mulsinošo faktu, ka Platons pats savos dialogos neparādās. Viņš sevi piemin tikai "Apoloģijā" (34A1, 38B6) un "Faidonā" (59B10). Teiktais gan ir spēkā tikai ar nosacījumu, ja taisnība lielākajai daļai pētnieku, ka korpusā atrodamās vēstules nav rakstījis Platons.

vien tās tiek ņemtas vērā – vismaz puslīdz droši ļauj apgalvot, ka dažos dialogos Platona nolūks ir aprakstīt Sokrata filozofisko pozīciju. Katrā ziņā, ņemot vērā mūsu rīcībā esošās liecības, tā šķiet vistīcāmākā versija.

Otrkārt, versija par Platona tekstiem kā vienīgo Aristoteļa avotu šķiet neticama. Aristoteļa rīcībā noteikti bija visa sokratiskā literatūra, tāpēc fakts, ka, aprakstot Sokrata filozofisko pozīciju, viņš balstās tieši uz Platona, nevis kāda cita sokratiskā autora tekstiem, nevis vājina Aristoteļa kā liecinieka statusu, bet, gluži otrādi, stiprina to. Turklāt jādoma, ka mēs no Aristoteļa atšķiramies ne tikai ar to, ka viņam bija pieejams lielāks avotu daudzums, bet arī ar to, ka viņš pārzināja konvencijas, uz kurām balstījās šo sacerējumu autori.<sup>57</sup> Lai arī Aristotelis ieradās Akadēmijā daudzus gadus pēc Sokrata nāves un, iespējams, vēsturiskā Sokrata nostādnes nebija Akadēmijā viskaislīgāk apspriestais jautājums, šaubas par to, ka tur pastāvēja pamatots nošķirums starp Platona un Sokrata filozofiskajām nostādnēm, šķiet pārspīlētas.<sup>58</sup> Cita starpā viens no Kāna iebildumiem pret Sokrata filozofijas meklēšanu Platona tekstos ir balstīts uz apsvērumu par sokratisko sacerējumu literāro raksturu (Kahn, 1992, 237; Kahn, 1996, 2-3). Proti, Kāns uzskata, ka sokratiskā literatūra ir drīzāk daiļliteratūra, nevis vēsturisku liecību kopums. Tomēr arī šajā gadījumā, šķiet, viņš pārspīlē. Nav apstrīdams – viņam ir taisnība tajā ziņā, ka sokratiskie sacerējumi nav vēsturiski uzticami dokumenti. Arī Platona dialogi nebūt par tādiem nav uzskatāmi. To lieliski apliecina, piemēram, daudzie pētnieku fiksētie anahronismi Platona korpusā. Taču no tā neizriet, ka šajos darbos viss ir izdomāts. Mums pieejamo sokratisko sacerējumu tēmu līdzība un Sokrata tēla kontinuitāte drīzāk liek domāt, ka Sokrata sekotāju rakstos radītā realitāte ir būvēta no patiesiem materiāliem. Uz šādu secinājumu vedina arī Aristoteļa liecības, kurš šo literatūru pārzināja krietni labāk par mums.

Es ceru, ka tiktāl teiktais lielā mērā neitralizē divus no šīs apakšnodaļas sākumā minētajiem iebildumiem: ka (2) Aristoteli no Sokrata šķir pārāk liela laika distance un (3) ka Aristoteļa avots ir Platona dialogi. Bet ko var teikt par iebildumu, ka (1) Aristotelis savus priekšgājējus apraksta tendenciozi? Protams, Aristoteļa kā filozofijas vēsturnieka

---

<sup>57</sup> Sk. arī Lacey, 1971, 45.

<sup>58</sup> Sal. Taylor, 1998, 36.



standarti krietni atšķiras no mūsdienās pieņemtajiem. Tomēr, ciktāl ir runa par Sokratu, jāteic, ka tikai retos gadījumos Aristotelis min Sokrata nostādnes filozofijas vēstures izklāsta dēļ. Viens no šādiem piemēriem ir Sokrata pieminēšana "Metafizikā" (987a29-b7; 1078b18-29). Citos gadījumos Sokrata viedoklis kādā jautājumā tiek minēts kontekstā ar kādas problēmas izklāstu. Nav šaubu, ka Aristotelis nebūt nav iejūtīgākais Sokrata nostādņu interprets. Īpaši jautājumos par Sokrata rīcības psiholoģijas koncepciju Aristotelis drīzāk var maldināt nekā palīdzēt saprast Sokrata teikto.<sup>59</sup> Tomēr no tā vēl neizriet, ka Aristoteļa liecības ir nederīgas. Tām nav augstas vērtības, ja mūsu nolūks ir saprast, ko Sokrats īsti domāja, sakot, piemēram, ka tikums ir noteikta veida zināšana. Aristoteļa liecību vērtība ir neatsverama, ja Platona korpusa ietvaros vēlamies novilkt robežu starp diviem Platona atainotajiem "Sokratiem". Šādā aspektā Aristoteļa tendenciozitāte nav uzskatāma par būtisku šķērslī.

### **1.6. Starp unitārismu un attīstības koncepciju**

Es pieņemu, ka iepriekš iezīmētais izklāsts ļauj apgalvot: argumenti pret Aristoteļa liecību statusu nav pārliecinoši vai izšķirīgi. Un, ja arī mēs nevaram droši zināt, vai Platona agrīnajos darbos atainotais "Sokrats" patiešām ir Sokrats, tad tomēr mums ir pamats domāt, ka Sokrata pozīcijas izklāsts bija viens no Platona nolūkiem. Platona agrīnie darbi nav nedz filozofijas vēstures sacerējumi, nedz sarunu protokoli. Tie ir literāri darbi, kuros Platons dažādos kontekstos un atšķirīgos nolūkos izspēlē būtiskas Sokrata filozofijas nostādnes. Viens no šā darba pamatpieņēmumiem ir uzskats, ka Sokratu no Platona būtiski atšķir viņu atšķirīgās nostādnes rīcības psiholoģijā.<sup>60</sup> Sokrata pozīciju raksturo intelektuālisms iepretim tam, ko varētu saukt par Platona iracionālismu. Proti, Platons atšķirībā no Sokrata uzskata, ka rīcības iemesls var būt arī vēlmes, kas nereaģē uz prāta apsvērumiem un šādā nozīmē ir iracionālas. Interesanti, ka, vadoties pēc šāda kritērija, pretēji ierastajam iedalījumam pie sokratiskajiem

---

<sup>59</sup> Par to sīkāk sk. Rowe, 2002, 216-220.

<sup>60</sup> Šajā ziņā es sekoju interpretācijai, ko aizstāv Penner (Penner, 1990; Penner, 1992; Penner, 2000; Penner, 2002), Rowe (Rowe, 2002; Rowe, 2003a; Rowe, 2006a, Rowe, 2007) un Reshotko (Reshotko, 2006).

dialogiem būtu jāpieskaita arī Platona "Dzīres", jo šajā darbā izklāstītā rīcības psiholoģija (kā būs redzams 4. nod.) raksturojama kā intelektuālisms. Viens no mana darba pieņēmumiem – tieši šāda pieeja "Dzīrēm" ir visnotaļ pamatota, tāpēc šis Platona darbs tiks izmantots par pamatu Sokrata rīcības psiholoģijas padziļinātai analīzei (sk. 4. un 5. nod.) Attiecīgi es arī pieņemu krietni mīkstinātu attīstības koncepcijas formu, ko varētu saukt par mīkstinātu unitārismu. Proti, saskaņā ar klasisko attīstības koncepciju Platona daiļradē var strikti nodalīt tā saucamo sokratisko posmu, kura laikā Platons akceptē Sokrata nostādnes, kas vēlāk tiek atmetas. Mana pozīcija ir elastīgāka. Tā paredz, ka daudz auglīgākas Platona korpusa interpretācijas labad attīstības koncepcija būtu krietni jāmīkstina un jāatsakās no stingra nošķiruma starp sokratiskajiem un vidusposma dialogiem. Neapšaubāmi, dažādos dialogos tiek paustas atšķirīgas nostādnes, kas visdrīzāk liecina par pārmaiņām Platona uzskatos atsevišķos jautājumos, tomēr jāšaubās par iespēju novilkt stingru robežu starp tiem darbiem, kuros tiek izklāstītas tikai Sokrata nostādnes, un pārējiem. Drīzāk jāpieņem, ka Platona uzskati piedzīvo pārmaiņas dažādos līmeņos ar atšķirīgu ātrumu. Platons izmanto "Sokratu" dažādiem nolūkiem, un, kā tas ir redzams "Dzīrēs", pat viena dialoga ietvaros šis personāžs var paust uzskatus, kas piedēvējami gan Platonam, gan Sokratam. Nav pamata arī uzskatīt, ka Platona daiļradē pastāvējis sokratiskais posms, t.i., laiks, kad Platons akceptējis visas Sokrata nostādnes. Daudz ticamāks šķiet pieņēmums, ka jau no paša sākuma dažos jautājumos Platona uzskati atšķīrušies no viņa skolotāja pozīcijas, piemēram, jautājumā par filozofijas pieejamību. Tas cita starpā liek atteikties no Vlastosa "lielās hipotēzes" – uzskata, ka Platons "Sokratam" ikreiz piedēvē nostādnes, kuras pats rakstīšanas brīdī uzskata par patiesām.<sup>61</sup> Turēšanās pie šādas hipotēzes diez vai ir pamatota. Tiesa, kāds varētu iebilst, ka atteikšanās no tās varētu mest šaubu ēnu uz mūsu iespējam dialogos vispār nošķirt Sokrata un Platona nostādnes. Atbildot uz šādu iebildumu, var tikai norādīt –ja vien tiek pieņemts, ka Sokrata filozofijas kodols pamatvilcienos ir fiksēts ar Aristoteļa liecību starpniecību, tad šādām grūtībām nevajadzētu rasties.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Sk. piem., Graham, 1996, 182; 194; Lane, 2000, 157-158.

<sup>62</sup> Ērvins (Irwin, 1995, 9) uzskata – tiklīdz tiek pieļauts uzskats, ka vienā dialogā rodami gan sokratiski, gan platoniski elementi, var tikt apšaubīts arī Aristoteļa piedāvātais krasais nošķīrums starp Sokratu un

Jāatzīst, ka šādi iezīmēta interpretatīva pozīcija atsevišķos gadījumos ievieš zināmu nenoteiktību. Ja reiz tiek pieņemts, ka paša Platona viedoklis var atšķirties no "Sokrata" viedokļa, tad dažkārt mums var būt grūti vai pat neiespējami noskaidrot, vai "Sokrata" pausta konkrēta nostādne ir Platonam pieņemama vai ne? Un ja ne, tad kāpēc Platonam ir svarīgi to uzticēt "Sokratam"? Un ne mazāk svarīgi – vai tas, ka "Sokrats" dažādās vietās pauž pretējus uzskatus, iezīmē tikai atšķirību starp Platona un Sokrata uzskatiem vai vienlaikus arī pārmaiņas paša Platona nostājā? Uz šāda veida jautājumiem atbildēt ir grūti vai pat neiespējami, tomēr atliek ar to samierināties. Turklāt jāsamierinās arī ar to, ka izšķiršanās starp unitārisma un attīstības koncepciju līdz ar to kļūst faktiski neiespējama.

### **1.7. Noslēgums**

Ja šajā nodaļā ieskicētā argumentācija ir korekta, tad mēs varam pieņemt, ka, pirmkārt, Platona dialogi mums dod iespēju spriest par Platona un Sokrata nostādnēm. Otrkārt, mums ir pamats uzskatīt, ka Platons savos darbos tiecas atainot Sokratu, lai arī tie nav reālu sarunu protokoli. Sokrata pozīcijas fiksēšanā izšķirīga nozīme ir Aristoteļa liecībām.

Turklāt Aristoteļa liecības ir jāuzlūko par caurmērā uzticamām. Katrā ziņā argumenti pret Aristoteļa liecību statusu nav pārlicinoši vai izšķirīgi.

Visbeidzot, pretēji daudzu attīstības koncepcijas aizstāvju viedoklim, Platona darbus nevar stingri sašķirot sokratisajos un pārējos dialogos. Pārmaiņas Platona pozīcijā ir pakāpeniskas un dažādos aspektos notiek ar atšķirīgu ātrumu.

Neapšaubāmi, minēto tēžu pamatojumu šajā nodaļā bija iespējams tikai ieskicēt. Pilnīgākam un nedogmatiskākam aplūkojumam būtu nepieciešams daudz garāks izklāsts, kurš šā darba ietvaros nav nedz iespējams, nedz nepieciešams, jo nodaļas mērķis bija tikai iezīmēt darbā pieņemto skatījumu uz "Sokrata jautājumu" un parādīt, ka šāds skatījums ir jēdzīgs.

---

Platonu. Tas ir pretrunā ar pozīciju, kas pausta šajā nodaļā. Ērvins diemžēl nepaskaidro, kādā veidā Sokrata un Platona uzskatu klātesamība vienā dialogā apdraud Aristoteļa piedāvāto nošķiruma versiju.

## 2. Motivācija: Sokrata vēlmes koncepcija un sokratiskā mīlestība

"Nudien, Sokrat: tas, ko dzirdēsi, tev būs pa prātam. Temats, ar kuru nodarbojāties, bija – nezinu, kā tā sanāca, - mīlestība."<sup>63</sup>

### 2.1. Ievads. Sokrats un mīlestība

Var tikai paust nožēlu par to, ka Alfreds Norts Vaitheds (*Alfred North Whitehead*) – vismaz noteiktās aprindās – ir pazīstams nevis ar savām nostādņām filozofijā, bet gan sava izteikuma dēļ, ka Eiropas filozofijas vēsture ir piezīmju virkne par Platona filozofiju.<sup>64</sup> Tomēr, iespējams, vēl vairāk nožēlas pelna fakts, ka galu galā Vaitheda apgalvojums vienā ziņā ir aplams, jo, ja tas būtu paties, tad mīlestības problemātikai mūsdienu filozofijā būtu daudz lielāka loma – kā tas arī bija Platona un citu Sokrata sekotāju gadījumā.<sup>65</sup> Patiesības labad gan jānorāda, ka apmēram kopš XX gadsimta vidus, pateicoties tādiem autoriem kā Airisa Mērdoka (*Iris Murdoch*), Harijs Frenkfurts (*Harry Frankfurt*) un Roberts Solomons (*Robert Solomon*) un arvien lielākai filozofu interesei par emocijām, aina ir ieguvusi, varētu teikt, daudz platoniskākus vaibstus.

Ciktāl mēs varam spriest, Sokratam – un šajā gadījumā var norādīt ne tikai uz Platona darbos rodamajām liecībām, bet uz visu sokratisko literatūru, – mīlestības

---

<sup>63</sup> Phdr. 227C.

<sup>64</sup> Whitehead, 1929, 53.

<sup>65</sup> Te gan būtu jāatzīmē, ka manis teiktais nebūtu jāuzlūko kā iebildums Vaithedam, bet drīzāk kā iebilde pret noteiktu Vaitheda izteikuma lasījumu. Vaitheda pozīcija patiesībā ir diezgan piesardzīga, un tas kļūst redzams, ja šo viņa bieži citēto izteikumu aplūko kontekstā ar to, ko viņš saka tālāk. Vaitheds raksta: "Drošākais veids kā vispārīgi raksturot Eiropas filozofijas tradīciju ir apgalvot, ka to veido piezīmju virkne par Platona filozofiju. Ar to es nedomāju kādu sistemātisku domas shēmu, kuru sholāri diezgan apšaubāmā veidā izvilkuši no viņa darbiem. Tā sakot, es drīzāk norādu uz vispārīgu ideju bagātību, kas izkaisītas Platona darbos." (Op. cit. Ibid.)

problemātika šķita svarīga.<sup>66</sup> (Diemžēl daudzos visnotaļ nozīmīgos Sokrata filozofijai veltītos pētījumos šis būtiskais aspekts dīvainā kārtā faktiski nav manāms.<sup>67</sup>) Citādi būtu grūti izskaidrot Čārlza Kāna (*Charles Kahn*) konstatēto faktu, ka ἔρως kļuva par centrālo tēmu sokratiskās literatūras tradīcijā (Kahn, 1996, 258). Platons, kurš, pēc Kāna apgalvojuma (*ibid.*), par mīlestību ir pateicis daudz vairāk nekā jebkurš cits filozofs, šo jautājumu aplūkojis trijos darbos – "Līsidā", "Dzīrēs", un "Faidrā".<sup>68</sup> Diemžēl attiecībā uz citiem Sokrata sekotājiem par šīs tēmas nozīmīgumu daudzos gadījumos mēs varam spriest vien pēc Lāertas Diogena "Filozofu dzīvēs" lasāmajiem Sokrata sekotāju sarakstīto darbu nosaukumiem. Šeit varam uzzināt, ka, piemēram, Eukleids no Megarām esot sarakstījis darbu Ἐρωτικόν (Par mīlestību) (D. L. 2.108.), bet Simonam no Atēnām un tēbietim Simmijam tiek piedēvēti darbi ar nosaukumu Περὶ Ἐρωτος (Par Erotu) (D. L. 2.122. 124.)<sup>69</sup> Īpaši šā temata nozīmību uzsvēris Platons, kurš savam skolotājam "Dzīrēs" liek teikt, ka viņš nezinot (neprotot) neko citu, kā vien mīlas lietas jeb erotiku (οὐδέν ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά) (177D-E, Skat., arī Phdr. 257A)<sup>70</sup> Turklāt jāievēro, ka to saka cilvēks, kurš ierasti mēdz uzsvērt, ka viņš nav lietpratējs nevienā jomā (Apol. 21D, B, 33B, Tht. 150C-D, Gorg. 509A; HpMa. 372B, Resp. 337E)<sup>71</sup> Līdzīga nostādne Sokratam tiek piedēvēta "Teagā" – darbā, ka netiek uzskatīts par autentisku Platona sacerējumu. Norādot uz sofistu zināšanām, Sokrats saka:

<sup>66</sup> Sk., piem., norādes uz Sokrata erotisko tēlu, kuras savā klasiskajā monogrāfijā, kas veltīta homoseksualitātes aplūkojumam antīkajā Grieķijā, sniedz Kenets Dovers (Kenneth Dover) (Dover, 1978, 153-160). Tālākajā tekstā šis jautājums tiks aplūkots nedaudz detalizētāk.

<sup>67</sup> Piemēram Gregorija Vlastosa (Vlastos, 1991) un Terensa Ērvina (Irwin, 1977) darbi, kurus pamatoti var uzskatīt par nozīmīgākajiem Sokrata filozofijas izklāstiem angļu valodā XX. gs. otrajā pusē, ir visnotaļ nejutīgi pret šo Sokrata filozofijas aspektu. Diemžēl tas pats sakāms par tādiem respektabliem un citā ziņā izciliem Sokrata domai veltītiem darbiem kā Santas, 1979, un Brickhouse & Smith, 1994.

<sup>68</sup> Trasīla veiktajā Platona dialogu izkārtojumā tetraloģijās šie darbi tiek raksturoti šādi: "Dzīres jeb Par labumu. Ētiskais dialogs" (Συμπόσιον ἢ περὶ ἀγαθοῦ, ἠθικός), "Faidrs jeb Par mīlestību. Ētiskais dialogs" (Φαίδρος ἢ περὶ ἔρωτος, ἠθικός) un "Līsidis jeb Par draudzību. Majeitiskais dialogs" (Λύσις ἢ περὶ φιλίας, μαιευτικός) (DL 3. 57-79. Sk. arī 49-51.). Lai arī dialogu izvērstie nosaukumi varētu vedināt uz domu, ka minētie sacerējumi pievēršas pavisam atšķirīgam jautājumu lokam, šāds uzskats ir maldīgs, jo Platonam šie jautājumi ir cieši saistīti.

<sup>69</sup> Abi – gan Simmijs no Tēbām, gan Eukleids no Megarām ir sastopami Platona dialogos. Simmijs līdzās Kebētām ir galvenie Sokrata sarunas biedri Platona "Faidonā", bet megarieša Eukleida namā tiek lasīts Eukleida veiktais Sokrata un jaunā Teaitēta sarunas pieraksts Platona "Teaitētā".

<sup>70</sup> "Erotika" iegūts no τὰ ἐρωτικά, līdzīgi kā "fizika" no τὰ φυσικά.

<sup>71</sup> Tiesa, šis "Dzīru" fragments nav vienīgā vieta, kur Sokrats apgalvo, ka kaut ko zina; sk., piem., arī Apol. 29B, 30C, 37B.

[F1] "Es nepārzinu nevienu no šīm cēlajām un skaistajām mācībām, lai gan vēlētos. Tieši tāpēc arī vienmēr saku, ka ar mani ir iznācis tā, ka – tā teikt – es nepārzinu neieka, izņemot kādu mazumiņu – mīlestības lietas (οὐδὲν ἀεπιστόμενος πλήν γε μικροῦ τινος μαθήματος, τῶν ἐρωτικῶν). Un šajā mācībā es pārspēju ikvienu, gan priekštečus, gan laikabiedrus." (128B)<sup>72</sup>

Ņemot vērā, ka "Teaga" autentiskums tiek apšaubīts, varētu rasties iebildes, ka tā autors šeit tikai atkārtoto to, kas jau ir pateikts "Dzīrēs". Tomēr arī par autentiskiem uzskatītajos Platona darbos sastopamas līdzīgas norādes par Sokrata erotisko tēlu. Labs piemērs šajā ziņā ir "Līsids" – dialogs, kuram pievērsīšos nedaudz vēlāk (sk. 3. nod.) "Līsids" iesākas ar sarunu starp Sokratu un pa ceļam no Akadēmijas uz Likeju sastapto jaunekli Hipotalu. Hipotals aicina Sokratu pievienoties jaunekļu pulciņam, kas mēdz uzturēties nupat ierīkotajā palaistrā, kur viņi nodarbojas ar vingrošanu, bet lielāko laika daļu tomēr velta sarunām (203B). Izsakot savu aicinājumu, Hipotals īpaši uzsver, ka palaistrā ir vēl arī citi jaunieši, turklāt visnotaļ skaisti (Ibid.) Sokrats pieņem Hipotala uzaicinājumu, tomēr ar vienu nosacījumu – vispirms viņš gribētu uzzināt, kurš tad no palaistrā esošajiem ir visskaistākais (204B). Hipotals atbild, ka katram par to ir atšķirīgs viedoklis, tomēr kad Sokrats neatstājas un pajautā, kurš tad, pēc Hipotala domām, būtu skaistākais, Hipotals piesarkst. To redzot, Sokrats saka:

[F2] "Ak Hipotal, Hieronima dēls, vari vairs nemaz neteikt, vai tu kādu mīli vai ne (εἴτε ἐρῶς του εἴτε μή), jo zinu (οἶδα) ne tikai to, ka mīli, bet arī to, ka esi jau pamatīgi iemīlējies (καὶ πόρρω ἤδη εἶ πορευόμενος τοῦ ἐρωτος). Visās pārējās jomās es esmu nekam nederīgs neprašā (φαῦλος καὶ ἀχρηστος), tomēr šo gan man dievs ir devis – es uzreiz spēju pazīt gan mīlētāju, gan iemīļoto (ταχὺ οἶω τ' εἶναι γινῶναι ἐρῶντά τε καὶ ἐρώμενον)." (204B-C)

Nedaudz vēlāk Sokrats, noklausījies Hipotala draugu lokam piederīgā Ktēsipa, teiktajā, ka Hipotals jau visus ir nogurdinājis ar sava iemīļotā slavināšanu, kas izpaužas gan runās, gan poēmu rakstīšanā un odu dziedāšanā (204C-E), aicina Hipotalu pastāstīt, kā tad viņš ir runājis par savu mīlestības objektu. Sokrats apgalvo, ka tas viņam ļautu tikt skaidrībā, vai Hipotals zina, kas ir jāsaka par iemīļoto, runājot ar viņu pašu vai citiem

---

<sup>72</sup> Šeit un turpmāk (ja vien nav norādīts citādi) Platona un citu antīko autoru tekstu fragmenti sniegti promocijas darba autora tulkojumā.

(ίνα εἰδῶ εἰ ἐπίστασαι ἃ χρη̄ ἔραστην περὶ παιδικῶν πρὸς αὐτὸν ἢ πρὸς ἄλλους λέγειν) (204E-205A). Kā gan Sokrats varētu uzņemties ko tādu veikt, ja viņam nebūtu tam nepieciešamās prasmes?

Tomēr Sokratam tiek piedēvētas ne tikai īpašas zināšanas erotikas jomā; dialogos ir arī diezgan daudz norāžu uz Sokratu kā mīlētāju. Platona "Harmids" sākas ar Sokrata stāstījumu par to, kā viņš atceļā no Poteidajas nometnes<sup>73</sup> taisnā ceļā dodas uz palaistru, kur satiek dažus paziņas; satiktie no Sokrata vēlas uzzināt par nesenajām kaujām, kurās Sokrats piedalījies, savukārt pats Sokrats visvairāk kāro zināt: "Kā tagad ir ar filozofiju un ar jaunekļiem, vai ir parādījies kāds, kurš izceļas vai nu ar gudrību, vai skaistumu, vai abiem kopā?" (153D)<sup>74</sup> Klātesošais Kritijs Sokratam atbild, ka, ciktāl runa ir par skaistumu, tad viņš (Sokrats) ātri uzzinās atbildi uz savu jautājumu, jo drīzumā palaistrā ieradīsies Harmids, Kritija brālēns, – jauneklis, kuru daudzi uzskata par visskaistāko no visiem (154A-B). Der pievērst uzmanību tam, kā Sokrats apraksta Harmida ierašanos:

[F3] "Es, mans draugs, šajā gadījumā neesmu nekāds tiesnesis; kas attiecas uz skaistuliem, tad esmu nekam nederīga mēraukla<sup>75</sup>, jo man turpat vai visi, kas ir šādā vecumā, rādās skaisti. Tomēr tajā brīdī viņa stāvs un skaistums likās apbrīnojami, bet visi pārējie, kā man šķita, bija viņā iemīlējušies – tik ļoti viņi bija samulsuši un satraukti, kad viņš ienāca, turklāt viņam sekoja daudzi mīlētāji. Par mana vecuma vīriem nebūtu ko brīnīties, tomēr es pievērsu uzmanību arī zēniem, un visi, pat vismazākie, vērās tikai viņā un uzlūkoja gluži kā skulptūru." (154B-C)

Tā kā Kritijs apgalvo, ka arī Harmida dvēsele ir tikpat skaista un izcila kā viņa āriene (πάννυ καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἐστὶν καὶ ταῦτα. 154 E) un piedevām viņš ir ne tikai filozofs, bet arī dzejnieks (ποιητικός) (155A), Sokrats šo jaunekli vēlas iepazīt. Tomēr, lai Harmids neko nenojaustu, Kritijs iesaka Sokratam izlikties, ka viņš ir ārsts, kurš varētu zināt kādu līdzekli pret galvassāpēm, par kurām Harmids nesen sūdzējies (155B). Kad

---

<sup>73</sup> Poteidaja sadumpojās pret Atēnām, tādēļ 432. gadā Atēnas to aplenca, un divus gadus vēlāk aplenkums vainagojās panākumiem. Norāde uz Sokrata dalību šajā kampaņā ir rodama arī "Apoloģijā" (28E), bet daudz bagātāku materiālu piedāvā "Dzīres" (219E-220E), kur par Sokrata uzvedību pie Poteidajas stāsta Alkibiads.

<sup>74</sup> Sal. Th. 143D.

<sup>75</sup> Sokrats saka, ka viņš ir λευκή στάθμη, burtiski 'balta mēraukla', t.i., tāda, kas uz marmora neatstāj nekādas pēdas, un līdz ar to neder mērīšanai.

Harmids tiek aicināts uz sarunu, viņš apsēžas starp Sokratu un Kritiju. "Bet šajā brīdī, mans draugs," saka Sokrats:

[F4] "[...] es patiesi samulsu, un mana pašpārliecinātība, ka varēšu itin viegli viņu izjautāt, izčākstēja. Tomēr, kad Kritijs teica, ka esmu tas cilvēks, kas zina par zālēm pret viņa kaiti, un viņš vērās mani ar gluži neapraktāmu skatienu un grasījās jau man ko jautāt, bet visi, kas atradās palaistrā, sastājās ap mums noslēgtā aplī, tad, ak, mans labais, ieraugot, kas slēpjas zem viņa apmetņa, es degu un nejutos vairs savā ādā (ἐφλεγόμην καὶ οὐκέτ' ἐν ἔμαυτοῦ ἦν)."<sup>76</sup> (155C-D)

Tomēr drīz vien Sokrats atgūstas un vēlāk sarunā ar Harmidu mēģina noskaidrot mērenības (σωφροσύνη) iedabu.

Līdzīgu Sokrata raksturojumu var rast arī Ksenofonta "Dzīrēs", kad Sokrats aicina visus atcerēties Erotu, kura pielūdzēji (θρασώτης), pēc Sokrata vārdiem ir visi klātesošie, piebilstot, ka vismaz viņš nevar "nosaukt nevienu brīdi, kad nebūtu bijis kādā iemīlējies" (8.1. Sal. 4.27, 8.24). Sokrata – mīlētāja – tēls bieži tiek saistīts ar Alkibiada vārdu. Platona "Protagora" ievads (309A-310A), kurā norisinās saruna starp Sokratu un kādu anonīmu draugu, liek domāt, ka Sokrata un Alkibiada attiecības ir, ja tā varētu teikt, populārs sarunu temats. "Gorgijā" (481D-482A) Sokrats līdzās filozofijai par savu mīlestības objektu nosauc arī Alkibiadu.<sup>77</sup> Šeit arī nevar nepieminēt Alkibiada sniegto Sokrata raksturojumu Platona "Dzīru" noslēgumā, kur, neatrodot nevienu citu veidu, kā raksturot Sokrata dīvainību (ἀτοπία), Alkibiads pielīdzina viņu Dionīsa pavadonim Silēnam<sup>78</sup> un satīram Marsijam, šādi norādot ne tikai uz viņa neglīto ārieni, bet arī uz uzvedību. Tomēr Alkibiads arī norāda, ka aiz šīs uzvedības patiesībā slēpjas pavisam kas cits:

[F5] "Jūs redzat, ka Sokrats tiecas pēc skaistiem jaunekļiem, vienmēr uzbudināts grozās viņu tuvumā, turklāt neko viņš nezina un neko nesaprot. Vai tad tāda rīcība nav raksturīga Silēnam? Pavisam noteikti. Tas ir tikai viņa ārējais apvalks, gluži kā Silēna statujai, bet no iekšpuses – ja viņu atvērtu – ņemiet vērā, dzīru biedri, viņš ir mērenības pilns. Un lai jums ir zināms, ka viņam necik nerūp, vai kāds ir skaists – viņš

<sup>76</sup> Sal. Amat. 133A

<sup>77</sup> Sokrats nosauc filozofiju par savu mīluli (παίδικιά) (482A), kuru ierasti lieto vecāks vīrietis, norādot uz savu iemīļoto zēnu. Sk. Symp. 178C, 180B, 217B, Phdr. 239A, Phd. 73D u.c.

<sup>78</sup> Satīrus mēdza attēlot ar milzīgiem dzimumlocekļiem, vajājot nimfas; satīriem tika piedēvēta dzīvnieciska seksuāla tieksme, un viņus parasti saistīja ar izvarošanu.



to nicina tādā mērā, ka grūti pat iedomāties, – vai kāds ir bagāts, vai tam piemīt kādas citas dāvanas, kuras slavina vairākums. Visu šo mantību viņš uzskata par nieka vērtu, un arī mēs, ticiet man, viņaprāt, neesam nekas, un visu dzīvi viņš vada izlikdamies (εἰρωνευόμενος) un izjokodams (παίζων) cilvēkus." (216D-E)

Iespējams, viena no interesantākajām tekstuālajām liecībām par Alkibiada un Sokrata attiecību raksturu rodama cita Sokrata sekotāja – Aishina, kuru Kāns uzskata par sokratiskā ἔρωξ jēdziena iedibinātāju<sup>79</sup>, diemžēl līdz mums tikai daļēji nonākušajā dialogā "Alkibiads", kur Sokrats par savām attiecībām ar Alkibiadu saka:

[F6] "Lai arī es nepārzināju nevienu mācību, kuru, viņam iemācot, būtu noderīgs, tomēr domāju, ka, saejoties ar viņu, viņš ar mīlestības palīdzību tiktu darīts labāks (διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαι)." (11c Dittmar)

Ir skaidrs, ka minētās norādes prasa kādu skaidrojumu, kas spētu sniegt atbildi uz jautājumu: "Kāpēc Sokrats tik daudz uzmanības veltī mīlestībai?" (Vai, ja tīk: "Kāpēc dialogu autors Platons atvēl mīlestībai tik ievērojamu vietu Sokrata atainojumā?"). Un es pieņemu, ka šo norāžu sastopamība arī citos sokratiķu darbos ir diezgan drošs pamats apgalvojumam, ka šo jautājumu varam attiecināt uz vēsturisko Sokratu. Protams, varētu arī iebilst, ka daudzās norādes uz Sokrata personības erotisko būtību skaidrojamas tikai un vienīgi ar vēsturiskiem un sociāliem apstākļiem, atsaucoties uz Atēnās pastāvošo paiderastijas institūtu. Tomēr šāds skaidrojams ir nepietiekams, jo neņem vērā, ka daļa no minētajiem tekstiem ne tikai uzsver mīlestības nozīmi, bet arī par to reflektē – Platona dialogi "Līsids", "Dzires" un "Faidrs" tam ir uzskatāmi piemēri. Tieši šā iemesla dēļ arī nepietiekams šķiet Deivida Rīva (*David Reeve*) (Reeve, 1992, 92-93; Reeve, 2005) skaidrojums, ka Sokrata apgalvojums par sevi kā lietpratēju mīlas lietās (τὰ ἐρωτικά) jāuzlūko kā Platona vārdu spēle ar vārdiem 'ἐρωτάω (jautāju)' un 'ἔρωξ'. Rīvs uzskata – šis izteikums vispirmām kārtām jāsaprot kā apgalvojums, ka Sokrats ir lietpratīgs izvaicātājs. Lai arī nevar noliegt, ka Platons (Sokrats?) varētu būt vēlējies norādīt uz šādu saistību – īpaši, ja ņem vērā arī to, ka spekulācijas par 'ἐρωτάω' un 'ἔρωξ' saistību tiek izteiktas Platona "Kratilā" (398C5-E5), – tomēr tas nespēj izskaidrot mīlestībai (ἔρωξ, φιλία) atvēlēto vietu Platona korpusā un Sokrata atainojumā. Rīvs gan norāda, ka

---

<sup>79</sup> Kahn, 1996, 18.

Sokrata apgalvojums ir komplicēts, jo šajā gadījumā jautāšanas prasme jāsaprot kā identa (vai vismaz būtiski saistīta) ar erotikas prasmi. Tomēr arī šāds Sokrata apgalvojuma skaidrojums, manuprāt, ir nepietiekams, jo tas reducē Sokrata pozīciju līdz jautāšanas mācai. Lai gan minēto Sokrata filozofijas lasījumu var tekstuāli pamatot,<sup>80</sup> pastāv dibināti iemesli uzskatīt, ka Sokratam tomēr var piedēvēt būtiskas nostādnes morāles filozofijā un morālpsiholoģijā.<sup>81</sup>

Viens no centrālajiem jautājumiem vai pat centrālais jautājums Sokrata un Platona filozofijā ir jautājums par to, kā kļūt labākam un dzīvot laimīgu dzīvi. "Apoloģijā" uz paša uzdoto jautājumu, kā viņš rīkotos, ja viņu atbrīvotu ar noteikumu, ka viņš vairs nenodarbosies ar saviem pētījumiem un filozofēšanu (μηκέτι ἐν ταύτη τῇ ζητήσει διατρίβειν μηδὲ φιλοσοφεῖν), Sokrats atbild:

[F7] "Es cienu un mīlu jūs (ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ), atēnieši, tomēr dievam klausīšu vairāk nekā jums un, kamēr vien elpošu un spēšu, nepārstāšu nodarboties ar filozofiju, jūs pamācīšu un mudināšu, un ikvienu, ko sastapšu, uzrunāšu tā, kā esmu radis: Vai tad tu, draugs, būdams atēnietis, lielākās, gudrības un varenības ziņā slavenākās pilsētas pilsonis, nekaunies rūpēties par to, lai tev būtu pēc iespējas vairāk naudas, slavas un pagodinājumu, bet nedz rūpējas, nedz domā par sapratni, patiesību un savu dvēseli, lai tā būtu pēc iespējas labāka? Un, ja kāds no jums to apstrīdēs un apgalvos, ka viņš rūpējas par to, tad uzreiz neatstāšos no viņa un neiešu projām, bet iztaujāšu viņu, pratināšu un pārbaudīšu (ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω). Un, ja man liksies, ka par spīti viņa apgalvojumam trūkst tikuma, tad pārmetīšu, ka visdārgāko viņš vērtē viszemāk, bet mazvērtīgo – jo augstu." (29D-E) (Ā. Feldhūna tulk.)

---

<sup>80</sup> Sk., piemēram, Platona "Teaitētu" (161A-B), kur uz Teodora nepacietīgo mudinājumu paskaidrot, kas tad līdz šim izklāstītajā Teaitēta zināšanas definīcijā nav pareizi, Sokrats saka: "Tu vienkārši esi īsts runu mīlētājs, ka uzskati mani par kādu runu maisu, no kura es visai viegli velkot tās ārā, tūlīt pateikšu, ka atkal nav tā, kā vajag. Taču tu nepamani, kas notiek, proti, ka neviena runa nenāk no manis, bet ikreiz no mana sarunas biedra, es pats neko vairāk nezinu, izņemot kādu nieku, un tas ir – paņemt kāda cita gudrā teikto un to pienācīgi iztīrāt." (Tulk. E. Narkēvičs un I. Neiders)

<sup>81</sup> Rīva pozīcija šajā ziņā ir mazliet neskaidra. Viņš uzskata, ka Sokrata apgalvojums par prasmi mīlestības lietās tiek izvirzīts, lai dramatisētu Sokrata neveiksmi šajā jomā, jo "Dzīru" noslēgumā Platons parāda Sokrata nespēju vest Alkibiadu pie tikuma. Šī Rīva pozīcija ar noteiktām atrunām var šķīst pieņemama. Iebildumi var rasties pret veidu, kādā Rīvs nonāk pie šāda formulējuma. Par to sīkāk sk. Blundell, 1992.

Sokrata sarunu epicentrā ir jautājums, kuru ierasti saista ar Sokrata vārdu, un tas ir – kā vajag dzīvot (ὄντινα τρόπον χρῆ ζῆν)? (Resp. 352D, Sal. Gorg. 492D)<sup>82</sup> Bet laba dzīve ir saistīta ar tikumu (Sokrata gadījumā pareizāk teikt – tikuma) iemantošanu un izkopšanu (Apol. 30A-B). Un te visu iepriekšējo norāžu gaismā varētu jautāt – kāds tam sakars ar mīlestību, jeb 'erotu'? Iepriekš citētajā Aishina fragmentā (11c) uzskatāmi norādīts uz mīlestības lomu audzināšanā, un, manuprāt, šāda nostādne saskan arī ar Platona agrīnajos dialogos sastopamā Sokrata pozīciju. Tomēr šāds skaidrojums ir pārāk vispārīgs. Lai to padarītu skaidrāku, jārod atbildes uz vairākiem jautājumiem: Kas ir sokratiskā mīlestība? Kāds sakars mīlestībai Sokrata izpratnē ar tikumu? Tieši kādā veidā mīlestība Sokrata skatījumā var palīdzēt iemantot tikumu? Katrs no minētajiem jautājumiem ir atsevišķa pētījuma vērts, tāpēc uzreiz būtu svarīgi norādīt, ka šajā gadījumā atbildes uz tiem ir svarīgas tiktāl, ciktāl tās palīdz saprast Sokrata nostādnes morāles psiholoģijā. Tāpēc uzskaitīto jautājumu iztīrāšanas robežas pakļaušu šim uzdevumam.

## 2.2. Mīlestība un tikumi. Sākotnēji apsvērumi

Tomēr, pirms ķerties pie nupat minēto jautājumu aplūkošanas, manuprāt, būtu lietderīgi nedaudz pakāpties atpakaļ un pajautāt, vai mīlestībai vispār ir kas kopīgs ar tikumiem un kāds iemesls varētu būt uzskatam, ka mīlestība var līdzēt tikumu iemantošanā? Mēģinājums atbildēt uz šiem jautājumiem varētu šķist nelegitīms, jo varētu rasties tīri konceptuālas dabas iebildumi par šāda formulējuma lietderīgumu attiecīgajā kontekstā. Kāds varētu teikt, ka mīlestības fenomēns ir kultūrrelatīvs un tāpēc nav nekāda pamata runāt par "mīlestību vispār", ka mūs no Sokrata šķir vairāk nekā divu tūkstošu gadu ilgs laika posms, kas transformējis šo jēdzienu tiktāl, ka starp to, ko mēs

---

<sup>82</sup> Viens no interesantākajiem pagājušā gadsimta morāles filozofiem – Bernards Viljamss savā klasiskajā sacerējumā "Ētika un filozofijas ierobežotība" (Ethics and the Limits of Philosophy), manuprāt, visnotaļ pamatoti uzsver, ka tieši šim sokratiskajam jautājumam ir jābūt ētikas pamatā; savukārt tādi jautājumi kā "Kāda rīcība ir morāli pareiza?" vai "Kāds ir mans pienākums?" salīdzinājumā ar to ir sekundāri. Tie attiecas uz Viljamsa ieskatā krietni šaurāko morāles sfēru. Sk. Williams, 1985, 1. nod.)

saucam par mīlestību, un to, ko senie grieķi apzīmēja ar vārdiem ἔρως, φιλία un ἀγάπη, nav pilnīgi nekāda sakara. Vai – vēl vairāk – sengrieķu izpratne par ἔρως ir mums nepieejama. Jāteic, ka tā ir diezgan galēja pozīcija. Tiesa, gandrīz tāpat kā jebkura cita galēja pozīcija tā ir balstīta uz apsvērumiem, kas šķiet visnotaļ saprātīgi. Piemēram, jebkuru var darīt uzmanīgu jau atskārsme, ka minētajiem trim grieķu vārdiem ir grūti atrast ekvivalentus atveidojumus latviešu valodā. Tomēr ja mēs pieņemam šo radikālo tēzi, tad kā lai izskaidro faktu, ka, piemēram, atsevišķas Platona "Dzīrēs" paustās nostādnes joprojām daudziem šķiet labi pazīstamas un saistošas? Lai kā arī būtu, šobrīd pietiek ar pieņēmumu, ka dažos būtiskos aspektos Sokrata mīlestības jēdziens pārklājas ar mūsu mīlestības jēdzienu. Tomēr piesardzības labad šajā nodaļā es apelēšu pie maksimāli teorētiski neuzlādēta mīlestības jēdziena, lai izdarītie secinājumi izraisītu pēc iespējas mazāk iebildumu.

Iemesls, kāpēc šajā brīdī, manuprāt, būtu lietderīgi pievērsties nupat minētajiem jautājumiem, ir nepieciešamība radīt augsni turpmākajai Sokrata nostādņu aplūkošanai. Tas palīdzēs pievērst uzmanību noteiktiem aspektiem, kas padara Sokrata interesi par mīlestību daudz skaidrāku – turklāt skaidrāku ne tikai Sokrata filozofijas kontekstā, bet arī mums pašiem. Citiem vārdiem sakot, manuprāt, tādā veidā ir iespējams labāk saprast ne tikai Sokratu, bet arī sevi (protams, ja pieņem, ka tie ir divi atšķirīgi uzdevumi).

Sekojošajās apakšnodaļās (2.3 – 2.4) es mēģināšu parādīt, ka uzskats par mīlestības nozīmi tikumu iemantošanā ir jēdzīgs un pieņemams – arī tad, ja mēs to balstām relatīvi neteorētiskos priekšstatos par to, kas ir mīlestība. Tas gan uzreiz nenozīmē, ka vienīgais morāles progressa (jeb tikumu iesavināšanas) ceļš ved caur mīlestību, nedz arī to, ka mīlestība pati par sevi jau paredz tikumību. Drīzāk varētu teikt tā, ka (a) tā kā mīlēt ir savā ziņā dabiskāk nekā būt tādām, kas rīkojas saskaņā ar tikumu prasībām, un (b) starp mīlestību un tikumiem kā noteiktām dispozīcijām pastāv noteiktas strukturālas līdzības, tad (c) mīlestībai var būt nozīmīga loma tikumu iesavināšanā. Es iesāksu ar pirmās tēzes (a) aplūkošanu un tad ķeršos pie otrās (b), kas ir daudz būtiskāka izvirzītā jautājuma kontekstā.

### 2.3. Motivācija

Es nupat izteicu apgalvojumu, ka stāvoklis, kurā mēs mīlam, ir savā ziņā panākams vieglāk un dabiskāk nekā stāvoklis, kurā mēs esam apveltīti ar tikumiem. To sakot, es nebūt nedomāju, ka būt tikumīgam ir pret dabiski vai, no otras puses, ka mīlestība ir ģenētiski ieprogrammēta parādība. Ar to gribēju pateikt tikai to, ka kaut kādā nozīmē mīlestība ir daudz pieejamāka par morāli.<sup>83</sup>

Es pieņemu, ka apgalvojums par mīlestības un tikumu līdzību var šķist sākotnēji pilnīgi aplams un pat naivs. Galu galā dažkārt taču mēdz teikt, ka mīlestība ir kaut kas, kas saistīts ar jūtām un spontanitāti, nevis prātu, ka tā nav atkarīga no mūsu gribas utt., savukārt morāle ir kaut kas atsvešināti vēss, obligāts, ka to veido kādas atsvešinātas kārtulas, kurām mums jāseko. Protams, es krietni pārspīlēju, tomēr par nožēlu jāteic, ka, krietni maigāk formulēta, šāda nostāja daudziem šķiet pieņemama. Tomēr šāds skatījums, šķiet, ir aplams. Tā pamatā, šķiet, ir gan morāles, gan mīlestības aplama izpratne.<sup>84</sup> Tā kā mans nolūks ir uzrādīt mīlestībai un tikumiem kopīgo, es nepievērsīšu īpaši daudz uzmanības argumentiem, kas vērsti pret šiem pārpratumiem. Tā vietā mēģināšu īsi ieskicēt citas – manuprāt, daudz atbilstīgākas – ainas pamataprises.

Neapšaubāmi, var teikt, ka pastāv tāda jēdziena "morāle" nozīme, ar kuru saskaņā iepriekš minētais kontrasts starp tikumiem un mīlestību šķiet pamatots. Taču šajā gadījumā morāle tiek uzlūkota visnotaļ šauri. Proti, ja morāli saprot kā noteiktu kārtulu kopumu, kuras bezkaislīgi jāievēro viņu pašu dēļ, tādā gadījumā mīlestība tiešām šķiet kaut kas gluži pretējs, jo tajā, kā mēdz teikt, nav nekādu likumu. Daļējs iemesls šādam viedoklim ir tāds, ka mīlestība tiek saprasta kā noteikta veida sajūta. Tomēr iepriekš minētais ir tikai viens no veidiem, kā tiek izprasta morāle un tas, ko nozīmē būt morālam rīcības subjektam. Saskaņā ar citu koncepciju, kuru varētu dēvēt par

---

<sup>83</sup> Var teikt, ka šajā ziņā tas saskan Airisas Mērdokas rakstīto (1970, 85). Viņa norāda, ka mums dabiski piemīt spēja just "nesavtīgu prieku (self-forgetful pleasure)" par "dzīvnieku, putnu, akmeņu un koku pilnīgi svešo, bez nolūka neatkarīgo eksistenci (sheer alien pointless independent existence)", t.i., par dabas skaistumu. Bet "skaistums", Mērdoka turpina, "kā jau norādīja Platons, ir vienīgā garīgā lieta (spiritual thing), kuru mēs mīlam instinktīvi."

<sup>84</sup> Nelielu ieskatu literatūrā par to, kā mūsdienu autori aplūko morāles un mīlestības perspektīvu savietojamību vai nesavietojamību, sniedz Deivids Velemens (Velleman, 1999). Jāteic, ka Velemens – tiesa, ejot citu ceļu (viņš savu pozīciju būvē, izmantojot Kanta nostādnes), – nonāk pie līdzīga iznākuma, kādu es mēģinu aizstāvēt tālākajā izklāstā.

aristotelisku (lai gan tā saskan arī ar Sokrata nostādnēm) un kurā centrālā loma ir atvēlēta tikuma jēdzienam, būt tikumīgam lielā mērā nozīmē noteiktas situācijas redzēt noteiktā gaismā; tas nozīmē, ka personai piemīt spēja saskatīt noteiktu situāciju relevantās īpašības un tā ir motivēta rīkoties saskaņā ar tikuma prasībām. (Šeit būtu svarīgi piezīmēt, ka teiktais nebūt neizsmēļ tikuma raksturojumu.) Saskaņā ar šo uzskatu tikums ir iegūta kompleksa, perceptuāla spēja, kuras ietekmē rīcības veicējam noteiktās situācijās ir noteikti mērķi, emocijas, rīcības iemesli un vēlmes.

Lai ilustrētu teikto, aplūkosim šādu piemēru. Pieņemsim, ka persona A redz savu draugu B slīkstam un viņu izglābj. Ja mēs lūgtu A paskaidrot savas rīcības iemeslus, mēs varētu pieņemt, ka viņa atbilde būtu apmēram šāda: "Tāpēc, ka viņš bija briesmās un viņam bija nepieciešama palīdzība." Pats fakts, ka B bija nepieciešama palīdzība, bija iemesls, kas motivēja A veikt attiecīgo rīcību. Jeb, izsakoties citiem vārdiem, situāciju, ko varētu aprakstīt kā "B ir briesmās, un viņam nepieciešama palīdzība", A redz kā tādu, kas motivē viņu rīkoties noteiktā veidā. Manuprāt, tas lielos vilcienos arī ir viss, kam vajadzētu figurēt A apsvērumos par šo situāciju; proti, personai A nav vajadzības likt lietā kādu vispārēju morālu vai kādu citu kārtulu, kas būtu viņu motivējošās domas pamatā, t.i., viņam nav jānododas apsvērumiem par to, vai viņa rīcība ir attaisnojama ar derīguma principu, pašizdevīgumu vai kategorisko imperatīvu. Viņam nav jāizskaitļo, kāds secinājums varētu izrietēt, attiecinot kādu vispārēju kārtulu uz minēto situāciju, vai nodoties apcerei par to, kā šajā situācijā prasa rīkoties morāle. Piedēvēt rīcības veicējam šādas domas nozīmētu piedēvēt viņam – lietojot Bernarda Viljamsa trāpīgo izteikumu – "vienu domu par daudz" (Williams, 1981, 18). Protams, mēs viņam varam uzdot tādas jautājumus kā, piemēram, "Kāpēc tu domā, ka tev vajadzēja viņu glābt?" vai "Vai tas patiešām ir tavs pienākums viņu glābt? Galu galā, tas taču ir bīstami!" Šādā gadījumā viņš visdrīzāk būs spiests sniegt kādu attaisnojumu savai rīcībai, tomēr tas nenozīmē, ka šis attaisnojums arī būs attiecīgo rīcību motivējošā doma. (Es saku "visdrīzāk", tāpēc ka viņš varētu vai nu pateikt, ka palīdzēt draugam pati par sevi ir vērtīga lieta, uz mūsu jautājumu atcērtot: " Jo viņš ir mans draugs!", vai arī vispār atteikties sniegt kādu atbildi.) Tomēr būtu svarīgi piezīmēt, ka teiktais ir attiecināms tikai uz pilnā mērā

tikumīgu personu (uz tādu, kuru Aristotelis sauktu par "krietno" (ὁ σπουδαῖος)). Reālajā dzīvē mēs bieži tiecamies būt daudz savtīgāki un neizlēmīgāki, proti, mūsu motivācija mēdz būt neskaidrāka, un mēs tiecamies domāt "vienu domu par daudz". Mēs varam šaubīties par mūsu patiesajiem pienākumiem vai būt kādas idiosinkrātiskas kaislības varā. Tomēr tas ne vienmēr ir tā. Daudzos gadījumos mūsu situācijas izpratne (t.i., tas, kā mēs redzam situāciju) ir pietiekama, lai motivētu mūs rīkoties.<sup>85</sup>

Tagad nedaudz modificēšu jau aplūkoto piemēru, mainot tajā dažas detaļas. Pieņemsim, ka A ir vīrietis, kurš redz divas personas B un C slīkstam, B ir viņa sieva, kuru viņš ļoti mīl, bet C ir kāda pilnīgi nezināma persona.<sup>86</sup> Es pieņemu, ka vairums no mums tiektos uzskatīt, ka šādā situācijā A glābs savu sievu, nevis svešinieku. Līdzīgi kā iepriekš iztīrītā situācijā, arī tagad pats fakts, ka sieva ir briesmās un ka viņai nepieciešama palīdzība, konstituē pietiekamu rīcības iemeslu viņu glābt. Tomēr šajā gadījumā iemesla motivējošo spēku var izskaidrot ar to, ka A mīl B. Tādējādi personas A atbilde uz mūsu iedomāto jautājumu par rīcības attaisnojumu būtu vienkārša: "Jo es viņu mīlu!", kas funkcionē līdzīgi norādei uz draudzības vērtību iepriekšējā gadījumā (proti, kā neinstrumentāla vērtība). Jebkuri A apsvērumi par kādām vispārējām kārtulām un pienākumiem (iedomājieties, ka A sev jautā: "Bet vai no morāles viedokļa ir attaisnojami, ka šajā situācijā es glābju savu sievu, nevis svešinieku?") varētu radīt iemeslu šaubām, vai A patiešām mīl savu sievu.<sup>87</sup> Analizējot šo piemēru, Harijs Frenkfurts raksta:

"Ja vīrs mīļotās sievietes ciešanas neredz kā iemeslu, lai glābtu viņu, nevis svešinieku, tad patiesībā viņš viņu nemaz nemīl. Mīlēt kādu vai kaut ko, cita starpā būtībā *nozīmē*, vai *sevi ietver* to, ka šī kāda vai kaut kā intereses tiek uzlūktas kā iemesls

---

<sup>85</sup> Izklāstot šo pozīciju, es sekoju pamatnostādņēm, kas aizgūtas no Džona Makdauela (John McDowell) Sk. McDowell, 1978. un McDowell, 1998. Sīkāku Makdauela pozīcijas izklāstu esmu sniedzis Neiders (2005a).

<sup>86</sup> Sekojošais piemērs ir patapināts no Bernarda Viljamsa (Williams, 1981a) un nedaudz modificēts, ņemot vērā Harija Frenkfurta (*Harry Frankfurt*) (Frankfurt, 2004, 36-37) izteikto iebildumu, ka daudz būtiskāks par faktu, ka B ir A sieva, ir fakts, ka A mīl savu sievu.

<sup>87</sup> Jāpiezīmē gan, ka šīs situācijas redzējums var arī atšķirties. Nav grūti iedomāties vīru, kurš ir fanātisks utilitārists un tā vietā, lai glābtu sievu, vispirms aprēķina visu iespējamo rīcību sekas no derīguma principa viedokļa. Tomēr es domāju, ka šādā gadījumā mēs diez vai uzskatītu, ka šis vīrietis mīl savu sievu. Ja nu šis cilvēks apgalvo pretējo, tad tādā gadījumā vai nu viņš sevi maldina, vai viņa izpratne par mīlestību ir radikāli atšķirīga. Šis piemērs cita starpā norāda uz būtisku utilitārisma ētikas problēmu – nespēju adekvāti aprakstīt minēto situāciju.

rīkoties, lai tās īstenotu. Mīlestība pati mīlētājam ir iemeslu avots." (Frenkfurta izcēlumi) (Frankfurt, 2004, 37)

#### **2.4. Vai veids, kā motivē mīlestība, ir būtiski atšķirīgs no tā, kā motivē tikumi?**

Abas aplūkotās situācijas šķiet visnotaļ līdzīgas. Svarīgākais šajā gadījumā ir tas, ka starp abiem motivācijas veidiem nepastāv nepārvarams bezdibenis, kā tas sākotnēji varbūt varētu šķist. Tomēr šāds secinājums var šķist nepārliciecināms vismaz divu iemeslu dēļ. Pirmkārt, ir iespējams apšaubīt aplūkojamo piemēru izvēli un iebilst, ka pirmais piemērs parāda nevis to, kā rīcību motivē kāds tikums, bet gan draudzība, kas savā ziņā ir tikai noteikts mīlestības paveids. Tomēr šis iebildums var tikt atvairīts, ja mēs aplūkojam citu piemēru.

Iedomāsimies, ka A redz, kā no nepazīstama garāmgājēja kabatas izslīd un uz ietves nokrīt naudas maks; A to paceļ un atdod īpašniekam. Šajā situācijā nebūt nav nepieciešams, ka A nododas apsvērumiem par to, vai atdot maku ir viņa pienākums vai arī – kāda rīcība izrietētu no kategoriskā imperatīva. Protams, var gadīties, ka A nolūki ir krietni savtīgāki, turklāt viņš ir naudas grūtībās; šādā gadījumā varam iedomāties, ka A vai nu nopietni apsver iespēju maku paturēt, tomēr beigu beigās izlemj to atdot īpašniekam, vai – sliktākajā gadījumā – pēc neilgas šaubīšanās noglabā guvumu kabatā.<sup>88</sup> Abos šajos gadījumos var teikt, ka tikums nemotivē rīcību tā, kā tam vajadzētu to darīt, tāpēc šī persona nav tikumīga (lai gan pirmajā no abiem gadījumiem rīcība bijusi morāli pareiza). Šāds konstatējums īpaši neatšķiras no apsvērumiem, kas jau tika izteikti par pirmo mūsu aplūkoto piemēru, proti, ja vīrs šaubās par to, vai viņam ir jāglābj sava mīļotā sieva, t.i., ja mīlestība nemotivē viņu tā, kā tai vajadzētu to darīt, tad mēs sliecamies secināt, ka viņš sievu nemaz nemīl.

Tomēr pret iepriekš izvirzīto apsvērumu par paralēlēm starp veidu, kā rīcību motivē tikums un mīlestība, var izvirzīt arī nopietnāku iebildumu. Harijs Frenkfurts (1999, 175-

---

<sup>88</sup> Te vēl varētu minēt arī trešo – pašu ļaunāko – iespēju: A, īpaši daudz nedomājot, kamēr neviens nav pamanījis izkritušo maku, ātri to paceļ un ieliek savā kabatā.



176) paudis domu, ka starp rīcību, kas veikta pienākuma dēļ, un tādu, kas veikta mīlestības dēļ, ir būtiska formāla atšķirība. Viņš min piemēru, kad divas personas sniedz finansiālu palīdzību trūcumā nonākušam cilvēkam, bet viena to dara tāpēc, ka mīl palīdzības saņēmēju, savukārt otra – tāpēc, ka palīdzības sniegšanu uzskata par savu pienākumu. Frenkfurts uzskata, ka abi gadījumi formāli atšķiras tajā ziņā, ka abu rīcības veicēju apsvērumos figurē atšķirīgs vienību skaits. . Pirmā rīcības veicēja (kurš rīkojās mīlestības dēļ) apsvērumus konstituē

(1a) uzskats, ka nauda palīdzēs trūcumcietējam, un

(2a) fakts, ka viņš mīl šo personu.

Savukārt otrā rīcības veicēja apsvērumus konstituē

(1b) uzskats, ka nauda palīdzēs trūcumcietējam,

(2b) uzskats, ka viņam ir pienākums palīdzēt, un

(3b) nosliece rīkoties saskaņā ar pienākumiem.

Saskaņā ar Frenkfurta nostāju pirmajā no minētajiem gadījumiem jau pats fakts, ka persona mīl, motivē viņu rīkoties, ja vien persona uzskata, ka iemīļotajam/-ai nepieciešama palīdzība. Savukārt personai, kas rīkojas pienākuma dēļ, papildus nepieciešama nosliece rīkoties saskaņā ar to, ko prasa pienākums. Kā raksta Frenkfurts:

"Saikne starp mīlēšanu un to, kas tiek uzskatīts par iemeslu ar savu rīcību palīdzēt iemīļotajam, ir daļa no tā, kas *būtiski konstituē* mīlestību. Persona neuzskatīs, ka tai ir iemesls rīkoties noteiktā veidā, vadoties tikai no fakta, ka tās pienākums ir tā rīkoties, iekams tai nebūs vēlmes rīkoties saskaņā ar pienākuma prasībām. No otras puses, tas, ka mīlētājs pašu faktu, ka noteikta rīcība būs tāda, kas palīdzēs iemīļotajam/-ai, uztver kā iemeslu veikt šo rīcību, ir vienkārši tautoloģija. Tas, ka viņš šo faktu uztver kā iemeslu rīcībai, nav iznākums, kas iegūts ar secināšanas palīdzību. Tas, ka šis fakts nodrošina viņam rīcības iemeslu, nav secinājums, pie kura mīlētājs nonāk apsvērumu rezultātā, vadoties no premisas, ka viņš mīl savu mīļoto." (Frenkfurta izcēlums) (1999, 176)

Tas, ko esmu teicis iepriekš, acīm redzami nesaskan ar nupat izklāstīto pozīciju. Es nebūt negribu noraidīt to, ka eksistē gadījumi, kad iemesls mums veikt noteiktu rīcību, ir kāda slēdziena secinājums. Tomēr, neskatoties uz to, šķiet, ir daudz tādu gadījumu – un iepriekš es mēģināju to parādīt –, kad tas nav tiesa. Es pieņemu, ka ir

pamats runāt par kādu 'vidus zonu' starp mīlestību un morāli (šaurā šā jēdziena nozīmē), kas Frenkfurta iezīmētajā ainā palikusi ārpus redzesloka. Šķiet, ka ir pietiekami daudz tādu gadījumu, kuros tikumīga rīcības veicēja apsvērumu aprakstā vēlme rīkoties saskaņā ar pienākumu ir tikpat lieka, cik mīloša aģenta apsvērumu aprakstā ir lieka vēlme rīkoties saskaņā ar mīlestības prasībām. Būt motivētam rīkoties saskaņā ar mīlestības prasībām konstituē to, ko nozīmē mīlēt. Līdzīgi kārtā būt motivētam rīkoties saskaņā ar tikumu prasībām konstituē to, ko nozīmē būt tikumīgam. Ja nepieciešams, lai man kāds atgādina: ja es viņu mīlu, tad man jārikojas noteiktā veidā, tad acīmredzot ar manu mīlestību kaut kas nav kārtībā.<sup>89</sup> Līdzīgi kārtā, ja man nepieciešams atgādināt, ka rīkoties noteiktā veidā ir mans pienākums, tad, iespējams, šajā situācijā esmu palaidis garām kaut ko būtisku. Tieši šādos gadījumos, kad kaut kas nefunkcionē kā nākas, nepieciešams runāt par kārtulām un par mūsu nosliecēm tām sekot vai nesekot.<sup>90</sup> Morāli apsvērumi (principi, pienākumi utt.) ierasti tiek izcelti gaismā tikai tajos gadījumos, kad kaut kas ir nogājis greizi, piemēram, kad A mēģina pārliecināt B, ka viņam ir iemesls rīkoties nevis tā, kā viņš grasās rīkoties, bet citādi (t.i., saskaņā ar morāliem apsvērumiem, principiem utt.), vai arī tad, kad B ir rīkojies nepareizi un A viņam skaidro, kāpēc viņa rīcība ir nosodāma (jo tā nav saskaņā ar morāliem apsvērumiem, principiem utt.) Aizsteidzoties nedaudz priekšā, manis kritizētā Frenkfurta pozīcija no Sokrata skatpunkta būtu pagalam nepārliecināša, jo Sokrata motivācijas teorijā nav iespējams fiksēt kādu atsevišķu rīcības iemeslu klasi ar nosaukumu 'morāli rīcības iemesli' un tas pats būtu sakāms par morāliem principiem.<sup>91</sup> Līdz ar to Frenkfurta argumenti uz Sokrata pozīciju nav attiecināmi, un, ja Sokratam ir taisnība (manuprāt, tā arī ir), tad Frenkfurta pozīcija ir aplama.

---

<sup>89</sup> No teiktā gan neizriet, ka nevarētu rasties domstarpības par to, kas tad man ir jādara, ja reiz es viņu mīlu, bet tas jau ir atsevišķi aplūkojams jautājums.

<sup>90</sup> Sal. ar Makdauela rakstīto: "Morālajā audzināšanā cilvēks iemācās nevis uzvesties atbilstīgi uzvedības kārtulām, bet gan redzēt situācijas noteiktā gaismā kā tādas, kas rada iemeslu rīkoties. Reiz iegūta, šī uztveres spēja (perceptual capacity) var tikt realizēta jaunās un sarežģītās situācijās, kuras nepieciešami neparedz iespēju, ka tikumiskas uzvedības sistematizētājs, lai arī cik gudrs un rūpīgs viņš būtu, spēj tās paredzēt iepriekš un ar tām rēķināties." (McDowell, 1978, 21)

<sup>91</sup> Bernards Viljamss, iezīmējot atšķirības starp antīko un moderno autoru ētikas teorijām, raksta: "Patiesībā – lai gan mēs visai bieži ērtības labad esam lietojuši vārdu 'morāls' – šajā [antīko autoru] ideju sistēmā morāles jēdziens, ar kuru apzīmē noteiktu iemeslu vai prasību klasi, kas ir pavisam atšķirīgi no cita veida iemesliem un prasībām, ir pilnībā iztrūkstošs." (Williams, 1981b, 251)

Es uzskatu, ka līdz šim teiktais padara daudz pieņemamākas sekojošas tēzes. Pirmkārt, (i) mīlēt un būt tikumīgam vienādā mērā nozīmē būt apgādātam ar šķietami nesavtīgas rīcības iemesliem un vēlmēm.<sup>92</sup> Otrkārt, (ii) gan mīlestība, gan tikumi nodrošina mūs ar galamērķiem jeb būtiskajām vērtībām (t.i., mērķiem, kurus mēs izvēlamies viņu pašu dēļ). Un, treškārt, (iii) mīlēt un būt tikumīgam vienādā mērā nozīmē būt motivētam rīkoties saskaņā ar iemesliem, kurus nodrošina attiecīgi mīlestība vai tikums, t.i., gan tikumību, gan mīlestību raksturo tas, ko varētu saukt par *motivācijas tiešumu*. Manuprāt, šie apsvērumi, ja vien tie nav aplami, ļauj apgalvot, ka mīlestības un tikumu saistība nebūt nav nejauša un ka mīlestība var līdzēt tikumu iesavināšanas (jeb audzināšanas) procesā, tieši pateicoties noteiktām strukturālām iezīmēm, kas ir kopīgas gan tikumiem, gan mīlestībai.

## 2.5. Sokrata intelektuālisms

Atgriezīsimies pie Sokrata. Es pieņemu, ka ir pamats apgalvot – iepriekš minētie trīs aspekti lielā mērā nosaka to, kāpēc mīlestības fenomenam tiek pievērsta tik liela uzmanība gan Sokrata, gan Platona koncepcijā. Tiesa Sokrata filozofijai veltītās sekundārā literatūras (vismaz lielas tās daļas) kontekstā šāds apgalvojums varētu šķist nedaudz pārsteidzošs vismaz divu iemeslu dēļ. Pirmkārt, Sokrata nostāja ierasti tiek raksturota ar terminu ‘intelektuālisms’. Lai arī šis raksturojums ne vienmēr ir ticis saprasts vienādi, tomēr pamatā ar šo vārdu apzīmē Sokratam piedēvēto nostādni, ka zināšana ir pietiekams tikumiskas rīcības nosacījums, proti, lai rīkotos taisnīgi, pietiek zināt, kas ir taisnīgums, lai rīkotos drosmīgi, pietiek zināt, kas ir drosme utt. Ierasti šis jēdziens tiek lietots attiecībā uz Sokrata filozofiju, lai norādītu uz būtisku tās trūkumu – emocionālo uzvedības aspektu atstāšanu novārtā vai pietiekamas uzmanības neveltīšanu tiem. Kopš Aristoteļa (EN 1144b17-30; EE 1216b3-26), kurš, šķiet, pirmais formulēja šo iebildumu, tas ir atkārtots vairākkārt. (Tiesa, iespējams, tikpat bieži ir bijuši mēģinājumi

---

<sup>92</sup> Kādā nozīmē iespējams runāt par nesavtīgas rīcības iemesliem Sokrata morāles psiholoģijā sk. 7. nod.

šos pārmetumus atvairīt.)<sup>93</sup> Heda Segviča (*Heda Segvic*) (Segvic, 2000, 2) norāda, ka iebildumi pret Sokrata intelektuālismu parasti pieņem divas atšķirīgas formas. Daļa pētnieku uzskata, ka Sokrats ignorē vai novērtē par zemu cilvēka dabas emocionālos, dezideratīvos un gribas aspektus, pārāk lielu uzmanību veltot prātam jeb intelektam. Savukārt citi pārmet viņam nevis minēto aspektu nenovērtēšanu, bet šo fenomenu neadekvātu skaidrošanu, t.i., viņi nebūt neapgalvo, ka Sokrats nav ņēmis vērā cilvēku emocijas un dezideratīvos stāvokļus. Viņi drīzāk iebilst pret, viņuprāt, neadekvāto veidu, kādā Sokrats šos aspektus skaidro. Ja šīs diagnozes ir pareizas, tad vai nu Sokrata koncepcijā mīlestībai vispār nevar tikt atvēlēta nekāda vieta – jo kā gan koncepcija, kas vispār izslēdz vai atstāj perifērijā visu dezideratīvo un emocionālo, var piedāvāt jēlkādu mīlestības teoriju –, vai nu arī – ja tā tomēr runā par mīlestību – tās piedāvātā mīlestības izpratne būs neadekvāta. Tāpēc, ņemot vērā nupat teikto, nav nejauši, ka mīlestības nozīme Sokrata filozofijā ir izcelta visnotaļ reti.

Otrkārt, – lai gan šis apsvēruma varbūt nav tik nozīmīgs kā iepriekš minētais – kā vienā no saviem klasiskajiem rakstiem norādījis Gregorijs Vlastoss, Sokratam var piedēvēt ne tikai kļūdu zināšanu traktējumā, bet arī kļūdu mīlestībā (*failure of love*). Vlastoss apgalvo – lai gan Sokrats rūpējās par savu līdzcilvēku dvēselēm, šīs rūpes bija ierobežotas un nosacītas:

"Es jau teicu, ka Sokrats patiesi rūpējas par savu līdzcilvēku dvēselēm. Tomēr šīs rūpes ir ierobežotas un to raksturs ir nosacīts. Ja cilvēku dvēseles ir jāglābj, tad tas jā dara saskaņā ar Sokrata priekšstatiem. Un, ja viņš redz, ka viņi to nespēj, viņš ar nožēlu un tomēr bez mokām noskatās, kā viņi aiziet postā. Jēzus raudāja par Jeruzalemi. Bet Sokrats Atēnas brīdina, rāj, mēģina pārliecināt un apsūdz. Tomēr viņš par tām nelej asaras. Rodas jautājums, vai tikai Platons, kurš bija dusmīgs uz Atēnām, savās dusmās un naidā tās nemīlēja vairāk kā Sokrats ar viņa skumjajiem un apvaldītajiem pārmetumiem? [...] Ja viņš mīlētu savus līdzcilvēkus vairāk, viņš diez vai tos noslogotu ar savas "despotiskās loģikas "nepanesamo nastu"" (Vlastos, 1971, 16-17).

---

<sup>93</sup> Sk., piem., Nehamasa (Nehamas, 1986) šai problēmai veltīto rakstu. Nehamass formulē divus iebildumus Sokrata intelektuālisma pozīcijai: pirmkārt, Sokrats uzskata, ka noteiktas zināšanas ir pietiekamas pareizai rīcībai, lai gan tā nav, un, otrkārt, Sokrata uzskats, ka jebkuras zināšanas nosacījums ir definīcijas zināšana, padara šādu zināšanu iegūšanu neiespējamu (275-277).

Šajā gadījumā tas ir pārmetums, kas attiecas uz Sokrata personību. Grūti spriest, cik tas ir pelnīts, tomēr tas visnotaļ labi sasaucas ar Vlastosa izteiktajiem pārmetumiem Sokrata / Platona mīlestības koncepcijai par to, ka mīlestība tiek skatīta tikai derīguma terminos un ka šī koncepcija uzlūko indivīdu kā kvalitāšu kopumu, līdz ar to nespējot skaidrot mīlestību, kas vērsta uz indivīdu kā unikālu personību (Vlastos, 1973). Tomēr jau teicu, ka šī iebilde šobrīd ir mazāk nozīmīga. Nevis tāpēc, ka tā būtu uzlūkojama kā iebilde Sokrata praksei, nevis teorijai, jo – vismaz Sokrata un citu antīko domātāju gadījumā – atšķirība starp praksi un teoriju var tikt uzskatīta par vērā ņemamu trūkumu. Šis iebildums nav tik svarīgs tāpēc, ka jautājums, kas tiek uzdots šā pētījuma kontekstā, ir nevis par to, vai Sokrata mīlestības izpratne ir adekvāta vai nav, bet gan par to, kā tā ir saistīta vai palīdz izgaismot nostādnes morālpsiholoģijā. Protams, ja ir iespējams parādīt, ka Sokrata morāles psiholoģijas koncepcija ir adekvāta, tad tādā gadījumā tai vajadzētu spēt piedāvāt apsvērumus, kas neitralizētu Vlastosa iebildes.<sup>94</sup>

Atgriežoties pie pirmā aspekta – Sokrata intelektuālisma – jāteic, ka Sokrata pozīcija patiešām ir raksturojama kā noteikta veida intelektuālisms. Tomēr pārmetums par to, ka Sokrats nerunā par cilvēka dabas dezideratīvajiem aspektiem, ir nepamatots – un to es mēģināšu parādīt. Jautājumi par to, kāds ir Sokrata piedāvātais skaidrojums un cik tas ir adekvāts, tiks risināti šajā darbā.

## 2.6. Sokratiskie paradoksi

Sokrats, kā uz to norāda arī Platons (Symp. 215A, Tht. 149A), ir paradoksāls filozofs, un ne tikai savas uzvedības, bet arī filozofisko nostādņu dēļ. Runājot par Sokrata filozofiju, mēdz atsaukties uz tā saucamajiem sokratiskajiem paradoksiem, kas arī veido viņa ētiskās pozīcijas kodolu. Ierasti tiek izdalīti vismaz divi paradoksi – saskaņā ar pirmo no tiem jebkurš cilvēks tiecas pēc labā un, ja kāds arī tiecas pēc sliktā, tad viņš to dara nelabprātīgi. Savukārt otrais paradokss ir uzskats, ka tikums ir noteikta veida zināšana un

---

<sup>94</sup> Vlastosa nozīmīgais raksts ir izraisījis plašas diskusijas un iebildumus. Sk., piemēram, Kosman, 1976., un Levy, 1979.

visi, kas rīkojas netaisni vai nepareizi, to dara nelabprātīgi.<sup>95</sup> No šīm tēzēm parasti tiek atvasināta Sokratam piedēvētā nostādne par nesavaldības jeb akrasijas (ἀκρασία) neiespējamību, proti, ja visi vēlas labo un tiecas pēc tā, tad nav iespējams, ka situācijā, kurā es zinu, ka rīcība x ir labāka par rīcību y, es tomēr izvēlos darīt y.<sup>96</sup> Šīs nostādnes ir bieži kritizētas vai vienkārši noraidītas kā acīmredzami aplamas. Galu galā, ne velti tās tiek dēvētas par paradoksiem.<sup>97</sup> Šķiet, Aristotelis bija pirmais, kurš nesavaldības skaidrojuma sakarā norādīja, ka Sokrata viedoklis ir nepieņemams, jo tas, kā viņš teica, ir "acīm redzami (ἐναργῶς) pretrunā ar to, kas notiek (τοῖς φαινομένοις)" (NE 1145b 27-28). Mūsdienās daudzi Platona komentētāji un filozofi šajā ziņā sekojuši Aristoteļa sniegtajam vērtējumam. Tā, piemēram, Džons Sērls (*John Searle*) norāda, ka racionālu būtņu gadījumā nesavaldība ir "tikpat ierasta parādība kā vīns Francijā" (Searle, 2001, 10). Pārmetums, kas šajā gadījumā tiek izvirzīts Sokratam, ir neadekvāta zināšanas un rīcības attiecības interpretācija. Piemēram, pārfrāzējot Aristoteļa kritiku, Džons Gūlds (*John Gould*) raksta tā:

"Sokrats kļūst, pieņemot – ja cilvēks ir guvis sapratni par to, ko paredz taisnīgums, tad viņa uzvedība arī nepieciešami būs taisnīga, jo smagākā ar izvēli saistītā problēma parādās tieši attiecībās starp zināšanu un rīcību." (Gould, 1955, 6)

---

<sup>95</sup> Paradoksu formulējumos es sekoju Santasa klasiskajai publikācijai (Santas, 1964,147). Santass (ibid. 1. un 2. piez.,) norāda uz fragmentiem Platona dialogos, kur šie paradoksi ir nformulēti: (1) paradokss – Men. 77B-78B, Prot. 358C, Gorg. 468C5-7; (2) paradokss – Gorg. 460B-D, 509E5-7, Prot. 345C, 360D3. Netiešas norādes sastopamas Men. 87, 89, Lach. 198, Charm. 173.

Pirmo paradoksu Santass sauc par prudenciālo paradoksu, bet otro – par morālo. Santass uzskata, ka pēdējais tiek iegūts no pirmā paradoksa un divām citām Sokrata akceptētām tēzēm – (i) jebkura rīcība tiek veikta kāda labuma dēļ un nekad pašas rīcības dēļ, un (ii) taisnīga rīcība ir laba pašam darītājam, bet netaisnīga rīcība kaitē pašam rīcības veicējam. (Ibid. 158)

<sup>96</sup> Sk. Prot. 351B-358D. Šādu nostāju Sokratam piedēvē arī Ksenofons, kurš "Atmiņās par Sokratu" raksta: "Sokrats nešķīra gudrību no mērenības (σωφροσύνη). Cilvēku, kurš, zinādams, kas ir skaists un labs, atbilstoši rīkojas un, saprazdams, kas ir nekrietns, no nekrietnuma vairās, viņš dēvēja par gudru un mērenu. Kad viņam vēl jautāja vai viņš cilvēkus, kuri gan zina, kas jādara, bet rīkojas otrādi, uzskatot par gudriem, bet nesavaldīgiem, Sokrats atbildēja: "Nekādā gadījumā, ne vairāk kā negudros un nesavaldīgos. Manuprāt, visi no iespējām, kas viņiem paveras, izvēlas to, kura šķiet visizdevīgākā, un atbilstoši rīkojas. Tāpēc cilvēkus, kas nepareizi rīkojas, neuzskatu ne par gudriem, ne par mēreniem.""(III 9. 4.) (Nedaudz izmainīts Ā. Feldhūna tulk.)

Turklāt jautājums par to, vai nesavaldības neiespējamība izriet no abiem minētajiem paradoksiem vai tomēr būtu uzskatāma par atsevišķu nostādni, kas tiek iegūta ar citu papildu apsvērumu palīdzību, ir strīdīgs. Sk. Penner, 1997.

<sup>97</sup> Maikls O'Braiens (Michael O'Brien) ir mēģinājis gaisināt Sokrata tēzu paradoksalitātes auru, mēģinot parādīt, ka Sokrata intelektuālisms ir harmonijā ar sava laikmeta intelektuālajiem pamatstrāvojumiem. Sk. O'Brien, 1967, 1. un 2. nod.

Reagējot uz šo diagnozi, virkne pētnieku, ieskaitot arī jau minēto Džons Gūldu, ir mēģinājuši sniegt tādu zināšanas jēdziena skaidrojumu, kas ļauj izvairīties no šādas kritikas.<sup>98</sup> Iespējams, tieši pastiprināta uzmanības pievēršana akrasijas skaidrojuma problemātikai un līdz ar to tikuma kā zināšanu izpratnei ir iemesls, kāpēc relatīvi mazāk uzmanības ticis pievērsts pirmajā paradoksā formulētajai vēlmei pēc labuma, kas neapšaubāmi apraksta faktu par mūsu vēlmes dabu; turklāt arī pašos Platona tekstos – gan agrīnajos, gan vidusposma darbos – vēlmju, t.i., mūsu orektiskās dabas apjēgsmei ir ierādīts diezgan daudz vietas.

## 2.7. Ļoti īss ieskats Platona orektisko terminu vārdnīcā

Tomēr, pirms ķerties klāt atsevišķu Platona tekstu aplūkošanai, būtu vēlams ieviest mazliet vairāk skaidrības jautājumā par terminiem, kuri jau ir vairākkārt lietoti un uzskatāmi par šā pētījuma atslēgas vārdiem. Pieņemu, ka jo īpaši tas attiecināms uz jēdziena 'mīlestība' lietojumu, taču ne mazāk nozīmīgs ir arī vēlmes jēdziens. Šā iemesla dēļ būtu vērts sākt ar nelielu ieskatu Platona un Sokrata, ja tā var teikt, orektisko terminu vārdnīcā, kas mums noderēs tālākajā izklāstā.

Runājot par mīlestības jēdzienu, ierasti tiek izdalīti vairāki mīlestības veidi, t.i., mīlestība tiek dažādi klasificēta. Saskaņā ar vienu no visbiežāk minētajām klasifikācijām var runāt par erotisko mīlestību (ἔρως), kristīgo mīlestību jeb ἀγάπη un mīlestību kā draudzību – φιλία.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Gūlds savu atbildi sniedz citētā darba 1. nodaļā.

<sup>99</sup> Sk. Santas, 1988, 7-9. Līdzās minētajām dažkārt – kā to dara Tomass Gūlds (*Thomas Gould*) (Gould 1963, 1-17) – mēdz izdalīt arī romantisko mīlestību, platonisko mīlestību un freidisko mīlestību. Kas attiecas uz platonisko mīlestību, tad jāpiezīmē, ka šajā gadījumā šis vārdu salikums netiek lietots tajā nozīmē, kā tas dažkārt mēdz parādīties ikdienas valodā, t.i., ar nozīmi "heteroseksuālas attiecības bez seksuālas iekāres". Šajā gadījumā runa ir Platona piedāvāto mīlestības skaidrojumu, kas nebūt nesakrīt ar nupat minēto izpratni. Interesanti, ka franču šolāri, lai izvairītos no šādiem pārpratumiem, 'amour platonique' vietā, kas norāda uz platoniskās mīlestības ikdienas izpratni, norādot uz Platona koncepciju, lieto 'amour platonicien' (Ibid. 1).

Tomēr fakts, ka Gūlds savā aplūkojumā iekļauj gan freidisko, gan platonisko mīlestību, padara šo klasifikāciju neskaidru, jo šādā gadījumā rodas jautājums, vai (i) klasificētas tiek dažādas mīlestības formas vai (ii) mīlestības fenomena interpretācijas. Pirmajā gadījumā Freidu un Platonu pieminēt būtu dīvaini, jo viņi piedāvā mīlestības teoriju, t.i., skaidro to, kas ir mīlestība, nevis kādu īpašu mīlestības formu.

Uzreiz jāteic, ka Platona tekstos ir sastopami visi trīs minētie vārdi; vārds *ἀγάπη*<sup>100</sup> ir sastopams krietni retāk par *ἔρως* un *φιλία*. Pirmo no pēdējiem diviem ierasti mēdz atveidot ar vārdu 'mīlestība', savukārt otro – ar vārdu 'draudzība', tāpēc mēdz teikt, ka, piemēram, Platona "Dzīrēs" un "Faidrā" aplūkota mīlestības problemātika, savukārt "Līsids" veltīts draudzības jēdziena analīzei. Zināmā mērā tam var piekrist, tomēr ir svarīgi arī saprast, ka šo sengrieķu valodas vārdu un attiecīgo moderno valodu ekvivalentu semantiskie lauki atšķiras; šā iemesla dēļ minētie termini pelna īpašu uzmanību.

Daudzos gadījumos, kad mēs kāda antīkā autora tekstā sastopam vārdus *ἔρως* un *φιλεῖν*, tos var tulkot ar latviešu valodas vārdu 'mīlēt', un ne jau tāpēc, ka latviešu valoda nespēj fiksēt kādu niansi, kas būtu pa spēkam sengrieķu valodai (daudzos gadījumos tā gan var būt), bet gan tāpēc, ka to nozīmes pārklājas. Tomēr tas nav sakāms par visiem gadījumiem; dažkārt starp abu vārdu nozīmēm ir iespējams fiksēt noteiktas atšķirības. Gregorijs Vlastoss norāda, ka vārdu *φιλεῖν* vai *ἔρως* funkcijas pārklājas, taču *ἔρως* atšķirībā no *φιλεῖν* (1) norāda uz attiecībām, kas ir daudz spēcīgākas un kaislīgākas;<sup>101</sup>(2) vairāk uzsver iekāri, nevis pieķeršanos, un (3) vairāk saistīts ar seksuālo dziņu, lai gan arī *φιλεῖν* var apzīmēt seksuālas attiecības (Vlastos, 1973, 4, 4. piez.).<sup>102</sup> Vēl viens vārds, kas – vismaz Platona tekstos – visai bieži tiek lietots līdzās jau minētajiem un dažkārt ar ekvivalentu nozīmi, ir *ἐπιθυμία*, ko varētu tulkot ar vārdiem 'vēlme', 'tieksme', 'iekāre', 'dziņa'. Kā norāda Kenets Dovers (*Kenneth Dover*) – un teiktais nebūt nezīmējas tikai uz Platonu, bet uz Platona laikā rakstīto kopumā –, ļoti bieži vārdi *ἔρως* un *ἔρως* (mīlēt) tika lietoti kā sinonīmi vārdiem *ἐπιθυμία* (vēlme) un *ἐπιθυμείν* (vēlēties, tiekties) (Dover, 1978, 43-44).

---

<sup>100</sup> Pareizāk sakot, dažādi tā atvasinājumi, jo pats lietvārds Platona korpusā nav sastopams. Līdzās apgalvojumam, ka lietvārds *ἀγάπη* sengrieķu valodā ienāk samērā vēlu, Sants (Santas, 1988, 12) atsaucas uz Doveru (Dover, 1978, 50), kurš piemin 4. vai 5. gs. izgatavotu vāzi, uz kuras attēlota puskailla sieviete un uzrakstīts vārds *ἀγάπη*.

<sup>101</sup> Vlastoss norāda uz piemēru no Platona Leg. 837A.

<sup>102</sup> Sk., arī Dover, 1978, 49-54.



