

Mirt Komel
Sokratski dotiki



Mirt Komel
Sokratski dotiki

Knjižna zbirka SKODELICA KAVE

Urednika zbirke: dr. Karmen ŠTERK in dr. Mirt KOMEL

Copyright po delih in v celoti FDV 2015

Fotokopiranje in razmnoževanje po delih in v celoti je prepovedano.

Izdajatelj: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV

Za založbo: Hermina Krajnc

Ljubljana 2015

Recenzent: dr. Mladen Dolar

Naslovnica: Jasmina Ploštajner

Tisk: Littera Picta

Naklada: 100 izvodov.

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

821.163.6-32

KOMEL, Mirt

Sokratski dotiki / Mirt Komel. - Ljubljana : Fakulteta za družbene vede,
Založba FDV, 2015. - (Knjižna zbirka Skodelica kave)

ISBN 978-961-235-711-5

276935168

KAZALO

7	PREDGOVOR
11	UVOD: »V ZAČETKU JE BILA LJUBEZEN«
21	FAJDON: ZAREZA DOTIKA
39	MENON: ZADREGA DOTIKA
57	SIMPOZIJ: ZALJUBA DOTIKA
97	PREOSTANE, DA SKLENEMO
107	BIBLIOGRAFIJA

PREDGOVOR: BOLONJA JE UČITELJEM IN UČENCEM V POGUBO

Karmen Šterk

V teje novi knjižici zbirke *Skodelica kave* gre zelo očitno za še en *Poskus nekega dotika* – kakor se glasi naslov avtorjeve prve knjige – toda prav tako očitno še za nekaj drugega.

Max Weber je tekom artikulacije napotkov preučevalcem raznoterih človeških zadev meddrugim dejal, da bi se humanistična znanost lahko nehala pretvarjati da ne ve, okoli česa se vse, kar zadeva vednost, vrti: okoli ljubezni. Empatično razumevanje, čustvena participacija v drugačnosti drugega, v predmetu, ki ga preučujemo, je bila povzdignjena na dostojanstveno raven metode. Če stvari, ki jih preučuješ, ne

moreš imeti rad, jih tudi razumeti ne moreš, pravi Weber.

Mar niso njegove besede v izrazitem kontrastu z zdravorazumsko predpostavko sodobnega univerzitetnega početja, ki predpostavlja ravno nasprotno od ljubezni, namreč sovraštvo kot predpogoj »kritičnosti« in »kritičnega mišljenja«?

Ni naključje, da je empatična identifikacija poleg vsega drugega tudi ločnica med naravnimi dejstvi in človeškimi zadevami, med naravoslovnimi in humanističnimi znanostmi, med znanjem in vednostjo. Spoznavanje narave temelji na racionalnosti in empirizmu – spoznavanje človeškosti pa na čustvenem procesu, ki se mu pravi identifikacija.

Isto velja za poučevanje. Transmisija znanja je intelektualen in logičen proces, ki prepričuje z argumentom – transmisija vednosti pa je proces spogledovanja in zapeljevanja v čustveno identifikacijo s stvarjo, ki jo imaš rad. Lacanovsko rečeno: učitelj je *subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve*. Seveda nima pojma (v obeh smislih besede), samo rad ima svoj predmet preučevanja, ima željo po vednosti, in tisto, kar univerzitetno vednost sploh šele ustvari je prevara, da ta že obstaja. Vednost se lahko prenaša šele ko obstaja iluzija vednosti učitelja in želja po tej vednosti na strani učenca.

Dva medsebojno prepletена čustvena procesa torej: odnos učitelja do svojega predmeta poučevanja in odnos učenca do učiteljeve vednosti, oboje pa tvori sam temelj sodobne Univerze. Poces transmisije

vednosti je potemtakem docela ekvivalenten Lacanovi definiciji ljubezenskega življenja, v katerem daješ, kar nimaš, nekemu, ki ne obstaja.

