

Krepost in izpostavljenost zlorabi v Platonovih dialogih

TOMAŽ ERZAR

Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta

Frančiškanski družinski inštitut

Prešernov trg 4

SI-1000 Ljubljana

tomaz.erzar@guest.arnes.si

POVZETEK

V razpravi je predstavljen relacijski in sistemski vidik odnosov med moškimi v starogrškem svetu, kakor se kaže v Platonovih zgodnjih dialogih. Na tem ozadju, ki je prežeto s sociokulturnimi, filozofskimi in antropološkimi implikacijami in je postalo nedavno predmet živahnih debat in sporov med preučevalci Antike, je izpostavljena dilema med zlorablajočim narcističnim popredmetenjem drugega ali vzajemnim priznanjem ter poosebljenjem. Avtor zagovarja tezo, da tudi Sokratova in Platonova vizija odnosov ne prepozna in ne upošteva radikalnega potenciala, ki ga nosi v sebi pojmovanje odnosov kot polja vzajemnega razreševanja medgeneracijskih travm in blokad. Platon v dialogu Fajdon zavrne možnost vzajemne ranljivosti v odnosih in se oklene tragiškega pogleda na smrt ter nauka o posmrtnem življenju duše.

Ključne besede: Platonovi dialogi, odnos med očetom in sinom, grška homoseksualnost, narcizem, vzajemnost

ABSTRACT

VIRTUE AND ABUSIVENESS IN PLATON'S DIALOGUES

The study discusses relational and systemic aspects of relationships among males in ancient Greek society, with an emphasis on Plato's early dialogues. In this context, abundant in sociocultural, philosophical and anthropological implications, which recently became the topic of vigorous scholarly debates, the dilemma between abusive narcissistic treatment of the other and mutual recognition and respectfulness of the other is underlined. Also presented is the thesis that Plato's and Socrates' vision of relationship does not recognize the radical potential embedded in the conception of relationships as a field where mutual solution of intergenerational traumas and blockades can be reached. In Phaidon Plato rejects the option of mutual openness and expression of feelings and embraces the viewpoint of a tragic human existence, together with the doctrine of immortality of the soul.

Key words: Plato's dialogues, father-son relationship, Greek homosexuality, narcissism, mutuality

1. Odnos med očetom in sinom

Vzdušje ali ozadje, ki spremlja Sokratove pogovore z mladimi Atenci, kakor nam jih podaja Platon, bi lahko opisali z neko tragično ugotovitvijo. Ugotovitev večkrat izreče Sokrat sam in jo sugerira tudi svojim sogovornikom: Očetom ni uspelo, slavni in krepostni očetje Aten imajo nepomembne in malopridne sinove, pred nami je popoln polom. Poskusimo dojeti vso težo te ugotovitve: nikakor ne gre samo za problem vzgoje ali poučevanja, ampak za neuspeh, zlom, za popoln neuspeh vsega, kar Atene premorejo najboljšega, za neuspeh nekega časa, ki ni zagotovil varne prihodnosti, za neuspeh neke religije, za neuspeh nekega modela in ideala šolanja oziroma poučevanja, za neuspeh vsake družine posebej, za neuspeh očetovstva, za neuspeh modrosti velikih Atencev in vsakega krepostnega očeta posebej. Kar sama od sebe se porajajo vprašanja in dvomi, ki dajejo slutiti globino brezna, ki se je odprlo očem, ko so uzrle to očetovsko nemoč in njene katastrofalne posledice. Mar je mogoče, da naši očetje niso bili krepostni in da niti demokratična niti aristokratska ureditev nista našli izhoda iz te zagate? Ali sploh kaj velja krepost, ki nima naslednikov, oziroma ne more poroditi potomcev? Krepost sama zase je vendar samo narcisistično ogledalo mojih zaslug in moje samovšečnosti. Mar ni edina naloga človeštva v tem, da svoja največja spoznanja in pridobitve posreduje naprej? In nadalje, če med očetom in sinom ni vezi kreposti, le kaj ju potem družijo? Kaj preprečuje, da oče ne bi zanemaril sina in njegove vzgoje in da sin ne bi obtožil ali celo umoril očeta?