Labs piemērs šajā gadījumā ir slavenā sofista Prodika sniegtā mīlestības noteiksme; viņš esot teicis, ka "mīlestība (ἔρωσ) ir divkārša vēlme (ἐπιθυμία)".<sup>103</sup> Savukārt Platona "Faidrā" (237D3-4) Sokrats saka: "Ikvienam ir skaidrs, ka mīlestība ir noteikta vēlme (ἐπιθυμία)." "Dzīrēs" Platons Aristofanam liek apgalvot, ka "Mīlestība ir vārds, kādā tiek saukta vēlme (ἐπιθυμία) un dziņa (δίωξις) pēc veseluma" (192E10-11). Savukārt jēdziens ἐπιθυμία var bieži tikt lietots pamīšus ar vārdu βούλησις (piem. Lys. 207D, B, 209A, B, Men. 77B-C, 78A), kura atveidei atkal būtu jālieto iepriekš minētie latviešu valodas vārdi 'vēlme', 'tieksme', 'iekāre'. Lai arī dažviet βούλησις tiek lietots šaurākā nozīmē, apzīmējot vēlmi, kuras objekts ir labums (piem. Charm. 167E), var tikai piekrist tiem pētniekiem, kuri apgalvo, ka daudzos gadījumos – vismaz sokratiskajos dialogos – Platons / Sokrats tiecas izvairīties no fiksētas terminoloģijas lietošanas, saglabājot ikdienas runai raksturīgo nenoteiktību un, ja tā var teikt, dabiskumu.<sup>104</sup> Šajā ziņā viņš rīkojas atbilstoši Sokrata teiktajam "Teaitētā" (184C1-3):

[F8] "Viegla apiešanās ar vārdiem un izteikumiem, tos neizvēloties ar stingru noteiktību, lielākoties nav nekas verdzisks, drīzāk otrādi – pretēja rīcība ir brīvam nepiedienīga."<sup>105</sup> (tulk. E. Narkēvičs, I. Neiders)

Tomēr jāsaprot, ka ne visi piekrīt šādai diagnozei. Ir bijuši mēģinājumi fiksēt atšķirības starp aplūkojamajiem terminiem. Piemēram, Drū Hilends (*Drew Hyland*) (Hyland, 1968), analizējot vārdu ἔρωσ, ἐπιθυμία un φιλία lietojumu atsevišķos Platona tekstos – "Dzīrēs" un "Līsidā" – mēģina parādīt, ka Platons lieto šos terminus atšķirīgi un šīs atšķirības tiek konsekventi ievērotas arī citos Platona tekstos.<sup>106</sup> Viņš uzskata, ka šie trīs termini ir izkārojami hierarhiski atkarībā no racionalitātes klātbūtnes katrā no aplūkojamajiem stāvokļiem. Pašā hierarhijas apakšā atrodas ἐπιθυμία, kas ir zemākā

<sup>103</sup> Piemetinot, ka divkārša mīla ir ārprāts (B7). Līdzīgs viedoklis atrodams Ksenofonta Mem. III 9.7. Norādes pēc Dover, 1978, 43.

<sup>104</sup> Par "Līsidu" šādu viedokli pauž, piem., Versenyi, 1975, 187-188; Glidden, 1983, 41.

<sup>105</sup> Tiesa, Sokrats piemetina, ka: "Tomēr dažkārt šāda noteiktība ir nepieciešama." Un tie ir tādi gadījumi, kad ir nopietni iemesli ieviest precīzu terminoloģiju tur, kur tās pirms tam nav bijis, kā tas arī tiek darīts tūlīt pēc citētā "Teaitēta" fragmenta.

<sup>106</sup> Jāpiezīmē, ka Hilenda pozīcija ir izteikta visnotaļ piesardzīgi. Proti, viņš apgalvo, ka viņa secinājumi attiecas tikai uz dažiem relevantiem fragmentiem, un izsaka aizdomas, ka līdzīgi šie termini tiek lietoti arī citos kontekstos, atzīstot, ka šāda apgalvojuma pamatošanai būtu nepieciešams daudz plašāks pētījums (33).

dvēseles spēja – tieksme pēc baudas, pakāpi augstāk atrodas ἔρωσ, kas ietver sevī gan iekāri (ἐπιθυμία), gan mīlestību, t.i., tiek modificēts tieksmes objekts, kas šajā gadījumā ir nevis bauda, bet skaistais (τὸ καλόν), bet savā augstākajā manifestācijā ἔρωσ pārtop par φιλία (ibid. 40). Tomēr jāteic, ka šāda veida interpretācija tiecas ieviest lielāku kārtību tur, kur to atrast ir ļoti grūti. Es gan nemēģināšu atspēkot Hilenda nostāju, izvirzot pret to tiešus argumentus – tas liktu pārlietu novirzīties no izklāsta ceļa –. tomēr ceru, ka turpmākā vēlmes koncepcijas analīze, kas būs balstīta "Līsida" un "Dzīru" lasījumā, uzrādīs Hilenda pozīcijas vājumu.

Platona un Sokrata gadījumā viņu "brīvā apiešanās ar vārdiem", kuri apzīmē orektiskos stāvokļus, rada daudz neskaidrību un, protams, arī kārdinājumu ieviest zināmu terminoloģisku kārtību.

### 3. Vēlmes koncepcijas pamataprises: "Līsids"

#### 3.1. Ievads

Šīs nodaļas pamatuzdevumi ir (i) turpināt jau iepriekš (2.7) aizsākto ieskatu Sokrata / Platona konatīvo terminu vārdnīcā, un (ii) uzaustīt sokratisks vēlmes teorijas pamatelementus, tāpēc sekojošais "Līsida" iztirzājums būtu uzskatāms kā sava veida prolegomeni un pamats vēlmes jēdziena iztirzājumam nākamajās divās nodaļās.

"Līsids" ir viens no savdabīgākajiem darbiem Platona korpusā, un šī savdabība lieliski atspoguļojas šā darba recepcijā. Šķiet, grūti iedomāties otru Platona darbu, kurš būtu vērtēts vēl pretrunīgāk par "Līsīdu". Daži pētnieki šo dialogu uzskata par neveiksmi, piebilstot, ka šādai skaudrai diagnozei piekristu arī pats Platons.<sup>107</sup> Atsevišķi XIX gadsimta pētnieki šo darbu, viņuprāt, vājās argumentācijas dēļ uzskatīja par neautentisku Platona sacerējumu vai pieskaitīja Platona agrīnajam periodam, kad autora doma nav bijusi tik izsmalcināta kā brieduma perioda sacerējumos.<sup>108</sup> Summējot Platona pētnieku vidū valdošo viedokli, Lāslo Versenī (*Laszlo Versenyi*) raksta:

"Tā argumenti, ņemti paši par sevi, ir tik vāji, nekoherenti un savstarpēji destruktīvi, ka tos var ņemt nopietni vienīgi kā vingrinājumu virkni, kas radīta ar nolūku parādīt noteiktiem terminiem piemītošo nenoteiktību un demonstrēt paviršas analogiskās spriešanas trūkumus." (Versenyi, 1975, 186).

Tomēr "Līsīdam" ir izvirzīti ne tikai pārmetumi par tā sofistisko argumentāciju. Iebildes ir izpelnījušies arī tā saturiskais vēstījums – dialogā paustā egoistiskā 'φιλία' izpratne. Tieši balstoties uz "Līsīdā" rodamajām nostādnēm, Vlastoss piedēvēja Sokratam, viņuprāt, neadekvātu mīlestības / draudzības skaidrojumu. Vlastoss izsaka

---

<sup>107</sup> "Par šo dialogu pausti dažādi viedokļi, un man ir jāpauž savs, kas, vienkārši izsakoties, ir tāds – šis darbs ir neveiksme. Tam piekristu pat Platons" (Guthrie, 1975, 143).

<sup>108</sup> Dialoga autentiskumu apšaubīja Frīdrihs Asts (*Friedrich Ast*) savā 1816. gadā Leipcīgā publicētajā monogrāfijā "Platons Leben und Schriften" (Līdzīgi arī J. Socher. *Ueber Platons Schriften*, München, 1820.), savukārt ieskatu par tā agrīno sarakstīšanu pūdis Karls Frīdrihs Hermanis (Karl Friedrich Hermann. *Geschichte und System der platonischen Philosophie*. Heidelberg, 1839.) Norādes pēc Rudebush, 2004, 67). Sk., arī Versenyi, 1975, 185-86, Glidden, 1981, 39-40). Var vēl piezīmēt, ka turpat vai jebkura "Līsīdam" veltītā publikācija, kas tapusi XX gadsimta otrajā pusē, sākas ar iepriekšējo pētnieku nelabvēlīgās recepcijas diagnosticēšanu.

pārmetumu, ka mīlētājs (*lover*), par kuru runā Sokrats, ir "pozitīvi nespējīgs mīlēt citus viņu pašu dēļ" (Vlastos, 1973, 8-9). Iespējams, tieši šādi apsvērumi kalpoja par iemeslu relatīvi nelielajai interesei par šo Platona sacerējumu. Tomēr pētniecība, tēlaini izsakoties, līdzīgi dabai nemīl tukšumu, un drīz vien tapa vairāki darbi, kuru autori mēģināja parādīt minēto iebildumu nepamatotību, apgalvojot, ka dialogs ir rūpīgi strukturēts, piedāvā vērā ņemamus argumentus, un tajā izklāstītā 'φιλία' koncepcija ir visnotaļ respektējama teorija un nebūt nav pakļaujama Vlastosa kritikai.<sup>109</sup> Vēl vairāk, piemēram, Entonijs Praiss (*Anthony Price*) apgalvo, ka no visiem Platona mīlestībai un draudzībai veltītajiem pētījumiem tieši "Līsids" ir darbs, kam būtu jāpievērš vislielākā vērība (Price, 1989, 14). "Līsīdā" izklāstītā φιλία koncepcija izskatās neadekvāta vien mūsdienu klišeju gaismā, tomēr aplūkot "Līsīdu" šādā veidā nozīmē, citējot Praisu, "filozofa ciešanu vietā dot priekšroku papagaiļa baudām" (Ibid. 1). Turklāt interesanti, ka tieši "Līsīds" kalpo par izejas punktu Aristoteļa ierasti atzinīgi vērtētajam φιλία izklāstam, kas rodams "Eudēma ētikā" un "Nīkomaha ētikā", proti, Aristotelis šo Platona sacerējumu uzlūko visnotaļ nopietni un dažas "Līsīdā" paustās nostādnes pat pārņem.<sup>110</sup> Taču ja respektētas tiek Aristoteļa nostādnes, kāpēc gan pret "Līsīdā" paustajām būtu jāizturas citādi?

Tomēr nav nemaz tik grūti saprast tos "Līsīda" lasītājus, kas šo darbu uzskatījuši par agrīnu "Platona" neveiksmi, jo, patiešām "Līsīdā", iespējams, daudz lielākā mērā nekā citos Platona sacerējumos (šajā ziņā ar "Līsīdu" var sacensties varbūt vienīgi "Teaitēts") izpaužas tas, ko varētu nosaukt par Platona dialogu atvērtību. Runa nav tik daudz par to, ka darbs būtu atvērts vairākiem lasījumiem, bet gan par to, ka lielu sapratnes darba daļu Platons atstājis lasītāja ziņā. Proti, iespējams, "Līsīds" daudz lielākā mērā nekā citi Platona sacerējumi jāuzlūko nevis kā gatava un pabeigta ainava, kurā varam noraudzīties, bet gan kā mīkla, kur lasītāja uzdevums ir tikt skaidrībā, kā no tekstā rodamajiem materiāliem (paustajām tēzēm, mājieniem, uzrādītajām kļūdām,

---

<sup>109</sup> Starp autoriem, kuru "Līsīda" lasījums reprezentē vismaz vienu no minētajiem aspektiem, jāmin Versenyi, 1975, Rudebush, 2004, 2006, Glidden, 1981, Haden, 1983, Price, 1989, 1-14, Bordt, 2000, Jenks, 2005.

<sup>110</sup> Sk. norādes Price, 1989, 9-12. Abas koncepcijas tiek salīdzinātas Annas, 1977.

dramaturģiskiem pavērsieniem utt.) būtu izveidojams jēdzīgs attēls. Tāpēc jebkurš lasītājs, kas sagaida no "Līsida" kaut ko citu, neizbēgami piedzīvo vilšanos.<sup>111</sup> Kā jau norādīju, par laimi, mans uzdevums nav rekonstruēt "Līsidā" rodamo Sokrata mīlestības koncepciju (ja vien vispār ir iespējams par to runāt kā par kādu pabeigtu teoriju), bet gan identificēt dažus būtiskus vēlmes koncepcijas aspektus. Tiesa, Sokrata gadījumā tas nenozīmē, ka abi minētie uzdevumi prasītu pilnīgi atšķirīgu pētījuma ceļu iešanu. Gluži otrādi – kā tas būs redzams –, abos gadījumos šie ceļi lielā mērā pārklājas.

### 3.2. Kas ir "Līsida" pētījuma priekšmets?

Līdzīgi citiem sokratiskajiem dialogiem, arī "Līsids" iesākas ar pagaru ievadu (203A-212A) pirms dialoga centrālā jautājumaizvirzīšanas.<sup>112</sup> Šādam ievadam ierasti ir būtiska loma dialoga problēmas konteksta ieskicēšanā, un "Līsida" gadījumā tas lielā mērā paskaidro, kas būs tālākās sarunas priekšmets. Atbilde uz šo jautājumu ir svarīga tā vienkāršā iemesla dēļ, ka pretējā gadījumā dialoga izklāsts (t.i., piedāvātās atbildes vai mēģinājumi tās sniegt) var tikt uzlūkots nepareizā gaismā, tādējādi sagādājot arī atbilstošu vērtējumu. Piemēram, Donalds Vats (*Donald Watt*) savā ievadā "Līsida" tulkojumam raksta:

"Šā dialoga pamatproblēma slēpjas faktā, ka Platons kļūdaini nenošķir *philia* kā mīlestības pilnas ilvēku attiecības, no vienas puses, un *philia* kā tiekšanos pēc mīlama objekta, no otras. Šie ir kardināli atšķirīgi jautājumi, bet Platons tos aplūko tā, it kā tie būtu identi." (Plato, 1987, 123)

Vats norāda – diez vai varētu būt tā, ka Platons neapzinās, ka viņš vienā un tajā pašā dialogā mēģina risināt šos divus sarežģītos jautājumus, un izsaka dažādus minējumus par šādas neveiksmīgas stratēģijas iemesliem (*Ibid.*).<sup>113</sup> Tomēr šāda

---

<sup>111</sup> Šāda veida vilšanos, šķiet, piedzīvo daudzi studenti pēc pirmās iepazīšanās ar Platona sokratiskajiem dialogiem.

<sup>112</sup> Piemēram, "Lahētā" jautājums "Kas ir drosme?" tiek uzdots 190D, t.i., fragments, ko nosacīti varētu saukt par ievadu, aizņem apmēram 11 Stefana lappuses. Līdzīgi "Harmidā" jautājums, "Kas ir mērenība (σωφροσύνη)?" tiek uzdots pēc 6 Stefana lappusēm (153A-159A), bet "Eutifrona" jautājums "Kas ir dievbijīgs (ἔσιον)?" tiek formulēts pēc 3 Stefana lappušu garas ievadsarunas (2A-5D).

<sup>113</sup> Sava ievada turpinājumā Vats parāda, kā Aristotelis veiksmīgi izvairās no šīs un citām Platona pieļautām kļūdām (*Ibid.* 123-124).

problēma nerodas, ja mēs atsakāmies no Vata minētā nošķīruma. Mēs varētu jautāt, kāpēc gan būtu jāpieņem, ka Platonam (un ne tikai viņam) abi minētie jautājumi ir "kardināli atšķirīgi"? Kāpēc gan būtu jāizslēdz cita iespēja – Platons / Sokrats vadās no uzskata, ka abi šie jautājumi būtu jāaplūko vienotas φιλίας teorijas ietvaros? Šāds izejas punkts, šķiet, ir daudz auglīgāks, jo atbrīvo mūs no Vata izvirzītā iebilduma.<sup>114</sup>

Tomēr atšķirībā no citiem sokratisķiem (tā saucamajiem) definīcijas dialogiem, kuros visnotaļ skaidri tiek akcentēts uzstādītais jautājums par kādas lietas definīciju, piemēram, "Kas ir drosme?", kā tas ir "Lahētā", vai "Kas ir mērenība?", kā tas ir "Harmidā", "Līsida" gadījums ir daudz problemātiskāks. Lai to redzētu, palūkosimies, kā pētījuma priekšmets formulēts pašā tekstā.

Jautājums par φιλίας pirmoreiz parādās 212A, tomēr šajā gadījumā būtu svarīgi arī pievērsties tam, kādā veidā jautājums tiek pieteikts, jo padara skaidrāku tā motivāciju un sniedz interesantu jautātāja – Sokrata – raksturojumu. Vēršoties pie Meneksena – Līsida drauga un vienaudža –, Sokrats saka:

[F1] "Saki man, Meneksen, ko tev vaicāšu. Ir tā, ka jau no zēna gadiem es kāroju (ἐπιθυμῶν) ko iegūt, gluži kā tas ir arī citiem – katrs tiecas pēc kā cita. Viens kāro iegūt zirgus, cits – suņus, cits – naudu, bet cits – slavu. Mani šīs lietas atstāj vienaldzīgu, turpretim, ja ir runa par draugu iegūšanu, tad pēc tā tiecos nūdien kaislīgi (πάνυ ἐρωτικῶς), un es vairāk vēlētos (βουλοίμην), kaut man būtu labs draugs nekā vislabākā cilvēkiem zināmā paipala vai gailis, un, pie Zeva, arī nekā suns vai zirgs. Pie suņa, es pat domāju, ka drīzāk izvēlētos iegūt šādu draugu nekā visu Dārija zeltu un vairāk nekā pašu Dāriju, tik ļoti es tiecos pēc draugiem (φιλέταιρὸς τίς εἶμι). Tādēļ, skatoties uz tevi un Līsīdu, esmu pārsteigts un uzskatu, ka tas ir lieliski, ja jūs, būdami tik jauni, esat iespējuši tik ātri un viegli tikt pie šāda guvuma; tu visai ātri esi iegūvis Līsīdu sev par īstu draugu (φίλον), un viņš savukārt tevi. Kurpretim man šāds guvums ir tik nesasniedzami tāls, ka pat nezinu, kādā veidā kāds kļūst par otra draugu (ὄντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἑτέρου), un tas tad nu arī ir tas, ko vēlos tev kā pieredzējušam jautāt." (211D-212A)

Varētu šķist, ka jautājums ir uzdots, taču pārsteidzošā kārtā jau nākamajā teikumā mēs lasām:

---

<sup>114</sup> Šajā ziņā mans iztīrējums lielā mērā seko Naomi Rešotko (*Naomi Reshotko*) pozīcijai. Sk. Reshotko, 1997.

[F2] "Tad saki man, ja kāds cilvēks mīl otru (ἐπειδὴν τίς τινα φιλεῖ), kurš tad par kura draugu kļūst, vai mīlētājs par mīlamā, vai mīlamais par mīlētāja? Vai arī nav nekādas atšķirības?" (212A-B)

Nedaudz vēlāk Sokrats rezumē sarunas gaitā sasniegto, sakot:

[F3] "Tad nu tagad, Līsid un Meneksen, pavisam noteikti esam atraduši, kas ir draudzīgais, un kam tas ir draudzīgs (ὁ ἔστιν τὸ φίλον καὶ οὗ),<sup>115</sup> jo mēs apgalvojam, ka gan attiecībā uz dvēseli, gan attiecībā uz ķermeni un visu pārējo, tas, kas nav nedz slikts<sup>116</sup>, nedz labs, ir draudzīgs (φίλον) labajam, pateicoties sliktā klātbūtnei." (218B6-C2)

Tomēr tālāk, kad tiek noskaidrots, ka nupat citētajā fragmentā minētais risinājums ir nepilnīgs, Sokrats saka:

[F4] "Bet tagad, šķiet, izrādās, ka cēlonis, kāpēc kāds mīl un kāpēc kāds tiek mīlēts, ir cits (φαίνεται ἄλλη τις αἰτία τοῦ φιλεῖν τε καὶ φιλεῖσθαι)." (221D)

Dialoga nobeigumā Sokrats sniedz šādu sarunas rezumējumu:

[F5] "Tagad, Līsid un Meneksen, mēs – es manā vecumā un arī jūs – nudien esam izsmiekla vērti, jo šie cilvēki, kas dodas prom, teiks:mēs domājam, ka esam cits citam draugi – un es uzskatu, ka esmu jūsu draugs –, lai gan neesam spējīgi noskaidrot, kas tad ir draugs (ὅτι ἔστιν ὁ φίλος)." (223B)

Pieņemot, ka dialoga gaitā pētījuma priekšmets paliek nemainīgs, jādomā, ka piecos uzskaitītajos fragmentos minētie formulējumi piesaka vienu un to pašu priekšmetu. Proti, jautājumi

---

<sup>115</sup> Alternatīva versija, kura rodama Bērneta tekstā un kurai seko vairāki tulkotāji, ir "kas ir draudzīgais un kas tāds nav (ὁ ἔστιν τὸ φίλον καὶ οὗ)". Pret šādu lasījumu iebildis Deivids Sedlijs (*David Sedley*) (Sedley, 1989, 107-108); viņš izvirza pret to trīs iebildumus. (1) Saskaņā ar šādu interpretāciju Sokrats nespēj nošķirt definīcijas jautājumus no tādiem jautājumiem, kas nav definīcijas jautājumi, lai gan citviet (Euthd. 11A, Men. 71B) Sokrats īpaši uzsver šāda nošķiruma nozīmi. (2) Šāds lasījums būtu noraidāms no filoloģijas viedokļa, jo sengrieķu valodas eliptiskajai formulai – frāzei "draudzīgs un tāds, kas nav draudzīgs" vajadzētu būt nevis τὸ φίλον καὶ οὐ, bet gan τὸ φίλον καὶ μή, kā tas arī ir citviet Platona tekstos (Euthd. 9C7-8, 15E1, 6-7, Leg. 861C5-6). (3) Šāda interpretācija izjauc fragmenta loģisko struktūru, jo, ja pirmajā teikumā Sokrats apgalvo, ka ir atrasta noteiksme draudzīgajam un nedraudzīgajam, tad kāpēc gan otrajā teikumā ir norāde tikai uz draudzīgo? Sedlijs norāda uz līdzīgu vietu "Eutifronā" (9C7-8) ἀλλὰ γὰρ οὐ τούτῳ ἐφάνη ἄρτι ὀρισμένα τὸ ὅσιον καὶ μή. τὸ γὰρ θεομισῆς ὄν καὶ θεοφιλῆς ἐφάνη. Visi šie iebildumi tiek apietti, ja οὗ vietā tiek lasīts οὗ. Pievienojoties abiem pēdējiem Sedlija iebildumiem, tomēr uzskatu, ka pirmais nav formulēts pietiekami precīzi. Sk. tālāko diskusiju tekstā un nākamo piezīmi. (Tomēr sk. Penner & Rowe, 2005, 113. 42 piezīmi, kur šis Sedlija labojums tiek noraidīts.)

<sup>116</sup> Šeit un visā tālākajā tekstā, lai izvairītos no morālām konotācijām, kas saistītas ar vārdu 'jaunums', substantīvs 'τό κακόν' un adjektīvs 'κακός' tiks tulkots ar vārdu 'slikts' vai 'sliktums', nevis 'jauns' vai 'jaunums'. Lai arī tas varētu traucēt labskanībai, tomēr precizitāte šajā gadījumā ir svarīgāka.

- (1) Kādā veidā kāds kļūst par otra draugu?  
 (2) Kurš ir kura draugs, mīlētājsmīlamā vai otrādi?  
 (3a) Kas ir draudzīgais?  
 (3b) Kam draudzīgais ir draudzīgs?  
 (4) Kas ir draudzības / mīlestības cēlonis?

tiecas uz vienu un to pašu mērķi – raksturot to, kas tad ir draugs, vai ko nozīmē būt draugam. Atbildēt uz jautājumu, kas ir draugs, nozīmē formulēt nosacījumus F, kuriem izpildoties x ir y draugs, un raksturot x un y nepieciešamās īpašības, lai ar nosacījumiem F x un y būtu draugi. (Šeit gan būtu jāpatur prātā, ka aiz vārda ‘draugs’ slēpjas grieķu φιλία, kura semantiskais lauks ir krietni plašāks.)<sup>117</sup> Līdz ar to runa nav par to, kā tiek lietots vārds φιλία vai ko šis vārds nozīmē, bet gan par to, kas ir φιλία, t.i., dialogā veiktā pētījuma nolūks ir sniegt φιλία fenomena skaidrojumu jeb teoriju. Kā dialoga noslēgumā saka Sokrats, šajā ziņā pētījums ir raksturojams kā neveiksme, tomēr tas (kā jau sokratisajos dialogos ierasts) nebūt nenozīmē, ka sarunā nevarētu saskatīt nelielus, tomēr visnotaļ būtiskus panākumus. Ir pienācis laiks pievērsties tiem.

### 3.3. "Līsida" sarunas konteksta iezīmējums (203A-206E)

Jau iepriekš (2.7) minētajā rakstā Drū Hilends norāda, ka

"'Līsids' ir dialogs, kura acīm redzamais mērķis ir raksturot drauga (φίλος) vai – plašāk – draudzības (φιλία) dabu. Varētu norādīt – jau pats fakts, ka Platons uzrakstīja vienu dialogu par draudzību (φιλία) un divus par Ἔρωσ, norāda, ka vismaz viņš nošķīra šos abus terminus, pat ja viņa komentētāji rīkojas pretēji." (36)

Hilends vērsas pret tiem komentētājiem, kas apgalvo, ka starp abiem terminiem nav nekādas atšķirības.<sup>118</sup> Tomēr zīmīgi, ka "Līsīdā" risinātās sarunas sākumā, kas jau tika nedaudz aplūkota iepriekš (2.1), ieskicējot Sokrata tēla erotiskos aspektus, tiek runāts

<sup>117</sup> Līdz ar to es nevaru piekrist Deividam Sedlijam (sk. iepriekšējo piezīmi), kurš uzskata, ka "Līsids" nav definīcijas dialogs. Sal. Bordt 2000, 157-158.

<sup>118</sup> Hilends (Hyland, 1968, 32) norāda uz Bjūriju (Bury 1909: xxxvi-xxxvii) un Paulu Frīdlanderu (*Paul Friedländer*).



par ἔρωσ, savukārt pirmās norādes uz φιλία, φίλος, φιλεῖν parādās tikai 207C; šie termini dominē diskusijā ar norādi uz vecāku mīlestību (207-210) un pētījumā par to, kas ir φίλος (211E-213D), savukārt atlikušajā dialoga daļā (214-223) pamīšus tiek lietoti termini φιλεῖν, ἐρώων, ἀγαπῶν, ἐπιθυμῶν, περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι. Atgriezīsimies pie jau iezīmētās "Līsida" ievadsarunas un izsekosim būtiskākajiem dialoga konceptuālajiem pavērsieniem, kas ļaus iezīmēt "Līsīdā" rodamos vēlmes teorijas elementus.

Strukturāli "Līsīdu" var dalīt divās daļās. Pirmajā (203A-211D) – ievaddaļā – tiek iezīmēts sarunas konteksts, bet otrajā (212A-223A) – dialoga dalībnieki (Sokrats pamīšus izvaicā gan Līsīdu, gan Meneksenu)<sup>119</sup> mēģina rast atbildi uz jautājumu, kas ir φιλία. Dialogs iesākas ar Hipotala, Ktēsipa un Sokrata sarunu, kurā noskaidrojas, ka Hipotals vienaudžus nogurdinot ar savam mīlestības objektam Līsīdam veltītajām vārsēm, kuras nerimstas skandināt ne dienu, ne nakti. To dzirdot, Sokrats lūdz Hipotalu iepazīstināt viņu ar savām Līsīdam veltītajām runām, lai noskaidrotu, vai Hipotals zina, kā mīlētājam ir jāuzrunā iemīļotais un kā par to jārunā sabiedrībā (204E-205A). Ktēsips gan Sokratam norāda, ka Hipotala teiktais – jādōmā, viņa kaisles radītā neprāta dēļ – nav ņemams vērā.<sup>120</sup> Hipotals sava bikluma dēļ gan noliedz, ka viņš savam mīlulim sacerētu vārses un dziesmas, tomēr atzīstas savā kaislībā uz Līsīdu. Sokrats mēģina viņu iedrošināt, sakot, ka tas, ko viņš grib dzirdēt, nav Hipotala poēmas un dziesmas, bet gan šo sacerējumu saturs (διάνοια), kas arī ļautu spriest par to, kā Hipotals apietas ar savu mīluli (ἵνα εἰδῶ τίνα τρόπον προσφέρῃ πρὸς τὰ παιδικά) (205B). Tomēr tas Hipotalu nebūt neiedrošina, un viņa vietā šo Sokrata lūgumu izpilda Ktēsips, kurš izstāsta, ka Hipotals, būdams iemīlējies un nedomādams ne par ko citu, kā vien par savu mīluli, nespēj pateikt neko oriģinālu (ἴδιον), neko tādu, uz ko nebūtu spējīgs pat bērns. Hipotals savās vārsēs skandina to pašu, kas ir uz mēles jebkuram citam pilsētniekam, – Līsīda tēvs Dēmokrats, Līsīda vecaistēvs un citi viņa priekšteči, viņu bagātība, lieliskie

---

<sup>119</sup> Sokrats sākotnēji vēršas pie Meneksena (211D), taču, kad pētījums nonāk strupceļā, diskusijā iesaistās Līsīds (214A), tomēr nedaudz vēlāk līdzīgā situācijā (216A) Līsīdu atkal nomaina Meneksens, savukārt uz dialoga beigām (no 221E) Sokrats vēršas pie abiem draugiem.

<sup>120</sup> Uzreiz pēc Sokrata izteiktā aicinājuma Hipotalam Ktēsips, vēršoties pie Sokrata, vaicā: "Vai tad tu viņa teiktajam piešķir kādu nozīmi?" (205A3) Bet mirkli vēlāk viņš par Hipotalu teic, ka "viņš nav gluži vesels un runā vājrāta murgus (οὐχ ὑγιαίνει, ἀλλὰ ληρεῖ τε καὶ μάλιστα)" (205A7-8).

zirgu stalli un uzvaras Pītiskajās, Istmiskajās un Nēmejas spēlēs četrjūgu un jāšanas sacensībās, nepiemirstot apdziedāt arī Līsida dižo un seno izcelsmi – viņa radniecību ar pašu Hēraklu. Ktēsipa pievienotais vērtējums ir skaudrs – Hipotala kaisles raisītā daiļrade ir smieklīga, un kaut ko tādu var runāt tikai vecas sieviņas (205B-D). Šķiet, mūsdienās līdzīgu vērtējumu varētu izpelnīties mīlētājs, kas savam mīlas objektam velta pliekanas mīlas dziesmas. Sokrats, noklausījies Ktēsipa teiktajā, saka Hipotalam, ka viņš patiešām ir izsmiekla vērts, ja dzied slavas dziesmu sev, pirms ir uzvarējis. Hipotals gan noliedz, ka tas tā varētu būt, tomēr Sokrats norāda, ka Hipotals tikai tā domā, bet patiesība ir pavisam cita (205D-E).

Šeit Sokrata teiktajā ieskanas motīvs, kas atkārtojas dialogā arī vēlāk, proti, realitātes un aģenta perspektīvas neatbilstība. Hipotals domā, ka viņš savās dziesmās slavina savu iemīļoto, lai gan patiesībā viņa uzslavas, kā norāda Sokrats, vērstas uz viņu pašu, jo, ja viņš iekarojis tādu jaunekli, tad Hipotala teiktais būs viņa paša kā uzvarētāja rota, savukārt ja Hipotalam neveicas, tad jo vairāk viņš slavē sava mīluļa skaistumu, jo lielāks izrādās viņa zaudējums (205E-D). Sokrats arī norāda, ka jebkurš, kas ir prasmīgs erotikas jautājumos (ὄστις τὰ ἐρωτικὰ σοφός), neslavēs savu iemīļoto, pirms būs to ieguvis, baidīdamies par neveiksmīgu iznākumu, turklāt skaistuļi, ja tos slavē, kļūst iedomīgi, un, jo iedomīgāki tie kļūst, jo grūtāk tos iegūt. Slikts ir tas mednieks, kurš izbiedē savu medījumu, tādējādi padarot to grūti notveramu; tas pats sakāms par dzejnieku, kurš ar savu dzeju kaitē pats sev (206A-B). Līdzīgi ir arī ar Hipotalu – viņš vēlas iekarot Līsidu, tomēr viņa rīcība neatbilst šai vēlmei, vēl vairāk – kā mēģina parādīt Sokrats – tā ir vērsta pret viņa vēlmes papildīšanos.<sup>121</sup> Sokratam izdodas Hipotalu par to pārliecināt, tāpēc Hipotals vēršas pie Sokrata ar lūgumu pēc padoma, kā Hipotalam būtu ar Līsidu jārunā vai kas viņam jādara, lai Līsids kļūtu viņam draudzīgs (προσοφιλής) (206C). Sokrats atbild, ka to pateikt nebūt nav viegli, taču viņš to varētu parādīt, aprunājoties ar Līsidu. Tam arī tiek veltīta dialoga ievada atlikusī daļa (207D-211D).

---

<sup>121</sup> Sal. Glidden, 1981, 49. Borts (Bordt, 2000, 160) uzskata, ka Sokrata un Hipotala saruna ir uzlūkojama kā arguments pret uzskatu, ka sajūtas ir pietiekams mīlestības nosacījums.

### 3.4. Saruna ar Līsidu (207D-211D)

Sarunā ar Līsidu Sokrats pievēršas citam φιλία aspektam – φιλία izpausmei vecāku un bērnu attiecību kontekstā. Ņemot vērā šīs Sokrata un Līsida sarunas dramatisko aspektu, t.i., to, ka šajā gadījumā Sokrats demonstrē Hipotalam, kā mīlētājam jārūnā ar savu mīluli, var rasties aplams iespaids, ka sarunas priekšmetam nav tik liela nozīme.

Sokratu vēršas pie Līsida ar jautājumu, kas savā ziņā atspēko Gregorija Vlastosa (1973) kritiku, ka Sokratam un Platonam ir svešs neutilitāras mīlestības jēdziens: "Tavs tēvs un tava māte taču, domājams, tevi ļoti mīl, Līsid?" (207D) Saņēmis apstiprinošu atbildi, Sokrats turpina: "Tādā gadījumā viņi vēlas, lai tu esi pēc iespējas laimīgāks (οὐκοῦν βούλονται ἄν σε ὡς εὐδαιμονέστατον εἶναι)?"<sup>122</sup> Līsids arī piekrīt, ka par laimīgu nevar saukt tādu cilvēku, kas ir vergs un nevar darīt neko, ko viņš vēlas (δουλεύων τε καὶ ὃ μηδὲν ἐξείη ποιεῖν ὧν ἐπιθυμοῖ)." (207E)<sup>123</sup> Tomēr Līsids atzīst, ka viņa vecāki viņam nebūt neļauj visu, ko vien viņš vēlas, – piemēram, tēvs liedz viņam braukt ar kādu no viņa zirgu pajūgiem, lai gan uztic to algotnim; Līsidam ir liegts vadīt mūļu pajūgu un iepērt tos ar pātagu, tomēr tas ir atļauts vergam, kas mūļus kopj. Vēl vairāk – Līsids pat nav saimnieks pats sev un viņa vecāki neuztic viņam sevi pašu (σὲ αὐτὸν ἐὼσιν ἄρχειν σεαυτοῦ, ἢ οὐδὲ τοῦτο ἐπιτρέπουσί σοι 208C), pār viņu, brīvu cilvēku, valda (ἄρχειν) vergs – pedagogs, kas viņu ved pie skolotāja, kurš arī nosaka to, kas Līsidam jādara. Sokrats vaicā Līsidam:

[F6] "Par kādiem nodarījumiem tad tavi vecāki tik šausmīgā veidā liek šķēršļus tam, lai tu būtu laimīgs un darītu, ko vēlies, caurām dienām tevi audzina tā, ka tu ik mirkli kādam vergo, īsi sakot, neļauj tev darīt gandrīz vai neko no tā, ko tu kāro? Tā no visas tavas bagātības, šķiet, tev nav nekāda labuma, un to drīzāk pārvalda visi citi, tikai ne tu. Tas pats sakāms par tevi pašu – lai gan esi no izcilas dzimtas, tu tiec ganīts un pieskatīts, bet pats, Līsid, nedz valdi pār kādu, nedz rīkojies, kā pats vēlies (σὺ δὲ ἄρχεις αὐθενός, ὦ Λύσι, οὐδὲ ποιεῖς οὐδὲν ὧν ἐπιθυμεῖς)." (208E4-209A4)

<sup>122</sup> Pie šā fragmenta vēl nāksies atgriezties vēlāk (7.10), kad būs runa par Sokrata egoisma koncepciju.

<sup>123</sup> Jāatzīmē, ka vārdi 'βούλεσθαι' un 'ἐπιθυμεῖν' šeit un arī nedaudz vēlāk (207E6-7) tiek lietoti kā ekvivalenti.

Līsids izsaka pieņēmumu, ka šādai vecāku nostājai par iemeslu varētu kalpot viņa vecums, tomēr Sokrats norāda, ka ir jomas, kurās viņa vecāki viņam uzticas neatkarīgi no vecuma, piemēram, ja viņi vēlas, lai viņiem mājās kāds lasa priekšā vai ko pieraksta, tad viņi vēršas pie Līsida un neviens viņam nenosaka, kuru burtu lasīt vai rakstīt pirmo un kuru otro – tas ir Līsida varā (ὅτι ἂν βούλη πρῶτον τῶν γραμμάτων γράφειν καὶ ὅτι ἂν δεύτερον 209B). Līdzīgā kārtā arī tad, ja Līsids ņem rokās liru, viņš var pievilkt un palaist vaļīgāk, kuru stīgu vien vēlas (ἐπιτεῖναί τε καὶ ἀνεῖναι ἢν ἂν βούλη τῶν χορδῶν), spēlēt ar vai bez plektra – tēvs un māte tam neliktu nekādus šķēršļus. Iemesls (αἴτιον), kāpēc iepriekš minētajos gadījumos Līsidam tiek liegts rīkoties, kā viņš vēlas, bet šajās jomās ne, ir – kā viņš pats atzīst – viņa zināšanas. Līsida vecāki viņam ļauj brīvi rīkoties tajās jomās, kuras viņš pārzina (ταῦτα μὲν ἐπίσταμαι, ἐκεῖνα δ' οὐ) un par kurām viņam ir kāda sapratne (φρονεῖν) (209C). Ne jau Līsida vecums ir no svara, bet viņa spriestspēja un zināšanas noteiktā jomā – tas nosaka, vai viņam ko uztic vai ne. Līsids piekrīt – ja viņa tēvs uzskatītu, ka Līsids visus jautājumus pārzina labāk par viņu, tad uzticētu Līsidam kā sevi pašu, tā savu mantu. Vēl vairāk – līdzīgi rīkotos arī viņa kaimiņš un visi atēnieši. Arī persiešu ķēniņš uzticēs ēdiena pagatavošanu nevis savam vecākajam dēlam – Āzijas valdniekam –, bet gan Līsidam, ja vien Līsids parādīs, ka šo jomu viņš pārvalda labāk, bet, ja dēlu būs piemeklējusi kāda acu slimība, tad ķēniņš – ja vien uzskatītu Līsidu par ārstu – neiebilstu pret to, ka Līsids dēla acīs bērtu pelnus, jo pieņemtu, ka Līsida rīcība ir pamatota (ἡγούμενος ὀρθῶς φρονεῖν 210A). Līdzīgā kārtā, atzīst Līsids, Persijas ķēniņš uzticēs Līsidam gan sevi, gan visas pārējās lietas, ja vien uzskatīs, ka Līsids šajās lietās ir gudrāks par ķēniņu un viņa dēliem. Visi šie piemēri ļauj Sokratam izdarīt secinājumu, ka:

[F7] "Tajās jomās, kuras mēs pārzinām (ἃ ἂν φρόνιμοι γενώμεθα), mums uzticēsies visi – hellēņi un barbari, vīri un sievas, un šeit mēs darīsim, ko vien vēlēsimies (ὅτι ἂν βουλόμεθα), un neviens labprātīgi (ἐκὼν) mums nestāsies ceļā; šajās jomās mēs būsīm brīvi un valdīsim pār citiem, un tās ir mūsu, jo mēs no tām gūstam labumu (ὀνησόμεθα). Savukārt tajās jomās, par kurām mums nav nekādas sajēgas (ἃ δ' ἂν νοῦν μὴ κτησόμεθα) mums neviens neļaus darīt to, kas, mūsaprāt, ir darāms; šeit ikviens – ne tikai svešinieki, bet arī tēvs, māte un jebkurš, kas par viņiem tuvāks

(οἰκειότερον) – mums stāsies ceļā, cik vien tas būs viņu spēkos, un šajās jomās mēs paši būsīm kalpi citiem, un šeit viss piederēs citiem, jo no šīm lietām mēs negūsīm nekādu labumu." (210A9-C4)

Sokrata uzdoto jautājumu virzība top skaidra ar nākamo jautājumu, uz kuru Līsida atbilde, līdzīgi kā iepriekšējos gadījumos, ir apstiprinoša. Līsids piekrīt, ka tajās jomās, kurās būsīm nekam nederīgi (ἀνωφελῆς), mūs neviens nemīlēs (φιλήσει) un mēs nebūsīm nevienam draugi (φίλοι) (210C). Tas ļauj Sokratam apgalvot, ka tādā mērā, kādā Līsids ir nederīgs (καθ' ὅσον ἂν ᾗ ἄχρηστος), viņa tēvs viņu nemīl (φιλεῖ), savukārt, ja Līsids kļūtu gudrs (σοφός), tad ikviens būtu viņam draugs (φίλος) un visi viņam būtu tuvi (οἰκεῖοι), jo tādā gadījumā viņš būtu labs un noderīgs (χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθὸς ἔσθι 210D). Galu galā Līsids nonāk pretrunā pats ar sevi, jo pašā sarunas sākumā (207D) viņš taču atzina, ka vecāki viņu mīl.

Gan secinājumam, gan tā iegūšanai izmantotie piemēri pēc sava rakstura dažkārt tiek uzlūkoti kā Sokrata ironija – viņa izjautāšanas vienīgais nolūks ir demonstrēt Hipotalam, kā mīlētājam jāapietas un jārunā ar savu mīluli, lai tas kļūtu pazemīgāks un vieglāk iegūstams. Tas Sokratam arī lieliski izdodas – Līsids ir spiests atzīt savas intelektuālās kompetences robežas – ka viņam nepavisam nav sajēgas par daudzām lietām (οὐπω φρονεῖς 210D6, ἄφρων D7) ja reiz viņam vajadzīgs skolotājs. Mihaēls Borts (*Michael Bordt*) uzskata, ka Sokrata minētie piemēri (209C-210A) ir absurdi, bet arguments par labu secinājumam, ka Līsids tiek mīlēts tikai tiktāl, ciktāl viņš ir noderīgs, ir loģiski aplams. Tas ļauj Bortam apgalvot, ka Sokrats vēlamā rezultāta (padarīt Līsīdu pazemīgāku un mazāk iedomīgu) dēļ krāpjas un līdz ar to Līsīda piekāpšanās tiek panākta ar viltu (Bordt, 2000, 161-162). Šādā veidā Borts mēģina diskreditēt Vlastosa interpretāciju, pēc kuras Sokrats mīlestību balsta derīgumā. Tomēr diez vai šāda hermeneitiskā stratēģija būtu uzskatāma par īpaši veiksmīgu. Tiesa, šim vispārīgajam apgalvojumam nav nekāda svara, ja vien tas netiek balstīts konkrētos apsvērumos.<sup>124</sup> Es

---

<sup>124</sup> Jautājums par to, vai Sokrats Platona dialogos mēdz krāpt savus sarunbiedrus, ir pārāk complicēts, lai to varētu šeit iztirzāt. Varu tikai teikt, ka caurmērā es pievienojos Gregorija Vlastosa pozīcijai, ka Sokrats, ja vien viņa argumentācijas nolūks ir nopietns, neizmanto sofistiskus argumentus savas pozīcijas pamatošanai, t.i., šajos gadījumos Sokrata moto nekad nav "uzvara par jebkuru cenu" (sk. Vlastos, 1991,

uzskatu, ka Bortam nav taisnība vairāku iemeslu dēļ. Pirmkārt, Sokrata piemēri, ja tos aplūko noteiktā gaismā, nebūt nav absurdi. Otrkārt, apvainojumi par kļūdainu argumentāciju ir nepamatoti. Treškārt, Sokrata un Līsida saruna visnotaļ labi iekļaujas Sokrata filozofiskās prakses kontekstā. Un, ceturtkārt, šīs sarunas gaitā paustās nostādnes ir saskaņā ar dialoga tālākajā gaitā un arī citos sokratiskajos dialogos iezīmētajām nostādnēm. Pēdējā apgalvojuma pamatotība izrietēs no tālākā izklāsta, tāpēc šeit īsumā izklāstīšu iemeslus, kāpēc man šķiet pieņemamas pārējās trīs tēzes.

Sokrata piemēri var šķist absurdi tikai tad, ja tos pārprot un neņem vērā kontekstu, kādā tie tiek piedāvāti. Protams, ka Līsida kaimiņš vai, vēl vairāk, visi atēnieši neuzticētu Līsidam savu mantu un sevi pašu, ja Līsids spētu pārvaldīt viņa saimniecību labāk. Arī Persijas ķēniņš diez vai ļautu Līsidam sālīt viņa virumu vai kaisīt pelnus viņa dēla acīs, pat ja Līsids būtu prasmīgs pavārs vai zinīgs ārsts.<sup>125</sup> Tomēr šis, šķiet, nav īstais rakurss, kādā minētie piemēri būtu jāuzlūko, jo šādā gaismā tie patiešām šķiet absurdi un liek jautāt, kāpēc Līsids, kurš nebūt nav pats nevērīgākais Sokrata sarunas biedrs (sk. 213D), tik viegli piekrīt viņa teiktajam? Arī Sokrata un Līsida sarunas noslēgums (211A-B) liecina par to, ka Līsids Sokrata teikto uztver nopietni.<sup>126</sup> Sokrata teiktais nebūt nešķiet tik neparasts, ja ņem vērā atrunu, ka visi minētie piemēri jāuzlūko kā idealizētu situāciju apraksti, kuros jebkuras citas psiholoģiskās noslieces un cilvēku īpatnības netiek ņemtas vērā. Līsida kaimiņš neuzticētu Līsidam pārvaldīt savu mantu, piemēram, skaudības, lepības vai citu tamlīdzīgu rakstura iezīmju dēļ, taču, ja šos apsvērumus atmet un pievērš uzmanību jautājumam, kā kaimiņš varētu gūt pēc iespējas lielāku labumu, tad, pieņemot, ka viņam ir šāda vēlme, varam teikt, ka viņš gribēs savu mantu uzticēt Līsidam. Pašas personas skatījumam šādā gadījumā būs sekundāra loma – noteiktā

---

132-156). Tiesa, tas mūs nebūt neatbrīvo no visnotaļ sarežģītā darba – tikt skaidrībā par to, kuri gadījumi būtu uzlūkojami kā "nopietni". Sarežģītu tekstu interpretācijā algoritmi īpaši nelīdz.

<sup>125</sup> Džordžs Rudebušs (*George Rudebush*) (Rudebush, 2006, 189), aizstāvot šos piemērus, īpaši norāda, ka tā laika kulinārijā lietotā sāls bija slikti smaržojoša, gabalaina masa, tāpēc ēdiena sāļīšanai bija nepieciešama sevišķa prasme. Savukārt koku pelni bija ierasts līdzeklis pret acu iekaisumiem, tomēr nezinātājam šāda veida ārstniecības metode varēja šķist visnotaļ šokējoša – līdzīgi kā mūsdienās nezinātājam izbrīnu varētu raisīt dažas medicīnā lietotas ārstniecības metodes, piemēram, zobu sāpju ārstniecība ar lielā ātrumā rotējošu tērauda urbi.

<sup>126</sup> Sk. arī Rudebusch, 2006, 188.

nozīmē kaimiņam piemītīs šī vēlme neatkarīgi no tā, kā viņš redzēs situāciju.<sup>127</sup> Nozīme ir nevis tam, kā persona redz situāciju, bet gan tam, kāda ir situācija.<sup>128</sup> Tas pats būtu sakāms arī par pārējiem Sokrata minētajiem piemēriem. Tāpat kā sarunā ar Hipotalu, arī šeit var fiksēt norādi uz neatbilstību starp rīcības veicēja perspektīvu un reālo situāciju. Borts uzskata, ka Sokrata argumentācija 210C-D ir loģiski nekorekta – Sokratam nav tiesību no apgalvojuma, ka

(1) A nemīl B tādā mērā, kādā B ir nederīgs,

izdarīt secinājumu, ka

(2) A mīl B tādā mērā, kādā B ir derīgs.

Viņš uzskata, ka (1) ir neproblemātisks apgalvojums – patiešām Līsida vecāki mīl savu dēlu ne jau tādā mērā vai ciktāl Līsids ir nederīgs, viņu mīlestības cēloņi var būt citi. Sokrata kļūda slēpjas tajā, ka viņš no (1) secina (2). Tomēr vai tiešām Sokrats no (1) secina (2)? Pirmkārt, var norādīt, ka tekstā rodamajā formulējumā, kas atbilst tēzei (2), nav secinājuma partikulas. Otrkārt, Borta interpretācija ignorē plašāku fragmenta kontekstu. Sokrata un Līsida sarunas gaitā tiek piedāvāti piemēri, kas liecina par labu gan apgalvojumam (1), gan (2), t.i., nevis (2) tiek secināts no (1), bet gan abas tēzes (1) un (2) tiek pamatotas ar sarunā rodamajiem apsvērumiem. Turklāt pārsvarā sarunas gaitā tiek akcentēta zināšanu / kompetences loma kā nepieciešams mīlestības nosacījums – tieši to Sokrats tiecas parādīt ar saviem piemēriem, t.i., lielāks uzsvars tiek likts uz (2). Proti, nav tā, ka (2) tiek iegūts Borta norādītajā kļūdainajā secinājumā.

Turklāt Sokrata un Līsida saruna lieliski iekļaujas Sokrata elenktiskās prakses kontekstā, kur viens no galvenajiem mērķiem ir iedomātas gudrības atmaskošana, iezīmējot cilvēku reālās kompetences visnotaļ pieticīgās robežas (Apol. 22E-23B). Lai to paveiktu, Sokratam nav nekādas vajadzības pēc loģisku triku izmantošanas – šāda stratēģija būtu vienkārši neekonomiska un turklāt arī diezgan dīvaina, ņemot vērā to, ka viņa sarunas biedrs ir sarunas priekšmetā ieinteresēts jauneklis (sk. 213D7, kur Sokrats

---

<sup>127</sup> Šo aspektu uzsvēris Deivids Glidens (Glidden, 1981, 48-49), norādot, ka Sokrata argumenti ir veiksmīgi ar nosacījumu, ka piemēros tiek aprakstīti nevis personu psiholoģiskie stāvokļi, bet gan kāds aktuāls lietu stāvoklis, kādā persona atrodas.

<sup>128</sup> Sk. arī Apol. 29B6-7.

par Līsidu saka, ka viņam filozofija sagādā prieku (ἡσθεῖς τῆ φιλοσοφία)), nevis kāds no sofistiem, kura mērķis ir panākt uzvaru diskusijā ar jebkuriem viņa rīcībā esošiem līdzekļiem. Tas gan neparedz, ka iztirzātās nostādnes pats Sokrats uzskata par nekļūdīgām – šā jautājuma noskaidrošanai būtu vajadzīgi citi kritēriji.

Ņemot vērā iepriekš teikto, mums ir pamats uzskatīt, ka Sokrata teiktais sarunā ar Līsidu jāuztver nopietni. Tiktāl iezīmētajai nostādnei dialoga tālākajā gaitā tiktāl pievienojas būtiskas detaļas, kurām būtu pienācis laiks pievērsties.

### 3.5. Sokrats un Meneksens. Aplams pētījuma virziens (211D-213D)

Pēc Sarunas ar Līsidu Sokrats uzklausa viņa lūgumu un vēršas pie Meneksena, kuram tad arī tiek adresēts pētījuma pamatjautājums (212D-212B, sk. arī iepriekš 2.2); šis sarunas posms, kā atzīst paši tās dalībnieki, beidzas ar neveiksmi, jo pētījums attīstās nepareizajā virzienā (τὸ παρόπαν οὐκ ὀρθῶς ἐζητοῦμεν 213D). Visi mēģinājumi atbildēt uz jautājumu "Ja A mīl B, vai (1) A ir B draugs (φίλος) vai (2) B ir A draugs, vai (3) A un B ir draugi tikai tad, kad A mīl B un B mīl A?" noved strupceļā. Visas sarunas gaitā izteiktās atbildes izrādās nepietiekamas. No mūsu pētījuma viedokļa būtu vērts atzīmēt divus aspektus, kas fiksējami šajā dialoga fragmentā. Pirmkārt, dialoga dalībnieku uzmanības lokā joprojām ir arī erotiskas attiecības, t.i., φιλία pārklājas ar ἔρωσ. Tas ir redzams Sokrata piemērā, kas tiek izvirzīts, lai parādītu – ja A mīl B, tas nav pietiekams nosacījums, lai A un B būtu φίλοι. Sokrats vaicā Meneksenam:

[F8] "Vai tad nav iespējams, ka mīlamais nemīl to, kas viņu mīl (φιλοῦντα μὴ ἀντιφιλεῖσθαι ὑπὸ τούτου ὄν ἄν φιλή)? [...] Un vēl, vai tad nav iespējams arī tas, ka mīlamais ienīst mīlētāju? Kas tāds, šķiet, dažkārt notiek ar mīlētājiem (ἔραστοι) un viņu mīluljiem (τὰ παιδικά) – mīlētāji mīl savus mīlulus, cik vien iespējams, tomēr dažī no viņiem domā, ka viņu mīlestībai netiek atbildēts, bet citi – ka viņi pat tiek nīsti." (212B7-C2)

Otrkārt, šis dialoga fragments signalizē arī par to, ka φιλία tiek saprasta daudz plašāk, ne tikai attiecību starp cilvēkiem kontekstā. Atspēkojot tēzi, ka, lai A un B būtu φίλοι, A ir jāmīl B un B ir jāmīl A, Sokrats norāda, ka tādā gadījumā nevarētu kādu saukt



par zirgu cienītāju (φίλιππος), kamēr viņam zirgi neatbild ar savu mīlestību; tas pats būtu sakāms arī par paipalu cienītājiem (φιλόρτυξ), suņu cienītājiem (φιλοκύων), tiem, kam tīk vīns (φίλινος), un tiem, kas nododas vingrošanai (φιλογυμναστής); turklāt arī filozofi jeb gudrības mīlētāji (φιλόσοφος) nebūtu draugos ar gudrību, iekams gudrība nemīlēs filozofus (212D-E).<sup>129</sup>

### 3.6. Tradicionālās φιλία noteiksmes (213E-216B)

Lai noskaidrotu, kas ir φίλος, Sokrats vērsās pēc palīdzības pie tradicionālajiem skaidrojumiem, kas rodami dzejnieku darbos.<sup>130</sup> Sarunā ar Līsidu, kurš atkal tiek iesaistīts pētījumā, tiek aplūkotas un atspēkotas divas nostādnes:

(L) līdzīgais (ὅμοιον) ir φίλος līdzīgajam (214A);

(P) pretējais (τὸ ἐναντίον) ir φίλος pretējam (215C-D).

Minot pirmo tēzi (L), Sokrats citē rindu no Homēra "Odisejas" (XVII 218)<sup>131</sup> un norāda uz to gudro vīru sacerējumiem, kuros iztirzāta "daba un Visums" (περὶ φύσεώς τε καὶ τοῦ ὅλου) (214B), acīmredzot ar to domājot Empedoklu (A 20a, B 62.9, 90, 109,)

---

<sup>129</sup> Interesanti, ka līdzīgus apsvērumus "Nikomaha ētikā" izsaka Aristotelis, kurš no tiem izdara pavisam atšķirīgus secinājumus: "Mīlestību uz nedzīvām lietām nesauc par draudzību (ἐπὶ μὲν τῆ τῶν ἀψύχων φιλήσει οὐ λέγεται φιλία), jo tās neatbild ar mīlestību un tām neviens nevēl (βούλησις) labu. Šķiet, būtu smieklīgi vēlēti labu vīnam; ja vien šajā ziņā ko vēlas, tad tā saglabāšanos, lai tas mums būtu. Savukārt par draugu saka, ka vajag tam vēlēti labu viņa paša dēļ. Bet, ja kāds vēl labu, bet otrs neatbild ar to pašu, to sauc par labvēlību, jo par draudzību runā tad, kad abi ir labvēlīgi viens pret otru" (1155B27-34). Proti, gadījumus, kuros nepastāv atgriezeniskā saite Aristotelis neuzskata par φιλία gadījumiem, savukārt Sokrats uzskata par nepietiekamu tādu teoriju, kas šādus gadījumus nespēj aprakstīt. Jau pašā draudzībai veltītā izklāsta sākumā (1155a32-1155b16) Aristotelis, iezīmējot Hērakleita un Empedokla nostādnes, norobežojas no tām, sakot, ka minēto domātāju teiktais ir attiecināms tikai uz fizikas pētījumu jomu (φυσικά), tāpēc viņa pētījumā, kura priekšmets ir cilvēku raksturi un cīsmes (τὰ ἦθη καὶ τὰ πάθη), neiederas.

<sup>130</sup> Sokrats dzejniekus nosauc par gudrības tēviem un ceļa ierādītājiem (πατέρες τῆς σοφίας εἰσὶν καὶ ἡγεμόνες 214A1-2), un tas sasauca ar dažas rindas iepriekš teikto, kur Sokrata / Meneksena neveiksmīgais mēģinājums raksturots kā nomaldīšanās no pētījuma ceļa (ἀλλὰ ταύτη μὲν μηκέτι ἴωμεν - καὶ γὰρ χαλεπή τίς μοι φαίνεται ὥσπερ ὁδὸς ἢ σκέψις - ἢ δὲ ἐτράπημεν 213E3-5).

<sup>131</sup> Jāatzīst taču, ka dievi mēdz līdzīgu līdzīgam vienot (A. Giezena atdz.) (αἰεὶ τοὶ τὸν ὅμοιον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὅμοιον).

vai Dēmokritu (B 164). Savukārt otrās (P) tēzes gadījumā Sokrats atsaucas uz izteikumu no Hēsioda "Darbiem un dienām" (25-26)<sup>132</sup>

Viens no veidiem, kā saprast (L), ir:

(L1) nekrietnais (πονηρός) ir φίλος nekrietnajam (214C).

Tomēr šī tēze tiek ātri atmesta, jo nekrietnais rīkojas netaisni pret otru un ir neiespējami, ka tas, kurš netaisni rīkojas, un tas, kurš šo netaisnību cieš, ir draugi. Vēl vairāk – nekrietnais pat nevar tikt kvalificēts kā līdzīgais, jo tie ir nelīdzīgi paši sev, būdami nepastāvīgi un nenoturīgi.<sup>133</sup> Šis arguments ir interesants, jo – ja vien teikto attiecina uz cilvēkiem – tas balstās pieņēmumā, ka noteiktos gadījumos darbības veicēja psihe ir fragmentēta. To varētu skaidrot ar faktu, ka rīcības veicēja rīcību nosaka dažādi atšķirīgi motivējoši spēki, un tas, šķiet, ir pretrunā ar Sokrata intelektuālisma pozīciju. Ja vien mēs uzskatām "Līsidu" par sokratisko dialogu, tad šis arguments rada interpretācijas problēmas – vai nu tas ir jāinterpretē citādi, nekā nupat tika iezīmēts, vai arī jāmēģina saprast Sokrata pozīcija tādā veidā, ka tā spēj akumulēt šādus gadījumus. Man šķiet, ka ir iespējams iet otrajā variantā minēto ceļu un skaidrot dvēseles fragmentārismu ar lielāku vai mazāku rīcības veicēja uzskatu nekoherenci. Personas nelīdzību sev pašai izraisīs tās uzskatu labilitāte dažādos kontekstos, kuras iemesls ir noturīgu zināšanu trūkums. Tieši tas izraisa rīcības veicēju svārstīšanos un atšķirīgu lēmumu pieņemšanu līdzīgās situācijās.

Ja (L) nevar lasīt kā (L1), tad atliek:

(L2) labais (ἀγαθός) ir φίλος labajam (214C).

Šo tēzi atkal var skaidrot divējādi:

(L2\*) labais ir φίλος labajam tādā mērā, kādā tie ir līdzīgi;

(L2\*\*) labais ir φίλος labajam tādā mērā, kādā tie ir labi.

Pirmajā gadījumā (L2\*) Sokrats norāda – ja A var izdarīt to pašu, ko var izdarīt B, tad viņi viens otram nevarēs sniegt nekādu palīdzību, t.i., līdz ar to nav derīgi (ὠφελία) viens otram un tādā gadījumā viens otru nevērtēs augstu (τὰ δὴ τοιαῦτα πῶς ἂν ὑπ’

---

<sup>132</sup> Sk. arī Hērakleita B 51.

<sup>133</sup> Sal. NE 1166b5-29; Resp. 330A, 351E-352A; Gorg. 507E.

ἀλλήλων ἀγαπηθείη 215A1); savukārt, ja tā, tad tie nebūs draugi (ὁ δὲ μὴ ἀγαπῶτο, πῶς φίλον 215A3).

Līdzīgi iebildumi tiek vērsti arī pret (L2\*\*). Labais ir pašpietiekams (ἰκανός), un, ciktāl tas ir pašpietiekams (κατὰ τὴν ἰκανότητα), tam nekas nav vajadzīgs, bet tas, kam nekas nav vajadzīgs, neko nevērtēs augstu (οὐδὲ τι ἀγαμῶη ἄν); līdzīgi iepriekšējam gadījumam (215A3), Sokrats secina, ka tādā gadījumā labais nemīlēs labo (οὐδ' ἄν φιλοῖ) 215A-B. Gan šīs, gan iepriekšējās tēzes atspēkojumā tiek pieņemts, ka φιλία implicē ἀγάπη, t.i., ka jebkura φιλία būs arī ἀγάπη.<sup>134</sup> Turklāt, cik var spriest, ἀγάπη šajā gadījumā neparedz kādas noteiktas jūtas, jo (L2\*\*) atspēkojuma noslēgumā, atkārtojot savu iebildumu citiem vārdiem, Sokrats lieto nevis vārdu "ἀγαπάω", bet gan "περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι":

[F9] "Kā tad galu galā mums labie būs draugi labajiem, ja tie nedz tiecas (ποθεινοί) viens pie otra, kad ir tālu – jo ir pašpietiekami arī tad, ja ir šķirti –, nedz gūst ko viens no otra, kad tie ir kopā. Kā gan viņi, būdami šādi, augstu vērtēs (περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι) viens otru? [...] Bet, ja viņi nevērtēs viens otru augstu (μὴ περὶ πολλοῦ ποιούμενοι ἑαυτούς), tad taču viņi nebūs draugi." (215B3-215C1)

Abi aplūkoti atspēkojumi balstās premisā par φιλία saistību ar noderīgumu, un šajā ziņā tie ir saskaņā ar dialoga iesākumā Sokrata un Līsida sarunā iezīmētajām nostādnēm. Ņemot vērā to, cik plaši tiek saprasta φιλία, nedaudz pārsteidzoša var šķīst tās sasaiste ar subjekta vērtējošo attieksmi, kas, šķiet, būtu piedēvējama tikai cilvēkiem. Tomēr jāatzīst, ka šie apsvērumi ir izteikti pietiekami abstraktā formā, kas liedz iespēju sniegt viennozīmīgu interpretāciju un atbildēt uz jautājumu, vai vērtēšana šajā gadījumā paredz to, ka vērtējošajam subjektam piemīt kādas komplicētas kognitīvās spējas, vai ne. Tēzes (P) iztirzājums un atspēkojums (215C-216b), kur Sokrats runā kā par dzīvajām, tā arī nedzīvajām lietām, šķiet, pieļauj, ka arī vērtēšana var tikt aprakstīta subjekta uzvedības terminos, t.i., teikt, ka A augstu vērtē B, nozīmē teikt, ka A tiecas pēc (vai

---

<sup>134</sup> Sokrats apgalvo – ja nav tiesa, ka x augstu vērtē y, tad nav tiesa, ka x mīl y; formāli:

$\sim(Vxy) \rightarrow \sim(Mxy)$

kas, saskaņā ar transpozīcijas likumu ir identisks

$(Mxy) \rightarrow (Vxy)$

t.i., ja x mīl y, tad x augstu vērtē y.

vēlas) B un tas atspoguļojas A uzvedībā. Izklāstot (P), Sokrats atsaucas uz kādu reiz dzirdētu viedokli (Sal. Tht. 210C-D):

[F10] "Nabagais ir spiests būt draugs turīgajam, un vājais stiprajam palīdzības dēļ, ko tie var gūt; tāpat arī sirdzējs dziedniekam, un ikviens nezinošais – augstu vērtēt (ἀγαπῶν) zinošo un to mīlēt. Un viņš nāca klajā ar to, kas ir pats nozīmīgākais, sakot, ka nepavisam nav tā, ka līdzīgais ir draugs līdzīgajam; ir pavisam otrādi – visvairāk pretējais ir draugs ar pretējo, jo ikviena lieta vairāk vēlas (ἐπιθυμῶν) kaut ko tādu, nevis līdzīgo, – sausais vēlas mitrumu, aukstais – siltumu, rūgtais – saldo, asais – trulo, tukšais – pilno, bet pilnais tukšs; un tāpat saskaņā ar šo uzskatu ir ar visu pārējo." (215D4-E8)

Šī tēze gan tiek visai ātri atspēkota, pamatojoties uz apsvērumu – ja draudzīgajam pretējais ir naids, tad draugs būs draugs ienaidniekam, un otrādi, vai taisnīgais būs draugs netaisnīgajam un savaldīgais (σώφρων) – izlaidīgajam (ἀκόλαστος), bet tas šķiet neiespējami (216B).

Tomēr, lai gan abas aplūkotās tēzes tiek noraidītas, šis dialoga fragments nebūt nav jāuzlūko kā pilnībā nekonstruktīvs, jo tēžu atspēkošanai lietotajiem apsvērumiem būs būtiska loma Sokrata φιλία skaidrojumā.

### 3.7. Sokrata nostādnes skice (216C-218C)

Tiktāl iezīmētajā konceptuālajā ietvarā diskusija savas iespējas ir izsmēlusi – visi piedāvātie skaidrojuma varianti izrādījušies neveiksmīgi. Jauns pavērsiens diskusijā aizsākas tad, kad Sokrats postulē triju atšķirīgu dzimtu (γένη) jeb kategoriju pastāvēšanu, proti, var runāt ne tikai par (1) labo (ἀγαθόν) un (2) slikto (κακόν) bet arī pat to, kas nav (3) nedz viens, nedz otrs (turpmāk ērtības labad, norādot uz 'nedz labo, nedz slikto', lietošu akronīmu NLNS) (216D). Tas ļauj Sokratam nākt klajā ar jaunu hipotēzi, proti, ja reiz labais un sliktais nevar būt draugi nedz paši sev, nedz viens otram, tad ieviešot NLNS, rodas divas jaunas iespējas:

(Φ1) NLNS ir φίλος labajam;

(Φ2) NLNS ir φίλος NLNS;

Iespēja, ka NLNS varētu būt φίλος sliktajam, pat netiek pieļauta, visdrīzāk tāpēc, ka tā jau tika atspēkota iepriekš (214C-D). Otrā tēze (Φ2) arī tiek atmesta, jo tā ir atspēkota jau iepriekš, kad tika noraidīta pozīcija, ka līdzīgais ir φίλος līdzīgajam (L). Tāpēc galu galā atliek tikai (Φ1).

Izvirzot tēzi par to, ka draudzīgais ir labais, Sokrats balstās ne tikai uz nupat aplūkotojumiem loģiskajiem apsvērumiem. Viņš atsaucas arī uz, – viņa vārdiem sakot, kādu vecu parunu, pēc kuras "skaistais ir tas, kas ir draudzīgs (φίλον)" (216C6-7). Bet dažas rindas zemāk Sokrats apgalvo, ka skaistais ir labais (216D2), t.i., pie uzskata, ka φιλία objekts ir labais, Sokrats nonāk caur skaistā jēdzienu. Līdzīgs domas gājiens atkārtojas "Dzīrēs" (204E), un pie jautājuma par to, kā saprast skaistā un labā attiecības, es pakavēšos "Dzīrēm" veltītajās nodaļās.

Tēzi (Φ1) Sokrats paskaidro ar sekojošu piemēru. Veselam ķermenim nav vajadzīga ārsta aprūpe, jo tas ir pašpietiekams (ικανῶς γὰρ ἔχει), tāpēc neviens ar labu veselību nebūs φίλος ārstam šīs veselības dēļ (διὰ τὴν ὑγίειαν) (217A). Savukārt sirgstošs ķermenis slimības dēļ (διὰ τὴν νόσον) būs φίλος ārstam. Ķermenis pats par sevi ir NLNS, bet slimība ir kaut kas slikts, kura dēļ ķermenis tiecas pie ārstniecības mākas<sup>135</sup> kā pie labuma, t.i., pieķeras tai un to mīl (ἀσπάζεσθαι καὶ φιλεῖν) (217A-B). NLNS kļūst par φίλος labajam sliktā klātbūtnes (παρουσία) dēļ<sup>136</sup>; sliktā klātbūtne liek tam, kas ir NLNS, tiekties pēc labā jeb to vēlēties (ἐπιθυμεῖν 217C1, 217E8). Sokrats šo aprakstu padara detalizētāku, ieviešot nošķirumu starp diviem veidiem, kā īpašība var būt klātesoša lietā:

---

<sup>135</sup> Iepriekš Sokrats minēja ārstu kā sirdzēja φιλία objektu, bet tagad – ārstniecības māku; šo konceptuālo bezrūpību varētu izskaidrot ar to, ka slimnieka φιλία objekts ir jebkurš ārstniecības lietpratējs, proti, tas ir slimnieka φίλος tādā mērā, kādā pārvalda šo māku, savukārt vienīgais veids, kā šī prasme eksistē, ir to praktizējošie cilvēki, tāpēc nav būtiskas atšķirības, vai mēs sakām, ka x mīl ārstu kā ārstu, vai x mīl ārstniecības māku.

<sup>136</sup> Vārda 'παρεῖμι' un no tā atvasinātā substantīva 'παρουσία' lietošana "Līsidā" (217C-D), ko Platons citkārt lieto, skaidrojot idejas un lietas attiecības (Phd. 100D), daudziem pētniekiem ir likusi domāt par ideju teorijas klātesamību šajā darbā (sk. norādes Guthrie, 1975, 150-151; Vlastos, 1973, 35-36). Šeit varu tikai pievienoties Vlastosa apsvērumiem, ka, tā kā daudzviet – gan paša Platona tekstos, gan citu autoru darbos – šie vārdi lietoti netehniskā nozīmē, tad arī "Līsidā" gadījumā to klātbūtne nebūt nav uzlūkojama kā pierādījums tam, ka Sokrats dod mājienu par ideju teoriju. Lai izdarītu šādu secinājumu, būtu vajadzīgi kādi papildu apsvērumi, kurus, manuprāt, šajā dialogā saskatīt ir grūti.

(1) F ir klātesoša lietā x, bet x nav F;

(2) F ir klātesoša lietā x, un x ir F.

Atšķirībā no otrā gadījuma pirmajā kvalitātes klātesamība nemaina lietas pamatkonstitūciju. Sokrats šo nošķirumu paskaidro ar piemēru – ja Meneksena dzeltenīgos matus kāds nokrāsotu baltus, tad tie tāpēc nekļūtu balti, lai gan baltums būtu tajos klātesošs un tie izskatītos balti. Savukārt tad, kad Meneksens vecumā kļūs sirms, viņa matos būs klātesošs baltums un tie arī būs balti, ne tikai izskatīsies tādi (217D-E). Tieši tas pats ir sakāms par NLNS – atkarībā no tā, vai sliktais būs klātesošs (1) vai (2) veidā, tas tieksies vai netieksies pēc labā, jo vienā gadījumā (1) tas joprojām būs NLNS, bet otrā (2) vairs ne. Sokrats apgalvo, ka:

[F11] "Tāpēc mēs varam teikt, ka tie, kas jau ir gudri, vairs netiecas pēc gudrības (φιλοσοφείν), vai tie būtu dievi vai cilvēki, nedz arī tie, kas ir neziņā par savu sliktumu, jo neviens no tiem, kas ir slikts un neaptēsts (ἀμαθῆ), pēc gudrības netiecas. Tad atliek tikai tie, kuriem piemīt šis sliktums – neziņa, bet kurus tā nav padarījusi trulus un neaptēstus (ἀγνώμονες μηδὲ ἀμαθεῖς) un kuri neuzskata, ka viņi zina to, ko nezina. Lūk, tāpēc pēc gudrības tiecas tie, kas nav nedz labi, nedz slikti, bet šāda tiecība nepiemīt nedz tiem, kas ir labi, nedz tiem, kas slikti." (218A2-B3)

Šajā nelielajā fragmentā īsumā tiek iezīmēta Sokrata mīlestības izpratnes saistība ar viņa filozofijas izpratni un elenktisko praksi. Cilvēka stāvokli raksturo fundamentāls iztrūkums – nezināšana kā gudrības neesamība; nezināšana piemīt ikvienam, tomēr daži iztrūkumu apzinās un tāpēc tiecas pēc gudrības, savukārt citu stāvoklis ir tik nožēlojams, ka viņiem sava nezināšana ir nepieejama. Sokrata izjautāšana ir viens no instrumentiem, kas šo nezināšanu palīdz padarīt redzamu pašam nezinošajam subjektam (sk., piem., Men. 82B-84A).

Sokrats norāda, ka ir sniegta atbilde uz jautājumu, kas ir φίλος, un kas ir tā objekts, proti, "gan attiecībā uz dvēseli, gan attiecībā uz ķermeni un visur citur" (Φ) NLNS sliktā klātbūtnes dēļ ir φίλος labajam (218B-C).

### 3.8. Sokrata nostādnes tālāks izvērsums: *πρώτον φίλον* ieviešana (218D-220B)

Tomēr šāda atbilde izrādās problemātiska un atlikusī dialoga daļa tiek veltīta mēģinājumiem problēmas novērst ar dažādu korekciju palīdzību. Lai norādītu uz nostādnes problemātiskumu, Sokrats to konkretizē, fiksējot divus *φιλία* aspektus. Sokrats un Meneksens vienojas, ka *φιλία* vienmēr ir:

(1) *ἔνεκά του*

un

(2) *διὰ τι* (218D).

Pirmais aspekts apraksta nosacījumus, ar kuriem objekts kļūst par *φιλία* objektu, t.i., kas tajā ir tāds, kas piesaista subjektu, bet otrs – to, kas nosaka subjekta kļūšanu par *φιλία* subjektu. Atgriežoties pie jau minētā piemēra par slimnieka *φιλία* pret ārstniecības māku, var teikt, ka slimais ir *φίλος* ārstniecības mācai (1) veselības dēļ (*ἔνεκα υγείας*), un (2) slimības dēļ (*διὰ νόσον*).<sup>137</sup> Tagad, ja pieņemam, ka ķermenis ir NLNS, slimība – sliktums, bet dziednieka prasme un veselība – labums un *φίλον*, tad iegūstam:

(Φ\*) NLNS sliktā klātbūtnes dēļ ir *φίλος* labajam labā dēļ;

Bet, ja 'labumu' aizvieto ar '*φίλον*', un NLNS – ar '*φίλος*', tad iegūstam:

(F) *φίλος* ir *φίλος* tam, kas ir *φίλον* paša *φίλον* dēļ, pateicoties sliktajam,

un nonākam pie pirmās problēmas, uz kuru norāda Sokrats (219A-B), proti, ka šis apgalvojums ir tēzes (L) konkrēts gadījums, bet tēze jau iepriekš tika atspēkota. Tomēr Sokrats pie šā jautājuma ilgi nekavējas – acīmredzot tāpēc, ka minētā problēma šķiet

---

<sup>137</sup> Daži pētnieki (sk. Guthrie, 1975, 149, un viņa sniegtās atsauces), norāda, ka vēlāk (220E) šis nošķīrums netiek ievērots; Sokrats šeit apgalvo, ka "ir izrādījies, ka draugs ir draugs (*ἔνεκα*) ienaidnieka dēļ", lai gan, šķiet, konsekventi būtu teikt, ka kaut kas ir draugs ienaidnieka, .t.i., sliktuma? dēļ. Tomēr, ja nošķīrums starp abiem aspektiem (1) un (2) tiek skaidrots tā, kā tas ir darīts tekstā, un Sokrata teiktais tiek uzlūkots šā skaidrojuma gaismā, tad iebilde par to, ka Platons šeit ir kļūdījies, var tikt atspēkota. Abi ieviestā nošķīruma aspekti savā ziņā ir monētas divas puses, kur viena apraksta iemeslus, kāpēc objekts ir pievilcīgs subjektam, bet otra – kāpēc subjekts ir tāds, kuram ir pievilcīgi noteikta veida (vai noteikti) objekti. A (būdams NLNS) labuma dēļ tiecas pēc labā, pateicoties sliktā klātbūtnei; tomēr mēs varam jautāt, kā dēļ (*ἔνεκα*) labais ir tas, pēc kā A tiecas. Atbilde varētu būt tāda, ka A tiecas pēc labā tāpēc (t.i., tā dēļ), ka labais novērš sliktu, t.i., A pēc tā tiecas sliktā novēršanas dēļ; proti, tas, kas padara šo objektu pievilcīgu, ir spēja novērst sliktu, un, ja sliktais kā tāds nepastāv (un tā ir hipotēze, kuru Sokrats vēlāk (220D-E) apsver), tad tas nevar kļūt par tādu, pēc kura A tiecas; sliktais līdz ar to ir ne tikai nosacījums tam, lai subjekts kļūtu par tādu, kurš pēc kaut kā tiecas, bet arī nosacījums tam, lai objekts kļūtu par tiekšanās objektu. Sal. Versenji, 1975, 195; Penner & Rowe, 2005, 134.

gluži formāla un šajā ziņā nebūtiska. Protams, ja reiz A ir draugs B, tad šajā ziņā (t.i., ka abi ir draugi) viņi būs līdzīgi.

Tagad nav grūti ieraudzīt arī otru problēmu. Ja ārstniecības māka ir φίλον veselības dēļ un arī veselība ir φίλον, tad varam jautāt – kāds iemesls ir tam, ka veselība ir φίλον? Lai to paskaidrotu, mums vajadzēs ieviest vēl vienu φίλον, kas prasīs līdzīgu paskaidrojumu, un tā *ad infinitum* (219C). Lai novērstu šo problēmu, Sokrats ievieš πρώτον φίλον (PF), kas ir patiesais φιλία objekts.<sup>138</sup> Sokrats to paskaidro ar sekojošu piemēru. Tajos gadījumos, kad kāds kaut ko augstu vērtē (περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι), piemēram, ja tēvs savu dēlu vērtē augstāk par visu pārējo, kas viņam pieder, tad viņš savas attieksmes dēļ augstu vērtēs arī ko citu. Piemēram, ja viņš uzzinātu, ka viņa dēls iedzēris indi, un domātu, ka dēlu varētu glābt viņš, tad lielu vērtību piešķirtu arī viņam un kausam, kurā tas ieliets (219D-E). Lai gan mēs mēdzam teikt, ka piešķiram lielu vērtību zeltam un sudrabam, tomēr patiesībā ir tā, ka par visu augstāk tiek vērtēts tas, kā dēļ mēs gādājam par zeltu, sudrabu un citām lietām (219E-220A). Sokrats neprecizē, kas ir tas, kā dēļ mēs dzenamies pēc naudas, nedz arī to, vai šādi vērtējuma objekti ir viens vai vairāki. Viņa nostāja šajā ziņā ir diezgan nenoteikta. Uzreiz pēc nupat minēto piemēru iztīrīšanas Sokrats saka:

[F12] "Un vai uz draugu (τοῦ φίλου) neattieksies tas pats apsvērums (λόγος), proti, ka viss, ko vien mēs saucam par draugu kāda cita drauga dēļ (ἔνεκα φίλου τινὸς ἑτέρου), izrādās, ir tāds tikai vārda pēc (ῥήματα). Īstais draugs ir tas, uz kuru visas šīs tā saucamās draudzības tiecas (εἰς ὃ πάσαι αὐται αἱ λεγόμεναι φιλίας τελευτῶσιν)." (220A6-220B3)

Citētā fragmenta sākums liek domāt, ka iepriekšējie piemēri izklāstīti ar nolūku parādīt vērtējuma struktūru noteiktā sfērā, bet tagad vērtējums tiek attiecināts uz φιλία sfēru. Tomēr ņemot vērā iepriekš (2.6) fiksēto vērtēšanas un φιλία saistību, šķiet, šā fragmenta sākums drīzāk iezīmē terminoloģijas, nevis aplūkojamās sfēras maiņu. Tādā gadījumā nav nekāda dibināta iemesla līdzīgi dažiem pētniekiem uzskatīt, ka "Līsidā" ir

<sup>138</sup> Ieviešot PF, Sokrats ir novērsis otro no iepriekš fiksētajām problēmām, tomēr kā paliek ar pirmo (sk., iepriekš (F))? Dialogā šis jautājums netiek aplūkots, tāpēc par Sokrata nostāju varam tikai spekulēt. Naomi Reshotko (Reshotko, 1997, 11) uzskata, ka atrisinot pirmo problēmu, Sokrats tiek vajā arī no otrās, jo PF un citi φιλία objekti pieder atšķirīgiem loģiskajiem līmeņiem, līdz ar to vairs nav tiesa, ka līdzīgais ir draugs līdzīgajam.



runa par vairākiem πρώτων φίλων.<sup>139</sup> Šim patiesajam φιλίου objektam nav tikai formāla nozīme. No vienas puses, PF iezīmē jebkuras vēlmes galamērķi, t.i., ja A tiecas pēc x, tad šo vēlmi var izskaidrot ar to, ka A tiecas pēc x kāda y dēļ, pēc y kāda z dēļ utt., līdz mēs nonāksim līdz PF.<sup>140</sup> Bet jebkuras vēlmes galamērķis ir labums jeb laime (Symp. 204E-205A), t.i., PF ir labums jeb laime.<sup>141</sup>

No otras puses, PF ieviešana iezīmē atšķirību starp divu veidu vērtībām. Ir vērtības, kuru vērtīguma avots ir viņās pašās (sauksim tās par pašvērtībām), un ir vērtības, kuru vērtīgums iegūts no citām vērtībām (sauksim tās par atvasinātām vērtībām). Šajā nozīmē PF paskaidro, kāpēc visas pārējās lietas (x, y, z) ir vērtīgas, un ir citu vērtību princips jeb sākums (ἀρχή 219C6). Abi šie aspekti saistīti kā monētas divas puses – rīcības veicēja vēlmes ir sakārtotas noteiktā koherentā vēlmju struktūrā, kurai atbilst attiecīga koherenta vērtību struktūra. Tas gan nenozīmē, ka PF ir katra rīcības veicēja apzināts visu vēlmju galējais mērķis; PF ir cēlonis tam, kāpēc rīcības veicējs vēlas atsevišķas lietas<sup>142</sup>

Attiecība starp PF un pārējiem φιλίου jeb vēlmes objektiem ir problemātiska. Nupat citētajā fragmentā teiktais vedina domāt, ka patiesībā ir tikai viens φιλίου objekts – PF; pārējās lietas, pēc kā mēs tiecamies un kuras augstu vērtējam, patiesībā nav tādas, par kurām var teikt, ka mēs tās mīlam; tās, kā apgalvo Sokrats, ir tikai patiesā φιλίου objekta atspulgi (εἶδωλα 219D3). Šādi "Līsida" nostādnes interpretē T. Ērvins (Irwin, 1977, 85). Tomēr Ērvina interpretācija nebūt nav tik pārliecinoša, jo Sokrata izteikumi ir saskaņojami arī ar citu lasījumu. Iebilstot Ērvinam, Deivids Glidens (Glidden, 1981, 57) norāda – lai gan "Līsīdā" tiek apgalvots, ka pakārtotie labumi tikai vārda pēc ir φιλίου objekti, nekur netiek teikts, ka tie ir labi tikai vārda pēc. PF paskaidro, kas ir vērtības avots lietām, pēc kā cilvēki tiecas, nevis noliedz šo lietu vērtību. T.i., pateikt, ka lietas x,

---

<sup>139</sup> Verseni (Versenyi, 1975, 192-193) gan norāda, ka, balstoties uz "Līsida" tekstu (219A-220A), nevar izslēgt iespējamību, ka pastāv vairāki PF. Tomēr, manuprāt, tekstā ir grūti saredzēt kādu iemeslu tam, kas liktu domāt, ka runa ir par vairākiem PF. Jāpiezīmē, ka Verseni tomēr interpretē PF līdzīgi tam, kā tas tiek darīts tālāk tekstā. Sk. ibid. 194.

<sup>140</sup> Sk. līdzīgu domu gājienu Aristoteļa EN 1094a6-22.

<sup>141</sup> Tā PF saprot arī Versenyi, 1975, 193-195, Vlastos, 1991, 230. Atšķirīgu lasījumu piedāvā Peners un Rofs (Penner & Rowe, 2005, 143-153, 275-279), kuri uzskata, ka PF ir zināšana jeb gudrība, kas viņu interpretācijā ir identiska arī laimei.

<sup>142</sup> Sal. Glidden, 1981, 56.

y, z ir vērtīgas PF dēļ, nenozīmē teikt, ka x, y, z ir nevērtīgas; x, y, z ir mūsu vēlmju objekti, tomēr paši par sevi tie nereprezentē to, kāpēc mēs pēc tiem tiecamies; šo lietu vēlamību paskaidro PF. Līdz ar to teikt, ka atsevišķie φιλία objekti ir tikai PF atspulgi (εἶδωλα), nozīmē teikt, ka PF ir cēlonis tam, kāpēc šie objekti ir mīlami jeb vēlami, tas ir šo objektu vērtības nepieciešams nosacījums. Pēc analogijas var teikt, ka tas, ka es stāvu spoguļa priekšā, ir nepieciešams nosacījums tam, ka spogulī ir redzams mans attēls, un no tā neizriet, ka patiesībā spogulī mana attēla nav. No tā izriet tikai tas, ka mana atrašanās spoguļa priekšā ir nosacījums tam, ka es tajā esmu redzams. Kādu, kurš redz tikai šo attēlu, bet neredz mani, šis attēls var maldināt, un viņš var noturēt attēlu par mani vai noturēt manu attēlu par kāda cita cilvēka attēlu. Šādā gadījumā apgalvojums:

(1) x ir mīlams / labs y dēļ

būtu jālasa nevis kā tāds, kas implicē

(2) x ir labs / mīlams tikai kā līdzeklis y sasniegšanai,

bet gan kā ekvivalents apgalvojumam

(3) y ir cēlonis tam, kāpēc x ir mīlams / labs.