Univerzo kot javni zavod od javne hiše loči samo to, da se še vedno spreneveda, da ne ve, okoli česa se vrti vednost. Medtem ko javna hiša prodaja ljubezen kot seksualnost jo univerzitetni javni zavod trži kot vednost. Če bi Univerza prepovedala ljubezen bi priznala, da gre res za ljubezen. Zato je namesto tega raje prepovedala seksualnost. Če bi prepovedala ljubezen med učitelji in učenci bi odstranila same pogoje možnosti transmisije vednosti. Tako pa je prepovedala trgovanje in uporabo vednosti, s čimer se je tudi ognila priznanju, da je ljubezen pogoj vednosti, obenem pa jasno sklenila, da uživanja v vednosti ne gre tržno-ekonomsko zamenjevati za instantno gratifikacijo v vulgarni obliki participacije v drugem (seks).

Pomenljivo je, da se je ideja ljubezni v zahodni družbi začela povezovati s seksualnostjo prav v času vznika sodobne Univerze – z razsvetljenstvom. Po črki krščanske morale naj bi ljubezen in seksualnost sovpadla v formi monogamnega zakona, v praksi pa je njun preplet izkazal obratnosorazmerno vez. V kratkem spisu *O vsesplošni težnji po ponižanju v ljubezenskem življenju* Sigmund Freud pojasni zakaj je temu tako. Nagonski libido, pravi Freud, lahko doleti več usod: lahko se potroši v seksualnosti, lahko pa se investira v snovanje kulturnih institucij in idej kot plod sublimacije. Posameznik ima na razpolago le omejeno količino libido in zato mora ekonomizirati njegovo potrošnjo:

več kot je čutnega uživanja manj libida ostane na voljo za sublimacijo.

Sublimacija je bila očitno jasna celo Leninu, saj je na poizvedovanje ali bi imel raje ženo ali ljubico proti vsem pričakovanjem izjavil: »Hočem imeti obe – ženo in ljubico!« Nekoliko zbegani poizvedovalci ga takoj vprašajo zakaj, on pa jim navede sledeče: »Zato, da lahko ženi rečem, da grem k ljubici, ljubici pa lahko rečem, da moram k ženi. Nato pa si poiščem samotni kraj, kjer se lahko v miru učim, učim in učim.«

Historično-materialistično gledano je torej Univerza presežek ljubezni nad spolnostjo, je tisto, kar je onkraj uporabnosti, aplikativnosti, merljivosti, menjalne vrednosti in kar je še teh neoliberalnih vrtilin, vtkanih v t.i. bolonjski proces. Redukcija Univerze na Bolonjo je identična redukciji ljubezni na spolnost: propad romantike, vednosti in humanizma.

Zato v breznu Bolonje pozdravljam *Sokratske dotike*, tole lepo knjižico Mirta Komela, ki je polna povsem neuporabnega znanja.

Želim si, da bi bil takšen tudi pričujoči predgovor.

UVOD: »V ZAČETKU JE BILA LJUBEZEN«

Dotakniti se resnice, gole resnice, je za spoznavajočega enako zaželeno zahtevna naloga kot ostati oblečen v premagovanju skušnjave telesnega stika s sospoznavajočimi, ki se medsebojno *ne* smejo dotikati.

Na obtožno klop je vnovič (znova, vedno znova) vabljen: Sokrat, kiparja Sofroniska sin – tisti Sokrat, po katerem se antična in vsa nadaljnja filozofija deli na dvoje, na pred-sokratike in post-sokratike (filozofe pred Sokratom in vse ostale filozofe za njim, vključno z nami dandanašnjimi).

Sokrat namreč emblematično uteleša oba tukaj uvo- doma zastavljena problema dotika: ne samo, da je popustil skušnjavi in se v javnost odpravil kar gol, ko mu je od njega precej mlajša žena Ksantipa skrila oblačila, želeč ga pridržati doma, ker je pač preveč zahajal na

trg k starinam in na vadbišča k mladini (cf. Ksenofont, 2012) – hkrati je bil tudi tisti, ki je kot prvi uvedel prepoved dotika med učiteljem in učenci, prepoved fizičnega stika v majevtičnem pedagoškem procesu kot predpogoj za stik z resnico (cf. Platon, 2004), kar je postalo norma za vse nadaljnje izobraževalne institucije od atenske akademije do zahodne akademije nasploh.