Več med očetom in sinom, če jo razumemo v luči grške moške dominacije in iskanja pravične simetrije med starejšo (aktivno) in mlajšo (pasivno) generacijo, med demokracijo in tiranijo, je temeljna vez človeštva in človeškosti. Največja naloga, dolžnost in ideal, celo skrivnost, ter največje brezno zlorab, zaslužnjevanja, celo umorov. Če sin umori očeta, kakor na primer Ojdip, mar ni že pred tem, kot pravi izgubljena Evripidova tragedija, njegov oče Lajos zagrešil zlorabo in umoril Hrizipove duše?¹ In če je sin vreden potomec svojega očeta, mar ni tudi oče vreden vsega spoštovanja in časti? V to ozadje se umeščajo tudi odnosi in pogovori med Sokratom in njegovimi sogovorniki: Sokrat in njegovi sogovorniki iščejo razloge za neuspeh odnosov med očeti in sinovi ter se postavljajo v njihove vloge, da bi "preigrali", doživeli in preživeli omenjeni neuspeh (Gottlieb, 1999) Več od tega, kdo je v kateri vlogi, kdo je oče in kdo sin, šteje odnos med njima: Sokrat ni samo nadomestni oče oziroma učitelj, tudi sam bi bil rad dober sin, sin krepostnega očeta, dober učenec, ki se pusti poučiti o kreposti, če bi le našel nekoga, ki bi ga hotel za sina oziroma učenca. Prav s to željo, željo vzpostaviti nov odnos med očeti in sinovi, se začenja Sokratova enkratna življenjska in filozofska pot. Nič čudnega torej, da Sokrat v Atenah nima svojega mesta, saj ni ne na mestu očeta niti na mestu sina, ampak šele išče očeta oziroma sina, išče nov odnos, ki bo bodisi zakrpal stare odnose bodisi podala razloge za njihov neuspeh in nakazal novo rešitev. Če ni uspelo očetom, ali sploh lahko uspe komurkoli? Lahko uspe učitelju in učencu, erastu in eromenu? Na tem ozadju lahko poskusimo razumeti tudi temo ljubezni med moškimi pri Platonu in v celotnem grštvu: če namreč očetu in sinu ni uspelo vzpostaviti stika v družini, potem mora sin, ki ga je oče zavrgel, sin brez očeta, poiskati novega očeta, oče brez sina, oče, ki ga je sin zapustil, pa najti novega sina. Oba sta pognana med tujce, oba

¹ Mitična zgodba predstavljena v igri pravi, da je Ojdipov oče Laj ugrabil in spolno zlorabil Hrizipa, ki si je kasneje od sramu vzel življenje. Ena od različic mita tudi pravi, da je za kazen nato Ojdip ubil svojega očeta Laja. Še zanimiva vzporednica, Laj je ugrabil Hrizipa, medtem ko mu je kazal, kako se upravlja z vozom, in Ojdip je ubil očeta, medtem ko je bil ta na vozu. Freudovo razumevanje Ojdipovega očetomora te momente mita popolnoma prezre (Erzar, 2002).

hkrati izpostavljena zlorabi in pastem pokroviteljskega hedonizma, iščeta v odnosih z neznanimi moškimi ne le slavo, znanje oziroma tako ali drugačno narcistično korist, ampak toplino, zaupljivost in varnost, ki sta jo izgubila doma. Alkibiad je prav hlapčevsko vdan Sokratu, Anytos Alkibiadu, in Anytos se bo zapletel v smrti boj s Sokratom.