Apgalvojums var būt neitrāls starp (2) un

(2\*) x ir labs/mīlams kā y konstituents.

Proti, (3) skaidri nenorāda, vai priekšroka ir dodama (2) vai (2\*). Turklāt svarīgi, ka, raugoties no rīcības veicēja perspektīvas, x var uzlūkot kā labu / mīlamu, tomēr tas patiesi būs tāds tikai gadījumā, ja pastāv noteikta korelācija starp x un PF, t.i., ja x būs PF instance. Līdz ar to ir vismaz divas iespējas, kā rīcības veicējs var kļūdīties. Viņš var:

(1) aplami uzskatīt, ka x ir vērtīgs pats par sevi (t.i., neredzēt aiz tā x vērtīguma avotu, tāpat kā iepriekš minētajā analogijā mans attēls spogulī tiek noturēts par mani pašu);

vai arī

(2) kļūdaini piedēvēt x saistību ar PF (minētajā analogijā tas nozīmētu manu attēlu spogulī kļūdaini noturēt par kāda cita cilvēka attēlu).

Tādā gadījumā var teikt, ka Sokrata teiktais attiecas nevis uz rīcības veicēja apzinātu psiholoģisko stāvokļu aprakstu, bet iezīmē reālas vērtību hierarhijas struktūru. Cilvēki tiecas pēc dažādām lietām, tomēr daudzos gadījumos viņi var kļūdīties, vai nu

uzskatot šīs lietas par pašvērtīgām (dzenoties pēc īpašuma vairošanas, pārspīlēti rūpējoties par savu veselību), vai domājot, ka tās padarīs viņus laimīgus.

### 3.9. Sokrata nostādnes tālāks izvērsums: radniecīgais kā mīlestības priekšmets (220B-221E)

Iepriekš (218B-C) tika noskaidrots, ka NLNS ir φίλος labajam sliktā klātbūtnes dēļ. Sokrats norāda, ka sliktais šādā gadījumā ir draudzības (vai jebkādas tiekšanās vispār) *sine qua non*. Ja nekas mums nevar kaitēt, tad mums arī nav nepieciešama palīdzība. Labais ir kā zāles (φάρμακον) pret slikto; tiklīdz mēs atņemam nost slikto, tā arī nav nekādas nepieciešamības pēc zālēm un labais kļūst nederīgs (ἄχρηστον), no tā, kāds tas ir pats par sevi, vairs nav nekāda labuma (οὐδεμίαν χρείαν ἔχει) (220C-D). Sokrats izvirza jautājumu, vai kādas vēlmes pastāvētu arī tad, ja tiktu eliminēts viss sliktais? Lai arī, viņaprāt, šāds domas eksperiments ir problemātisks,<sup>143</sup> Sokrats uzdrošinās secināt, ka arī tad, ja nepastāvētu sliktais, pastāvētu tās vēlmes (ἐπιθυμία), kuras nav nedz sliktas, nedz labas (221B). Jautājums par to, kas tiek domāts ar sliktām un labām vēlmēm, ir samērā problemātisks. Sokrats apgalvo, ka, piemēram, vēlme remdēt slāpes reizēm var būt derīga, bet reizēm – kaitīga, t.i., slikta. Proti, runa ir par to, ka vēlmju apmierināšana var izraisīt labas vai sliktas sekas, kas arī noteiks, vai konkrētā vēlme ir laba vai slikta. Tomēr, vai 'sliktais' šajā gadījumā ir lietots tajā pašā nozīmē, kādā tas figurē līdzšinējā φιλία noteiksmē (Φ)? Tur 'sliktais' tika saprasts kā nosacījums tam, kāpēc NLNS tiecas pēc labā, bet šajā gadījumā 'sliktas' ir noteiktu vēlmju apmierināšanas sekas. Šķiet, ka problēmu var atrisināt, ja Sokrata domu gaita tiek skaidrota sekojošā veidā. Lieta (der paturēt prātā, ka Sokrats runā ne tikai par cilvēkiem, bet par jebkuru objektu), kas ir NLNS pēc definīcijas, ir neitrāla; šis līdzsvars var tikt izjaukts, vai nu kaut kam iejaucoties no ārpuses (piemēram, kā tas ir slimības gadījumā), vai apmierinot vēlmes tādā veidā, ka tās nodara kaitējumu. Vadoties no hipotēzes, ka sliktais tiek eliminēts, šīs abas iespējas atkrīt – paliek tikai NLNS ar neitrālām vēlmēm.

---

<sup>143</sup> Sokrats saka: "Šāds jautājums ir smieklīgs, jo kas gan zinās teikt, kā tad būs vai nebūs" (211A4-5).

Vēlmes pašas par sevi implicē φιλία; proti, ja A iekāro jeb vēlas (ἐπιθυμῆν) x, tad arī A mīl x (φιλεῖν) (221B7-8). Interesanti, ka šajā vietā Sokrats lieto vārdu ἐπιθυμῆν un ἐρῶν kā ekvivalentus. Līdz ar to var teikt, ka nevis sliktais, bet gan vēlme ir φιλία nosacījums jeb cēlonis (αίτια). Kas nosaka to, ka A ir vēlme pēc x, un to, ka x ir piemērots objekts A vēlmes apmierināšanai? A vēlas to, kā tam trūkst (ἐνδεῆς 221D7). A un B ir φίλοι tad, ja A kaut kā trūkst, un B ir tas, kā iztrūkst A. Savukārt par tādu, kam kaut kā trūkst, A kļūst tad, ja tam ir atņemts kaut kas, kas tam ir radniecīgs jeb piederošs (οἰκεῖος).

[F13] "Tātad izrādās, ka kaislības (ἔρως), mīlestības (φιλία) un vēlmes (ἐπιθυμία) priekšmets, šķiet, ir radniecīgais (τοῦ οἰκεῖου)." (221E3-4)

apgalvo Sokrats. Šeit kā ekvivalenti tiek lietoti 'ἔρως', 'φιλία' un 'ἐπιθυμία'. Šo konatīvo stāvokļu objekts ir no dabas (φύσει) radniecīgais. Tas, kas katram ir radniecīgs, nebūs atkarīgs no rīcības veicēja subjektīvajām izjūtām un uzskatiem, proti, οἰκεῖον objekta fiksēšanā personas perspektīvai nav nekādas lomas. Zīmīgi, ka vārds 'οἰκεῖον' dialogā ieskanējās jau iepriekš (210D2. sk. arī 3.4.) Sokrata un Līsida pirmās sarunas noslēgumā, kad Sokrats Līsidam saka:

[F14] "Ja tu, zēn, kļūsi gudrs, tad visi būs tev draugi un visi tev būs tuvi (οἰκεῖοι), jo tu būsi noderīgs un labs. Ja tu tāds nekļūsi, tad nedz tavs tēvs, nedz māte, nedz tavi mājinieki (οἰκεῖοι), nedz arī kāds cits būs tev draugi."<sup>144</sup> (210D1-4)

Radniecība atšķirībā, piemēram, no vēlmes ir simetriska relācija. Ja A ir radniecīgs B, tad B ir radniecīgs A. Tāpēc, ja Līsidam visi būs tuvi jeb radniecīgi, tad var arī teikt, ka visiem radniecīgs un tuvs būs Līsids. Bet par tādu viņu var padarīt tas, ka viņš kļūst labs un noderīgs. Proti, jau šeit, pašā dialoga iesākumā teiktais ir saskaņā ar nostādni, kas tiek pausta dialoga noslēgumā – φιλία objekts ir subjektam radniecīgais, kas, spriežot gan pēc nupat citētā fragmenta, gan pēc dialoga beigu daļā paustā, tiek identificēts ar labumu. Tomēr šī nostādne dialogā risinātās sarunas beigās tiek atmesta, un "Līsids"

---

<sup>144</sup> Veids, kā Platons šeit apspēlē vārdu 'οἰκεῖος', iespējams, signalizē par tā nozīmīgumu dialogā, atklājoties tikai pašās sarunas beigās. Nevar noliegt arī iespēju, ka tieši šis ir fragments, kuram vajadzētu pievērst īpašu uzmanību, sekojot dialoga beigās izteiktajam Sokrata aicinājumam pārskatīt visu iepriekš teikto (τὰ εἰρημένα ἅπαντα ἀναπεμπόσασθαι 222E2-3).

līdzīgi citiem sokraticajiem dialogiem noslēdzas ar atziņu, ka meklēto atrast nav izdevies.

### 3.10. "Līsida" strupceļš (222B-E)

Kāpēc iepriekšējā paragrāfa beigās iezīmētais φίλια skaidrojums tiek atmests? Ja A ir draugs B (vai mīl B)<sup>145</sup> tāpēc, ka A un B ir radniecīgi, tad var jautāt, vai radniecīgais un līdzīgais ir (1) viens un tas pats vai tomēr (2) divas atšķirīgas lietas? Pirmajā gadījumā nupat formulēto φίλια skaidrojumu apdraud jau iepriekš aplūkoti iebildumi pret pieņemumu, ka līdzīgais ir φίλος līdzīgajam, tāpēc atliek tikai otrā iespēja (222B-C).<sup>146</sup> Ja nupat iezīmētā pozīcija ir spēkā, proti, ja A mīl B, tad B ir labs un A un B ir radniecīgi, mēs saduramies ar problēmu, kā skaidrot 'radniecīgā' un 'labā' attiecības. Sokrats piedāvā izvēlēties starp divām iespējām – vai nu

(3) labais ir radniecīgs visam, bet sliktais ir visam svešs jeb naidīgs (ἀλλότριον) (222C3-5)

vai arī

---

<sup>145</sup> Tā kā mana izklāsta uzmanības centrā ir Sokrata vēlmes teorija, tad es neaplūkoju vienu no visproblemātiskākajiem jautājumiem, kas saistīts ar "Līsīdā" iezīmēto φίλια izpratni, proti, vai Sokrata pozīcija ļauj izskaidrot draudzību starp diviem cilvēkiem, kura iepretim vēlmēm, kas ir asimetriskas, ir simetriska relācija, kur A mīl (ir draugs) B un B mīl (ir draugs) A. Pašā dialogā nav sniegta eksplicīta atbilde uz šo jautājumu. Savā ziņā to varētu izskaidrot ar perspektīvu, kādā φίλια tiek aplūkota. Sokrats un viņa sarunas biedri mēģina formulēt pietiekami vispārīgu pozīciju ar pretenziju izskaidrot visas φίλια instances, tāpēc cilvēku mīlestība / draudzība, lai arī dialogā ir viscaur klātesoša, tomēr nav vienīgā joma, kas atrodas uzmanības centrā. Tomēr šāda stratēģija paredz – ja vien ir rasts adekvāts φίλια skaidrojums, iegūtajai atbildei jāspēj skaidrot arī cilvēku draudzību. Tā kā "Līsīds" noslēdzas ar aporiju, tad jautājums par iespējamo cilvēku draudzības / mīlestības skaidrojumu ir katra lasītāja ziņā, protams, ar nosacījumu, ja tiek pieņemts, ka "Līsīds" (vai, iespējams, arī norādes citos Platona darbos) piedāvā šim nolūkam nepieciešamos materiālus.

<sup>146</sup> Norādījis uz problēmu, kas izriet no (1) iespējas pieņemšanas, Sokrats vēršas pie Līsīda un Meneksena ar jautājumu: "Ja jums tīk, tā kā mēs esam jau gluži vai noreibuši no šā iztīrājuma (ὕπο τοῦ λόγου), tad varbūt vienosimies, un teiksim, ka radniecīgais ir kaut kas atšķirīgs no līdzīgā?" (222C1-3) Abi jaunekļi atbild apstiprinoši. Naomi Rešotko (1997, 14) pauž viedokli – tā kā šis apgalvojums ir postulēts, nevis atvedināts no iepriekš teiktā, tas nav ņemams nopietni un līdz ar to Sokratam šādu pozīciju piedēvēt nevar. Tomēr šādu lasījumu var apšaubīt. Pirmkārt, konkrētajā situācijā nostādne, ka radniecīgs un līdzīgais ir atšķirīgi, nebūt nav tik nepamatota. Sokratam ir divas iespējas: vai nu (1), vai (2); Sokrats parāda, ka (1) noved pie jau iepriekš atspēkotas pozīcijas, tātad atliek tikai (2). Otrkārt, Rešotko uzrādītais iemesls (2) nepieņemšanai nešķiet pietiekams. Treškārt, kā es mēģināšu parādīt turpmākajā tekstā, (2) ir saskaņā ar dialoga iesākumā pausto nostādni, tādējādi veidojot koherentu pozīciju.

(4) sliktais ir radniecīgs sliktajam, labais – labajam, NLNS – tādām, kas ir NLNS (222C5-7).<sup>147</sup>

Abi jaunekļi izvēlas (4), bet tas atkal noved pie nostādnēm, kas ir jau iepriekš atspēkotas, jo, ja ir tiesa, ka (4), tad labais būs φίλος labajam un sliktais – sliktajam, par ko iepriekš (214C-D) tika panākta vienošanās, ka tas nav iespējams. Pētījums atkal ir nonācis strupceļā, tāpēc Sokrats piedāvā apsvērt (3) tēzi, kura iepriekš tika atstāta bez uzmanības, jo Līsids ar Meneksenu izvēlējās (4). Viņš to dara, vēršoties pie jauniešiem ar jautājumu, kurā viņiem ir jāizvēlas viena no divām iespējām, proti, ja mēs pieņemam, ka labais ir tas pats, kas radniecīgais, tad:

(5) vienīgi labais būs φίλος labajam;

(6) nav tā, ka (5) (222D5-6).

Līsids ar Meneksenu izvēlas (5), taču arī tas ir viedoklis, kas jau iepriekš (215A-B, 3.6) tika noraidīts. Sokrats secina, ka visas iespējas ir izsmeltas, un aicina rūpīgi pārdomāt visu iepriekš teikto (222E). Viņš atzīst – ja reiz visas aplūkotās iespējas izrādījušās aplamas, tad viņam vairs nekas nav sakāms. Sokrats vēlas sarunu turpināt, iesaistot sarunā kādu no pieaugušajiem, bet viņa nolūku pārtrauc zēnu audzinātāji, kas tos aizsauc prom. Līdz ar to saruna ir galā.

Tomēr "Līsids", par spīti tā noslēgumam, nebūt nav uzlūkojams kā pilnīga neveiksme. Ir pamats domāt, ka noslēguma fiasko ir tikai maska tam, kas dialogā patiesībā tiek sasniegts.<sup>148</sup> Lai to redzētu labāk, dialoga noslēgumā aplūkotās tēzes vajadzētu aplūkot kontekstā ar dialoga iesākumā (210D1-4, 3.9) teikto – ja Līsids būs labs un noderīgs, viņš būs visiem radniecīgs. Tas atbilst iepriekš noraidītajai tēzei (3), ka labais ir radniecīgs visam; turklāt te var piezīmēt, ka tā ir nostādne, kuru, cik var spriest pēc "Valstī" (586E) teiktā, Platons pieņem kā patiesu.<sup>149</sup> Ja labais ir radniecīgais, tad tas būs atšķirīgs no līdzīgā, jo labais ir atšķirīgs no sliktā un no tā, kas ir NLNS. Tas atbilst

---

<sup>147</sup> Džordžs Rudebušs (Rudebusch, 2004, 77) norāda – ja tiek rēķinātas visas refleksīvās, nesimetriskās un netransitīvās relācijas, tad šajā gadījumā ir 256 iespējas, tāpēc ir zīmīgi, ka Sokrats min šīs divas un pavisam drīz eliminē otro.

<sup>148</sup> Entonijs Praiss (Price, 1989, 14) raksta: "Par spīti nesekmīgajiem mēģinājumiem vai nu definēt, vai izskaidrot draudzību, "Līsids" veiksmīgi sagatavo laukumu patiesai sapratnei, kāds, bez šaubām, arī bija Platona nolūks. Tādējādi "Līsids" var fiksēt ierobežotus panākumus, ko slēpj fiasko maska."

<sup>149</sup> Sk. arī Gorg. 506E2-5, Symp. 205E1-206A1.

iepriekš minētajai tēzei (2). Tātad mēs varam teikt, ka NLNS raksturo iztrūkums, tāpēc tas vēlas to, kā tam trūkst, t.i., sev radniecīgo, un ir φίλος labajam. Līdz ar to tēze (5) būs aplama, t.i., no nosacījums, ka labais ir radniecīgais, neizriet, ka vienīgi labais būs φίλος labajam.<sup>150</sup>

### 3.11. Noslēgums

Iepriekšējās nodaļās veiktais "Līsida" aplūkojums, šķiet, ļauj piedēvēt Sokratam sekojošas nostādnes.

Kā tas bija redzams dialoga sākumdaļā gan Sokrata sarunā ar Hipotalu un Ktēsipu (203A-206E), gan Sokrata pirmajā sarunā ar Līsidu (207D-210D), starp rīcības veicēju kā vēlmju subjektu un realitāti var pastāvēt neatbilstība. Sarunā ar Līsidu atklājas ne tikai tas, ka Līsids tiek mīlēts tādā mērā, kādā viņš ir labs un noderīgs, bet arī tas, ka iespēja rīkoties saskaņā ar savām vēlmēm (šajā fragmentā lietoti vārdi "ἐπιθυμῆιν" un "βούλεσθαι"; sk., piem., 207E2, 208A1, A7, B8) ir cieši saistīta ar kompetenci un spriestspēju. Runa ir ne tikai par kompetenci atsevišķās jomās (mājsaimniecība, divjūgu vadīšana utt.) bet arī par kompetenci pārvaldīt (ἄρχειν) sevi (208C1-D1). Kompetence nodrošina spēju rīkoties saskaņā ar savām vēlmēm, bet tieši to, kā atzīst Sokrats, arī nozīmē būt laimīgam (207E6-7. Arī šeit Sokrats, norādot uz vēlmēm, lieto gan "ἐπιθυμῆιν", gan "βούλεσθαι").

Attiecībā uz Sokrata lietoto terminoloģiju var secināt, ka, ciktāl runa ir par "Līsidu", tad tādi vārdi kā "ἐπιθυμῆιν", "βούλεσθαι", "φιλεῖν", "ἐρᾶν" un "περὶ πολλοῦ ποιῆσθαι" tiek lietoti kā ekvivalenti; tas apliecina, ka draudzība / mīlestība tiek aplūkota konatīvo stāvokļu analīzes kontekstā.

---

<sup>150</sup> Šis lasījums sakrīt ar to, ko sniedzis Dž. Rudebušs (Rudebusch, 2006: 194-195). Viens no pieņēmumiem, uz kuru tas balstās, ir tāds, ka dialoga kontekstā izteikumi 'labais ir radniecīgs visam' (222C4) un 'labais un radniecīgais ir tas pats' (222D5) tiek saprasti kā ekvivalenti.

leviešot trīs visaptverošas<sup>151</sup> kategorijas: (1) labais; (2) sliktais; (3) NLNS, Sokrats raksturo φιλία subjektu kā NLNS, bet objektu kā labo. Turklāt pie pēdējā formulējuma viņš nonāk ar ‘skaistā’ (καλόν) jēdziena starpniecību (216C-D).

Mīlestības (φιλία) jeb tiekšanās objekti ir izkārtoti hierarhiskā struktūrā, kur jebkura atsevišķa objekta pievilcība un vērtīgums izskaidrots ar galējā φιλία objekta πρώτον φίλον eksistenci; tas ir objekts, kura dēļ jebkurš cits objekts ir vērtīgs un vēlams, proti, tas ir jebkura vēlmes objekta vēlamības nosacījums jeb sākums (ἀρχή 219C6).

Mīlestības cēlonis (αίτια) ir vēlme. Ja A vēlas (ἐπιθυμείν) x, tad arī A mīl x (φιλεῖν) (221B7-8). Savukārt vēlme (un attiecīgi arī φιλία) pēc x subjektam A piemītīs tikai ar nosacījumu, ka x piemīt kaut kas, kā trūkst A, t.i., ja x piemīt kaut kas no dabas radniecīgs (οἰκείος) A, un tas arī ir labums.

---

<sup>151</sup> Visaptverošas tāpēc, ka jebkurš objekts ietilps vienā no trim minētajām klasēm.



## 4. Sokrata vēlmes koncepcija "Dzīrēs"

### 4.1. Ievads. Erots un tikumi

Iepriekšējā nodaļā tika aplūkota Sokrata vēlmes koncepcija, kāda tā tiek izklāstīta Platona "Līsidā". Šīs nodaļas pamatuzdevums ir papildināt iepriekš iezīmēto ainu ar nostādnēm, kas rodamas citā Platona sacerējumā – "Dzīres".

Platona "Dzīres" pavisam noteikti ir viens no visvairāk lasītajiem Platona sacerējumiem mūsdienās. Šajā ziņā ar to varētu sacensties varbūt vienīgi monumentālā "Valsts". Tomēr attiecībā uz "Dzīrēs" izklāstīto tēmu var teikt, ka šajā ziņā "Dzīrēm" diez vai atradīsies konkurents ne tikai Platona korpusā – visā vairāk nekā divus tūkstošus gadu garajā Rietumu filozofijas vēsturē būtu grūti atrast kādu citu filozofisku sacerējumu par mīlestību, kas būtu lasīts vairāk par "Dzīrēm" un kas būtu atstājis lielāku iespaidu uz to, kā cilvēki domājuši par mīlestību.<sup>152</sup> Šķiet, lielā mērā to noteicis fakts, ka "Dzīres" ir arī viens no spilgtākajiem Platona literāro spēju apliecinājumiem. Šis apstāklis, šķiet, kalpojis par iemeslu ne tikai tam, ka sacerējums ir valdzinājis pat tos, kuri nepiekrīt "Dzīrēs" paustajām nostādnēm, bet arī tam, ka faktiski ir grūti atrast kādu jautājumu, par kura interpretāciju visi šā darba lasītāji varētu vienoties. Un tas attiecas arī uz jautājumu par dialoga pamattēmu. Trasīla veiktajā Platona darbu izkārtojumā "Dzīres" tiek uzskatītas par sacerējumu, kurš veltīts ētikas problemātikai un kurā tiek aplūkots jautājums par labumu (Συμπόσιον ἢ περὶ ἀγαθοῦ, ἠθικός). Daļa mūsdienu komentētāju uzskata, ka šajā darbā runa ir par erotisko mīlestību, savukārt citi norāda, ka "Dzīrēs" tiek iztirzāta vēlmju iedaba.<sup>153</sup> Tiesa, te ir vietā piezīmēt, ka viens lasījums

<sup>152</sup> Par "Dzīrēs" izklāstīto koncepciju ietekmi uz vēlāko tradīciju sk., piem., Nussbaum, 2001b, 10-14. nod., Solomon, 2004.

<sup>153</sup> Uzskatāmākais piemērs pirmā veida lasījumam ir Nussbaum, 2001a, 165-199; Nussbaum, 2001b, 482.-500., otrajam – Rowe, 1998.

nebūt neizslēdz otru.<sup>154</sup> Vēl vairāk – arī Trasila norāde uz darba ētisko raksturu ir saskaņojama ar abiem nupat minētajiem skatījumiem. Šādā gadījumā daudz ko nosaka tas, kā tiek izkārtoti akcenti. Tomēr nesteigsimies uz priekšu.

Tātad, par ko ir Platona "Dzīres"? Vismaz pirmajā tuvinājumā pavisam droši var apgalvot, ka "Dzīrēs" teikto runu priekšmets ir Erots. Dzīrotāji – Faidrs, Pausanijs, Eriksimahs, Aristofans, Sokrats u.c., kas sapulcējušies Agatona namā par godu viņa divas dienas atpakaļ izcīnītajai uzvarai Lēnajos<sup>155</sup>, vienojas – tā kā iepriekšējā vakarā ir dzerts gana, šodien viņi nepiedziesies (176A-E). Tā vietā viņi atsaucas ārsta Eriksimaha ierosinājumam teikt cildinājuma runas dievam Erotam. (177A-D).<sup>156</sup> Atlikušajā dialoga daļā sarunas dalībnieki – Faidrs (178A-180B), Pausanijs (180C-185C), Eriksimahs (185E-188E), Aristofans (189C-193D) un Agatons (194E-197E) katrs savā veidā cildina šo dievu. Viņu teiktajās runās iezīmējas viss jau iepriekš pieteikto "Dzīru" tematu spektrs. Ja pieņem, ka šajās runās Platons mēģinājis apkopot tālaika atēniešu uzskatus par Erotu jeb mīlestību (ņemot vērā to, ka grieķi rakstībā lietoja tikai lielos burtus, tad Platona laika "Dzīru" lasītājs katru reizi, kad dialogā tiek minēts vārds Ἔρως (Erots), tajā redzēja arī vārdu ἔρωξ (mīlestība), t.i., pareizāk sakot, neredzēja starp tiem nekādu atšķirību),<sup>157</sup> tad ir pamats apgalvojumam, ka Erots jau sākotnēji tiek saistīts ar (1) erotisko mīlestību, (2) vēlmi un (3) audzināšanu jeb tikumu iemantošanu. Norādes uz erotisko mīlestību

---

<sup>154</sup> To lieliski apliecina Antonija Praise pozīcija, kurš "Dzīres" aplūko ne tikai kā avotu, kas mums ļauj spriest par Platona mīlestības teoriju (Price, 1989, 15-54), bet arī kā tekstu, kurā var fiksēt Sokrata vēlmes koncepciju (1995, 8-14). Sk. arī Halperin, 1985, 1991.

<sup>155</sup> Agatons savu uzvaru Lēnajos guva 416. gadā.

<sup>156</sup> Par cildinājuma runām kā žanru sk. Kristofera Džilla (*Christopher Gill*) ievadu: Plato, 1999, xl, un lielisko A. Naitingeilas monogrāfijas (*Nightingale*, 1995) 3. nod., kur "Dzīru" cildinājuma runas aplūkotas cildinājuma žanra kontekstā.

Stingri ņemot, tēmas ierosinātājs ir nevis Eriksimahs, bet gan Faidrs, kuru Eriksimahs (177D) nosauc par šā iztirzājuma tēvu (πατήρ τοῦ λόγου). Eriksimahs pastāsta, ka Faidrs esot paudis neizpratni par to, ka atšķirībā no citiem dieviem Erots ir nepelnīti atstāts bez tam pienācīgās cildināšanas. Par to, kā būtu vērtējams šis Faidra apgalvojums, sk. Ferrari, 1992, 248-249. Bjūrijs (Bury, 1909, 19) uzskata, ka Faidra neapmierinātībai īsti nav pamata, jo eilōģiska, t.i., cildinoša rakstura runas, kas veltītas Erotam, šajā laikā jau pastāvēja. Viņš norāda uz Sofoklu (*Antig.* 781) un Euripidu (*Hippol.* 525).

<sup>157</sup> Tas lielā mērā apgrūtina "Dzīru" tulkotāja darbu, jo viņa uzdevums šajā gadījumā ir izšķirties, kurā gadījumā lietot lielo un kurā – mazo sākumburtu, pieņemot, ka vārds "Erots" tiek tulkots. Šajā ziņā G. Lukstiņa veiktais "Dzīru" latviskojums, kur paralēli tiek lietoti vārdi "Erots" un "mīla", rada tikai nevajadzīgu sajukumu, turklāt ne vienmēr ievērojot konsekvenci. Piem., 66. lpp. (177D) 'τὸ ἐρωτικὸν' tiek atveidots kā "mīlestība", savukārt 87. lpp. (201D) – kā "Erots". Uz vairākām latviešu tulkojumā sastopamām neprecizitātēm ir norādījis M. Vecvagars. Sk. Vecvagars, 1991, 75-77.

visskaidrāk ieraugāmas Pausanija un Aristofana teiktajās runās. Erota un vēlmes tuvība izteikti parādās Aristofana stāstītajā mītā, kur par mīlestību tiek apgalvots, ka tā ir "vēlme (ἐπιθυμία) un dziņa (δίωξις) pēc veseluma" (192E10-11; sk. arī 191A, 192C-D). Arī Eriksimaha runā, kurā tiek īpaši uzsvērtā mīlestības nozīme jebkuru – arī dabas – norišu skaidrošanā<sup>158</sup>, tiek iezīmēta mīlestības un vēlmju saistība (186B, 187D-E). Viens no interesantākajiem un šā pētījuma kontekstā svarīgākajiem aspektiem Aristofana stāstītajā mītā ir norāde par mīlnieku nespēju artikulēt savas vēlmes objektu (192B5-D2):

[F1] "Kad zēnu mīlētājs vai jebkurš cits satiek savu otru pusi, tad viņi abi ir pilnībā mīlestības, tuvības un kaislības pārņemti (ἐκπλήττονται φιλία τε καὶ οἰκειότητα καὶ ἔρωτι). Viņi nevēlas šķirties viens no otra pat uz mirkli. Un viņi ir tie, kas nodzīvo visu dzīvi kopā, tomēr nespēj pateikt, kas ir tas, ko viņi vēlas (βούλονται) viens no otra. Nevienam neienāks prātā teikt, ka tā ir dzimumtieksmes apmierināšana (ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία), kuras dēļ viņiem kopā būšana sagādā tik lielu prieku. Ir skaidrs, ka viņu dvēseles vēlas (βουλομένη) kaut ko citu, ko nespēj pateikt, tās tikai nojauš, ko tās vēlas un dod par to mājienus (μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται)."<sup>159</sup>

Proti, saskaņā ar Aristofana teikto mūsu pašu vēlmes mums nav caurskatāmas. Vismaz dažos gadījumos būtu aplami teikt, ka mēs zinām, ko vēlamies tad, kad vēlamies. Tādā gadījumā mums būtu jārunā ne tikai par doksiskās kompetences robežām (t.i., daudzos gadījumos – un tas ir lieliski redzams Platona aprakstītajās Sokrata sarunās – mēs nezinām, kuri mūsu uzskati ir patiesi un kuri aplami), bet arī par orektiskās kompetences robežām, t.i., mūsu vēlmju objekti var būt mums tikpat nezināmi un neskaidri kā mūsu uzskatu patiesums. Jāatgādina, ka šāda pozīcija tika aprakstīta arī "Līsidā" (3.4, 3.8, 3.11).

---

<sup>158</sup> Savas runas sākumā (185E-186B) Eriksimahs uzsver, ka viņa teiktais būtu jāsaprot kā papildinājums Pausanija teiktajam. Pausanija runas priekšmets bija cilvēku attiecības – t.i., viņš, pēc Eriksimaha vārdiem, ir aplūkojis mīlestību kā cilvēka dvēseles reakciju uz skaistiem cilvēkiem, savukārt Eriksimahs apņemas parādīt, ka – kā māca viņa ārstniecības prasme – par mīlestību var runāt gan pie dzīvniekiem, gan augiem, gan dabā kopumā.

<sup>159</sup> Vairāki pētnieki (piem. Dover, 1980, 113; Nussbaum, 2001a, 171-176) ir norādījuši, ka Aristofana runa ir vienīgā no "Dzīrēs" teiktajām runām, kas runā par mīlestību valodā, kāda pazīstama mūsdienu lasītājam. Kristofers Rovs (Rowe, 1998, 157-158) gan izsaka šaubas par to, vai šāds vērtējums ir korekts.

Mīlestības nozīme tikumu iegūšanā tiek izcelta gandrīz visās piecās pieminētajās runās. Vienīgais runātājs, kurš nepiemin šo Erotas aspektu, ir Aristofans, lai gan arī viņš, līdzīgi saviem dzīru biedriem, neizteik bez norādes, ka, pateicoties Erotam, mums ir iespēja būt laimīgiem (189C-D, 193C-D). Erotas un tikuma saistība jau ieskanas pašas pirmās – Faidra teiktās – runas sākumā. "Es vismaz nezinu teikt," saka Faidrs:

[F2] "[..] vai ir kāds lielāks labums jauneklim nekā krietns mīlētājs, bet mīlētājam – mīlulis. Jo nekas – nedz radniecības saites, nedz pagodinājumi, nedz bagātība – nespēj tik veiksmīgi panākt to, ka cilvēki, kam rūp skaista dzīve, seko tam, kam jāseko visu dzīvi. Kas tas ir? Tas ir kauns par kaunpilniem darbiem un lepnums par skaistiem." (178C3-D2)

Bet runas noslēgumā Faidrs nosauc Erotu par "vispējīgāko (κυριώτατον) cilvēku palīgu tikuma un laimes iemantošanā – vai tie būtu dzīvie, vai jau mirušie" (180B7-8). Pausanijs – nākamais runātājs pēc Faidra – savā runā nošķir divus mīlestības veidus – debesu (οὐράνιον) un tautas (πρόδημον) mīlestību (180C-E). Pirmā no tām – un tieši šai mīlestībai ir veltīta lielākā Pausanija runas daļa – ir mīlestība uz zēniem; turklāt Pausanijs īpaši uzver šo attiecību paideitisko aspektu – šādu attiecību mērķis ir tikuma ieaudzināšana (184C); šāda veida mīlestība paredz to, ka mīlētājs tiecas ieaudzināt mīluli sapratni un citus tikumus (184D-E), bet mīlulis šādas mīlestības (φιλία) iespaidā cer kļūt labāks (185A-B).

Mīlestības nozīme tikumu iemantošanā un laimes sasniegšanā netiek atstāta novārtā arī Eriksimaha runā. Kad Eriksimahs aprakstījis, kā mīlestība caurstrāvo ikkatru Visuma norisi un nodrošina vispārēju harmoniju, viņš runas nobeigumā saka:

[F3] "Tik dažāda un liela – vai drīzāk pat visaptveroša – ir Erotas vara (πᾶσαν δύναμιν ἔχει), ja to aplūko kopumā. Bet tas, kas gan dievus gan cilvēkus mudina uz labumu kopā ar mērenību (σωφροσύνη) un taisnīgumu, ir pats varenākais. Vienīgi viņš mūs dara laimīgus un spēj nodrošināt to, ka mēs saistāmies un esam draugi gan viens otram, gan dieviem, kas ir labāki par mums." (188D4-9)

Agatona rētoriski spožajā runā<sup>160</sup> Erotam tiek piedēvēti visi galvenie tikumi – Erots ir taisnīgs, tas neko nedara ar varu, jo ikviens tam pakļaujas labprāt (196B-C).

---

<sup>160</sup> Sk. 198A, kur tiek aprakstīta dzīrotāju reakcija uz Agatona reibinošo daiļrunību. Šajā gadījumā nevar neatzīmēt Platona literāro meistarību. Agatona daiļrunība lasītājā var izraisīt patiesu apbrīnu, kas sāk

Viņam vislielākajā mērā piemīt mērenība, jo, būdams stiprāks par jebkuru baudu, viņš valda pār visām pārējām baudām un iekārēm (196C). Erots ir visdrosmīgākais, jo savaldījies pašu drosmīgāko no visiem – Areju (196D). Visbeidzot, Erotam piemīt arī gudrība, jo tieši viņš ir jebkuras radošas (poiētiskas) aktivitātes skolotājs – teiktais attiecas vienādi gan uz dzejas darbu, gan dzīvu būtņu radīšanu. Pat dievi – Apollons, Hēfaists, Atēna un Zevs – savas amata prasmes ir ieguvuši, pateicoties Erotam (196E-197B).

#### 4.2. Sākotnējās piezīmes par Sokrata runu "Dzīrēs"

It kā apstiprinot savu savādību (sk. 215A, Tht. 149A), Sokrats, kad pienākusi viņa kārta teikt runu, izjauc jau iepriekšējās runās iedibināto Erota cildināšanas veidu. Kad Agatons noslēdz savu runu, kas izraisa pārējo dzīrotāju apbrīnu, Sokrats norāda, ka, iepriekš (177D) piesakot sevi kā erotikas lietpratēju, viņš tagad nonācis muļķīgā stāvoklī, jo iepriekšējo runātāju uzstāšanās liek viņam domāt, ka patiesībā no cildināšanas viņš neko nejēdz. Proti, Sokratam bija šķitis, ka par cildināmo priekšmetu jāsaņem patiesība; ka, kaut ko cildinot, runātājs atlasa skaistāko (τὸ κάλλιστα) un sakārto to vispiemērotākajā veidā. Turpretim, spriežot pēc tā, kā rīkojās iepriekšējie runātāji, cildināt nozīmē piedēvēt cildināmajai lietai labākās īpašības, īpaši nerūpējoties par to, vai tās tai patiesībā piemīt vai nepiemīt (198C-E). Tomēr šādā gadījumā, apgalvo Sokrats, Erots nevis tiek cildināts, bet gan tiek radīts šķitums, ka tas tiek darīts (198E). Acīmredzot tāpēc, ka runāt par kaut ko, piedēvējot tam nepiemītošas īpašības (t.i., runāt nepatiesību), stingri ņemot, nozīmē nerunāt par šo lietu vispār, bet tikai radīt iespaidu, ka tas tiek darīts. Tiktāl Sokrata teiktajā būtu jāizceļ divas lietas, kas abas attiecas uz vēlāk sekojošo Sokrata runu. Pirmkārt, Sokrats šeit apņemas teikt patiesību par Erotu.

---

izplēnēt, kad Sokrats sāk izjautāt Agatona pozīciju (199C), un izgaist pavisam līdz ar Agatona atziņu, ka viņš pats nav zinājis, ko runā (201B11-12). Tādējādi Platons ar saviem lasītājiem izdara kaut ko līdzīgu tam, ko Sokrats ar saviem sarunas biedriem, t.i., norāda uz lamatām, kurās nonākam, iedami savu nepārdomāto uzskatu pavadā. Te uzsvars būtu jāliek uz vārdu 'norāda'. Proti, norāda, nevis, piemēram, ievilina. Kāpēc? Tāpēc, ka šie uzskati mums jau ir neatkarīgi no tā, vai mēs to apzināmies vai ne.

Bet, otrkārt, tas nenozīmē, ka tā ir visa patiesība, jo žanra noteikumi paredz atlasīt tikai cildināmās lietas pozitīvās iezīmes.

Sokrata runa uz iepriekšējo runu fona izceļas ar diviem vērā ņemamiem aspektiem. Pirmkārt, tā jau pēc savas formas atšķiras no iepriekšējām – patiesībā tā nav runa, bet gan starp Sokratu un Diotīmu no Mantinejas<sup>161</sup> notikušas sarunas atstāsts. Te arī var piebilst, ka Sokrats paliek uzticīgs savai ierastajai izklāsta manierei – atšķirībā no iepriekšējiem runātājiem, kas demonstrēja savu daiļrunību, cik vien tas bija viņu spēkos (šajā ziņā izņēmums varētu būt izteiksmes ziņā atturīgā Eriksimaha runa), Sokrats apņemas runāt, kā viņš ir radis (199B). Patiesībā Sokrata runas sākumu precīzi fiksēt nav nemaz tik viegli. Viņš iesāk ar Agatona izjautāšanu (199C), kas pāraug Sokrata stāstā par viņa sarunu ar Diotīmu (201D). No Sokrata teiktā (201E) var noprast, ka abas sarunas – gan dialogā notiekošā, gan Sokrata atstāstītā – ir jāuzlūko kā viens veselums, jo Agatona un Sokrata dialogs dublē daļu sarunas, kas reiz notikusi starp Sokratu un Diotīmu.

Otrkārt, nav skaidrs, vai Sokrata cildinājuma objekts sakrīt ar iepriekšējo runātāju cildināto, t.i., vai Sokrata runas priekšmets joprojām ir erotiskā mīlestība.<sup>162</sup> Šo problēmu, šķiet, trāpīgi ir fiksējis R. Markuss (*R. Markus*), kurš par Sokrata runu raksta:

"Vārdi nostiepjās, ieplaisā un dažkārt salūst zem tiem uzliktās nastas, un Platons vārdam ἔρωξ liek nest nastu, kas krietni pārsniedz to, ko tas jebkad ir nesis; mīlestība, kuru viņš grasās attēlot, paplašina ἔρωξ valodu gandrīz līdz nepazīšanai."<sup>163</sup>

Proti, šajā gadījumā mēs atgriezamies pie jau iepriekš uzdotā jautājuma par Platona "Dzīru" priekšmetu. Platona pētnieku izteiktās bažas par to, vai Sokrats runā par

---

<sup>161</sup> Daudzi autori uzskata Diotīmu par fiktīvu, Platona izdomātu personāžu. Sk., piem., Bury, 1909, xxxix; Cornford, 1971, 122; Nussbaum, 2001a, 177; Guthrie, 1975, 385; Rowe, 1999, 251. Šķiet, viens no spēcīgākajiem apsvērumiem par labu šādam viedoklim ir fakts, ka Sokrats savā runā atsaucas uz Aristofana runu (sk. 204E-205A un 192E-193A), un tas nozīmē, ka Diotīmas teiktais ir īpaši pieskaņots šim gadījumam. Turklāt no vēlāk 212C teiktā var spriest, ka Aristofans minēto norādi piedēvē Sokratam, nevis Diotīmai. R.G. Bjūrijs norāda uz iespējamību, ka vārdi "Mantinejas Diotīma (Μαντινικὴ Διοτίμα)" (201D) ir etimoloģiski nozīmīgi. Vārds Μαντινικὴ ir līdzīgs vārdam μαντική (gaišrēģa prasme jeb spēja), kurš arī ir sastopams dažos manuskriptu tekstos (M. Fičino to tulko kā "fatidica muliere (pravietiskā sieviete)"), savukārt vārdu Διοτίμα var tulkot kā "tā, kuru godā Zevs". Sk. Bury, 1909, 94.

<sup>162</sup> Uz to vairākkārt norāda Entonijs Praiss (Price 1989, 25., 35.) Sk. arī Plato 1999, xxvii; Ferrari 1992, 253. un nākamo piez.

<sup>163</sup> Markuss (1971, 137) uzskata, ka gan visa dialoga gaitā, gan Sokrata runas ietvaros notiek pastāvīga mīlestības izpratnes revidēšana, ko pats Markuss dēvē par "Erota dialektiku". Sk. ibid. 133. lpp. un 141. lpp.

mīlestību vai par vēlmi, var izskaidrot ar vienkāršu faktu – Sokrats runā gan par vienu, gan par otru, raksturojot vienu ar otrasstarpniecību. Par šādu pieeju nebūt nav jābrīnās, ja ņemam vērā to, cik tuvi ir grieķu ἔρωσ un ἐπιθυμία, ko arī skaidri parādīja "Līsida" analīze iepriekšējā nodaļā. Šajā ziņā es pievienojos precīzajai Kristofera Rova (Rowe, 1998, 248) norādei, ka, runājot par erotisko mīlestību, Sokrats apraksta vēlmes pēc labuma iedabu. Sokrata norāde par to, ka viņš ir lietpratējs erotikā, ir jāuztver nopietni. Tikai, protams, – un tieši šeit parādās šī apgalvojuma ironiskais aspekts – ne jau tajā erotikā, kuru cildināja iepriekšējie runātāji, bet tajā, par kuru grasās runāt Sokrats un kurā viņš, kā dialogā vairākkārt norādīts (201D5; 207A5; 207C3; C7; 209E5), ir skolojies pie Diotīmas.

### 4.3. Erots un vēlmes Sokrata runā

Jau "Līsida" izklāstā (3.9) bija redzama mīlestības (φιλία) saistība ar vēlmi. Arī "Dzīrēs" Sokrata izklāstā ir vērojama līdzīga aina, turklāt – kā jau tika teikts – ir pamats apgalvojumam, ka, runājot par "mīlestību", Sokrats patiesībā runā par vēlmi vispār jeb, mēs varētu teikt, iezīmē vēlmes jēdziena aprises. Īpašu uzmanību šim apstāklim ir pievērsis Entonijs Praiss (Price, 1995, 8), kurš uzskata, ka "Dzīrēs" atrodamo vēlmes koncepciju mēs varam piedēvēt Sokratam (protams, ja vien pieņemam, ka vispār varam runāt par vēsturiskā Sokrata uzskatu klātesamību Platona darbos). Viņš uzskata, ka "Dzīrēs" Platons interesantā veidā ir apvienojis vienkopus Sokrata psiholoģiju un savu metafiziku (ibid. 9).<sup>164</sup> Viens no būtiskākajiem iemesliem šāda skatījuma pieņemšanai ir fakts, ka savos būtiskajos aspektos "Dzīrēs" rodamās nostādnes sakrīt ar tām, kas jau tika fiksētas "Līsidā". Tomēr var jautāt, tieši cik tālu sniedzas Sokrata koncepcijas izklāsts un kur sākas paša Platona nostādnes. Daudzi pētnieki līdzās Praisam uzskata, ka "Dzīrēs" var atrast vairāk vai mazāk precīzu robežšķirtni, kur beidzas to uzskatu izklāsts, kuri varētu būt piedēvējami Sokratam, un tiek pausts paša "Dzīru" sacerētāja viedoklis.

---

<sup>164</sup> Praisa viedokli pieņem arī Rova (Rowe, 2006b).

Minētā robežšķirtne ir Diotīmas izteikums uzreiz pirms fragmenta, kurā tiek aprakstīta mīlētāja pacelšanās pie skaistā idejas vērošanas:

[F4] "Nupat aprakstītajās mīlas lietās (τὰ ἐρωτικὰ), iespējams, arī tu, Sokrat, varētu tikt iesvētīts, taču nezinu, vai esi spējīgs uz pilnīgākajām un augstākajām iesvētībām, kuru dēļ tad arī pastāv jau minētās, ja vien pareizi ar tām nodarbojas." (209E5-210A2)<sup>165 166</sup>

Tomēr, manuprāt, uzskats, ka šis izteikums iezīmē robežu starp Sokrata un Platona pozīciju, ir grūti pamatojams. Jāņem vērā, ka Sokrata atstāstītā saruna ar Diotīmu ir notikusi pagātnē, tātad tas, ko Diotīma Sokratam saka nupat citētajā fragmentā, attiecas uz Sokratu, kāds viņš bija sarunas laikā, nevis uz Sokratu, kurš šo sarunu atstāsta. Drīzāk jāpiekrīt Frisbijai Šefīldai (*Frisbee Scheffield*) (Scheffield, 2001, 10), kura norāda, ka Diotīmas teiktais drīzāk ir domāts Sokrata dzīru biedriem. Ja pieņem, ka dažos gadījumos (1) Platons ir vienisprātis ar savu skolotāju, bet citos (2) viņu pozīcijas atšķiras, savukārt dažos gadījumos (3) starp Sokrata un Platona uzskatiem pastāv kontinuitāte, t.i., Platons izvērš kādu pozīciju, kas iedīgļa formā jau sastopama Sokrata filozofijā, tad, šķiet, pareizais jautājums ir nevis "Kur sākas Platons un beidzas Sokrats?", bet drīzāk – "Kuras no "Dzīrēs" rodamajām pozīcijām ir pieskaitāmas pie (1), (2) un (3)?" Nav šaubu, atbildēt uz šādu jautājumu katrā atsevišķā gadījumā ir turpat vai neiespējami. Tomēr tas arī nenozīmē, ka kaut kas līdzīgs nav paveicams attiecībā uz dažiem fragmentiem un uz dažām nostādnēm. Saskaņā ar šajā darbā pieņemto pozīciju Sokrata runā var fiksēt Sokrata vēlmes koncepciju un daļēji arī Sokratam piedēvējamu vēlmju pārveides aprakstu. Šīs nodaļas atlikušajos paragrāfos pievērsīšos "Dzīrēs" rodamās vēlmes koncepcijas aplūkojumam.

---

<sup>165</sup> Latviešu tulkojums šajā vietā ir maldinošs: "Šādā mīlā, Sokrat, varētu varbūt arī tevi iesvētīt, bet es nezinu, vai tu būtu, **ja mēs uzmanīgāk pavērotu**, arī tās augstākās un cildenākās atziņas cienīgs, kuras dēļ viss teiktais ir tikai sagatavošana" (96. lpp.). Pirmkārt, grieķu tekstā nav atrodami manis izceltie vārdi. Otrkārt, grieķu tekstā nav runa par to, ka Sokrats nav cienīgs tikt iesvētīts augstākajos ritos.

<sup>166</sup> Uzskatu, ka šis Diotīmas izteikums iezīmē robežu starp Sokrata un Platona nostādnēm, pauž Cornford, 1971, 125; Markus, 1971, 134. Malkolms Šofīlds (*Malcolm Schofield*) uzskata, ka Sokratam var piedēvēt tikai to, kas ir runāts līdz 201C9. Praisa iebildumus sk. Price, 1995, 27-29.



#### 4.4. Sokrata runas tēma

Entonijs Praiss (Price, 1995, 9.) apgalvo: "Sokratiskā mīlestības koncepcija ir nevainības izpausme," jo Sokrata piedāvātais "mīlestības redzējums" ir akls pret tiem aspektiem, kuri nav piemēroti cildināšanai. Tomēr tas, kā jau tika teikts, izriet no Sokrata viedokļa par cildināšanas žanru – teikt patiesību par cildināmo lietu –, kas nenozīmē, ka tiek teikta visa patiesība. Raugoties no (iedomātām) Platona pozīcijām, tā ir lieliska iespēja izklāstīt Sokrata psiholoģiju un cildināt Erotu, vienlaikus piesakot arī savu metafiziku.

Jau minēju, ka, runājot par mīlestību, Sokrats vienlaikus runā arī par vēlmi, proti, līdzīgi "Līsidam, 'mīlestības' jēdziena un 'vēlmes' jēdziena topogrāfija "Dzīrēs" lielā mērā pārklājas. Jautājums par to, kādā mērā tas, ko ierasti sauc par erotisko mīlestību tajā izpratnē, kādā tā attēlota iepriekšējo runātāju teiktajā, ir saistīts ar Sokrata aprakstīto mīlestību kā vēlmi pēc labuma, ir sarežģīts. Ierasti tiek uzskatīts (sk. piem. Ferrari, 1992, 254; Santas, 1988, 32-34), ka Sokrats ievieš nošķirumu starp mīlestību vispārīgā nozīmē un mīlestību specifiskā nozīmē, t.i., to, ko ierasti sauc par mīlestību, un to, kas ir pirmās mīlestības apakšgadījums (205A-206B). Diotīma apgalvo, ka "jebkura vēlme pēc labā un laimes" ir mīlestība, taču mīlestībai var nodoties dažādos veidos: vieniem tā izpaužas kā tiekšanās pēc naudas (χρηματισμός), citiem kā tiekšanās pēc vingrošanas (φιλογυμναστία), bet citiem kā tiekšanās pēc gudrības (φιλοσοφία), tomēr nevienam no viņiem tāpēc nesauc par 'mīlētāju' (ἐραστής) un viņu nodarbi – par 'mīlēšanu' (ἐρᾶν).<sup>167</sup> Par mīlētājiem sauc tikai tos, kas nododas mīlestībai noteiktā veidā (205D). Līdzīgi arī 'radīšana' (ποίησις) tiek definēta kā cēlonis, kura dēļ kaut kas neesošs kļūst par esošu, tāpēc šādā nozīmē arī visi amatnieki ir 'radītāji' (ποιηταί). Taču tas nenozīmē, ka amatnieki tiek saukti par 'radītājiem' – tā sauc tikai to 'radīšanas' daļu, kas attiecas uz mūziku un dzeju (205B-C). Tiek uzskatīts, ka pāreju no vispārīgās mīlestības izklāsta uz specifiskās mīlestības izklāstu iezīmē Diotīmas jautājums Sokratam (206B1-4):

[F5] "Ja reiz mīlestības priekšmets vienmēr ir tāds [labuma iegūšana sev 206A11-12], tad kādā veidā pēc tā ir jātiecas, kādas darbības jāveic un kā jānopūlas, lai to varētu

<sup>167</sup> "Gorgijā" (482A) Sokrats nosauc filozofiju par savu mīluli (παίδικόν). "Teaitētā" (167B-C) Sokrats runā par savu kaislību (ἔρωτος) uz filozofiskām sarunām.

saukt par mīlestību? Vai vari pateikt, kas tad ir tas, ko mīlestība paveic (τὸ τοῦτο τυγχάνει ὄν τὸ ἔργον; ἔχεις εἰπεῖν;)"

Tiek uzskatīts, ka Diotīmas vārdi "varētu saukt par mīlestību (ἔρωσ ὄν καλοῖτο)" jāsaprot kā norāde uz to, kas tiek ierasti saprasts ar mīlestību. Tomēr šajā gadījumā bez ievēribas tiek atstātas jautājuma beigas, kur Diotīma vaicā, kas tad ir tas, ko mīlestība veic, t.i., kā tā izpaužas. Šāda izklāsta gaita ir saskaņā ar to, ko Sokrats savas runas (201D-E) sākumā apņemas darīt. Vēršoties pie Agatona, Sokrats (201D8-E2) saka:

[F6] "Kā jau tu, Agaton, teici [195A], vispirms ir jāizklāsta, kas ir mīlestība (τίς ἐστὶν ὁ ἔρωσ), kāda tā ir (ποῖός τις), bet pēc tam – ko tā veic (τὰ ἔργα αὐτοῦ)."

Ja pieņem, ka Sokrats izmanto šo izklāsta stratēģiju (un šāds pieņēmums, manuprāt, ir visnotaļ pamatots), tad viņa teiktais būtu iedalāms trijās daļās, kur katrā no daļām tiek iztirzāts viens jautājums. Tiesa, pirmo divu jautājumu aplūkojums Sokrata teiktajā nav skaidri nošķirts, tomēr ir pamats uzskatīt, ka Diotīmas jautājums 206B1-4 ievada trešā jautājuma aplūkojumu. Savukārt pirms tam runātais – gan Sokrata sarunā ar Agatonu (199C-210C), gan Sokrata un Diotīmas sarunas atstāstā (201D-206A) – būtu uzlūkojams kā pirmo divu jautājumu izklāsts. Tas gan nenozīmē, ka Sokrats nerunā par mīlestību šaurākā nozīmē; tas tiek darīts, taču tā tiek aplūkota tikai kā vēlmes pēc labuma izpausme.

#### 4.5. Iztrūkstošais kā vēlmes priekšmets

Saskaņā ar Sokrata teikto mīlestība ir vēlme pēc labuma. Kā Sokrats (un Diotīma) nonāk pie šādas mīlestības noteiksmes?

Jau pašā sākumā (199C-E), sarunā ar Agatonu, Sokrats norāda, ka mīlestība ir jāaplūko kā attiecība; līdzīgi tam, kā 'būt tēvam' nozīmē būt dēla vai meitas tēvam, arī mīlēt nozīmē mīlēt kaut ko; t. i., mīlestība vienmēr ir *kaut kā* mīlestība, tai vienmēr ir kaut kāds objekts (mēs varētu teikt, ka mīlestība ir intencionāls stāvoklis). Taču mīlestība paredz ne tikai noteikta veida objektu, bet arī noteikta veida relāciju jeb attiecību, proti, vēlmi: "Mīlestība vēlas (ἐπιθυμεῖ) to, kā mīlestība tā ir" (200A2-3). Citiem vārdiem sakot, mīlestība ir noteikta veida vēlme. Savukārt vēlme paredz tās objekta iztrūkumu:

"Tas, kurš vēlas, vēlas to, kā viņam trūkst (ἐνδεές), un, ja tam tā netrūktu, tad to nevēlētos" (200A9-B1). Tas, kā apgalvo Sokrats, ir nepieciešami (ἀνάγκη), proti, izriet no vēlmes dabas. T.i., nepieciešams vēlmes nosacījums būs vēlamā objekta iztrūkums:

ja A vēlas x,

tad ir nepieciešami, ka

A trūkst x.

Taču mēs varam iedomāties, ka vesels cilvēks saka, ka viņš vēlas būt vesels, vai bagāts cilvēks saka, ka viņš vēlas būt bagāts. Mēs varētu teikt, ka minētie piemēri ir pretrunā ar Sokrata teikto. Taču tas ir pārpratums, uz kuru Sokrats vērš sarunas biedru uzmanību un laikus mēģina to novērst. Minētajos piemēros runa ir par citu vēlmi – tas, ko vēlas veselais cilvēks, nav veselība, kas viņam jau ir, bet gan viņš vēlas būt vesels nākotnē; līdzīgi, ja tas, kuram pieder nauda, apgalvo, ka viņš vēlas, lai viņam tā pieder, viņš vēlas būt bagāts arī turpmāk, jo:

[F7] "Katram no minētajiem cilvēkiem tas, kas tiem pieder šajā brīdī, pieder nepieciešami, vai viņi to grib (βούλωνται) vai ne." (200C3-5)

Tāpēc tas nevar būt tas, ko viņi vēlas. Proti, ja A ir bagāts, tad konkrētajā brīdī bagātība viņam pieder nepieciešami, vai viņš to grib vai ne; līdzīgi, ja A ir vesels, tad konkrētajā brīdī šis lietu stāvoklis nav atkarīgs no A mentālajiem stāvokļiem –attiecīgajā brīdī viņš ir vesels, vai nu to grib vai negrib. Tomēr attiecībā uz nākotni A nevar būt drošs par to, vai viņš joprojām būs bagāts vai vesels. Šie apsvērumi no Sokrata aplūkojuma izslēdz vēlmes, ko varētu dēvēt par tukšgaitas vēlmēm, t.i., tādām, kuras nav būtiski saistītas ar rīcības veicēja rīcību – vai nu tāpēc, ka neparedz nekādu rīcību pašas par sevi, vai arī tāpēc, ka neeksistē rīcība, kura var tikt aplūkota kā līdzeklis šīs vēlmes īstenošanai, jo tās īstenošana ir vai nu loģiski, vai empīriski neiespējama.

Entonijs Praiss gan uzskata, ka Sokrata apsvērumi joprojām ir problemātiski. Viņš raksta:

"Pieņemot, ka es nevaru vēlēties to, kas man jau ir, vai to, uz ko es jau varu paļauties, Platons aizmirst, ka man var jau piederēt tas, ko es vēlos. Ka apgalvojums par to, ka "es vēlos x" parasti paredz gan to, ka "man nav x", gan to, ka "es nevaru paļauties uz to, ka man būs x", norāda nevis uz loģisku saistību, bet uz sarunas implikatūru

(*conversational implicature*); šī implikatūra var tikt atcelta pateicoties īpašam izteikuma kontekstam (piemēram, ja kādam par viņam piederošām lietām tiek vaicāts: "Vai tu vēlies tās visas?"), un tā nepavada verbu "vēlēties" visos kontekstos (piemēram, izteikumā "Man pieder tas, ko es vēlos," – noteikti ne)." (Price, 1989, 18-19)

Praisam ir taisnība – tādi izteikumi, kā "man pieder tas, ko es vēlos" nenosaka, ka man nav tā, kas man pieder (kā tas patiešām būtu, ja no "es vēlos x" loģiski izrietētu "man nav x" visos gadījumos). Taču savā ziņā tas, manuprāt, nav uzskatāms par iebildumu Platonam, jo Platons (varam teikt arī Sokrats) nerunā par to, kas izriet vai neizriet no vārdu nozīmēm atsevišķos kontekstos, bet par lietām. Un ne katrā gadījumā, kad mēs teikumā redzēsīm pieminētus vārdus "vēlme" vai "vēlēties", tiem būtu jānorāda uz vienu un to pašu jēdzienu. Proti, jautājums, ko risina Sokrats, ir "Kas ir ἔρως?", nevis, piemēram, "Kā mēs lietojam vārdu 'ἔρως'?" Uz Praisas iebildumu Sokrats, iespējams, reaģētu, vai nu sakot, ka tas nav relevants, jo nerunā par vēlmi, vai arī norādītu, ka Praisas minētais piemērs galu galā ir analizējams tādā veidā, ka saskan ar Sokrata teikto. Sokrats varētu norādīt, ka apgalvojums

"Man pieder tas, ko es vēlos"

var tikt saprasts tādā veidā, ka ir ekvivalents apgalvojumam

"Es vēlos, lai man piederētu tas, kas man pieder".

Šajā gadījumā mēs varam apgalvot, ka manas vēlmes objekts ir konkrētajā brīdī neeksistējošs lietu stāvoklis – ka man nākotnē pieder tas, kas man pieder pašlaik. Tāpēc šķiet, ka Platonam un Sokratam ir taisnība: vēlmes objekts nevar būt tas, kas mums jau ir, – šajā gadījumā mēs varam vēlēties tikai to, lai tas mums piederētu arī turpmāk.<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup> Entonijs Kenijs (*Anthony Kenny*) (Kenny, 1963, 115-16) norāda, ka filozofi ļoti bieži šo aspektu ignorē. Viņš atsaucas uz Akvīnas Tomu, kurš apgalvojis, ka vēlēties to, kas viņam jau pieder, ir tikpat neiespējami, kā atminēties to, kas notiek konkrētajā brīdī (*Summa Theologica*, Ia II ae, 30, 2 ad 1). Turpinot šo Toma domu, Kenijs raksta: "Mēs varam teikt, ka vēlme, kas nav pirms tās objekta, nebūtu vēlme tādā pašā veidā, kādā atmiņa, kas būtu vienlaicīga ar tās objektu, nebūtu atmiņa."

#### 4.6. Erota alegoriskais raksturojums

Erots Sokrata / Diotīmas runā tiek raksturots ne tikai, ja tā var teikt, tieši, bet arī alegoriski; patiesībā, alegoriskais apraksta līmenis ir klātesošs visā runas gaitā, jo galu galā to prasa izklāsta konteksts – Sokrats nelasa lekciju par mīlestību, viņš saka lai arī savādu, tomēr Erotu cildinošu runu. Šis apstāklis rada zināmas problēmas, jo dažbrīd par noteiktiem alegorijas aspektiem ir grūti pateikt, kā tieši tie būtu saprotami. Par laimi, tas nav sakāms par visiem aspektiem, turklāt daži no tiem papildina jau iepriekš ieskicēto raksturojumu. Viens no būtiskākajiem Erotu raksturojošiem aspektiem, kas īpaši izcelts Diotīmas stāstā par tā izcelsmi, ir viņa nenoteiktā, divējādā iedaba, kas nosaka arī viņa nenoteikto ontoloģisko statusu.

Erots ir Pora (ceļš, izeja, nauda, bagātība u.c.) un Penijas (nabadzība, trūkums) dēls (203B-C), tāpēc viņam piemīt gan viena, gan otra īpašības. Turklāt viņš tika ieņemts tajā pašā dienā, kad piedzima Afrodīte, tāpēc mīl skaisto (φύσει ἐραστής ὢν περὶ τὸ καλόν 203c3-4). Līdzīgi savai mātei viņš vienmēr dzīvo trūkumā (ὄει ἐνδεία σύνοικος 203D3). Tomēr, pateicoties savam tēvam Poram, viņš vienmēr perina plānus, kā iegūt to, kas ir labs un skaists (ἐπίβουλος ἐστὶ τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς 203D4-5). Viņš, saskaņā ar Diotīmas teikto, ir:

[F8] "[...] kārs pēc sapratnes un izveicīgs tās gūšanā (φρονήσεως ἐπιθυμητῆς καὶ πόριμος), viņš visu dzīvi tiecas pēc gudrības (φιλοσοφῶν), būdams veikls burvis, zālotājs un sofists (δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής)." (203D6-8)

Atšifrēt visu – īpaši pēdējo – epitetu nozīmi ir pagrūti, tomēr neskatoties uz to, šķiet, ir pamats apgalvot, ka Erota raksturojumu neizsmeļ tikai jau iepriekš iezīmētais dezideratīvais aspekts, t.i., runa nav tikai par tiekšanos pēc iztrūkstošā sasniegšanas. Lai tas būtu iespējams, jārunā arī par Erota kognitīvajām spējām. Ja mēs to pārnesam uz vēlmes teoriju, tad var teikt, ka vēlmes nav jēdzieniski aklas, jebkura vēlme līdzās tās objektam paredz arī līdzekļus šā objekta sasniegšanai, t.i., runājot par vēlmēm, ir jārunā arī par uzskatiem, tāpat stingrā nozīmē runa ir par vēlmju un uzskatu pāriem.

Erota alegoriskajā aprakstā Diotīma iezīmē arī aspektu, kas jau atzīmēts "Līsidā" 218A-B, kad Sokrats raksturoja NLNS:

[F9] "Viņš atrodas starp gudrību un nezināšanu. Ar viņu ir tā: neviens no dieviem nemīl gudrību (φιλοσοφεί), nedz arī vēlas kļūt gudrs, viņi jau tādi ir. Līdzīgi arī neviens cits, kurš ir gudrs, netiecas pēc gudrības. Tāpat arī nezinošie (οί άμοαθης) nedz gudrību mīl, nedz arī vēlas kļūt gudri, jo tieši tā arī ir muļķu nelaime – lai gan viņi nav nedz krietni, nedz saprātīgi (τὸ μὴ ὄντα καλὸν κάγαθὸν μηδὲ φρόνιμον), viņiem pašiem šķiet, ka ar viņiem viss ir, kā nākas. Tas, kurš nedomā, ka viņam kaut kā trūkst, arī nevēlēsies to, par ko viņš nedomā, ka tas viņam ir vajadzīgs." (203E5-204A7)

Šajā fragmentā tiek pateiktas divas būtiskas lietas par to, ar kādiem nosacījumiem A vēlas x. Proti, pirmkārt, pašam vēlmes subjektam ir jābūt NLNS, un, otrkārt, viņam jāapzinās x kā iztrūkstošs jeb nepieciešams. Pēdējais no minētajiem aspektiem, šķiet, ir problemātisks kontekstā ar to, ko varēja lasīt "Līsidā" (sk. 3.4, 3.8, 3.11). Šķiet, ka "Līsida" izklāsts paredz, ka lai rīcības veicējam A piedēvētu vēlmi pēc x pietiek ar to, ka rīcības veicējam trūkst x. Nākamajā nodaļā mēs redzēsim, ka "Gorgijā" Sokrats aizstāv koncepciju, kas paredz, ka vēlmes apzināšanās arī nav pietiekams nosacījums vēlmes piedēvēšanai. Proti, no apgalvojuma "A šķiet, ka viņš vēlas x" neizriet, ka "A vēlas x". Jāteic, šis nosacījums Sokrata koncepcijā tā arī paliek neskaidrs un, balstoties uz tekstiem, nav iespējams atbildēt uz jautājumu, kādu loma Sokrata vēlmes koncepcijā tiek piešķirta rīcības veicēja attieksmei. Iespējams, iemesls, kāpēc Sokrata koncepcijā šāda neskaidrība pastāv ir tāds, ka Sokrats mēģina veidot izpratni, kas ņem vērā arī tādu priekšmetu izturēšanos, kuriem propozicionālās attieksmes nav piedēvējamas (sk. 4.8.)

#### **4.7. Mīlestības noteiksme**

Lai raksturotu vēlmes un mīlestības objektu precīzāk, Sokrats izmanto Agatona runā (197B) izteikto apgalvojumu, ka mīlestība ir vērsta uz skaisto, proti, mīlestības objekts ir skaistais; jebkas, kas kļūst par mīlestības objektu, parādās noteiktā aspektā – kā skaistais. Bet tas, kas ir labs, ir arī skaists (201C; 204D-205A), un otrādi (Sal. Lys. 216C-217D, Prot. 359E, 360A). Skaistais šajā gadījumā nav jāsaprot kā kaut kas sajūtams; tas, kā apgalvo Praiss (Price, 1995, 10), ir "āriene, kuru iegūst labums, kad tas mūs pievelk vai

vilina" – vai, kā saka Ferāri (Ferrari, 1992, 260): "Skaistais ir kvalitāte, kuras dēļ labais iegūst mirdzumu un mums sevi parāda."<sup>169</sup> Turklāt labā un skaistā jēdzieni sakrīt ne tikai materiāli, bet arī intencionāli, proti, vēlēties iegūt skaisto nozīmē vēlēties labo, un otrādi (sal. Men. 77B6-7). Mīlestība ir vēlme iegūt labo jeb vēlme pēc labā, bet būt ieguvušam labo un skaisto nozīmē būt laimīgam (204E-205A). Dievi tieši tāpēc arī tiek saukti par laimīgiem, ka tiem pieder skaistais un labais (202C). Cilvēki tiecas pēc labā, jo vēlas kļūt laimīgi.

[F10] "Laimīgie ir laimīgi tāpēc, ka ir ieguvuši labo, un vairs nav nekādas vajadzības jautāt: "Kāpēc tas, kurš vēlas kļūt laimīgs, vēlas būt laimīgs?" Šķiet šeit jautāšana beidzas." (205A1-3)

Jautājums, kāpēc kāds vēlas būt laimīgs, iezīmē jēdzīgas jautāšanas robežu. Tas ir bezjēdzīgs. Laime ir cilvēku augstākais mērķis. Vienlaikus ar jēgas robežām tas iezīmē arī vēlmes robežas.

Līdz ar to mēs esam nonākuši pie iepriekš minētās mīlestības noteiksmes: mīlestība ir vēlme būt ieguvušam labo vienmēr (206A; 205A).<sup>170</sup> Šādā nozīmē par mīlētāju ir nosaucams jebkurš, jo ikvienam cilvēkam mēs varam piedēvēt vēlmi būt laimīgam (205A) jeb labi dzīvot, kas, kā norāda arī Aristotelis (EN 1095a17-20), tiek atzīts par vienu un to pašu (sal. Euthd. 278E-280B).

Kopsavelkot tiktāl iztīrāto, varam teikt, ka apgalvojums "A mīl x" ir ekvivalents apgalvojumam "A vēlas x", kas ir patiess ar nosacījumiem, ka:

- (1) A trūkst x;
- (2) A uzskata, ka viņam trūkst x;
- (3) A vēlas iegūt x;
- (4) A nevar paļauties uz to, ka viņam būs x;
- (5) x ir labs (≡skaists).

Mīlestība izpaužas dažādos veidos atkarībā no katra rīcības veicēja priekšstatiem par to, kā ir sasniedzama laime jeb laba dzīve. Es pieņemu, ka no nupat minētajām tēzēm (3) un (4) ir samērā neproblemātiskas. Tas pats būtu sakāms par (1) un (2), ja tās

---

<sup>169</sup> Sk. arī Price, 1989, 16.

<sup>170</sup> "ἔστιν ἄρα ὁ ἔρωσ τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί" 206A11-12.

tiek ņemtas atsevišķi, tomēr, ja tās tiek minētas vienkopus – kā tas ir šajā gadījumā –, tad acīm redzami ir jāpaskaidro, kā tās abas ir saistītas. Savukārt (5) ir viena no būtiskākajām tēzēm Sokrata vēlmes teorijā, tāpēc tās aplūkojumam atvēlēta nākamā, 5. nodaļa. Pirms ķerties pie minētās tēzes aplūkojuma, šīs nodaļas noslēgumā jāpakavējas pie jautājuma par to, kas ir mīlestības ἔργον.

#### 4.8. Mīlestības ἔργον

Tā kā mana izklāsta priekšmets ir vēlmes jēdziens, tad, aplūkojot jautājumu par mīlestības funkciju (ἔργον), es ignorēšu problēmas, kuras, lai gan, iespējams, ir svarīgas "Dzīru" kontekstā, tomēr ir nebūtiskas (t.i., apejamas) no mana pētījuma viedokļa. Diotīma apgalvo, ka mīlestības nolūks (ἔργον) ir "dzemdēšana skaistajā – gan attiecībā uz dvēseli, gan attiecībā uz ķermeni (τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν)" (206B7-8)<sup>171</sup>. Šāda mīlestības noteiksme ir acīm redzami mīklaina, tāpēc arī Sokrats Diotīmai teic, ka jābūt gaišrēģim, lai to saprastu (206B9-10)<sup>172</sup>. Diotīma paskaidro, ka visi cilvēki ir grūti gan dvēselē, gan ķermenī un, kad mēs sasniedzam noteiktu vecumu, mūsu daba vēlas (ἐπιθυμεί) dzemdēt, taču dzemdēt tā spēj tikai skaistajā, nevis neglītajā, t.i., šo vēlmi spēj atmodināt tikai skaistuma klātbūtne. Tieši šāda dzemdēšana ir sievietes un vīrieša kopošanās (συνουσία). Grūtniecība un dzemdēšana ir veids, kādā mirstīgās būtnes sasniedz nemirstību (206C). Proti, atbilstīgi iepriekš sniegtajai mīlestības noteiksmei mīlestība ir vēlme pēc labuma, bet mīlestības ἔργον, kā uzsver Diotīma, nav vēlme pēc labuma – tās priekšmets ir dzemdēšana un radīšana skaistajā. Kāpēc? Tāpēc, ka:

[F11] "Radīšana mirstīgajām būtnēm ir veids, kā sasniegt mūžību un nemirstību. No tā, par ko iepriekš vienojāmies, izriet, ka mīlestībai nepieciešami ir jābūt vēlmei pēc nemirstības kopā ar labumu, ja reiz tā tiecas pēc labuma iegūšanas sev uz visiem laikiem. Tātad saskaņā ar šo apsvērumu (λόγον) mīlestība vēlas arī nemirstību."  
(206E7-207A4)

<sup>171</sup> Prepozīcija ἐν ir neviennozīmīga – to var saprast gan ar nozīmi "iekšā", gan "kaut kā klātbūtnē".

<sup>172</sup> Sokrats lieto vārdu μωντεία, tādējādi visdrīzāk norādot uz pašu Diotīmu.



Proti, vēlmē iegūt labumu uz visiem laikiem patiesībā ir "iesaiņotas" divas vēlmes – vēlme pēc labuma un vēlme pēc nemirstības. Vēlme radīt jeb reproducēt, kā norāda Diotīma, nav attiecināma tikai uz cilvēkiem – tā ir vēlme, kas piemīt visām dzīvajām un mirstīgajām būtnēm. Turklāt par to var runāt divos aspektos, pirmkārt, interpersonāli kā par vēlmi reproducēt sevi vai nu fiziski, vai intelektuāli, otrkārt, intrapersonāli kā par katrai dzīvai būtnēi dabiski piemītošu vēlmi saglabāt savu tāpatību (207A-208A). Abos gadījumos mēs varam teikt, ka tās ir vēlmes, kuras dzīvām būtnēm piemīt dabiski – šajā ziņā dzīvās būtnes ir dabas teleolģisko spēku arēnas. Vēlme sevi reproducēt dabiski piemīt visām dzīvajām būtnēm. Tas pats attiecas uz vēlmi rūpēties par saviem pēcnācējiem un aizstāvēt tos (207A-B). Tiesa, cilvēku gadījumā mēs varētu teikt, ka viņi rīkojas, apsvērumu vadīti (ἐκ λογισμοῦ)(207B). Taču var runāt arī par intelektuālu sevis reproducēšanu, kas izpaužas kā godkāriģa rīcība, dzejnieku un amatnieku darbošanās vai manifestējas noteiktos tikumos – saprātīgumā (σωφροσύνη) un taisnīgumā (δικαιοσύνη) (208E-209B).<sup>173</sup> Līdzīgi apsvērumi attieksies arī uz intrapersonālu sevis reproducēšanu. Diotīma norāda, ka jebkura dzīva būtne savas dzīves laikā, lai gan tiek uzskatīta par tāpatīgu (varētu arī teikt – saglabā savu identitāti), patiesībā nekad nesastāv no vieniem un tiem pašiem konstituentiem, tā nepārtraukti kaut kādas daļas zaudē un kaut kādas – iegūst. Tas attiecas kā uz ķermeni, tā dvēseli – "rakstura iezīmes (ἦθος), uzskati (δόξα), vēlmes (ἐπιθυμία), baudas (ἡδονή), ciešanas (λύπη), bailes (φόβος)" nekad nepaliek tās pašas, vienas iet bojā, bet citas rodas no jauna. Tas pats sakāms arī par zināšanām (ἐπιστήμη) (207D-208A).

Mēs varam teikt, ka mīlestība izpaužas gan apzinātā, gan neapzinātā līmenī un ka gan noteiktas fizikālas pārmaiņas mūsu ķermenī, gan garīgas norises dvēselē ir viena un tā paša spēka (jeb vienas un tās pašas vēlmes) dažādas izpausmes. Tas nozīmē, ka abu līmeņu norises aplūkojamas vienā kopējā perspektīvā, jo abos gadījumos tās tiecas uz vienu mērķi – labumu.

---

<sup>173</sup> Ja – līdzīgi daudziem pētniekiem – tiek pieņemts, ka Sokrats uzsver nošķirumu starp vispārīgo un specifisko mīlestību, tad šajā gadījumā acīm redzami ir grūti paskaidrot, kā specifiskā mīlestība – ja tā izpaužas šādi – atšķirsies no vispārīgās. Sk., piem., Price, 1989, 25-30; Markus, 1971, 141. Šāds jautājums atkrīt, ja tiek pieņemts, ka runa ir par to, kā mīlestība izpaužas dažādos līmeņos – gan biolģiskā, gan intelektuālā līmenī.

Šie apsvērumi sniedz vismaz daļēju atbildi uz iepriekš uzrādīto problēmu par to, kā savienojamas iepriekš (4.7.) minētās tēzes (1) un (2). Proti, var pieņemt, ka bioloģiskā līmenī pietiks ar (1), tomēr augstākā līmenī būs vajadzīgs gan (1), gan (2).

#### 4.9. Noslēgums

Mīlestība vispārīgā nozīmē ir vēlme pēc nemirstības kopā ar labumu, kas var izpausties dažādos veidos, t.i., tā konstituē citas vēlmes, kuru motivējošā spēka avots un mērķis ir viens un tas pats. Šajā nozīmē 'mīlestība' būtu saucama nevis par vēlmi, bet gan par vispārēju motīvu, kurš nosaka to, ka mums ir dažādas vēlmes. Elizabete Enskomba (Anscombe, 1963, 21) raksta, ka sniegt kādas rīcības motīvu ir līdzīgi kā teikt: "Skaties uz šo rīcību šajā gaismā!"<sup>174</sup> Piemēram, personas A rīcību R izgaismos fakts, ka A mīl B, t.i., uz jautājumu "Kāpēc A rīkojās noteiktā veidā?" mēs varēsim atbildēt: tāpēc, ka A mīl B. Līdzīgi mēs varam arī teikt, ka konkrēti motīvi noteiks, kādas vēlmes mums būs konkrētās situācijās, t.i., piemēram, ja A mīl B, tad noteiktās situācijās viņš būs disponēts uz noteiktām vēlmēm (mēs varētu arī teikt, ka viņš sliksies redzēt noteiktas situācijas noteiktā gaismā – tādā, kādu rada attiecīgais motīvs). Tāpat cilvēks, kuru vada tiekšanās pēc naudas, noteiktās situācijās ir disponēts uz noteiktām vēlmēm un rīcību – vēlme pēc naudas nosaka to, kādā gaismā viņš redz noteiktas situācijas, t. i., motīvs paskaidro viņa redzējumu.<sup>175</sup> Sokrata koncepcijā šādi izprasts motīvs ir ietverts vēlmes jēdzienā. Sokrats runā par vispārīgu vēlmi pēc labuma, kas organizē visas pārējās rīcības veicēja vēlmes, vēlams, konsistentā orektisko stāvokļu struktūrā. Kā redzējām, šis jēdziens tiek tematizēts ar  $\phi\lambda\iota\alpha$  un  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  analīzes kontekstā.

---

<sup>174</sup> Sīkāk par motīva jēdzienu un ar to saistītajām problēmām sk. Entonija Kenija interesanto šā jēdziena aplūkojumu Kenny, 1963, 84.-99. lpp.

<sup>175</sup> Sal. Osborne, 1994, 79., kur viņa, interpretējot Origenu, raksta: "Mīlestību nemotivē nekāds cits spēks; mīlestība ir spēks, kas motivē mūs veikt noteikta veida darbības un novērtēt noteikta veida lietas. Tāda paša veida reakcijas var rasties citu motīvu dēļ, taču gadījumā, ja motīvs ir mīlestība, tas nozīmē, ka iekāre vai bailes nav motīvi. [...] Piesaukt mīlestību kā izskaidrojumu nozīmē noliegt to, ka citi motīvi varētu būt būtiski."

## 5. Vēlme pēc labuma

### 5.1. Ievads

Viena no būtiskākajām Sokrata morālpsiholoģijas tēzēm ir uzskats, ka vēlmes objekts ir labums. Tāpēc nav nejauši, ka šī tēze tiek pieminēta vairākos sokratiskajos dialogos. Tomēr, līdzīgi citām būtiskām Sokrata ētikas nostādnēm, arī šī ir kalpojusi par pamatu daudziem strīdiem un atšķirīgām interpretācijām. Šajā nodaļā mēģināšu izvirzīt un aizstāvēt noteiktu šīs tēzes lasījumu, galvenokārt balstoties uz to, kā vēlme pēc labuma tiek aplūkota Platona "Gorgijā". Protams, lai pamatotu un papildinātu šo lasījumu, tiks izmantoti arī citi relevanti fragmenti no citiem dialogiem. Materiāla izklāsta ziņā šī nodaļa atšķirsies no iepriekšējām ar savu, ja tā varētu teikt, dialektisko raksturu, jo galvenokārt (vismaz nodaļas sākuma daļa) tā tiks būvēta kā atbilde uz Kevina Maktaja (*Kevin McTighe*) (1984) visnotaļ pamatīgo rakstu "Sokrats par vēlmi pēc labuma un aplamas rīcības nevoluntāro raksturu "Gorgijā" 466A-468E". Konstruējot savu pozīciju, es lielā mērā balstīšos uz to, kā Sokrata nostāju skaidrojuši (lai gan šie skaidrojumi nebūt nav identiski) Terijs Peners, Kristofers Rovs (Penner, 1991, 2000, 2005, Penner & Rowe 1993, 2005), un Naomi Rešotko (Reshotko, 1992, 1996, 2006).

### 5.2. Labums un šķietams labums kā vēlmes priekšmets

Kā jau teicu, Sokrata (un arī Platona) vēlmes teorijā tiek īpaši uzsvērts fakts, ka vēlmes priekšmets ir labums. "Dzīrēs", atstāstot Diotīmas teikto, Sokrats izceļ šo aspektu, sakot:

[F1] "Pastāv kāda mācība (λόγος), ar kuru saskaņā mīlētāji ir tie, kas tiecas (ζητῶσιν) pēc savas puses, savukārt saskaņā ar manis teikto (λόγος) mīlestība netiecas nedz pēc puses, nedz pēc veselā, ja vien tas, mans dārgais, negadās esam labs. Jo cilvēki taču grib nogriezt sev kājas un rokas, ja viņiem šķiet, ka tās tiem kaitē. [...] Jo cilvēki nemīl neko citu, kā vien labumu." (205D10-206A1)

Apgalvojums, ka vēlmes objekts ir labums, var tik izprasts dažādi. Pirmkārt, to var saprast tīri formāli. Proti, mēs – sekojot dažiem mūsdienu filozofiem – varam teikt, ka atšķirībā no uzskata, kura mērķis ir patiesība, vēlmes mērķis ir tās papildīšana. Uzskats tiecas būt paties, bet vēlme tiecas būt papildīta, t.i., uzskats tiecas pēc tā, lai tas atbilstu lietu stāvoklim, bet vēlme, gluži pretēji, – lai lietu stāvoklis atbilstu tai.<sup>176</sup> Ir acīm redzams, ka nupat citētajā fragmentā labums nav tikai formāls vēlmes objekts. Tomēr arī šāda nostādne nav interpretējama viennozīmīgi. Tas var nozīmēt, ka vai nu

(1) vēlmes objekts ir tas, kas ir patiešām labs (t.i., patiesi labais), vai arī

(2) vēlmes objekts ir tas, kas šķiet labs tam, kuram šī vēlme piemīt (t.i., šķietami labais).

Šīs divas atšķirīgās interpretācijas skaidri fiksē Aristotelis, kurš "Nīkomaha ētikā" raksta:

[F2] "Jau tika teikts, ka vēlme (βούλησις) tiecas uz mērķi,<sup>177</sup> taču vieniem šķiet, ka (1) tas ir labums, bet citiem – ka (2) šķietams labums (φαινόμενον ἀγαθόν). (1) Tiem, kuri apgalvo, ka vēlmes priekšmets (βουλητόν) ir labums, sanāk, ka tas, ko vēlas tāds, kurš izdara aplamu izvēli (ὁ μὴ ὀρθῶς αἰρούμενος), nav vēlmes priekšmets (jo, ja tas būs vēlmes priekšmets, tad tas būs arī labums, taču, ja reiz izvēle ir aplama, tad tas ir sliktums (κακόν)). (2) Savukārt tiem, kuri apgalvo, ka vēlmes priekšmets ir šķietamais labums, sanāk, ka nav dabiska vēlmes priekšmeta, bet katram tas ir tas, kas viņam tāds šķiet. Taču katram kā vēlams parādās kaut kas cits, un, ja tā, tad tas var būt arī pretējs." (1113a15-22)<sup>178</sup>

Citētajā fragmentā Aristotelis fiksē divas iespējas, kā skaidrot tēzi par vēlmes vērstību uz labumu, un norāda uz problēmām, ar kurām sastopas abas nostādnes. Paša Aristoteļa piedāvātais risinājums būtu uzskatāms par mēģinājumu parādīt, ka iespējams formulēt nostāju, kas apvieno to, kas abās pozīcijās šķiet intuitīvi paties, vienlaikus izvairoties no fiksētajām problēmām. Aristotelis apgalvo, ka beznosacīti (ἀπλῶς) patiesais vēlmes priekšmets ir labums, taču katram cilvēkam atsevišķi tas būs šķietamais labums, jo tas, ko katrs uzskatīs par labumu, būs atkarīgs no viņa rakstura – krietnajam

<sup>176</sup> Sk., piemēram, Williams, 1973, 169. Šo atšķirību starp uzskatu un vēlmi dažkārt (sk. Anscombe, 1963, 56-57; Velleman, 1992, 8-9) raksturo, sakot, ka uzskatus no vēlmēm atšķir piemērošanās virziens (*direction of fit*); uzskata gadījumā piemērošanās virziens vērsts no prāta uz pasauli, t.i., prāts piemērojas pasaulei, bet vēlmes gadījumā piemērošanās virziens ir no pasaules uz prātu, t.i., pasaule piemērojas prātam. Sk., piem., Anscombe, 1963, 56-57; Velleman, 1992, 8-9.

<sup>177</sup> Aristotelis atsauca uz 1111b 25-30.

<sup>178</sup> Sk. arī EN 1155B25-30, EE 1227a18-b10, 1235b25-29, DM 700b28-29.