Filozofija kot *philo-sophía* (»ljubezen do modrosti«) potemtakem napotuje ne samo na ljubezen do modrosti kot na vrlino spoznavajočega, marveč obenem razkriva njegovo hrbtno plat kot povsem posvetno zaljubljenost v podobi ljubečega učitelja, ki mu je naloženo brzdanje svojih telesnih strasti v enaki meri, kot je to naloženo njegovim učencem. Dotični paradoks dotika, za katerega v enem primeru velja zapoved, v drugem pa prepoved, se najprej rodi v filozofiji, sčasoma pa postane problem celotne zahodne znanstvene skupnosti, ki se akademsko ukvarja ne samo s spoznavanjem resnice (raziskovanje resnice), marveč tudi s transmisijo spoznanja (pedagoško izobraževanje). Antične akademije so bile, prav tako kot polje politike, povsem domena moških – z redkimi izjemami: za dve ženski je denimo znano, da sta se šolali pri Platonu, to sta bili Aksioteja iz Phlije in Lastenija iz Mantineje – sčasoma pa so se stvari vsaj nekoliko razrahljale, ženske so se emancipirale in pridobile pravico ne samo do izobraževanja, marveč tudi do poučevanja. Tukaj zastavljeni dvojni problem ljubezenskega dotika danes tako zadeva vso izpeljivo spolno kombinatoriko razmerja učitelj(ica) in učen(ec)/ka).

Znano je, da je bila Akademija izvorno od Akropole nekaj stadijev odmaknjena atenska četrt, organizirana kot nekakšen univerzitetni kampus, v katerem se je med drugim nahajala tudi Platonova filozofska šola. Sprva je bila to zgolj ena izmed mnogih šol, sčasoma pa je tako pridobila na slovesu, da je partikularno ime »Akademija« dalo ime generičnemu pluralu »akademij« kot takih. Malo manj znano, vendar v pričujočem kontekstu še kako pomenljivo dejstvo pa je, da je ob vhodu v mestno četrt Akademije stal oltar Ljubezni (*Éros*) z napisom, da je bil »neki Hármos prvi Atenec, ki je posvetil oltar bogu ljubezni« (Pavzani, 2004: 105). Ime omenjenega se v angleški transliteraciji sliši kot *Charmus*, od koder *charm*, »šarm«; nobene etimološke zveze ni med enim in drugim, zgolj paronomazična igra označevalcev, kar pa ni brez navezave na našo temo.

Stvar je precej pomenljiva, še zlasti, če pomislimo na starogrško razlikovanje med tremi različnimi pojmi ljubezni (*cf.* Dokler, 1999): *éros*, od Homerja do Platona najbolj rabljen izraz za tisto ljubezen, ki se razteza od hlepečega hrepenenja do seksualne strasti; *filía*, ki označuje netelesno prijateljsko ali sorodstveno ljubezen in s katero imamo opravka tudi pri filozofiji kot »ljubezni do modrosti«; in navsezadnje *agápe*, izraz kasnejšega helenističnega izvora, ki označuje vzvišeno brezpogojno ljubezen in se zoperstavlja prvima dvema, tako da je bil, razumljivo, tudi priročno sredstvo krščanskega prečiščevanja poganskega pojmovanja ljubezni. Če je izvorno, tj. predsokratsko, *éros* letal z roko v roki s *filía* ko je šlo za pedagoško vprašanje transmisije vednosti,

pa se s Sokratom zgodi poprej nezamisljiv rez, ki prijateljevanje z modrostjo in dotik resnice pogojuje ravno z odsotnostjo erotičnega telesnega stika med učitelji in učenci: skupnost spoznavajočih se rekonstituira kot nedotikajočo se prijateljsko skupnost, ki temelji na skupnem prijateljevanju z modrostjo, čigar smoter postane erotiziran dotik gole boginje resnice.