(σπουδαίος) vēlmes objekts būs patiesi labais, bet nekrietnajam – kas pagadās.<sup>179</sup>  
Izsakoties formāli, Aristoteļa pozīciju var formulēt šādi:

(A) Subjekts S vēlas objektu *o* noteiktā aprakstā A (kā kaut ko *labu*).

Atšķirība starp krietno un nekrietno būs tāda, ka pirmajā gadījumā objekts *o* būs kaut kas patiesi labs, bet otrajā – tas būs kaut kas, kas subjektam S parādīsies kā labs, jeb ko viņš aprakstīs kā labu. Vēlāk sholastikas filozofijā pazīstamais izteikums "*omne appetitum appetitur sub specie boni* (viss iekārotais tiek iekārots kā kaut kas labs)" faktiski izsaka šo Aristoteļa nostādni. Arī Ģertrūde Elizabete Enskomba (*Gertrude Elizabeth Anscombe*), kuras rakstītais lielā mērā ietekmējis mūsdienu filozofu nostādnes rīcības filozofijā, raksta (Anscombe, 1963, 75):

"Vienīgais, kas nepieciešams mūsu "gribēšanas (*wanting*)" jēdzienam, ir tas, ka cilvēkam tas, ko viņš grib, jāredz noteikta labuma aspektā."<sup>180</sup>

Jautājums, kas būtu jāskata: vai šāda pozīcija būtu piedēvējama Sokratam gan iepriekš citētajā "Dzīru" fragmentā, gan citviet? Balstoties uz iepriekš citēto "Dzīru" fragmentu, varētu šķist, ka būtu jāatbild apstiprinoši, jo šeit tiek apgalvots, ka noteiktu vēlmju rašanos nosaka tas, kā subjekts redz noteiktus lietu stāvokļus. Tomēr tā ir vienīgā vieta Sokrata / Diotīmas runas gaitā, kur vēlme pēc labuma tiek aplūkota šādā veidā; pārējos gadījumos (piem., 204E-205A; 206A), kur tiek runāts par to, ka cilvēki vēlas vai mīl labumu, nekas netiek teikts par to, vai kāda nozīme būtu piešķirama paša subjekta redzējumam, t.i., tam, kā subjekts apraksta konkrēto vēlmes objektu. Tāpēc balstoties tikai uz "Dzīru" tekstu, visdrīzāk, nav iespējams izšķirties par piemērotāko lasījumu. Turklāt Platona "Gorgijā" 466A-468E tiek pausta nostādne, kas ir saskaņā ar otru lasījuma iespēju. Viena no šī darba būtiskākajām tēzēm ir tāda, ka tieši šī, sākotnēji šķietamā, nostādne veido Sokrata morālpsiholoģijas kodolu. Turklāt ir arī pamats

---

<sup>179</sup> Sk. EN 1113a22-26. Nedaudz tālāk Aristotelis raksta: "Katrā atsevišķā gadījumā krietnais spriež pareizi, un katrā atsevišķā gadījumā patiesi labais viņam tāds arī parādās (φαίνεται). Jo katram iemantotam dvēseles stāvoklim (ἔξις) kā skaists un patīkams parādās kaut kas savs, un, iespējams, tieši šajā ziņā krietnais visvairāk atšķirsies no citiem, ka katrā atsevišķā gadījumā viņš redz patieso, it kā viņš būtu tā paraugs un mērs. Savukārt vairums cilvēku, šķiet, pievijas baudas dēļ, jo tā, nebūdamā labums, tomēr tāda parādās." (1113a29-1113b1)

<sup>180</sup> Sk. arī op. cit. 76. lpp. Līdzīgu nostādni akceptē arī Donalds Deividsons (*Donald Davidson*). Enskombas un Deividsona pozīciju kritizē Deivids Vellemans (*David Velleman*). Sk. Velleman, 1992, kur atrodams arī norādes uz Deividsona darbiem.

uzskatīt, ka jau citētajā "Nikomaha ētikas" fragmentā, kritizējot uzskatu, ka vēlmes priekšmets ir labums, Aristotelis vēršas pret Sokratu.<sup>181</sup> Aristotelis norāda, ka šāda tēze noved pie absurda secinājuma, jo aplamas izvēles gadījumā izvēlētā lieta, izrādās, nav vēlmes objekts. Interesanti, ka Sokrats – kā tas būs redzams vēlāk – visdrīzāk piekristu Aristoteļa rakstītajam, tomēr viņš to neuzlūkotu kā iebildumu. Tas, kas, no Aristoteļa pozīcijām raugoties, ir iebildums, no Sokrata skatupunkta ir tikai viņa pozīcijas apraksts. Kā tas bieži gadās ar Sokrata teikto, rūpīga viņa pozīcijas pārdomāšana sākotnējo paradoksalitātes auru gaisina.

### 5.3. "Gorgijs" 466B-468D: Konteksts

Platona "Gorgiju" veido trīs secīgas sarunas starp Sokratu un slaveno sofistu Gorgiju (447A-451B), viņa sekotāju Polu (461B-488B) un Kalliklu (481B-527E). Jautājums, ko Sokrats sākotnēji uzstāda Gorgijam un kas arī kalpo par dialoga tālākās sarunas ietvaru, – kas ir rētorika, un kāds ir tās spēks jeb vara (δύναμις). Jautājums par rētorikas spēku savā ziņā vijas cauri visam dialogam (sk. 449B, 452E-453A, 456A-457C, 460A, 466B, 469D-470A, 509C-510A, 513A-B). Sarunā ar Gorgiju Sokrats mēģina tikt skaidrībā par to, kas ir rētorika, taču Gorgija sniegtās atbildes izrādās neapmierinošas. Galu galā Gorgijs sapinas pretrunās (460E-461B) un sarunā iejaucas jaunais un dedzīgais Pols, kurš, pieņēmis Sokrata aicinājumu vaicāt, vēršas pie paša Sokrata ar jautājumu, kas par mākslu (τέχνη) ir rētorika (462B)? Par pārsteigumu klātesošajiem Sokrats atbild, ka rētorika, viņaprāt, nav uzskatāma par mākslu (ibid.), bet gan par noteikta veida glaimošanu (κολακεία). Kad Sokrats ir paskaidrojis šāda apgalvojuma iemeslus<sup>182</sup> (462C-466A), Pols nāk klajā ar jautājumu, kas ievada fragmentu, kurā parādās iepriekšējās nodaļas beigās minētās nostādnes. Jautājums, kuru uzdod Pols, – vai Sokrats nepiekrīt, ka rētoriem polisās ir vislielākā vara (οὐ μέγιστον δύνανται ἐν ταῖς πόλεσιν) (466B4-5)? Sokrats atbild – ja vien Pols uzskata, ka vara ir labums tam, kam tā

<sup>181</sup> Sk. arī Penner, 2005, 168; Rowe, 2006, 165.

<sup>182</sup> Sīkāk šim jautājumam mēs pievērsīsimies 6. nodaļā. Sk. 6.2.

pieder, tad rētoriem polisās ir vismazāk varas. Atlikusī fragmenta daļa līdz pat 468E ir uzlūkojama kā šā Sokrata apgalvojuma pamatojums.

Rētorika saskaņā ar Sokrata pozīciju ne tikai nav uzskatāma par τέχνη, tai arī nav nekādas varas. Tādējādi Sokrats iebilst tam, par ko dialogā kādu brīdi iepriekš tik ļoti dižojās Gorgijs, kurš, atbildot uz Sokrata jautājumu, kādu labumu spēj sagādāt viņa prasme, teica:

[F3] "Ar to saprotu spēju (οἶον τ' εἶναι) ar runām pārliecināt gan tiesnešus tiesā, gan padomniekus Padomē, gan tautu Tautas sapulcē, gan pilsoņus jebkurā citā sanāksmē. Ar šo spēju (ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει) tavā kalpībā būs ārsts, tavā kalpībā arī vingrošanas skolotājs. Bet šis darījumu cilvēks, izrādīsies, naudu pelnīs kādam citam – nevis sev, bet gan tev, kas spēj runāt (τῷ δυναμένῳ λέγειν) un pārliecināt pūli." (452E1-8) (Ā. Feldhūna tulk.)

Nedaudz vēlāk (456A) Gorgijs, uzsverot rētorikas spēku un pārākumu pār citām prasmēm, apgalvo, ka rētorika sevī ietver visu prasmju spēku (ἀπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὅφ' αὐτῇ ἔχει 456A8). Kā pierādījumu teiktajam viņš min šādu piemēru:

[F4] "Man bieži gadījies kopā ar brāli vai citiem ārstiem apmeklēt kādu slimnieku, kas nevēlējās vai nu dzert zāles, vai ļauties ārsta nazim vai dedzināšanai, un tad, kad ārsts nespēja viņu pārliecināt, viņu pārliecināju es – un ne jau ar kādu citu mākslu kā vien rētoriku. Es arī apgalvoju, ka, ja polisā, kādā vien tu gribētu, ierastos rētors un ārsts un Tautas sapulcē vai kādā citā sanāksmē nāktos diskusijā izšķirt, kuru izraudzīties par ārstu, tad ārsts paliktu bez kādas ievēribas, bet ievēlēts tiktu tas, kurš ir spējīgs runātājs (τὸν εἰπεῖν δυνατόν), ja vien viņš to vēlētos (εἰ βούλοιο). Tāpat, sacenšoties ar jebkuru citu amata pratēju, spējīgais runātājs drīzāk par ikvienu citu panāktu, lai ievēl viņu, jo nav tāda jautājuma, par kuru rētors liela pūļa priekšā neizteiktos pārliecinošāk kā jebkurš cits no amata pratējiem. Lūk, tāda ir mana māksla, un tāds ir tās spēks." (456B1-C7) (Ā. Feldhūna tulk.)

Turklāt zīmīgi, ka rētors to visu spēj paveikt, nebūdams zinātājs nevienā no mākslām (459C). Rētora kompetences aspektam būs nozīmīga loma vēlākajā Sokrata sarunā ar Polu.

Sokrata un Pola sarunas fragmentu, kurā tiek pamatota Sokrata nostādne, ka rētorikai nepiemīt nekāda vara jeb spēks, var dalīt trīs daļās. Pirmajā fragmenta daļā (466B9-467C4) tiek uzrādīta saistība starp jēdzieniem 'vara' (δύναμις), 'labums' un

'vēlme', otrajā (467C5-468C8) – aplūkots vēlmes jēdziens un kā tas funkcionē rīcības skaidrošanā, bet noslēdzošajā trešajā daļā (468D1-E5) tiek izklāstīts, kā vēlmes jēdziena skaidrojums pamato sākumā izteikto tēzi, ka rētoriem un tirāniem polisās nav nekādas varas. Izsekošu argumenta galvenajiem soļiem, lai pēc tam varētu ķerties pie tā izvērtējuma un pamatīgāka izklāsta.

#### 5.4. "Gorgijs" 466B9-467C4: Fragmenta pirmā daļa

Sokrats un Pols ir vienojušies (466B6-7) par principu, ar kuru saskaņā (V) vara ir labums tam, kam tā pieder.

Kad Sokrats ir pateicis, ka, viņaprāt, rētoriem polisās ir vismazāk varas, Pols, acīmredzami pārsteigts par šādu Sokrata apgalvojumu, vēršas pie viņa ar jautājumu:

[F5] "Kā? Vai tad viņi tāpat kā tirāni,<sup>183</sup> nenogalina, ko vien viņi vēlas (ὄν ὄν βούλονται), neatņem īpašumu un nepadzen no pilsētām pēc sava ieskata (ὄν ὄν δοκῆι αὐτοίς)?" (466B11-C2) (Ā. Feldhūna tulk.)

Sokrats norāda, ka Pols patiesībā uzdevis nevis vienu, bet divus jautājumus. To paskaidrodams, viņš izvērš savu sākotnējo apgalvojumu par to, ka rētoriem nav varas:

[F6] "Gan rētoriem, gan tirāniem polisās ir vismazāk varas, jo viņi, tā sakot, nedara neko, ko vēlas (ὄν βούλονται), bet dara to, kas viņiem šķiet vislabākais (ὅτι ὄν αὐτοίς δόξει βέλτιστον εἶναι)." (466D7-E2) (Ā. Feldhūna tulk.)

Uz Pola jautājumu, vai tad tieši tas arī nenozīmē lielu varu, Sokrats atbild: "Nē, vismaz saskaņā ar to, ko saka Pols." (466E5). Proti, Sokrats dod mājienu, ka viņa teiktais ir saskaņā arī ar uzskatiem, kas veido Pola uzskatu tīklojumu, neskatoties uz to, ka pats Pols to var arī neapzināties (sk. arī 474B). Lai parādītu Polam, kā Sokrata teiktais izriet no viņa (t.i., Pola) domām, Sokrats vispirms atgādina viņu vienošanos par (V), un panāk Pola piekrišanu (466E9-12) par to, ka:

(IL) ja kāds, kuram nav sajēgas (νοῦν μὴ ἔχων), dara to, kas viņam šķiet vislabākais, tas nenāk par labu pašam darītājam.

---

<sup>183</sup> T. Ērvins (Plato, 1979, 138) norāda, ka Pola ieviestais rētoru salīdzinājums ar tirāniem ir visai pārsteidzošs, jo šāda līdzība šokētu jebkuru demokrātiski noskaņotu lasītāju. Tomēr šī līdzība nebūt nav nejauša, ja tiek ņemts vērā, ka Pola skatījumā rētoram tiek piešķirta neierobežota vara, bet tirāns antīkajā pasaulē ir paradigmatisks neierobežotas varas baudītājs.



Līdz ar to Sokrata arguments ir šāds:

(1) (V) vara ir labums tam, kam tā pieder;

(2) rīcība, kas veikta bez sajēgas, rīkojoties saskaņā ar to, kas šķiet labāks, nenes darītājam nekādu labumu;

(3) tam, kurš rīkojas bez sajēgas saskaņā ar to, kas šķiet labāks, nav nekādas varas.

Tādā gadījumā, norāda Sokrats, lai atspēkotu apgalvojumu, ka tirāniem un rētoriem nav varas, Polam jāpierāda, ka viņi dara to, ko vēlas (ποιοῦσιν ἃ βούλονται). Līdz ar to var teikt, ka gan Sokrats, gan Pols piekrīt sekojošam apgalvojumam, kas apraksta varas (δύναμις) un vēlmes (βούλεσθαι) attiecības:

(VV) personai A pieder vara, ja A dara to, ko vēlas.

Šis princips jau tika iezīmēts argumentā nedaudz iepriekš (466D5-E2), tomēr netika artikulēts pietiekami skaidri, jo Pols nespēja ieraudzīt atšķirību starp 'A dara, ko vēlas' un 'A dara to, kas viņam šķiet labākais'. Pirms doties tālāk, t.i., pie nākamās fragmenta daļas aplūkojuma, der atzīmēt divas lietas.

Pirmkārt, tēze (VV) – lai gan var šķist diezgan neparasta – saskan ar to, ko Sokrats saka dialogā "Hipijs mazākais":

[F7] "Spējīgs (δυνατός) ir ikviens, kurš dara to, ko vēlas (ὁ ἄν βούληται) un kad vēlas." (366B7-C1)

Tas var kalpot kā norāde – bet ne pierādījums –, ka šī nostādne nav atkāpe no Sokrata pozīcijas, kāda tā fiksējama citviet Platona korpusā.

Otrkārt, ir svarīgi norādīt, ka faktiski Sokrats jau ir iezīmējis vienu nosacījumu, ar kuru mēs varētu apgalvot, ka A dara to, ko vēlas. Sokrats Polam saka – lai pierādītu, ka rētoriem un tirāniem ir liela vara, viņam būtu jāpierāda, ka rētori savu darbu dara ar sapratni un ka rētorika ir māksla (Οὐκοῦν ἀποδείξεις τοὺς ῥήτορας νοῦν ἔχοντας καὶ τέχνην τὴν ῥητορικὴν ἀλλὰ μὴ κολακείαν, ἐμὲ ἐξελέγξας) (46613-467A1). Proti, līdzīgi jau aplūkotajam "Līsidam" (209C, sk. 3.4.) un "Hipijam mazākajam", noteikta intelektuāla kompetence ir nepieciešamais nosacījums, lai A varētu darīt to, ko vēlas.

### 5.5. "Gorgijs" 467C5-468C8: Fragmenta otrā daļa

Fragmenta nākamajā un (ne tikai burtiskā nozīmē) centrālajā daļā (467C5-468C8) tiek paskaidroti nosacījumi, ar kādiem mēs varam apgalvot, ka A dara to, ko vēlas; tādējādi tiek izgaismots vēlmes jēdziens un tā saistība ar rīcību.

Šā fragmenta daļas sākumā vēlreiz apliecinās tas, ka Sokrats operē ar neparastu vēlmes jēdzienu, jo, lai gan viņš jau gandrīz no paša fragmenta sākuma (466D5-E2) ir licis Polam manīt, ka

(1) ὁ βούλονται

un

(2) ὁ δοκεῖ αὐτοῖς

nav vien un tas pats, Pols pārjautā, vai patiešām ir tā, ka no (2) neizriet (1). Sokrats apgalvo, ka, lai gan ir tiesa, ka

(TŠ) tirāni dara to, kas viņiem šķiet labākais (ὁ δοκεῖ αὐτοῖς),

tomēr nav tiesa, ka

(TV) tirāni dara to, ko vēlas (ὁ βούλονται).

Lai paskaidrotu, kuros gadījumos mēs varam teikt, ka A vēlas darīt x, Sokrats pievēršas rīcības analīzei. Viņš sāk ar norādi, ka tēze

(R) A vēlas vienkārši darīt x pašu par sevi

ir aplama. Jebkura rīcība tiek veikta ar kādu nolūku jeb mērķi. Proti, attiecībā uz jebkuru rīcību drīzāk patiesa būs tēze, ka

(R\*) A vēlas darīt x, lai sasniegtu M (vai M dēļ).

Kad, piemēram, cilvēki dzer ārsta norādītās zāles, kas turklāt bieži vien mēdz nepatīkami garšot, viņi nedzer tās –pašas dzeršanas dēļ, bet lai atgūtu veselību.

[F8] "Tāpat arī tiem, kas brauc pa jūru vai nodarbojas ar citu ienesīgu lietu, tas, ko viņi ikreiz dara, nav tas, ko viņi vēlas, – kurš gan grib braukt pa jūru, pakļauties briesmām un uzņemties grūtības? Nē, viņi, domāju, grib to, kā dēļ dodas jūrā, – kļūt bagāti; viņi dodas jūrā bagātības dēļ." (467D1-5) (Ā. Feldhūna tulk.)

Balstoties uz minētajiem piemēriem, Sokrats formulē sekojošu principu, kas saista vēlmi un konkrētu rīcību (467D6-E1):

(RV) ja A dara x M dēļ, tad A vēlas nevis x, bet M.

Te gan jānorāda – no tā, ko Sokrats teiks vēlāk (468C2-5), ir skaidrs, ka no (RV) neizriet, ka A vispār nevēlas x; x ir kondicionāls A vēlmes objekts, t.i., A vēlas x ar nosacījumu, ka x ir līdzeklis, lai sasniegtu M (sk. 5.8.).

Tālāk – un tas ir otrais solis šajā fragmenta daļā – Sokrats ievieš nošķirumu starp lietām, kas ir (1) labas, (2) sliktas, un (3) nedz labas, nedz sliktas (NLNS). Ar šo klasifikāciju mēs jau sastapāmies "Līsidā" (216D) un "Dzīrēs" rodamajā Erotā raksturojumā (203E-204A). Kā labumus Sokrats min gudrību, veselību, bagātību, bet sliktas ir lietas, kas ir pretējas minētajām.<sup>184</sup> Par NLNS Sokrats apgalvo, ka tās "dažreiz ir līdzdalīgas (μετέχει) labajā, dažreiz – sliktajā, bet dažreiz nedz vienā, nedz otrā" (467E7-468A1). Šajā kategorijā ietilpst tādas darbības kā "sēdēšana, iešana, skriešana, peldēšana" un tādi objekti kā "akmeņi, malka un citas tamlīdzīgas lietas" (468A1-3). Te būtu vietā atzīmēt, ka nosauktās labās lietas nav jāuzskata par tādām, kuras Sokrats pašas par sevi turētu par labām. Citviet (Euthd. 280D-281E, Men. 87E-88A, 88D-E) Sokrats noliedz, ka, piemēram, veselība, bagātība un skaistums būtu labumi paši par sevi, pamatojoties uz to, ka tie ir ambivalenti labumi, t.i., tos var lietot gan labos, gan sliktos nolūkos. Līdz ar to var teikt, ka šis uzskaitījums drīzāk demonstrē nevis Sokrata nostāju, bet gan to, ko par labu vai sliktu būtu gatavs atzīt Pols.<sup>185</sup>

Nākamajā izklāsta posmā tiek parādīts, kā nupat ieviestais nošķirums ir attiecināms uz (RV). Sokrats izvirza šādu principu:  
(RVL) jebkurš x, kas ir NLNS, tiek darīts labuma dēļ.

Proti, saskaņā ar Sokrata teikto mēs kādu nogalinām, izraidām trimdā, atņemam īpašumu utt. tikai tad, ja uzskatām, ka mums ir labāk to darīt nekā nedarīt (468B1-C1).<sup>186</sup> Katra no minētajām rīcībām pati par sevi ir NLNS, un mēs vēlamies tās veikt tikai tad, ja tās sagādā mums labumu; proti, cilvēki, kas dara šīs lietas, to dara labuma dēļ. Līdz ar to Sokrats var izdarīt šādu secinājumu:

---

<sup>184</sup> "Eutidēmā" (279A-C) kā labumi tiek minētas tādas tradicionālas vērtības kā bagātība (τὸ πλουτεῖν), veselība (τὸ ὑγιαίνειν), skaistums (τὸ καλὸν εἶναι), laba izcelsme (εὐγένεια), tāpat arī tādi tikumi kā saprātīgums (σὺφρον), taisnīgums (δικαίον), drosmē (ἀνδρείον), gudrība (σοφία). Jāsaka gan, ka minētais labumu uzskaitījums drīzāk raksturo nevis Sokrata, bet viņa sarunas biedru vērtību sistēmu. Sk. tālāk tekstā.

<sup>185</sup> Sk. Olimpiodora In Gorg. 16.2.8-9.

<sup>186</sup> Šis aspekts dialogā tiek pieminēts arī vēlāk 499E8-9.

[F9] "Tātad ne slepkavot, ne izraidīt no valsts, ne atņemt īpašumu mēs nevēlamies vienkārši tāpat vien (ἀπλῶς οὕτως), bet vēlamies (βουλόμεθα) to tad, kad tas nāk par labu (ὠφέλιμα), bet, ja tas rada kaitējumu, tad nevēlamies (βλαβερὰ δὲ ὄντα οὐ βουλόμεθα). Mēs taču vēlamies labo, kā tu saki, bet to, kas nav nedz labs, nedz slikts, nevēlamies, tāpat mēs nevēlamies arī slikto." (468C2-7) (Ā. Feldhūna tulk.)

No teiktā izriet, ka Sokratam var piedēvēt vēlmes koncepciju, pēc kuras:

(VK) A vēlas darīt x tad un tikai tad, ja

(a) A uzskata, ka x ir vislabākā rīcība, un

(b) x patiešām ir vislabākā rīcība A.

Attiecīgi, ja galu galā izrādās, ka x noved pie slihta iznākuma, tad x nav rīcība, kuru A vēlas veikt.<sup>187</sup>

Tādā gadījumā:

[F10] "Ja kāds, lai tas būtu tirāns vai rētors, nogalina otru vai padzen no valsts, vai atņem tam īpašumu, domādams, ka tā viņam ir labāk, kaut gan izrādās, ka tā ir sliktāk (τυγχάνει δὲ ὄν κάκιον), tad viņš taču dara to, kas viņam šķiet." (468D1-4) (Ā. Feldhūna tulk.)

Tātad šī persona nedara to, ko pati vēlas. Ja tā, tad tirāniem un rētoriem nav nekādas varas, jo pretēji tam, ko paredz (VK), viņi nedara to, ko vēlas, bet tikai to, kas viņiem šķiet vislabākais; un viņu rīcība nodara viņiem kaitējumu, bet saskaņā ar (V), vara ir labums tam, kam tā pieder. Līdz ar to viņiem nav varas. Sokrats ar to ir noslēdzis pierādījumu tēzei, kuru izteica fragmenta iesākumā (466B9-10). Kā šo argumentu vērtēt? Un kā saprast vēlmes jēdzienu, ar kuru Sokrats operē šā argumenta gaitā? Kā mēs redzējām, Aristotelis Sokrata pozīciju (VK) uzlūkoja kā acīm redzami aplamu (EN1113a15-22). Vai viņam ir taisnība?

---

<sup>187</sup> Līdz ar to Sokrata nostāja izsauc uz sevi uguni no divām mūsdienās akceptētām pozīcijām:

(1) no tiem, kas, līdzīgi Aristotelim, uzskata, ka 'A vēlas x', ja 'A šķiet, ka x ir labs', un

(2) no tiem, kas noliedz pat (1) un uzskata – lai x būtu vēlmes objekts subjektam, ne vienmēr tas jāredz kā kaut kas labs (sk. Stocker, 1979, Velleman, 1992.)

## 5.6. Maktaja iebildumi

Iepriekš aplūkotais "Gorgija" fragments noteikti uzskatāms par vienu no tiem tekstiem, kas gluži pamatoti ir izpelņījies daudzu Platona pētnieku uzmanību. Un, kā tas šādos gadījumos bieži notiek, par šo teksta vietu pausti kardināli atšķirīgi viedokļi. Daļa pētnieku "Gorgija" argumentu pret oratoriem uzlūkojuši kā būtisku un nopietnu Sokrata nostājas sastāvdaļu. Savukārt citi, piekrītot pausto nostāju nozīmībai, ir apšaubījuši tās filozofisko pamatojumu. Tomēr, iespējams, izaicinošāko viedokli par "Gorgija" mulsinošo fragmentu ir paudis Kevins Maktajs (Kevin McTighe). Savā pamatīgajā publikācijā (McTighe, 1984), kas veltīta nupat iztirzātā argumenta izvērtējumam, Maktajs, apkopojot nozīmīgākās argumenta interpretācijas, secina – tās visas ir aplamas, un uzskats, ka 'darīt to, ko vēlas' būtu jānošķir no 'darīt to, kas šķiet vislabākais', ir pretrunā ar Platona ierasto pozīciju. Viņaprāt, arguments ir kļūdainis un satur tik daudz neplatonisku nostādņu tāpēc, ka Sokrats sarunā ar Polu nemaz necenšas noskaidrot patiesību, bet tikai audzināšanas nolūkā ievilina viņu pretrunās. Tāpēc arī godīgai argumentācijai un loģikai netiek veltīta pienācīga uzmanība. Proti, Sokrata argumentācija pret Pola pozīciju ir *ad hominem*, līdz ar to Sokrata teiktais šajā fragmentā nav jāuzlūko nopietni, t.i., kā nostādnes, kas būtu piedēvējams Sokratam.<sup>188</sup> Viņaprāt, šāds skatījums ir arī "Gorgija" konkrētā fragmenta interpretācijas atslēga.<sup>189</sup>

Es mēģināšu parādīt, ka Maktaja iebildumi ir nepamatoti un Sokrata teiktais "Gorgijā" jāņem nopietni. Es pieņemu, ka hipotēzes par to, vai fragmentā paustās nostādnes ir vai nav piedēvējamas Sokratam, un par to, vai Sokrata argumentācija ir vai nav uzlūkojama kā krāpšanās, kļūst relevantas tikai ar nosacījumu, ka gan Sokrata paustās nostādnes, gan argumenti, kas tās balsta, ir tik vāji un nepamatoti, ka jebkura cita interpretācijas iespēja kļūst mazticama. Līdz ar to būtiskākie jautājumi, uz kuriem būtu jāatbild, – vai Sokrata paustajai nostādnei (VK) var rast filozofisku pamatojumu un

---

<sup>188</sup> Jāpiezīmē gan, ka Maktajs – lai gan šis jautājums tekstā speciāli aplūkots netiek – runā par izklāstīto nostādņu piedēvēšanu vai nepiedēvēšanu Platonam, nevis Sokratam.

<sup>189</sup> Sk. 221. lpp. Tur Maktajs raksta: "Izšķirīgs un neizteikts pieņēmums līdz šim bija tāds, ka, izjautājot Polu un atbildot uz viņa uzdotajiem jautājumiem, Sokrata nolūks ir godīga rētorikas – vai, izsakoties precīzāk, oratoriem piedēvētās varas – izvaicāšana. Šis pieņēmums varētu vainagoties ar uzskatu, ka Platons ļauj saviem lasītājiem uzlūkot Sokrata piedāvātos argumentus kā filozofiski motivētus, līdz ar to kā tādus, kurus vairāk vai mazāk iespējams tieši attiecināt uz citām viņa doktrīnām. Šie pieņēmumi ir aplami."

vai Sokrata argumentācija ir korekta? Maktajs uz abiem jautājumiem atbild noliedzoši. Vai viņa piedāvātie iemesli ir pietiekami labi? Es mēģināšu parādīt, ka ne.

Maktajs uzskata, ka Sokrata argumentācija "Gorgijā" (467C-468E) ir nepieņemama vismaz divu iemeslu dēļ<sup>190</sup>:

(1) argumenta premisa (RV) ir nepieņemama (204-205);

(2) argumentācijas gaitā Sokrats pieļauj ekvivokāciju (*equivocation*), pārejot no vēlmes *de dicto* uz vēlmes *de re* lasījumu (205-207).

Šo iebildumu nozīmīgums atšķiras. Grūtāk atbildams, šķiet, ir iebildums(2), turklāt ne tikai no argumentācijas konsistences, bet arī no filozofiskā viedokļa, jo tas pamatots noteiktos priekšstatos par vēlmju un citu tā saucamo propozicionālo attieksmju dabu. Līdz ar to šajā gadījumā runa, stingri ņemot, nav par argumenta loģiku, bet par teorētiskās pozīcijas pamatojamību, no kuras šis iebildums izriet. Savā izklāstā es vispirms (5.8.) aplūkošu iebildumu (1), bet pēc tam (no 5.9.) pievērsīšos iebildumam (2). Tomēr, pirms ķerties pie šo iebildumu aplūkojuma, es pavisam īsi – labākas spēles laukuma pārredzamības labad – ieskicēšu Maktaja aplūkotās dažādās fragmenta interpretācijas.

### 5.7. "Gorgijs" 466B-468D: Dažādas interpretācijas

Platona "Gorgija" arguments par to, ka "darīt to, kas šķiet vislabākais" un "darīt to, ko vēlas" ir divas dažādas lietas, šķiet, mulsinājis daudzus, it īpaši mūsdienu lasītājus. Iemesls, kāpēc tas ir šķitis savādi tieši modernajiem komentētājiem – un Maktajs ir viens no viņiem – atklāsies vēlāk (5.9-10.) Tagad īsumā iezīmēšu dažas no šā nošķiruma interpretācijām, kuras apkopojis Maktajs.

Sava raksta sākumā Maktajs īsi izklāsta četrus atšķirīgus Sokrata / Platona vēlmes koncepcijas lasījuma veidus. Kā vizizplatītāko viņš min interpretāciju, kuru dēvē par jaunplatonisko lasījumu (198-199) – tā iemesla dēļ, ka šādā veidā Platona koncepciju

---

<sup>190</sup> Būtu jāpiezīmē, ka Maktajs izvirza vēl vairākus iebildumus, tomēr diskusijai esmu izvēlējis, manuprāt, nopietnākos, t.i., tos, kas patiešām apdraud Sokrata argumentāciju šajā "Gorgija" fragmentā.

interpretēja Plotīns un daži viņa sekotāji.<sup>191</sup> Tomēr šim lasījumam seko arī daudzi modernie komentatori (O'Brien, 1967, 217-218, Murphy, 1951, 47; Gould, 1955, 47-55). Saskaņā ar šo koncepciju vēlmes (βούλησις)<sup>192</sup> objekts ir aktuāls labums, nevis šķietams labums, par kuru zināšanas pašam subjektam, iespējams, nav pieejamas. Tomēr tās ir pieejamas tā dēvētajai 'patiesajai patībai', kas intuitīvi spēj tvert jeb redzēt to, kas ir patiesi labs. Šī 'patiesā patība' dažkārt, atsaucoties uz "Alkibiadu" (130C5-6), tiek identificēta ar 'patieso cilvēku' jeb dvēseli, bet dažkārt, atsaucoties uz "Valsti" (611B9-612A3), – ar nemirstīgo racionālo būtņi, kas ir dvēsele, kad tā nošķirta no visa ķermeniskā. Tā, piemēram, Eriks Dodds savā komentārā Platona "Gorgijam" (Dodds, 1959, 236) raksta, ka nošķīrums starp to, ko cilvēki domā, ka viņi vēlas, un to, ko tie vēlas 'patiesībā'

"[...] iespējams, pilnībā izprotams tikai Platona vēlāk ieviestā nošķīruma starp 'ieکشējo cilvēku', kas ir nemirstīga racionāla būtne, un empīrisko patību, ko deformējusi pasaulīgā pieredze, gaismā (Sal. Resp. 611B)."

Tādējādi šis lasījums arī paredz, ka vārds 'βούλεσθαι' tiek lietots īpašā, sašaurinātā nozīmē, kas atšķiras no vārda pamatnozīmes.

Saskaņā ar citu lasījumu, kura sākumi meklējami krietni vēlāk – 19. gs. vidū to formulē K. Šteinharts (*K. Steinhart*) –, Sokrata ieviestais nošķīrums ir jāsaprot kā nošķīrums starp 'die Willkur' (patvaļa) un 'der vernünftige Wille' (racionāla jeb ētiska griba). Tā kā Šteinharts apzināti izmanto no Hēgeļa patapinātas kategorijas, Maktajs to dēvē par 'hēgelisko' interpretāciju. Saskaņā ar to 'racionālā griba' nav jāsaprot kā kāda veida neapzinātas dvēseles alkas vai tiecība pēc labuma. Visi cilvēki 'patiesībā' grib labo tādā nozīmē, ka viņi kā racionālas būtnes spēj izšķirt reāli labos mērķus un tādus, kas ir ļauni, un šī racionālā vēlme implicīti piemīt katram cilvēkam (199-200).

<sup>191</sup> Plotīna gadījumā Maktajs norāda uz Enn. V.5.12.-5-9, VI.8.13.11-22, I.6.7.3-44, I.7.1.23, I.8.2.2-4, VI.7.26.6-9, u.c. Sk. 198. 18. piez. Plotīna garā ieturēts lasījums rodams sholijos dažiem manuskriptiem, kuru rakstītājs – kā uzskata Maktajs –, iespējams, ietekmējies no Prokla zudušā komentāra "Gorgijam". Līdzīga nostādne pausta arī Olimpiodora komentārā (In Gorg. 91.24-5, 93.1-7).

<sup>192</sup> Maktajs norāda: lai gan daudzi komentētāji (izņemot Dodds (Dodds, 1959)), šķiet, domā, ka Platons "Gorgija" tekstā (466A-468E) lieto substantīvu 'βούλησις', tā nav tiesa. Fragmentā atrodams vienīgi verbs 'βούλεσθαι'. Maktajs atzīmē, ka šāda triviāla kļūda var novest pie netriviālas kļūdas, kad no "Gorgija" argumenta tiek izsecināta īpašas dvēseles spējas eksistence ar nosaukumu 'βούλησις'. Jāsaka gan, ka tas nav visai precīzi, jo vēlāk "Gorgijā" (509D3), atsaucoties tieši uz šo argumentu, Sokrats lieto substantīvu 'βούλησις'. Citus 'βούλησις' lietojuma gadījumus sk. Symp. 205A5, Charm. 167E4.

Cita veida lasījumu, kuru Maktajs dēvē par 'hipotētisko' (201), ir piedāvājis Normens Galijs (*Norman Gulley*).<sup>193</sup> Galijs savu risinājumu redzēja kā atbildi uz problēmu, kuru fiksēja "Gorgijā", uzdodams jautājumu, kāpēc vēlāk dialogā (509C-510A), Sokrats noliedz – lai izvairītos no netaisnīgas rīcības, pietiek ar vēlmi rīkoties taisnīgi. Sokrats apgalvo, ka taisnīgai rīcībai nepieciešama noteikta spēja (δύναμις) un māksla (τέχνη). Galijs norāda, ka šāda nostādne ir pārsteidzoša, ņemot vērā Sokrata iepriekš teikto, ka vēlmes objekts ir rīcības veicēja patiesais labums. Kāpēc gan tādā gadījumā taisnīgai rīcībai nepietiek ar vēlmi taisnīgi rīkoties? Proti, ja persona jau vēlas labumu un tas ir patiesais labums, tad kā gan ir iespējams, ka, iztrūkstot noteiktām zināšanām, tā var rīkoties aplami? Galijs uzskata, ka problēmas cēlonis ir aplams pieņēmums, ka βούλησις ir vēlme pēc labuma, kas rīcības veicējam aktuāli piemīt, paredz, ka viņš arī zina, kas ir labums. Problēma var tikt atrisināta, ja pieņem, ka personai šī vēlme piemīt hipotētiski, t.i., vēlme personai piemistu tad, ja vien tā zinātu, kas ir patiesi labs. Tādā gadījumā Sokrata pozīcija jāsaprot šādi – neviens nerīkojas pretēji tam, kā viņš vēlētos rīkoties, ja vien zinātu, kas ir patiesi labs. Līdz ar to Galija norādītā problēma ir apieta – saskaņā ar šo risinājumu jautājums par to, kāpēc Sokrats noliedz, ka pietiek ar βούλησις, lai izvairītos no aplamas rīcības, vairs nesagādā nekādas grūtības.

Radikālas atkāpes no ieskicētajām tradicionālajām interpretācijām tiek ieviestas lasījumā, kuru Maktajs nodēvē par 'subjektīvisma interpretāciju' (201-202). Subjektīvisma interpretācijas nolūks ir konstruēt Sokrata argumentu, izvairoties gan no apelēšanas pie kādas patiesās patības, gan no koncepcijas par patieso labumu, kas definēts neatkarīgi no rīcības veicēja preferencēm. Saskaņā ar šo lasījumu, ja, piemēram, tirāna aktivitātes novestu pie iznākuma, kuru viņš pats uzlūkotu kā kaitējumu, piemēram, pie sava stāvokļa zaudēšanas un nāves, tad Sokrats teiktu – lai gan šī rīcība tirānam šķiet laba, tas nav tas, ko viņš patiesībā vēlas darīt pat tādā gadījumā, ja to dara (202).<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup> N. Gulley. "The Interpretation of 'No One Does Wrong Willingly' in Plato's Dialogues." *Phronesis*, 10 (1965). Līdzīgi Gallijam Sokrata pozīciju interpretē arī Brikhauss un Smits (Brickhouse & Smith, 1994, 88-90.)

<sup>194</sup> Maktajs šeit atsaucas uz Santu (Santas, 1979, 224-225), kura lasījumu viņš min kā subjektīvisma interpretācijas paraugu.



Jau tika teikts, ka visas minētās interpretācijas Maktajs uzskata par noraidāmām. Viens no galvenajiem piedāvāto lasījumu trūkumiem, viņaprāt, ir tāds, ka tajos netiek veltīta pienācīga uzmanība nedz argumenta struktūrai, nedz dialektiskajam kontekstam. Iespējams, šajā ziņā Maktajam ir taisnība; lai gan es neiztīrāšu jautājumu par to, cik pamatoti ir viņa argumenti pret katru no izklāstītajām interpretācijām,<sup>195</sup> tomēr uzskatu, ka ieskicētās interpretācijas vai, precīzāk, atsevišķi to elementi daudzos gadījumos ir visnotaļ pieņemami. Īpaši tas būtu sakāms par jaunplatonisko lasījumu. Tomēr to galvenā vērtība slēpjas apstākļi, ka, atšķirībā no paša Maktaja ietā ceļa, tās Sokrata teikto uztver nopietni. Šāda nostādne tiek pieņemta arī turpmāk izvērstajā Sokrata pozīcijas izklāstā, iztīrājot Maktaja izvirzītos iebildumus.

### 5.8. Maktaja iebildumi pret RV

Saskaņā ar Maktaja pirmo iebildumu viena no Sokrata argumenta premisām – iepriekš jau minētā tēze (RV) – ir aplama, jo slēdziens, kādā tā iegūta, ir kļūdainš. Vēl vairāk – Maktajs norāda, ka šī premisa ir pretrunā ar citu argumenta premisu (204). Vienā gadījumā Sokrats apgalvo:

(RV) ja A dara x kāda M dēļ, tad A vēlas nevis x, bet M,

bet jau pēc neilga brīža (468C2-7):

(M) ja x ir labs, tad A vēlas darīt x, ja x ir NLNS vai slikts, tad A nevēlas darīt x.

Proti, Maktajs norāda uz to, ka pirmajā gadījumā tiek apgalvots – pati rīcība x nav vēlmes objekts, turpretim otrā gadījumā teikts – rīcība var būt vēlmes objekts.

Ja mēs aplūkojam argumentus, kas balsta (RV) un fragmentu, no kura iegūta tēze (M), tad jāatzīst, ka vienā gadījumā Sokrats runā tā, it kā konkrētā rīcība nevarētu būt A vēlmes objekts, savukārt otrā gadījumā tiek paredzēts kas gluži pretējs.

Maktajs arī piebilst, ka piemēri, kurus Sokrats izmanto, lai pamatotu (RV), nav neitrāli; ja ārsta parakstītajām zālēm būtu patīkama garša vai tirgonis ceļotu komfortablā augstas klases lainerī, tad būtu iespējams vēlēties dzert zāles vai doties braucienā ne

---

<sup>195</sup> Maktaja iebildumu izklāstu sk. op. cit. 209-217.

tikai labuma dēļ, ko šīs rīcības sagādā (veselība un nauda), bet arī pašu darbību dēļ (ibid.).

Manuprāt, tomēr ir iespējams tāds skatījums uz aplūkojamo argumentu, kas parāda tā nepretrunīgumu. Lai to redzētu, būtu jāpievērš uzmanība argumenta dialektiskajam kontekstam.

Sokrata piemēru izvēle kļūst skaidra, ja pievēršam uzmanību tam, ar kādu nolūku tie izvirzīti. Sokrats vēlas paskaidrot Polam tēzi RV, bet šādam nolūkam vislabāk der piemēri, kur veicamā rīcība (došanās jūras braucienā, kas antīkajā pasaulē bija visai bīstams pasākums<sup>196</sup>; garšas ziņā netīkamu zāļu dzeršana), aplūkota pati par sevi, ir izteikti nepatīkama; šāda veida rīcības cilvēki veic tikai noteiktu mērķu dēļ. Vēlāk (468A1-3), minot piemērus tam, kas ir pa vidu labajam un sliktajam, Sokrats uzskaita darbības un lietas, kas pašas par sevi ir neitrālas – "sēdēšana", "iešana", "skriešana", "peldēšana", "akmeņi", "malka" utt. No konteksta noprotams, ka iepriekš minētie piemēri būtu jāsaprot šo piemēru gaismā, t.i., zāļu dzeršana pati par sevi un došanās jūras braucienā pati par sevi ir NLNS, un Sokrata piemēru izvēle aplūkojamā fragmenta sākumā ir pakļauta izklāsta vajadzībām. Ar šādiem piemēriem viņš var Polam uzskatāmāk norādīt, pirmkārt, uz atšķirību starp rīcību un rīcības mērķi, un, otrkārt, uz rīcības un mērķa attiecību. Sokrats grib parādīt, ka, piemēram, braukšana ar kuģi pati par sevi ir neitrāla – nedz laba, nedz slikta. Tā tomēr ir slikta tiktāl, ciktāl tā ir riskanta, tomēr noteiktos apstākļos cilvēki to dara, jo uzskata par tā vērtu – šāda rīcība viņiem sagādās noteiktu labumu. Līdz ar to uz Maktaja iebildumu, ka Sokrata lietotie piemēri nav neitrāli, no Sokrata pozīcijām varētu atbildēt sekojoši. Protams, tad, ja mums būtu jānododas braucienā pa jūru ar augstākās klases laineri, lai nogādātu savu pārdodamo preci uz noteiktu vietu, kādam varētu šķist, ka šī braukšana ir vēlama pati par sevi. Tomēr braukšana kā tāda (aplūkota ārpus jebkāda konteksta) nav nedz laba, t.i., vēlama, nedz slikta, t.i., nevēlama; tā ir NLNS līdzīgi kā sēdēšana, iešana, skriešana utt. Tā var kļūt par labu vai sliktu ar nosacījumu, ka noved pie kāda labuma vai sliktuma, proti, tikai ņemot vērā kādus papildu apstākļus. Tādā gadījumā fakts, ka paredzamais jūras

---

<sup>196</sup> Sk. Dodds, 1959, 236.

brauciens notiks ar modernu, drošu un ērtu kuģi, nekādā gadījumā nepadara to par vēlamu pašu par sevi vai par labu pašu par sevi. Tā joprojām būs rīcība, kas – ja vien to neaplūko kontekstā ar nolūku, kura dēļ tā tiek veikta, – pati par sevi ir NLNS. Ja A to veiks tāpēc, ka viņam sagādā baudu kuģošana, tad tā būs rīcība, kuras mērķis ir noteikts labums. Tas, vai šāda bauda ir paties labums, ir cits jautājums. Ja brauciens tiek veikts tirdzniecības nolūkā, tas ir papildu apsvērumš, kas jāizvērtē kontekstā ar citiem apsvērumiem, izspriežot, vai konkrētā rīcība šajā situācijā ir pareiza (laba) vai nav, t.i., vai tā uzlabo darītāja stāvokli vai ne. Turklāt, kā tas bija redzams iepriekš (3.8.), kad tika analizēta *πρῶτον φίλον* loma "Līsidā", subjekts neatrodas privileģētā pozīcijā attiecībā uz savām vēlmēm – ja A apgalvo, ka viņš vēlas x pašu par sevi (x = patīkams brauciens ar kuģi), no tā neizriet, ka tā ir.

Līdz ar to, šķiet, Maktaja iebildums par to, ka Sokrata piemēri ir nav neitrāli, manuprāt, zaudē nozīmību. Jānorāda, ka Maktajs gan nepiedāvā izvērstus apsvērumus, kas parādītu, ka (RV) ir aplama. Vienviet viņš apgalvo, ka tā ir vienkārši aplama (204), bet citviet raksta:

"Jebkurā gadījumā, šķiet, ir absurdi noliegt, ka rīcības, kas pašas par sevi *nav apgrūtinošas* un ir izdevīgas tās veicējam, jekad ir vēlmes objekti." (205)

Izvirzīt šādu apgalvojumu nozīmē apelēt pie noteiktiem intuitīviem priekšstatiem, kādi mums var būt par konkrētu rīcību vēlamību vai nevēlamību. Tie ir priekšstati, kurus, pēc visa spriežot, Sokrats apšaubā, tāpēc atsaukties uz tiem tad, kad tie paši tiek apšaubīti, nav veids, kā varētu iebilst Sokratam. Citiem vārdiem, Maktajs nav uzrādījis vērā ņemamu iemeslu, lai Sokrata tēzi varētu uzlūkot kā aplamu, tāpēc šajā gadījumā Sokratam nav pamata bažīties.

Bet kā paliek ar otru Maktaja iebilduma daļu? Vai Sokrats patiešām vienā vietā apgalvo, ka pati rīcība nav mūsu vēlmes objekts, bet citā – ka ir?

Vairāki komentētāji (Santas, 1979, 224, Vlastos, 1991, 304, Penner, 1991, 178-179)<sup>197</sup> norādījuši – Sokratam būtu jāpiedēvē fragmenta beigu daļā 468C2-7 rodamais formulējums, ka rīcība var būt vēlmes objekts. Šis fragments jāuzlūko kā iepriekš (467C5-

---

<sup>197</sup> Sk. arī Reshotko, 2000, 251-251, Reshotko, 2006, 48.

E1) teiktā paskaidrojums, kur Sokrats precizē, kādā nozīmē konkrēta rīcība x ir vēlmes objekts un kādā nav. Uz jautājumu: "Kāpēc tad Sokrats nesniedz šos paskaidrojumus jau 467C5-E1, bet tā vietā apgalvo, ka mēs nevēlamies to, ko darām, bet gan to, kā dēļ to darām?" varētu atbildēt līdzīgi kā iepriekš – to nosaka izklāsta konteksts.<sup>198</sup> Var pat teikt, ka būtu mazliet dīvaini, ja Sokrats šajā situācijā Polam sāktu skaidrot savu nostādni tā, kā viņš to dara vēlāk 468C2-7. Proti, Sokrata izklāsta gaita var tikt raksturota šādi. Sokrats sāk savu skaidrojumu, norādot, ka tas, kā dēļ mēs īstenojam konkrētas rīcības, ir noteikts mērķis jeb nolūks, ko gribam sasniegt, t.i., šis nolūks, nevis pašas rīcības, ir tas, pēc kā mēs tiecamies vai ko vēlamies. Jāievēro, ka šajā fragmentā (467C5-E1) nekur netiek teikts, ka mēs nekad, nekādos apstākļos un nevienā no nozīmēm nevēlamies veikt rīcību, kuru veicam. Tiktāl Sokrats, cik var spriest, vienkārši vēlas norādīt uz faktu, ka rīcība vienmēr ir jāuzlūko kontekstā ar mērķi, kura dēļ tā tiek veikta. Tālāk, kad Sokrats ir ieviesis nošķirumu starp labo, slikto un NLNS un paskaidrojis, ka mēs vienmēr darām kaut ko tādu, kas ir NLNS, labuma dēļ, viņš arī paskaidro, kādā nozīmē mēs gribam to, ko darām, un kādā ne. Saskaņā ar šo formulējumu (RVM) (a) A nevēlas veikt rīcību x tāpat vien ( $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$  οὐτῶς)<sup>199</sup>, t.i., paša x dēļ, bet gan labuma dēļ; (b) ja x sniedz labumu, tad A vēlas darīt x.

Citiem vārdiem, rīcība x ir tikai nosacījuma vēlmes objekts – A vēlas veikt x tikai ar nosacījumu, ka x dod labumu. Šajā gadījumā ir svarīgi ievērot Sokrata lietoto formulējumu, kad tiek raksturots NLNS. Sokrats teic, ka NLNS dažkārt ir līdzdalīgs ( $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$ ) labajā, bet dažkārt līdzdalīgs sliktajā. Zāļu dzeršana pati par sevi nav nedz laba, nedz slikta, tā ir laba jeb līdzdalīga labumā, ja tā tiešām ļauj atgūt veselību.

Ja tiek pieņemts, ka vēlākais pozīcijas formulējums ir detalizētāks tās izklāsts, kas paskaidro iepriekšējo – nepilnīgo – formulējumu, tad Maktaja uzrādītā pretruna starp formulējumiem izzūd. Sokrata otrais formulējums visdrīzāk paskaidro, kā saprast pirmo. Proti, pirmajā gadījumā Sokrats apgalvoja, ka mēs nevēlamies pašu rīcību, bet mērķi,

---

<sup>198</sup> Atšķirīgu atbildi piedāvā Vlastos (Vlastos, 1991, 304). Viņš uzskata, ka formulējums 467C5-E1 uzskatāms par neskaidru formulējumu, kas var liecināt arī par izpratnes trūkumu. Kā redzams no mana tālāk sekojošā izklāsta, šāda pozīcija man nešķiet labākais risinājums.

<sup>199</sup> Sk. Dodsa komentāru ad. loc. Dodds, 1959, 237.

kura dēļ šī rīcība tiek veikta. Savukārt otrajā gadījumā Sokrats precizē teikto, pasakot, kādā nozīmē var teikt, ka mēs nevēlamies veikt rīcību.<sup>200</sup> Tādā gadījumā šķiet, ka pirmais no Maktaja uzrādītajiem iebildumiem ir atvairīts.

### 5.9. Vēlme *de dicto* un *de re* "Gorgija" argumentā. Maktaja iebildums

Jau teicu, ka, manuprāt, Maktaja otrais iebildums ir daudz nopietnāks, jo šajā gadījumā problēma, kuru tas izvirza, ir ne tikai eksegētiska, bet arī filozofiska, t.i., lai atbildētu Maktaja kritikai būs jāpārlūko ne tikai tas, kā interpretējams relevantais teksta fragments, bet arī jāpievēršas to filozofisko pozīciju pārjautāšanai, uz kurām Maktajs balsta savu iebildumu. Kāds tad ir Maktaja iebildums?

Viņš norāda, ka Sokrata arguments 467C-468E ir loģiski kļūdainis, jo vienuviet vēlme tiek aplūkota *de dicto*, bet otrā – *de re*. Sokrata arguments Maktaja (203-204) izklāstā ir šāds.

(1) Mēs vēlamies labo, nevis slikto vai NLNS (468c5-7).

(2) Ja rīcība x ir derīga vai laba pašam darītājam, tad viņš to vēlas veikt, bet, ja tā ir vai nu slikta, vai NLNS, tad viņš to nevēlas veikt (468C2-8).

(3) Ja A dara x, domādams, ka x ir labāks (viņam), tad viņš dara to, kas viņam šķiet labs (468D1-4).

(4) Ja tomēr izrādās, ka x rada darītājam A kaitējumu (ir slikts), tad A nevēlas x.

Maktajs apgalvo, ka argumentācija no (1) līdz (4) ir nepamatota jeb nevalīda. 'Vēlēties' ir propozicionālās attieksmes verbs, kas dažos gadījumos – un Sokrata arguments ir tieši šāds gadījums – var būt cēlonis zināmai nenoteiktībai. Proti, propozicionālās attieksmes verbi mēdz radīt neskaidrus (*opaque*) jeb intensionālus kontekstus, kuros nav iespējams aizvietot terminus ar vienādu referenci, saglabājot patiesuma vērtību. Piemēram, ja

(1a) Sokrats nezina, kas ir hermu nopostītājs,

un

(1b) Hermu nopostītājs ir Alkibiads,

---

<sup>200</sup> Šādu interpretāciju piedāvā arī Penner, 1991, 178-179.

tad no tā neizriet, ka

(1c) Sokrats nezina, kas ir Alkibiads,

jo termini ar vienu un to pašu referenci (Alkibiads = hermu nopostītājs) tiek aizvietoti intensionālā kontekstā. Līdzīgā kārtā no tā, ka

(2a) Oidips vēlas precēt lokasti

un

(2b) lokaste ir Oidipa māte,

neizriet, ka

(2c) Oidips vēlas precēt savu māti.

Savukārt, ja

(3a) Oidips apprec lokasti

un

(3b) lokaste ir Oidipa māte,

tad mēs varam apgalvot, ka

(3c) Oidips apprec savu māti.

Atšķirību starp slēdzieniem (2) un (3) mēdz fiksēt, norādot uz terminoloģisku nošķirumu starp verbu lasījumu *de re* un *de dicto*. Psiholoģiskos kontekstos – kā tas ir slēdzienos (1) un (2) – verba objekts ir jāsaprot *de dicto* nevis *de re*, t.i., kā apraksts vai aprakstu kopums, uz kuru balstoties, subjekts uzlūko situāciju (uz *dictum*). Savukārt tajos gadījumos, kad mums ir darīšana ar verbu, kas nav psiholoģisks, tad tā objekts ir jāsaprot *de re* – t.i., kā tāds, kas norāda uz konkrēto objektīvo lietu stāvokli (uz *res*) neatkarīgi no tā, kā subjekti to konceptualizē. Tāpēc arī tādi apgalvojumi, kā (2c) ir nenoteikti, jo tos var interpretēt divējādi. Ja mēs lasām (2c) *de dicto*, tad tas visdrīzāk ir aplams. Oidips diez vai vēlas precēt lokasti ar aprakstu 'mana māte'; viņš uzlūko to pavisam savādāk – kā Tēbu valdnieci, kā skaistu, iekārojamu sievieti utt., un visa traģēdijas būtība ir viņa nezināšanā, ka šī sieviete ir viņa māte. Tomēr, ja (2c) tiek lasīts *de re*, tad šis apgalvojums ir patiess; šādā gadījumā mēs varam mainīt terminus 'savu māti' un 'lokasti' *salva veritate*, jo situācija vairs netiek aplūkota no Oidipa perspektīvas, līdz ar to tas, kā Oidips redz savu situāciju, vairs nav no svara. Būtiski šajā gadījumā ir tas, ka tādējādi, daudzu

filozofu vārdiem runājot, tiek pazaudēts pats galvenais – lasot (2c) *de re*, mēs neaprostām Oidipa vēlmi. Tiesa, mēs mēģinām aprakstīt viņa uzvedību, taču patiesībā skaidrojam konkrēto norisi, neko nepasakot par to, kas tad īsti motivē Oidipu rīkoties tā, kā viņš rīkojas. Kā norāda Maktajs (206):

"Tādējādi mēs pieņemam, ka tieši rīcības veicēja attieksmes un uzskati par viņa vēlmes objektu nosaka viņa vēlmi. Viņš [Oidips] vēlas lokasti ar noteiktiem aprakstiem par viņu, kuri, kā viņš domā, ir patiesi."

Līdzīgu nostādni pauž arī G. Sants (1964, 154-155)<sup>201</sup>, rakstot:

"Ja cilvēks kaut ko vēlas, tad viņa vēlmes pamats ir izpratne par to, kas ir šis objekts, nevis (nepieciešami) tas, kas šis objekts ir patiesībā. Ja kāds sniedzas, piemēram, pēc sālstrauka un, to izdarījis, nepauž nedz sarūgtinājumu, nedz nepatiku, un mēs sakām, ka "viņš vēlas paņemt sālstrauku", tad pat ar šādiem nosacījumiem pastāv iespēja, ka mēs viņa vēlmes objektu aprakstām aplami. Aplami nevis tajā nozīmē, ka 'sālstrauks' nebūtu attiecināms uz objektu, pēc kura viņš sniedzas, bet tajā nozīmē, ka 'sālstrauks' nav tas apraksts, ar kuru viņš to vēlas. [...] Tādā gadījumā, šķiet, mums jāteic, ka tādas formas apgalvojumi kā "viņš vēlas (grib) ..." nevar tikt uzskatīti par patiesiem citādi, kā vien tad, ja apraksts, kas aizpilda tukšo vietu, ir apraksts, ar kuru objekts tiek gribēts."

Proti, gan Maktajs, gan Sants uzskata, ka,

(VK\*) A vēlas x, ja A uzskata, ka x ir vislabākā rīcība.<sup>202</sup>

Šāda nostādne, uzskata Maktajs, adekvāti skaidro nosacījumus ar kuriem mēs kādam varam piedēvēt vēlmes (un citus psiholoģiskus stāvokļus). Proti, vēlmes un citas psiholoģiskās attieksmes nevar interpretēt *de re* – vismaz ja runājam par paša darītāja skatpunktu. Maktajs (206) norāda, ka tas arī ir dabisks veids, kā būtu jāsaprot vārda 'vēlēties' lietojums argumenta sākumā (1). Sokrata un Pola sarunā (467C-D) tiek minēti piemēri tam, ko liela daļa cilvēku uzskata par labumiem, – veselība un bagātība, kuru dēļ cilvēki ir gatavi dzert zāles vai doties bīstamā ceļojumā ar kuģi. Tie ir labumi tāpēc, ka cilvēki tos uzskata par labumiem, un tieši tas arī izskaidro, kāpēc viņi šīs lietas vēlas. Tādā gadījumā ir skaidrs, argumentē Maktajs, ka tad, kad Sokrats argumenta sākumā apgalvo,

<sup>201</sup> Santas, 1964 = Santas, 1979, 6. nod. Turpmāk tekstā es visur atsaukšos uz šā raksta pirmpublicējumu.

<sup>202</sup> Te var piezīmēt, ka Sants savu pozīciju ir daļēji mainījis. Tagad (sk. Santas, 2003, 99) viņš sliecas piekrist tekstā zemāk izklāstītajai un aizstāvētajai Pennera pozīcijai, tiesa, ar atrunu, ka tikai attiecībā uz instrumentālo labumu.

ka cilvēki vēlas to, kas ir labs, viņš runā par šķietamu labumu un vēlme ir jāsaprot *de dicto*. Savukārt argumenta noslēgumā – pārejā no (2) līdz (4) – šāds lasījums nav iespējams, jo rīcības iznākums tiek aplūkots atrauti no sākotnējā rīcības veicēja skatpunkta, kas konkrēto rīcību padarīja par vēlamu. Proti, šajā gadījumā vēlme tiek aplūkota *de re*. Maktajs (206) to uzlūko kā apzinātu Sokrata soli, ar kura starpniecību Pols tiek ievilināts sofistiskās lamatās. No sākumu viņš panāk Pola piekrišanu, balstoties uz *de dicto* vēlmes lasījumu, bet tūdaļ nomaina to ar *de re* lasījumu, pasniedzot to tā, it kā *de dicto* lasījums būtu spēkā neesošs. Pārformulējot šo problēmu nedaudz citādi, var teikt, ka Sokrata argumenta secinājums paredz vienas argumenta premisas noliegumu. Sākumā tiek argumentēts, ka vēlmes objekts ir šķietams labums, proti, cilvēki vēlas to, kas viņiem šķiet labs, bet argumenta secinājumā tiek teikts, ka tas, kas šķiet labs, nav identisks vēlmes objektam.

Maktaja iebildē var izdalīt divus būtiskus aspektus. Pirmkārt, Maktajs akceptē noteiktu – viņaprāt "dabisku" – vēlmes koncepciju, ar kuru saskaņā vēlmes objekts ir šķietams labums un līdz ar to nav iespējama plaisa starp vēlmes objektu un rīcības veicēja skatījumu uz to. Otrkārt, Maktajs balstās uz noteiktu izpratni par to, kā būtu jāinterpretē attiecīgais "Gorgija" teksta fragments, kuru viņš pasniedz kā argumentu no (1) līdz (4). Proti, Maktajs uzskata, ka Sokrats šajā vietā uzrāda premisas, no kurām būtu jāizriet noteiktam secinājumam, it kā Sokrata argumentācija būtu uzlūkojama tīri formāli. Pirmais aspekts ir konceptuāls, bet otrais – eksegētisks. Ja izdodas pierādīt, ka tie abi ir apšaubāmi, tad tādā gadījumā arī šis Maktaja iebildums zaudē savu sākotnējo spēku. Apskatīsim šos aspektus pēc kārtas.

#### **5.10. Konceptuāli apsvērumi, kuros pamatojas Maktaja pozīcija**

Ja mēs vaicātu Oidipam ko tieši viņš vēlas darīt, tad viņš visdrīzāk atbildētu, ka vēlas precēt lokasti, – kā gan vēl varētu skaidrot viņa rīcību? Turpretim mēs kā novērotāji no malas varētu teikt, ka Oidips vēlas precēt savu māti (jeb lokasti – mēs, būdami vērotāji no malas, varam lietot abus šos vārdus *salva veritate*). Pirmajā gadījumā runa ir par rīcību, kāda tā parādās pašam rīcības veicējam, bet otrajā – par to, kāda tā ir



neatkarīgi no rīcības veicēja redzējuma, t.i., vienā gadījumā tiek aprakstīts, kā rīcība izskatās, tā teikt, no iekšpuses (t.i., pašam darītājam), bet otrā – no ārpuses. Iepriekš (5.2.) jau minētajā Aristoteļa pozīcijas formulējumā

(A) subjekts S vēlas objektu (rīcību) *o* noteiktā aprakstā A (kā kaut ko *labu*),

A norāda uz subjekta redzējumu (iekšpusi), bet *o* norāda uz rīcību jeb vēlmes objektu, kāds tas reāli ir neatkarīgi no tā, ko pats subjekts varētu par to domāt. Konceptijas, kas ievieš šādu nošķirumu starp rīcības subjekta redzējumu un lietu stāvokli, t.i., to, kā rīcība izskatās, tā teikt, no iekšpuses, un to, kā tā izskatās no ārpuses, Terijs Peners sauc par iekšpuses / ārpuses teorijām (*inside/outside*; turpmāk I/Ā) (Penner, 1994, 1-2; Penner, 2005, 161, 186-187; Reshotko, 2006, 24-25). Iespējams – tā uzskata gan Penners, gan Rešotko (ibid.) – pirmais, kas skaidri formulēja šādu pozīciju bija Frēge, kurš ieviesa nošķirumu starp jēgu un referenci un apgalvoja, ka intensionālu verbu objekts ir jēga, nevis reference. No šādām pozīcijām Sokrata vēlmes koncepcija, ar kuru saskaņā

(VK) A vēlas darīt *x* tad un tikai tad, ja

(a) A uzskata, ka *x* ir vislabākā rīcība, un

(b) *x* patiešām ir vislabākā rīcība A,

acīm redzami šķitīs nepieņemama. Nosacījums (b) šķiet pilnīgi lieks, jo vēlmes piedēvēšanai pietiek ar (a), t.i., pietiek ar to, ka A šķiet, ka *x* ir labs. Līdz ar to Sokrata ieviestais nošķirums starp to, ko A vēlas, un to, kas A šķiet labs, zaudē savu jēgu. Ja mēs uz "Gorgija" fragmentu raugāties no šādas perspektīvas, tad, šķiet, atliek tikai divas iespējas – vai nu pieņemt, ka Sokrata piedāvātā tēze ir aplama un tad mēģināt rast tās izklāsta motivāciju (vai nu apzināta maldināšana, vai vienkārša kļūdīšanās), vai arī mēģināt parādīt, ka Sokrata pozīcija ir sakarīga. Kā jau norādīju, Maktajs un daudzi citi izvēlējušies pirmo iespēju – galvenokārt tāpēc, ka, izvēloties otro, mums nāktos apšaubīt iepriekšējā rindkopā iezīmēto I/Ā teoriju pozīciju.

Atcerēsimies jau iepriekš (5.2.) citēto Aristoteļa iebildumu:

"Tiem, kas apgalvo, ka vēlmes priekšmets ir labums, sanāk, ka tas, ko vēlas tāds, kurš izdara aplamu izvēli, nav vēlmes priekšmets (jo, ja tas būs vēlmes priekšmets, tad tas būs arī labums, taču, ja reiz izvēle ir aplama, tad tas ir ļaunums)."

Problēma, uz kuru Aristotelis šeit norāda, iespējams, ir viens no galvenajiem motīviem viņa paša pozīcijas formulēšanai. Aristoteļa fiksētās problēmas būtība raksturojama šādi – ja mēs pieņemam, ka vēlmes objekts ir labums, mēs iegūstam pretrunu; mēs taču zinām, ka daudzos gadījumos cilvēki izvēlas kaut ko tādu, kas ir slikts viņiem pašiem, līdz ar to esam spiesti atzīt, ka viņi gan vēlas (jo viņi taču izvēlējas), gan nevēlas (jo viņu izvēlēta lieta ir slikta) vienu un to pašu lietu vienā un tajā pašā laikā. Aristoteļa piedāvātais veids, kā šo pretrunu apiet, ir ģeniāls un vienkāršs – ja mēs pieņemam, ka vēlmes priekšmets ir nevis vienkārši labums, bet gan šķietams labums, tad varam izskaidrot, kā var vēlēties kaut ko sliktu un joprojām apgalvot, ka vēlmes priekšmets ir labums.<sup>203</sup> Tomēr var jautāt, vai patiesi šis ir labākais un vienīgais iespējamās pretrunas risinājums un vēlmes skaidrojums? Mēģināsim rast atbildi uz šo jautājumu, pakāpeniski konstruējot alternatīvu atbildi uz to nostādņu platformas, kuras jau tika fiksētas analizētajā "Gorgija" fragmentā.

### 5.11. Paralēles starp konatīvo un doksisko stāvokļu piedēvēšanu. Dominances teorijas iezīmējums

Sholijos Platona "Gorgijam" 466B11-C2 mēs lasām:

[F11] "Šķiet, Pols nezina atšķirību starp vēlmi (βούλησις) un šķietamo (δόκησις), proti, ka viena atbilst (ἀναλογεῖ) zināšanai, bet otra – šķitumam (vārdā, kas no tā iegūts) un ticamībai (πίστει καὶ τῇ παρωνύμφῳ δόξῃ)."

Pašlaik nav svarīgi tas, ka sholiju autors savā komentārā visdrīzāk balstās epistemoloģiskās nostādnēs, kuru avots ir Platona "Valsts" centrālās grāmatas. Svarīga ir norāde, ka vēlme šajā kontekstā būtu jāaplūko analogiski zināšanai. Proti, vēlmes piedēvēšanas nosacījumi ir līdzīgi zināšanas piedēvēšanas nosacījumiem. Platona "Teaitētā" (152C) tiek apgalvots, ka zināšana ir iezīmīga ar to, ka tā ir nekļūdīga, un tās objekts ir tas, kas ir (sal. Resp. 476E-478B; Gorg. 454D-E). Zināšanas gadījumā objekts ir tas, kas nosaka attiecīgo mentālo stāvokli; ja mentālais stāvoklis atbilst tā priekšmetam, tad mums ir iemesls teikt, ka runa ir par zināšanu. Ja šādas atbilstības nav, tad arī nav

---

<sup>203</sup> Sk. arī Penner, 2005, 166.

zināšanas. Līdzīgi apsvērumi attieksies arī uz uztveri. Viens no nosacījumiem, lai mēs varētu apgalvot: ir tiesa, ka A redz x, būs tas, vai objekta redzēšana ir redzētā objekta noteikta. Līdzīgi zināšanas gadījumam, arī šeit mentālā stāvokļa identitāti noteiks objekts. Ja subjektam A būs tikai noteikta redzēšanas pieredze, kuru nenosaka attiecīgais objekts x, tad tas būs pietiekams nosacījums, lai apgalvojums "A redz x" būtu aplams. Šādā gadījumā mēs teiktu, ka A šķiet, ka viņš redz x. "Gorgija" argumentācija vedina domāt (un tā šo argumentu, šķiet, saprot arī sholiju autors), ka Sokrats aicina līdzīgā veidā aplūkot arī vēlmes. Arī attiecībā uz vēlmēm ir pamats nošķirt patiesību no šķītuma. Līdzīgi redzes gadījumam, arī par vēlmēm mēs varam teikt, ka subjekts dažos gadījumos var kļūdīties jautājumā par to, vai viņš vēlas x vai viņam tikai šķiet, ka viņš vēlas x.

"Gorgijā" (466D-E), kā mēs redzējām, šis nošķirums tika formulēts, kā atšķirība starp

(1) A dara to, ko viņš/-a vēlas, un

(2) A dara to, kas viņam/-ai šķiet labs.

Arī uz vēlmēm tiek attiecināti līdzīgi epistēmiskie kritēriji, par kādiem tika runāts saistībā ar redzi un uztveri, tikai atšķirībā no redzes un uztveres objekta, uz vēlmes objektu tiek attiecināts nevis predikāts "paties", bet gan predikāts "labs". Apgalvojums "A vēlas x" būs paties tikai ar nosacījumu, ka x ir patiešām labs (nevis tikai šķietami labs) personai A un personas A vēlmi nosaka objekta x reālās, nevis šķietamās īpašības.

Atskatoties uz iepriekš izklāstītajiem semantiskajiem apsvērumiem par psiholoģisko verbu funkcionēšanu, šādi Sokrata apsvērumi var šķist filozofiski nepamatoti un lemti neveiksmei. Tomēr te der atzīmēt, ka, iespējams, līdzīgā veidā Platons lieto arī vārdu "zināt". Piemēram, Platona "Teaitēta" iesākumā (146C-D) uz Sokrata jautājumu par zināšanu Teaitēts atbild ar dažādu zināšanu jomu (piemēram, ģeometrijas, kurpnieka un amatnieka prasmes) uzskaitīšanu. Sokrats iebilst, ka Teaitēta atbilde patiesībā ir slēpta apļveida definīcija, jo – kā norāda Sokrats – piemēram, galdnieka prasme nav nekas cits kā "koklietu izgatavošanas zināšana", bet kurpnieka prasme – "apavu izgatavošanas zināšana", tāpēc iekams mēs nezinām, kas ir zināšana,

mēs arī nevaram zināt, kas ir kurpnieka vai amatnieka prasme. Mailss Burnjets (Burnyeat, 1977, 389-390) uzskata, ka Sokrata argumentācija ir kļūdaina, jo viņš aizvieto terminus intensionālā kontekstā. No apgalvojumiem, ka

(1) S nezina apavu pagatavošanas zināšanu

un

(2) kurpnieka prasme ir apavu pagatavošanas zināšana,  
Sokrats secina, ka

(3) S nezina kurpnieka prasmi.

Šajā slēdzienā intensionālo kontekstu rada darbības vārds "zināt". No tā, ka S zina A, neizriet, ka S zina B arī tad, ja A un B ir viens un tas pats objekts. Tomēr pat šajā gadījumā kāds varētu teikt, ka Sokrata argumentācija būtu kļūdaina tikai tad, ja Sokrats lietotu nevis vārdu "zināt", bet gan, piemēram, "uzskatīt", "domāt, ka" vai kādu citu epistēmiski neitrālāku apzīmējumu, jo zināšana tomēr paredz, ka zināt A nozīmē arī zināt, ka  $A=B$ .<sup>204</sup> Citiem vārdiem, ir pamats domāt, ka verbs "zināt" vismaz noteiktos gadījumos spēj neitralizēt intensionālo kontekstu. Kāpēc lai līdzīgus apsvērumus nevarētu attiecināt uz vēlmēm? Tiesa, šāda nostāja neapšaubāmi izvirza neierasti augstus kritērijus vēlmju piedēvēšanai, tomēr Sokrata un Platona gadījumā tas nebūtu nekas neierasts, ņemot vērā to, cik augsti kritēriji tiek izvirzīti zināšanai.

Šķiet ir pamats uzskatīt, ka Sokrata gadījumā doksiskā kompetence tiek aplūkota paralēli opektiskajai kompetencei. Līdzīgi tam, kā mēs varam kļūdaini domāt, ka kaut ko redzam vai zinām, mēs varam arī kļūdaini domāt, ka vēlamies kādu noteiktu lietu; ja redzēšanas un zināšanas gadījumā var teikt – mums šķiet, ka mēs redzam vai zinām, tad vēlmes gadījumā ekvivalents apgalvojums būtu – mums šķiet, ka kaut kas ir labs, vai mums šķiet, ka mēs to vēlamies. Ar šo nostāju, ka doksiskā kompetence tiek aplūkota līdzīgi opektiskajai, mēs jau esam saskārušies agrāk, gan "Līsidā" (3.8), gan "Dzīrēs" (4.1). Tomēr tas šķiet paradoksāli – un ne tikai mums, bet, spriežot pēc reakcijas uz Sokrata teikto, arī Polam (sk. Gorg. 467B). Kā var būt, ka mēs nezinām, ko gribam? Tomēr tieši

---

<sup>204</sup> Šādu iebildumu Burnjetam izvirza Nehamass. Sk. Nehamas, 1999, 227.

tāda ir Sokrata nostāja. Tas ir jautājums par pirmās personas autoritāti attiecībā uz psiholoģiskajiem stāvokļiem.

Tātad jautājums, kuru mums vajadzētu uzdot, ir apmēram šāds – vai ir iespējams aizstāvēt uzskatu, ka vēlmju piedēvēšanā pašas personas skatījums nav izšķirīgs (jo nepietiekams), t.i., vai mēs varam pamatot teoriju, kura spēj skaidrot vēlmju piedēvēšanu personām un tajā pašā laikā atsakās piedēvēt tai autoritāti?

Rešotko (Reshotko, 1996; Reshotko, 2006, 39-56) – lielā mērā balstoties uz Pennera iestrādēm – ir izvirzījusi apsvērumus par labu viedoklim, ka nosacījumi, ar kādiem mēs piedēvējam vēlmes sev, principiāli neatšķiras no nosacījumiem, kas ir spēkā, kad piedēvējam tās citiem. Kad mēs piedēvējam vēlmes citiem, tad paša subjekta redzējumam nav izšķirīgas nozīmes un viņa uzvedību vislabāk skaidrot, ja piedēvējam viņam vēlmes *de re*. Iegūtais rezultāts ir alternatīvs veids, kā skaidrot vēlmju lomu rīcības izraisīšanā. Šo teoriju Penner (un, viņam sekojot, arī Rešotko) sauc par dominances teoriju (*dominance theory*) (Sk. piem. Penner & Rowe 1994, 5-7; Reshotko, 2006, 2. nod.). Lai labāk saprastu, par ko ir runa, nepieciešams nedaudz pakāpties atpakaļ pie jau iepriekš (5.8.) minētā apgalvojuma:

(RVM) (a) A nevēlas veikt rīcību  $x$  tāpat vien ( $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$   $\acute{o}\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma$ ), t.i., paša  $x$  dēļ, bet gan labuma dēļ; (b) ja  $x$  sniedz labumu, tad A vēlas darīt  $x$ .

Atsaucoties uz jau "Līsidā" iezīmēto argumentu, kas noveda pie  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$   $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu$  postulēšanas, mēs varam teikt, ka vēlmes jāaplūko kontekstā ar mērķu un līdzekļu hierarhisko struktūru. Līdz ar to vēlmes skaidrojumā figurēs trīs elementi: (1) vēlmes subjekts, (2) līdzekļi un (3) mērķis, t.i., saskaņā ar Sokrata koncepciju vēlme ir nevis divvietīga, bet gan trīsvietīga attiecība. Tas jau faktiski tika pateikts iepriekš, aplūkojot apgalvojumus (R) un (R\*) (5.5.). Proti, vēlmi aprakstīs nevis izteikums

(VA\*) A vēlas (darīt)  $x$ ,

kā to darītu  $I/\bar{A}$  teorijas, bet gan

(VA) A vēlas darīt  $x$  kāda  $y$  dēļ.

Tā kā visas vēlmes ir fokusētas uz labumu, tad apgalvojumā (VA) viens elements vienmēr būs konstants;  $y$  vienmēr būs labums. Savukārt  $x$  būs NLNS, kas būs tikai

nosacījuma jeb (izmantojot terminoloģiju, kas atsauc atmiņā Kantu) hipotētisks vēlmes objekts (iepretim labumam, ko varētu saukt par kategorisku vēlmes objektu), proti, tikai ar nosacījumu, ka tas ir līdzeklis y sasniegšanai.

Ņemot vērā nupat iezīmētās nostādnes, var visnotaļ viegli paskaidrot sākotnēji šokējošo un paradoksālo uzskatu, ka iespējams nezināt, kas ir tas, ko mēs vēlamies. Pieņemot, ka A vēlas y un domā, ka to var sasniegt ar rīcību x, gadījumā, ja izrādās, ka x nav līdzeklis y sasniegšanai, mēs varam teikt: A tikai šķiet, ka viņš vēlas x, lai gan patiesībā tā nav. Proti, šajā gadījumā mēs iegūstam līdzīgu plaisu starp 'ir' un 'šķiet', kāda pastāv jau iepriekš aplūkotojos piemēros ar redzēšanu un zināšanu. Šāda pozīcija itin labi atbilst dažiem mūsu intuitīviem priekšstatiem par vēlmes jēdzienu. Iedomāsimies, ka, spēlējot šahu, es grasos izdarīt kādu gājienu, kas – protams, pašam nezinot – novedīs pie visai ātra zaudējuma. To redzot, jūs varētu man teikt: "Tu taču negribi veikt šo gājienu." Proti, noteiktā ziņā man nav piedēvējama vēlme veikt noteiktu gājienu spēlē. Tiesa, Aristotelis un tie, kas viņam piekrīt, pavisam noteikti šo situāciju skaidrotu citādi. Viņi norādītu, ka patiesībā man var piedēvēt vēlmi veikt šo gājienu un es to veiktu tādēļ, ka tas man parādījās kā labs jeb vēlams. Galu galā, kā gan vēl citādi varētu izskaidrot manu rīcību? Tomēr, kas ir tas, ko es grasos darīt? Vai es grasos veikt rīcību, kas ir tāda, kāda tā šķiet man, vai tādu, kāda tā ir neatkarīgi no tā, kā tā man parādās? Mēs taču rīkojamies reālajā, nevis savu iedomu pasaulē. Pēnā piedāvātās dominances teorijas ietvaros tas nozīmē apgalvot, ka tad, kad mēs rīkojamies, mēs tiecamies, lai tas, kāda rīcība ir pati par sevi, dominē pār to, kāda tā mums šķiet. T.i., izsakoties I/Ā teoriju terminos, lai ārējais (realitāte jeb reference) dominē pār iekšējo (jēgu). Tieši tas pats sakāms par trešo skaidrojuma elementu – labumu. Labums, ko vēlas rīcības veicējs, ir reāls jeb paties labums, nevis labums, kāds tas parādās veicējam. Proti, arī šajā gadījumā ārējais (labums) dominēs pār iekšējo (labums, kāds tas parādās). Tātad dominances teorija ieņem reālisma pozīciju gan attiecībā uz rīcību, gan uz labumu kā rīcības mērķi, t.i., gan mērķi, gan līdzekļiem. Saskaņā ar dominances teoriju:

(1) DTR (līdzekļi). Rīcības veicēja vēlme norāda (referē) uz rīcību, kāda tā ir pati par sevi ar visām tās zināmajām un nezināmajām īpašībām neatkarīgi no tā, kā to uztver pats darītājs.

(2) DTV (mērķis) Rīcības veicēja vēlme norāda (referē) uz reālu, nevis šķietamu labumu, t.i., labumu, kāds tas ir pats par sevi neatkarīgi no tā, kāds ir rīcības veicēja skatījums.<sup>205</sup>

Šie abi aspekti būtu jāpaskaidro nedaudz sīkāk.

### 5.12. Patiess labums kā rīcības veicēja vēlmes priekšmets

Sākšu ar otrā aspekta iezīmēšanu. Kā ir iespējams, ka rīcības veicēja vēlmes referents ir nevis labums, kāds tas parādās rīcības veicējam (kā apgalvo I/Ā teorijas), bet gan patiess labums? Mēģinot parādīt, ka šāda nostādne ir jēdzīga, Peners izmanto Kīta Donelana (*Keith Donnellan*) nostādnes references teorijā, kas formulētas viņa nu jau klasiskajā rakstā "Reference un noteiktie apraksti (*Reference and Definite Descriptions*)".<sup>206</sup> Donelans analizē Strousona un Rasela noteikto aprakstu koncepcijas un piedāvā nošķirt divus atšķirīgus noteikto aprakstu lietojumus. Donelans izdala noteikto aprakstu atributīvo (*attributive*) un referenciālo (*referential*) lietojumu (Donnellan, 1966, 285-287). Runātājs, kurš kādā apgalvojumā noteikto aprakstu lieto atributīvi, pasaka kaut ko par kādu personu vai lietu. Savukārt, ja noteiktais apraksts tiek lietots referenciāli, tad runātājs ar to panāk gan to, ka klausītājs spēj identificēt personu vai lietu par kuru ir runa, gan pasaka kaut ko par šo objektu. Būtiskā atšķirība starp abiem šiem lietojumiem, kā norāda Donelans, ir tāda, ka pirmajā gadījumā atribūtam, kas tiek piedēvēts objektam, ir būtiska loma, bet otrajā gadījumā tas tā nav. Viens un tas pats teikums, kura forma ir "x ir F" var tikt lietots divos atšķirīgos viedos. Vienā gadījumā, ja izrādās, ka nav šāda objekta, kas atbilst x, tad nav arī nekā, par ko ir teikts, ka tas ir F; šādu objektu varētu identificēt tikai tad, ja tas atbilstu noteiktajam aprakstam "x ir F". Citā gadījumā faktam, ka nav neviena objekta, kas atbilstu x, šādu seku nav.

---

<sup>205</sup> Šeit es sekoju Penera formulējumiem (sk. Penner 2005, 158, 167-168, 170). Viņam seko arī Rešotko (Reshotko, 2006, 50-54.)

<sup>206</sup> Donnellan, 1966. Līdzīgas nostādnes var atrast arī citu autoru darbos, kuri references teorijā seko drīzāk Rasela, nevis Frēges nostādnēm. Kā nozīmīgākos šeit var minēt Hilariju Patnemu (1975) un Solu Kripi.

Proti, ja noteiktais apraksts tiek lietots referenciāli, tad runātājs tik un tā būs norādījis uz objektu arī tad, ja objektam piedēvētais atribūts nepiemīt, t.i., ja aprakstam nekas neatbilst. Aplūkosim vienu no Donelana piedāvātajiem piemēriem. Iedomāsimies, ka saviesīgā pasākumā Džons, ieraugot kādu cilvēku ar martīni glāzi rokā, savam sarunas biedram vaicā: "Kas ir šis cilvēks, kurš dzer martīni?" Šādā situācijā Džons būs norādījis uz konkrēto cilvēku (t.i., noteiktā apraksta referents būs konkrētais cilvēks, uz kuru norāda Džons) arī tad, ja Džona apraksts būs kļūdainis – ja minētā persona no martīni glāzes dzers, piemēram, ūdeni. Atributīvā lietojuma gadījumā aina būs pavisam citāda. Ja dažas dienas vēlāk, atminoties šo vakaru, mēs vaicātu: "Kurš bija tas cilvēks, kurš šajā pasākumā dzēra martīni?" tad gadījumā, ja šī informācija ir aplama (pieņemsim, ka tajā vakarā neviens nedzēra martīni), mūsu jautājumam nebūs atbildes, jo aprakstam nekas neatbilst – tāda cilvēka vienkārši nav. Atgriezīsimies pie referenciālā lietojuma, kas mūsu situācijā ir svarīgāks. Referenciālā lietojuma gadījumā runātājs var veiksmīgi norādīt uz objektu arī tad, ja viņa lietotais apraksts neatbilst objektam. Peners akceptē Donelana nupat iezīmēto pozīciju un iet vēl soli tālāk. Donelans runā tikai par lingvistiskām vienībām un to referenci, bet Peners šos pašus apsvērumus pārnes uz mentālajiem stāvokļiem. Proti, Peners uzskata, ka minētajā piemērā mēs varam teikt, ka arī Džona mentālais stāvoklis raksturojams kā intence norādīt uz cilvēku, kas dzer ūdeni no martīni glāzes. Kā raksta Peners un Rovs (Penner & Rowe, 1994, 6):

"Mēs nerunājam vienkārši par apgalvojuma "Džons tiecas norādīt uz x" "transparentu" lasījumu (kas mums sniedz objekta, uz kuru viņš tiecas norādīt, "ārpusi"). Mēs runājam par Džona psiholoģiskā stāvokļa *iekšieni*. Tā ir Džona intence norādīt uz šo vīrieti tādu, *kāds viņš īstenībā ir*, pat ja tas, kā Džons viņu aprakstītu, atšķiras no tā, kāds viņš aktuāli ir. Džons vēlas, lai *tas, kāds šis cilvēks ir*, pārspēj jebkādas kļūdas Džona priekšstatos par viņu. (Kopumā cilvēki ļoti labi apzinās, ka viņu priekšstati un to cilvēku apraksti, uz kuriem viņi norāda, ir neadekvāti). "Bet viņš taču dzer tikai ūdeni," mēs sakām Džonam: "Tas nekas!" viņš atbild, "Izlabojiet šo kļūdu." (Un, kad esat šo kļūdu izlabojuši, tad *tā* arī ir persona, uz kuru es tiecos norādīt.)"<sup>207</sup>

---

<sup>207</sup> Sk. arī Penner, 1991, 193-194; Reshotko, 2006, 50-51.