Janezov evangelij *Nove zaveze* pravi: »V začetku je bila beseda.« (Jn 1,1); Goethe je krščanski unarni označevalec preoblikoval tako, da je v *Faustu* zapisal: »Duh mi pomaga! Blisne mi spoznanje. Zdaj vem: 'V začetku je bilo dejanje'.« (Goethe, 1999: 94); na podlagi vsega doslej povedanega pa se zdi, da je srčiko problema zadel Lacan, saj je svoj seminar *Transfer* otvoril s sledečo parafrazo omenjenih dveh: »V začetku je bila ljubezen.« (Lacan, 2001: 12). Aluzija se nanaša na izvorno psihoanalizo po izvirnem scenariju *Študije histerije* (Avstrija 1895; koprodukcija Breuer & Freud; v glavni vlogi: Berta Pappenheim *a.k.a.* Anna O.; črno-bela tehnika), kjer se analitik in analizantka zaljubita in odkrijeta transferno ljubezen: prvi (Breuer) se ustraši, umakne iz razmerja in prepusti pacientko drugemu (Freud), ki se brez težav zadrži skušnjave in vse skupaj trezno premisli; tretja (Anna O.) pa se kuja in naposled skuje dve pomenljivi metaforični oznaki za novoodkrito psihoterapevtsko tehniko: *talking cure* in *chimney sweeping* (cf. Breuer in Freud, 2002). Psihoanaliza se torej rodi v ljubezni, iz ljubezni, z ljubeznijo (in v vseh ostalih možnih deklinacijah), kateri se Breuer izmakne v mešanici strahu in sramu, Freud primakne, ko jo tematizira kot transferno ljubezen, Lacan pa premakne z razširitvijo vprašanja

transferja izven meja psihoanalitske situacije. Lacanovo izhodišče je filozofsko, navezava na Sokrata, ki je, prav tako kot Freud, »služil ljubezni zato, da bi se je poslužil (*servir Éros pour s'en servir*).« (Lacan, 2001: 18) Parafrazirajoč besedo za besedo samega Lacana: tukaj se problemi šele začnejo. Poslužil za kaj? Za analizo, kaj pa. Pa Sokrat? Prav tako. Se nahajamo v psihoanalizi ali v filozofiji? Moj odgovor je: da.

Zavrtno zdaj film vnovič nazaj za dve tisočletji v pastelno tehniko slikanja starih Grkov in pogledjmo si še tole gledališče senc: Sokrat je izrek delfskega boga, ki mu je naprtil status »najmodrejšega«, kot dober ironik interpretiral s tistim famoznim »vem, da nič ne vem«, ki pa mu je vseskozi dodajal: »razen ljubezni«. Četudi kiparjev sin in vajenec, ki je v mladih letih izklesal kipe nimf na atenskem akropolisu, se udeleževal vojnih pohodov kot lokostrelec in se celo udejstvoval kot član atenske vlade, Sokrat vseskozi zatrjuje, da se ne spozna na nič drugega kot na ljubezen: na eros filozofije kot ljubezen do modrosti, na tisti paradoksalen dotik, ki po eni strani prepoveduje telesni stik, po drugi strani pa napotuje na stik z golo resnico. Resnica pa je boginja, kaznujoča vsakogar, ki jo kakor Aktaeon uzré golo in se je bognedaj za nameček še poskuša dotakniti: plenilec postane plen in njegovi lastni lovski psi ga raztrgajo na koščke, prav tako kot so Sokrata po smrti raztrgali njegovi učenci in ustanovili vsak svojo filozofsko šolo; na njegovo in našo srečo pa mu niso sledili samo cinični psi in stoiški volkovi, marveč tudi labod, ki mu je v sanjah poletel v naročje prav z akademskega oltarja ljubezni.