Mēs varam teikt, ka vēlmē pēc labuma ir iepakota vēl viena vēlme – proti, vēlme, lai tas, kāda situācija ir patiesībā, dominē pār to, kāda tā mums šķiet, vēlme, lai visas neatbilstības starp mūsu uzskatiem un pasauli tiktu koriģētas par labu pasaulei.

Jautājums, kā vēlmes objekts var būt reāls, nevis šķietams labums, iespējams, joprojām var šķist nedaudz savāds. Lai šīs nostādnes neierastību mazinātu, aplūkosim kādu Pennera (Penner, 1991, 193) piedāvātu piemēru, kas parāda, kādā mērā dominances teorija lieliski saskan ar mūsu pirmsteorētiskajiem intuitīvajiem priekšstatiem. Ja mums no tiesas šķiet dīvaini, kā mēs varam vēlēties patiesu labumu, pieņemot, ka tas var būt pavisam atšķirīgs no mūsu ieskatiem par to, kas mums ir labs, palūkosimies, kā vecāki domā par to, kas ir labs viņu bērniem, vai – tā kā mēs runājam par galamērķi – kas viņu bērnus padarīs laimīgus. Vai teikt, ka vecāki vēlas to, kas viņu bērniem ir vislabākais, ir tas pats, kas teikt, ka viņi vēlas saviem bērniem to, ko viņi uzskata par vislabāko? Diez vai. Šķiet, ka prātīgi vecāki neuzskata, ka viņu bērniem vislabākais ir tas, kas vislabākais šķiet viņiem – vecākiem. Protams, nav arī tā, ka viņi vēlas saviem bērniem to, ko par labu uzskata viņu bērni, jo bērni pavisam noteikti var kļūdīties jautājumā par to, kas viņiem ir vislabākais. Vecāki saviem bērniem vēlas to, kas ir patiesi labākais viņu bērniem, pat ja tas, kas ir vislabākais viņu bērniem, atšķiras no tā, ko par vislabāko uzskata paši vecāki. Šajā gadījumā, šķiet, gluži pamatoti var teikt, ka vecāki savu nostāju varētu raksturot, sakot: "Es vēlos dot saviem bērniem to, kas viņiem ir vislabākais, lai gan bieži neesmu drošs, kas tas ir." Tieši to pašu mēs varam attiecināt uz sevi – tas, ko es vēlos sev, ir reāls labums, pat ja tas atšķiras no tā, ko es uzskatu par labu. Tieši šī vēlme pēc reāla labuma, kas var atšķirties no katrā atsevišķajā brīdī pastāvoša priekšstata, kas ir labs, mums arī ir degviela, kas darbina mūsu atsevišķās vēlmes veikt katru atsevišķo rīcību. Iezīmētā aina kļūst pilnīgāka, kad aplūkosim otru aspektu – līdzekļus jeb rīcību.

### 5.13. Vēlme veikt konkrēto rīcību

Vispārīga un nekonkrēta vēlme pēc labuma vai vēlme būt laimīgiem pati par sevi nemotivē mūs veikt nevienu konkrētu rīcību. No otras puses, mēs nevienu rīcību neveicam tāpat vien, viņas pašas dēļ. Kā jau redzējām, Sokrats turas pie viedokļa, ka (R\*) A vēlas darīt x, lai sasniegtu M (vai M dēļ).

Jebkura rīcība ir vēlama tikai ar nosacījumu, ka tā sasniedz mērķi, kura dēļ tiek veikta.

Šajā brīdī būtu svarīgi norādīt, ka Sokrats jau aplūkotajā "Gorgija" fragmentā nerunā par vēlmēm vispār. Viņš nerunā par:

(1) to, ko varētu saukt par tukšām vēlmēm (piemēram: "Es vēlētos pabūt Sokrata laika Atēnās"),

(2) nosacījuma vēlmēm (piemēram: "Es vēlētos vairāk atrasties svaigā gaisā, tomēr man tam nav pietiekami daudz laika") vai

(3) vispārinātām vēlmēm (piemēram: "Es vēlos ( kaut kad) iemācīties grieķu valodu").

Sokrat runā tikai par vēlmēm rīcības kontekstā, t.i., par vēlmēm veikt konkrētu rīcību šeit un tagad. Šāda veida vēlmes Peners dēvē par 'eksekutīvajām (*executive*)' vēlmēm.<sup>208</sup> Tomēr, tā kā pats Peners norāda, ka šāds vēlmes jēdziens ir ļoti tuvs tam, ko Aristotelis saprot ar προαίρεσις (EN 1111b5-1112a17), iespējams, atbilstošāks apzīmējums būtu 'prohairētiskās vēlmes'. Tātad prohairētiskās vēlmes ir vēlmes, kas, ja nav nekādu traucējošu faktoru, noved pie konkrētas rīcības vai to izraisa. Prohairētiskās vēlmes ir saistītas ar iepriekšējā nodaļā aplūkoto vēlmi pēc labuma (saprastu kā vēlmi pēc tā, kas ir vislabākais katrā noteiktā situācijā), un šī saistība izpaužas šādā veidā. Ja

(LV) vispārīga vēlme pēc tā, kas ir vislabākais šajā noteiktajā situācijā,

tiek savienota ar

(P) uzskatu, ka tas, kas ir vislabākais šajā situācijā, ir šī konkrētā rīcība,

tad iegūstam

(PV) prohairētisko vēlmi veikt šo konkrēto rīcību.<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup> Sk. Penner 1990, 146; Penner, 1991, 151-152. Vēlmju klasifikācija arī ir aizgūta no norādītajām Pennera publikācijām.

<sup>209</sup> Sk. Penner, 1991, 152-153.

Ņemot vērā jau iezīmētos Sokrata apsvērumus par līdzekļu un mērķu saistību, konkrētās rīcības veikšana vienmēr būs saistīta ar mērķi, kura dēļ šī rīcība tiek veikta. Lai šo visnotaļ svarīgo aspektu izgaismotu labāk, aplūkosim kādu no Penea (1991, 185-191; 2005, 162-168) aizgūtu piemēru. Iedomāsimies tirānu, kurš vēlas nogalināt savu premjerministru. Neviena rīcība netiek veikta viņas pašas dēļ – tirāns vēlas nogalināt premjerministru, jo viņš domā, ka premjerministrs apdraud viņa atrašanos pie varas, bet viņš grib palikt savā tronī tāpēc, ka tādā veidā viņš varēs veltīt vairāk laika savai iemīļotajai biškopībai. Bet biškopībai tirāns nododas tāpēc, ka, viņaprāt, tas ir labākais veids, kā sasniegt laimi, un viņš, gluži tāpat kā visi, grib būt laimīgs. Runājot par tirāna vēlmēm, pavisam noteikti jārunā arī par viņa uzskatiem. Mēs varam teikt, ka apsverot savu rīcību, tirāns sev priekšstata apmēram šādu scenāriju (S1):

Tirāns nogalina premjerministru;  
tāpēc viņa tronis tiek saglabāts vislabākajā veidā;  
tāpēc viņam atliek vairāk laika biškopībai;  
tāpēc viņš ir laimīgāks nekā tad, ja būtu izvēlējies kādu citu no attiecīgajā situācijā iespējamajām rīcībām.

Ja viss notiek tā, kā tirāns to bija paredzējis, tad varam pieņemt, ka saskaņā ar Sokrata vēlmes koncepciju (VK) mums būtu jāatzīst, ka tirāns būs veicis rīcību, kuru vēlējās veikt, jo viņa rīcība, kas viņam šķita vislabākā attiecīgajā situācijā, patiešām arī sasniedza to, kas viņam ir vislabākais.<sup>210</sup> Tomēr iedomāsimies, ka tad, ja tirāns nonāvē premjerministru, notikumi risinās nevis saskaņā ar tirāna iecerēto scenāriju (S1), bet saskaņā ar scenāriju (S2):

Tirāns nogalina premjerministru;  
tāpēc viņš zaudē savu troni (jo patiesībā izrādās, ka tikai premjerministra izcilo spēju dēļ pie varas nav tikuši nemiernieki; tomēr tagad, kad premjerministrs ir pagalam, nemiernieki sarīko apvērsumu);  
tāpēc tirāns tiek spīdzināts, sakropļots un ieslodzīts cietumā;

---

<sup>210</sup> Šis apgalvojums varētu likties apšaubāms; mūsu aizdomas varētu izraisīt nostādne, ka tirāna patieso laimi nodrošina kaut kas tik triviāls kā biškopība. Tomēr jāņem vērā piemēra iezīmētie noteikumi, proti, tas ir viens no piemēra pieņēmumiem, ka biškopība tirānam nodrošina laimi. Ja reālā situācijā tā nebūtu tiesa, tad, protams, vadoties no Sokrata pozīcijām, varētu teikt, ka biškopība nav īstais līdzeklis laimes nodrošināšanai.

tāpēc viņa dzīve ir krietni vien nožēlojamāka, nekā būtu tad, ja viņš nebūtu nogalinājis premjerministru.

Šajā gadījumā (VK) mums liedz apgalvot, ka tirāns izdarījis to, ko viņš vēlas. Kā mēs to varētu pamatot? Liela nozīmē būs tam, kā mēs identificējam rīcību. Kas ir tās pazīmes, kuras mums būtu jāņem vērā, fiksējot katras rīcības identitāti? Ja rīcība saskaņā ar Sokrata nostāju vienmēr jāuzlūko kā līdzeklis mērķa sasniegšanai, tad tā jāidentificē, norādot ne tikai uz konkrēto norisi, bet arī uz iznākumu. Kā norāda Peners (Penner, 1991, 189):

"Rīcība tiek identificēta tikai ar līdzekļu un mērķu hierarhijas palīdzību, kurus tā iemieso. Bet tādā gadījumā izvēlētais mērķis (izvēle, kas patiesībā ir man vislabākā dotajos apstākļos) ir ietverts rīcības identitātes aprakstā; un neviens neveic šo rīcību, ja vien viņš neiegūst (patiesībā) labāko no pieejamajām iespējām."

Līdz ar to var teikt, ka rīcības identitāti nosaka nevis tas, kā rīcības veicējs to redz, bet tas, kāda tā ir patiesībā, neatkarīgi no rīcības veicēja redzējuma.<sup>211</sup> Līdz ar to rīcība, kuru tirāns vēlas veikt, ir rīcība, kas aprakstīta scenārijā (S1):

RS1 premjerministra nogalināšana, kas ļauj saglabāt troni un veļt vairāk laika biškopībai, kura nodrošina laimi.

Bet rīcība, kas tika reāli veikta, ir scenārijā (S2) aprakstītā:

RS2 premjerministra nogalināšana, kuras dēļ pie varas nāk nemiernieki, tāpēc tirāns tiek spīdzināts, ieslodzīts cietumā un dzīvo nožēlojamu dzīvi.

Ja (RS1) un (RS2) ir divas dažādas rīcības, tad tādā gadījumā apgalvojums, ka tirāns vēlējies veikt vienu rīcību, proti, (RS1), nevis otru – (RS2) – nebūt nešķiet paradoksāls. Tirāns vēlējās veikt to rīcību, kas bija vislabākā iespējamā viņa situācijā, tomēr viņš kļūdains – un šī kļūda ir tīri kognitīva – par vislabāko rīcību uzskatīja (RS1), rīcību, kura realitātē nemaz nepastāv, t.i., tāda rīcība nav iespējama.<sup>212</sup> Citiem vārdiem –

---

<sup>211</sup> Peners norāda, ka šādu pozīciju rīcības identitātes kritērija jautājumā mūsdienās ir aizstāvējuši Elizabete Enskomba (Anscombe, 1963) un Donalds Deividsons (Davidson 1980).

<sup>212</sup> Kamtekara (Kamtekar, 2006, 141) uzskata, ka šeit dominances teorija noved pie zināmas nekoncekvences. No vienas puses, tā paredz, ka ikvienas vēlmes priekšmets ir labums. Savukārt nupat aplūkotajā piemērā iznāk, ka rīcība, kuru vēlas rīcības veicējs, nemaz nepastāv, un tādā gadījumā tā nevar būt arī labums. Tomēr tas nevar kļūt par būtisku iebildumu dominances teorijai, jo saskaņā ar to joprojām ir iespējams apgalvot, ka vēlmes priekšmets ir labums; tieši šī vēlme motivē veikt rīcību, kura, kā izrādās, nemaz nav iespējama.

tirāns nedarīja to, ko viņš vēlējās, bet gan to, kas viņam šķita labāks. Tirāna situāciju mēs varam aprakstīt šādi.

(TLV) Tirānam ir vispārīga vēlme pēc tā, kas ir patiesi vislabākais viņam jebkurā konkrētā situācijā.

(TP) Tirāns uzskata, ka vislabākais, ko viņš var darīt šajā situācijā, ir nogalināt premjerministru.

(TPV) Tirānam ir prohairētiskā vēlme nogalināt premjerministru, t.i., veikt rīcību, kas ir patiesi vislabākā iespējamā rīcība konkrētajā situācijā.

Tomēr izrādās, ka tā nebūt nav vislabākā konkrētajā situācijā iespējamā rīcība. Šeit svarīgi saprast, ar ko tad šis skaidrojums atšķiras no Aristoteļa piedāvātā. Pirmkārt, jau ar to, ka šajā skaidrojumā figurē nevis šķietams labums, bet gan reāls labums pašam rīcības veicējam (DTV) (sk. 5.11). Otrkārt, tieši tāda pati reālisma attieksme tiek pieņemta arī attiecībā uz veikto rīcību; proti, rīcība, kuru grasās veikt tirāns, ir aktuālā rīcība, kāda tā tiks veikta ar visām tai piemītošajām īpašībām; citiem vārdiem – tas, kā rīcība reāli tiks veikta, dominē pār rīcības veicēja skatījumu uz rīcību. Tad, kad tirāns grasās nogalināt premjerministru, viņa intences referents ir nevis premjerministra nogalināšana, kāda tā šķiet viņam, bet premjerministra nogalināšana, kāda tā ir neatkarīgi no tā, kāda tā šķiet pašam tirānam. Šī ir jau iepriekš (5.11) minētā reālisma tēze (DTR).<sup>213</sup>

Atceroties Aristoteļa piedāvāto risinājumu (5.10), mēs varētu jautāt – kā tad tirāna rīcību izskaidrot, t.i., kāpēc viņš rīkojās tā, kā rīkojās, ja reiz mēs apgalvojam, ka tirāns nedarīja to, ko vēlējās darīt? Vēl vairāk – vai šāds izskaidrojums nerada jau Aristoteļa fiksēto pretrunu? Vai mēs neesam spiesti apgalvot, ka tirāns gan vēlējās, gan nevēlējās nogalināt premjerministru?

Atbildēm uz šiem jautājumiem vajadzētu būt skaidrām, izejot no tā, kas jau ir pateikts. Tātad tas, kas lika tirānam veikt konkrēto rīcību, bija viņa vēlme pēc viņam patiesi vislabākā iznākuma attiecīgajā situācijā, t.i., vēlme nogalināt premjerministru, kas viņam sagādātu vislielāko iespējamo labumu. Tomēr šādas rīcības nav – reālajā pasaulē

---

<sup>213</sup> Sk. Reshotko, 2006, 52-53.

tirāna iztēlotā rīcība nav iespējama – , un rīcība, kuru tirāns šajā situācijā veica, nesakrita ar viņa vēlmes objektu (t.i., RS1 nav identisks RS2). Proti, tirāna rīcības cēlonis ir nekoherenta vēlme veikt šo konkrēto rīcību, t.i., nogalināt premjerministru, kas ir arī identiska rīcībai, kura ir patiesi labākais līdzeklis viņa labuma sasniegšanā, bet kura vienlaikus ir arī rīcība ar sliktāko iespējamo iznākumu.<sup>214</sup> Te mēs nonākam pie problēmas, kas Aristotelim šķita esam pietiekams iemesls, lai tēzi par reālu labumu kā vēlmes objektu uzlūkotu kā atmetamu. Šeit ir vietā jautāt, kādam risinājumam dot priekšroku, – tādām, kas padara rīcības veicēja vēlmes koherentas un vienlaikus nespēj izskaidrot, kā rīcības veicēja psiholoģiskie stāvokļi (vēlmes, intences utt.) ir saistītas ar reālo pasauli, vai arī tādām, kas šo saistību saglabā, par to samaksājot ar nekoherentu vēlmju pastāvēšanas cenu? Šeit nav iespējams sniegt izsmeļošu atbildi uz šo jautājumu, tāpēc aprobežošos ar dažām norādēm, kas liecina par labu otrajai iespējai.

Kā norāda Peners (Penner, 2005, 171), ja mēs pieņemam

(1) ultrareālistisku references teoriju, kas līdzinās Kīta Donelana aizstāvētajai, ar kuru saskaņā runātājs, lietojot izteikumu "tas cilvēks, kurš dzer martīni", vēlas norādīt uz šo noteikto cilvēku, pat ja viņam/-ai nezina, šis cilvēks no martīni glāzes dzer ūdeni (t.i., runātājs vēlas, lai viņa apraksts norāda uz šo cilvēku, un tāpat vēlas, lai tas, kāds šis objekts patiesībā ir, dominē pār runātāja lietoto aprakstu, jeb, citiem vārdiem, vēlas, lai referenci nosaka nevis šā apraksta jēga, bet gan pats referents, kāds tas patiesībā ir neatkarīgi no tā, ko runātājs par viņu domā); un

(2) to, ka daudzi mūsu uzskati ir aplami,

tad tādā gadījumā mēs neizbēgami esam spiesti atzīt mūsu domu nekoherenci. Peners (ibid.) raksta:

"Vēlēties norādīt uz šo *cilvēku*, pat ja apraksts "šis cilvēks stūrī, kurš dzer martīni" attiecībā uz šo cilvēku ir aplams, nozīmē šo personu vienlaikus uzlūkot gan kā tādu, kas *dzer* martīni, gan kā tādu, kas *nedzer* martīni (tā kā šādā gadījumā patiesība par šo cilvēku tiek importēta runātāja psiholoģiskajos stāvokļos)."

Šāds reālisms tiek pirktas par koherences cenu, kuru, domājams, ir vērts maksāt tikmēr, kamēr reālisms šķiet pieņemama pozīcija. Lai arī šāda nostādne var būt strīdīga,

---

<sup>214</sup> Sk. Penner, 2005, 166-168.

tā nebūt nav uzlūkojama kā ekstravaganta, tāpēc acumirkļi noraidāma. Līdz ar to es pieņemu, ka iepriekš (5.9.) izvirzītais uzdevums parādīt, ka "Gorgija" vēlmes koncepcija ir nopietnas apsvēršanas vērtā, ir izpildīts.

#### **5.14. Vēlme *de dicto* un *de re* "Gorgija" argumentā: Turpinājums**

Paturot prātā iepriekšējās apakšnodaļās iztirzātos apsvērumus par Sokrata vēlmes koncepciju "Gorgijā", varam atgriezties pie iepriekš (5.9.) pieteiktā Maktaja otrā iebilduma, un palūkoties, kā tas izskatās šā iztirzājuma gaismā. Maktajs izvirzīja iebildumu, ka argumenta gaitā Sokrats pāriet no vēlmes *de dicto* lasījuma premisās uz vēlmes *de re* lasījumu secinājumā. Jau teicu, ka Maktaja pārmetumi balstīti, pirmkārt, teorētiskos pieņēmumos par vēlmju piedēvēšanas nosacījumiem un, otrkārt, eksegētiskos apsvērumos par to, kā būtu jālasa šis dialoga fragments. Iepriekšējās četras apakšnodaļas (5.10.-13.) bija veltītas pirmā pieņēmuma neutralizēšanai, un tagad var pievērsties otrajam.

Ir skaidrs, ka iepriekšējās apakšnodaļās iezīmētais Sokrata vēlmes izpratnes skaidrojums neatceļ Maktaja iebildumu, ka Sokrata argumentācija ir nepamatota, jo tas ir iebildums nevis par Sokrata koncepcijas saturu, bet gan par pašu argumentācijas formu. Tomēr šādā veidā mēs esam atbrīvojušies no viena Maktaja stratēģiju motivējoša aspekta – uzskata, ka Sokrata pozīcija ir tik bezcerīga, ka tās izvirzīšanai jāmeklē īpaši cēloņi.

Atgādināšu (sk. 5.9.), ka saskaņā ar Maktaja uzskatu Sokrata kļūdainais arguments izskatās šādi:

- (1) mēs vēlamies labo, nevis slikto vai NLNS (468c5-7);
- (2) ja rīcība x ir derīga vai laba pašam darītājam, tad viņš to vēlas veikt, bet, ja tā ir vai nu slikta, vai NLNS, tad viņš to nevēlas veikt (468C2-8);
- (3) ja A dara x, domādams, ka x ir labāks (viņam), tad viņš dara to, kas viņam šķiet labs (468D1-4);
- (4) ja tomēr izrādās, ka x rada darītājam A kaitējumu (ir slikts), tad A nevēlas x.

Maktajs apgalvoja, ka no izteikuma (2) līdz izteikumam (4) Sokrats pāriet no vēlmes *de dicto* uz *de re* interpretāciju. Tomēr tas, vai Maktaja nostāja ir pamatota vai nav, ir interpretācijas jautājums. Platona tekstā nav iespējams atrast skaidras norādes uz to, vai kādā konkrētā teksta vietā vēlme ir jālasa *de re* vai *de dicto*. Viens no drošākajiem veidiem, kā mēs varam pateikt, kurā gadījumā kurš vēlmes lasījums tiek domāts, ir tekstā sastopamās atklātās norādes uz subjekta redzējumu. Aplūkojamā "Gorgija" fragmenta ietvaros (467C-468E) var norādīt uz trijām šādām vietām:

(a) "Tātad, tiecoties pēc labā, gan ejam, kad ejam, uzskatīdami, ka tas mums nāk par labu (οἰόμενοι βέλτιον εἶναι)." (468B1-2)

(b) "Tātad arī nogalinām, ja gadās kādu nogalināt, un izraidām trimdā, un atņemam īpašumu, uzskatīdami, ka mums ir labāk to darīt nekā nedarīt (οἰόμενοι ἄμεινον εἶναι ἡμῖν ταῦτα ποιεῖν)." (B4-6)

(c) "Un, ja kāds, lai tas būtu tirāns vai rētors, nogalina otru vai padzen no valsts, vai atņem tam īpašumu, domādams, ka tā viņam ir labāk, kaut gan īstenībā tā ir sliktāk..." (D1-4)

Visos pārējos gadījumos, kad šajā fragmentā tiek runāts par vēlmi, tikai iesaistot apsvērumus par plašāku kontekstu, var izšķirties, kādā aspektā vēlme tiek domāta. Raugoties no šāda viedokļa, šķiet, vienīgais veids, kā iespējams savest kārtībā Sokrata argumentu, ir mēģināt izvairīties no ekvivokācijas un interpretēt vēlmi vai nu tikai kā *de re*, vai tikai kā *de dicto* visa argumenta gaitā. Turklāt ņemot vērā, ka ir vismaz trīs gadījumi, kur *de dicto* lasījums ir šķietami acīm redzams, iespējams, ka veiksmīgākais risinājums būtu mēģināt šādi lasīt arī pārējās fragmenta vietas. Tomēr šāda stratēģija var šķist neauglīga vismaz divu iemeslu dēļ.

Pirmkārt, šādu lasījumu būs grūti pamatot tekstuāli. Ja līdzīgi Maktajam mēs pieņemam, ka jau apgalvojumā (1) "vēlēties labo" jāsaprot kā "vēlēties to, kas šķiet labs", tad arī Sokrata (467E-468A) piedāvātais nošķīrums starp (a) labo, (b) sliktu un (c) NLNS ir jāsaprot kā nošķīrums starp  
(a\*) to, kas tiek uzskatīts par labu,  
(b\*) to, kas tiek uzskatīts par sliktu, un



(c\*) to, kas tiek uzskatīts par NLNS.<sup>215</sup>

Lai arī šāds nošķiruma lasījums nav neiespējams, tomēr tas ir maz ticams, jo īsti nesaskan ar to, kā Sokrats šo nošķirumu raksturo. Piemēram, 467E1-3 Sokrats saka: "Vai pastāv kas tāds (ὄρ' ἔστιν τι τῶν ὄντων), kas nav vai nu labs, vai slikts, vai tiem pa vidu – nedz labs, nedz slikts?" Proti, Sokrats nejauc par lietām, kas mums šķiet labas, sliktas vai nedz labas, nedz sliktas. Tiesa, ja tekstā šādas norādes nav, tas vēl nenozīmē, ka tāda šeit nebūtu jādomā, tekstu interpretējot. Tomēr tādā gadījumā šāda interpretācija būtu jāpamato un, šķiet, atsauce uz kādu dabisku veidu, kā jāsaprot vēlmju piedēvēšana, diez vai var tikt uzskatīta par pietiekamu pamatu šādas interpretācijas attaisnošanai. Daudz būtiskāks gan ir apsvērumš, ka šāda veida lasījums ir pretrunā ar to, kas tiek teikts fragmenta noslēgumā (468C), kur ir skaidrs, ka labais tiek saistīts ar noderīgo (ὠφέλιμος) un sliktais ar to, kas nodara kaitējumu (βλαβερός), proti, runa ir par labumu un sliktumu, kas nav fiksēts tikai ar rīcības veicēja redzējumu. Tas visdrīzāk liek domāt, ka šādā veidā labais, sliktais un NLNS ir jāsaprot arī fragmenta sākumā. Atgādināšu, ka Maktaja interpretācijas stratēģija bija pilnīgi pretēja. Nupat minēto norādi par labo un slikto kā no rīcības veicēja neatkarīgiem lielumiem viņš interpretēja kā novirzīšanos no fragmenta sākumā iezīmētā vēlmes *de dicto* lasījuma. Tādā gadījumā – kurai interpretācijai būtu dodama priekšroka? Nule iezīmētajai vai tai, ko piedāvā Maktajs? Te mēs nonākam pie otra iemesla, kāpēc mēģinājumi rast vienotu vēlmes izpratnes lasījumu visa argumenta gaitā var būt neauglīgi.

Viens no Maktaja uzrādītās diagnozes iemesliem, iespējams, ir uzskats, ka "Gorgija" fragments jāuzlūko kā izteikumu kopums, kurus mēs varam izkārtot tā lai, tie veidotu slēdzienu, kurā no noteiktām premisām izriet noteikts secinājums. Es gan negrāso apgalvot, ka tā būtu nederīga stratēģija. Runa ir par tās lietojumu un akcentiem. Maktajs pieņem, – Sokrata nolūks ir panākt, ka Pols ir spiests piekrist Sokrata piedāvātajam šokējošajam secinājumam, un tāpēc šādam nolūkam der jebkādi līdzekļi, arī negodīgi. Tomēr, ja mēs atmetam pieņēmumu, ka Sokrata piedāvātās vēlmes koncepcija ir filozofiski absurda, un līdz ar to arī pieņēmumu, ka Sokrats apzināti maldina

---

<sup>215</sup> Šo iebildumu min Peners (Penner, 1991, 198).

Polu, tad rodas iespēja palūkoties uz šo fragmentu nedaudz citādāk, uzsverot tā skaidrojošo funkciju. Proti, Maktaja iebildums kļūst nebūtisks, tiklīdz mēs pieņemam nostāju, ka Sokrata nolūks ir nevis "piespiest pie sienas" Polu ar jebkādam metodēm, bet gan paskaidrot, kādi ir kritēriji, pēc kuriem mums būtu jāvadās, piedēvējot cilvēkiem vēlmes. Šādā gadījumā mēs pat varētu piekrist Maktajam, ka noteiktā nozīmē ir pamats runāt par to, ka fragmenta sākumā un beigās par vēlmi tiek runāts atšķirīgi, tomēr šāda veida nozīmes maiņa (ja par tādu vispār var runāt) ir pieļaujama. Saskaņā ar šādu lasījumu fragmenta sākumā ir runa par to, kas vēlme *šķiet*, bet fragmenta beigās tiek raksturots, kas vēlme *ir*. Un šajā ziņā Sokrata skaidrojums pēc savas būtības ne ar ko neatšķirsies no skaidrojuma, kuru mums varētu piedāvāt, piemēram, ķīmiķis, sakot, ka ūdens (tas, ko mēs saprotam ar šo terminu) ir H<sub>2</sub>O. Protams, tādā gadījumā mēs varam apgalvot, ka, stingri ņemot, nav nekāda pamata runāt par vārdu nozīmju maiņu, jo vārda referents arvien paliek tas pats. Līdzīgi tam, ka vārda 'ūdens' referents ir H<sub>2</sub>O neatkarīgi no tā, vai mēs to zinām vai ne, arī vēlmi pēc rīcības x var piedēvēt veicējam A tikai tad, ja x ir labs neatkarīgi no tā, vai rīcības veicējs to zina vai nezina. Vārda 'vēlme' nozīme nemainās, tiklīdz mēs uzzinām, kas ir vēlme, līdzīgi tam, kā nemainās vārda 'ūdens' nozīme, tiklīdz tiek atklāta ūdens molekulārā struktūra.

Tātad, ja "Gorgija" fragments tiek uzlūkots kā Sokrata mēģinājums paskaidrot, kas ir vēlme jeb ar kādiem nosacījumiem mēs varam teikt, ka persona A vēlas x, tad Maktaja iebildums vairs nav spēkā.

### 5.15. Vai "Gorgijā" izklāstītā nostāja ir piedēvējama Sokratam?

Tagad varam pievērsties jautājumam par to, vai "Gorgijā" paustā pozīcija ir piedēvējama Sokratam. Jau tika minēts, ka Maktajs izsaka par to šaubas.

Kritizējot jaunplatonisko interpretāciju, Maktajs (211) norāda, ka viens no nopietnākajiem iebildumiem pret šādu lasījumu ir pārliciecināšanas evidences trūkums Platona korpusā. Īsi aplūkojot dažus relevantos fragmentus no "Dzīrēm" un "Valsts", Maktajs secina, ka gan šajos fragmentos, gan citviet (Maktajs norāda uz Lys. 216C-220B, Euthd. 278E-282A, Prot. 358C-D, Men. 77B-78B) Platona viedoklis ir gluži pretējs, proti,

ka vēlmes priekšmets ir nevis paties labums, bet šķietams labums, t.i., tas, kas katram cilvēkam šķiet labs (216-217).<sup>216</sup> Palūkosimies nedaudz uz to, ko Maktajs saka par jau iepriekš (4.4) aplūkoto "Dzīru" fragmentu (205A-206A) un "Valstī" (505D-506A) rodamajām nostādnēm, kuras vēl nav šeit iztirzātas.

"Dzīrēs" Diotīma apgalvo, ka visi cilvēki tiecas (βούλεσθαι) pēc labuma (205A) un ka mīlestība (ἔρωσ) ir jebkura vēlme pēc labuma un pēc laimes (πάσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν)(205D1-2). "Kas tad ir šīs labās lietas?" jautā Maktajs (212). Atbildi, viņaprāt, sniedz Diotīmas paskaidrojums, ka šī tiekšanās var izpausties dažādos veidos – cits tiecas iegūt vairāk bagātības, cits nododas ķermeņa pilnveidošanai, bet cits tiecas pēc gudrības. Maktajs apgalvo, ka Platons tikai pēdējo uzskatītu par patiesu labumu pašu par sevi, t.i., tādu, kas sagādā laimi. Tomēr tālāk viņš piebilst, ka citā ziņā visi trīs nosauktie labumi ir šķietami labumi. Viņaprāt, Diotīma šajā "Dzīru" fragmentā pasaka, ka visas vēlmes pēc šķietama labuma ir ἔρωσ vai ἔρωσ formas. Vai Maktajam ir taisnība?

Argumentējot pret jaunplatonisko interpretāciju, viens no Maktaja mērķiem ir parādīt, ka vārds βούλησις netiek lietots kādā īpašā, sašaurinātā nozīmē, t.i., ka βούλησις vienmēr nav saistīts ar labumu. Tomēr no tā, kas ir teikts iepriekš, aplūkojot "Līsidu", "Dzīres" un "Gorgiju", domāju, ir skaidrs, ka runāt par kādu fiksētu terminoloģiju šajā ziņā ir faktiski neiespējami. Caurmērā Sokrats nav īpaši rūpīgs terminoloģijas izvēlē un nepieturas pie vārda βούλεσθαι vai βούλησις stingra lietojuma. Tomēr tas nekādā ziņā nav iemesls, lai noraidītu jau iezīmēto Sokrata nostājas interpretāciju, ka vēlmes objekts ir paties, nevis šķietams labums. Līdz ar to var piekrist Maktajam, ka mēs nevaram runāt par kādu īpašu βούλεσθαι nozīmi, un šajā ziņā viņa iebildumi pret jaunplatonisko lasījumu ir visnotaļ pamatoti. Jaunplatoniskā interpretācija paredz, ka Sokrats lieto βούλεσθαι kādā īpašā, tehniskā nozīmē. Tas bija labi redzams arī iepriekš (5.11.) citētajā fragmentā no Platona "Gorgija" sholijiem. Ja tas tā būtu, Sokrata arguments ar Polu būtu triviāls, jo tādā gadījumā tas, ka vēlmes objekts ir labums, ir definīcijas jautājums, kas nozīmē, ka jebkāda veida piemēri, kas apliecina

---

<sup>216</sup> Pretēju viedokli ir paudis Gregorijs Vlastoss (Vlastos, 1991, 152. lpp. 84. piez.).

pretējo tiek izslēgti. Ja jebkuras vēlmes objekts ir labums pēc definīcijas, tad fakts, ja kāds vēlas x un x ir slikts, nevar tikt uzskatīts par tādu, kas apgāž Sokrata tēzi (McTighe, 211). Lai Sokrata tēzei būtu kāds svars, tā ir jāuzlūko drīzāk kā empīrisks apgalvojums par cilvēku dabu, nevis analītisks izteikums par vēlmes objektu.

Ieraudzīt jaunplatoniskā lasījuma motivāciju nav grūti, jo tas, ko Sokrats saka par vēlmi, nūdien ir kas neparasts – gan dialoga dalībniekiem (to var redzēt pēc Pola reakcijas 467B), gan lasītājiem.<sup>217</sup> Tomēr šo apstākli var skaidrot arī citādāk. Proti, mēs varam teikt, ka Sokrats nevis lieto vārdu 'βούλεσθαι' kādā šaurā un specifiskā nozīmē, bet gan mēģina pateikt, kas 'βούλεσθαι' patiesībā ir, t.i., runa ir nevis par vārdu nozīmēm, bet gan par pašu lietu, par to, kas vēlme patiesībā ir.<sup>218</sup>

Tomēr mēs varam atteikties no jaunplatoniskā lasījuma norādēm uz reālo patību un uz specifisko 'βούλεσθαι' lietojumu, un atstāt spēkā jaunplatonistu lasījuma tēzi, ka vēlmes objekts ir paties, nevis šķietams labums. Tomēr tādā gadījumā jānoraida Maktaja piedāvātais "Dzīru" un citu relevanto fragmentu lasījums.

Atgriezīsimies pie "Dzīrēm". Maktaja piedāvātais "Dzīru" lasījums nebūt nav neapstrīdams. Viņš uzskata, ka nosauktās lietas – bagātība, ķermeņa veselība un gudrība – ir šķietamie labumi. Tomēr kāpēc tie ir labumi un kāpēc cilvēki pēc tiem tiecas? Tāpēc, ka viņi tiecas būt laimīgi, un tieši šī vēlme pēc labuma jeb laimes ir iemesls, kāpēc cilvēki tiecas pēc bagātības, veselības, gudrības utt. Tādā gadījumā bagātība, veselība un gudrība būs līdzekļi labuma iegūšanai, kuri ir vēlami ar nosacījumu, ka tie sagādā patiesu labumu. Proti, Diotīmas teikto var saprast šādi: visi cilvēki vēlas to, kas viņiem ir patiesi labs (t.i., vēlas patiesu labumu), tomēr viņiem ir dažādi ieskatī par to, kas ir tas, kas viņus padarīs laimīgus. Visiem piemītošā vēlme pēc labuma ir kas līdzīgs supervēlmei jeb

---

<sup>217</sup> Šādu skaidrojumu akceptējuši daudzi izcili XX gadsimta sākuma un vidus platonisma pētnieki – Frānsiss Kornfords, Džons Gūlds un Eriks Dodss (Gould, 1963, 50-51; Dodds, 1959, 236). Nesen arī Heda Segviča (*Heda Segvic*) (Segvic, 2000, 11-13). Savā ziņā šādai nostājai piekrīt arī Maktajs, tomēr minētie autori atšķirībā no Maktaja Sokrata nostāju ņem nopietni.

<sup>218</sup> Interesants ir Segvičas gadījums – viņa uzskata, ka Sokrats vārdu 'βούλεσθαι' lieto specifiskā nozīmē un tādējādi mēģina aprakstīt, kas ir vēlme jeb griba: "Sokrats šeit lieto darbības vārdu 'vēlēties' īpašā nozīmē. Tomēr no tā neizriet, ka viņš un Pols runā par divām atšķirīgām lietām, tādējādi izslēdzot strīda iespēju. Sokratiskajam vēlmes jēdzienam ir jāpauž patiesība par cilvēku motivācijas pamatstruktūru. Šķiet, ka Sokrata doma ir šāda – ja mēs atzītu šo struktūru, tad redzētu, ka šis jēdziens ir leģitīms un noderīgs" (Segvic, 2000, 13).

pamatmotīvam, kas ir jebkuras rīcības pamatā, tomēr tas, kā redzējām, var realizēties tikai savietojumā ar noteiktiem uzskatiem, kuri tad arī nosaka atšķirības starp dažādiem rīcības veicējiem. Daži uzskatīs, ka laimi vislabāk var nodrošināt ar bagātību, daži – ka to var sniegt gudrība, un tas arī noteiks viņu atšķirīgo uzvedību. Tātad mēs joprojām varam teikt, ka vēlmes objekts ir paties, nevis šķietams labums.

Viens no fragmentiem, kas visbiežāk tiek citēts kā apliecinājums Platona uzskatam, ka vēlmes objekts ir paties labums, ir "Valsts" 505D5-E4. Šeit Sokrats saka:

[F12] "Vai tad nav skaidrs, ka attiecībā uz taisnīgu un skaisto daudzi izvēlētos darīt un radīt iespaidu, ka viņi dara, iemantot un radīt iespaidu, ka viņi iemanto (ὅμοως ταῦτα πράττειν καὶ κεκτηῖσθαι καὶ δοκεῖν) to, kas tiek uzskatīts par taisnīgu un skaistu (τὰ δοκοῦντα), arī tad, ja šīs lietas tādas nav.<sup>219</sup> Turpretim attiecībā uz labumu neviens nav ar mieru iegūt to, kas tiek uzskatīts par labu, bet gan meklē ko tādu, kas patiesi tāds ir (τὰ ὄντα ζητοῦσιν), un šajā jomā ieskatus (τὴν δὲ δόξαν) noniecina ikviens. [...] Bet pēc tā [t.i., patiesi labā] tiecas (διώκει) ikviena dvēsele un tā dēļ dara visu citu; tā jauš (ἀπομαντευομένη), ka tas ir kaut kas, bet nonāk strupceļā (ἀποροῦσα δέ) un nespēj skaidri aptvert, kas tas ir (οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστίν), un šeit viņa nevar pajauties uz drošiem ieskatiem, kā tas ir ar citām lietām, un tāpēc viņai misējas arī no tām gūt kādu labumu."

Viedokli par to, ka šis fragments mums dod pamatu piedēvēt Platonam uzskatu, ka vēlmes objekts ir paties labums, pauduši daudzi Platona pētnieki.<sup>220</sup> Maktajs iebilst

---

<sup>219</sup> Šeit tulkojumā sekoju Hedas Segvičas norādēm (Segvic, 2000, 20. lpp. 23. piez.). Viņa uzskata, ka 'δοκεῖν' attiecas uz frāzi 'ταῦτα πράττειν καὶ κεκτηῖσθαι', kas daudzos mūsdienu tulkojumos netiek darīts. Piemēram, Riva (Reeve) un Grubes (Grube) tulkojumā (Plato, 1997) šis teikums tulkots šādi: "In the case of just and beautiful things, many people are content with what are believed to be so, even if they aren't really so, and they act, acquire, and form their own beliefs on that basis". Dezmonda Lī (Desmond Lee) veiktais attiecīgā fragmenta tulkojums: "Well, then, isn't it obvious that when it's a matter of justice or value many people prefer the appearance to the reality, whether it's a matter of possession and action or of reputation."

Segviča piezīmē, ka, viņasprāt, vislabākais fragmenta angļu atveidojums rodams 1852. gadā publicētajā Deivisa (Davies) un Vona (Vaughan) Platona "Valsts" tulkojumā: "Once more: is it not evident, that though many persons would ready to do and seem to do, or to possess and seem to possess what seems just and beautiful, without really being so". (Citēts pēc Segvic, ibid.)

Šādu lasījumu akceptējis arī Mailss Burnjets (Myles Burnyeat) Burnyeat, 2005-6, 13-14.

<sup>220</sup> Sk., piemēram, Kahn, 1987, 82; Segvic, 2000, 20-21; Penner, 1991, 195; White, 1979, 175-176, 193-194, Rowe, 2003, 25; Gomez-Lobo, 1994, 131. 72. piez. Anagnostopulas (Anagnostopoulos 2006: 182.) viedoklis ir tuvāks Maktaja pozīcijai. Viņa uzskata: Platons norādītajā fragmentā pauž viedokli, ka jebkuras intencionālas rīcības mērķis ir paša rīcības veicēja izpratne par to, kas ir labs, t.i., Platons noliedz, ka jebkuras vēlmes objekts ir paties labums (ibid). Tomēr atšķirībā no Maktaja, Anagnostopula uzskata, ka

šādai pozīcijai, mēģinot parādīt, ka Platons šeit arvien runā par šķietamu labumu. Savu nostāju viņš pamato ar diviem apsvērumiem. Viņš uzskata, ka, pirmkārt, ir pārprasts fragmenta konteksts, un, otrkārt, fragmentā netiek lietots termins 'vēlēties' (βούλεσθαι), bet gan termins 'tiekties' (διώκειν). Izklāstīšu abus iebildumus nedaudz detalizētāk un pie reizes arī mēģināšu tos atvairīt.

Maktajs uzskata, ka minētais "Valsts" fragments bieži tiek pārprasts. Tas ir tiesa – norāda Maktajs – Platons apgalvo, ka tiklīdz runa ir par ἀγαθόν, cilvēki meklē τὰ ὄντα, t.i., to, kas ir labs īstenībā. Tomēr šis nošķīrums savu nozīmi iegūst no kontrasta ar cilvēku rīcību attiecībā uz taisnīgo un skaisto. Proti, Maktaja interpretācijā Platons grib pateikt, ka ar labumu saistītos jautājumos – atšķirībā no jautājumiem, kas saistīti ar taisnīgumu – cilvēki ņem nopietni:

"Lai gan cilvēki bieži vien ir mierā ar to, ka viņi šķiet taisnīgi – saskaņā ar to, ko viņi *uzskata* par taisnīgu, – neviens nebūs mierā ar to, ka viņam tikai šķietami piederēs labas lietas. Visi cilvēki tiecas pēc *patiesi* labām lietām – tādām, ko viņi *uzskata* par labām lietām." (212) (mani izcēlumi)

Manuprāt, Maktaja interpretācija nav pārliecinoša. Šķiet, ka viņš ir pārpratis fragmentā iezīmēto kontrastu. Viņa interpretācija nespēj paskaidrot, kāpēc fragmentā tiek īpaši akcentēts nošķīrums starp 'τὰ δοκοῦντα' un 'τὰ ὄντα', proti, Maktajs kontrastu starp taisnīguma un labuma gadījumu saprot šādi:

(1) taisnīguma gadījumā cilvēki ir ar mieru, ka viņi šķiet taisnīgi saskaņā ar to, kas tiek uzskatīts par taisnīgumu;

(2) labuma gadījumā cilvēki tiecas pēc labuma, t.i., pēc tā, kas viņiem šķiet patiess labums.

Lai lasītu šo kontrastu atbilstoši saviem nolūkiem, t.i., lai parādītu, ka runa ir par šķietamu labumu, Maktajs ievieto norādi uz šķitumu abos kontrastējošajos apgalvojumos, jo, ja viņš runā par šķietamu labumu (2), tad viņam ir jārunā arī par šķietamu taisnīgumu (1). Tomēr pirmajā gadījumā norāde uz šķietamu taisnīgumu šķiet nevietā. Kāpēc gan pirmajā gadījumā cilvēkus uztrauktu viņu pašu priekšstats par

---

šajā ziņā Platons nepiekrīt Sokratam, kurš turējies tieši pie šādas nostājas. Sk. op. cit. 167. lpp. un 183. lpp. 4. piez.

taisnīgumu? Labākajā gadījumā viņiem varētu piedēvēt rūpes par to, vai tas, ko viņi dara, šķiet taisnīgs citiem. Proti, mēs varētu iedomāties viņus sakām: "Mums necik nerūp, vai tas, ko mēs darām patiesībā ir taisnīgi vai ne. Ja jums šķiet, ka tas ir taisnīgi, tad ar to arī pietiek." Tomēr jautājumā par labumu viņu domas atšķirsies: "Kas attiecas uz to, kas ir labs, mēs gribam sev iegūt to, kas ir patiesi labs, un mums ir vienalga, vai tas tiek uzskatīts par labu vai ne." Līdz ar to, manuprāt, fragmentā tiek uzsvērts kontrasts starp divām intencēm:

(1) vienā gadījumā cilvēki tiecas, lai viņu rīcība atbilstu tam, kas tiek uzskatīts par taisnīgu (attiecīgi šajā gadījumā viņus neinteresē nedz tas, vai viņu rīcība patiesi ir taisnīga vai nav, nedz arī tas, vai kaut kāds taisnīgums patiesībā pastāv kā kaut kas atšķirīgs no vispārpieņemtajām konvencijām);

(2) otrā gadījumā cilvēku nolūks ir iegūt kaut ko patiesi labu neatkarīgi no tā, vai tas tiek vai netiek uzskatīts par kaut ko labu. Tas paredz arī iespēju, ka patiesi labais var izrādīties kas atšķirīgs no tā, ko kāds konkrēts subjekts uzskata par labu kādā konkrētā laika momentā.

Šāds lasījums arī labi saskan ar to, kas teikts fragmenta atlikušajā daļā, proti, ka ikviena dvēsele tiecas pēc tā, kas ir patiesi labs, un tā neskaidri saprot (*ἀπομαντευομένη*), ka kaut kas tāds ir, bet nespēj to skaidri saredzēt (šis apgalvojums lieliski saskan ar jau 4.1. iezīmēto Sokrata tēzi par konatīvās kompetences robežām). Proti, kāpēc gan Sokratam būtu īpaši jāuzsver, ka ikviena dvēsele jauš, ka ir kaut kas tāds kā patiesi labais? Es neredzu, kā uz šo jautājumu varētu atbildēt no Maktaja lasījuma pozīcijām. Turpretim saskaņā ar šeit piedāvāto lasījumu Sokrata norāde ir pašsaprotama. Cilvēkiem nav svarīgi, vai ir kaut kas tāds kā patiesi taisnīgais vai patiesi skaistais, jo šajās jomās viņiem ir gana ar to, kas šķiet taisnīgs vai skaists. Turpretim, ja ir runa par labo, tad viņiem ir svarīgi iegūt to, kas ir patiešām labs. Bet šādas intences priekšnosacījums ir pieņēmums, ka kaut kas tāds vispār pastāv. Tāpēc arī Sokrats saka – ikviena dvēsele apjauš, ka pastāv kaut kas patiesi labs, tomēr pateikt, kas tieši tas ir, ir grūti. Turklāt, ja taisnība būtu Maktajam, tad kā lai izskaidro Sokrata teikto, ka cilvēkiem ir tikai neskaidra

apjauta par to, kas ir labs? No Maktaja interpretācijas izriet, ka cilvēkiem ir tikai neskaidrs priekšstats par to, ko viņi uzskata par labu, tomēr tas šķiet absurdi.

Dīvainā kārtā Maktajs šos atlikušā fragmenta aspektus atstāj nekomentētus. Tā vietā viņš norāda, ka, stingri ņemot, Sokrats šeit nerunā par βούλησις un nelieto nevienu citu terminu, kura nozīmē būtu 'vēlēties'. "Ja Platons patiesi uzskata, ka dvēsele vēlas labumu, kāpēc viņš tā arī nesaka?" jautā Maktajs (213). Sokrats šajā fragmenta daļā lieto vārdu 'διώκειν', ko var tulkot ar vārdiem 'tiekties', 'dzīties', 'sekot', un Maktajs uzskata, ka šajā fragmentā 'tiekties' neimplicē 'vēlēties', drīzāk šeit ir runa par to, ka dvēseles un labuma attiecība tiek izskaidrota, atsaucoties uz mērķcēlonību. Labums ir visa mērķcēlonis, un visas dvēseles aktivitātes ir vērstas uz labumu. Tāpēc, norāda Maktajs, fragmentā nav nekādas norādes uz vēlmes vai iekāres spēju, kas kaut kādā veidā virzītu dvēseli uz labumu. Proti, Sokrats runā nevis par vēlmi vai iekāri, bet par to, ka labums kā mērķcēlonis panāk, ka cilvēki tiecas pēc tā, ko viņi uzskata par labu (214).

Tomēr kāpēc lai fakts par labumu kā mērķcēloni izslēgtu iespēju, ka runa varētu būt arī par dvēseles konatīvajiem stāvokļiem? Maktajs pat apsver jautājumu par to, ka fragmentu iespējams lasīt, balstoties uz pieņēmumu, ka 'tiekties' implicē 'vēlēties', tomēr šis lasījums tūdaļ bez īpašiem argumentiem arī tiek noraidīts. Neskatoties uz to, ka pats Maktajs norāda – "Gorgijā" 468B1 'διώκειν' tiek lietots kā ekvivalents vārdam 'βούλεσθαι' (sk. arī, piem., Gorg. 480C, Symp. 191E, 206B, Phdr. 251A, Prot. 354C). Katrā ziņā es neredzu nevienu iemeslu domāt, ka tas, ka 'L ir subjekta x mērķcēlonis' izslēdz to, ka 'x vēlas (tiecas pēc) L'. Gluži otrādi, iepriekšējais izteikums var tikt uzlūkots kā viens no pēdējā izteikuma skaidrojumiem.

Ja iepriekš teiktais ir tiesa, tad tas parāda, ka arī Maktaja piedāvātais "Valsts" fragmenta lasījums ir nepārliciecināms, bet citus būtiskus argumentus par labu savai pozīcijai viņš nepiedāvā. Turklāt šeit piedāvāto interpretāciju var balstīt, ne tikai atsaucoties uz Maktaja analizētajiem fragmentiem. Doma, ka vēlmes objekts ir patiess labums, rodama jau iztīrītajā "Līsidā". To, šķiet, visai skaidri apliecina tas, kā Sokrats raksturo πρώτον φίλον, kas ir φιλία un vēlmes galējais objekts; πρώτον φίλον nav tas, kas kādam šķiet πρώτον φίλον, tas ir objektīvs lielums; un tas arī nav vēlmes objekts,



kuru vēlmes subjekts var skaidri fiksēt savā apziņā, – šajā ziņā tas sasaucas ar "Valstī" 505D-E teikto.

Tomēr līdztekus Platona korpusā rodamajām<sup>221</sup> liecībām (vienu piemēru es aplūkošu pēc pavisam īsa brīža) var aplūkot arī Aristoteļa teikto. Viena no šādām norādēm jau tika citēta šīs nodaļas iesākumā (5.2), tas ir citāts no "Nīkomaha ētikas" 1113a15-22, kur, lai arī netiek minēts Sokrata vārds, Aristotelis visdrīzāk izklāsta viņa pozīciju. Cits būtisks fragments rodams Aristoteļa "Topikā" (146b36-147a11)<sup>222</sup>, kur Aristotelis norāda, ka, definējot tieksmes (ὄρεξις) – vai nu runa būtu par vēlmēm (βούλησις), vai iekārēm (ἐπιθυμία)<sup>223</sup>–, nevar vienkārši izlīdzēties, sakot, ka vēlme ir tieksme pēc labuma un iekāre – tieksme pēc baudas, jo bieži vien tiem, kam šīs tieksmes piemīt, nav zināms, kas ir labs vai kas sagādā baudu. Tāpēc ir jāteic, ka vēlme ir tieksme pēc šķietama labuma, bet iekāre – pēc šķietamas baudas. Šīs Aristoteļa norādes tiek visdrīzāk mērķētas uz platonistu (t.i., to, kuri postulē idejas) piedāvātajām nostādnēm; viņi apgalvo, ka vēlmes priekšmets ir labums, bet iekāres priekšmets ir bauda, jo noliedz to, ka var pastāvēt jēlkādas lietas šķietama ideja (οὐ γὰρ ἔστιν ἰδέα φαινομένου οὐδενός). Aristoteļa teiktais skaidri apliecina, ka tā bija vispārpieņemta Platona un viņa sekotāju nostāja, tāpēc uzskatam, ka "Gorgijā" paustā nostādne ir "īlens", kas spraucas ārā no Platona korpusa "maisa", kā to mēģina parādīt Maktajs, nav stingra pamata. Tā ir

---

<sup>221</sup> Viens no visbiežāk piesauktajiem citātiem ir "Valsts" 577E, kur teikts, ka "tirāniska dvēsele – ja ir runa par visu dvēseli kopumā – vismazākajā mērā darīs to, ko tā vēlas (ὅ ἂν βουληθῆ)". Šim fragmentam uzmanību pievērš arī Maktajs (216. 53. piez.), kurš norāda, ka šeit teiktais ir jāsaprot kā apgalvojums par to, ka tirāniskai dvēselei, ja tā tiek aplūkota kopumā, ir vairāk neapmierinātu vēlmju, jo, lai gan iekārojošā daļa dara to, ko tā grib, abas pārējās dvēseles daļas nevar realizēt savas vēlmes.

<sup>222</sup> Uz šo Aristoteļa fragmentu šajā sakarā ir norādījis Peners (Penner, 2005, 169).

<sup>223</sup> Aristotelis, sekojot Platonam, runā par divu veidu tieksmēm (ὄρεξις), šo nošķirumu fiksējot terminoloģiski, – vēlmi (βούλησις), kuras objekts ir labums, un iekāri (ἐπιθυμία), kuras objekts ir bauda. Sk., piem., EN 1111b15-18; DA 414b1-7; 432b5-7. Platons šādu stingru nošķirumu neievieš un abus vārdus – gan 'βούλησις', gan 'ἐπιθυμία' – dažkārt lieto pamīšus. Sk., piem., Men. 77B-78B un Symp. 205A, kur tiek lietots 'βούλησις', lai gan pirms tam runa bija tikai par ἐπιθυμία. Līdzīgi arī Lys. 207E2 un E6. Pat "Valstī" (434E-439D), kur Platons nošķir kārigo (τὸ ἐπιθυμητικόν) dvēseles daļu no apsverošās (τὸ λογιστικόν), terminoloģisks nošķirums starp tieksmēm nav iezīmēts skaidri. Piemēram, 437D kā uzskatāmākie iekāru (ἐπιθυμία) piemēri tiek minēti slāpes un izsalkums, taču 439A-B tiek runāts par izslāpušu cilvēku kā par tādu, kurš vēlas (βούλεται) dzert. Tomēr jautājums nav viennozīmīgs. Piem., "Protagorā" (340A) nošķirums starp 'vēlēšanos (τὸ βούλεσθαι)' un 'iekārošanu (τὸ ἐπιθυμεῖν)' tiek piedēvēts jau Prodikam. Sk., arī Platona Charm. 167E un Irwin, 1995, 205. lpp. un 381. lpp. 10. piez. Patiesības labad arī jāpiebilst, ka Aristotelis (un tas attiecas arī uz Platonu) runā arī par trešo tieksmi jeb motivējošo spēku – dusmām jeb sirdību (θυμός).

pozīcija, kas ir saskaņojama gan ar tekstuālo evidenci, ko piedāvā citi Platona sacerējumi, gan ar liecībām, ko sniedz Aristotelis. Varētu varbūt iebilst, ka minētās liecības liecina drīzāk par Platona, nevis Sokrata pozīciju. Tomēr, šķiet, vislabākais veids, kā interpretēt mūsu rīcībā esošās liecības, ir pieņemt, ka tēze par labumu kā vēlmes objektu raksturo gan Sokrata, gan Platona domu, kas atšķiras no Aristoteļa aizstāvētās pozīcijas. Savukārt Platonu no Sokrata atšķir tas, ka viņš līdzās šai tēzei pieņem uzskatu, ka pastāv vēlmes, kas ir aklas pret labuma apsvērumiem, un šajā ziņā Aristotelis ir Platona sekotājs.<sup>224</sup>

Tomēr apgalvojums par to, ka visa mūsu ziņā esošā evidence liecina par labu šeit piedāvātajai interpretācijai, var būt maldinošs, t.i., tas atstāj bez ievēribas daudzu Platona pētnieku pausto nostāju – Platona "Menons" skaidri apliecina, ka Sokrata pozīcija ne ar ko neatšķiras no tās, ko pauž Aristotelis, tādējādi Maktajam galu galā ir taisnība.

#### **5.16. Vai vēlmes izpratne "Menonā" atšķiras no vēlmes izpratnes "Gorgijā"?**

Jautājums par to, vai vēlmes koncepcija "Gorgijā" saskan ar to, kas rodama "Menonā", ir uzjundījis visnotaļ aktīvas diskusijas Platona pētniecībā. Protams, šo diskusiju pamatā ir pieņēmums, ka vismaz pirmajā tuvinājumā starp abos dialogos paustajām nostādnēm patiešām pastāv pretruna. Pretrunas novēršanai var izvēlēties vismaz divas atšķirīgas stratēģijas. Pirmkārt, var apgalvot – lai arī abos dialogos tiek paustas pretējas nostādnēs, tomēr viena no pozīcijām nav piedēvējama Platonam (vai Sokratam).<sup>225</sup> Otrkārt, var mēģināt parādīt, ka patiesībā pretruna ir tikai šķietama un rūpīgāka eksegēze apstiprina, ka abos dialogos runa ir par vienu un to pašu teoriju.<sup>226</sup>

Kādā ziņā tad "Menonā" teiktais ir pretrunā ar to, ko varam lasīt "Gorgijā"? Saskaņā ar interpretāciju, kuru savā slavenajā rakstā "Sokratiskie paradoksi"<sup>227</sup> ir

<sup>224</sup> Tiesa, daži Platona pētnieki tam var arī nepiekrīst. Sk. piem., Carone, 2001, 2004, 2005.

<sup>225</sup> Sk. piem. Wolfsdorf, 2006, 2008a.

<sup>226</sup> Pradigmatiskais šādas pieejas piemērs varētu būt Penner & Rowe, 1993.

<sup>227</sup> Santas, 1964. Skat. īpaši 150-157. lpp.

formulējis Gerasims Sants un kura jau ir kļuvusi par klasisku "Menona" fragmenta 77B-78B lasījumu, – kad Sokrats saka, ka visi cilvēki vēlas labumu, tad tas jāsaprot kā izteikums par to, ka visi cilvēki vēlas to, ko viņi uzskata par labumu, t.i., vēlmes priekšmets ir šķietams labums.<sup>228</sup> Daudzi Platona dialogu interpreti uzskata, ka šāds "Menona" lasījums ir pretrunā ar Sokrata pausto viedokli "Gorgijā", – ka vēlmes priekšmets ir patiess labums. Tieši šādi "Gorgija" fragments tika interpretēts šajā nodaļā. Bet tas nozīmē – ja taisnība ir Santam un citiem, kas uzskata, ka pirmkārt, Sokrata gadījumā apgalvojums "visi cilvēki vēlas labo" ir jāsaprot kā apgalvojums, ka visi cilvēki vēlas to, ko uzlūko kā labu, un, otrkārt, ka "Menona" fragments kalpo par evidenci šādam lasījumam, tad iepriekš iezīmētais "Gorgija" lasījums nevar būt patiess vai nu saturiskā ziņā (jo piedēvē Sokratam aplamu vēlmes koncepciju), vai arī eksegētiskā ziņā (jo "Gorgijā" pausto piedēvē Sokratam). Sekojošajās apakšnodaļās es mēģināšu mazināt spriedzi starp abiem fragmentiem un parādīt, ka "Menonā" klāstītais nav pretrunā ar šajā darbā pieņemto "Gorgija" lasījumu.

### 5.17. "Menons" 77B-78B un tā konteksts

"Menona" izjautāšanas priekšmets ir tikums. Dialogs iesākas ar Menona jautājumu Sokratam<sup>229</sup> par to, kā iegūt tikumu. Menons jautā Sokratam, vai tikumu var

---

<sup>228</sup> Jānorāda, ka daudzi pētnieki nepiekrīt Santa lasījumam un uzskata, ka "Menona" pozīcija neatšķiras no "Gorgijā" paustās, proti, arī "Menonā" tiek pausts uzskats, ka vēlmes objekts ir nevis šķietams, bet gan patiess labums. Sk., piem., Gomez-Lobo, 1994, 81; Devereux, 1995, 396-397; Brickhouse & Smith 1994, 87-88; Reshotko, 2006, 37-39. Santa piedāvāto lasījumu savā nesen publicētajā "Menona" komentārā ir akceptējis Dominiks Skots ( Scott, 2006, 47-53.) Sk. arī Reeve, 1989, 145. Savdabīgu pozīciju "Menona" interpretācijas jautājumā ieņem Anagnostopula. No vienas puses, viņa akceptē Santa apelāciju pie nošķiruma starp vēlmes aktuālo objektu (t.i., objektu, pēc kura rīcības veicējs reāli tiecas) un vēlmes intencionālo objektu (t.i., to, ar kādu aprakstu rīcības veicējs vēlas dotu objektu) un šajā ziņā kritizē Penea un Rova piedāvāto alternatīvo "Menona" fragmenta lasījumu. No otras puses, viņa atzīst, ka Santa interpretācija nespēj izskaidrot visus fragmenta problemātiskos aspektus un tāpēc nav pilnībā apmierinoša. Līdz ar to abi lasījumi tiek noraidīti.

<sup>229</sup> To, ka šis jautājums ir ticis daudz apspriests, apliecina arī tikuma iemācīšanas problemātikas iztirzājums "Divējādos apsvērumos (Διςσοὶ λόγοι)", tekstā, kas, iespējams, tapis pirms "Menona" sarakstīšanas. Par tikuma iemācīšanas problēmas kontekstu sk. arī Scott, 2006, 15-16.

iemācīt (διδασκτόν) vai arī tajā var ievingrināties (ἀσκητόν),<sup>230</sup> vai tomēr ir tā, ka minētajos veidos to iemantot nevar un tikums cilvēkiem piemīt no dabas vai kādā citā veidā (ἀλλὰ φύσει παραίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ) (70A). Sokrats norāda, ka uz šo jautājumu nav iespējams sniegt atbildi, iekams nav zināms, kas tas tikums tāds ir, un tieši to Sokrats sakās nezinām (71A-B). Menonu tas nedaudz izbrīna, jo viņam šis jautājums nešķiet īpaši grūts (71E1), tāpēc viņš ir gatavs Sokratam uz to piedāvāt savu atbildi. Kā jau sokratiskajos dialogos bieži gadās, ar atbildes sniegšanu Menonam īpaši nesokas un visi viņa mēģinājumi pēc neilgas pārbaudes izrādās nesekmīgi.

Mūs interesējošais fragments, kurā tiek runāts par labumu kā vēlmes priekšmetu, dialogā tiek iztirzāts saistībā ar vienu (pēc skaita trešo)<sup>231</sup> Menona piedāvāto tikuma noteiksmi:

[F13] "Tagad, Sokrat, man šķiet, ka tikums, runājot dzejnieka vārdiem, ir "līksmot par skaisto un spēt" (χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι), un arī es par tikumu saku šādi – tikums ir vēlme pēc skaistā un spēja to sagādāt." (77B2-5)

Sokrat un Menons vienojas, ka vēlēties labo un vēlēties skaisto ir viens un tas pats (sk. 4.7.); tādā gadījumā tikums, saskaņā ar Menona teikto, ir vēlme pēc labā uz spēja to sagādāt. Sokrats un Menons balstās uz pieņēmumu, ka tikums nepiemīt visiem cilvēkiem, tāpēc arī no Menona definīcijas izriet, ka, pirmkārt, ir cilvēki, kas vēlas slikto, un, otrkārt, ir arī cilvēki, kuri nespēj sev sarūpēt labo. Mūs interesējošajā fragmentā Sokrats aplūko pirmo no nule minētajiem Menona definīcijas aspektiem.<sup>232</sup>

Tātad, Menona piedāvātā tikuma noteiksme paredz, ka:

---

<sup>230</sup> Norāde uz vingrināšanos ir diskutabla. Tā nav rodama vienā no svarīgākajiem Platona tekstu manuskriptiem (F), un arī dialoga turpmākajā daļā par šo jautājumu netiek diskutēts. Tas nozīmē, ka teikumu par tikuma iemantošanu ar vingrināšanās palīdzību varētu būt iekļāvis tekstā kāds vēlāks Platona tekstu izdevējs. Kā norāda Dominiks Skots (Scott, 2006, 18. 24. piez.), neautentiskais Platona darbs "Par tikumu", kura autors visai cieši sekojis "Menona" izklāstam, iesākas ar jautājumu par to, vai tikums ir iemācāms vai tomēr cilvēki to iegūst no dabas vai kādā citā veidā. Skots sliecas domāt, ka pretēji pētnieku vienprātībai šajā jautājumā F manuskripta lasījumam būtu jādod priekšroka. Sīkāk par šo jautājumu sk. op. cit. 16-18.

<sup>231</sup> Pirmā Menona definīcija tiek sniegta 71E-72A, bet otrā – 73C-D.

<sup>232</sup> Strikti ņemot, protams, lai parādītu, ka Menona piedāvātā tikuma noteiksme ir aplama, Sokratam pietiek uzrādīt to, ka aplams ir viens tās komponents, jo Menons savu noteiksmi formulējis kā konjunkciju, tomēr Sokrats vēlāk (78C) ķeras arī pie otra komponenta atspēkošanas.

(A) ir cilvēki, kas vēlas labo, un

(B) ir cilvēki, kas vēlas slikto.

Tomēr Sokratu samulsina Menona apgalvojums (B). Jautāts par to, kā gan kāds var vēlēties ko slikto, Menons piekrīt divām Sokrata piedāvātām iespējām (77C3-5):

(B1) dažkārt cilvēki vēlas slikto, domādami, ka tas ir labais (οἰόμενοι τὰ κακὰ ἀγαθὰ εἶναι), un

(B2) dažkārt cilvēki vēlas slikto, zinādami, ka tas ir slikts (γιγνώσκοντες ὅτι κακὰ ἐστί).

Šķiet, ka (B2) Sokratam šķiet tikpat mulsinošs apgalvojums kā (B), tāpēc viņš pārjautā Menonam – vai tiešām viņam šķiet, ka tie, kuri zina, ka sliktais ir slikts, tik un tā to vēlas (77C5-7)? Kad Menons to ir apstiprinājis, Sokrats uzskata par nepieciešamu noskaidrot, ko Menons saprot ar vārdu 'vēlēties' (ἐπιθυμῆν)? Menons piekrīt Sokrata piedāvātajam skaidrojumam, ka vēlēties kaut ko nozīmē vēlēties to iegūt (γενέσθαι αὐτῷ) (77C8).<sup>233</sup> Ņemot vērā šo precizējumu, Sokrats formulē vēl divas atšķirīgas tēzes, kā saprast (B2) (77D1-4):

(B2x) daži no tiem, kas vēlas slikto, zinādami, ka tas ir slikts, domā, ka tas viņiem dos labumu (ἠγούμενος τὰ κακὰ ὠφελεῖν ἐκείνον ᾧ ἂν γένηται), bet

(B2y) daži no tiem, kas vēlas slikto, zinādami, ka tas ir slikts, arī zina, ka tas viņiem kaitē (γιγνώσκων τὰ κακὰ ὅτι βλάπτει ᾧ ἂν παρῆ).

Menons piekrīt, ka ir iespējams gan (B2x), gan (B2y).

Atlikušajā fragmenta daļā (līdz 78B2) Sokrats parāda, ka abi šie apgalvojumi ir nepamatoti un neviens nevēlas slikto (78A6-B2), t.i., cilvēku klase, kas vēlas slikto (visi B apakšgadījumi), ir tukša. Būtiskākās šā fragmenta interpretācijas problēmas ir saistītas tieši ar jautājumu, kā interpretēt Sokrata secinājumu un veidu, kādā viņš pie tā nonāk. Aplūkosim abu apgalvojumu atspēkojumus pēc kārtas. Tā kā tēzes (B2y) atspēkojums ir relatīvi mazāk problemātisks, tad, atkāpjoties no dialoga izklāsta secības, sāksim ar tā aplūkojumu.

---

<sup>233</sup> Sal. Symp. 204D.

### 5.18. "Menons" 77E5-78A5: (B2y) atspēkošana

Abas minētās iespējas – (B2x) un (B2y) – atšķiras epistēmiski (apgalvojums (B2y) ir stingrāks), un Sokrats katrai tēzei velta atšķirīgu atspēkojumu. Tā kā pēdējās (B2y) tēzes atspēkojums ir relatīvi mazāk problemātisks, tad vispirms aplūkosim, kā Sokrats atmet šo Menona pieļauto iespēju.

Tātad, viena no iespējām, kā saskaņā ar Menona viedokli ir iespējams vēlēties slikto, ir gadījumi, kad cilvēks vēlas slikto, zinot, ka tas ir slikts un zinot, ka sliktais viņam var kaitēt. Sokrata arguments pret šo apgalvojumu ir visnotaļ īss:

(y1) cilvēki, kas aprakstīti (B2y), uzskata, ka tādā mērā, kādā viņiem tiks kaitēts, tādā viņi būs nožēlojamāki (ἀθλίους) (78A1-2);

(y2) nožēlojamie ir nelaimīgi (78A3);

(y3) neviens nevēlas būt nožēlojams un nelaimīgs (78A4-5);

(y4) neviens nevēlas slikto (78A6).

Lai arī varētu rasties dažādi jautājumi par Sokrata argumentācijas pamatotību (un, iespējams, arī interpretāciju<sup>234</sup>), tomēr daudz lielākas un nozīmīgākas grūtības sekundārajā literatūrā parasti tiek saistītas ar (B2x) atspēkošanu.

### 5.19. "Menons" 77D4-E4: (B2x) atspēkošana un tās ortodoksālā interpretācija

Tēzes (B2x) atspēkošanai Sokrats velta tikai 8 Stefana lappuses rindiņas, un, iespējams, tieši šis apstāklis kalpojīs par iemeslu tik atšķirīgām šā fragmenta interpretācijām. Pirms aplūkot dažādās interpretācijas, sniegšu īsu un pēc iespējas interpretatīvi neitrālu fragmenta pārskatu.

Cik var spriest, tad (B2x) atspēkošanā var izdalīt divus soļus. Pirmkārt, Sokrats uzrāda (B2x) formulējuma nekonsistenci. Proti, Sokrats vienojas ar Menonu, ka tie, kuri uzskata, ka sliktais viņiem dod labumu, patiesībā nezina, ka šīs lietas ir sliktas (77D4-7), bet tas ir pretrunā ar sākotnējo šā gadījuma aprakstu. Vienīgā iespēja šo formulējumu

---

<sup>234</sup> Sk., piem., Scott, 2006, 50-51.

glābt, ir pateikt: ja jau šie cilvēki nezina, ka konkrētās lietas ir sliktas, tad viņi vēlas nevis slikto, bet to, kas, kā viņi domā, ir labs, lai gan patiesībā tas tāds nav. Proti, vienīgais konsistentais tēzes (B2x) apraksts ir (B1) (77D7-E2).

Otrkārt – un tas ir nākamais izklāsta solis – Sokrats parāda, ka (B1) galu galā noved pie (A). Tieši tas, kādā veidā Sokrats to izdara, arī ir jautājums, kas visa mūsu aplūkotā "Menona" fragmenta sakarā ir visvairāk nodarbinājis pētnieku prātus.

Citēšu visu relevanto fragmentu ar jau minēto (B2x) redukciju uz B1:

[F14] "{1}<sup>235</sup>Tad ir skaidrs, ka vismaz šie [atšķirībā no tiem, kas minēti (B2y)], kas nezina, ka šīs lietas ir sliktas, nevēlas tās, {2} bet gan citas, kuras viņi uzskatīja par labām, {3} kuras tomēr ir sliktas. {4} Tādējādi ir skaidrs, ka tie, kas nezina, ka šīs lietas ir sliktas un domā, ka tās ir labas, vēlas labo."<sup>236</sup> (77D7-E3)

Pavisam īsi ieskicēšu Santa piedāvāto interpretāciju, kas ir kļuvusi par vispārpieņemtu. Viņš norāda, ka problemātiskā fragmenta interpretācijā var fiksēt vismaz trīs problēmas (Santas, 1964, 153). Pirmkārt, (1) kā Sokrats var vienlaicīgi apgalvot, ka cilvēki, no vienas puses, nevēlas slikto, tomēr no otras – vēlas to, kas, kā viņi domā, ir labs, lai gan patiesībā tas ir sliktis? Proti, tas varētu nozīmēt – Sokrats saka, ka cilvēki gan vēlas, gan nevēlas slikto, un tādā gadījumā var teikt, ka "trīs rindu ietvaros Sokrats runā pats sev pretī" (ibid.) Otrkārt, (2) kāds pamats Sokratam ir apgalvot, ka cilvēki nevēlas slikto, un, treškārt, (3) uz kā ir balstīts Sokrata secinājums, ka tie, kuri vēlas lietas, ko viņi uzskata par labām, patiesībā vēlas lietas, kas ir labas? Sants uzskata, ka uz minētajiem jautājumiem var rast atbildi, ja mēs ieviešam nošķirumu starp intencionālo un aktuālo vēlmes objektu. Proti, ja mēs nošķiram to, par ko cilvēki domā, ka viņi pēc tā tiecas, no tā, kas ir viņu vēlmes objekts *de re*, tad, kā uzskata Sants, atbildes uz minētajiem jautājumiem vairs nešķiet tik problemātiskas. Tādā gadījumā Sokratam vairs nevar pārmet, ka viņš nonāk pretrunā, jo, sakot, ka neviens nevēlas lietas, kas ir sliktas, Sokrats grib teikt, ka visi cilvēki vēlas to, ko viņi uzskata par labu, t.i., cilvēku intencionālais vēlmes objekts vienmēr ir labums. Tajā pašā laikā ir iespējams

<sup>235</sup> Fragmenta daļu numerācija būs svarīga tālākajā iztirzājumā.

<sup>236</sup> Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὗτοι μὲν οὐ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν, οἱ ἀγνοοῦντες αὐτά, ἀλλὰ ἐκείνων ἃ φῶντο ἀγαθὰ εἶναι, ἔστιν δὲ κακά· ὥστε οἱ ἀγνοοῦντες αὐτὰ καὶ οἰόμενοι ἀγαθὰ εἶναι δῆλον ὅτι τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν.

apgalvot, ka cilvēki vēlas slikto, proti, kaut kas slikts var būt aktuālais vēlmes objekts. Tādā veidā pirmā problēma ir atrisināta. Saskaņā ar Santa interpretāciju centrālā doma, ko Sokrats šajā fragmentā pauž, ir tāda, ka sliktais nekad nav intencionāls vēlmes objekts, un viņa vienīgais pamatojums šajā gadījumā ir apsvērums, ka cilvēki, kuri saskaņā ar Menona teikto vēlas slikto, nezina, ka tas ir sliktais; proti, sliktās lietas nav viņu vēlmes intencionālais objekts. Tādā veidā Sants sniedz atbildi uz otro jautājumu. Līdzīga ir arī atbilde uz trešo jautājumu. To, ka patiesībā vēlmes objekts ir labums, Sokrats demonstrē, parādot, ka cilvēki aplūkotajā fragmentā vēlas tās lietas, kuras viņi uzskata par labām, un tas ļauj secināt, ka labās lietas ir vēlmes intencionālie objekti (ibid. 155-156).

Nupat ieskicēto interpretāciju var pamatoti saukt par ortodoksālu šā "Menona" fragmenta lasījumu, jo to ir akceptējis vairākums Platona pētnieku.<sup>237</sup> Saskaņā ar šo lasījumu "Menonā" Sokrats aizstāv pozīciju, ka vēlmes priekšmets ir šķietams labums, t.i., labums, kāds tas parādās rīcības veicējam. Tomēr, lai arī cik veiksmīgi Santa interpretācija atrisina iepriekš minētās fragmenta interpretācijas problēmas, tai ir izvirzīti vairāki būtiski iebildumi.<sup>238</sup> Es šeit minēšu tikai divas, manuprāt, izšķirīgas problēmas, ar kurām saduras šis lasījums.

Pirmkārt, to ir grūti pamatot tekstuāli. Saskaņā ar Santa interpretāciju "Menona" fragmentā tiek ieviests nošķīrums starp vēlmi pēc labajām lietām, no vienas puses, un vēlmi pēc lietām, kuras tiek uzskatītas par labām. Tomēr, ja reiz Sokrats šajā fragmentā operē ar šādu nošķīrumu, kāpēc tad secinājumā viņš apgalvo, ka visi vēlas labo, nevis ka visi vēlas šķietami labo vai to, ko uzskata par labu? Otrkārt, Santa interpretācija padara neskaidru fragmenta stratēģiju, jo šādā gadījumā īsti nav skaidrs, par ko tieši Sokrats Menonu pārlicina. Atcerēsimies, ka fragments iesākas ar Menona apgalvojumu (B), ka ir cilvēki, kas vēlas slikto. Menons piekrīt, ka viena no iespējām, kā skaidrot (B) ir (B1), t.i., ka cilvēki vēlas kaut ko sliktu, jo domā, ka tas ir kaut kas labs. Ja Sokrata secinājums

---

<sup>237</sup> Sk., piem. Weiss, 2001, 34-37; Scott, 2006; Wolfsdorf, 2006; Wolfsdorf, 2008, 33-40.

<sup>238</sup> Vairākus iebildumus pret Santa lasījumu ir izvirzījuši Peners un Rofs (Penner & Rowe, 1994, 12-18), kuru piedāvātā alternatīva tiks aplūkota nākamajā (5.20.) apakšnodaļā. Kritisku šo iebildumu iztirzājumu sk. Wolfsdorf, 2006, 84-90.



fragmenta beigās ir tāds, ka cilvēki vēlas labo, t.i., vēlas to, ko uzskata par labu, tad, pieņemot, ka šis apgalvojums jau implicīti ir ietverts (B1), fragmenta jēga kļūst pavisam neskaidra. Tādā gadījumā Sokrata un Menona saruna izskatās apmēram šādi:

Menons: "Cilvēki vēlas sliktu, jo uzskata to par labu."

Sokrats: "Nē, cilvēki vēlas to, ko uzskata par labu."

Tādā gadījumā nav skaidrs, kas īsti notiek no 77C3 līdz E4 un kas attaisno Sokrata lietotos secinājuma indikatorus (ὥστε ... δῆλον) 77E2-3 fragmenta noslēgumā.<sup>239</sup>

Minētie iemesli liek lūkoties pēc citām interpretācijas iespējām.

## 5.20. Pennera / Rova interpretācija un iebildumi pret to

Līdzīgu apsvērumu vadīti, alternatīvu un visnotaļ detalizētu aplūkojamā "Menona" fragmenta lasījumu ir piedāvājuši Terijs Peners un Kristofers Rofs (Penner & Rowe, 1994). Turklāt viņi jautājumu par "Menona" interpretāciju aplūko ciešā saistībā ar jautājumu par "Menona" un "Gorgija" vēlmes koncepciju savietojamību. Proti, viņus interesē ne tikai korekta "Menona" fragmenta izpratne, bet arī iespējas "Menonā" paustās nostādnes samierināt ar "Gorgijā" teikto. Viņi argumentē, ka, tāpat kā "Gorgijā", arī "Menonā" tiek pausts uzskats, ka vēlmes priekšmets ir patiesi labais. Pavisam īsi ieskicēšu viņu piedāvāto interpretāciju un būtiskākās šīs interpretācijas problēmas.

Saskaņā ar viņu piedāvāto versiju aplūkojamajā "Menona" fragmentā (F14) Sokrats saka sekojošo.

{1} Šie cilvēki [lai arī ko mēs teiktu par citiem: μὲν] nevēlas τὰ κακά (t.i., cilvēki, kuri šīs lietas nezina [t.i., ka tās ir κακά]).

Tā vietā [ἀλλὰ: stingrs pretstatījums]

{2} viņi vēlas tās lietas, kuras viņi uzskata par labām.

Bet

{3} šīs pašas lietas [ταῦτά γε] patiesībā ir κακά.

---

<sup>239</sup> Kā norāda Kamtekaras (Kamtekar, 2006, 152), ja Sokrata secinājums faktiski ir viena termina aizstāšana ar citu, semantiski ekvivalentu terminu, tad Sokrata uzsvērtā secinājumu indikatoru lietošana ir pārlietu teatrāla un pat maldinoša.

Tātad

{4} tie, kuri nezina šīs lietas [τὰ κακά], un uzskata, ka tās ir ἀγαθά, pavisam noteikti vēlas ἀγαθά.<sup>240</sup>

Saskaņā ar Pennera un Rova interpretāciju šajā fragmentā tiek risināts jautājums par to, kas ir vēlmes priekšmets. {1} apgalvojums pasaka, ka vēlmes priekšmets nav sliktais. Viņi arī uzskata, ka {2} un {3} neveido vienību, un šā iemesla dēļ atkāpjas no Bērneta teksta interpunkcijas – komata vietā Peners un Rovs liek punktu (sal. ar F14). Proti, viņuprāt, soļos {2} un {3} Sokrats neapgalvo, ka cilvēki, par kuriem ir runa, vēlas lietas, ko viņi uzskata par labām, bet kas patiesībā ir sliktas. Sokrata domu gaita, viņuprāt, šeit ir šāda:

"Tu varētu domāt, ka vēlmes priekšmets ir nevis 'sliktais', bet gan 'tas, ko uzskata par labo'. Bet *šīs pašas lietas patiesībā ir sliktas*. [Līdz ar to jaunais ierosinājums, ka vēlmes priekšmets ir *lietas, kuras tiek uzskatītas par labām*, patiesībā nekur neved, ja pieņem, ka apgalvojumā {1} mēs izslēdzām iespēju, ka vēlamies (patiesi) slikto.]"<sup>241</sup>

Tādējādi ar soļiem {2} un {3} tiek izslēgta iespēja, ka vēlmes priekšmets ir lietas, kuras tiek uzskatītas par labām. Peners un Rovs uzstāj, ka, līdzīgi "Gorgijam", arī "Menonā" vēlme un rīcība tiek aplūkotas mērķu un līdzekļu kontekstā. Apgalvojumā {2} tiek piedāvāts jauns Menona pozīcijas formulējums, proti, ka cilvēki, kuri nezina, ka lietas, pēc kurām viņi tiecas, ir sliktas, vēlas nevis slikto, bet lietas, kuras viņi uzskata par labām. Proti, cilvēki aplami uzskata, ka sliktās lietas ir līdzeklis, ar kuru viņi gūs sev labumu.<sup>242</sup> Savukārt apgalvojumā {3} (tas arī ir galvenais iemesls, kāpēc Peners un Rovs maina interpunkciju) tiek norādīts, ka arī šīs lietas, t.i., tās, ko viņi uzskata par labumu, ir sliktas (viņu rīcība nevis dod labumu, bet gan kaitē). Tādā gadījumā atliek secināt, ka {4} vēlmes priekšmets ir patiesi labais.

Tātad saskaņā ar Pennera un Rova lasījumu Sokrats aizstāv pozīciju, ka vēlmes priekšmets ir patiesi labais. Tad, kad mēs šķietami vēlamies slikto, patiesībā vēlamies labumu savā īpašumā, iegūstot kaut ko, kas patiesībā ir slikts.

---

<sup>240</sup> Penner & Rowe, 1994, 18-19. Manā izklāstā nav atspoguļoti visi Pennera un Rova iestarpinājumi kvadrātiekvās.

<sup>241</sup> Ibid. 20.

<sup>242</sup> Ibid. 22.

Pret šo "Menona" lasījumu ir izvirzīti vairāki iebildumi. Piemēram, Račana Kamtekara (Kamtekar, 2006, 153) raksta, ka Penera un Rova piedāvātais lasījums padara bezjēdzīgu visu fragmentu, jo kā gan 77D-E var noliegt, ka ir iespēja vēlēties patiesi slikto, ja 78A7-8 Sokrats apgalvo, ka

(C) būt nožēlojamam ir vēlēties (ἐπιθυμῆιν) slikto un to iegūt?

Proti, ja Sokrats uzskata, ka mēs nevēlamies slikto, tad, pieņemot (C), ir jāsecina, ka neviens nav nožēlojams, bet šādu pozīciju piedēvēt Sokratam šķiet absurdi.

Apgalvojuma (C) savietojamība ar pārējā fragmenta nostādnēm ir sagādājusi grūtības daudziem "Menona" lasītājiem neatkarīgi no tā, vai viņi akceptē vai noraida ortodoksālo interpretāciju. Proti, ja mēs piekrītam Rovam un Peneram, tad iegūstam neticamu secinājumu, ka nav neviena nožēlojama cilvēka. Tomēr no grūtībām nav pasargāts arī ortodoksālais lasījums, jo šajā gadījumā ir pamats apgalvot – ja reiz fragmenta noslēguma izteikumā "neviens nevēlas slikto" (οὐδεὶς βούλεσθαι τὰ κακά) (78B1-2) 'sliktais' ir jāsaprot, kā 'tas, kas šķiet slikts', tad (C) pārtop par (C\*) būt nožēlojamam ir vēlēties to, kas šķiet slikts, un to iegūt.<sup>243</sup>

Bet šāds risinājums ir visnotaļ neapmierinošs, jo pastāv iespēja, ka tas, ko kāds iegūst un uzskata par sliktu, patiesībā ir labs, un tādā gadījumā šī persona diez vai būs saucama par nožēlojamu.

Piemēram, Volfsdorfs (Wolfsdorf, 2006, 90), kurš akceptē ortodoksālo lasījumu, argumentē, ka Sokrats piedāvā (C) tikai kā ironisku kontrastu Menona sākotnējai tikuma definīcijai, tāpēc šis apgalvojums nav uzlūkojams nopietni.<sup>244</sup>

Savukārt Daniels Deverē (Devereux, 1995, 398-403) uzskata, ka 'labais' un 'sliktais' "Menona" fragmentā jāsaprot kā patiesi labais un sliktais, tāpēc viņa lasījumu apdraud tā pati problēma, kas Penera un Rova interpretāciju. Deverē uzskata, ka šī problēma izzūd, ja tiek pieņemts, ka fragmenta ietvaros Sokrats turas pie nošķiruma starp ἐπιθυμῆιν, t.i., iekāri, kuras priekšmets var būt arī kaut kas slikts, un βούλεσθαι,

---

<sup>243</sup> τί γὰρ ἄλλο ἐστὶν ἄθλιον εἶναι ἢ ἐπιθυμῆιν τε τῶν κακῶν καὶ κτᾶσθαι;

<sup>244</sup> Līdzīgi sk. Weiss, 2001, 36. n. 4.

t.i., vēlmi, kuras priekšmets var būt tikai labais.<sup>245</sup> Tā kā (C) formulējumā Sokrats lieto ἐπιθυμῆν, tad šis apgalvojums vairs problēmas nerada, jo saskaņā ar šādu lasījumu Sokrats joprojām var apgalvot, ka neviens nevēlas (βούλεσθαι) slikto, nenonākot pie absurdā secinājuma, ka nav nožēlojamu cilvēku, jo iekārot (ἐπιθυμῆν) slikto joprojām ir iespējams.

Deverē risinājums ir pretrunā ar šajā darbā (sk. 2.7) pausto uzskatu, ka, lai arī Platons ievieš nošķirumu starp βούλεσθαι un ἐπιθυμῆν, Sokrats šos vārdus lieto kā ekvivalentus. Pretēji Deverē aizstāvētajam uzskatam var šķist, ka līdzīgi Sokrats rīkojas arī "Menonā", jo Menona tikuma definīcijā un līdz pat fragmenta beigu daļai Sokrats lieto vārdu ἐπιθυμῆν (sk. piem. 77B6, B8, C1-2, C4, C7, D7-E1, E3, E5), pārejot uz βούλεσθαι tikai secinājuma daļā (78A4, A6, A7, B1, B3) ar vienīgo izņēmumu (C) formulējumā (78A8). No šāda viedokļa raugoties Deverē interpretācija varētu rast zināmu tekstuālu pamatojumu. Tomēr ir viens būtisks izņēmums, kur teksts Deverē lasījumam pretojas. Proti, kad (B2x) tēzes iztirzājuma noslēgumā 77E2-4 Sokrats secina, ka (B2x) minētie cilvēki vēlas labo, viņš lieto vārdu ἐπιθυμῆν, bet šis Sokrata secinājums (tikai apvērstā veidā) ir arī visa fragmenta secinājums, t.i., ka neviens nevēlas slikto. Tādā gadījumā jāpieņem, ka šajos abos gadījumos ἐπιθυμῆν un βούλεσθαι tomēr tiek lietoti kā ekvivalenti.

Taču Deverē interpretācija ir noraidāma ne tikai tāpēc, ka tā vāji pamatota tekstuāli, bet arī vismaz divu citu iemeslu dēļ. Pirmkārt, to ir grūti pieņemt eksegētisku apsvērumu dēļ, jo šādā gadījumā būtu jāpieņem, ka Sokrats panāk Menona piekrišanu ar negodīgiem līdzekļiem, .t.i., slēpjot no sava sarunas biedra to, ka nomainīts sarunas temats. Fragmenta sākumā (77B4-6) tika runāts par ἐπιθυμῆν, bet fragmenta beigās – par βούλεσθαι. Turklāt tas arī nozīmē, ka Sokrata atspēkojums nav relevants, jo saskaņā ar Deverē lasījumu Menons apgalvo, ka ir cilvēki, kas *iekāro* (ἐπιθυμῆν) slikto, bet Sokrats viņam iebilstot saka, ka neviens *nevēlas* (βούλεσθαι) slikto.

---

<sup>245</sup> Deverē interpretāciju savā jaunajā monogrāfijā ir akceptējuši arī Birkhauss un Smits. Sk. Birckhouse & Smith, 2010, 67-70.

Otrkārt, Deverē piedāvātais risinājums nav nepieciešams, jo ir iespējams krietni ekonomiskāks (C) lasījums. Jau iepriekš minēju, ka Volfsdorfs uzskata: Sokrats min (C) tikai kā ironisku kontrastu Menona sākotnējai tikuma definīcijai, ka tikums ir vēlme pēc labuma un spēja to iegūt. Tomēr līdztekus ne mazāk svarīgi ir tas, ka Sokrats apgalvojumā (C) atsaucas arī uz apsvērumiem, kas tika minēti tēzes (B2y) atspēkojumā. Tad (77E5-78A5) Sokrats argumentēja, ka (B2y) aprakstītie cilvēki zina – iegūstot sliktās lietas, tās viņiem nodarīs kaitējumu, bet tie, kam tiek kaitēts, ir nožēlojami (ἄθλιος), savukārt nožēlojamie ir nelaimīgi. Sokrats secina, ka, tā kā neviens nevēlas būt nelaimīgs un nožēlojams, tad tādi cilvēku, kādi ir aprakstīti tēzē (B2y), nepastāv. Tad, kad Menons to ir apstiprinājis, Sokrats saka (78A6-8):

[F15] "Tātad, Menon, neviens nevēlas slikto, ja neviens negrib būt tāds [t.i., nožēlojams un nelaimīgs]. Jo kas gan cits ir būt nožēlojamam kā vēlēties slikto un to iegūt?"

Proti, ja tiek ņemts vērā konteksts, kādā Sokrats piesaka (C), tad kļūst skaidrs, ka tā ir tieša atsauce uz nupat teikto par tēzē (B2y) aprakstītajiem cilvēkiem, kas saskaņā ar aplūkojamo hipotēzi vēlas slikto, t.i., ka viņiem tiek nodarīts kaitējums, resp., viņi ir nožēlojami un nelaimīgi. Proti, šā argumenta ietvaros būt nelaimīgam nozīmē vēlēties slikto un to iegūt (C). Bet šis pieņēmums izriet tikai no hipotēzes (B2y). Un, tā kā izrādās, ka šādu cilvēku nav, tad arī (C) vairs nav relevants. Tāpēc Volfsdorfam ir taisnība, kad viņš apgalvo, ka (C) nekādā gadījumā nav jāuzlūko kā Sokratam piedēvējama laimes definīcija. Līdz ar to Kamtekaras iebildums Penera un Rova interpretācijai vairs nav spēkā.

Tomēr Penera un Rova lasījums ir nepieņemams citu apsvērumu dēļ. Mariana Anagnostopula (Anagnostopulos, 2003) izvirzījusi vairākus būtiskus iebildumus, kas liek šaubīties par Penera un Rova interpretācijas pamatotību. Pirmkārt, Peners un Rova uzskata, ka fragmenta mērķis ir noskaidrot, kas ir vēlmes priekšmets, un tas tiek darīts ar izslēgšanas metodi. Viņuprāt, {1} argumenta premisa izslēdz iespējamību, ka vēlmes priekšmets var būt kaut kas slikts. Tomēr Anagnostopula norāda, ka ir visnotaļ grūti pamatot gan to, ka Sokrats balsta savu pozīciju ar šo premisu, gan to, ka šāda Sokrata rīcība ir attaisnojama. Viena no galvenajām problēmām šajā gadījumā slēpjas tajā, ka

apgalvojumā {1} tiek teikts: tie, kas nezina, ka sliktās lietas ir sliktas, nevēlas slikto, bet tieši to, šķiet, Sokrats mēģina pierādīt visā argumenta gaitā no {1} līdz {4}, lai eliminētu B1 (ibid. 183-185). Otrkārt, Penea un Rova interpretācija balstās pieņēmumā, kas Sokrata argumentā izmanto nošķirumu starp mērķi un līdzekļiem. Soļos {2} un {3} ir runa par labumiem, nevis līdzekļiem labuma iegūšanai. Jau tika teikts, ka premisa {1} izslēdz iespēju, ka sliktās lietas var būt vēlmes priekšmets. Bet tādā gadījumā, lai šī premisa būtu relevanta argumentam, tad tai jārunā gan par līdzekļiem, gan par mērķiem. Peners un Rova uzskata, ka premisā {1} tiek norādīts uz sliktajām lietām vispār. Savukārt B1 formulējumā sliktās lietas jāsaprot kā līdzekļi. Anagnostopula norāda, ka ir grūti saprast, kāpēc lai Sokrats B1 tēzes formulējumā runātu par sliktiem līdzekļiem, bet argumentā par šo pašu tēzi pieminētu sliktas lietas vispār (premisā {1}) un sliktus mērķus ({2} un {3}). Turklāt viens no premisas {1} uzdevumiem ir ieviest kontrastu starp divām iespējām – (a) vēlēties sliktas lietas un (b) vēlēties lietas, kuras uzskata par labām. Bet tā kā hipotēzes B1 aprakstā (a) tiek aizvietots ar (b), tad, norāda Anagnostopula, vispārīgā apgalvojumam, ka sliktais nav vēlmes priekšmets, vairs nav vietas (ibid. 185-186.)

Visbeidzot, Anagnostopula iebilst arī pret Penea un Rova piedāvātās argumenta {2} un {3} premisas interpretācijas motivāciju. Viņa norāda – lai arī teksts neizslēdz iespēju, ka minētajās premisās runa ir par mērķiem, nevis par līdzekļiem, tā diez vai ir labākā interpretācijas iespēja. Pirmkārt, nav skaidrs, kāda ir jaunās hipotēzes (premisā {2}) pieteikšanas motivācija. Otrkārt, viņa argumentē, ka trijās Penea un Rova izdalītajās premisās termini *κακά* (77D7), *ἐκείνων* (77E1), *ταῦτά* (77E2) un *αὐτά* (77E2) norāda uz vienu un to pašu, proti, uz sliktajām lietām, kuras vēlas 77D4-6 minētie cilvēki, kas nezina, ka tās ir sliktas.

### **5.21. Alternatīvs "Menona" fragmenta lasījums**

Minētie iebildumi ir pietiekami spēcīgi, lai Penea un Rova interpretāciju vai nu pamatīgi pārskatītu, vai arī atmestu pavisam. Kā redzējām iepriekš (5.19.), līdzīgā kārtā atmetams ir arī Santa ortodoksālais lasījums. Šajā apakšnodaļā es mēģināšu sniegt tādu

"Menona" fragmenta interpretāciju, kas izvairās no grūtībām, ar kādām sadūrās iepriekš iztīrītie lasījumi.

Atgādināšu, ka saskaņā ar Pēnera un Rova lasījumu "Menona" fragments tiecas atbildēt uz jautājumu, kas ir vēlmes priekšmets. Tomēr nav īsti skaidrs, kā šādu uzskatu varētu pamatot. Manuprāt, diskusijas konteksts drīzāk liecina par ko citu. "Menona" fragmentā drīzāk tiek risināts jautājums par to, kā iespējams skaidrot sliktu rīcību. Un Sokrata atbilde uz šo jautājumu ir tāda: lai izskaidrotu sliktu rīcību, nav nepieciešams postulēt vēlmes pēc kaut kā sliktā, jo arī sliktu rīcību var izskaidrot kā tādu, kuru motivē vēlme pēc labuma. Lai pamatotu šos apgalvojumus, atgriezīsimies pie fragmenta sākuma (77B6).

Kad Menons ir definējis tikumu kā vēlmi pēc labā un spēju to iegūt, Sokrats norāda, ka šāda definīcija paredz: (A) ir cilvēki, kas vēlas labo, un (B) ir cilvēki, kas vēlas slikto. Cik var spriest, Sokrats ir pārsteigts par Menona definīciju, no kuras izriet gan (A), gan (B). Par to liecina tas, ka jautājumu par to, vai ir cilvēki, kas vēlas slikto, Sokrats atkārtu divas reizes, proti, viņš mēģina pēc iespējas precīzāk fiksēt Menona viedokli:

[F16] "[S.] Vai ir tā, ka vieni vēlas slikto, bet citi – labo? Vai tad tev, mans labais, nešķiet, ka visi vēlas labo? [M.] Nešķiet gan. [S.] Bet ir arī tādi, kas vēlas slikto? [M.] Jā." (77B7-C3)

Kad Sokrats ir uzzinājis Menona atbildi, viņš nekavējoties mēģina noskaidrot, kā Menons saprot apgalvojumu, ka ir cilvēki, kas vēlas slikto, t.i., kādā nozīmē, pēc Menona uzskatiem, mēs varam teikt, ka cilvēki vēlas slikto. Tātad jautājums ir par to, kā Menons saprot

(B\*) S vēlas x, un x ir slikts.

Šāda sarunas virzība paredz arī to, ka (A) Sokratam liekas neproblemātisks, t.i., tāds, kas neprasa tālākus paskaidrojumus.

Sokrats apsver divas iespējas, kā skaidrot Menona pozīciju, proti, viņš formulē (B1) un (B2) (77C3-5):

(B1\*) S vēlas x, x ir slikts, S uzskata, ka x ir y, un y ir labs;

(B2\*) S vēlas x, x ir slikts, S zina, ka x ir slikts.

Sokrata nākamais jautājums (77C5-7) ir mērķēts uz (B2). Sokrats jautā: "Vai tev, Menon, šķiet, ka ir kāds, kurš, zinādams, kas sliktās lietas ir sliktas, tik un tā tās vēlēties?" Līdzīgi iepriekšējam gadījumam, kad pēc (A) un (B) formulēšanas Sokrata interesi piesaistīja (B), šoreiz viņš pievēršas (B2), bet (B1) (vismaz pagaidām) tiek atstāts bez uzmanības. Domājams, ka iemesls tam varētu būt tāds, ka, salīdzinot ar (B1), (B2) nopelni rīcības motivācijas skaidrojumā ir necīgi (tas arī motivē nupat citēto Sokrata jautājumu). Tieši šā iemesla dēļ, t.i., lai saprastu, kā Menons grasās skaidrot rīcību ar (B2), Sokrats vēlas noskaidrot, ko Menons saprot, sakot, ka S vēlas x. Kad ir noskaidrots, ka Menons "S vēlas x" saprot kā ekvivalentu apgalvojumam "S vēlas iegūt x" (77C7-9), Sokrats formulē divas atšķirīgas (B2) versijas – (B2x) un (B2y):

(B2x\*) S vēlas x, x ir slikts, S zina, ka x ir slikts, S uzskata, ka x ir y, un y dod labumu guvējam;

(B2y\*) S vēlas x, x ir slikts, S zina, ka x ir slikts, S zina, ka sliktais kaitē guvējam.

Ar šo abu iespēju formulēšanu tad arī beidzas Menona akceptētās pozīcijas (t.i., (B)) izvērsums, un Sokrats ķeras pie tās atspēkošanas.

Palūkosimies vēlreiz uz problemātisko fragmentu (F14) un mēģināsim izsekot tam, kas tajā notiek. Fragments iesākas ar šādu Sokrata apgalvojumu (77D7-E1):

[a] "Tad ir skaidrs, ka vismaz šie, kuri šīs lietas (αὐτὰ) nezina, nevēlas sliktās lietas."

Sokrats [a] piedāvā kā secinājumu, kas izriet no nupat uzdotā jautājuma un Menona reakcijas uz to. Proti, Menons nupat atzina, ka tie, kuri uzskata, ka sliktais dod labumu guvējam, nezina, ka sliktais ir slikts (77D4-7). Taču tas nozīmē, ka (B2x\*) nevar palikt tāds, kāds tas ir; tajā ir jāveic attiecīgas izmaiņas, proti, jāizsvītro norāde, ka aprakstītie cilvēki zina, ka x ir slikts. Bet kā Sokrats var teikt (un arī sagaidīt, ka Menons tam piekritīs), ka šie cilvēki nevēlas sliktās lietas? Acīmredzot tāpēc, ka versija (B2x) tika akceptēta ar nosacījumu, ka šajā gadījumā rīcības motivācija tiek skaidrota ar norādi uz labumu. Norāde uz kaitējumu kā rīcības motīvu ir ietverta (B2y), kuru Sokrats aplūkos nedaudz vēlāk (no 77E5). Proti, gan Sokrats, gan Menons pieņem, ka (B2x) gadījumā S vēlas x ar nosacījumu, ka tas dos labumu tā guvējam. Šķiet, ka šāds lasījums rod apstiprinājumu Sokrata teiktajā. Proti, turpinot [a], viņš saka (77E1-2):



[b] "Bet viņi vēlas tās lietas, kuras viņi uzskata par labām (ἐκεῖνῶν ὃ ᾧοντο ἀγαθὰ εἶναι); bet tās ir sliktas."

Tātad, ja mēs no (B2x\*) izdzēšam norādi uz to, ka S zina, ka x ir slikts, bet paturam norādi uz labumu, tad iegūstam šādu formulējumu:

[B1\*] S vēlas x, x ir slikts, S uzskata, ka x ir y, un y ir labs.

Citiem vārdiem, Sokrats Menonam saka, ka šajā gadījumā (t.i., gadījumā ar (B2x)) mēs esam turpat, kur bijām iepriekš. Sokrata domu gājienu tiktāl varētu aprakstīt šādi:

"Ja runājam par cilvēkiem, kas aprakstīti (B2x), tad ir skaidrs, ka viņi nezina, ka x ir slikts, jo, ja viņi to zinātu, tad arī zinātu, ka x kaitē tam, kas to iegūst, un to nevēlētos. Turklāt, ja viņi zinātu, ka x ir slikts, tad viņi nejauktu x ar y, kas dod labumu ieguvējam. Bet tā kā viņi aplami identificē x ar y, tad tas tikai parāda, ka viņi vēlas nevis slikto, t.i., x, bet labo, t.i., y. Viņi uzskata, ka x ir y, t.i., labs, tomēr konkrētajā gadījumā tas tā nav, jo saskaņā ar hipotēzi x ir slikts."

Tas ļauj Sokratam izdarīt secinājumu (77E2-4):

[c] "Tātad ir skaidrs, ka tie, kas šīs lietas nezina [t.i., nezina, ka x ir slikts] un uzskata, ka tās ir labas, vēlas labās lietas."

Proti, Sokrats vēlas pateikt, ka no iepriekš teiktā mums kļūst redzams – tas, ko šie cilvēki vēlas, ir labās lietas, bet viņu kļūda slēpjas tajā, ka, viņiem nezinot, viņi kaut ko sliktu notur par labu.

Tagad kāds varētu jautāt – ar ko tad Sokrata secinājums šajā lasījumā atšķiras no Sokrata secinājuma Santa piedāvātajā interpretācijā? Sants apgalvoja: Sokrata secinājums ir tāds, ka vēlmes priekšmets ir tas, ko rīcības veicējs uzskata par labumu, t.i., ka vēlmes priekšmets ir šķietams labums. Tomēr, kā jau tika norādīts iepriekš (5.19.), šādā gadījumā nav skaidrs, par ko tad Sokrats Menonu pārlicina. Turpretim šeit piedāvātais lasījums ar šādu problēmu nesastopas. Saskaņā ar šo interpretāciju Sokrats Menonam paskaidro, ka no fakta, ka cilvēki vēlas to, ko viņi uzskata par labu, mēs varam secināt, ka cilvēki vēlas labo.<sup>246</sup> Jeb, citiem vārdiem, cilvēku vēlme pēc labuma izskaidro to, kāpēc cilvēki vēlas to, kas viņiem šķiet labs. Vēlme pēc labuma ir primāra attiecībā pret vēlmi pēc šķietami labā; pēdējā jau būs pastarpināta ar uzskatiem, kas var būt

---

<sup>246</sup> Līdzīgi Sokrata secinājumu izprot arī Kamtekara. Sk. Kamtekar, 2006, 153.

aplami. Un tieši tie būs gadījumi, kad mēs sliecamies teikt, ka cilvēki vēlas to, kas ir slikts. Sokrats turpretim grib pateikt, ka arī šajos gadījumos rīcību motivē vēlme pēc labuma. Vai šāda veida izpratne ir saskaņojama ar to, ko mēs atrodam "Gorgijā"?

## 5.22. Vēlmes izpratne "Menonā" un "Gorgijā"

Saskaņā ar iepriekš piedāvāto "Menona" fragmenta interpretāciju, Sokrats "Menonā" tiecas parādīt, ka arī tad, ja S šķietami tiecas pēc kaut kā sliktā, viņa rīcības skaidrošanai nav jāpostulē kāda atsevišķa vēlme pēc sliktā vai pēc šķietami labā. Šādas personas rīcību daudz labāk izskaidro vēlme pēc patiesi labā. Ja šis lasījums ir korekta "Menona" interpretācija, tad mēs esam tikuši vaļā no problēmas, kas motivēja Penea un Rova piedāvāto "Menona" lasījumu, proti, pretrunu starp "Gorgijā" teikto, ka vēlmes priekšmets ir patiesi labais, bet "Menonā" – ka šķietami labais.

Tomēr ar to abos dialogos piedāvāto pozīciju samierināšana vēl nebūt nav beigusies. Viena no atziņām, kuru M. Anagnostopola min savā rakstā, kurā viņa kritizē Penea un Rova interpretāciju, ir tāda, ka "Menona" fragmentā paustais būtiskā ziņā ir pretrunā ar to, ko Sokrats saka "Gorgijā" (Anagnostopoulos, 2003, 177, 190-191). Viņa norāda, ka "Gorgija" Sokrats apgalvo, ka "sliktās lietas tikai šķiet labas, tomēr tās mēs nevēlamies", savukārt "Menona" Sokrats šķietami apgalvo, ka "sliktās lietas tiek uzskatītas par labām, tāpēc tad, kad cilvēki vēlas sliktās lietas, kuras uzskata par labām, viņi tiecas pēc labā". Līdz ar to distance starp 'vēlēties x' un 'x šķiet labs', kas tiek uzsvērtā "Gorgijā", "Menonā" ir izzudusi. Atšķirībā no "Gorgija" "Menonā" tiek pausts uzskats, ka vēlmes ir sakņotas uzskatos; ka, piemēram subjekts nevēlēsies kādu priekšmetu x, ja uzskatīs, ka šis priekšmets ir slikts. Tieši tas pats attiecas uz pretējo gadījumu, t.i., vēlmi pēc priekšmeta x noteiks uzskats, ka x ir labs. Vai šāds viedoklis ir pamatots?

Anagnostopulas viedoklis savā ziņā ir grūti atspēkojams, jo ir grūti noliegt, ka aplūkotā "Menona" fragmenta ietvaros Sokrats šķietami balstās apsvērumā, ka uzskati nosaka to, vai subjekts tiecas vai netiecas pēc kāda priekšmeta. Tomēr vai tas nozīmē, ka abos dialogos paustais izslēdz viens otru? Tas būtu savādi kaut vai tā iemesla dēļ, ka, lai

arī cik īpatnēja varētu šķist "Gorgijā" iezīmētā vēlmes izpratne, tomēr tai pavisam noteikti būtu jāspēj skaidrot, ka ir iespējama rīcība, kas kaitē tās veicējam. Savukārt pieņēmums par to, ka šādos gadījumos ir vainojami tieši rīcības veicēja aplamie uzskati, visnotaļ labi saskan ar ortodoksālu Sokrata pozīciju. Tiesa, no minētajiem apsvērumiem neizriet, ka abos dialogos paustais saskan.

Manuprāt, norādītā atšķirība starp "Gorgiju" un "Menonu" ir skaidrojama nevis ar to, ka abos darbos ir runa par divām atšķirīgām teorijām, bet gan ar to, ka abos gadījumos atšķiras veids, kā teorija tiek izklāstīta?. Anagnostopula apgalvo, ka galvenā atšķirība starp "Menona" teoriju un "Gorgija" teoriju ir tāda, ka "Menonā" tiek teikts:

(M) ja S uzskata, ka x ir labs, tad S vēlas x,  
savukārt "Gorgijā" ir apgalvots kas cits, proti,  
(G) S vēlas x tad un tikai tad, ja x ir labs.

Ir skaidrs, ka (M) ir pretrunā ar "Gorgijā" iezīmēto vēlmes izpratni, tāpēc, ja pieņemam, ka šajā nodaļā sniegtā "Gorgija" interpretācija ir pareiza un Anagnostopulas fiksētā diagnoze – patiesa, tad galu galā ir jāatzīst, ka "Menonā" Sokrats piedāvā būtiski atšķirīgu teoriju. Jautājums, kuru, manuprāt, ir pamats uzdot: vai (M) ir nepieciešams "Menona" lasījums, t.i., vai tiešām mums jāatzīst, ka "Menonā" Sokrats aizstāv (M)? Es sliecos uzskatīt – lai arī Sokrats fragmenta gaitā šķetami operē ar (M), tomēr nav pamata viņam šādu nostāju piedēvēt. Atcerēsimies, ka Sokrata nolūks fragmenta gaitā ir noskaidrot, kāpēc Menons piekrīt apgalvojumam, ka daži cilvēki vēlas to, kas ir slikts. Šā iemesla dēļ Sokrats piedāvā Menonam vairākas iespējas, kā šādas apgalvojums ir saprotams, t.i., Sokrats darbojas ar Menona uzskatiem un šajā nozīmē argumentē *ad hominem*. Tāpēc ir pamats uzskatīt, ka (M) ir pieņēmums, kuru Sokrats izmanto argumentācijā, bet kuram viņš pats nepiekrīt. Sokrata formulēto (B1) var uzlūkot kā apgalvojumu, kura pamatā ir pieņēmums (M). Tomēr, ja vien šeit piedāvātā interpretācija ir uz pareizajām sliedēm, tad šādu pozīciju piedēvēt Sokratam nav nekāda iemesla. Viss, ko Sokrats vēlas parādīt, – ka arī tos gadījumus, kurus Menons tiecas uzlūkot kā gadījumus, kad rīcības veicējs vēlas kaut ko sliktu, daudz labāk var izskaidrot ar rīcības veicēja vēlmi pēc patiesa labuma. Proti, Sokrats vēlas pateikt, ka tas, ko mēs

varētu saukt par vēlmi pēc šķietama labuma, ir sekundārs attiecībā pret vēlmi pēc labuma, jo pēdējā var izskaidrot pirmo. Vēlme pēc patiesa labuma ir tā, kas fokusē rīcības veicēju uz noteiktiem objektiem, kas, protams, viņam ir doti ar noteiktu kognitīvu pastarpinājumu, t.i., uzskatiem, kas var būt kā patiesi, tā arī aplami. No šāda viedokļa raugoties, (M) ir aplams Sokrata pozīcijas apraksts, jo vēlmi pēc x nenosaka rīcības veicēja uzskats, ka x ir labs, bet gan rīcības veicējam piemītoša vēlme pēc patiesa labuma. Attiecībā uz jautājumu, vai gadījumā, ja x ir slikts, mums ir pamats teikt, ka rīcības veicējs vēlas x, "Menons" klusē. Tam ir pavisam vienkāršs izskaidrojums – Sokratam attiecīgajā kontekstā nav nekādas vajadzības to iztirzāt.

Līdz ar to es pieņemu, ka pastāv pietiekami pamatota iespēja lasīt "Menonu" tādā veidā, kas nav pretrunā "Gorgiju".

### 5.23. Noslēgums

Šajā nodaļā es mēģināju pamatot, ka "Gorgijā" Sokrats piedāvā vēlmes koncepciju, ar kuru saskaņā:

(VK) A vēlas darīt x tad un tikai tad, ja

(a) A uzskata, ka x ir vislabākā rīcība, un

(b) x patiešām ir vislabākā rīcība A. Ja galu galā izrādās, ka x noved pie slihta iznākuma, tad x nav rīcība, kuru A vēlas veikt.

Šāda nostāja arī paredz, ka vēlmes priekšmets ir paties, nevis šķietams labums. Proti, vēlmes priekšmets nav fiksējams, tikai atsaucoties uz subjekta uzskatiem. Šāda izpratne krasi atšķiras no tās, kādu piedāvā Aristotelis un, viņam sekojot, daudzi mūsdienu filozofi.

Sekundārajā literatūrā ir apšaubīts gan tas, vai "Gorgijā" šāda koncepcija ir atrodamā, gan arī tas, vai tā ir piedēvējama Sokratam. Viens no vislabāk formulētajiem un izstrādātajiem iebildumiem pieder Kevinam Maktajam, kurš uzskata, ka "Gorgija" argumentācija ir apzināti kļūdaina un nav domāta nopietni. Tāpēc arī izklāstītā vēlmes koncepcija nebūt nav jāpiedēvē Sokratam (5.6, 5.8, 5.9). Šīs nodaļas ietvaros esmu mēģinājis šos iebildumus atspēkot. Šeit izklāstītā pozīcija balstās "Gorgija" teksta

interpretācijā un – lielā mērā – jēdzieniskajā aparātā, kas patapināts no Penera publikācijām par Sokrata vēlmes izpratni (sk. 5.11, 5.12, 5.13). Savā ziņā var teikt, ka šeit esmu aizstāvējis Penera interpretācijas versiju. Tomēr ar secinājumu, ka "Gorgijā" Sokrats piedāvā nopietnus argumentus un aizstāv noteiktu vēlmes izpratni, vēl ir par maz. Maktajs norāda, ka citi Platona sacerējumi liecina – gan Platons, gan Sokrats uzskata, ka vēlmes priekšmets ir nevis paties labums, bet šķietams labums (5.15.). Īpaša vieta šajā ziņā piedēvējama Platona "Menonam", kurā, pēc daudzu pētnieku atzinuma, Sokrata paustais atšķiras no tā, ko var atrast "Gorgijā". Nodaļas atlikušajās apakšnodaļās (5.15-22.) es mēģinu atspēkot šos iebildumus.

Līdz ar to ir noslēgusies Sokrata vēlmes koncepcijai veltītā darba daļa, un atlikušajās divās nodaļās tiks aplūkoti jautājumi, kas ir cieši saistīti ar Sokrata viedokli par konatīvo kompetenci. Pirmkārt, tas ir jautājums par Sokrata tēzi par tikumu kā τέχνη. Nākamajā nodaļā mēģināšu parādīt, kā Sokrata vēlmes koncepcijas elementi izgaismo uzskatu par tikumu kā noteikta veida zināšanu. Saistībā ar šā jautājuma aplūkošanu iezīmēsies cits jautājums – par to, kā Sokrata rīcības teorija, kas būtu raksturojama kā noteikta veida egoisms, ir savietojama ar Sokrata nostāju ētikā. Šis jautājums tiks aplūkots darba pēdējā – 7. nodaļā.

## 6. Vēlme pēc labuma un τέχνη<sup>247</sup>

### 6.1. Ievads: Problēmas formulējums

Terenss Ērvins savas klasiskās monogrāfijas par Platona ētikas teoriju priekšvārdā atzīst – lai arī par šo tēmu ir grūti pateikt kaut ko pilnīgi oriģinālu, tomēr vēl grūtāk par to ir pateikt kaut ko neapstrīdamu (Irwin, 1977, vii). Tas nebūt nav pārspilējums. Jo pat tad, ja mēs noliekam malā neatrisināmo jautājumu par vēsturiskā Sokrata uzskatiem, joprojām pastāv fundamentālas domstarpības pat to pētnieku vidū, kuri uzskata, ka Platona korpuss var kalpot par Sokrata nostādņu avotu. Labs piemērs tam ir Platona Sokratam bieži piedēvētais uzskats, ka tikums ir zināšana. Sokrata ētiku bieži mēdz raksturot ar diviem tā saucamajiem sokratiskajiem paradoksiem. Pirmajā paradoksā apgalvots, ka neviens cilvēks nevēlas sliktu un, ja kāds tiecas pēc kā sliktā, tad viņš dara to nevoluntāri. Otrais paradokss paredz, ka tikums ir zināšana.<sup>248</sup> Turklāt tiek pieņemts, ka ar zināšanu šajā gadījumā jāsaprot noteikta veida prasme (τέχνη). Šo tēzi sekundārajā literatūrā mēdz dēvēt par 'technē analogiju' (TA). Termins 'analogija' gan var būt maldīgs, jo, sakot, ka Sokrats akceptē TA, visbiežāk tiek domāts – Sokrats uzskatīja, ka tikums ir zināšana. Lai gan termins 'identitāte' šādā gadījumā būtu iederīgāks, es sekošu tradīcijai un runāšu par analogiju.

Par spīti tam, ka daudzi pētnieki uzskata TA par vienu no Sokrata ētikas pamatelementiem, nebūt ne visi ir vienprātis jautājumā, vai Sokratam šādu tēzi var piedēvēt. Daži sholāri noraida viedokli, ka Sokrats uzskatījis tikumu par τέχνη (Klosko, 1981, Roochnik, 1992, de Strycker, 1966, Gadamer, 1986, 50-51, Brumbaugh, 1976, 45). Savukārt citi pētnieki uzskata, ka mēs varam Sokratam piedēvēt TA, to nedaudz modificējot, proti, pieņemot, ka pastāv tikai daļēja analogija starp tikumu un τέχνη (Gould, 1955, 39-41). Savukārt to pētnieku vidū, kas piedēvē Sokratam TA (Irwin, 1977,

---

<sup>247</sup> Grieķu τέχνη latviešu (un ne tikai) valodā precīzi atveidot ir grūti. Visbiežāk izmantotie atveidojumi ('māksla', 'prasme', 'māka' u.c.) bieži vien ir pārlietu šauri un maldinoši, tāpēc pārsvarā gadījumu šo vārdu atstāju netulkotu.

<sup>248</sup> Par sokratiskajiem paradoksiem sk. 2.6.

71-100, 1995, 68-70, Penner, 1973, Penner, 2002, Brickhouse & Smith, 1994, 60-72), nav vienprātības nedz par šīs tēzes saturu, nedz par tās filozofisko vērtību. Tā, piemēram, Ērvins argumentē, ka TA ir filozofiski nepārliciecināma, savukārt Peners mēģina parādīt, ka Sokrata pozīcija, pieņemot TA, ir visnotaļ pamatota. Lai parādītu TA vājumu, Ērvins atsaucas uz Aristoteļa nošķirumu starp spējām (δύναμις), kas var tikt lietotas kā labu, tā sliktu mērķu sasniegšanai, un rakstura sakārtojumu jeb stāvokli (ἔξις), kas "sevī ietver noturīgu dispozīciju lietot spēju tikai viena veida mērķim" (Irwin, 1995, 70).<sup>249</sup> Saskaņā ar Aristoteļa nostāju rakstura tikumi jāuzlūko nevis kā spējas, kas var tikt lietotas dažādu mērķu sasniegšanai, bet gan kā stāvokļi. Savukārt mākas (τέχνη) parasti tiek uzskatītas par ambivalentām, proti, ja, piemēram, ārsts prot ārstēt, tad viņš vienlaikus prot arī noindēt vai padarīt pacienta stāvokli sliktāku. Šis aspekts parasti tiek dēvēts par prasmju ambivalences principu. Vai šis iebildums ir fatāls Sokrata tēzei par tikumu kā τέχνη? Daži sholāri uz šo jautājumu sniedz noliedzošu atbildi. Piemēram, Terijs Peners ir mēģinājis parādīt, ka tikums jāuzlūko kā īpaša veida τέχνη, uz kuru ambivalences princips nav attiecināms (Penner, 1973)<sup>250</sup> Jāatzīmē, ka izpratnei par tikumu kā noteikta veida τέχνη ir bijusi ievērojama loma vēlākajā filozofijas tradīcijā. Īpaši šeit būtu atzīmējama stoiķu izpratne par tikuma iedabu. Turklāt arī mūsdienās ir domātāji, kuri TA uzlūko visnotaļ nopietni.<sup>251</sup>

Tomēr ir kāds jautājums, kas šajās diskusijās lielākā vai mazākā mērā palicis neievērots, proti, kādu τέχνη koncepciju mēs Sokratam varam piedēvēt. Pētnieku diskusijās par TA filozofisko pamatojamību visai reti tiek norādīts, ka dažādos dialogos Sokrats operē ar šķietami atšķirīgām τέχνη koncepcijām. Dažviet šķiet, ka Sokrats runā par dažādām τέχνη kā par vērtību neitrālām zināšanām, kas var tikt lietotas jebkādiem patvaļīgi izvēlētiem mērķiem (HpMa. 375D-E, 376A, 376B, Resp. 333E-334B); turpretim

---

<sup>249</sup> Ērvins atsaucas uz Aristoteļa Met. 1025a6-13.

<sup>250</sup> Sal. Gould, 1955, 43-44.

<sup>251</sup> Sk., piemēram, Džona Selarsa lielisko pētījumu par stoiķu dzīves mākslas izpratni (Sellars, 2003). Nedaudz plašāku pārskatu par τέχνη analogijas lomu seno domātāju ētikas teorijās sniedz Annas, 1995, 67-73. Interesantu koncepciju par tikumiem kā noteikta veida prasmēm (skills) mūsdienās aizstāv Roberts Robertss (Roberts, 1984). Lai gan būdama visai tālu no Sokrata aizstāvētās nostājas, tā tik un tā ir pietiekami nozīmīga, jo Robertss samērā veiksmīgi atvairā pret tikumu kā prasmju koncepciju vērstus šķietami iznīcinošus? iebildumus.

ir tādi fragmenti, kuros tiek īpaši uzsvērtā saistība starp τέχνη un labumu (Gorg. 464E-465A, 500A-B, 500E-501C, Resp. 341E, Charm. 165C-E). Tāpēc ir pamats teikt, ka dažos gadījumos mākas tiek aplūktas kā no labuma neatkarīgas, bet dažos – kā no labuma atkarīgas zināšanas. Un ir skaidrs, ka tad, ja Sokrats uzskata mākas par atkarīgām no labuma, tas ietekmēs viņa tikuma koncepciju, protams, ja vien pieņem, ka Sokratam var piedēvēt TA. Šajā nodaļā es, pirmkārt, mēģināšu atrast liecības par labu uzskatam, ka sokratisķajos dialogos τέχνη tiek saprasta kā no labuma atkarīga zināšana. Un, otrkārt, es mēģināšu parādīt, ka motivācija uzlūkot τέχνη šādā gaismā vismaz daļēji izriet no Sokrata vēlmes koncepcijas. Nodaļas noslēgumā es atgriezīšos pie TA aplūkojuma jau nedaudz jaunā gaismā.

## 6.2. Τέχνη jēdziens Platona sokratisķajos dialogos un "Gorgijā"

Lai iegūtu pilnīgāku priekšstatu par τέχνη izpratni Platona agrīnajos dialogos, iesāksim ar pavisam īsu ieskatu sekundārajā literatūrā.

Vārds τέχνη latviešu valodā var tikt tulkots ar vārdiem 'māksla', 'māka', 'prasme', 'zināšanas'. Sengrieķu valodā šis vārds ir cieši saistīts ar vārdu ἐπιστήμη, un dažkārt Platona korpusā vārdi τέχνη un ἐπιστήμη tiek lietoti kā ekvivalenti.<sup>252</sup> Savā ietekmīgajā monogrāfijā *Labuma trauslums (The Fragility of Goodness)* gan nedaudz citā kontekstā jautājumu par Sokrata τέχνη koncepciju ir uzdevusi arī Marta Nusbauma. Balstoties uz dažādiem avotiem – pārsvarā Aristoteli un Hipokrata korpusu – Nusbauma izdala četrus kritērijus, kas nepieciešami, lai kādu nodarbi varētu uzskatīt par τέχνη: (1) universālisms; (2) iemācāmība; (3) precizitāte; (4) tiekšanās pēc izskaidrošanas. Proti, lai kādu nodarbi T nosauktu par τέχνη, ir jāīstenojas šādiem nosacījumiem:

- (1) T ir jāspēj sniegt skaidrojumu par visām līdzīgajām parādībām attiecīgajā apgabalā;
- (2) viena persona T var nodot tālāk citai personai;
- (3) T ir jāatbilst noteiktiem precizitātes standartiem;

---

<sup>252</sup> Sk., piem., Prot. 356E-357B, Charm. 165D un tālāk. Marta Nusbauma (Nussbaum, 2001a, 94) atzīmē, ka tas pats sakāms arī par Aristoteli.



(4) T ir jāspēj sniegt atbildes uz jautājumu "kāpēc?", t.i., tai ir jāspēj pateikt ne tikai to, kas ir (patiess), bet arī to, kāpēc tas ir (patiess).<sup>253</sup>

Lai arī minētie kritēriji ir būtiski, tie tomēr neaptver visus šā jēdziena aspektus, kādos tas parādās Platona agrīnajos sacerējumos. Varētu pat teikt, ka, ciktāl tas attiecas uz šīs nodaļas problemātiku, paši svarīgākie aspekti ir palikuši ārpus Nusbaumas uzskaitījuma. Lai iegūtu pilnīgāku ainu, mums vajadzētu pievienot vēl sekojošus kritērijus: (5) teleoloģiska struktūra; (6) priekšmeta noteiktība; un (7) metode jeb procedūra, ar kuras palīdzību attiecīgā τέχνη nodrošina sava mērķa sasniegšanu.<sup>254</sup> Tātad saskaņā ar šiem kritērijiem kāda aktivitāte T var tikt uzskatīta par τέχνη tad un tikai tad, ja:

(5) T ir teleoloģiska struktūra, t.i., tai ir noteikts mērķis vai labums, uz ko tā tiecas (piemēram, ārstēšanas mākslas mērķis ir veselība);

(6) T ir pašai savs priekšmets, ar ko tā darbojas (piemēram, ārstēšanas mākslas priekšmets ir ķermenis);

(7) T formulē noteiktu principu kopumu, kuriem sekojot iespējams sasniegt noteikto mērķi.

Šīs nodaļas diskusijas kontekstā vissvarīgākais no minētajiem nosacījumiem ir prasība pēc teleoloģiskas struktūras. Turklāt es arī pieņemu – teikt, ka τέχνη ir teleoloģiska struktūra, ir tas pats, kas teikt, ka τέχνη ir no labuma atkarīga nodarbe. Vēlāk mēs aplūkosim dažus fragmentus no "Gorgija" un "Valsts", kur šis aspekts tiek īpaši uzsvērts.

Sāksim ar "Gorgiju", kur jautājumam par kritērijiem, kas nepieciešami, lai kaut ko nosauktu par τέχνη, ir ierādīta īpaša vieta. Viens no "Gorgija" centrālajiem jautājumiem ir jautājums par rētorikas iedabu un spēku (447C). Ievērojamais sofist un rētors Gorgijs

---

<sup>253</sup> Nussbaum, 2001a, 95-95. Aizsteidzoties nedaudz uz priekšu, ar nelielu izbrīnu jākonstatē, ka Nusbauma savā nosacījumu uzskaitījumā nav minējusi τέχνη teleoloģisko jeb mērķtiecīguma aspektu, ko Aristotelis īpaši uzsver jau "Nikomaha ētikas" pirmajā teikumā: "Ikviens māksla (τέχνη) un ikviens pētījums (μέθοδος), tāpat arī ikviena rīcība (πράξις) un izvēle (προαίρεσις), šķiet, tiecas pēc kāda labuma, tāpēc tie, kas nosauca labumu par to, uz ko viss tiecas, rīkojās pareizi" (1094a1-3).

<sup>254</sup> Par (5) un (7) sk. Graham, 1991, 11-12; par (6) sk. Brickhouse & Smith, 1994, 6-7. Brickhaus un Smits izšķir septiņus τέχνη nosacījumus, kas dažos gadījumos pārklājas ar jau minētajiem, bet citos – nav relevanti šīs nodaļas diskusijai. Šā iemesla dēļ tie arī nav iztirzāti tekstā.

Interesantu diskusiju par Platona agrīnajos darbos rodamo τέχνη koncepciju sk. Reeve, 1989, 37-45.

apgalvo, ka viņš ir rētorikas mākslas lietpratējs, kurš spēj šo mākslu iemācīt arī citiem (449A-B). Tomēr sarunas gaitā atklājas, ka viņš nespēj identificēt šīs τέχνη priekšmetu, un tas liek domāt, ka rētorikas māksla nespēj izpildīt vienu no minētajiem kritērijiem – prasību pēc noteikta priekšmeta, kas lielā mērā nosaka attiecīgās τέχνη identitāti, jo, piemēram, aritmētikas priekšmets ir pāris un nepāris, astronomijas – zvaigžņu, Saules un Mēness kustība utt. (451A-C, sal. Ion. 531A-532B, 532E-533C, 537D-E, Prot. 311-314C, Charm. 171A). Gorgija sniegtās atbildes Sokratam izrādās nepietiekamas, un abu diskusijā iejaucas jaunais un ambiciozais Pols, kurš pieprasa, lai Sokrats pats paskaidro, kas tad ir rētorikas māksla. Bet par pārsteigumu saviem klausītājiem Sokrats nāk klajā ar apgalvojumu, ka rētorika nav māksla, bet gan noteikta veida iemaņa (ἐμπειρία) (462B-C). Rētorika, kā apgalvo Sokrats, ir tikai iemaņa "patikas un baudas radīšanā" (462D11-E1). Tādas jomas kā rētorika, pavārmāksla (ὀψοποιική), skaistumkopšana (κομμωτική) un sofistika (σοφιστική) ir glaimošanas nodarbes daļas (463A-C). Tās ir tikai īstu τέχνη – justīcijas (δικαστική)<sup>255</sup>, ārstniecības (ιατρική), gimnastikas (γυμναστική) un likumdošanas (νομοθετική) – atspulgi (εἰδωλον). Likumsakarīgi rodas jautājums, kā Sokrats pamato τέχνη statusa atņemšanu jomām, kuras tradicionāli tika uzskatītas par τέχνη? Sokrats savu pozīciju skaidro šajā, nebūt ne vienkāršajā fragmentā (464E2-465A6):

[F1] "Es saucu to par glaimošanu un apgalvoju, ka tas ir kas neglīts, Pol, [...] jo tā mērķē uz patīkamo, nevis labumu. Atzīstu to nevis par mākslu, bet par iemaņu, jo tai nav nekādas saprašanas par to, kāds pēc savas dabas ir tas, ko tā pienes tam, kam tā to pienes, tā kā tā nespēj pamatot katru savu darbību. Bet to, kam nav šāda skaidrojuma, es nesaucu par mākslu."<sup>256</sup>

<sup>255</sup> Dažos Platona tekstu izdevumos šeit (464B8) un citās līdzīgās vietās (464C2, 465C5) ir vārds δικαιούσνη. Dodds savā komentārā (Dodds, 1959, 227-228) norāda, ka abi lasījumi ir vienādā mērā manuskriptu tradīcijā sakņoti. Tomēr šķiet, ka kontekstam 'taisnīgums' ir pārāk plašs. Detalizētāku diskusiju par šo jautājumu sk. Dodds, op. cit. ibid.

<sup>256</sup> Teikums 465A2-5 ir vispārāzīti problemātisks. Ērvins (Plato, 1979) un Zeils (Cooper, 1997) "ὄ" frāzē ὄ προσφέρει ὄ προσφέρει tulko kā instrumentāli.

"[B]ecause it has no rational account by which it applies the things it applies, to say what they are by nature, so that it cannot say what is the explanation of each thing" (Irwin).

"[B]ecause it has no account of the nature of whatever things it applies by which it applies them, so that it's unable to state the cause of each thing" (Zeyl). Sekojot Doddsam (Dodds, 1959, 230), es domāju, ka šis teikums jāsaprot kontekstā ar nošķirumu, kas dialogā tiek minēts vēlāk (501A), kur Sokrats apgalvo, ka

Pirmajā tuvinājumā šķiet, ka Sokrats nosauc divus iemeslus, kāpēc minētās nodarbes ir uzskatāmas par glaimošanas daļām:

(1) tās tiecas pēc baudas, kas ir kaut kas neglīts, un

(2) tās nav mākslas, jo nepārzina nedz sava objekta, nedz arī metožu jeb darbību iedabu.<sup>257</sup>

Tomēr šis lasījums šķiet nedaudz maldinošs Sokrata vēlāko izteikumu gaismā, kur viņš atsaucas uz nupat citēto fragmentu:

[F2] "Tad atcerēsimies, ko sacīju Polam un Gorgijam. Es tad teicu, ja atminies, ka ir nodarbes, kuras vērstas tikai uz baudu un ne uz ko citu un neliekas ne zinīs par labāko un sliktāko, un citas, kuras zina, kas ir labs un kas slikts. Pie tām, kas saistītas ar baudām, es pieskaitīju pavāra darbību – iemaņu, nevis mākslu, bet pie tām, kas virzās uz labo, ārstniecību."<sup>258</sup> (500A7-B5) (Ā. Feldhūna tulk.)

Šis fragments skaidri parāda, ka, piemēram, rētorika tiek nosaukta par glaimošanu tāpēc, ka tā nav τέχνη, un iemesls tam ir tāds, ka

(1a) rētorika tiecas pēc baudas, nevis pēc labuma, un

(2) tā nepārzina nedz sava objekta, nedz arī metožu jeb darbību iedabu.

Tādējādi mēs varam secināt: lai kāda nodarbe saskaņā ar Sokrata nostāju tiktu uzskatīta par τέχνη, tai jāatbilst vismaz diviem sekojošiem nosacījumiem:

(1\*) tai ir jātiecas pēc tā, kas ir labs tās objektam, un

(2\*) tai ir jāspēj sniegt racionālu skaidrojumu par metodēm, kuras tā izmanto.

Šis formulējums var tikt papildināts ar nostādnēm, kas paustas "Valsts" I grāmatā, kur Sokrats argumentē pret Trasimaha piedāvāto taisnīguma definīciju. Trasimahs apgalvo, ka

(TT) taisnīgums ir stiprākajam izdevīgais (338C).

---

ārstēšanas māksla pēta gan tās lietas dabu, uz kuru tā iedarbojas (οὐ θεραπεύει = ᾧ προσφέρει), gan savu darbību pamatojumu (ὧν πράττει = ᾗ προσφέρει). Es balstos uzskatā, ka šajā fragmentā Sokrats izmanto analogiju ar medicīnu, kur pastāv nošķirums starp ārstniecības paņēmieniem (ᾗ προσφέρει) un pacientu, uz kuru attiecībā šie paņēmieni tiek likti lietā (ᾧ προσφέρει). Spriežot pēc tā, kas teikts 504D5-7, ir skaidrs, ka rētorikas gadījumā izmantotie paņēmieni jeb līdzekļi ir runas (λόγοι), bet izmantojuma objekts ir klausītāju dvēseles (τοὺς λόγους προσοίσει ταῖς ψυχαῖς οὗς ἂν λέγη) (sal. Phdr. 270E3-5). Līdzīgu konstrukciju sk. Symp. 187E1-3 (sal. Phdr. 268A-B, Soph. 230C4-D4, Leg. 638C2-8, 660E5-661A3). Vēlos pateikties E. Narkēvičam, kurš palīdzēja tikt galā ar šo fragmentu un arī ieteica šo interpretāciju.

<sup>257</sup> Ja nemaldos, tad šādi fragmentu interpretē Ērvins (Irwin, 1979, 135). Sal. Irwin, 1995, 96-97.

<sup>258</sup> Šajā fragmentā pieteiktā doma tālāk izvērstā 500E4-501C1.

Kad Sokrats viņu lūdz padarīt skaidrāku šā apgalvojuma saturu, Trasimahs norāda, ka viņa piedāvātais formulējums būtu jāsaprot sekojoši:

(TT\*) taisnīgumu nosaka likumi, kurus formulē valdnieki sev izdevīgā veidā. Demokrātijā tiek iedibināti demokrātiski likumi, tirānijā – tirāniski utt. (338D-339A).

Tomēr Trasimahs piekrīt, ka

(1) valdnieki var kļūdīties (339C)

un tā rezultātā

(2) valdnieki var iedibināt likumus, kas viņiem nav izdevīgi (339C).

Bet tādā gadījumā iznāk, ka

(3) likumi, kas nav izdevīgi valdniekiem, ir taisnīgi (339D).

(3) ir pretrunā ar (TT\*). Tomēr Trasimahs nepadodas un mēģina izvairīties no pretrunas, atmetot tēzi (1). Viņš nāk klajā ar apgalvojumu, ka striktā vārda nozīmē (κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον) neviens amatnieks kā amatnieks nekļūdās. Piemēram, ja ārsts kļūdās, ārstējot pacientu, tad ne jau šādas kļūdas dēļ viņš tiek saukts par ārstu. Viņš ir ārsts tādā mērā, kādā darbojas saskaņā ar ārstēšanas mākslas noteikumiem. Līdzīgā kārtā arī valdnieki kā valdnieki (vai tādā mērā, kādā viņi ir valdnieki) nekad nekļūdās un tāpēc nekad nepieņem likumus, kas būtu viņiem neizdevīgi (340D-341A). Ja apgalvojums (1) ir aplams, tad Sokrata iebildums pret Trasimaha taisnīguma noteikumiem zaudē savu spēku, jo Trasimaha nostājā ietvertā pretruna ir novērsta.

Ir skaidrs, ka Trasimahs valdnieku uzlūko kā noteikta veida amatnieku jeb ekspertu, t.i., lietpratēju valdīšanas mākslā, līdzīgi tam, kā ārsts ir lietpratējs ārstēšanas mākslā. Trasimaha nostāja – amatnieks kā amatnieks (eksperts kā eksperts) nekad nekļūdās un dara to, kas ir izdevīgākais (συνφέρον) viņam pašam. Tomēr attiecībā uz šo apgalvojumu Sokrats norāda, ka patiesībā viss ir otrādi – ikviena τέχνη rūpējas par sava objekta, nevis tās praktizētāja labumu. Sokrats Trasimaham saka:

[F3] "Ja tu vaicātu man, vai ķermenim ir pietiekami būt ķermenim un vai tam kaut kā trūkst, tad es teiktu: "Pavisam noteikti tam kaut kā trūkst. Un šā iemesla dēļ ir atklāta ārstniecības māksla, jo ķermenim ir trūkumi un tas nav pašpietiekams. Tieši tāpēc ir izveidota šī māksla, lai sagādātu ķermenim to, kas tam ir nepieciešams (τὸ συμφέροντα)." (341E2-7)

Tas pats attiecas uz visām pārējām mākslām; tām piemīt teleoloģiska struktūra, proti, tās pastāv jeb ir izveidotas, lai rūpētos par to priekšmeta labumu. Citiem vārdiem sakot, tās raksturo atkarība no labuma.

Atgriezīsimies pie "Gorgija". Jau tika norādīts, ka saskaņā ar tur rodamo nostāju kāda nodarbe var tikt uzskatīta par τέχνη tad un tikai tad, ja (1\*) tā tiecas pēc tā, kas ir labs tās objektam, un (2\*) spēj sniegt racionālu skaidrojumu par metodēm, kuras izmanto šā mērķa sasniegšanā. Ko mēs varam teikt par šiem kritērijiem? Vai tie nav pārāk šauri un patvaļīgi? Kāds, piemēram, varētu iebilst, ka (2\*) ir pārlietu ierobežojošs, norādot, ka ir tikai laika un cilvēka pūļu jautājums, lai panāktu, ka, piemēram, rētorika kļūtu par τέχνη šajā nozīmē. Īpaši mūsdienās, kad esam pakļauti tik daudziem izsmalcinātiem ietekmēšanas veidiem, mēs varētu sliekties noraidīt Sokrata nostāju. Tomēr šis iebildums netrāpa mērķī, jo Sokrats nerunā par rētoriku vispār. Viņa argumenti ir vērsti pret rētoriku, kuru praktizē Gorgijs un viņam līdzīgie. Dialogā slavenais sofists dižojas par paša piekoptās mākslas spēku un apgalvo, ka rētoram nav nepieciešamas zināšanas, lai spētu pārliecināties runāt par jebkuru jautājumu pūļa priekšā (456A-459C). Tiesa, vēlāk, kad Sokrats viņu izjautā par šīs mākslas būtību, Gorgijs nespēj sniegt norēķinu par savu nodarbi. Viņa zināšanas ir radikāli nepilnīgas. Tāds rētors vairāk līdzinās "Faidrā" (268A9-B4) attēlotajam ārstam, kurš saka:

[F4] "Es protu ar dažādiem līdzekļiem iedarboties uz cilvēka miesu tādējādi, ka tā, ja gribēšu, sasilst vai atvēsinās, bet, ja uzskatīšu par pareizu, varu izraisīt vemšanu vai caureju un vēl daudz kā cita tamlīdzīga. To visu prazdams, uzskatu sevi par cienīgu saukties par ārstu un padarīt par tādu ikvienu citu, kam nodošu šīs zināšanas." (Ā. Feldhūna tulk.)

Ja arī pastāvētu rētorika, kas spēj sniegt norēķinu par savām metodēm, Sokrats tik un tā tai liegtu τέχνη statusu. Jānorāda, ka vēlāk (503A5-9) dialogā, kur Sokrats uzrāda atšķirību starp diviem rētorikas paveidiem – īsto un viltus –, viņš balstās tieši uz (1\*) kritēriju.

[F5] "Ja arī šeit [t.i., rētorikā] ir divi virzieni, tad viens no tiem būs pieglaimošanās un neglīta demagógija, otrs – kas skaists, gādība par to, lai pilsoņu dvēseles būtu iespējami labākas, un uzdrīkstēšanās vienmēr pateikt vislabāko, vai nu tas klausītājiem būtu patīkamāk vai nepatīkamāk." (Ā. Feldhūna tulk.)

Citētais fragments uzrāda šā kritērija svarīgumu Sokrata izpratnē par rētoriku. Un jādomā, ka, ciktāl ir runa par šo kritēriju, runa nav tikai par rētoriku. Sokrats runā par τέχνη vispār, nevis par kādu atsevišķu τέχνη apakšgadījumu.

Bet tādā gadījumā ir vērts uzdot jautājumu – kāpēc Sokrats pieņem, ka visām mākslām ir jātiecas pēc to objekta labuma, vai, citiem vārdiem, kāpēc Sokrats uzskata, ka τέχνη ir jābūt atkarīgai no labuma?

Turpmākajā teksta daļā es mēģināšu parādīt, ka šī Sokrata nostādne kļūst skaidrāka, ja to uzlūko Sokrata uzskatu par vēlmi un rīcības dabu gaismā.

### 6.3. Vēlmes koncepcija

Atcerēsimies dažas būtiskus Sokrata vēlmes koncepcijas detaļas, par kurām jau ir runāts iepriekšējās nodaļās (sk. 3. līdz 5. nod.).

Saskaņā ar Sokrata nostāju vēlme vienmēr ir vērsta uz kaut ko, kas vēlmes subjektam ir vajadzīgs – vai nu tāpēc, ka subjektam šī objekta pašlaik nav, vai arī tāpēc, ka viņš nevar paļauties uz to, ka tas viņam būs nākotnē. Piemēram, ja esmu slim, tad vēlos kļūt vesels, tomēr tas nenozīmē, ka gadījumā, ja šobrīd esmu vesels, es tāds nevēlos būt. Šajā gadījumā es vēlos, lai esmu vesels arī nākotnē (Symp. 199D-200d). Turklāt visu mūsu vēlmju galējais objekts ir labums, bet būt ieguvušam labo nozīmē būt laimīgam (Gorg. 466A-468E, Men. 77a78B, Euthd. 278E, Lys. 216C-221E). Sokrata koncepcija ir īpaša ar to, ka atšķirībā no Aristoteļa un daudziem citiem domātājiem sakot, ka jebkuras vēlmes objekts ir labums, viņš ar to saprot nevis šķietamu labumu, t.i., labumu, kāds tas parādās rīcības veicējam, bet gan reālu labumu.

Sokrats pieņem, ka neviena rīcība netiek veikta viņas pašas dēļ. Ikreiz, kad mēs kaut ko darām, mēs to darām, lai iegūtu labumu. Savukārt tad, kad mūsu rīcības iznākums ir slikts, tas nozīmē, ka esam darījuši nevis to, ko vēlamies, bet gan to, kas mums šķiet labāks. Šāda nostāja paredz, ka mūsu vēlmes objekts tiek fiksēts neatkarīgi no mūsu uzskatu satura. Mūsu vēlmes ir orientētas uz labumu neatkarīgi no tā, vai mūsu uzskati par lietām, pēc kurām tiecamies, ir patiesi vai aplami.

Kopsavelkot šo īso pārskatu par Sokrata vēlmes izpratni, mēs varam izdalīt trīs šīs nodaļas kontekstam relevantas tēzes:

(V1) vēlmju pamatā ir vajadzības; mums ir vēlmes, jo mēs neesam pilnīgi;

(V2) mēs vēlamies labumu; labums ir mūsu vēlmju galējais objekts;

(V3) ikviena rīcība tiek veikta labuma dēļ, un neviena rīcība netiek veikta viņas pašas dēļ.

#### 6.4. Vēlmes koncepcija un τέχνη

Tagad varam atgriezties atpakaļ pie τέχνη problemātikas un palūkoties, kā tas, ko Sokrats saka par mākslām, ir saistīts ar viņa vēlmes izpratni. Iepriekš (6.2) mēs aplūkojām tekstuālas liecības par labu uzskatam, ka saskaņā ar Sokrata nostāju viens no būtiskākajiem nosacījumiem, lai kādu nodarbi uzskatītu par τέχνη, – šai nodarbei ir jābūt no labuma atkarīgai, t.i., τέχνη nosaukums var tikt attiecināts uz kādu jomu tikai ar nosacījumu, ka tā tiecas pēc labuma. Saskaņā ar šādu nostāju pastāv tikai no labuma atkarīgas mākslas, un es arī norādīju, ka motivācija šādas neparastas nostājas pieņemšanai var tikt izgaismota, ja t ņem vērā Sokrata teikto par vēlmēm. Es piedāvāju skatīt Sokrata τέχνη koncepciju kā Sokrata vēlmes koncepcijas paplašinājumu. Strukturālās līdzības ir acīm redzamas abu koncepciju gadījumā.

(T1) Saskaņā ar Sokrata nostāju noteikta τέχνη pastāv tikai tad, ja pastāv kāda nepilnība, un attiecīgā τέχνη ir izveidota, lai šo nepilnību labotu (sk. F3). Tas strukturāli atbilst tēzei (V1), ka mums ir vēlmes tikai tāpēc, ka mums ir vajadzības.

(T2) Jebkurai τέχνη ir jātiecas uz kādu labumu. Tas atbilst iepriekš minētajai tēzei (V2). Kāds varētu iebilst, ka starp tēzēm V2 un T2 ir būtiska atšķirība, jo pirmajā gadījumā runa ir par rīcības veicēja labumu, bet otrajā gadījumā par kādas mākslas objektu, uz ko māksla ir vērsta. Tomēr analogijas uzdevums nav skaidrot motivāciju, bet drīzāk uzrādīt noteiktu strukturālu saistību. Un šajā gadījumā abas tēzes saista tādi elementi kā (1) nepilnība un (2) tās novēršana, kas (3) tiek traktēta kā labums.

Atgriezīsimies pie TA. Iepriekšējās diskusijas gaismā vajadzētu būt labi redzamam, kāpēc Sokrats uzskatīja tikumu par noteikta veida τέχνη. Tas ir tāpēc, ka tikumam ir tieši tāda pati teleoloģiskā struktūra kāda visām citām τέχνη. Līdzīgā veidā,

kā ārsts tiecas pēc slimnieka veselības, mēs visi ticamies būt laimīgi; līdzīgā veidā, kādā ārstam ir jāiegūst zināšanas par ārstēšanu, arī mums – pieņemot, ka mēs visi ticamies pēc labuma, – vajadzētu iegūt zināšanas par to, kas ir labs un kas slikts. Lai redzētu to, cik tuvi Sokrata koncepcijā ir tikums un τέχνη, pakavēsimies pie kāda argumenta Platona "Gorgijā".

Kad Gorgijs ir pateicis, ka rētorikas priekšmets ir taisnīgais un netaisnīgais (454B) un ka dažkārt rētorika tiek lietota netaisnīgi (456C-457C), Sokrats iebilst, ka šāda nostāja ir nekonekventa, jo, viņaprāt, ja kāds zina, kas ir taisnīgais un netaisnīgais, tad viņš nevar netaisnīgi rīkoties. Kāpēc gan Sokratam vai jebkuram citam (piemēram Gorgijam) vajadzētu kaut kam tādām piekrist? Palūkosimies uz Sokrata argumentu.

Kā jau bieži sokratiskajos dialogos, arguments balstās induktīvā vispārinājumā. Proti, no apgalvojumiem:

- (1) kāds, kurš ir apguvis celtniecību, ir celtnieks;
- (2) kāds, kurš ir apguvis mūziku, ir mūziķis;
- (3) kāds, kurš ir apguvis ārstniecības mākslu, ir ārsts,

Sokrats izsecina principu:

(AZ) tas, kurš ir apguvis kaut ko, kļūst tāds, kādu viņu padara attiecīgā zināšana.

Attiecinot šo principu uz taisnīgumu, Sokrats secina:

- (4) kāds, kurš ir apguvis taisnīgo (τὰ δίκαια), ir taisnīgs (460B).

Tiktāl šāds secinājums šķiet aplams, un rodas jautājums, kāpēc Gorgijs – lai arī cik neaptēstu<sup>259</sup> viņu attēlo Platons – piekrīt visiem argumenta soļiem, neizrādot pat mazākās šaubas?<sup>260</sup> Ja atmetam atsaušanos uz Gorgija intelektuālajām spējām, pieņēmums par to, ka Sokrats panāk Gorgija piekrišanu ar viltu, šķiet diezgan neticams. Tādējādi pat tad, ja kāds šaubās, vai Gorgijs patiesi saprot, kam īsti viņš piekrīt, mums tik un tā jāpieņem, ka Sokrats – iespējams ne tik skaidri, kā mēs to varētu vēlēties, – saka lietas, kuras viņš uzskata par patiesām.<sup>261</sup> Tāda gadījumā jājautā, kas īsti nav kārtībā ar

---

<sup>259</sup> Dodds savā "Gorgija" komentāra ievadā norāda, ka "Platons viņu attēlo kā labdabīgu, bet samērā neaptēstu kungu gados" (Dodds, 1959, 9).

<sup>260</sup> Ievērojiet Gorgija atbildes uz Sokrata jautājumiem 460B7-C6. Piemēram, uz Sokrata jautājumu: "Vai tas, kurš ir apguvis taisnīgumu, būs taisnīgs?" Gorgijs atbild: "Katrā ziņā" (πάντως δῆπου) (460B7).

<sup>261</sup> Tiesa, Ērvins uzskata, ka šajā vietā Sokrats ir negodīgs pret Gorgiju (Irwin, 1977, 310).



argumentu? Šķiet, ka saskatīt problēmu šajā gadījumā nemaz nav tik grūti. Proti, mēs varētu teikt, ka pastāv būtiska atšķirība starp apgalvojumiem (1), (2) un (3), no vienas puses, un (4) – no otras. Kā savā "Gorgija" komentārā norāda Ērvins (Plato, 1979, 127): "Mēs ierasti pieņemam, ka tikums atšķiras no prasmes; prasme ir spēja, kuru var vai nu likt lietā, vai nelikt, kamēr tikums noteiktos apstākļos ir jāliek lietā. Tomēr man šķiet – lai saprastu, kas īsti notiek šajā dialoga fragmentā, nevajadzētu paļauties uz to, kā "mēs ierasti pieņemam", jo iemesls, kāpēc sliecamies domāt, ka Sokrata arguments ir aplams, ir tāds, ka pirmās trīs tēzes (1-3) izlasām aplamā veidā. Palūkosimies uz secinājumu, pie kāda Sokrats nonāk argumenta noslēgumā.

Sokrats saka – ja (4), tad:

(5) taisnīgais rīkojas taisnīgi;

(6) taisnīgais vēlēšies (βούλεσθαι) rīkoties taisnīgi;

(7) taisnīgais nekad nevēlēšies (βούλεσθαι) rīkoties netaisnīgi.

Ja mēs negribam Sokratam piedēvēt ekvivokāciju, mums vajadzētu apgalvojumus no (1) līdz (3) lasīt līdzīgā veidā, kā Sokrats interpretē (4). Piemēram, no (3) mēs varētu iegūt kaut ko šādu:

(5\*) ārsts rīkojas saskaņā ar principiem, ko nosaka ārstēšanas māksla.;

(6\*) ārsts vēlēšies rīkoties saskaņā ar principiem, ko nosaka ārstēšanas māksla;

(7\*) Ārsts nekad nevēlēšies rīkoties pretēji ārstēšanas mākslas principiem.

Tieši tādā pašā veidā mums vajadzētu interpretēt arī (1) un (2). Ja mēs aplūkojam šos apgalvojumus šādā gaismā, tad tie ir tikpat pārliecinoši vai nepārliecinoši kā (4). Tomēr, ja ņemam vērā jau iezīmēto saistību starp τέχνη un labumu, tad šāds lasījums, šķiet, ir tiesīgs pastāvēt. Ikviens τέχνη tiecas pēc tās objekta labuma, un apgūt kādu τέχνη nozīmē ne tikai iemācīties lietot noteiktus instrumentus visdažādāko mērķu sasniegšanai; drīzāk tas nozīmē iemācīties lietot noteiktus paņēmienus un instrumentus noteiktam mērķim, kura īstenošanai kalpo attiecīgā τέχνη. Mēs varam teikt, ka ārsts šajā nozīmē nav tikai persona, kura apguvusi kādas instrumentālas zināšanas, kas tai dod iespēju ārstēt vai indēt; ārsta zināšanu arsenālā jābūt ietvertām vismaz ierobežotām zināšanām par to, kā šī māksla jālieto, proti, tā ir no labuma atkarīga prakse.

## 6.5. Noslēgums

Ja šī interpretācija ir pamatā pareiza, tad tādā gadījumā ikviena τέχνη noteiktā nozīmē nevar tikt raksturota kā ambivalenta. Ikvienas τέχνη pastāvēšanas nolūks ir noteikta labuma nodrošināšana, un tādā nozīmē ikviena τέχνη ir vērsta uz labumu, šajā ziņā būtiski neatšķiroties no tikuma. Atšķirība parādās drīzāk zināšanu raksturā. Proti, τέχνη kā zināšana aptvers tikai ļoti ierobežotu priekšmetu sfēru, un tās mērķis būs kāds ierobežots labums (piemēram, veselība), kurpretim tikuma, ja tā varētu teikt, skats būs vērsts uz labumu visplašākajā nozīmē. Proti, visu pārējo τέχνη redzeslauks ir ierobežots tikai ar katras atsevišķo mērķi, un tām nav zināšanu par savu vietu teleoloģiskajā struktūrā, ko pārredz vienīgi tikums kā īpaša veida τέχνη.

Šajā brīdī ir vietā jautājums – par kādu labumu ir runa? No Sokrata vēlmes koncepcijas izriet, ka vēlmes priekšmets vienmēr ir labums pašam subjektam, proti, Sokrata vēlmes koncepcija un arī rīcības teorija raksturojamas kā noteikta paveida egoisms. Iepretim tam, ikvienas τέχνη mērķis parasti ir tās aprūpē esošā priekšmeta labums. Jautājums – kā šajā ainā, t.i., pieņemot egoistisku rīcības teoriju, no vienas puses, un to, ka tikums vismaz šķietami ir saistīts ar citu personu labumu, skaidrot tikumiskas rīcības motivāciju? Šim jautājumam ir veltīta darba nākošā nodaļa.

## 7. Sokrata egoisms

### 7.1. Ievads. Problēmas formulējums

Kad Platona "Faidona" noslēgumā (Phd. 118A) Faidons raksturo Sokratu kā labāko, gudrāko un taisnīgāko sava laika cilvēku, viņš, visticamāk, pauž ne tikai daudzu Sokrata laikabiedru, bet arī paša dialoga autora viedokli.<sup>262</sup> Domājams, ka šādam Sokrata raksturojumam sliekto pievienoties arī liela daļa "Faidona" lasītāju mūsdienās. Tomēr izrādās, ka šis jautājums var nebūt tik viennozīmīgs. Rūpīgāks Platona agrīno darbu lasītājs varētu iebilst, sakot – lai arī cik ļoti mēs apbrīnotu Sokrata morālo stāju, viņa teorētiskā pozīcija, iespējams, nonāk pretrunā ar to, ko par morāles prasībām sauktu mēs, jo viņa izpratne par tikumiem balstīta egoistiskos apsvērumos, un tas varētu likt domāt, ka arī Sokrata rīcība – lai cik nevainojama – tomēr ir savtīgu motīvu diktēta. Piemēram, kad "Harmidā" (171D-172E) tiek runāts par mērenību (σωφροσύνη),<sup>263</sup> Sokrats uzsver, ka, ja vien tas ir tikums, tam jābūt mums noderīgam. Līdzīgi arī "Menonā" (87E-88C) – dialogā, kurā tiek meklēta tikuma noteiksme, – Sokrats un Menons vienojas, ka atšķirībā no tādiem labumiem kā veselība, spēks, skaistums un bagātība, kuri dažkārt var nodarīt kaitējumu, tikumi – mērenība, taisnīgums un drosme – to īpašniekam vienmēr nāk par labu (ὠφελειν) (sk. arī Men. 88B, Charm. 171D un tālāk, 175C-176A, Euthd. 278E-279A).<sup>264</sup> Rūpes par savu vai savas dvēseles labumu Platona dialogos ir visai bieži sastopams motīvs, kas ne vienam vien Platona agrīno darbu lasītājam licis domāt, ka Sokrata ētikas teorija būtu raksturojama kā noteikta veida egoisms. Sokrats par tikumiem bieži runā neatrauti no to noderīguma personai, kurai tikumi piemīt vai kurai pēc tiem būtu jātiecas. Piemēram, liela daļa "Gorgija", kas bieži tiek uzskatīts par vienu no nozīmīgākajiem Sokrata nostādni reprezentējošiem

---

<sup>262</sup> Līdzīgus vārdus Sokratam velta arī Ksenofons. Sk. Mem. 4. 8. 11.

<sup>263</sup> "Mērenība" ir visai nosacīts grieķu σωφροσύνη atveidojums; šis, šķiet, ir visgrūtāk atveidojamais tikuma apzīmējums, cik man zināms, nav precīza ekvivalenta modernajās valodās, jo parādības, uz kurām norāda šis grieķu vārds, mūsu priekšstatos neveido veselumu. Sk., piem., Burnyeat, 1971, 216.

<sup>264</sup> Līdzīgu nostādni Sokrats pauž arī Ksenofonta Mem. 3.9.4.

sacerējumiem,<sup>265</sup> ir veltīta tam, lai parādītu, ka būt taisnīgam un ievērot mērenību ir labāk nekā būt netaisnīgam un izlaidīgam (sk. piem. Gorg. 475B-D, 474B-D, 479C-D). Turklāt teiktais neattiecas tikai uz Sokratu. Arī Platona "Valsts" pamatjautājums var tikt formulēts līdzīgi "Gorgijā" risinātajam (sk. Resp. 347E, 352D, 366E-367E).

Tomēr līdzās fragmentiem, kuros uzsvērts tikumu noderīgums pašam rīcības veicējam, ir atrodami arī apgalvojumi, kas šķietami pauž kaut ko gluži pretēju. Kad "Apoloģijā" (28B) Sokrats pats sev izvirza jautājumu, vai viņam nav kauna nodarboties ar lietu, kas apdraud viņa dzīvību, viņš norāda, ka šāds jautājums ir nevietā. Krietnam vīram, saka Sokrats, nav jānododas apsvērumiem par to, vai viņa rīcība palielina viņa izredzes dzīvot vai mirt. Viņam ir jālūkojas tikai uz to, vai "viņš rīkojas taisnīgi vai netaisnīgi, vai šādi rīkoties pieklājas krietnam vai nekrietnam vīram (ὅλλ' οὐκ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖν ὅταν πράτῃ, πότερον δίκαια ἢ ἄδικα πράττει, καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἔργα ἢ κακοῦ)". Tikpat kategorisks formulējums rodams arī "Kritonā". Kad Kritons Sokratam ir izklāstījis savus apsvērumus, kāpēc tam būtu jābēg no cietuma (45A-46A), proti, ka Sokratam nebūtu jāuztraucas par naudas līdzekļiem, ko tas varētu prasīt; ka došanās nāvē būtu negodīga pret dēliem, kas kļūtu par bāreņiem; ka citi uzskatīs – Kritons un citi Sokrata draugi bijuši pārāk glēvi, nespējot novērst Sokrata bojāeju, Sokrats atbild, ka uzskaitītie iemesli ir nebūtiski. Jādomā nevis par tēriņiem, neslavu vai bērnu audzināšanu, bet gan par to, vai šāda rīcība – Sokrata bēgšana no ieslodzījuma un izvairīšanās no piespriedē nāves soda – ir taisnīga vai netaisnīga (48C-D). Nedaudz vēlāk (49C-E) Sokrats un Kritons vienojas, ka par viņu sarunas izejas punktu kalpos princips, ka "nekad nav pareizi nedz rīkoties netaisni, nedz atbildēt ar netaisnību uz netaisnību, nedz arī, ciešot pāridarījumu, aizstāvēties, atbildot ar to pašu" (49D). Sokrata kategoriskais un, iespējams, savam laikam revolucionārais<sup>266</sup> aizliegums rīkoties netaisnīgi jebkurā situācijā stingrības ziņā nebūt neatpaliek no Kanta (kāds varētu piebilst – bēdīgi slavenā) aizlieguma melot arī tad, ja melošanas nolūks ir cilvēka dzīvības glābšana.<sup>267</sup>

<sup>265</sup> Sokrata pētniecības klasiķis Gregorijs Vlastoss savā ietekmīgajā monogrāfijā "Socrates. Ironist and Moral Philosopher" (Vlastos, 1991) savu versiju par Sokrata lielā mērā balsta tieši uz "Gorgijā" paustajām nostādnēm.

<sup>266</sup> Par šādu Sokrata nostājas vērtējumu argumentē Vlastos, 1991, 7. Nod.

<sup>267</sup> Sk. Kants, 2004.

Šādā situācijā ir grūti izvairīties no jautājuma, vai Sokrata nostājā nav saskatāma nopietna pretruna? Proti, no vienas puses viņa teiktajā var saskatīt egoisma iezīmes, bet no otras – tiek pausta diezgan kategoriska prasība rīkoties saskaņā ar taisnīguma prasībām. Lietojot krietni anahronisku terminoloģiju, varētu teikt, ka dažos gadījumos Sokrats izsakās tā, it kā viņš būtu ētiskais egoists, bet citos – it kā viņš aizstāvētu kādu no pienākumu ētikas versijām un paustu uzskatu, ka atsevišķos gadījumos mums jārikojas noteiktā veidā neatkarīgi no tā, vai tas saskan vai nesaskan ar mūsu vēlmēm vai interesēm. Tomēr abas šīs pozīcijas viena otru izslēdz. Tādā gadījumā pašsaprotami rodas jautājums, kā skaidrot Sokrata pozīciju. Šķiet, ka jebkurai Sokrata nostājas interpretācijai ir jāizvēlas starp vismaz trim dažādām iespējām. Viena iespēja ir pieņemt, ka (1) Sokrats patiešām nav bijis konsekvents un nav pamanījis, ka viņa uzskati jautājumā par tikumīgas rīcības motivāciju ir pretrunīgi. Tomēr šķiet, ka tik acīm redzamu pretrunu Sokratam mēs nedrīkstam piedēvēt. Tādā gadījumā jāmeklē citi veidi, kā atbrīvot Sokratu no minētās pretrunas. Pirmkārt, (2) var mēģināt apšaubīt, vai Sokratam patiesi būtu piedēvējami abi uzskati, proti, var argumentēt, ka (a) Sokrata izteikumi, kurus daži interpretē kā tādus, kas liecina par egoismu, patiesībā jāinterpretē citādi vai arī ka (b) Sokrata striktā nostāja par rīkošanos saskaņā ar taisnīgumu ir krietni vien mīkstāka, nekā sākotnēji šķiet. Otrkārt, (3) var piedāvāt lasījumu, kas saglabā abus šķietami nesamierināmos Sokrata pozīcijas elementus, parādot, kā Sokrats var vienlaicīgi paust abas nostādnas.

Turpmākajā tekstā es mēģināšu parādīt, ka, ņemot vērā citus Sokrata apgalvojumus, mums būtu jāpieņem pēdējā lasījuma versija, t.i., jāpiedēvē Sokratam abas šķietami nesavienojamās nostādnas. Tas, protams, aktualizē jautājumu par to, kā Sokrats vienlaicīgi var būt gan egoists, gan sekot taisnīgumam. Izklāsta gaitā tiks aplūkota arī šī problēma.

## 7.2. Egoisms un ētikas teorija

Protams, ne jau Sokrata paustās pārlicības par sekošanu taisnīgumam dēļ manis akceptētā Sokrata nostādnes interpretācija daudziem Sokrata šolāriem šķitusi nepieņemama. Elements, kas šādi interpretētu Sokrata filozofiju daudzu acīs padara nepieņemamu, protams, ir egoisms. Un, pat ja atmet jautājumu par to, vai Sokrata šķietamais egoisms var tikt harmonizēts ar citiem viņa paustajiem uzskatiem, tas pats par sevi jau, šķiet, diskvalificē Sokrata nostāju kā līdzdalīgu sarunā par morāli pareizu rīcību un dzīvošanu. Tomēr šādu spriedumu var uzlūkot kā nedaudz pārsteidzīgu, ja ņem vērā faktu, ka tas izteikts, balstoties uz noteiktiem iepriekš pieņemtiem morāles priekšstatiem. Proti, noraidīt egoismu kā morālas pozīcijas iespējamību jau nozīmē ieņemt noteiktu morālu nostāju. Šā pētījuma ietvaros nav iespējams aplūkot jautājumu par to, vai šāda egoismu noraidoša nostāja ir labi pamatota. Ir skaidrs, ka, tiklīdz pieņemam uzskatu par egoismu kā aplamu morālo pārdomu sākumpunktu, mums atliek divas iespējas: vai nu samierināties ar faktu, ka Sokrats bija egoists, vai arī mēģināt parādīt, ka patiesībā viņš tāds nav, lai arī daži apgalvojumi dialogos šādu šķitumu rada.<sup>268</sup> Manuprāt, noliegt faktu, ka kaut kādā nozīmē Sokratam var piedēvēt egoismu, neļauj būtiskas nostādnes, kas veido Sokrata pozīcijas kodolu. Pirmkārt, tas ir uzskats, ka ikvienas rīcības mērķis ir labums pašam darītājam, un, otrkārt, uzskats, ka tiekšanās pēc tikuma ir rūpes par dvēseli. Pirmo uzskatu es dēvēšu par *psiholoģisko tēzi*, jo tā ir noteikta rīcības psiholoģijas skaidrojuma nostādne, kuru dažkārt dēvē arī par psiholoģisko egoismu. Otro uzskatu es dēvēšu par *ētisko tēzi*, jo tas iezīmē noteiktu ētisku pozīciju, t.i., pozīciju jautājumā par to, kā būtu jādzīvo un jārīkojas. Ir acīm redzams – ja vien Sokratam šīs tēzes ir piedēvējamas, tad viņš ir uzskatāms par egoistu. Kādā tieši nozīmē Sokrats ir egoists (jeb ko nozīmē Sokratu dēvēt par egoistu), es aplūkošu vēlāk. Vispirms vajadzētu noskaidrot, vai Sokratam šīs tēzes ir piedēvējamas un – kas ir daudz svarīgāk – kā tās interpretējamas.

---

<sup>268</sup> Viens no redzamākajiem autoriem, kas pārmeta Platonam (un arī Sokratam) egoismu, bija Pričards (sk. Prichard, 1912; 1928). Viens no pirmajiem Pričarda oponentiem bija Moriss (sk. Morris, 1934).

### 7.3. Vai ir pamats Sokratam piedēvēt *psiholoģisko tēzi*?

Iespējams, apgalvojums, ka Sokrata rīcības teorija ir psiholoģiskā egoisma paveids, var šķist pārsteidzoša. Tomēr daudzus sokratiskajos dialogos rodamos izteikumus par rīcības motivāciju būtu grūti interpretēt citādi. To uzskatāmi var redzēt tajās nedaudzajās dialogu vietās, kur tiek tematizēts jautājums par vēlmes dabu. Viens no uzskatāmākajiem piemēriem šajā ziņā ir "Līsids". Lai gan ierasti "Līsids" tiek minēts kā darbs, kas veltīts draudzības (φιλία) tematikai, draudzības iztirzājuma pamatā tiek likta noteikta vēlmes koncepcija. Saskaņā ar "Līsīdā" (221D-222A) pausto nostāju kaislība (ἔρως), mīlestība jeb draudzība (φιλία) un iekāres jeb vēlmes vispār (ἐπιθυμία) vienmēr ir vērstas uz kaut ko subjektam iztrūkstošu (ἐνδεές), kaut ko, kas tam ir no dabas piemītošs un radniecīgs (οἰκείον). Citviet (piem., Resp. 586E) radniecīgais tiek nosaukts par labumu. Lai arī "Līsīdā" iezīmētā pozīcija ir visai formāla, tomēr ir skaidrs, ka runa ir par tādu vēlmes izpratni, kas pieļauj tikai vēlmes, kuru centrā ir subjekts, un vēlmes ir vērstas uz kāda subjektam piemītoša iztrūkuma novēršanu.

Nedaudz detalizētāk un ar citiem akcentiem šī pati pozīcija tiek izklāstīta "Dzīrēs". Koncepcijas pamatelementi paliek tie paši, kas jau ieskicēti "Līsīdā". Arī šeit tiek uzsvērts, ka (1) vēlmes priekšmets ir kaut kas subjektam klāt neesošs jeb iztrūkstošs (200A-B, E). Ja subjekts S vēlas x, tad ir nepieciešami, ka subjektam S trūkst x. (2) Vēlmes priekšmets ir labais (201C, 204E), un vēlme ir vērsta uz šā priekšmeta iegūšanu (204D). (3) To diktē visiem cilvēkiem piemītoša beznosacījuma vēlme būt laimīgiem (204E-205A). Proti, arī "Dzīrēs" piedāvātais skaidrojums ir pamatā egoistisks un neparedz tādu vēlmju pastāvēšanu, kuru vienīgais mērķis būtu citu personu labums. Sokrata un Diotīmas sarunā vairakkārt tiek norādīts, ka visos gadījumos vēlmes objekts ir labuma iemantošana pašam vēlmes subjektam (sk. piem. 204D, 205A,E, 206A). Kāds varētu iebilst, ka Sokrats nerunā par vēlmēm vispār, bet gan par mīlestību (ἔρως) kā noteikta veida vēlmi, kas noteiktos būtiskos aspektos atšķiras no citām vēlmēm. Tomēr, lai arī šī norāde ir apspriešanas vērta, tā diez vai paglābs Sokrata (un arī Platona) morālpsiholoģiju no apvainojumiem egoismā, jo alternatīvus rīcības psiholoģijas

skaidrojumus sokratisajos dialogos rast nevar.<sup>269</sup> Savukārt "Dzīrēs" iezīmētā pozīcija pamatvilcienos pārklājas ar citos dialogos teikto, kur par vēlmi tiek runāts ārpus mīlestības vai draudzības konteksta.