Vse namreč kaže, da je bil prav Platon tisti, ki je kot prvi skoval metaforo dotika v smislu prispodobe za specifično taktilno zmožnost *psihé* (»duše«), da se dotakne in je obenem tudi sama dotaknjena od resnice. Če gre verjeti zgodbi, da je Platon stopil na prizorišče filozofije iz gledališkega zaodrja, potem se ne gre čuditi temu, da prav njegovemu peresu dolgujemo zapis številnih metafor, ki so najprej služile pesniški uprizoritvi filozofskih idej, nato pa so prešle ne samo v postsokratsko filozofsko govorico, temveč tudi v splošno vsakdanjo jezikovno rabo: resnica kot »luč sonca«, motrenje idej kot »gledanje z očmi duše«, ljubezen kot »iskanje izgubljene polovice« in tako dalje vse do metafore dotika, ki nas tukaj zanima. Seznam rab metafor pri Platonu je dolg in že dolgo predmet plodnih razprav, pri čemer v številnih primerih seveda ne moremo nikoli zares vedeti, ali so prispodobe avtorsko pesniško delo ali nemara povzetki takratne nasploh izredno pesniško obarvane grške govornice. Težava je podobna neki drugi, precej manj filološki, zato pa toliko bolj intrigantni zagati, ki prav tako zadeva vprašanje avtorstva: namreč težavi poskusa razločitve pristno platonskega od pristno sokratskega v Platonovih dialogih, v katerih Sokrat nastopa kot glavna *fictio personae*.

Platonovo sedmo pismo na zapleten način odgovarja na obe zagonetki, ki se nam tukaj zastavljata: tako na vprašanje vloge metafore v filozofiji kot na vprašanje avtorstva tega, kar se imenuje »platonška filozofija«. Zagonetno je že samo razmerje dialogov do pisem: v vseh izdajah Platona od antike do naših dni nastopajo

pisma šele na koncu, in še to zgolj kot dodatek k dialogom, kot *apendix ad corpus platonicum*, nekakšen *bonus* za nakup običajno prav po sofistčni maniri dragih dialogov, njihova dodana vrednost, tistih deset procentov, ki so nam podarjeni ob odločitvi za nakup nečesa neprecenljivega, za kar se v današnjem filozofiji nenaklonjenem času smatra, da nima nobene vrednosti. Razmerje kanonskih dialogov do biografskih pisem, teksta do pre-teksta, primarnega vira do sekundarnega, nasploh pa logika, po kateri je razporejeno hierarhično razmerje med njima, nas tukaj ne zanimajo nič bolj kot problematika razmerja zapisa do govora, ki jo emblematično uteleša paradoksalna Platonova gesta, s katero zapiše, da je zapis škodljiv, nevaren, celo izdajalstvo: »Platon pravi, da Sokrat pravi« nas bo tukaj zanimalo samo toliko, kolikor omenjeno zadeva vprašanje dotika – tistega, preko katerega se Sokrat dotika Platona in preko njega nas samih.

V sedmem pismu je poleg dvoumnega zanikanja avtorstva tega, kar je znano kot *Corpus Platonicum*, ter paradokсно zapisane nezaupnice pisavi, ko gre za filozofske zadeve, o slednjih rečeno:

Samo toliko imam povedati o vseh, ki so (o tem) pisali ali bodo pisali in ki trdijo, da vedo, za kaj si prizadevam, najsi so to slišali od mene ali od drugih ali so bojda sami odkrili: takšni ljudje, vsaj po mojem mnenju, o stvari sploh ne morejo razumeti ničesar. Vsekakor ne obstaja moj spis o tem niti nikoli ne bo nastal; kajti to nikakor ni izrekljivo, kot drugi nauki, temveč zaradi dolgega sobivanja s stvarjo samo in

zaradi skupnega življenja (z njo) nenadoma nastane v duši svetloba, kot bi se prižgala iz ognjene iskre, ki preskoči in že (takoj) hrani samo sebe. (341b-d)