Šajā ziņā nozīmīgs ir Platona "Gorgijs", kurā paustā rīcības psiholoģijas teorija arī, šķiet, balstās pieņēmumā, ka ikvienas rīcības mērķis ir rīcības veicēja labums. Runa ir par "Gorgija" fragmentu 466A-488E, kur Sokrats izvērš argumentu par labu secinājumam, ka rētoriem un tirāniem valstīs nav nekādas varas un ka patiesībā viņi nedara to, ko vēlas. Sokrata domu gaita šajā fragmentā šķiet pārsteidzoša gan viņa sarunas biedram Polam, gan daudziem "Gorgija" lasītājiem mūsdienās, galu galā raisot aizdomas, vai viņa teiktais ir uztverams nopietni.<sup>270</sup> Sokrats apgalvo, ka iemesls, kāpēc rētoriem un tirāniem nav varas valstī, ir tāds, ka viņi dara nevis to, ko vēlas (ὅ βούλονται), bet gan tikai to, kas viņiem šķiet labāks (ὅ δοκεῖ αὐτοῖς). Sokrats norāda, ka jebkuras mērķtiecīgas darbības gadījumā, ja mēs veicam darbību x kāda y dēļ, tad iemesls, kāpēc mēs vēlamies veikt x, ir mūsu vēlme sasniegt y, t.i., vēlme veikt x vienmēr būs nosacījuma vēlme (467D). Ārsta parakstītās zāles mēs vēlamies dzert tāpēc, ka vēlamies būt veseli. Ja mēs atņemtu vēlmi pēc veselības, tad izzustu arī vēlme dzert zāles. Katra rīcība ir vēlmes objekts tikai tiktāl, ciktāl ar tās palīdzību tiek sasniegts noteikts mērķis jeb labums, jo labums ikvienā gadījumā ir tas, pēc kā mēs tiecamies (468B). Bet, ja reiz rīcība x ir vēlmes priekšmets tikai tad, ja tā noved pie y, kura dēļ ir veikta, tad gadījumos, kuros x nenoved pie y, x nebūs mūsu vēlmes priekšmets. Izmantojot šādus apsvērumus, Sokrats ievieš nošķirumu starp gadījumu, kad A vēlas x, un gadījumu, kad A šķiet, ka x viņam/-ai dos labumu. Atšķirība starp abiem gadījumiem ir epistēmiska – ja A šķiet, ka rīcība x viņam nāks par labu un tā arī ir patiesība, tad A vēlas veikt x. Ja A šķiet, ka rīcība x dos labumu, bet patiesībā tā nav, tad mēs nevaram teikt, ka A vēlas x. Šajā gadījumā A dara nevis to, ko vēlas, bet to, kas tam šķiet labs. Šie apsvērumi ļauj Sokratam secināt, ka tirāniem valstī

---

<sup>269</sup> Norāde par to, ka "Dzīrēs" Sokrata uzmanības lokā ir nevis vēlmes vispār, bet tikai mīlestība, parasti tiek minēta kā apsvēruma par labu uzskatam, ka "Dzīru" morālpsholoģija ir savietojama ar "Valstī" (īpaši IV grāmatā) izklāstītajām nostādnēm par dvēseles trim daļām, kur, kā tiek uzskatīts, Platons atkāpjas no Sokratam piedēvētā intelektuālisma resp. uzskata par iracionālu vēlmju neesamību. Ja šis apsvēruma ir pamatots, tad var itin viegli apstrīdēt uzskatu, ka "Dzīrēs" Platons izklāsta Sokrata intelektuālismu. Sīkāk par šo diskusiju sk. iepriekšējā piezīmē minēto F. Šefīldas darbu.

<sup>270</sup> Sk. 5.6. un tālāk sekojošo "Gorgija" fragmenta analīzi.



nav nekādas varas. Ja reiz vara ir spēja darīt to, ko vēlas (sk. 466D-E, 467A-B), bet tirāni un rētori nedara to, ko vēlas darīt, tad arī viņiem nav varas. Šobrīd nav svarīgi tas, cik veiksmīga un pārliecinoša ir Sokrata argumentācija. Tā šeit ieskicēta tikai tādēļ, lai parādītu – Sokrata domu gaitas pamatā ir pieņēmums, ka rīcības veicēja mērķis ir labuma gūšana sev. Proti, Sokrats šeit akceptē noteiktu psiholoģiskā egoisma paveidu. Šajā "Gorgija" fragmentā vairākkārt tiek norādīts, ka runa ir tieši par darītāja labumu (sk., piem., 466E9-10; 468B5-6); šādam lasījumam par labu liecina arī Sokrata piemēri 467C-D. Viena no pamatpremisām, ar kuru operē Sokrats, ir apgalvojums, ka mēs vēlamies to, kas ir mums labs, un nevēlamies to, kas ir mums slikts.

Tomēr arī šeit, līdzīgi jau iepriekš aplūkotojam "Dzīru" fragmentam, kāds varētu iebilst, ka Sokrata nostāja jāsaprot krietni šaurāk. Piemēram, Deivids Volfsdorfs (Wolfsdorf, 2008a, 123-124) uzskata, ka fragmenta ietvaros Sokrats runā tikai par instrumentālu rīcību, nevis par rīcību vispār. 467C-D Sokrats min vairākus piemērus, kas uzrāda, ka rīcības veicēja mērķis ir nevis pati veicamā rīcība, bet gan labums, kas ar tās starpniecību tiek gūts.<sup>271</sup> Sirdzējs dzer zāles nevis pašas dzeršanas dēļ vai nepatīkamo sajūtu dēļ, ko zāles var sagādāt, bet gan veselības dēļ. Arī tirgotāji nedodas jūrā pašas kuģošanas un draudošo briesmu dēļ, bet gan paredzamās peļņas labad. Tūlīt pēc piemēru izklāsta Sokrats saka:

[F1] "Vai tad tā nav visos gadījumos? Proti, ja kāds kaut ko dara kaut kā dēļ, tad viņš vēlas nevis to, ko dara, bet gan to, kā dēļ viņš to dara." (467D6-E1)<sup>272</sup>

Sokrata teikto var saprast vismaz divos atšķirīgos veidos. Saskaņā ar vienu lasījumu Sokrats runā par rīcību vispār.<sup>273</sup> Saskaņā ar citu versiju (kuru aizstāv Volfsdorfs) Sokrats runā tikai par vienu rīcību apakšklasi – tām rīcībām, kas tiek veiktas kaut kā dēļ jeb, kā tās sauc Volfsdorfs, instrumentālām rīcībām.<sup>274</sup> Ja mēs lūkojamies uz to, kā šī problemātika tiek pieteikta dialogā, tad var šķist, ka Volfsdorfam nav taisnība. Jau iepriekš minētos piemērus Sokrats izklāsta ar nolūku rast atbildi uz šādu jautājumu:

---

<sup>271</sup> Šeit un turpmāk es apzināti izvairos no līdzekļu un mērķa terminoloģijas, atstājot jautājumu par rīcības un sasniedzamā rezultāta attiecību atvērtu.

<sup>272</sup> "Ἄλλο τι οὐδ' οὕτω καὶ περὶ πάντων; ἐὰν τίς τι πράττη ἕνεκά του, οὐ τὸτο βούλεται ὁ πράττει, ἀλλ' ἐκεῖνο οὗ ἕνεκα πράττει;

<sup>273</sup> Sk. McTighe, 1984, 204.

<sup>274</sup> Šķiet, ka Volfsdorfs nepamatoti sašaurina Sokrata pozīciju, tomēr šobrīd šim apstāklim nav nozīmes.

[F2] "Vai tev šķiet, ka cilvēki vēlas to, ko [a] viņi ikreiz (ἐκόσποτε) dara, vai arī [b] to, kā dēļ viņi dara to, ko viņi dara?" (467C5-7)

Veids, kā Sokrats formulē šo jautājumu, liek domāt, ka runa ir par jebkuru rīcību. Proti, pirmajā tuvinājumā šķiet, ka Sokrats jautā, vai attiecībā uz jebkuru rīcību būtu pareizāk teikt, ka rīcības veicējs vēlas to, ko viņš dara, vai drīzāk – to, kā dēļ viņš to dara. Ja Sokrata jautājums tiek saprasts šādi, tad nav iespējams izvairīties no tā, ka Sokratam tiek piedēvēts uzskats: ikviena rīcība ir raksturojama kā rīcība kaut kā dēļ. Iespējams, ka šis ir viens no iemesliem, kāpēc Volfsdorfs uzskata, ka Sokrata jautājums [F2] būtu jāsaprot fragmenta [F1] gaismā, pieņemot, ka arī [F1] tiek interpretēts kā jautājums par instrumentālām rīcībām. Viņaprāt, apstākļa vārds ἐκόσποτε fragmentā [F2] ir jāsaprot ar nozīmi "cilvēki vēlas to, ko viņi dara ikreiz, kad viņi kaut ko dara kaut kā dēļ". No argumentācijas ekonomijas viedokļa Volfsdorfa lasījums šķiet pamatots. Sokrata argumentācijas nolūkam pietiek aplūkot rīcības, kas tiek veiktas kāda mērķa dēļ, t.i., mērķtiecīgas jeb instrumentālas rīcības.<sup>275</sup> Tomēr ir jautājums – kas ir tās darbības, kas paliek neiztirzātas, un ko Sokrats varētu pateikt par tām? Protams, rīcībām, kas tiek veiktas kāda mērķa dēļ, mēs pavisam noteikti varam pievienot rīcības, kas tiek veiktas viņu pašu dēļ, un rīcības, kas tiek veiktas gan viņu pašu dēļ, gan kāda mērķa dēļ, kā tas būtu gadījumā, ja es skrietu gan tāpēc, ka tas ir veselīgi, gan pašas skriešanas dēļ.<sup>276</sup> Kā jaut tika teikts "Gorgija" fragmentā, Sokrats šādus gadījumus neaplūko, un Volfsdorfs no tā secina, ka Sokrata piedāvātais rīcības skaidrojums attiecas tikai uz vienu rīcību apakšklasi. Tomēr, cik pamatots ir šāds secinājums? Un kāds ir pamats izslēgt iespēju, ka līdzīgu skaidrojumu Sokrats varētu attiecināt uz pārējiem rīcību veidiem, par kuriem "Gorgija" fragmentā runāts netiek?

Lai rastu atbildes uz minētajiem jautājumiem, der ievērot, ka vēlāk (499E6-500A1) sarunā ar Kalliklu Sokrats vēlreiz formulē, par ko tad viņi ar Polu ir vienojušies jau aplūkotajā strīdīgajā fragmentā:

---

<sup>275</sup> Sokrata arguments ir atbilde uz Pola apgalvojumu, ka rētoriem polisā ir liela vara, proti, ka viņi ar savas mākslas palīdzību gūst sev labumu, jo "līdzīgi tirāniem viņi var piespriest nāvessodu, atņemt īpašumu vai izraidīt no polisas ikvienu, ko vien viņiem labpatīk" (466B-C).

<sup>276</sup> To, ka šāds iedalījums Platonam nav svešs, var redzēt Resp. 357B-358A.

[F3] "Ja tu atminies, tad mēs ar Polu domājām, ka ikviena rīcība ir jāveic labuma dēļ.

Vai arī tu līdzīgi mums uzskatīsi, ka ikvienas rīcības mērķis ir labums un tā dēļ ir jādara viss pārējais, nevis labais – pārējā dēļ?"

Vai arī šajā gadījumā mēs varētu uzstāt, ka Sokrats runā tikai par instrumentālām rīcībām? Pirmajā tuvinājumā varētu šķīst, ka atbilde ir apstiprinoša, jo Sokrats atsauca uz nostādnēm, kas formulētas iepriekšējā sarunā ar Polu, un mēs jau minējām apsvērumus, kas liecina par labu uzskatam, ka runa ir tikai par instrumentālām rīcībām. Tomēr nupat citētā fragmenta konteksts šo viedokli var nedaudz mainīt. Sokrata un Kallikla sarunas priekšmets ir jautājums par mērķi pēc kura ir vērts tiekties. Kallikls aizstāv radikālu hēdonisma pozīciju, sakot, ka tam, kurš vēlas dzīvot pareizi, jāļauj pilnīga vaļa savām iekārēm (492E) un ka laime un tikums tiek sasniegti dzīvojot greznu dzīvi un nekādi sevi neierobežojot iekāru apmierināšanā (492C). Laimīga dzīve ir patīkama dzīve, t.i., patīkamais jeb bauda un labums, uzskata Kallikls, ir viens un tas pats (495A). Savukārt Sokrats mēģina Kalliklam parādīt, ka baudu nevar identificēt ar labumu (sk. 495C-497A, 497D-499B). Viens no Sokrata izmantotajiem apsvērumiem savas pozīcijas pamatošanai ir uzskats, ka baudu vai ciešanu vērtību nosaka nevis tas, ka tā ir bauda vai ciešanas, bet gan tas, vai konkrētā bauda ir laba vai slikta. Tieši šajā kontekstā Sokrats atgādina par iepriekšēju vienošanos ar Polu par to, ka rīcības mērķis vienmēr ir labais. Kad Sokrats to ir pateicis, viņš piebilst:

[F4] "Tātad labā dēļ ir jādara gan patīkamais, gan viss pārējais, nevis labais patīkamā dēļ." (500A2-3)

Proti, Sokrats norāda, ka bauda tiek mērīta ar labumu, nevis labums ar baudu. Bauda, kas dažkārt tiek uzskatīta par terminālu vērtību, šeit tiek pakārtota labumam. Zīmīgi šajā gadījumā ir tas, ka Sokrats un Kallikls runā par mērķiem visplašākajā nozīmē. Nedaudz vēlāk (500C) Sokrats Kalliklam arī norāda, ka viņu sarunas pamatjautājums ir jautājums par to, kā jādzīvo jeb kādu dzīvesveidu izvēlēties. Bet tādā gadījumā apgalvojums par to, ka Sokrata teiktais attiecas tikai uz instrumentālām rīcībām, šķiet nepamatots, ja vien nepieņem, ka saskaņā ar Sokrata nostāju jebkura rīcība ir instrumentāla. Un tas nozīmē – lai arī sarunā ar Polu Sokrats eksplīcīti runā par instrumentālu rīcību, mums nav pamata uzskatīt, ka līdzīgā veidā viņš neaplūko jebkuru

mērķtiecīgu rīcību, proti, kā tādu, kuras vērtību nosaka vērstība uz labumu un kura tiek veikta labuma dēļ. Tādā gadījumā arī mēs neesam spiesti sekot Volfsdorfam (Volfsdorf, 2006, 126) un apgalvojumu "cilvēki vēlas labo" lasīt kā apgalvojumu "cilvēki vēlas labo ikreiz, kad viņi dara x kāda labuma dēļ", t.i., kā apgalvojumu, kas attiecas tikai uz instrumentālas rīcības motivāciju, cita veida rīcības atstājot neaplūkotas.<sup>277</sup> Drīzāk ir pamats teikt, ka instrumentāla rīcība šajā gadījumā kalpo tikai kā piemērs rīcības motivācijas skaidrojumā. Sokrata izteikumi liek domāt, ka jebkura rīcība tiek izvērtēta tikai tās saattiecinājumā ar labumu pašam rīcības veicējam, un šādu pozīciju ar pilnām tiesībām var raksturot kā psiholoģisku egoismu. Sokrats uzskata, ka ikviens cilvēks tiecas pēc labuma, bet stāvoklis, kurā labumi ir iegūti, tiek saukts par laimi (Euthd. 278E-279A; Symp. 202C, 204E-205A). Šis apgalvojums Sokratu padara par eidemonistu.

#### **7.4. Vai Sokratam var piedēvēt ētisko tēzi?**

Kā jau iepriekš norādīju, Sokrata egoisms neaprobežojas tikai ar psiholoģisko egoismu. Daudzviet dialogos Sokrats pauž uzskatu, ko iepriekš nodēvēju par ētisko tēzi. Tas ir uzskats, ka visvairāk par visu mums vajadzētu rūpēties par dvēseli. Rūpes par dvēseli parasti tiek kontrastētas ar rūpēm par mantu un ķermeni. Piemēram, "Apoloģijā" (30A, sk. arī 29D-E) Sokrats saka:

[F5] "Es, apkārt staigādams, to vien daru kā cenšos jūs – jaunus un vecus – pārliecināt, lai rūpējaties pirmām kārtām un tik lielā mērā nevis par savu miesu un mantu, bet gan par to, lai pēc iespējas labāka būtu dvēsele (ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται)." (Ā. Feldhūna tulk.)

Līdzīgs kontrasts tiek iezīmēts arī "Kritonā". Lai pierunātu Sokratu bēgt no cietuma, Kritons daļēji atsaucas uz to, kā Sokrata lieta un viņa draugu rīcība izskatīsies

---

<sup>277</sup> Jāsaka, ka Volfsdorfa interpretācija ir hermeneitiski motivēta. Volfsdorfs aizstāv uzskatu, ka Sokrata un Platona uzskats, ka vēlmes objekts ir labums, jāinterpretē subjektīvi, t.i., ja Subjekts S vēlas objektu o, tad šo vēlmi nosaka vēlmes subjekta redzējums, S redz / uzskata x par labu. Bet šāda vēlmes pēc labuma interpretācija ir pretrunā ar "Gorgijā" 466-468 pausto uzskatu, ka apgalvojums "S vēlas x" ir patiess tad un tikai tad, ja izpildās divi nosacījumi: (a) S šķiet, ka x ir labs, un (b) x patiešām ir labs subjektam S. Šīs nesaskaņas dēļ Volfsdorfs mēģina neitralizēt "Gorgija" fragmenta nozīmi (sk. Volfsdorf, 2008b, 47-49.) Tā kā, manuprāt, Sokrata vēlmes koncepcija nav interpretējama subjektīvisma garā, tad arī "Gorgija" fragments manā skatījumā nerada pretrunu, ar kuru spiesti cīnīties Volfsdorfs.

citu acīs (44B9-44C3, D1-5, 46A3-4). Sokrats uz to atbild, ka ne jau visu cilvēku uzskati ir jāņem vērā. Ja kāds, piemēram, nododas fiziskiem vingrinājumiem, tad viņš pievērsīs uzmanību tikai viena cilvēka – trenera vai ārsta padomam, bet pārējo cilvēku uzslavas vai nopelni viņam būs vienaldzīgi. Ja nu viņš vadīsies pēc tā, ko saka cilvēku vairums, kam šajā jomā nav zināšanu, tad cietīs viņa miesa (46D-C7). Līdzīgi, uzskata Sokrats, būtu jāspriež arī par taisnīgo, netaisnīgo, skaisto, neglīto, labo un slikto. Arī šajās lietās būtu jāņem vērā lietpratēja, nevis pūļa viedoklis. Bet:

[F6] "Ja viņam nesekosim, mēs pazudināsim un sakropļosim to, kas, saskaņā ar mūsu teikto, ar taisnīgumu kļūst labāks, bet ar netaisnīgumu iet bojā." (47D3-5) (Ā. Feldhūna tulk.)

Lai gan nedz citētajā fragmentā, nedz arī vēlāk (sk. 47E-48A) Sokrats to nenosauc vārdā, tomēr runa nepārprotami ir par dvēseli. Detalizētāk šīs nostādnes ir izvērstas "Gorgijā" 503D-507C (sk. arī 464A-B). Sokrata apsvērumi šajā fragmentā ir apmēram šādi:

- (a) labums ir tas, kura klātbūtne padara jebkuru lietu labu (506D1-2);<sup>278</sup>
- (b) jebkura lieta ir laba tad, ja tai piemīt tās tikums jeb pilnvērtīgums (ἀρετή) (506D2-4);<sup>279</sup>
- (c) Jebkuras lietas – gan dažādu priekšmetu, gan ķermeņa, gan dvēseles, gan jebkuras dzīvas būtnes – tikums vislabāk rodas nevis uz labu laimi, bet gan no noteiktas sakārtotības un prasmes (τάξις καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνη) (506D5-8);
- (d) tāpat katras lietas tikums ir sakārtojums un saskaņotība (506E1-2);<sup>280</sup>
- (e) tāpat ikvienu lietu labu padara tai raksturīgā (οικεῖος) saskaņotība (κόσμος).

Proti, katru lietu par labu – citviet (504A) Sokrats saka 'derīgu' (χρηστή) – padara šo lietu raksturojoša kārtība jeb elementu saskaņotība, kuru tad arī sauc par tikumu. Šo

---

<sup>278</sup> Sokrats šajā vietā gan runā tikai par cilvēkiem ("labums ir tas, kā klātbūtne dēļ mēs esam labi"), tomēr no konteksta noprotams, ka šis apgalvojums ir attiecināms uz jebkuru priekšmetu.

<sup>279</sup> Arī šajā gadījumā Sokrata apgalvojums ir mazliet pārveidots. Pirmkārt, Sokrats norāda, ka labākus tikuma klātbūtne padara gan mūs, gan jebkuru lietu (' Ἀλλὰ ἀγαθοὶ γέ ἐσμεν καὶ ἡμεῖς καὶ τὰλλα πάντα ὅσ' ἀγαθὰ ἐστίν). Otrkārt, Sokrata apgalvojums ir nenoteiktāks. Viņš apgalvo, ka mūs un jebkuru lietu labu padara *kāda* tikuma klātbūtne (ἀρετῆς τινος παραγενομένης). Tomēr jau no nākamā teikuma (506D5-8) ir skaidrs, ka Sokrats runā par katras lietas tikumu (' Ἀλλὰ μὲν δὴ ἡ ἀρετὴ ἐκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὐτῆς καὶ ζώου παντός).

<sup>280</sup> Τάξις ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἐκάστου;

apsvērumu Sokrats attiecina gan uz ķermeni (504B2), gan uz dvēseli (504B4-5, C-D, 506E4-5).

Sokrata domu gaita, šķiet, ir šāda:

- 1) x ir labs, ja tam piemīt to raksturojošais tikums T;
- 2) jebkuras lietas tikums T ir šo lietu raksturojoša sakārtotība S;
- 3) x ir labs, ja tam piemīt to raksturojoša sakārtotība.

Pirmais no minētajiem apgalvojumiem ir noteiktas tikuma izpratnes formulējums. Saskaņā ar šo izpratni tikums tiek definēts funkcionāli. Tā saucamā 'funkcionālā tikuma izpratne' vislabāk iezīmēta "Valsts" I grāmatas beigās (352D-354A), kur Sokrats šo apsvērumu izmanto argumentā pret Trasimaha nostāju, ka būt netaisnīgam ir izdevīgāk nekā būt taisnīgam. Tātad ikvienas lietas tikums tiek noteikts saskaņā ar tās funkciju jeb darbu (ἔργον). Bet kā to var noteikt? Sokrats apgalvo, ka (1) F ir lietas x funkcija tad, ja (a) x ir vienīgais, ar kuru var veikt F, vai arī (b) ja x ir vislabākais priekšmets F veikšanai (352E3-4).

Piemēram, redzēt var tikai ar acīm, bet dzirdēt – tikai ar ausīm, tāpēc acu funkcija jeb darbs ir redzēšana, bet ausu – dzirdēšana. Minētie piemēri ilustrē pirmo nosacījumu. Tomēr pastāv arī gadījumi, kad vienu un to pašu darbu var veikt vairākas lietas. Piemēram, vīnogulājus var apgriezt ar dažādiem nažiem, tomēr vislabāk šādu darbu būs veikt ar potējamo nazi (353A1-8). Nākamā Sokrata izvirzītā premisa paredz, ka (2) jebkuram x, kas veic kādu darbu jeb funkciju piemīt tikums (ἀρετή) (353B2-3).

Turklāt

(3) priekšmets x var veikt savu darbu jeb funkciju labi tad un tikai tad, ja tam piemīt to raksturojošais tikums (οἰκεία ἀρετή) (353B14-C10).

Tālākajā izklāsta gaitā nupat iezīmētos apsvērumus Sokrats attiecina uz cilvēka dvēseli. Dvēseles darbs jeb funkcijas (funkcijas, kuras mēs varam veikt, tikai pateicoties dvēselei vai ar to), apgalvo Sokrats, ir, piemēram, rūpēšanās (τὸ ἐπιμελεῖσθαι), pārvaldīšana (ἄρχειν) un apsvēršana (βουλευέσθαι). Tās piemīt tikai dvēselei (ἴδια ἐκείνης εἶναι) (353D3-7). Turklāt jau nosauktajām Sokrats pievieno arī dzīvošanu (τὸ ζῆν) (353D11). Saskaņā ar jau iepriekš teikto, dvēsele veiks savu darbu labi tad, ja tai

piemītīs viņai raksturīgais tikums (353E1-5). Tātad mēs varam teikt, ka ar terminu 'tikums' tiek norādīts uz tām priekšmeta īpašībām, kuru maksimāla attīstība ļauj tam pilnvērtīgi pildīt savu funkciju. Tagad varam atgriezties pie "Gorgija".

Aplūkotajā "Gorgija" fragmentā Sokrats mēģina parādīt, ka šo īpašību pastāvēšana var tikt aprakstīta, raksturojot šo priekšmetu strukturētību jeb sakārtotību. Šīs strukturētības apzīmēšanai Sokrats lieto vairākus vārdus – εἶδος<sup>281</sup> (503E4, ), τάξις (504A8, B5, B7, C2, D1, 506D7, E1) un κόσμος (504A8, B5, B8, C2, 504D1, 506E2, E4, E6). Cik var spriest no tā, ko varam izlasīt "Gorgijā", Sokrats šeit apgalvo, ka to īpašību pastāvēšanu, kuras tiek uzlūktas kā tikumi, t.i., īpašības, kas arī padara jebkuru priekšmetu (vai tas būtu artefakts vai dzīva būtne) par labu šīs klases priekšmetu, mēs varam aprakstīt tīri formāli. Kā mēs teiktu – no vērtībām brīvā valodā. Turklāt, cik var spriest, šāds apraksts tiek uzlūkots par tādu, kas paskaidro jēdziena 'labs' saturu. Konkrētajā gadījumā jautājums par to, cik šāds skaidrojums ir veiksmīgs, vai tas nav apļveida skaidrojums, nav būtisks (kāds varētu teikt, ka uz šādiem jautājumiem ir grūti atbildēt tāpēc, ka "Gorgija" izklāsts nav pietiekami izvērsts). Konkrētajā brīdī svarīgāks ir jautājums, kāda ir šī skaidrojuma loma, t.i., kādas sekas tas rada Sokrata morālpsiholoģiskajai nostājai. Un uz šo jautājumu atbilde varētu būt sekojoša – sniedzot šādu, lai arī neizvērstu skaidrojumu, Sokrats parāda, ka tikumi ir būtiski nepieciešami labas dzīves nosacījumi. Tas arī ir uzskats, kuru iepriekš nodēvēju par Sokrata morālpsiholoģijas ētisko tēzi. Māja ir derīga tad, ja tā iegūst noteiktu izkārtojumu jeb struktūru, kuru tai piešķir celtnieks. Kad ķermenis iegūst noteikta veida kārtību, tas kļūst par spēcīgu un veselu ķermeni (504A). Līdzīgi apsvērumi attieksies arī uz dvēseli. Laba dvēsele būs sakārtota dvēsele (κόσμον ἔχουσα), savukārt sakārtota dvēsele ir tāda, kurai piemīt saprātīgums jeb mērenība (σώφρων) (506E4-507A2). Tādējādi tiekšanos pēc tikuma pamatot ir tikpat viegli, cik tiekšanos pēc veselības. Ir skaidrs, ka noteiktā

---

<sup>281</sup> Vārds εἶδος fragmenta gaitā sastopams tikai vienu reizi, un šķiet, ka pēc nozīmes tas ir tuvs vārdam τάξις (kārtība, izkārtojums). Sokrats apgalvo, ka krietnam rētoram, uzrunājot cilvēkus, vajadzētu savā redzes lokā turēt labumu un šajā ziņā viņiem būtu jāseko citu amatnieku (δημιουργοί) paraugam; amatnieki nerīkojas uz labu laimi, bet tā, lai viņu gatavotā lieta iegūst noteiktu veidolu (εἶδος). Gorgija komentētāji (sk. Irwin, 1979. 214. Dodds, 1959, 328) parasti pamatoti norāda, ka, lai arī šajā "Gorgija" fragmentā lietotie vārdi vēlāk figurē fragmentos, kur tiek runāts par tā saucamo ideju teoriju (sk. piem. Crat. 389A-C, Resp. 596B), nav nekāda pamata to lasīt vēlāko izteikumu gaismā.

nozīmē nebūt ne visi cilvēki tiecas ievērot mērenību; tieši tādā pašā nozīmē ne visi cilvēki tiecas būt veseli. Tomēr šādas teorijas ietvaros nav grūti pamatot, kāpēc būtu labi, ja mēs tiektos būt saprātīgi, ievērot mērenību utt. Katrā ziņā šāds pamatojums pēc būtības daudz neatšķirtos no pamatojuma, kāpēc mums vajadzētu rūpēties par sava ķermeņa veselību. Turklāt līdzīgi tam, kā veselība būs saistīta ar noteiktām ķermeņa īpašībām, arī tikumi tiek saprasti dvēseles funkcionalitātes terminos.

### 7.5. Tīrs egoisms, tīrs altruisms un citas iespējas

Es pieņemu, ka abās iepriekšējās apakšnodaļās uzrādītās liecības pietiekamā mērā apliecina, ka ir visnotaļ pamatoti Sokratam piedēvēt gan psiholoģisko, gan ētisko tēzi. Tas vienlaikus arī nozīmē, ka Sokrata morālpsiholoģiskā pozīcija raksturojama kā psiholoģiskā egoisma paveids. Bet tas savukārt rada noteiktus ierobežojumus Sokrata morālās motivācijas un ētikas teorijas izpratnei. Proti, ja vien mēs vēlamies izvairīties piedēvēt Sokratam ētikas teoriju, kas ir pretrunā ar viņa morālpsiholoģiju, tad mums jāatzīst, ka, no Sokrata viedokļa raugoties, tīrs altruisms ētikā ir neiespējama pozīcija. Iezīmējot rīcības iemeslu interpretācijas aprises, formulēsim divas galējas pozīcijas – tīru altruismu un tīru egoismu:

(TA) saskaņā ar *tīra altruisma* nostāju citu cilvēku interesēm ir svars neatkarīgi no rīcības subjekta paša interesēm, bet subjekta paša intereses ir svarīgas tikai tiktāl, ciktāl to realizācija veicina citu cilvēku interešu realizāciju;

(TE) saskaņā ar *tīru egoismu* citu cilvēku interesēm piemīt svars tikai tiktāl, ciktāl to realizēšana veicina paša rīcības veicēja intereses.

Abas nostājas iezīmē divas simetriskas un galējas koncepcijas, kas skaidro rīcības subjekta interešu un citu cilvēku interešu nozīmības attiecību. Tīra altruisma gadījumā rīcības subjekta motivācijas horizontu pilnībā aizklāj citu intereses, turpretim tīra egoisma gadījumā citu cilvēku intereses ir pilnībā ārpus subjekta redzesloka (t.i., tās nefigurē subjekta apsvērumos kā patstāvīgas vienības), jo uzmanības horizontu aizklāj paša rīcības subjekta intereses. Kā jau teicu, šīs ir galējas pozīcijas, kas vienā gadījumā apraksta sociopātu, kura apsvērumos citu cilvēku intereses ne tikai nespēlē būtisku



lomu, bet nav klātesošas vispār, bet otrā – personu, kura pati sevi noliedz. Abos gadījumos runa, šķiet, ir par patoloģijām, tāpēc jēdzīga interešu sabalansētības koncepcija jāmeklē teritorijā šīm galējībām pa vidu.

Tā kā Sokrata morāļpsiholoģija ir egoistiska, tad mums būtu jāpievēršas tikai tām koncepcijām, kas atrodas spektra egoistiskajā daļā. Tomēr arī šajā teritorijā iespējamo versiju daudzveidība ir pietiekami liela. Dažādus egoisma paveidus var iedalīt divos tipos atkarībā no tā, kā tiek traktētas intereses. Jau minētajās egoisma un altruisma definīcijās (vismaz interpretējot tās noteiktā veidā) tiek paredzēts, ka intereses ir vai nu patstāvīgi eksistējoša atomāra vienība, vai arī to vispār nav. Proti, vai nu cita interesēm piemīt neatkarīgs svars subjekta apsvērumos, un tad rodas jautājums, cik liels ir šis svars ir un kā risināt konfliktus, kas rodas starp subjekta paša interesēm un cita interesēm, vai arī tām nav patstāvīgas nozīmes, un tās figurē apsvērumos tikai instrumentālā nozīmē. Pirmajā variantā vai nu tiek akceptēts interešu konflikts, kas egoisma gadījumā vienmēr tiek atrisināts par labu rīcības veicējam (egoistam), vai arī tiek pieņemts, ka katram subjektam pastāv iespēja tiekties pēc sava labuma, izvairoties no savu interešu nonākšanas konfliktā ar citu interesēm.<sup>282</sup> Manuprāt – un to es mēģināšu parādīt izklāsta turpinājumā –, Sokrata nostāja piedāvā būtiski atšķirīgu iespēju, kā aplūkot savu un citu interešu samērojamības problēmu. Tieši tas apstāklis, ka Sokrata skatījumu nevar atrast nupat iezīmētajā jēdzieniskajā kartē, rada ilūziju, ka viņa nostāja ir iekšēji pretrunīga, t.i., tāda, kas vienlaikus izskatās pēc egoisma un altruisma.

## 7.6. Izaicinātāji, viltus eksperti un Sokrats Platona dialogos

Viens no iemesliem, kāpēc Sokrata pozīciju jautājumā par savu un citu interešu samērošanu nav nemaz tik viegli noskaidrot, ir tāds, ka tiešā veidā dialogos tas faktiski netiek iztirzāts. Šajā ziņā Platona sacerējumi (ne tikai tie, kurus ierasts dēvēt par sokratiskajiem) krasi atšķiras no vairuma mūsdienu morāles filozofijai veltīto darbu, kur

---

<sup>282</sup> Ričards Krauts (Kraut, 1989, 81) pirmo egoisma paveidu nosauc par kareivīgo (*combative*) egoismu, bet otro – par labdabīgo (*benign*) egoismu.

bieži vien egoisma / altruisma problēma ir turpat vai centrālais jautājums.<sup>283</sup> Šādas nostājas pamatā ir uzskats, ka rīcībai piemīt morāla vērtība tikai tad, ja tās motīvs ir altruistisks.<sup>284</sup> Tā paredz, ka, pirmkārt, galvenā morāles problēma, pret kuru jācīnās, ir savtīgums un, otrkārt, morālās audzināšanas uzdevums ir panākt, ka audzināmā subjekta savtīgos motīvus nomaina altruistiski motīvi. Morāli ļauna rīcība vienmēr ir savtīguma motivēta, turpretim morāli laba rīcība vienmēr būs rīcība, kura būs nesavtīga. Un, jo tā būs nesavtīgāka, jo labāka. Rīcības veicēja morālo progresu iezīmē arvien pieaugoša spēja rīkoties nesavtīgu motīvu dēļ.

Palūkosimies, kā morāli nosodāma rīcība un morālais progress tiek aplūkoti sokratisajos dialogos. Tas palīdzēs labāk fiksēt Sokrata nostāju morāles filozofijā. Iesākumā aplūkosim, kā sokratisajos dialogos tiek aprakstīti morāli nosodāmi personāži, pievēršot uzmanību tam, kā tiek atspoguļoti šo personāžu trūkumi. Pēc tam pievērsīsimies dažiem fragmentiem, kur tiek aprakstīta Sokrata rīcība, t.i., kādos terminos tiek aprakstīta Sokrata ētiskā stāja sokratisajos dialogos.

Šķiet, jau pašā sākumā vērts atzīmēt, ka Platona dialogos ir pagrūti sameklēt kādu personāžu, kuru varētu raksturot kā paradigmātisku nelieti. Tas gan nenozīmē, ka dialogos sastopamie personāži ir bez vainas. Tiem visiem, šķiet, piemīt lielāki vai mazāki trūkumi, kas arī tiek izgaismoti diskusijas laikā. Dialogu tā saucamos negatīvos personāžus var iedalīt vismaz divās grupās. Vienai varētu pieskaitīt tos, kas dialoga ietvaros tiecas formulēt noteiktu teorētisku nostāju, kura ir radikālā pretrunā ar pozīciju, ko var piedēvēt Sokratam. Spilgtākie šīs grupas pārstāvji ir Pols un Kallikls "Gorgijā" kā arī Trasimahs "Valstī". Nosacīti šos personāžus mēs varētu dēvēt par *izaicinātājiem*. Iepretim tam daži dialogu personāži nevis izvirza kādu atšķirīgu teoriju, bet aizstāv kādu vairāk vai mazāk konservatīvu viedokli un turklāt uzskata, ka viņi ir kompetenti jautājumā, par kuru ir runa. Dialoga gaitā Sokrats parasti uzrāda šādu pretenziju nepamatotību. Šos personāžus varam dēvēt par *viltus ekspertiem*, un kā spožākos viltus

---

<sup>283</sup> Iespējams, viens no uzskatāmākajiem piemēriem šajā gadījumā ir Tomasa Neigela nu jau klasiskā monogrāfija *The Possibility of Altruism* (Nagel, 1970.)

<sup>284</sup> Šāds duālisms reljefi iezīmēts Kanta morāles filozofijā. Sk. piem. Kant, 1785, 397-399. Iebildumus pret to izvirzījis Kelij Rodžerss (Rogers, 1997), kurš lielā mērā balstās antīko autoru (īpaši Aristoteļa) un amerikāņu pragmatisma nostādnēs. Sk. arī Falk, 2008.

ekspertu piemērus dialogos var minēt Eutifronu "Eutifronā", Melētu "Apoloģijā"<sup>285</sup>, Hipiju "Hipijā lielākajā", Ionu "Ionā", Nīkiju un Lahētu "Lahētā" u.c.<sup>286</sup>

Pavisam īsi pakavēsimies pie dažiem piemēriem. Sāksim ar vienu no vizizteiktākajiem viltus ekspertiem Platona korpusā, proti, Eutifronu. Platona "Eutifrons" iesākas ar Eutifrona un Sokrata sastapšanos pie arhonta basileja portika (ἡ τοῦ βασιλέως στοά). Sokrats šeit ieradies saistībā ar Melēta<sup>287</sup> iesniegto apsūdzību par to, ka Sokrats samaitājis jauniešus un ieviešot jaunas dievības (2C-3B).<sup>288</sup> Savukārt Eutifrons atnācis, jo viņš apsūdz savu tēvu slepkavībā. Noslepkavotais ir kāds Eutifrona algādzis (πελάτης), kas dzērumā sadusmojies un pārgriezis rīkli kādam no Eutifrona mājas vergiem. Eutifrona tēvs šo algādzi sasējis, iemetis kādā bedrē un aizsūtījis uz Atēnām cilvēku, lai tas pavaicātu eksegētiem, kas šādā gadījumā būtu jādara. Tomēr sagūstītais algādzis nomiris no bada un aukstuma jau pirms sūtņa atgriešanās (4C-D), tāpēc Eutifrons tagad sauc savu tēvu pie atbildības. Platona laika Atēnās vēršanās pret tēvu tiesā ir visnotaļ reta parādība. Lai arī likums to atļāva, šāda veida rīcība tik un tā tika uzlūkota kā kaut kas ārkārtējs.<sup>289</sup> Eutifrona tēvs un pārējie mājinieki ir sašutuši par Eutifrona rīcību, proti, ka viņš slepkavas dēļ sauc savu tēvu pie atbildības par slepkavību. Viņi uzskata, ka "tas ir bezdievīgi (ἀνόσιον), ja dēls apsūdz tēvu par slepkavību" (5D9-E1). Sokrats jau kādu brīdi iepriekš (4A-B) – tikko uzzinājis Eutifrona ierašanās iemeslu – norādīja, ka, viņaprāt, šādā jautājumā pareizi spētu rīkoties tikai cilvēks, kas jau savā gudrībā ir tālu ticis. Eutifronam gan par savu kompetenci nekādu šaubu nav. Viņaprāt, nedz viņa tēvs, nedz mājinieki nepārzina "dievu uzskatus par to, kas ir dievbijīgi un kas

---

<sup>285</sup> Taisnības labad gan jānorāda, ka "Apoloģija", strikti ņemot, nav dialogs.

<sup>286</sup> Nošķirums starp izaicinātājiem un viltus zinātājiem nav izsmeļošs vismaz trīs iemeslu dēļ. Pirmkārt, dažu personāžu gadījumā varētu būt ļoti grūti izšķirties, vai tas pieskaitāms vienai vai otrai grupai. Piemēram, vai Protagors ir izaicinātājs vai viltus eksperts? Otrkārt, pastāv iespēja, ka viens un tas pats personāžs var piederēt abām grupām. Piemēram, varētu aizstāvēt uzskatu, ka Kallikls gan izvirza radikāli nekonvencionālu tikuma izpratni, gan demonstrē nekompetenci šajā jautājumā. Treškārt, minētais nošķirums attiecas uz tā saucamajiem negatīvajiem personāžiem, tomēr dažkārt ir visai grūti pateikt, vai visos gadījumos, kad dialogā demonstrēta kāda personāža nezināšana, šis personāžs būtu uzskatāms par viltus ekspertu. Šķiet, ka to varētu teikt par Nīkiju "Lahētā", kuram, kā tas bija zināms Platona laika "Lahēta" lasītājiem, viņa paša kļūdas izrādījās liktenīgas. Bet kā ir, piemēram, ar Menonu?

<sup>287</sup> Apol. 23E līdzās Melētam kā apsūdzētāji tiek pieminēti arī Anits un Likons. Tomēr "Eutifronā" (2A) līdzīgi kā Tht. 210D Sokrats piemin tikai Melētu, kurš acīmredzot bija galvenais apsūdzētājs. Sk. D.L. 2.40.

<sup>288</sup> Sk. arī Apol. 24B-C; D.L. 2.40.

<sup>289</sup> Sk. Burnet, 1924, 101.

nav (κακῶς εἰδότες, ὃ Σώκρατες, τὸ θεῖον ὡς ἔχει τοῦ ὀσίου τε πέρι καὶ τοῦ ἄνοσίου)" (4E1-2). Iepretim tam, Eutifrons uzskata, ka viņa zināšanas par šiem jautājumiem ir gana drošas (ἀκριβῶς 4E4, 5A2), lai nešaubītos par savas rīcības pamatotību. Sokrats pat ieminas, ka tādā gadījumā viņam būtu jāklūst par Eutifrona mācekli, lai pirms prāvas ar Melētu varētu vērsties pie viņa ar izlīgumu, jo, ja Melēts atzīst Eutifrona autoritāti reliģijas jautājumos, tad Melēta apsūdzība izrādītos nepamatota, savukārt, ja Melēts Eutifrona autoritāti neatzīst, tad viņam drīzāk būtu jāvērsas pret Eutifronu, nevis pret viņa mācekli Sokratu (5A-B). Dīvainā kārtā Eutifrons Sokrata ierosinājumā nesaskata ironiju un atbild – ja vien Melēts mēģinātu celt apsūdzību pret viņu, tad Melētam klātos pagalam grūti (5B-C). Eutifrona pašpārliecinātību nekādā mērā nemazina viņa nespēja visā atlikušajā sarunas gaitā paskaidrot, kas tad ir tas, kas vienu rīcību padara par dievbijīgu, bet citu – par nedievbijīgu? Pēc vairākkārtējiem neveiksmīgiem mēģinājumiem<sup>290</sup> Eutifrons pēkšņi atminas, ka viņam ir steidzamas darīšanas, tāpēc ir laiks doties prom. Ar to arī saruna ir galā. Jāteic, ka, raksturojot Eutifronu, Platona tekstu interpreti epitetus nav taupījuši. Piemēram, Aleksandrs Nehamass raksturo Eutifronu kā neparasti dumju (unusually stupid),<sup>291</sup> Pols Frīdlenders (*Paul Friedländer*) kā "fanātiķi", bet Lāslo Verseņi kā "pēc būtības komisku personāžu". Gregorijs Vlastoss raksta, ka Eutifrons ir ne tikai neaptēsts, bet arī morāli samaitāts.<sup>292</sup> Bet kur slēpjas Eutifrona morālā samaitātība? Šķiet, ka visdrīzāk viņa neaptēstībā. Eutifrona problēma – vismaz ciktāl varam spriest no tā, kas izlasāms dialogā, – nav tā, ka viņam piemistu savtīgas vēlmes, kuras viņš grasītos īstenot uz citu rēķina vai citi nolūki, ko mēs varētu raksturot kā ļaunus. Eutifrona problēma ir tā, ka viņš savus lēmumus balsta iedomātā kompetencē. Turklāt, vēl vairāk, viņš ir tik neaptēsts, ka no savas nostājas neatsakās arī tad, kad viņam tiek norādīts uz viņa kompetences šķietamību, bet tas nozīmē, ka Eutifrons pavisam noteikti ir nolemts rīkoties aplami. Un, šķiet, līdzīgu pārmetumu varētu veltīt arī citiem dialogu personāžiem, kurus varam klasificēt kā viltus ekspertus.

---

<sup>290</sup> Sk. Eutifrona sniegtās dievbijīguma definīcijas 5D-6A, 6E-7A, 9D-E, 12E, 14B-D.

<sup>291</sup> Nehamas, 1998, 38.

<sup>292</sup> Atsauces pēc Nehamas, op. cit. ibid.

Jau teicu, ka viens no krāšņākajiem izaicinātājiem Platona korpusā ir Kallikls "Gorgijā". Kallikls iesaistās sarunā ar Sokratu pēc tam, kad Sokrats un Pols ir vienojušies, ka lielākais ļaunums (μέγιστον κακόν) ir netaisnīgums un netaisnīga rīcība (479C). Par to sliktāka var būt tikai netaisnīga rīcība, par kuru netiek saņemts sods (479D). Kallikls par šādu nostāju ir neizpratnē un vaicā Sokratam, vai viņa teiktais ir jāuztver nopietni vai tikai kā joks, jo, ja Sokratam ir taisnība, tad cilvēka dzīve būtu apgriezta otrādi un mēs visu darītu pretēji tam, kā to vajadzētu darīt (481C). Kallikls atsaucas uz nošķīrumu starp dabisko (φύσει) un konvencionālo (νόμοι) taisnīgumu un norāda, ka Sokrata pozīcija ir balstīta konvencionālā taisnīguma izpratnē (482E-483A). Lai arī Pols Sokratam piekrīt, ka sliktāk ir rīkoties netaisni (τὸ ἀδίκειν) nekā paciest netaisnu rīcību (τὸ ἀδικεῖσθαι), šis uzskats ir spēkā tikai saskaņā ar konvenciju. No dabas daudz sliktāk ir netaisnību ciest nekā netaisnīgi rīkoties. Paciest netaisnību pieklājas nevis īstam vīram, bet vergam, kurš šādos gadījumos pats sev nespēj palīdzēt. Konvencionālais taisnīgums ir vājo pūļa cilvēku radīts, kuri baidās no tā, ka stiprākie un tie, kuri ir spējīgāki sev iegūt vairāk nekā viņi (ἐρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατούς ὄντας πλεόν ἔχειν), to īstenos, tāpēc apgalvo, ka iegūt sev vairāk ir netaisnīgi (483B-C). Šā iemesla dēļ netaisnīgums arī tiek noteikts kā tiekšanās iegūt vairāk par citiem (τὸ πλεόν τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν) (483C4-5). Tomēr saskaņā ar dabu ir pavisam otrādi – ir taisnīgi, ka labākais un stiprākais valda pār sliktāko un vājāko, un tādām arī pienākas vairāk (483C). Lai arī Kallikla pozīcija pagaidām ir iezīmēta pietiekami neprecīzi – uz to arī vēlāk dialogā (488B un uz priekšu) norādīs Sokrats – ir skaidrs, ka viņš tiecas piedāvāt noteiktu objektīvu taisnīguma standartu. Kallikla nostāja bieži tiek raksturota kā morāli noliedzoša. Piemēram, Pols Šorijs (*Paul Shorey*) Kallikla runu (483C-484C) raksturojis kā "visdaiļrunīgāko imorālista pozīcijas izklāstu Eiropas literatūrā".<sup>293</sup> Eriks Dodss gan savā "Gorgija" komentārā (Dodds, 1959, 266) norāda, ka apzīmējums "imorālists", iespējams, ir maldinošs, jo Kallikls uzskata, ka rīkoties saskaņā ar dabiskajiem likumiem ir ne tikai izdevīgi, bet arī pareizi jeb taisnīgi (δίκαιον) (483D). Proti, nevar teikt, ka Kallikls vienkārši uzstāj uz

---

<sup>293</sup> P. Shorey, *What Plato Said*. – Chicago: University of Chicago Press, 1933, 154. Citēts pēc Dodds, 1959, 266.

pastāvošo normu atcelšanu. Viņš izvirza apsvērumus par labu alternatīvai normu sistēmai un tiecas parādīt, ka esošā sistēma ir nepamatota, tāpēc atmetama. Turklāt apzīmējums "imorālists" uz Kalliklu nav attiecināms arī vēl citā nozīmē. Proti, ja terminu "morāls" uzlūko kā sinonīmu terminam "altruistisks", tad Kallikla pozīcija nekādā ziņā neizslēdz morāli. Kallikla iezīmētajā dabisko normu jeb dabiskā taisnīguma pasaulē nesavtīga rīcība ir iespējama. Lai gan Kallikls "Gorgijā" par to nerunā, tomēr viņš pavisam droši teiktu, ka vājākajiem būtu labprātīgi jāupurē savas intereses stiprāko un labāko personu interešu īstenošanas vārdā. Līdzīgi apsvērumi ir attiecināmi arī uz cita ne mazāk ievērojama izaicinātāja, proti, Trasimaha, pausto "Valstī". Aicināts atbildēt uz jautājumu, kas ir taisnīgums, Trasimahs to definē kā stiprākajam izdevīgo (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον) (338C1-2). Līdzīgi Kalliklam, arī Trasimahs tiecas izvirzīt objektīvu kritēriju, ar kura palīdzību mēs varam fiksēt, kas ir taisnīgi, un kas nav. Un, līdzīgi Kallikla gadījumam, arī Trasimaha koncepcijā ir vieta altruismam. Tiesa, altruisms kā citu cilvēku interešu respektēšana attiecas tikai uz vienu kopienas daļu – to, pār kuru valda stiprākie. Trasimahs uzskata, ka ir taisnīgi, ja vājākie pakļaujas stiprākajiem (339B), un viņš, šķiet, pieņem, ka vājākajiem tas jāakceptē. Zīmīgi, ka Sokrats nebūt nepārmet Trasimaham, ka viņa piedāvātā taisnīguma izpratne ir egoistiska. Var pat teikt, ka ir otrādi. Sokrats apgalvo, ka vienā ziņā viņš Trasimaham piekrīt, jo arī uzskata, ka taisnīgums ir rīcības veicējam izdevīgs (συνφέρον τι). Sokratam gan ir šaubas par Trasimaha piebildi, ka tas ir izdevīgs stiprākajam (turpat).

Šķiet, ka šis īsais ieskats Sokrata konfrontācijā gan ar viltus ekspertiem, gan ar izaicinātājiem parāda, ka egoisms nefigurē kā centrāla ētikas problēma.<sup>294</sup> Tagad palūkosimies uz ētiskā spektra otru galu – proti, dialoga ētiskā nozīmē pozitīvajiem

---

<sup>294</sup> Uz to, ka Sokrata un Platona pozīcija ir tikpat lielā mērā egoistiska kā Trasimaha paustā, manuprāt, pamatoti un precīzi norādījis Pričards, kurš raksta: "Sofisti, izdarot savus secinājumus, balstījās pieņēmumā, ka, lai rīcība būtu patiesi taisnīga, tai jābūt izdevīgai, jo tikai šā iemesla dēļ viņi nonāca pie slēdziena, ka tas, ko mēs ierasti uzskatām par taisnīgu, īstenībā tāds nemaz nav. Galu galā mūs visvairāk pārsteidz tas, ka nekur "Valstī" Platons pat nedod mājienu, ka pats šis sofistu pieņēmums ir aplams un ka tādējādi jautājums par to, vai kāda rīcība, kuru cilvēki uzskata par taisnīgu, ir izdevīga rīcības veicējam, nekādi nav saistīts ar jautājumu par šīs rīcības pareizumu; tāpēc Trasimahs var, cik vien viņam labpatīk, stāstīt par zaudējumiem, kādus rada rīcības, kuras uzskatām par taisnīgām, – tas nekādā mērā neparādīs, ka vienkārši ir kļūdaini domāt par tām kā par taisnīgām. Tādējādi viņš [Platons] līdzīgi sofistiem pieņem, ka rīcība nevar būt patiesi taisnīga, t.i., pienākums, ja tā nav izdevīga rīcības veicējam." (Prichard, 2002 [1928], 25.)

personāžiem. Šajā gadījumā, šķiet, pamatoti būtu lietot vienskaitli, jo dialogu pozitīvais personāžs *par excellence* neapšaubāmi ir Sokrats. Es nedaudz pakavēšos pie Sokrata dzīves epizodēm, par kurām viņš pats runā "Apoloģijā" un par kurām stāsta Alkibiads "Dzīru" noslēgumā. Ja līdz šim pievērsu uzmanību tam, par ko nupat aplūkoti dialogu personāži tiek pelti, tad tagad palūkosimies, par ko Sokrats tiek slavēts.

Lai paskaidrotu, kāpēc savu misiju – mudināt citus rūpēties par dvēseli – viņš īsteno, individuāli vērstoties pie atsevišķiem cilvēkiem, nevis uzstājoties publiski un dodot padomus valstij, Sokrats izstāsta par savu daimoniju – balsi, kuru viņš dzirdot jau kopš bērnības un kura katrā parādīšanās reizē atrunājot viņu no rīcības, kuru viņš grasās veikt (32C-D). Sokrata skaidrojums, kāpēc šī balss viņam liek atturēties no valstiskas darbošanās, ir pavisam vienkāršs – pretējā gadījumā Sokrats visnotaļ ātri aizietu bojā un nebūtu noderīgs nedz sev, nedz atēniešiem (turpat). Par apliecinājumu tam viņš atstāsta divus gadījumus, kad viņa nostāja viņam varēja maksāt dzīvību. Viens no tiem notika, kad Atēnās valdīja demokrātija, bet otrs – uzreiz pēc Peloponēsas kara beigām, kad pilsētu pārvaldīja tā saucamie trīsdesmit vīri (οἱ τριάκοντα) jeb tirāni, kas nonāca pie varas ar Spartas atbalstu.

Pirmā epizode risinājās, kad Sokratam kā Antiohīdas filas loceklim bija jāpilda pritana pienākumi un atēnieši pretēji likumam (παρὰ νόμῳ) grasījās vienkopus notiesāt stratēgus, kas vētras dēļ pēc jūras kaujas<sup>295</sup> nebija izvilkuši no jūras kaujā cietušos kareivjus. Sokrats bija vienīgais no pritaniem, kas pretojās šādam lēmumam, lai arī viņam par to draudēja reālas dzīvības briesmas.<sup>296</sup> Pirmajā epizodē Sokrata dzīvību apdraudēja pūlis, bet otrajā draudu avots bija ar spartiešu palīdzību pie varas nākusī oligarhu valdība. Sokratam kopā ar četriem citiem pilsoņiem tika uzdots no Salamīnas atvest uz turieni aizmukušo Leontu, lai viņu sodītu ar nāvi (32C). Pēc šīs pavēles

---

<sup>295</sup> Runa ir par jūras kauju pie Arginūsu salām, kur 406. gadā Atēnas izcīnīja uzvaru pār spartiešu floti.

<sup>296</sup> Bērnets (Burnet, 1924, 215) atsaucas uz Ksenofonta Hell. 1.7.12., kur teikts, ka Likisks (par kuru nekas vairāk arī nav zināms) nāca klajā ar priekšlikumu, ka par tiem, kas iebilst pret balsošanu par stratēgu notiesāšanu, arī vajadzētu balsot reizē ar stratēgu balsojumu.

Vairākas ar šo epizodi saistītas detaļas ir neskaidras. Piemēram, ir pretrunīgas liecības par to, vai Sokrats šajā reizē ir bijis pritans, t.i., tobrīd padomi vadošās filas loceklis, vai arī todien ieceltais pritanu priekšsēdis (ἐπιστάτης). Nav arī īstas skaidrības, vai Sokrats balsojis pret šo ierosinājumu vai arī kā pritans atteicies to izvirzīt balsošanai. Sīkāk sk. Burnet, 1924, ad loc. Stokes, 1997, ad loc. Dodds, 1959, 247-248.

saņemšanas pārējie četri vīri devās apcietināt Leontu, bet Sokrats devās uz savām mājām (32D). Sokrats apgalvo, ka šajā gadījumā viņa dzīvību izglābis apstākļi, ka trīsdesmit vīru valdība drīz vien tika gāzta un Atēnās tika atjaunota demokrātija.

Kā vienā tā otrā gadījumā Sokrata rīcību – kā viņš pats apgalvo – noteica pārlicība, ka visvairāk par visu ir svarīgi "nedarīt neko netaisnīgu un bezdievīgu" (τοῦ δὲ μηδὲν ἄδικον μηδ' ἀνόσιον ἐργάζεσθαι, τούτου δε τὸ πᾶν μέλει) (32D2-3), pat tad, ja uz spēles ir likta viņa paša dzīvība. Iespējams, daudziem mūsdienu lasītājam abi Sokrata aprakstītie gadījumi izraisītu dalītas jūtas. No vienas puses, nevar neapbrīnot Sokrata drosmi taisnīguma vārdā riskēt ar savu dzīvību. Bet, no otras puses, var rasties sajūta, ka Sokrata sniegtais apraksts neietver kaut ko būtisku, kam tur, iespējams, vajadzētu būt. Piemēram, kādai norādei par tiesājamo stratēģu vai nāvei nolemtā Leonta personību. Proti, abu epizožu aprakstos tiek uzsvērti paša Sokrata loma, rakstura iezīmes un liktenis. Protams, varētu teikt, ka to diktē konkrētās situācijas konteksts – Sokrats ar minētajiem piemēriem grib parādīt, pirmkārt, ka publiska darbošanās pavisam noteikti viņu būtu pazudinājusi un, otrkārt, ka viņš nekad nav rīkojies pretēji tam, ko uzskata par taisnīgu (sk. 32E-33A). Tomēr arī citos dialogos lasāmais apliecina, ka Sokrata nostāja nav kāda konteksta diktēta anomālija.

To visai spilgti apliecina Alkibiada runa "Dzīru" noslēgumā (215A-222B), kas tiek pasniegta kā Sokrata slavinājums.<sup>297</sup> Par ko tad Alkibiads slavē Sokratu? Pirmkārt, viņš piedēvē Sokratam saprātīgumu jeb mērenību (σωφροσύνη) (216D, 219D). Viņš norāda, ka, lai arī Sokrats šķiet vienmēr iemīlējies skaistos jaunekļos un apgrozās to tuvumā (ἔρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν καὶ ἀεὶ περὶ τούτους ἐστὶ καὶ ἐκπέπληκται 216D2-3), tas ir tikai šķitums – ārējs apvalks. Patiesībā Sokrats ir "mērenības pilns" (γέμει ... σωφροσύνης) (216D7). Kā vispārliciecināko apliecinājumu tam Alkibiads izstāsta par savu neveiksmīgo mēģinājumu Sokratu pavadīt (217A-219C). Vēl Alkibiads izceļ Sokrata gudrību (φρόνησις), vīrišķību (ἀνδρεία) un izturību (καρτερία) (219D). Kā apliecinājumu pēdējiem diviem Alkibiads min Sokrats uzvedību karagājiena laikā un kaujas laukā. Kaujā pie Dēlijas, kad karaspēkam nācās atkāpties, Sokrats esot uzvedies

---

<sup>297</sup> Sīkāk par Alkibiada runu "Dzīru" un sengrieķu literatūras kontekstā sk. Sheffield, 2006, 6. nod.



aukstasinīgāk (ἔμφορον) nekā slavenai Lahēts.<sup>298</sup> Bet Poteidajas ekspedīcijas<sup>299</sup> laikā Sokrats esot ticis galā ar visām grūtībām – pārtikas trūkumu un aukstumu – ne tikai labāk par pašu Alkibiadu, bet arī par visiem pārējiem. Turklāt kādā no kaujām, kad Alkibiads ievainots, Sokrats nogādājis drošībā gan viņa ieročus, gan viņu pašu (220D-E).

No Alkibiada apraksta tikai šī pēdējā epizode ir tāda, kas tiešā veidā saistīta ar citu personu labumu un interesēm. Visos pārējos gadījumos Sokrats tiek slavēts par tikumiem, kas ir vērsti uz viņa paša labumu. Piemēram, droširdība un izturība ir rakstura iezīmes, kas vispirmām kārtām ir noderīgas pašai personai. Tas pats attieksies uz gudrību un mērenību.

Aplūkotās liecības liek uzdot jautājumu – kāda nozīmē Sokrata ētiskajā koncepcijā ir (ja vispār ir) citu personu interesēm, un kā tās šajā koncepcijā tiek aprakstītas? Un vai tiešām šīs koncepcijas ietvaros egoisms kā nerēķināšanās ar citu interesēm nav problēma?

## 7.7. Platons un Aristotelis par sevis mīlestību

Jāatgādina, ka apvainojumi egoismā tiek izteikti ne tikai Sokratam. Šāds pārmetums bieži vien raidīts arī Platona, Aristoteļa un daudzu citu antīko domātāju virzienā.<sup>300</sup> Tas varētu arī raisīt aizdomas, ka savtīguma problēma šajās ētikas koncepcijās ir sveša. Tomēr tā nav tiesa. Savā vēlinajā dialogā "Likumi" pārmērīgu mīlestību pret sevi Platons nosauc par visu aplamo rīcību cēloni (τὸ δὲ ἀληθεία γε πάντων ἀμαρτημάτων διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτου φιλίαν αἴτιον ἐκάστω γίνεται ἐκάστοτε) (731E3-5). Tas ir lielākais no netikumiem (πάντων δὲ μέγιστον κακῶν), kas daudziem cilvēkiem piemīt no dabas (ἔμφυτον) (731D6-7). Patmīla aptumšo mūsu

<sup>298</sup> Runa ir par kauju pie Dēlijas 424. gadā, kad atēnieši bija spiesti atzīt boiotiešu pārkāpumu un atkāpties. Par Sokrata uzvedību šajā kaujā atzinīgi izsakās Lahēts Platona "Lahētā" 181B. Sokrats uz šo kauju norāda arī Apol. 28E.

<sup>299</sup> Runa ir par ekspedīciju, kas ilga no 432. līdz 430. gadam pret Poteidaju, kas sadumpojās pret Atēnām. Šī ekspedīcija arī tiek pieminēta Apol. 28E un Charm. 153A, C.

<sup>300</sup> Sk. piem. Sidgwick, 1907, 92. Pričards (Prichard, 1928, 22) līdzīga veida pārmetumu izsaka arī Batleram, Hatčesonam un pat Kantam. Proti, Pričards uzskata, ka gan Platons, gan Aristotelis un nupat nosauktie domātāji mēģinājuši parādīt, ka pienākums saskan ar rīcības veicēja interesēm.

skatienam, un mēs neredzam mūsu mīlestības priekšmeta trūkumus, tādēļ izdarām aplamus spriedumus attiecībā uz taisnīgo, labo un skaisto, jo uzskatām, ka sevi ir jāgodā vairāk nekā patiesību. Tam, kurš vēlas kļūt par krietnu vīru (μέγαν ἄνδρα), vajag godāt nevis sevi vai savu īpašumu, bet taisnīgas rīcības gan tad, ja tās veic pats, gan tad, ja tās veic kāds cits (731E5-732A4). Interesanti, ka sevis mīlestība ir arī iemesls tam, ka nevēlam sevi uzlūko par gudriem – neko nezinādami, viņi uzskata, ka visu zina, un tāpēc neizbēgami kļūdās savā rīcībā (732A6-B2). Acīmredzot šāda veida kļūda rodas tieši tāpat kā iepriekšējā gadījumā. Sevis mīlestība padara mūs akus pret saviem trūkumiem, arī pret savu nezināšanu, kas patmīlas gaismā pārtop par zināšanu.

Viena no interpretācijas problēmām, uz kuru šeit iespējams tikai norādīt, – kā samierināt "Likumos" pausto prasību pēc patmīlas atmešanas ar citos Platona tekstos rodamo eidemonisma pozīciju?<sup>301</sup>

Šajā ziņā Aristoteļa nostāja ir mazliet skaidrāka. Arī viņš "Nīkomaha ētikā" norāda uz sevis mīlestību kā nosodāmu rakstura iezīmi. Zīmīgs ir konteksts, kādā Aristotelis runā par sevis mīlestību. Tā tiek iztirzāta "Nīkomaha ētikas" IX grāmatā, kas veltīta draudzības (φιλία) aplūkojumam. Nepieciešamība runāt par pašmīlestību (φιλαυτία)<sup>302</sup> rodas tāpēc, ka Aristoteļa piedāvātā draudzības (φιλία) noteiksme nonāk pretrunā ar vairākuma uzskatiem. Proti, Aristotelis apgalvo, ka draudzību raksturo vismaz piecas iezīmes. Ja A ir B draugs, tad:

- (1) A vēl B labu paša B dēļ;
- (2) A vēlas, lai B ir un dzīvo paša B dēļ;
- (3) A un B pavada kopā laiku;
- (4) A un B izdara vienādas izvēles;
- (5) A līdzdala B priekus un bēdas (1166a2-8).

Taču šīs iezīmes raksturo krietnu cilvēku (ἐπιεικής) attiecībā pret viņu pašu, t.i., krietnais atšķirībā no nekrietnā pats sevi mīl jeb ir draugs (φίλος) pats sev. Krietnā attiecība pret sevi pašu ir draudzības mērs (μέτρον) (1166a12), un visas pārējās

---

<sup>301</sup> Sk. diskusiju Bobonich, 2002, 450-473

<sup>302</sup> Aristotelis, šķiet, ir pirmais zināmais autors, kas lieto īpašības vārda φίλαυτος (patmīlīgs) substantīvu φιλαυτία (pašmīlestība).

draudzības savā ziņā ir šīs attiecības atblāzma (1166a1-2, 1168b5-6).<sup>303</sup> Tomēr šāda nostāja, norāda Aristotelis (1168a29-35), ir pretrunā ar ierasto uzskatu, ka pašmīlestība ir kaut kas nosodāms; ka tieši nekrietnais ir tas, kurš visu dara tikai sevis dēļ, un tieši tas arī nosaka viņa nekrietnības mēru. Kurpretim krietnais rīkojas skaistā dēļ. Viņš rīkojas krietni drauga dēļ un savas intereses atliek malā.

Abi pretējie viedokļi savā ziņā ir pamatoti (ἀμφοῖν ἔχόντοι τὸ πιστόν 1168b11-12), tāpēc rodas jautājums, kuru no nostājām pieņemt. Problēmas risinājumu Aristotelis redz pašmīlestības jēdziena noskaidrošanā. Proti, viņš uzskata, ka pretruna slēpjas tajā, ka abos gadījumos ar pašmīlestību tiek saprastas atšķirīgas lietas. Aristotelis norāda, ka tie, kas apzīmējumu 'sevis mīlētāji' lieto nosodošā nozīmē, ar to parasti norāda uz cilvēkiem, kuri tiecas sev iegūt pēc iespējas vairāk naudas, slavas un ķermeniskas baudas (τὸ πλεῖον ἐν χρήμασι καὶ τιμαῖς καὶ ἡδοναῖς ταῖς σωματικαῖς) (1168b15-17). Tās ir lietas, pēc kurām tiecas vairākums cilvēku, jo tāda ir viņu izpratne par to, kas ir labs.<sup>304</sup> Šādā veidā tiek apmierinātas dvēseles nesaprātīgās daļas vēlmes. "Politikā" (1263b1-5) Aristotelis apgalvo, ka sevis mīlestība cilvēkiem piemīt no dabas (φυσικόν). Un, lai arī tā tiek pamatoti nosodīta, nosodījums attiecas nevis uz sevis mīlestību kā tādu, bet gan uz tiem gadījumiem, kad cilvēks sevi mīl vairāk, nekā tas ir vajadzīgs.

Tā kā šajā nozīmē sevis mīlestība ir ļoti izplatīta, arī vārds 'pašmīlestība' parasti tiek attiecināts uz šo sevis mīlestības veidu (1168b21-22), lai gan būtu daudz pareizāk to attiecināt uz tiem, kas tiecas iegūt sev pēc iespējas vairāk skaistā (τὸ καλόν), t.i., rīkoties taisnīgi, saprātīgi utt., proti, saskaņā ar tikumiem. Tas tāpēc, ka šāds cilvēks piešķir sev to, kas ir vislabākais un visskaistākais, un tādējādi izdabā tam, kas viņā ir visaugstākais un noteicošākais (χαρίζεται ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ) (1168b29-30), un tas ir prāts (νοῦς). Aristotelis norāda, ka pilsētu vai jebkuru citu hierarhisku organizāciju

---

<sup>303</sup> Aristotelis apgalvo, ka visas pārējās draudzības izceļas jeb aizsākas (ἐλλυθίνοντι) no krietnā draudzības jeb mīlestības pret sevi. Ričards Krauts (Kraut, 1989, 131-132) uzskata, ka Aristotelis ar to vēlas pateikt, ka krietnā draudzība pret sevi ir draudzības paradigmatisks gadījums, kurā visas draudzību raksturojošās iezīmes izpaužas vispilnīgāk.

<sup>304</sup> Sk. Rhet. 1371b21-22, kur Aristotelis apgalvo, ka lielākā vai mazākā mērā sevis mīlestība piemīt ikvienam cilvēkam.

parasti identificē ar tās augstāko jeb vadošo elementu un ka tas pats jāsaka arī par cilvēku. Cilvēks stingrā nozīmē ir prāts. Mēs esam mēs paši un valdām pār sevi tādā mērā, kādā rīkojamies saprātīgi jeb saskaņā ar prātu (μετὰ λόγου) (1168b31-1169a1). Krietnais vienmēr rīkojas šādi, un šajā ziņā viņš mīl prātu un izdabā (ἀγαπῶν καὶ τούτῳ χαριζόμενος) (1168b33-34) tam, tāpēc visnotaļ pamatoti ir saucams par sevis mīlētāju.

Tātad tas, kas atšķir vienu sevis mīlestības veidu no otra, ir atšķirīga pašidentifikācija. Nosodāmās sevis mīlestības gadījumā persona seko un izdabā savām iekārēm, šāds cilvēks dzīvo saskaņā ar savām kaislībām (κατὰ πάθος) un ir tām nodevis kontroli pār sevi. Savukārt tas, kurš sevi mīl pareizi, dzīvo saskaņā ar prātu, t.i., prāts ir šo personu kontrolējošs elements.

Šķiet, ka šis nelielais ieskats Platona un Aristoteļa izpratnē par sevis mīlestību ļauj secināt – pirmkārt, savtīgums nebūt nav sveša ētiska problēma nedz Platonam, nedz Aristotelim. Otrkārt, gan Platons, gan Aristotelis, aplūkojot savtīgumu, to apraksta kā problēmu, kas saistīta ar rīcības veicēju un viņa psiholoģiju. Nedz Platons, nedz Aristotelis iepriekš aplūkotajos fragmentos nerunā par to, ka sevis mīlestība kā tieksme iegūt sev pēc iespējas vairāk vispirmām kārtām nodara kaitējumu citiem cilvēkiem. Runa ir par to, ka, pirmkārt, šāda rīcības veicēja attieksme sakņojas aplamas perspektīvas akceptēšanā un, otrkārt, ka tā nodara kaitējumu pašam rīcības veicējam. Aristotelis īpaši uzsver to, ka nekrietnie sevi nevar mīlēt, jo viņos nav nekā mīlama (φιλητόν), un ka viņu dvēselēs nav saskaņas, jo viena dvēseles daļa savas samaitātības dēļ izjūt sāpes, ja no kaut kā tiek atturēta, bet otra – gluži otrādi – to izbauda (1166b17-20). Vēlāk (1169a6-16) Aristotelis gan atzīmē – ja ikviens tiekots rīkoties pareizi, tad no tā labums būtu gan pašam darītājam, gan visiem kopumā. Uzskatām, ka nekrietnu cilvēku raksturo nesaskaņas viņa dvēseles iekšienē, ir būtiska loma arī Platona tekstos. Piemēram, viens no iemesliem, kāpēc "Līsidā" 214C-D tiek teikts, ka nekrietnie ir nedraudzīgi ne tikai savā starpā, bet arī attiecībā pret sevi, ir tas, ka šie cilvēki ir svārstīgi un nestabili (ἐμπλήκτους τε καὶ ἀσταθμήτους). Nekrietnos raksturo psiholoģiska sašķeltība. Līdzīgi "Valstī" (352A) tiek raksturots netaisnīgais, kas atrodas konfliktā gan ar citiem, gan sevi, un tāpēc nav spējīgs rīkoties. Turpat vēlāk (440A-445B) Sokrats pasaka to pašu,

tikai jau IV grāmatā ieviestas psiholoģiskās teorijas terminos, kur taisnīgums tiek skaidrots kā trīs dvēseles daļu – saprāta (λογιστικόν), iekāru (ἐπιθυμητικόν) un sirdības (θυμοειδές) – saskaņa. Katrai no šīm daļām ir savs uzdevums jeb funkcija dvēseles mehānismā, un taisnīgu cilvēku no netaisnīga atšķir tas, ka pirmajam šīs daļas pilda savas funkcijas (sk. piem. 440E, 443B), bet otram tās konfliktē (440B, E).<sup>305</sup> Līdz ar to ir pamats apgalvot, ka gan Platons, gan Aristotelis vismaz noteiktā formā akceptē egoismu kā uzskatu, ka primārais ētikas apraksta objekts ir persona un tās psiholoģija un ka tikumi ir nesaraujami saistīti ar pašām būtiskākajām rīcības veicēja interesēm. Turklāt līdztekus tam abi domātāji ne tikai atzīst, bet arī īpaši uzsver noteiktu egoisma veidu kā ētisku problēmu.

## 7.8. Πλεονεξία

Tomēr ir vēl viena ētiska rakstura iezīme, kura ir būtiska savtīguma kontekstā un kurai iedalīta visnotaļ nozīmīga vieta gan Sokrata, gan arī Platona pārdomās par cilvēka iedabu. Runa ir par cilvēkiem piemītošo alkatību, vēlmi iegūt sev vairāk labumu nekā citiem (πλεονεξία). Tā ir vēlme, pie kuras apelē Kallikls, pamatojot savu taisnīguma koncepciju "Gorgijā" (483C-484C; sk. arī 508A). Uz to atsaucas arī Trasimahs "Valsts" I grāmatā (343B-344C), kad pamato savu uzskatu, ka taisnīgums vienmēr ir cita labums. Trasimahs norāda, ka būt taisnīgam vienmēr ir neizdevīgāk kā būt netaisnīgam. Netaisnīgais visās situācijās spēj gūt sev vairāk labuma nekā taisnīgais – viņš būs ieguvējs, gan kārtojot attiecības ar privātpersonām, gan ieņemot sabiedriskus amatus. Trasimahs piezīmē, ka viņš runā par tādu cilvēku, kas ir spējīgs iedzīvoties uz citu rēķina pamatīgos apmēros (τὸν μεγάλη δυνάμενον πλεονεκτεῖν) (344A1).<sup>306</sup> Uzskatāmākais šāda veida piemērs ir tirāns, kas iemieso galēju netaisnīgumu. Saskaņā ar Trasimaha teikto tirāns ar savu netaisnīgo rīcību padara sevi par vislaimīgāko cilvēku, turpretim tie, kas šo netaisnību cieš, ir visnožēlojamākie. Vēlāk, II grāmatas sākumā, Glaukons savā

<sup>305</sup> Šeit, protams, mēs nonākam pie iepriekš (sk.) minētās ētiskās tēzes Platona versijas.

<sup>306</sup> Zīmīgi, ka Toms Grifits (Plato, 2000) šo frāzi tulko kā "the man who has ability to be selfish on a large scale".

runā, kuras nolūks ir radikalizēt I grāmatā izklāstīto Trasimaha pozīciju, apgalvo, ka tie, kuri rīkojas taisnīgi, dara to nelabprāt (359B-360D). Vislabāk par to var pārlicināties, ja mēs iztēlojamies situāciju, kurā gan taisnīgajam, gan netaisnīgajam ir iespējams darīt itin visu, ko vien tie vēlas. Ar šādiem nosacījumiem atklātos, ka taisnīgais rīkojas tieši tāpat kā netaisnīgais, jo arī viņu vada "alkatība, kam ikviens dabiski seko kā kaut kam labam" (διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὃ πάντα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν) (359C4-5). Tomēr cik lielā mērā šādu izpratni par alkatību kā dabisku noslieci var piedēvēt Sokratam? Glaukons runas sākumā (358C) skaidri norāda, ka uzskati, kurus viņš grasās izklāstīt, nepieder viņam; šādus uzskatus par taisnīgumu viņš dzirdējis no Trasimaha un daudziem citiem. "Gorgijā" par alkatību kā dabisku cilvēka tieksmi runāja Kallikls. Tāpēc uzskatu, ka šāda izpratne būtu piedēvējama arī Sokratam, tekstuāli pamatot nav iespējams. No Sokrata nostādnēm morālpsiholoģijā, šķiet, izriet, ka tas, ko daudzi sauktu par alkatību, nav kāda atsevišķi izdalāma un cilvēkam dabiski piemītoša vēlme. Alkatība ir tikai viens no piemēriem tam, kā ikvienam piemītošā vēlme pēc labuma izpaužas aplamu uzskatu ietekmē. Citiem vārdiem sakot, arī alkatība, līdzīgi citiem netikumiem, ir tikai nezināšanas paveids.

### 7.9. Citu intereses sokratiskajos dialogos

Atgriezīsimies pie jautājuma, kas tika formulēts 6. nodaļas beigās, proti – kā Sokrata koncepcijā tiek aplūkotas citu personu intereses? Uzreiz gan jāteic, ka atbildēt uz šo jautājumu nav tik viegli, jo sokratiskajos dialogos nav īpaši daudz vietu, kur šis jautājums būtu pieminēts, nemaz nerunājot par tā iztīrāšanu. Tomēr ir daži fragmenti, kas sniedz vismaz aptuvenu priekšstatu par Sokrata nostāju. Viens no šādiem tekstiem ir fragments no Sokrata sarunas ar Melētu "Apoloģijā" (25C-26A).

Lai aizstāvētos pret apsūdzību par jauniešu samaitāšanu, Sokrats izmanto argumentu, kuru varētu formulēt šādi:

- (1) samaitāt jauniešus nozīmē padarīt viņus nekrietnus;
- (2) nekrietnie kaitē tiem, ar kuriem visu laiku ir kopā, bet krietnie dara tiem labu;
- (3) neviens nevēlas, lai apkārtējie viņam kaitētu.

Šādā gadījumā paliek trīs iespējas:

- (a) Sokrats nesamaitā jauniešus;
- (b) Sokrats samaitā jauniešus, bet dara to neapzināti (ἄκων);
- (c) Sokrats samaitā jauniešus un dara to apzināti (ἔκων).

Sokrats norāda, ka pēdējā iespēja ir neticama:

[F7] "Kā tad tā, Melēt? Vai tu savos gados jau esi tik daudz gudrāks nekā es savējos? Tu apzinies, ka nekrietnie cilvēkiem, kas viņiem ir vistuvāk, vienmēr nodara ko sliktu, krietnie turpretī – labu. Bet es lai būtu nonācis tādā neziņā, ka neapzinos pat to, ka padarīdams kādu no man tuvajiem cilvēkiem par nelieti, pakļaušos briesmām no viņa saņemt ko sliktu, un es lai šo milzīgo ļaunumu sev nodarītu apzināti, kā saki? To, Melēt, neticu tev un, domāju, netic arī neviens cits." (25D8- E6) (Ā. Feldhūna tulk.)

Tāpēc atliek tikai (b) un (c), un līdz ar to Sokrats var teikt, ka Melētam nav bijis nekāda pamata izvirzīt savu apsūdzību, jo vai nu viņš nav nodarījis nekādu kaitējumu, vai arī nodarījis to neapzināti, tāpēc būtu pelnījis nevis sodu, bet pamācību tā nerīkoties.

Sokrata motivācija nekaitēt jauniešiem, bet, gluži otrādi – darīt tos pēc iespējas labākus –, tiek skaidrota egoistiski; ja viņš tos samaitās, tad šis kaitējums atsauksies uz viņu pašu, un otrādi – ja viņš tos darīs labākus, tad tas nāks par labu arī viņam. Pašu jauniešu intereses netiek aplūkotas kā patstāvīga vienības, kas eksistē ārpus šā egoistiskā ietvara.

Citētajā fragmentā [F7], protams, ir labi redzams, ka Sokrats runā tiesā un līdzīgi rētoriem apelē pie tā, kas ir ticams (sk. Phdr. 272D-273C). Šā iemesla dēļ kāds varētu iebilst pret fragmentā paustās nostājas piedēvēšanu Sokratam, sakot, ka Sokrats runā tikai to, kas varētu šķist pārliecinošs klausītājiem, kuru lielākajai daļai tēze par to, ka ikviens tiecas pēc savas labklājības, būtu visnotaļ pieņemama. Tomēr šāds iebildums ir nepamatots. Nav šaubu – uzskats par to, ka ikviens rūpējas par savu labumu, lielākajai daļai Sokrata uzrunātās publikas šķita augstākajā mērā pieņemams un ticams. Un jāpieņem, ka Sokrats to ļoti labi apzinās, tomēr tas vēl nenozīmē, ka klausītāji ar to saprot to pašu, ko Sokrats. Uzskats, ka ikviens tiecas pēc labuma sev, Sokrata gadījumā paredz noteiktas konsekvences, proti, ka ikviena aplama rīcība tiek veikta neapzināti jeb

neintencionāli (sk. Prot. 351B-358D, Men. 77B-78B).<sup>307</sup> Tāpat kā citos gadījumos Sokrats ierastos priekšstatus izmanto kā atspēriena platformu savas pozīcijas formulēšanai.

Cilvēka rīcība nav izolētā telpā pastāvošs atoms, tā vienmēr tiek veikta kaut kādā kontekstā un ir saistīta ar citiem cilvēkiem. Tiesa, dažādu tikumu gadījumā šīs saistība var būt atšķirīga. Piemēram, taisnīgums, šķiet, tiešā veidā ir saistīts ar citu cilvēku interesēm, t.i., taisnīgums vai netaisnīgums ir īpašība, kas piemīt mūsu mijiedarbībai ar citiem cilvēkiem (Euthph. 12E).<sup>308</sup> Citu intereses būs krietni mazāk iesaistītas mērenības gadījumā. Savukārt drosme būs saistīta gan ar noteikta veida pašdisciplīnu, gan rūpēm par citiem. Tā kā taisnīgums paradigmātiski ir ar citu cilvēku interesēm saistīts tikums, tad vairāk koncentrēsimies uz to. Tātad jebkurai taisnīgai vai netaisnīgai rīcībai ir tiešas un netiešas sekas. Tiešās sekas ir iznākums, kas mūsu rīcības motivācijas aprakstā parādās kā rīcības mērķis. Proti, tiešums šajā gadījumā nenorāda uz iznākuma temporālu tuvumu (piem., Alkibiads dzer vīnu, lai remdētu slāpes); bieži vien mēs veicam rīcības ar mērķi iegūt kādu iznākumu, kas realizēsies tālākā nākotnē. Rīcības netiešās sekas ir visas tās norises, kas, lai gan var būt neapzinātas rīcības plānošanas vai veikšanas brīdī, tomēr ir šīs rīcības izraisītas. Un šķiet, ka tad, kad Sokrats apgalvo, ka kaitēšana citiem visdrīzāk pārvērtīsies kaitējumā sev pašam, viņš domā rīcības netiešās sekas. Šis kaitējums sev var izpausties dažādi. Netaisnīgums var apgrūtināt vai padarīt neiespējamu sadarbību ar citiem (Resp. 352C-D), jo taisnīgums vismaz minimālā apmērā ir jebkuras sadarbības priekšnoteikums. Pat laupītāji nevar iztikt bez noteiktu sadarbības noteikumu ievērošanas. Tomēr šā veida sekas sokratiskajos dialogos īpaši akcentētas netiek. Tā vietā tiek likts uzsvars uz kaitējumu, kas tiek nodarīts dvēselei. "Valstī" (335C) Sokrats apgalvo, ka, nodarot cilvēkiem kaitējumu, tie tiek padarīti sliktāki cilvēciskā tikuma ziņā (εἰς τὴν ἀνθρωπείαν ἀρετήν), t.i., ja cilvēkiem kaitē, tie kļūst nekrietnāki. Šajā gadījumā rīcības veicējs cieš kaitējumu pastarpināti, proti, viņam kaitējumu var nodarīt

---

<sup>307</sup> Brickhouse & Smith, 1989, 118.

<sup>308</sup> Norādītajā "Eutifrona" fragmentā taisnīgums tiek attiecināts ne tikai uz cilvēkiem, bet arī uz dieviem. Taisnīguma daļu, kas attiecas uz rūpēm vai gādību (θεροπεία) par dieviem, sauc par dievbijību. Sk. arī Gorg 507B.



persona, kurai viņš ir kaitējis, tāpēc ka slikta apiešanās būs šo personu padarījusi nekrietnāku.<sup>309</sup>

Savukārt citviet Sokrats runā par to, ka nekrietna rīcība var kaitēt rīcības veicējam tieši, t.i., bez pastarpinājuma ar netaisnīgās rīcības dēļ cietušo personu. Līdz ar to dīvainā kārtā iznāk, ka personām, kurām kaitējums tiek nodarīts, nav būtiskas lomas tā kaitējuma radīšanā, no kura cieš pats rīcības veicējs. Proti, kauzālais ceļš, kādā kaitējums nonāk pie nekrietnās rīcības veicēja, neietver sevī personu, kura no šīs rīcības cieš.

"Apoloģijā" (30C6-D5) Sokrats vēršas pie klātesošajiem, sakot:

[F8] "Iegaumējiet: (a) ja atņemsit man dzīvību – bet, kas es esmu par cilvēku, to stāstu jums, – tad kaitēsiet vairāk sev nekā man. (b) Man nekā ļauna nepadarīs ne Melēts, ne Anits. Viņi arī to nespētu, jo, manuprāt, tas nebūtu savienojams ar dievišķo kārtību (οὐ γὰρ οἴομαι θεμιτόν)<sup>310</sup>, ka nekrietnāks cilvēks varētu kaitēt krietnākam. Tiesa gan, viņš, iespējams, var man atņemt dzīvību, izraidīt trimdā vai atņemt pilsoņtiesības. To viņš un arī dažs cits varbūt uzskata par lielu ļaunumu, es turpretī tā nedomāju. Daudz lielāks ļaunums, pēc manām domām, ir tas, ko dara viņš, netaisni pūlēdamies cilvēkam atņemt dzīvību" (Ā. Feldhūna tulk.)

Šajā fragmentā Sokrats iezīmē nupat minētos kaitēšanas aspektus. Proti, fragmenta sākumā (a) Sokrats norāda, ka gadījumā, ja atēnieši viņam piespriedīs nāves sodu, tad viņi drīzāk nodarīs kaitējumu sev, nevis viņam. Pamatojumu tam Sokrats sniedz nedaudz vēlāk (30D5-31C3). Viņš atsaucas uz savu dievišķo misiju mudināt atēniešus pēc iespējas vairāk rūpēties par savas dvēseles izkopšanu (sk. 29D-30B). Šajā gadījumā Sokrats norāda uz atēniešu iespējamās rīcības (Sokrata sodīšanas ar nāvi) nelabvēlīgajām netiešajām sekām, kuras paši atēnieši nemaz neapzinās. Viņi aplami uzskata, ka sauc pie atbildības jauniešu samaitātāju un bezdievi, kas noliedz visu atēniešu atzītos dievus, lai gan patiesībā Sokrata nogalināšana visdrīzāk padarīs viņu dzīves sliktākas. Šajā gadījumā ir runa par netiešu kaitējumu, kas uz viņiem atstās iespaidu kaut kad nākotnē, un par iemeslu tam kalpos Sokrata nāve.

Fragmenta otrajā daļā (b) Sokrats apgalvo, ka viņa apsūdzētāji Anits un Melēts viņam nevar nodarīt kaitējumu, jo jebkas, ko viņi spēj izdarīt, piemēram, panākt, ka

<sup>309</sup> Izvērstāku diskusiju par šo tā saucamo retributīvo kaitējuma aspektu sk. Reshotko, 2006, 68.

<sup>310</sup> Proti, tas ir kaut kas neiespējams. Sk. Reeve, 1989, 151.

Sokratam piespriež nāvessodu, atņem pilsoņtiesības utt., par tādu nav uzskatāms. Tiesa, daudzi to var uzskatīt par visai būtisku nodarījumu, tomēr Sokrats pats no tā sliktāks nekļūš. Turpretim viņu pašu rīcība viņiem kaitēs tādā mērā, kādā tā ir netaisnīga (sk. arī 40C-D). Līdzīgu pozīciju Sokrats aizstāv "Gorgijā" (469B-C; 473E-480E), kur apgalvo, ka rīkoties netaisnīgi ir sliktāk nekā no netaisnības ciest. Šķiet, Sokrats pieņem, ka netaisnīga rīcība pašu rīcības veicēju padara sliktāku. Šajā gadījumā der atcerēties 4. apakšnodaļā iztirzāto ētisko tēzi, kuras ietvaros tikums tika skaidrots kā noteikts dvēseles stāvoklis pēc analogijas ar ķermeņa veselību. Saskaņā ar šo modeli nekrietnība ir noteikta dvēseles slimība. Diemžēl dialogi nesniedz pietiekami daudz materiāla, lai dotu mums detalizētu ieskatu Sokrata nostājā par šīs slimības raksturu un to, kādā veidā netaisnīga rīcība to izraisa, tāpēc par to iespējams izteikt tikai minējumus. Saskaņā ar šajā darbā Sokratam piedēvēto nostāju visiem cilvēkiem vienādi piemīt vēlme pēc labuma. Tas, kas atšķir personu no personas, ir atšķirīgi uzskati. Līdz ar to nekrietno raksturo nezināšana (ἀμαθία), t.i., neadekvāti priekšstati par praktisko realitāti. Viņu raksturo aplami priekšstati par to, ka būt netaisnīgam ir labāk nekā būt taisnīgam (Gorg. 468E, 470A-474B), aplams uzskats, ka laimīgu dzīvi nodrošina bagātība un slava (Apol. 29D-E), nespēja izdarīt pareizu izvēli starp īstermiņa un ilgtermiņa labumiem (Prot. 352A- 358D) utt. Kādā veidā nekrietna rīcība var šādu nezināšanu stimulēt? Piemēram, nepieķertam zaglim var rasties priekšstats, ka šāds dzīvesveids ir izdevīgs. Galu galā šāda rīcība nostiprinās kā paradums un lielā mērā nosaka perspektīvu, kādā persona redz pasauli. No noteikta skatpunkta šāda dzīve var šķist apskaužama un iekārojama,<sup>311</sup> tomēr par to nākas arī maksāt – zaglim parasti kaut kas jāslēpj vai jāmelo, jābaidās, ka viņu varētu pieķert, viņam visdrīzāk nekad nebūs gana ar to, kas jau ir viņa īpašumā utt. Citiem vārdiem sakot, viņa dzīve visdrīzāk būs trauksmaina un nožēlojama.<sup>312</sup> Ja Sokrata pozīciju interpretē šādā veidā, tad kaitējums, ko rīcības veicējs nodara savai dvēselei, t.i., sev, iegūst tikpat piezemētus un konkrētus vaibstus, kādi parasti tiek saistīti ar kaitējumu, ko cilvēki nodara cits citam, resp., runa ir par tādām lietām kā zagšana, krāpšana, pazemošana utt.

<sup>311</sup> Sk. Gorg. 469C, kur Pola teiktais paredz, ka viņš apskauž tirānus.

<sup>312</sup> Sal. ar "Valsts" IX grāmatas sākumā lasāmo tirāniskā cilvēka un tirāna aprakstu (īpaši 577D-580A).

Pirms dodamies tālāk, gribētos norādīt uz kādu problemātisku jautājumu, kas varētu rasties saistībā ar kaitējuma izpratni sokratiskajos dialogos. Proti, kā nupat ieskicētie apsvērumi ir savietojami ar apakšnodaļas sākumā izklāstīto Sokrata argumentāciju sarunā ar Melētu (25C-26A)? Nav grūti pamanīt, ka abi fragmenti, kopā ņemti, noved pie zināma paradoksa. Sarunā ar Melētu Sokrats apgalvoja, ka Melēta apsūdzība par jauniešu samaitāšanu ir vāji pamatota. Ja Sokrats samaitātu jauniešus, tad šādā veidā viņš kaitētu pats sev, bet ir neticami, ka Sokrats apzināti sev nodara kaitējumu. Savukārt nupat iztīrātā fragmentā (F8) Sokrats apgalvo, ka nedz Melēts, nedz Anits viņam nekādu kaitējumu nodarīt nevar. Bet, ja reiz Sokratam nekaitē nāvessoda piespriešana vai izraidīšana trimdā, tad kā viņam var kaitēt samaitātie jaunieši? Līdzīgā kārtā mēs varam jautāt arī par Sokrata apsūdzētāju rīcību. Proti, ja jau viņi Sokratam nekādi nekaitē, tad kas nosaka viņu rīcības netaisnīgumu?<sup>313</sup>

Šķiet, ka šo problēmu ir iespējams risināt, ja, sekojot Brikhausam un Smitam (Brickhouse & Smith, 1994, 121-122), izšķiram divas nozīmes, kādās Sokrats runā par kaitējumu. Vienā nozīmē par kaitējumu var saukt nodarījumu, kura rezultātā tiek mazināts vai atņemts kāds labums, ko pretējā gadījumā persona būtu varējusi izbaudīt, vai arī tiek palielinātas ciešanas, kuras persona tik un tā pieredzētu. Brikhaus un Smits to dēvē par *relatīvo kaitējumu*. Persona, kas cieš no kāda relatīva kaitējuma, spēj gūt mazāk baudas vai labumu nekā tad, ja šā kaitējuma nebūtu, tomēr joprojām var vadīt laimīgu dzīvi. Tas ir kaitējums, kas cietēja stāvokli padara relatīvi sliktāku attiecībā pret stāvokli, kādā tas bija pirms kaitējuma nodarīšanas. Protams, var būt situācijas, kad relatīvais kaitējums ir tik liels, ka persona var sākt uzlūkot savu dzīvi kā tādu, ko nav vērts turpināt. Bet iespējams runāt arī par kaitējumu *absolūtā* nozīmē. Sokrats apgalvo, ka zināšana un tikums ir vienīgais beznosacījuma labums un ka līdz ar to vienīgais beznosacījuma sliktums ir nezināšana un nekrietnība. Striktā nozīmē runājot, bez gudrības arī visam pārējam vairs nav nekādas vērtības. Kaitēt kādam absolūtā nozīmē būtu padarīt šo personu par nekrietnu.

---

<sup>313</sup> Par šo problēmu sk. arī Williams, 1993, 78.

Ja ņem vērā nupat ieviesto nošķīrumu starp relatīvo un absolūto kaitējumu, tad mēs itin viegli varam atbrīvot Sokratu no uzrādītā paradoksa. Varam teikt, ka tad, kad Sokrats apgalvo, ka viņš pavisam noteikti nav apzināti maitājis jauniešus, jo tas varētu kaitēt viņam pašam, Sokrats runā par relatīvu kaitējumu. Kad "Gorgijā" Pols Sokratam vaicā, vai viņš labāk izvēlētos paciest netaisnību nekā to darīt, Sokrats viņam atbild:

[F9] "Es negribētu ne vienu, ne otru. Bet, ja rastos nepieciešamība vai nu nodarīt netaisnību, vai to paciest, es dotu priekšroku tās paciešanai." (469C1-2)

Proti, ja vien būtu iespējams izvairīties no netaisnības paciešanas, tad Sokrats no tās izvairītos, t.i., šim apstāklim viņa apsvērumos par pareizu rīcību ir noteikts svars. Turpretim tad, kad viņš apgalvo, ka viņam neko sliktu nevar nodarīt nedz Melēts, nedz Anits, runa ir par pavisam cita rakstura kaitējumu. Proti, absolūtā nozīmē Sokratam nevar kaitēt nedz izsūtīšana trimdā, nedz nāves sods, tāpēc ka tas viņu nepadara nekrietnāku. Un, no šā aspekta raugoties, tādiem apsvērumiem kā dzīvības vai mantas saglabāšana nav pilnīgi nekāda svara. Tādā veidā mēs varam apgalvot, ka iepriekš uzdotais jautājums – ja Sokratam nekaitē nāves soda piespriešana vai izraidīšana trimdā, tad kā viņam var kaitēt samaitātie jaunieši? – ir nepamatots. Tādā nozīmē, kādā Sokratam nevar kaitēt izraidīšana trimdā, viņam nevar kaitēt arī jaunieši. Bet tādā nozīmē, kādā viņam var kaitēt jaunieši, viņam var kaitēt arī Melēta un Anita rīcība. Tomēr neatbildēts vēl paliek jautājums, kā no Sokrata pozīcijām izskaidrot apsūdzētāju rīcības netaisnīgumu, ja ņem nopietni Sokrata apgalvojumu, ka viņam nekāds kaitējums netiek nodarīts? Arī uz šo jautājumu iespējams atbildēt, balstoties jau iepriekš teiktajā. Atkal izmantojot nošķīrumu starp relatīvo un absolūto kaitējumu, mēs varam teikt, ka Melēta un Anita rīcība ir netaisnīga, pirmkārt, tāpēc, ka tā nodara Sokratam relatīvu kaitējumu, un, otrkārt, tāpēc, ka viņi kaitē sev absolūtā nozīmē. Bet tagad varētu rasties jautājums – vai Sokrats izslēdz iespēju, ka persona A nodara personai B absolūtu kaitējumu? Jau iepriekš citētais fragments no "Apoloģijas" (F8) mums ļauj atbildēt uz šo jautājumu noliedzīgi. Sokrats teic, ka "tas nebūtu savienojams ar dievišķo kārtību, ka nekrietnāks cilvēks varētu kaitēt krietnākam". Līdzīga doma pausta arī vēlāk, "Apoloģijas" noslēgumā:

[F10] Bet arī jums, mani tiesneši, ar cerībām ir jālūkojas uz nāvi un viens jāatzīst par patiesību: ka ar krietnu cilvēku nevar notikt nekas slikts ne viņa dzīves laikā, ne pēc nāves un ka dieviem allaž rūp viņa liktenis". (41C8-D2) (Ā. Feldhūna tulk.)

Tas, šķiet, paredz, ka, ciktāl tas attiecas uz absolūta kaitējuma nodarīšanu citai personai, šī attiecība būs asimetriska. Proti, persona A var nodarīt absolūtu tiešu kaitējumu personai B tad un tikai tad, ja A ir labāka / krietnāka par B. Tomēr šeit mēs saduramies ar zināmu interpretācijas problēmu, jo nav īsti skaidrs, vai Sokrats aizstāv relatīvu tēzi, ka, lai nodarītu kaitējumu, pietiek, ka A ir relatīvi krietnāks par B, vai arī nerelatīvu tēzi, ka tikai krietnais var kaitēt nekrietnajam. Relatīvā tēze aptvers daudz plašāku gadījumu loku, un gadījums, kurā īstenosies nerelatīvā tēze, būs tikai relatīvās tēzes piemērs, jo, ja A ir taisnīgs un B – netaisnīgs, tad B ir netaisnīgāks par A. Turklāt, ja Sokrats pieņem nerelatīvo tēzi, tad šādu gadījumu klase (t.i., A ir taisnīgs un B netaisnīgs, A nodara kaitējumu B) ir tukša, jo nodarīt kaitējumu ir netaisnīgi, bet taisnīgais vienmēr rīkojas taisnīgi (Resp. 335B-E).

Lai kādu versiju aizstāvēja Sokrats, kaitējuma nodarīšanas koncepcijas aplūkojums parāda, ka primāra nozīme tiek piešķirta kaitējumam, ko persona var nodarīt sev, un tieši pie šā kaitējuma Sokrats apelē ētiskajā argumentācijā.

### **7.10. Sokrata egoisms un citu personu intereses**

Lai arī iepriekšējā analīze atklāja, ka Sokrata kaitējuma koncepcijā primāra nozīme tiek piešķirta kaitējumam, ko persona var nodarīt sev, ne mazāk svarīgi ir ievērot, ka ikviena rīcība, kura lielākā vai mazākā mērā skar arī citas personas, būs duāla, t.i., tā atstās gan tiešu, gan netiešu ietekmi uz pašu rīcības veicēju. Un jādodomā, ka teiktais attiecas vienādi gan uz kaitējuma nodarīšanu, gan uz laba darīšanu. Katrā ziņā nav nekāda pamata domāt, ka Sokrats šos gadījumus uzlūkotu kā asimetriskus. Tomēr tieši šajā gadījumā aktuāls kļūst jautājums – kā mēs varam skaidrot rīcības veicēja motivāciju, kad viņš rīkojas labi attiecībā pret citiem cilvēkiem? Šis jautājums, protams, ir saistīts arī ar jautājumu par citu personu interešu vietu rīcības veicēja apsvērumos. Divi

būtiski aspekti šā jautājuma izgaismošanai ir, pirmkārt, daži Sokrata apsvērumi mīlestības jeb draudzības sakarā, kas jau tika skarti iepriekš (3. nod.), un Sokrata izpratne par tikumu kā τέχνη. Šajā apakšnodaļā aplūkosim pirmo, bet apsvērumi par tikumu kā τέχνη tiks iztirzāti nākamajā apakšnodaļā (7.11).

Atgriezīsimies pie "Līsida" fragmenta (207D-E), kuru jau aplūkojām iepriekš (3.4.). Iesākot sarunu ar Līsidu, Sokrats viņam vaicā, vai Līsida vecāki viņu mīl (φιλεῖ). Līsids, protams, atbild apstiprinoši. Savukārt Sokrats norāda – tādā gadījumā tas nozīmē, ka viņi vēlas, lai Līsids ir pēc iespējas laimīgāks (οὐκοῦν βούλοιντο ὄν σε ὡς εὐδαιμονέστατον εἶναι) (207D7). Jautājums, kuru vajadzētu uzdot, – kā Sokrats var paust šādu viedokli, balstoties egoistiskā morālpsiholoģijā? Jeb, citiem vārdiem, – ja Sokrats uzskata, ka ikvienas rīcības motivācija būs saistīta ar paša rīcības veicēja labumu, kā viņš varētu skaidrot Līsida vecāku vēlmi, lai viņu dēls būtu pēc iespējas laimīgāks? Ir skaidrs – Sokrats nevar apgalvot, ka Līsida vecāku vēlme, lai Līsids būtu laimīgs, nekādi nav saistīta ar pašu vecāku vēlmi būt laimīgiem, kura viņiem piemīt tieši tāpat kā ikvienam citam cilvēkam, jo tad Sokratam varētu pārņemt nekonekvenci. Ja Sokrats piekrīt, ka apgalvojums

"Līsida vecāki mīl Līsidu"

paredz, ka

Līsida vecāki vēlas, lai Līsids ir pēc iespējas laimīgāks,

tad viņam tas jāspēj izskaidrot ar esošajiem morālpsiholoģijas koncepcijas resursiem. Šim uzdevumam noderīgi resursi rodami nedaudz vēlāk dialogā, kur Sokrats ievieš sākotnējā draudzīgā priekšmetu (πρῶτον φίλον) (PF) (219C-220B), lai novērstu draudzības skaidrojuma aiziešanu bezgalībā.<sup>314</sup> Proti, ja A tiecas pēc B kāda C dēļ, tad šīs A un B attiecības skaidrojums nekad nebūs pabeigts, jo mēs joprojām varam jautāt, kāpēc A tiecas pēc C? Un tā līdz bezgalībai. Sokrata piedāvātais risinājums ir postulēt πρῶτον φίλον kā sākotnēju draudzības jeb tiekšanās priekšmetu, kas paskaidro, kāpēc visi pārējie tiekšanās objekti ir tādi. Saskaņā ar interpretāciju, kas tika piedāvāta iepriekš (3.8), πρῶτον φίλον ieviešana paredz divas būtiskas nostādnes. Pirmkārt, PF iezīmē

---

<sup>314</sup> Sk. arī 3.8.

jebkuras vēlmes galamērķi, proti, ja A tiecas pēc x, tad šo vēlmi var izskaidrot ar to, ka A tiecas pēc x kāda y dēļ, pēc y kāda z dēļ utt., līdz mēs nonāksim līdz PF. Otrkārt, tādā veidā tiek ieviests nošķīrums starp divu veidu labumiem: 1) PF, kas ir vienīgā lieta, kuru mēs vēlamies beznosacīti, t.i., vēlme pēc PF neprasa tālāku skaidrojumu; un 2) pārējām lietām, kuras, izsakoties metaforiski, ir vēlamas tikai PF gaismā, proti, tās ir lietas, kuras mēs vēlamies vai nu tāpēc, ka tās ir līdzeklis, kas mūs tuvina PF, vai arī neatņemams PF konstituentis. Naudas vērtību nosaka tas, ko par to var nopirkt, un pēc naudas mēs tiecamies tādā mērā, kādā tā var kalpot par līdzekli kādu mums vēlamu lietu iegūšanai. Līdzīgā veidā, šķiet, Sokratam būtu jāskaidro arī vecāku mīlestība pret bērniem vai jebkurš cits φιλία gadījums, kuras objekts nav PF. Proti, saskaņā ar šādu nostāju mīlestība vai draudzība būs relācija, kurā iesaistīti trīs mainīgie – mīlētājs, mīlamais un PF. Ja ir taisnība tiem Platona lasītājiem,<sup>315</sup> kas uzskata, ka ar PF mums būtu jāsaprot laime kā labuma iegūšana, kas saskaņā ar citos dialogos pausto arī ir ikvienas rīcības galamērķis, tad teikt, ka A mīl B nozīmē teikt, ka B ir A laimes / labklājības sastāvdaļa jeb līdzeklistās sasniegšanai. Tomēr kā šāda skaidrojuma ietvaros iespējams, ka A vēlas, lai B ir pēc iespējas laimīgāks? Sokrata pozīcija pieļauj tikai to, ka B laime kā A tiekšanās priekšmets var figurēt kā A laimes sastāvdaļa vienīgi? tādā veidā, ka B laime noteiks A laimi.

Ričards Krauts (Kraut, 1973, 333-335) šajā kontekstā ievieš nošķīrumu starp personas *interesēm īstajā šā vārda nozīmē* un *paplašinātajām interesēm*. Krauts paskaidro šo nošķīrumu ar vecāku un bērna attiecību piemēru. Ja tēvs mīl dēlu, tad viņš savu bērnu uzlūko kā sevis turpinājumu un viss, kas nāk par labu dēlam, nāk par labu arī viņam pašam. Savukārt, ja dēlam atgadās kas slikts, tas nodara kaitējumu arī tēvam. Mīlošs tēvs neuzskata, ka viņa paša intereses vienmēr neizbēgami ir svarīgākas par dēla interesēm, proti, viņš neseko principam, ka ikreiz, kad viņa intereses nonāk pretrunā ar dēla interesēm, jādod priekšroka paša interesēm. Tādējādi, kad tēvs apsver dēla intereses, viņš apsver savas paplašinātās intereses, savukārt, kad viņš apsver savas, nevis dēla intereses, tad viņa uzmanības lokā ir paša intereses šā vārda īstajā nozīmē. Šis

---

<sup>315</sup> Piemēram, Versenyi, 1975, 193-195, Vlastos, 1991, 230.

skaidrojums paredz, ka rīkoties saskaņā ar savām interesēm nozīmē rīkoties, apsverot gan savas paplašinātās intereses, gan intereses šā vārda īstajā nozīmē, un dot priekšroku tām, kuras attiecīgajā situācijā ir vissvarīgākās. Tas paredz iespēju, ka šāda rīcība atsevišķos gadījumos var būt pretrunā vai nu ar savām interesēm stingrā nozīmē, vai arī ar savām paplašinātajām interesēm. Tomēr visos gadījumos tā būs saskaņā ar personas interesēm plašākā nozīmē, jo tiks veikta, izsverot gan paplašinātās intereses, gan pašas personas intereses stingrā nozīmē.

Krauts šos apsvērumus izmanto, lai parādītu, ka ir maldīgi uzskatīt Platonu par egoistu, jo viņa koncepcija pieļauj rūpes par citu personu interesēm. Viņaprāt, šāds priekšstats radies tādēļ, ka gadījumos, kad mēs teiktu, ka konkrēta rīcība ir pretrunā ar kādas citas? personas interesēm, Platons apgalvotu, ka šī rīcība ir pretrunā ar paša rīcības veicēja interesēm, ar to domājot, ka tā ir pretrunā ar rīcības veicēja paplašinātajām interesēm. Pretruna starp to, ko teiktu mēs, un to, ko saka Platons, tādējādi ir tikai verbāla (ibid. 334). Tas arī paskaidro, kāpēc Platons bieži maldīgi noturēts par egoistu.

Manuprāt, Krautam ir taisnība, ka, runājot par rīcības veicēja interesēm, Platons (un te varētu piebilst, ka tas pats ir attiecināms uz Sokratu) ar to saprot kaut ko vairāk par to, ko Krauts sauc par rīcības veicēja interesēm šā vārda īstajā nozīmē. Tomēr diez vai ir pamats runāt tikai par verbālu atšķirību starp Krauta minētajiem "mums" un Platona nostāju.

Pirmkārt, aizdomas var radīt Krauta ieviestā nošķiruma starp diviem atšķirīgiem interešu veidiem pamatojamība. Ir skaidrs, ka Krauts šo nošķirumu izmanto interpretācijas nolūkiem, proti, tas nav nošķirums, kas eksplīcīti parādās Platona tekstā. Tomēr ir grūti pateikt, kā tas savietojams ar Sokrata un Platona teorētiskajām nostādnēm rīcības psiholoģijā. Kad Sokrats "Gorgijā" (466C-468E) nošķir rīcību, kuru nosaka vēlmes, no rīcības, kuru nosaka šķitums par to, kas ir labāks (sk. 5.5, 5.10-13), viņš savā ziņā nošķir rīcības veicēja interesēs esošās rīcības no tām rīcībām, kas rīcības veicējam tādas tikai šķiet. Rīcība vai nu ir laba tās veicējam, vai arī tāda tikai šķiet, bet patiesībā nav. Tās ir vienīgās iespējas, kādas Sokrats šajā fragmentā izdala. Tieši tas pats



sakāms par Sokrata pozīciju "Protagora" slavenajā fragmentā 352A-358D, kur, kā bieži uzskatīts, Sokrats argumentē pret nesavaldības (ἀκρασία)<sup>316</sup> iespējamību. Kad Sokrats runā par mērīšanas mākslu (μετρητικὴ τέχνη) (356D-357B) kā par prasmi, ar kuras palīdzību mēs varam izvērtēt, kura rīcība mums sniegs lielāku labumu vai mazāku sliktumu ilgtermiņā, viņš nekur nepiemin, ka pareizās izvēles izdarīšana varētu būt atkarīga arī no tā, vai aprēķinos mēs operējam ar paplašinātām vai kādām citām rīcības veicēja interesēm. Protams, no tā, ka Sokrats nepiemin Krauta nošķīrumu, vēl neizriet, ka implīcītā veidā viņš ar to neoperē, tomēr, no eksegēzes ekonomijas viedokļa raugoties, nav arī pamata Sokratam šādu nošķīrumu piedēvēt. Turklāt par labu uzskatam, ka Sokratam šāds nošķīrums nav aktuāls, var liecināt arī Protagora un Sokrata saruna par drosmi uzreiz pēc jau minētā nesavaldības problemātikai veltītā fragmenta (360D un tālāk). Šeit Sokrats un Protagors atgriežas pie iepriekš (351B) pārtrauktās diskusijas par to, vai Protagoram ir taisnība, ka drosmē būtiski atšķiras no citiem tikumiem (349D). Tagad šis jautājums tiek iztirzāts, ņemot vērā 356D-357B panākto vienošanos, ka:

- 1) patīkamais ir labums un nepatīkamais – sliktums (358A);
- 2) neviens netiecas pēc tā, kas ir slikts, vai tā, ko viņš uzskata par sliktu (358C-D);
- 3) kļūdas labuma un sliktuma izvēlē rodas zināšanu jeb mērīšanas prasmes trūkuma dēļ (357C-E).

Protagors uzskatīja, ka drosmē atšķiras no citiem tikumiem, jo mēs varam sastapt cilvēkus, kas ir netaisnīgi, bezdievīgi, nesavaldīgi, dumji, tomēr ļoti vīrišķīgi (349D). Sokrats parāda – ja mēs pieņemam nupat minētās tēzes, tad arī glēvulība no drosmes atšķirsies ar to, ka glēvajam nav sajēgas par to, kas ir un kas nav briesmīgs (360C). Ja Sokrats piešķirtu kādu nozīmi Krauta piedāvātajam nošķīrumam, tad viņš drīzāk teiktu, ka glēvais no drosmīgā atšķiras ar to, ka pirmais rūpējas tikai par savām interesēm šā vārda īstajā nozīmē, savukārt otrais – par paplašinātajām interesēm. Tomēr Sokrats neko tādu nesaka. Nekur šajā Sokrata un Protagora sarunā (358E-360E) nav iespējams saskatīt

---

<sup>316</sup> Taisnības labad gan jāatzīmē, ka vārds ἀκρασία šajā "Protagora" fragmentā neparādās.

pat mājienu, ka glēvuma iemesls varētu būt personas koncentrēšanās tikai uz savām interesēm šaurā nozīmē.

Krauta nošķīrumam nav vietas arī iepriekš iezīmētajā "Līsida" mīlestības koncepcijā, kas paredz, ka ikviens mūsu tiekšanās objekts tāds ir tikai tiktāl, ciktāl tas ir vai nu līdzeklis laimes sasniegšanai, vai arī tās konstituents. Sokrats paredz, ka citu cilvēku laime jeb labklājība būs mūsu laimes un labklājības nepieciešams nosacījums, taču nekur šī laime (no Krauta viedokļa – paplašinātās intereses) netiek pretstatīta interesēm šaurākā nozīmē. Vēl vairāk – "Līsida" gadījumā pat nav īsti saprotams, kas šīs šaurās intereses varētu būt iepretim paplašinātajām interesēm.

Visos aplūkotajos gadījumos dominējoša loma tiek piešķirta pavisam citam nošķīrumam, proti, nošķīrumam starp šķietamām interesēm un īstām interesēm, un uzsvērta doksiskās kompetences loma šo interešu izvērtēšanā.

Otrkārt, Krauta pozīcija izraisītu iebildumus arī tad, ja viņa piedāvātais nošķīrums starp diviem interešu veidiem būtu pamatots, – rīcība, ko motivē tā saucamās paplašinātās intereses, Sokrata rīcības psiholoģijas ietvaros tāpat būtu jāuzskata par egoistisku. Patiesībā tas jau ir redzams no iepriekš teiktā. Ja citu personu intereses var būt manu rūpju priekšmets tikai mūsu tiekšanās pēc laimes jeb labklājības kontekstā, tad tas arī nozīmē, ka ārpus šā konteksta tām nav nekāda svara. (Te der piebilst – gadījumā, ja šāda koncepcija šķiet nepieņemama, tās aizstāvībai var atzīmēt, ka Sokrats visdrīzāk teiktu: mūsu laime lielākā vai mazākā mērā vienmēr būs atkarīga no citiem cilvēkiem, tāpēc jautājums par tāda cilvēka pastāvēšanu, kura tiekšanās pēc laimes vektors nepārklājas ar kādas citas personas interešu vektoru, ir – ja atmetam patoloģiskus gadījumus – tikai tīri teorētisks, t.i., tāds, kuram nav nekāda sakara ar mūsu dzīves realitāti.) No Sokrata viedokļa raugoties, nav tāda rīcības motīva, kas būtu pilnīgi nesaistīts ar rīcības veicēja apsvērumiem par to, kāda rīcība viņam ir vislabākā noteiktā situācijā. Šajā nozīmē arī rīcība, kuru motivē paplašinātās intereses, ir egoistiska rīcība. Tiesa, Sokrata egoisms ir iezīmīgs ar to, ka tajā atvēlēta loma citu personu interesēm, kuras gan nefigurē kā patstāvīgas, t.i., no rīcības subjekta interesēm absolūti neatkarīgas vienības. Te būtu īstais laiks atgriezties pie iepriekš (7.5.) iezīmētā jēdzieniskā ietvara.

Iepriekš es minēju nošķirumu starp tīru egoismu (TE) un tīru altruismu (TA) un teicu, ka Sokrata pozīcija visdrīzāk atrodas šā laukuma egoisma spektrā. Tīrs egoisms tika skaidrots kā uzskats, ka citu cilvēku interesēm piemīt svars tikai tiktāl, ciktāl to realizēšana veicina paša rīcības veicēja intereses. Bet tādā gadījumā ir pamats jautāt – kā tad Sokrata pozīcija atšķirsies no tīra egoista pozīcijas, kuras ietvaros citas intereses arī figurē tikai tādā mērā, kādā tās saistītas ar rīcības veicēja interesēm? Atbilde uz šo jautājumu zināmā mērā ietverta iepriekšējā izklāstā. Jau teicu, ka Krautam ir taisnība tajā ziņā, ka tad, kad Platons vai Sokrats saka, ka, piemēram, taisnīga rīcība ir paša rīcības veicēja interesēs, tad viņš ar to domā rīcības veicēja paplašinātās intereses, kas arī ir viņa reālās intereses iepretim šķietamajām, t.i., tam, ko atsevišķā gadījumā rīcības veicējs dažādu iemeslu dēļ varētu uzskatīt par tādu, kas veicinātu viņa intereses. Proti, Sokrata pozīcija balstās uz krietni atšķirīgu rīcības veicēja interešu izpratni. Tad, kad mūsu iedomātais tīrais egoists apgalvo, ka citu cilvēku intereses viņam rūp tikai tiktāl, cik tās sakrīt ar viņa paša interesēm, tad viņš to saprot apmēram šādi – viņa intereses eksistē kā patstāvīgs, ar citiem rīcības subjektiem nesaistīts kopums, kas nejaušā kārtā var sakrist vai nesakrist ar citu subjektu līdzīgā veidā esošām interesēm, kuras egoista praktiskajos apsvērumos parādās tikai kā līdzekļi savu interešu realizēšanā. Savukārt Sokrata gadījumā apgalvojums, ka citu personu intereses aplūkojamas tikai rīcības veicēja interešu gaismā, nozīmē kaut ko citu, jo pavisam citādi tiek aplūkotas rīcības veicēja intereses, kas Sokrata skatījumā nav nedz nejaušas, nedz arī hermētiski noslēgtas no citu personu interesēm. Proti, pirmkārt, intereses par kurām runā Sokrats, izriet no cilvēka iedabas īpatnībām, kuras jau esam aplūkojuši "Līsidam" un "Dzīrēm" veltītajās nodaļās. Otrkārt, citu personu intereses parasti ir cieši integrētas rīcības veicēja interešu sistēmā, t.i., tās ir nepieciešami saistītas ar rīcības veicēja interesēm. Vecāku laime vienmēr būs nesaraujami saistīta ar bērnu laimi, un šī saistība būs tik cieša, ka vecāku laime bez viņu bērnu laimes nemaz nav aplūkojama.<sup>317</sup> Vecāku mīlestība pret bērniem, protams, šeit ir spilgts paraugs, tomēr kaut kas līdzīgs attieksies arī uz cita veida attiecībām starp cilvēkiem, kur var runāt par viena vai otra veida φιλία (sk. piem. Gorg.

---

<sup>317</sup> Šis aspekts ir īpaši akcentēts Penera un Rova piedāvātajā "Līsida" interpretācijā (sk. Penner & Rowe, 2006, 280-296.)

507E-508A). Tāpēc Sokrata egoisms citu personu interesēm piešķir krietni būtiskāku lomu, salīdzinot ar to, kāda tā ir egoisma teorijās, kas tika iezīmētas iepriekš (7.5.). Turklāt šī loma ir tik būtiska, ka Sokrata teiktais dažkārt var šķist pretrunā ar egoisma pozīciju, un tas arī paskaidro, kāpēc daudzi Sokrata lasītāji ir pieņēmuši kardināli atšķirīgas nostājas jautājumā par to, vai Sokrats ir egoists vai nav.

### 7.11. Egoisms un altruisms "Valsts" I grāmatā

Vēl vienas aspekts, kas varētu palīdzēt izgaismot Sokrata egoistisko morālpsiholoģiju, ir saistīts ar Sokrata apsvērumiem par τέχνη un tikumu kā τέχνη. Nedaudz citā griezumā šis jautājums jau tika skarts darba 6. nodaļā, kur aplūkojām, kādā veidā Sokrata τέχνη izpratne ir saistīta ar viņa rīcības psiholoģiju. Raksturojot dažus Sokrata τέχνη koncepcijas aspektus, es balstījos uz fragmentu no "Valsts" I grāmatas, kur Sokrats iztira Trasimaha piedāvāto taisnīguma definīciju, kas nosaka, ka taisnīgums ir stiprākajam izdevīgais (sk. 6.2.) Sokrata iebildums, kas tad arī tika pieminēts, bija tāds, ka ikviena τέχνη, būdama pilnīga, rūpējas nevis par savu labumu, bet gan par tās aprūpē esošo lietu labumu, kuru dabiskais nepilnīgums arī ir iemesls dažādo τέχνη pastāvēšanai. Piemēram, cilvēka ķermenim ir trūkumi un tas nav pašpietiekams; tieši šā iemesla dēļ pastāv ārstēšanas māksla, kuras uzdevums ir rūpēties par ķermeni. Tādi paši apsvērumi attiecināmi uz visām pārējām τέχνη. Ikviena τέχνη rūpējas un gādā par to, kas ir izdevīgs priekšmetam, kurš ir šīs τέχνη aprūpē jeb pār kuru tā valda (341E-342E). Bet šāds rezultāts ir pilnīgi pretējs Trasimaha apgalvojumam, ka taisnīgums ir stiprākajam izdevīgais un ka valdnieki, kas tādi ir šā vārda stingrā nozīmē (t.i., valdnieki, kas nekļūdās savā prasmē valdīt), polisās iedibina kārtību, kas ir izdevīgāka viņiem (sk. 340E-341A). Ja mēs pieņemam Sokrata tēzi, ka

(TH) tikums ir τέχνη,

un nupat izklāstīto pozīciju, ka

(TC) jebkura τέχνη gādā par tās priekšmeta labumu,

tad rodas jautājums, vai Sokrata pozīcija galu galā nebūs raksturojama kā altruisms?<sup>318</sup> Lai noskaidrotu, vai uz šo jautājumu mums būtu jāatbild apstiprinoši, palūkosimies, kādā virzienā attīstās argumentācija minētajā "Valsts" fragmentā (343B-347E).

Lai parādītu, ka Sokratam nav taisnība, Trasimahs norāda – būtu aplami iedomāties, ka gani nobaro savus lopus un rūpējas par tiem kādu citu iemeslu dēļ, nevis lai gūtu labumu sev un saviem saimniekiem. Un tas pats attiecas uz valdniekiem polisās,<sup>319</sup> kuri patiesībā uzlūko sev pakļautos pilsoņus kā aitas un nepārtraukti rūpējas tikai un vienīgi par savu labumu (343B).<sup>320</sup> Sokrata atbildi Trasimaham var dalīt divās daļās. Vispirms (345B-E) Sokrats norāda, ka Trasimaha teiktais ir pretrunā ar jau iepriekš (341C-342E) panākto vienošanos, ka jebkura māksla (τέχνη) un ikviens amatnieks tādā mērā, kādā viņš ir amatnieks (t.i., amatnieks šā vārda īstajā nozīmē), vispirmām kārtām rūpējas par viņa apgādībā esošā priekšmeta labumu. Tāpat kā ārsts rūpējas par slimnieka (precīzāk – ķermeņa) labumu, arī gans nerūpējas ne par ko citu, kā vien par savā apgādībā esošā priekšmeta, t.i., lopu, labumu. Tas pats attiecas arī uz jebkāda veida pārvaldīšanu (ἀρχή) – vai tā būtu sabiedriska vai privāta –, ikviena meklē vislabāko tam, ko tās pārvalda vai aprūpē (345D5-E2). Tāpēc Trasimaha iebildums trāpa garām mērķim, ja vien spēkā ir nostādne, kuru viņš pats pieņēmis iepriekš. Ja kāds atsevišķs valdnieks vai lopu gans gūst no savas nodarbes labumu sev, tad viņš to negūst kā valdnieks šā vārda stingrā nozīmē vai kā gans šā vārda stingrā nozīmē, jo, ciktāl viņi darbojas katrs savā jomā, viņu rīcība tiecas uz labuma nodrošināšanu savā pārvaldībā esošajām lietām. No šā apsvēruma izriet arī nākamā Sokrata tēze, kuru viņš izvērs atbildes atlikušajā daļā

---

<sup>318</sup> Altruisms gan nav vienīgā egoisma alternatīva. Piemēram, Rudebušs (Rudebush, 2007) uzskata, ka Sokrata pozīcija šeit būtu raksturojama kā neitrālisms.

<sup>319</sup> Trasimahs norāda, ka viņš runā par valdniekiem, kas patiešām tādi ir (οἱ ὡς ἀληθῶς ἄρχουσιν) (līdzīgi arī 345E2), ar to, šķiet, domājot nevis valdniekus šā vārda stingrā nozīmē (kā 340E-341A), bet gan norādot uz viņu atšķirību no citu amatu pārstāvjiem, par kuriem iepriekš (piem., 342D6-8, 10-11) arī tika teikts, ka viņi ir valdnieki pār priekšmetu, kas ir attiecīgās mākslas gādībā.

<sup>320</sup> Trasimaha iebildums Sokratam, kas sākas 343B un beidzas 344C, patiesībā būtu dalāms divās daļās. Pirmajā daļā (343B) Trasimahs norāda, ka gan gani, gan valdnieki patiesībā rūpējas nevis par sev pakļautajiem lopiem vai dzīvniekiem, bet gan par savu labumu. Otrajā daļā (343C-344C) Trasimahs izvirza tēzi, ka būt netaisnīgam vienmēr ir izdevīgāk nekā būt taisnīgam. Mani interesējošā Sokrata atbilde Trasimaham (345B-347E) attiecas tikai uz viņa iebilduma pirmo daļu, tāpēc Trasimaha otro tēzi, kuras iztīrīšanai veltīta turpat vai visa atlikusī "Valsts" daļa, es atstāšu neaplūkotu. Uz to, ka abas Trasimaha tēzes jāaplūko šķirti, Sokrats norāda 347D-E.

(345E-347E), – ka neviens pārvaldītājs, t.i., amatnieks, "nevēlas valdīt labprātīgi (ἄρχειν ἐκῶν), bet pieprasa samaksu, jo uzskata, ka no pārvaldīšanas būs labums pārvaldāmajiem, nevis viņiem pašiem" (345E6-346A1). Sokrata argumentācija šajā fragmenta daļā iršāda:

1) katrai τέχνη piemīt sava atšķirīga spēja (δύναμις) jeb funkcija, kas to atšķir no citām τέχνη (346A1-3);

2) līdzīgā veidā katra τέχνη mums dod kādu tikai tai raksturīgu labumu, t.i., nav tā, ka vienu un to pašu labumu mums sarūpē divas vai vairākas atšķirīgas mākslas. Ārstēšanas māksla sagādā veselību, kuģa stūrmaņa māksla sagādā glābiņu jūras braucienā utt. (346A6-8);

3) katras τέχνη spēja arī nosaka tās identitāti, tāpēc jebkādi citi rezultāti, kas tiek iegūti, piekopjot noteiktu mākslu, uzlūkojami kā blakusprodukti. Proti, kuģa stūrmaņa māksla nebūs ārstēšanas māksla, lai arī var gadīties, ka kāds kuģojot uzlabo savu veselību. Līdzīgi arī ārstēšanas māksla nebūs identiska peļņas gūšanas mākslai (μισθωτική) – arī tad, ja kāds, gūstot peļņu, kļūst vesels vai iegūst peļņu ārstējot (346B1-);

4) tādā gadījumā, ja ir kāds visiem amatniekiem kopīgs labums, viņi visi liek lietā prasmi, kas ir atšķirīga no viņu mākslas (346C5-7);

5) amatnieki gūst labumu, saņemot atalgojumu, proti, viņi līdztekus savai mākslai izmanto arī pelnīšanas mākslu (346C9-11);

6) tāpēc neviens amatnieks negūst peļņu no savas mākslas. Ārstēšanas māksla sagādā veselību, bet pelnīšanas māksla – peļņu. Ikviena māksla veic savu darbu (ἔργον) un dod labumu priekšmetam, kas ir tās aprūpē (346D1-6), nevis sev vai personai, kas šo mākslu praktizē;

7) bet, ja amatnieks nesaņem atalgojumu, tad viņš negūst labumu no savas mākslas (346D6-8);

8) tāpēc Trasimaha piemēri par ganiem un valdniekiem polisās neatspēko Sokrata pozīciju. Stingrā nozīmē ikviens amatnieks – ciktāl viņš ir amatnieks – rūpējas par savā gādībā esošā priekšmeta labumu (346E3-7);

9) turklāt tagad ir skaidrs, kāpēc amatnieki nepraktizē savas mākslas labprātīgi, bet pieprasa par to samaksu, – tāpēc, ka pati τέχνη tās pārvaldītājam nekādu labumu nenodrošina. Līdz ar to, lai amatnieks piekoptu savu mākslu, viņam ir vajadzīga motivācija – samaksa (346E7-347A6).

Dažādās prasmes ir tikai noteikta veida instrumenti, ar kuru starpniecību var veikt noteiktus, iepriekš definētus darbus (vai sasniegt iepriekš nospraustus mērķus), tomēr, lai atsevišķa persona šos instrumentus liktu lietā, nepieciešama motivācija, kas personas rīcību kaut kādā veidā sasaista ar rīcības veicēja labumu. Sokrata paustā pozīcija (lai arī var diskutēt par tās interpretāciju un detaļām)<sup>321</sup> visnotaļ labi sakrīt ar citviet rodamo psiholoģisko egoismu. Kā precīzi norāda Antonio Ču (Chu, 2007, 68), amatnieks kā amatnieks vai valdnieks kā valdnieks nav reāla persona, kurai mēs varam piedēvēt vēlmes un motīvus. Šis apzīmējums norāda vienīgi uz lomu, ko kāda persona var uzņemt vai neuzņemt. Turklāt, ja persona uzņemas kādu no šīm lomām, tad šo lomu definējošais principu kopums vēl neļauj izdarīt secinājumus par pašas personas motivāciju. Persona var uzņemt kādu no šīm lomām dažādu iemeslu dēļ. Sokrats min vismaz trīs dažāda veida atalgojumus, kas varētu motivēt kādu valdīt, – naudu, godu un sodu (347A). Fragmenta konteksts nedod pamatu secināt, ka Sokrats min visus iespējamus motīvus. Es sliecos domāt, ka Sokrata uzskaitījums nav izsmeļošs, jo nepieminēti paliek daudzi citos dialogos atrodamie motīvi, ko cilvēki varētu uzlūkot kā laimīgas dzīvošanas nosacījumus, piemēram, veselība, skaistums vai veiksmē (Euthd. 279A-C). Sokrats pats, protams, teiktu, ka izšķirīga loma šajā gadījumā piešķirama gudrībai (279D-282D). Ārsts var praktizēt ārstēšanas mākslu, t.i., palīdzēt slimniekiem dažādu motīvu vadīts – lai gūtu peļņu, goda dēļ, vai lai izvairītos no kāda soda utt. Jebkurā gadījumā šim motīvam jābūt saistītam ar paša ārsta labumu, jo tikai tā var paskaidrot, kāpēc viņš dara to, ko dara.

Kā tādā gadījumā ir ar šīs apakšnodaļas sākumā iezīmēto slēdzienu, kas vedināja domāt, ka Sokrata pozīcija raksturojama kā noteikta veida altruisms? Iespēja Sokratam piedēvēt altruismu izrietēja no divām tēzēm:

---

<sup>321</sup> Sk. piem. Barney, 2006.

(TH) tikums ir τέχνη un

(TC) jebkura τέχνη gādā par tās priekšmeta labumu.

Tomēr mēs nupat noskaidrojām, ka, ciktāl ir runa par amatnieku kā noteiktas lomas realizāciju, mēs nerunājam par šo lomu īstenojošās personas motivāciju. Tas nozīmē, ka minētajām divām tēzēm mums būtu jāpievieno vēl viena, ko varētu formulēt apmēram šādi:

(TMot.) persona S praktizē noteiktu τέχνη tikai ar nosacījumu, ka tādā veidā tiek veicināts šīs personas labums jeb labklājība.

Un, ja mēs pievienojam šo tēzi, tad Sokrata pozīcija vairs nav uzlūkojama kā altruisms. Raizes varētu radīt jautājums par to, ka tikums šādā gadījumā kļūst kaut kas neobligāts, gluži kā jebkura cita τέχνη definēta loma, kuru persona var vai nu uzņemties, vai neuzņemties atkarībā no dažādiem nejaušiem apsvērumiem. Proti, vai ar tikumu nav līdzīgi kā ar ārstēšanas mākslu, kad ārsts, kurš vairs nespēj sev sarūpēt iztiku ar šo mākslu, sāk nodarboties ar citu amatu, kas attiecīgajā gadījumā nodrošina daudz labāku iztiku?<sup>322</sup> Tomēr šādas raizes ir veltīgas, ja nupat aplūkotās Sokrata nostādnes skatām kontekstā ar citām jau izklāstītām Sokrata morālpsiholoģijas tēzēm. Proti, ja mēs ņemam vērā Sokrata uzskatus, ka

(1) ikviens vēlas labumu,

(2) tikums ir zināšana par labo un slikto (Lach. 174D, Euthd. 279D-282D),

tad redzam, ka tikums kā τέχνη nebūt nav nejauša loma, ko cilvēki var uzņemties vai neuzņemties. Iespēja izvēlēties šo τέχνη ir tieši tikpat liela, cik izvēles iespēja vēlēties vai nevēlēties labumu, proti, nekāda. Abi šie aspekti ir cilvēka iedabas noteikti un ir nejauši tikai loģiskā nozīmē. Tomēr, ja ņemam vērā reālos novērojumus par to, kādi ir cilvēki, tad Sokrats teiktu, ka nedz vēlme pēc labuma, nedz tikums šajā ziņā nav izvēles priekšmeti.

---

<sup>322</sup> Jānorāda, ka šis piemērs ir anahronisks un vairāk atgādina par mūsdienu darba tirgus mobilitāti, nekā Sokrata un Platona laika Atēnas, kur amata prasmes tika nodotas no paaudzes paaudzē. Tiesa, līdzīgus piemērus varēja atrast arī antīkajā pasaulē. Viens no šādiem piemēriem varētu būt Eutidēms un Dionīsodors Platona "Eutidēmā" (sk. 271C-272D), kas visai īsā laikā cīņas mākslu nomainīja ar sofistiku.



### 7.12. Noslēgums

Nupat aplūkots "Valsts" fragments diezgan labi ilustrē gan to, kā Sokrata teorijas ietvaros ir iespējama šķietami altruistiska rīcība, gan arī to, kādā nozīmē šī teorija joprojām uzskatāma par egoistisku. Kā es mēģināju parādīt šajā nodaļā, Sokratam var piedēvēt *psiholoģisko* tēzi – uzskatu, ka ikvienu rīcību motivē paša rīcības veicēja labums. Tāpat jāatzīst, ka tekstuāla evidence apliecina: Sokrats akceptē arī to, ko es nosaucu par *ētisko* tēzi – uzskatu, ka par visu visvairāk mums jā rūpējas par savu dvēseli. Tomēr Sokrata izpratne par φιλία un viņa apsvērumi par tikumu kā noteikta veida zināšanu (τέχνη) paredz, ka viņa koncepcijā ir vieta arī apsvērumiem par citu personu interesēm un motivācijai, kas var šķist altruistiska. Līdz ar to ir pamats uzskatīt, ka Sokrata morālpsiholoģija ir savietojama ar dialogos izteikto prasību rīkoties saskaņā ar tikuma prasībām.

## Pateicības

Šis darbs nebūtu tapis bez daudzu cilvēku sniegtās palīdzības un atbalsta. Vispirmām kārtām gribētu izteikt pateicību Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes profesorei Mārai Rubenei par piekrišanu vadīt šo promocijas darbu un atbalstu tā ilgajā tapšanas gaitā.

Tāpat gribētu pateikties Gerasimam Santam un Edgaram Narkēvičam par padomiem, kā uzlabot 2006. gadā Pirgosā (Grieķija) nolasīto referātu, kas ir pamatā darba 6. nodaļai. Naomi Rešotko no Denveras Universitātes palīdzēja saprast atsevišķas ar "Līsidu" saistītas problēmas un sniedza arī bibliogrāfisku palīdzību. Darba 7. nodaļa ir uzrakstīta, uzturoties Lēvenē (*Leuven*). Atrašanās tur lielā mērā bija iespējama, pateicoties Arņa Rītupa atsaucībai. Par atbalstu un pretimnākšanu izšķirīgos ar darba tapšanu saistītos brīžos esmu pateicību parādā arī RSU Humanitāro zinātņu katedras vadītājam prof. Vijai Sīlei.

Darba tapšanas gaitā vērtīgus ieteikumus saņēmu no filozofijas doktorantūras studentiem Danas Vilisteres un Ulža Vēgnera. Promocijas darba sagatavošanas noslēguma posmā izšķirīga bija Līvas Muižnieces, Venta Sīļa un Venta Zvaigznes sniegtā palīdzība.

Tomēr visvairāk parādā esmu Alisei un Otto. Bez viņu atbalsta un iejūtības šis darbs nebūtu tapis.

# Bibliogrāfija

## (a) Antīko autoru teksti un tulkojumi

Aristotle. 1999. *Nicomachean Ethics*. 2nd ed. – Translated with Introduction, Notes, and Glossary, by Terence Irwin. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company.

Barnes, J. (ed.) 1984. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 1-2. – Princeton: Princeton University Press.

Burnet, J. (ed.) 1900–1907. *Platonis Opera*. Vol. 1–5. – Oxford: Clarendon Press.

Duke, A. Hicken, W. et. al. (ed.) 1995. *Platonis Opera*. Vol. 1. – Oxford: Clarendon Press.

Bury R. G. 1909. *The Symposium of Plato*. Ed. with intr., crit. notes and com. Cambridge: W. Heffer and Sons.

Bywater, I. (ed.) 1894. *Aristotelis ethica Nicomachea*. – Oxford: Clarendon Press.

Cooper, J. M. (ed.) 1997. *Plato Complete Works*. – Edited by John M. Cooper. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.

Dodds, E. R. 1959. *Plato. Gorgias*. – A Revised Text with Introduction and Commentary Oxford: Clarendon Press.

Dittmar, H. (Hrsg.) 1912. *Aischines von Sphetos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*. Berlin: Weidmann.

Dover, K. (ed.) 1980. *Plato. Symposium*. – Cambridge: Cambridge University Press.

Hermann, C. F. (Hrsg.) 1892. "Isagoge in Platonem" // C. F. Hermann (Hrsg.) *Platonis Dialogi*. – Vol. 6. – Leipzig: Teubner. – S. 147-151.

Jones, H. S & Powell, J. E. 1942. *Thucydidis historiae*. Vols. 1-2. – Oxford: Clarendon Press.

Ksenofons. 2005. *Atmiņas par Sokratu*. Tulk. Ā. Feldhūns. Rīga: Zinātne.

Ksenofons. 2005. *Dzīres*. Tulk. Ā. Feldhūns. Rīga: Zinātne.

Long, A. A. & Sedley, D. N. 1987. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press. = LS

Long, H. S. (ed.) 1964. *Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum*. Vol. 1-2. – Oxford: Clarendon Press.

Plato. 1987. *Early Socratic Dialogues*. Edited with General Introduction by T. J. Saunders. Penguin Books.

Plato. 1979. *Gorgias*. Translated with Notes by T. Irwin. Oxford: Clarendon press.

Plato. 1956. *Protagoras*. B. Jowet's translation revised by M. Ostwald, Ed., and introduction by G. Vlastos. Indianapolis / New York: The Bobbs-Merrill Company, INC.

- Plato. 1974. *Republic*. Translated with an Introduction by Desmond Lee. Penguin Books.
- Plato. 1999. *Symposium*. Translated with an introduction and notes by Christopher Gill. Penguin Books.
- Platons. 1997. *Eutifrons. Sokrata aizstāvēšanās. Kritons. Faidons*. Tulk. Ā. Feldhūns. Rīga: Zinātne.
- Platons. 1999. *Dialogi un vēstules. Protagors. Hipijs lielākais. Faidrs. Septītā vēstule. Astotā vēstule*. Tulk. Ā. Feldhūns. Rīga: Zinātne.
- Platons. 2004. *Gorgijs*. Tulk. Ā. Feldhūns. Rīga: Zinātne.
- Platons. 2008. *Teaitēts*. Tulk. E. Narkēvičs un I. Neiders. – Rīga: Liepnieks & Rītups.
- Rowe, C. J. (ed.) 1998. *Plato. Symposium*. Introduction, Translation & Notes. – Oxford: Aris & Phillips.
- Slings, S. R. (ed.) 2003. *Platonis Rempublicam*. – Oxford: Clarendon Press.
- Susemihl, E. (Hrsg.) 1884. *Aristotelis ethica Eudemia*. – Leipzig: Teubner.
- Westerink, L. G. (ed.) 1970. *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*. – Leipzig: Teubner.

**(b) Sekundārā literatūra**

- Adalier, G. 2001. "The Case of Theaetetus" // *Phronesis*. – XLVI/1, 2001. – pp. 1-37.
- Adkins, A. W. H. 1960. *Merit and Responsibility*. – Oxford: Clarendon Press.
- Allen, R. E. 1960. "The Socratic Paradox" // *Journal of the History of Ideas*. – 21, 1960. – pp. 256-265.
- Anagnostopoulos, M. 2003. "The Desire for Good in the "Meno"" // N. Reshotko (ed.) *Desire, Identity, and Existence*. Edmonton: Academic Printing & Publishing. – pp. 171-191.
- Anagnostopoulos, M. 2006. "The Divided Soul and the Desire for Good in Plato's "Republic"" // G. Santas (ed.) *The Blackwell Guide to Plato's "Republic"*. – Oxford: Blackwell Publishing Ltd. – pp. 166-188.
- Annas, J. 1977. "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism" // *Mind*. – 86, 1977. – pp. 532-554.
- Annas, J. 1992a. "Ancient Ethics and Modern Morality" // *Philosophical Perspectives*. – 6, 1992. – pp. 119-136.
- Annas, J. 1992b. "Plato the Sceptic" // J. C. Klagge, N. D. Smith (eds.) *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*. – Oxford: Clarendon Press. – pp. 43-72.
- Annas, J. 1993. "Virtue and the Use of Other Goods" // T. Irwin & M. C. Nussbaum (eds.), *Virtue, Love & Form. Essays in Memory of Gregory Vlastos*. – Edmonton, Alberta: Academic Printing & Publishing – pp. 53-66. = *Apeiron*, 26 (3/4).
- Annas, J. 1995. *The Morality of Happiness*. – Oxford: Oxford University Press.
- Annas, J. 1999. *Platonic Ethics, Old and New*. – Ithaca / London: Cornell University Press.
- Annas, J. 2002. "What Are Plato's "Middle" Dialogues in the Middle Of?" // J. Annas & C. Rowe (eds.) *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*. – Cambridge / London: Harvard University Press. – pp. 1-23.

- Anscombe, G. E. M. 1958. "Modern Moral Philosophy" // *Philosophy*. – 33, 1958. – pp. 1-19.
- Anscombe, G. E. M. 1963. *Intention*. – Cambridge: Harvard University Press.
- Bambrough, R. 1960. "Socratic Paradox" // *The Philosophical Quarterly*. – 10, 1960. – pp. 289-300.
- Barney, R. 2006. "Socrates' Refutation of Trasymachus" // G. Santas (ed.) *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. – Oxford: Blackwell Publishing. – pp. 44-62.
- Berman, S. 1991. "Socrates and Callicles on Pleasure" // *Phronesis*. – 36, 2, 1991. – pp. 117-140.
- Berman, S. 2003. "A Defense of Psychological Egoism" // N. Reshotko (ed.) *Desire, Identity, and Existence*. – Edmonton: Academic Printing & Publishing. – pp. 143-157.
- Beverluis, J. 2006. "A Defense of Dogmatism in the Interpretation of Plato" // D. Sedley (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. – Vol. XXXI. – Oxford: Oxford University Press. – pp. 85-111.
- Blundell, M. W. 1992. "Commentary on Reeve" // J. J. Cleary (ed.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Vol. VIII – Lanham: University Press of America. – pp. 115-132.
- Bobonich, C. 2002. *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics*. – Oxford: Oxford University Press.
- Bordt, M. 2000. "The Unity of Plato's "Lysis"" // T. M. Robinson & L. Brisson (eds.) *Plato: "Euthydemus", "Lysis", "Charmides"*. *Proceedings of the V Symposium Platonicum*. – Sankt Augustin: Academia Verlag. – pp. 157-171.
- Bostock, D. 1988. *Plato's "Theaetetus"*. – Oxford: Clarendon Press.
- Brandwood, L. 1992. "Stylometry and chronology" // R. Kraut. *The Cambridge Companion to Plato*. – Cambridge: Cambridge University Press. – pp. 90-120.
- Brickhouse, T. C. & Smith, N. D. 1989. *Socrates on Trial*. – Oxford: Oxford University Press.
- Brickhouse, T. C. & Smith, N. D. 1994. *Plato's Socrates*. – Oxford: Oxford University Press.
- Brickhouse, T. C. & Smith, N. D. 2010. *Socratic Moral Psychology*. – Cambridge: Cambridge University Press.
- Brumbaugh, R. S. 1976. "Plato's Relation to the Arts and Crafts" // W. H. Werkmeister (ed.) *Facets of Plato's Philosophy*. – Assen/Amsterdam: Van Gorcum. – pp. 40-52.
- Burnyeat, M. F. 1971. "Virtues in Action" // G. Vlastos (ed.) *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*. – Notre Dame & Indiana: University of Notre Dame Press. – pp. 209-234.
- Burnyeat, M. F. 1977. "Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus and G. E. Moore" // *Philosophy*. – 52, 1977. – pp. 381-396.
- Burnyeat, M. F. 2006. "The Truth of Tripartition" // *Proceedings of the Aristotelian Society*. – 106, 2006. – pp. 1-23.
- Carone, G. R. 2001. "Akrasia in the Republic: Does Plato Change his Mind?" D. Sedley (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XX – Oxford: Oxford University Press. – pp. 107-148.

- Carone, G. R. 2004. "Calculating Machines or Leaky Jars? The Moral Psychology of Plato's *Gorgias*" D. Sedley (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XXVI – Oxford: Oxford University Press. – pp. 55-96.
- Carone, G. R. 2005. "Socratic Rhetoric in the *Gorgias*" // *Canadian Journal of Philosophy*. – 35 (2), 2005. – pp. 221-242.
- Chu, A. 2007. "Trasymachean Rulers, Altruistic Rulers and Socratic Rulers" // D. Cairns, F. Herrmann & T. Penner (eds.) *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. – Edinburg: Edinburg University Press. pp. 61-75.
- Davidson, D. 1980. *Essays on Actions and Events*. – Oxford: Oxford University Press.
- Devereux, D. T. 1995. "Socrates' Kantian Conception of Virtue" // *Journal of the History of Philosophy*. – 33 (3), 1995. – pp. 381-408.
- Donnelan, K. S. 1966. "Reference and Definite Descriptions" // *The Philosophical Review*. – 75 (3), 1966. – pp. 281-304.
- Dover, K. J. 1971. "Socrates in the *Clouds*" // G. Vlastos (ed.) *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*. – Notre Dame & Indiana: University of Notre Dame Press. – pp. 50-77.
- Dover, K. J. 1978. *Greek Homosexuality*. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Dover, K. J. 1994. *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*. – Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, INC.
- Everson, S. 1998. "Introduction: Virtue and Morality" // S. Everson (ed.) *Companions to Ancient Thought: Ethics*. – Cambridge: Cambridge University Press. – pp. 1-24.
- Falk, W. D. 2008. "Morality, Self, and Others" // P. Bloomfield (ed.), *Morality and Self-Interest*. – Oxford: Oxford University Press. – pp. 225-250.
- Ferrari, G. R. 1992. "Platonic Love" // R. Kraut (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. – Cambridge: Cambridge University Press. – pp. 248-276.
- Frankfurt, H. G. 1999. "On Caring" // H. G. Frankfurt. *Necessity, Volition and Love*. – Cambridge: Cambridge University Press. – pp. 155-180.
- Frankfurt, H. G. 2004. *The Reasons of Love*. – Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Frede, M. 1986. "The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul" // M. Schofield & G. Striker (ed.) *The Norms of Nature*. – Cambridge: Cambridge University Press. – pp. 93-110.
- Gadamer, H. G. 1986. *The Idea of the Good in the Platonic-Aristotelian Philosophy*. Translated and with an Introduction and Annotation by P. Christopher Smith. – New Haven & London: Yale University Press.
- Gagarin, M. 1977. "Socrates' Hybris and Alcibiades' Failure" // *Phoenix*. – 31, 1977. – pp. 22-37.
- Gill, C. 2002. "Dialectic and the Dialogue Form" // J. Annas & C. Rowe (ed.) *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*. – Cambridge / London: Harvard University Press. – pp. 145-171.
- Glidden, D. K. 1981. "The *Lysis* on Loving One's Own" // *Classical Quarterly*. – 31 (1), 1981. – pp. 39-59.

- Gómez-Lobo, A. 1994. *The Foundations of Socratic Ethics*. – Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Gould, J. 1955. *The Development of Plato's Ethics*. – Cambridge: Cambridge University Press.
- Gould, T. 1963. *Platonic Love*. – New York: The Free Press of Glencone.
- Graham, D. W. 1991. "Socrates, the Craft Analogy, and Science" // *Apeiron*. – 24, (1), 1991. – pp. 1-24.
- Graham, D. W. 1996. "Socrates and Plato" // W. J. Prior (ed.) *Socrates. Critical Assessments*. – London & New York: Routledge. – pp. 179-201.
- Griswold, Ch. L. 2002. "Comments on Kahn" // J. Annas & C. Rowe (ed.) *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*. – Cambridge / London: Harvard University Press. – pp. 129-144.
- Guthrie, W. K. 1975. *A History of Greek Philosophy*. vol. 4. – Cambridge: Cambridge University Press.
- Haden, J. 1983. "Friendship in Plato's *Lysis*" // *Review of Metaphysics*. – 37, 1983. – pp. 327-356.
- Halperin, D. M. 1985. "Platonic Erōs and What Men Call Love" // *Ancient Philosophy*. – 5, 1985. – pp. 161-204.
- Halperin, D. M. 1991. "Plato and the Metaphysics of Desire" // J. J. Cleary & D. C. Shartin (eds.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Volume V. – Lanham: University Press of America. – pp. 27-52.
- Hyland, D. A. 1968. "Ἐρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato" // *Phronesis*. – 13, 1968. – pp. 32-46.
- Irwin, T. 1977. *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*. – Oxford: Clarendon Press.
- Irwin, T. 1995. *Plato's Ethics*. – Oxford: Oxford University Press.
- Jenks, R. 2005. "Varieties of Φιλία in Plato's *Lysis*" // *Ancient Philosophy*. – 25, 2005. – pp. 65-80.
- Kahn, C. H. 1981. Did Plato Write Socratic Dialogues? // *Classical Quarterly*. – 31, 1981. – pp. 305-320.
- Kahn, C. H. 1992. "Vlastos's Socrates" // *Phronesis*. – 37, 1992. – pp. 233-258.
- Kahn, C. H. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue*. – Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, Ch. 2002. "On Platonic Chronology" // J. Annas & C. Rowe (ed.) *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*. – Cambridge / London: Harvard University Press. – pp. 93–127.
- Kamtekar, R. 2006. "Plato on the Attribution of Conative Attitude" // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. – 88, 2006. – S. 127-162.
- Kant, I. 1999 [1785]. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. – Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH.
- Kants, I. 2004. "Par iedomātām tiesībām melot aiz cilvēkmīlestības" // tulk. I. Šuvajevs, *Kentaurs XXI*. – 35, 2004. – 13-17. lpp.
- Kenny, A. 1963. *Action, Emotion and Will*. – London: Routledge.

- Klosko, G. 1981. "The Technical Conception of Virtue" // *Journal of the History of Philosophy*. – 19, 1991. – pp. 95-102.
- Konstan, D. 1998. "Mortal Love" // J. J. Cleary & G. M. Gurtler (eds.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Volume XIV – Leiden: Brill. – pp. 260-267.
- Kraut, R. 1973. "Egoism, Love, and Political Office in Plato" // *Philosophical Review*. – 82, 1973. – pp. 330-344.
- Kraut, R. 1989. *Aristotle on the Human Good*. – Princeton: Princeton University Press.
- Kraut, R. 1992. "Introduction to the Study of Plato" // R. Kraut (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. – Cambridge: Cambridge University Press. – pp. 1-50.
- Kosman, L. A. 1976. "Platonic Love" // W. H. Werkmeister (ed.) *Facets of Plato's Philosophy*. – Assen/Amsterdam: Van Gorcum. – pp. 52-69.
- Lacey, A. R. 1971. "Our Knowledge of Socrates" // G. Vlastos (ed.) *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*. – Notre Dame & Indiana: University of Notre Dame Press. – pp. 22-49.
- Lane, M. 2000. "Socrates and Plato: An Introduction" // C. Rowe & M. Schofield (eds.) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. – Cambridge: Cambridge University Press. – pp. 155-163.
- Levy, D. 1979. "The Definition of Love in Plato's *Symposium*" // *Journal of the History of Ideas*. – 40, 1979. – pp. 285-291.
- Long, A. A. 1988. "Socrates in Hellenistic Philosophy" // *Classical Quarterly*. – 38, 1988. – pp. 150-171.
- Louden, R. B. 1992. "Kant's Virtue Ethics" // R. F. Chadwick (ed.) *Immanuel Kant. Critical Assessments Vol. III* – London: Routledge. – pp. 330-345.
- Mahoney, T. A. 1996. "Is Socratic Erōs in the *Symposium* Egoistic?" // *Apeiron*. – 29, 1996. – pp. 1-18.
- Markus, R. A. 1971. "The Dialectic of Eros in Plato's *Symposium*" // G. Vlastos, (ed.) *Plato II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*. – Garden City, New York: Anchor Books. – pp. 132-143.
- McDowell, J. 1978. "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" // *Proceedings of the Aristotelian Society*. – Suppl. Vol. 52, 1978. – pp. 13-29.
- McDowell, J. 1998. "Virtue and Reason" // J. McDowell. *Mind, Value and Reality*. – Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press. – pp. 50-73.
- McTighe, K. 1984. "Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing: *Gorgias* 466A-468E" // *Phronesis*. – 29 (3), 1984. – pp. 193-226.
- Morris, C. R. 1934. "Plato's Theory of the Good Man's Motive" // *Proceedings of the Aristotelian Society*, 34, 1933-1934. – pp. 129-142.
- Murdoch, I. 1970. *The Sovereignty of Good*. – London: Routledge & Kegan Paul.
- Murphy, N. R. 1951. *The Interpretation of Plato's Republic*. – Oxford: Oxford University Press.



- Nagel, T. 1970. *The Possibility of Altruism*. – Princeton: Princeton University Press.
- Nehamas, A. 1986. "Socratic Intellectualism" // J. J. Cleary (ed.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Volume II – Lanham: University Press of America. – pp. 275-316.
- Nehamas, A. 1998. *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*. – Berkeley: University of California Press.
- Nehamas, A. 1999. *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*. – Princeton / New Jersey: Princeton University Press.
- Neiders, I. 2005a. "Morālā motivācija: Vēlmes un iemesli" // *Latvijas Universitātes Raksti*. – 687. sēj. 2005. – 31-44. lpp.
- Neiders, I. 2005b. "Erots kā vēlme Platona *Dzīrēs*" // *Kentaurs XXI*. – 36, 2005. – 26-47. lpp.
- Neiders, I. 2005c. "Love and Virtue: Learning to See What is Important (Reflections on a Theme from Plato's *Symposium*)" // Y. Gustafsson, T. Kettunen, C. Kronquist, M. McEarcane (eds.) *Proceedings from the Conference "Emotions, Others and the Self"*. – Abo: Abo Akademi. (CD-Room)
- Neiders, I. 2008. "Technē and the Desire for Good in Socrates' Moral Theory" // M. Rubene (sast.) *Vērotājs un sabiedrība*. – Rīga: LU Akadēmiskais apgāds. – 210-222. lpp.
- Nightingale, A. W. 1993. "The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the *Lysis* and *Symposium*" // *Classical Quarterly*. – 43 (1), 1993. – pp. 112-130.
- Nightingale, A. W. 1995. *Genres in Dialogue*. – Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. 1991. "Commentary on Halperin" // J. J. Cleary & D. C. Shartin (eds.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Volume V – Lanham: University Press of America. – pp. 52-72.
- Nussbaum, M. C. 1999. "Virtue Ethics: A Misleading Category?" *The Journal of Ethics*. – 3, 1999. – pp. 163-201.
- Nussbaum, M. C. 2001a. *The Fragility of Goodness*. – Cambridge: Cambridge University Press. Revised Edition.
- Nussbaum, M. C. 2001b. *Upheavals of Thought*. – Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. 2002. "Erōs and Ethical Norms: Philosophers Respond to Cultural Dilemma" // M. C. Nussbaum & J. Sihvola (eds.) *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*. – Chicago & London: The University of Chicago Press. – pp. 55-94.
- O'Brien, M. 1958. "Modern Philosophy and Platonic Ethics" // *Journal of the History of Ideas*. – 19 (4), 1958. – pp. 451-472.
- O'Brien, M. 1967. *The Socratic Paradoxes and The Greek Mind*. – Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Osborne, C. 1994. *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*. – Oxford: Clarendon Press.

- Patterson, R. 1991. "The Ascent in Plato's *Symposium*" // J. J. Cleary (ed.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Volume VII – Lanham: University Press of America. – pp. 193-214.
- Penner, T. 1973a. "The Unity of Virtue" // *The Philosophical Review*. – 82 (1), 1973. – pp. 35-68.
- Penner, T. 1973b. "Socrates on Virtue and Motivation" // E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty, (eds.) *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*. – Assen: Van Gorcum. – pp. 133-151.
- Penner, T. 1988. "Socrates on the Impossibility of Belief-Relative Sciences" J. J. Cleary (ed.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Volume III – Lanham: University Press of America. – pp. 263-325.
- Penner, T. 1990. "Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of the Will" // *Canadian Journal of Philosophy*. Supplementary Vol., 16, 1990. – pp. 35-74.
- Penner, T. 1991. "Desire and Power in Socrates: The Argument of *Gorgias* 466A-468E that Orators and Tyrants Have no Power in the City" // *Apeiron*. – 24 (3), 1991. – pp. 147-202.
- Penner, T. 1992a. "Socrates and the Early Dialogues" // R. Kraut (ed.) *Cambridge Companion to Plato*. – Cambridge: Cambridge University Press. – pp. 121-169.
- Penner, T. 1992b. "What Laches and Nicias Miss – And Whether Socrates Thinks Courage Merely a Part of Virtue" // *Ancient Philosophy*. – 12, 1992. – pp. 1-27.
- Penner, T. 1996. "Knowledge vs. True Belief in the Socratic Psychology of Action" // *Apeiron*. – 29 (3), 1996. – pp. 199-230.
- Penner, T. 1997. "Socrates on the Strength of Knowledge: *Protagoras* 351B-357E" // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. – 79, 1997. – S. 117-149.
- Penner, T. 2000. "Socrates" C. Rowe & M. Schofield (eds.) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. – Cambridge: Cambridge University Press. – pp. 164-189.
- Penner, T. 2002. "The Historical Socrates and Plato's Early Dialogues: Some Philosophical Questions" // J. Annas, & C. Rowe (eds.) *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*. – Cambridge / London: Harvard University Press. – pp. 189-212.
- Penner, T. 2005. "Socratic Ethics: Ultra Realism, Determinism, and Ethical Truth" // C. Gill (ed.) *Virtue, Norms, and Objectivity. Issues in Ancient and Modern Ethics*. – Oxford: Clarendon Press. – pp. 157-187.
- Penner, T. & Rowe, C. J. 1994. "The Desire for Good: Is the *Meno* Inconsistent with the *Gorgias*?" // *Phronesis*. – 39 (1), 1993. – pp. 1-25.
- Penner, T. & Rowe, C. J. 2005. *Plato's Lysis*. – Cambridge: Cambridge University Press.
- Price, A. W. 1981. "Loving Persons Platonically" // *Phronesis*. – 26, 1981. – pp. 25-34.
- Price, A. W. 1989. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. – Oxford: Clarendon Press.
- Price, A. W. 1995. *Mental Conflict*. – London & New York: Routledge.

- Prichard, H. A. 2002 [1912]. "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" // J. MacAdam (ed.), *H. A. Prichard. Moral Writings*. – Oxford: Clarendon Press. – pp. 7-20.
- Prichard, H. A. 2002 [1928]. "Duty and Interest" // J. MacAdam (ed.), *H. A. Prichard. Moral Writings*. – Oxford: Clarendon Press. – pp. 21-49.
- Putnam, H. 1975. "The Meaning of 'Meaning'" // H. Putnam, *Mind, Language and Reality*. – Cambridge: Cambridge University Press. – pp. 215-271.
- Reeve, C. D. C. 1989. *Socrates in the "Apology"*. – Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Reeve, C. D. C. 1992. "Telling the Truth About Love: Plato's *Symposium*" // J. J. Cleary (ed.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Volume VIII – Lanham: University Press of America. – pp. 89-114.
- Reeve, C. D. C. 2000. "The Role of Technē in Plato's Conception of Philosophy" // J. J. Cleary & G. M. Gurtler (eds.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Volume XVI – Leiden: Brill. – pp. 207-222.
- Reeve, C. D. C. 2003. "Plato's Metaphysics of Morals" // D. Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XXV – Oxford: Oxford University Press. – pp. 39-58.
- Reeve, C. D. C. 2005. "Plato on Friendship and Eros" // Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/plato-friendship/>>.
- Reshotko, N. 1992. "The Socratic Theory Of Motivation" // *Apeiron*. – 25 (3), 1992. – pp. 145-169.
- Reshotko, N. 1996. "Do Explanatory Desire Attributions Generate Opaque Contexts?" // *Ratio*. – 9 (2), 1996. – pp. 153-170.
- Reshotko, N. 1997. "Plato's *Lysis*: A Socratic Treatise on Desire and Attraction" // *Apeiron*. – 30 (1), 1997. – pp. 1-18.
- Reshotko, N. 2000. "The Good, the Bad, and the Neither Good Nor Bad in Plato's "Lysis"" // *The Southern Journal of Philosophy*. – 38, 2000. – pp. 251-262.
- Reshotko, N. 2001. "Virtue as the Only Unconditional – But not Intrinsic – Good: Plato's *Euthydemus* 278E3-281E5" // *Ancient Philosophy*. – 21, 2001. – pp. 325-334.
- Reshotko, N. 2006. *Socratic Virtue*. – Cambridge: Cambridge University Press.
- Roberts, R. C. 1984. "Will Power and the Virtues" // *The Philosophical Review*. – 93 (2), 1984. – pp. 227-247.
- Rogers, K. 1997. "Beyond Self and Other" // *Social Philosophy & Policy*. – 14(1), 1997. – pp. 1-20.
- Roochnik, D. L. 1992. "Socrates' Use of the Techne-Analogy" // H. H. Benson (ed.) *Essays on the Philosophy of Socrates*. – Oxford: Oxford University Press. – pp. 185-197.
- Rorty, A. O. 1986. "The Limits of Socratic Intellectualism: Did Socrates Teach Arete?" // J. J. Cleary (ed.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Volume III – Lanham: University Press of America. – pp. 317-330.

- Ross, W. D. 1933. "The Problem of Socrates" // *Proceedings of Classical Association*. – 30, 1933. – pp. 7-24.
- Rowe, C. 1998. "Socrates and Diotima: Eros, Immortality and Creativity" // J. J. Cleary & G. M. Gurtler (eds.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Volume XIV – Leiden: Brill. – pp. 239-259.
- Rowe, C. 2000. "The *Lysis* and the *Symposium*: aporia or euporia?" T. M. Robinson & L. Brisson (eds.), *Plato: "Euthydemus", "Lysis", "Charmides"*. *Proceedings of the V Symposium Platonicum*. – Sankt Augustin: Academia Verlag. – pp.204-216.
- Rowe, C. 2002. "Comments on Penner" // J. Annas & C. Rowe (ed.) *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*. – Cambridge / London: Harvard University Press. – pp. 213-225.
- Rowe, C. 2003a. "Plato, Socrates, and Developmentalism" // N. Reshotko (ed.), *Desire, Identity, and Existence*. – Edmonton: Academic Printing & Publishing. – pp. 17-32.
- Rowe, C. 2003b. *Plato* – 2nd ed. London: Bristol Classical Press.
- Rowe, C. 2006a. "Socrates in Plato's Dialogues" // S. Ahbel-Rappe & R. Kamtekar (eds.) *A Companion to Socrates* – London: Blackwell Publishing. – pp. 159-170.
- Rowe, C. 2006b. "The *Symposium* as a Socratic Dialogue" // J. Lesher & D. Nails & F. Sheffield (ed.) *Plato's "Symposium"*. – Cambridge / Massachusetts / London: Center for Hellenic Studies. – pp. 9-21.
- Rowe, C. 2006c. "Interpreting Plato" // H. H. Benson (ed.) *A Companion to Plato*. – Oxford: Blackwell Publishing. – pp. 13-24.
- Rowe, C. 2007. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. – Cambridge: Cambridge University Press.
- Rudebusch, G. 2003. "Socratic Perfectionism" // N. Reshotko (ed.), *Desire, Identity, and Existence*. – Edmonton: Academic Printing & Publishing. – pp. 127-141.
- Rudebusch, G. 2004. "True Love is Required: The Argument of *Lysis* 221D-222A" // *Ancient Philosophy*. – 24, 2004. – pp. 67-80.
- Rudebusch, G. 2006. "Socratic Love" // S. Ahbel-Rappe & R. Kamtekar (eds.) *A Companion to Socrates* – London: Blackwell Publishing. – pp. 186-199.
- Rudebusch, G. 2007. "Neutrality in Book I of the *Republic*" // D. Cairns, F. Herrmann & T. Penner (eds.) *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. – Edinburg: Edinburg University Press. – pp. 76-92.
- Rudebusch, G. 2009. *Socrates*. – Oxford: Wiley-Blackwell.
- Santas, G. X. 1964. "The Socratic Paradoxes" // *The Philosophical Review*. – 73 (2), 1964. – pp. 147-164.
- Santas, G. X. 1979. *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*. – London: Routledge & Kegan Paul.
- Santas, G. X. 1988. *Plato and Freud. Two Theories of Love*. – Oxford: Basil Blackwell.

- Santas, G. X. 2003. "Penner, Plato, and Sachs on Justice and Happiness" // N. Reshotko (ed.), *Desire, Identity, and Existence*. – Edmonton: Academic Printing & Publishing. – pp. 95-107.
- Scott, D. 2000. "Socrates and Alcibiades in the *Symposium*" // *Hermathena*. – 146, 2000. – pp. 25-36.
- Scott, D. 2006. *Plato's "Meno"*. – Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. R. 2001. *Rationality in Action*. – Cambridge, MA: MIT Press 2001.
- Sedley, D. 1988. "Is the *Lysis* a Dialogue of Definition?" // *Phronesis*. – 34, 1988. pp. 107-108.
- Segvic, H. 2000. "No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism" // D. Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XIX – Oxford: Oxford University Press. – pp. 1-45.
- Sellars, J. 2003. *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. – Aldershot: Ashgate.
- Sharples, R. W. 1996. *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*. – London: Routledge.
- Sheffield, F. C. C. 2001a. "Alcibiades' Speech: A Satyric Drama" // *Greece & Rome*. – 48 (2), 2001. – pp. 193-209.
- Sheffield, F. C. C. 2001b. "Psychic Pregnancy and Platonic Epistemology" // D. Sedley (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XX – Oxford: Oxford University Press. – pp. 1-33.
- Sheffield, F. C. C. 2006. *Plato's Symposium. The Ethics of Desire*. – Oxford: Oxford University Press.
- Sidgwick, H. 1907. *The Methods of Ethics*. 7-nth ed. – London: Macmillan & Co LTD.
- Solomon, R. C. 2003. "On Emotions as Judgments" // R. C. Solomon. *Not Passion's Slave*. – Oxford: Oxford University Press. – pp. 92-114.
- Solomon, R. C. 2004. "The Virtue of (Erotic) Love" // In R. C. Solomon. *In Defense of Sentimentality*. – New York: Oxford University Press. – pp. 165-188.
- Stocker, M. 1979. "Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology" // *The Journal of Philosophy*. – 76 (12), 1979. – pp. 738-753.
- de Strycker, E. 1966. "The Unity of Knowledge and Love in Socrates' Conception of Virtue" // *International Philosophical Quarterly*. – 6, 1966. pp. 428-444.
- Taber, M. 2003. "Concern for Others in Socrates" // N. Reshotko (ed.), *Desire, Identity, and Existence*. – Edmonton: Academic Printing & Publishing. – pp. 160-169.
- Tarrant, H. 2000. *Plato's First Interpreters*. – London: Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- Taylor, C. C. W. 1992. "Socratic Ethics" // B. S. Gower & M. C. Stokes (Eds.), *Socratic Questions. New Essays on the Philosophy of Socrates and its Significance*. – London & New York: Routledge. – pp. 137-152.
- Taylor, C. C. W. 2000. *Socrates*. – Oxford: Oxford University Press.
- Velleman, D. J. 1992. "The Guise of the Good" // *Nous*. – 26 (1), 1992. – pp. 3-26.

- Versenyi, L. 1975. "Plato's *Lysis*" // *Phronesis*. – 20, 1975. – pp. 185-198.
- Vlastos, G. 1971. "The Paradox of Socrates" // G. Vlastos (ed.) *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*. – Notre Dame & Indiana: University of Notre Dame Press. – pp. 1-21.
- Vlastos, G. 1973. "The Individual as Object of Love in Plato" // G. Vlastos. *Platonic Studies*. – Princeton: Princeton University Press. – pp. 3-34.
- Vlastos, G. 1988. "Socrates" // *Proceedings of the British Academy*. – LXXIV, 1988. – pp. 89-111.
- Vlastos, G. 1991. *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. – Ithaca / New York: Cornell University Press.
- Vlastos, G. 1994. "The Socratic Elenchus: Method is All" // M. Burnyeat (ed.) G. Vlastos, *Socratic Studies*. – Cambridge: Cambridge University Press. – pp. 1-37.
- Walsh, J. 1971. "The Socratic Denial of Akrasia" // G. Vlastos (ed.) *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*. – Notre Dame & Indiana: University of Notre Dame Press. – pp. 235-263.
- Warren, E. 1989. "The Craft Argument: An Analogy?" // Anton, J. & Preus, A. (eds.) *Essays on Ancient Philosophy III*. – Albany: State University of New York Press. – pp. 101-116.
- Weiss, R. *Virtue in the Cave*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- White, F. C. 2004. "Virtue in Plato's *Symposium*" // *Classical Quarterly*. – 54, 2004. – pp. 366-378.
- White, N. P. 1979. *A Companion to Plato's "Republic"*. – Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Whitehead, A. N. 1929. *Process and Reality*. – Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. 1981a. "Persons, Character and Morality" // B. Williams. *Moral Luck*. – Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. 1981b. "Philosophy" // M. I. Finley (ed.) *The Legacy of Greece. A New Appraisal*. – Oxford: Oxford University Press. – pp. 202-255.
- Williams, B. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Williams, B. 2006 [1993]. "Pagan Justice and Christian Love" // M. F. Burnyeat (ed.) B. Williams. *The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy*. – Princeton: Princeton University Press. – pp. 71-82.
- Wolfsdorf, D. 2004. "Interpreting Plato's Early Dialogues" // D. Sedley (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. – Vol. XXVII. – Oxford: Oxford University Press. – pp. 15-40.
- Wolfsdorf, D. 2006. "Desire for Good in *Meno* 77B2-78B6" // *Classical Quarterly*. – 56 (1), 2006. – pp. 77-92.
- Wolfsdorf, D. 2008a. "Gorgias 466A4-468E5: Rhetoric's Inadequate Means" // *Classical Philosophy*. – 103, 2008. – pp. 109-134.

Wolfsdorf, D. 2008b. *Trials of Reason. Plato and the Crafting of Philosophy*. – Oxford: Oxford University Press.