Neizrekljivi odgovor na vprašanje spoznanja glede na razmerje med domnevno izprijenostjo pisave in avtentičnostjo govora, katerega živost poskušajo dialogi posnemati s svojim specifičnim stilom zapisovanja, je tukaj izrečen z metaforo: samo dolgo sobivanje (*synousía*) in skupno življenje (*syzên*) lahko proizvede v duši (*psychê*) svetlobo »kot bi se prižgala iz ognjene iskre, ki preskoči in že hrani samo sebe.« (341d) Izkusitvo spoznanja je sicer kot tako neizrekljivo, izkusiti ga je mogoče izključno na lastni koži, nemogoča naloga metafore pa je ravno storiti, da to neizrekljivo izkusitvo spregovori.

V slovenskem prevodu je v oklepaju dodan »skupnega življenja (z njo)«, kot da gre za dodatek ali precizacijo predhodnega »sobivanja s stvarjo sámó«, vendar bi tukaj rad podal drugačno interpretacijo: *synousía* se po etimološkem poreklu vsekakor nanaša na *noûs*, ki »sobiva s stvarjo sámó« v kraljestvu idej; »so-mišljenje *noûs* in *noûmenon*, bi lahko dejali, tj. »so-mišljenje misleca in mišljevine«, »skupno življenje« kot *syzên* pa se nanaša na *zoé*, na življenje kot tako, za razliko od *bíos*, ki označuje specifičen način življenja, kar implicira povsem posvetno življenje v skupnosti, ki jo lahko razumemo – vsaj glede na vlogo, ki jo je odigral Sokrat v življenju mladega Platona in drugih, ki so mu želeli slediti – kot filozofsko skupnost misleca in njegovih somišljenikov. Nasproti utečenemu prepričanju, ki sloni na Aristotelovi distinkciji med političnim in filozofskim načinom življenja (*cf.*

Aristotel, 2002; 2010), prepričanju namreč, da pomeni filozofsko življenje pravzaprav življenje v osami, kjer moraš biti »ali bog ali zver«, »Manjka tretja možnost: moraš biti oboje – *filozof*« se mimogrede cinično obre-gne ob tale pasus stari »brkonja« (Nietzsche, 1989: 9) – tukaj ponujam natanko nasprotno interpretacijo, po kateri je filozofska skupnost pogoj filozofije, prav tako kot je politična skupnost pogoj politike; ali rečeno še drugače, tokrat v platonskih terminih sedmega pisma: mišljenje je mogoče samo kot so-mišljenje.

Skratka, filozofija, postsokratska filozofija, se ne zmore dotakniti zgolj kot *synousía*, kot »sobivanje misleca in mišljevine«, zgolj kot motrenje intangibilnega reda idej, temveč terja *syzên*, skupno življenje misleca in njegovih somišljenikov, torej povsem tangibilno prezenco filozofa kot osebe. Zaradi tega navsezadnje ni mogoče ločiti Sokratovega nauka od njegove osebe, prav tako kot ni mogoče ločiti vsebine Platonove filozofije od forme dialogov, ki poskušajo posnemati Sokratovo metodo prespraševanja svojih sogovornikov.

Neizrekljivo filozofsko izkustvo, ki ga lahko opiše samo metafora – »ognjena iskra, ki preskoči in hrani samo sebe« – torej terja dvojno paradoksalen dotik: dotakljivo izkustvo stika z mišljinami, ki so po definiciji intangibilne, in pa nedotakljivi stik s povsem tangibilno osebo misleca; opis prvega lahko najdemo v metafori dotika resnice iz *Fajdona*; zadrego povezano z drugim v sokratskem dotiku iz *Menona*; sintetično tretje pa v satirski komediji zaljubljenega dotika iz sklepnega dela *Simpozija*.



Sokrat in Ksantipa (Reyer van Blommendael, c. 1655)