2. Dilema

Iskanje novega odnosa zahteva, da pretrgamo stare odnose, kolikor te ne ustrezajo svojemu idealu, se pravi posredovanju kreposti. Vse je sofistika, narcizem, oholost, prevara in zloraba, bi lahko rekli s Sokratom, kar ni sposobno tukaj in zdaj ne le dokazati, pokazati, izpostaviti in izluščiti, ampak udejanjiti prvin novega odnosa. Noben sogovornik si ne sme umišljati, da je vsaj malo okusil slast novega odnosa, če ne more v pogovoru s Sokratom tega okusa deliti z njim. Takorekoč iz ust v usta kakor božanski nektar gre opojni sok dejavne kreposti, toda iz ust v usta gre tudi sofistična retorika, kjer besede veljajo toliko kot predmeti in jih je mogoče zamenjati za denar in kjer se besede naposled spremenijo v strup, ki ga mora po obsodbi izpiti Sokrat. V sokratskih dialogih se med sofistiko in dejavno krepostjo zarisuje ostra, a še nedefinirana ločnica, točneje dilema, ki seveda ni dilema med egoizmom in moralizmom (Vlastos, 1991). Na eni strani ločnice so stari odnosi, ki ne vzdržijo preizkusa in jih je treba osmešiti, pretrgati in razpustiti, na drugi nov odnos, ki šele nastaja, se šele pleče, in za katerega ni jasno, kako bi ga lahko spletli do konca. *Ali eno ali drugo*, nikoli oboje hkrati: ali razpustitev vseh odnosov v kaos zlorab, denarja, brezboštva in umorov, ali vzpostavitev novega odnosa. Bodo Sokrat in njegovi sogovorniki ušli pastem sofistične, ali kakor bi danes rekli, narcisistične zlorabe, kar pomeni, da bodo med seboj, v svojih odnosih prekinili tradicijo odnosov, v katerih sofist vedno ve vse in drugi ne ve ničesar in bo zato zlorabljen, ali pa bodo tudi sami odigrali zlorabo, ki pa ne bo samo denarna in miselna, ampak celo čustvena?

Sokrat v Platonovih dialogih večkrat pravi, da obstajajo trije rodovi, poleg dobrega in slabega obstaja še rod, ki je vmes in ni niti dober niti slab. Problem je seveda v tem, da je treba ta tretji vmesni rod, če tako rečemo, izprazniti. Samo če nam uspe ljudi nedvoumno porazdeliti na slabe in dobre, na ljudi starih in ljudi novih odnosov, bo jasno, kako lahko iz starega nastane novo in samo tako bomo dilemo lahko razrešili. Razdelitev na tri rodove ima torej ključno vlogo: ne gre za logično shemo ali kak abstraktni vidik postajanja, ampak za moment, ki je, kot bomo videli, nujen za *preseženje dualizma* dobrega in slabega, dobre (uranične) in slabe (pandemotske) ljubezni. Vsi ljudje – vsaj načeloma, na izhodiščni točki, še preden se je preiskovanje dobrega oziroma ljubezni začelo, še preden se je začel dialog – smo potomci vmesnega, še neopredeljenega, dvoumnega rodu, ki ni niti dober niti slab, ampak mora šele iznajti pot k dobremu. Brez te izhodiščne odprtosti, tveganja, negotovosti in neopredeljenosti bi naše preiskovanje ideje dobrega ne moglo obroditi ničesar, saj bi bilo za vselej ujeto v brezosebno dialektično sprevračanje nasprotij. V tem tragičnem sprevračanju življenje vodi v smrt in iz smrti se poraja življenje, toda antični človek sam zase nikoli ne more vedeti, ali se to porajanje ne bo nemara končalo prav z njegovo smrtjo. Kaj mu navsezadnje garantira, da bo tudi iz njegove smrti izšlo življenje?

Od tod izhaja tveganje, ki ga oba sogovornika prinašata v odnos. Nobenega garanta niti dokaza ni, ki bi ne bil podvržen pretresu, ki ga opravljata skupaj. Vsak pogovor je na začetku dvoumen in negotov: lahko vodi k novi vezi, lahko pa se tudi izkaže za staro vez, za zlorabo in prevaro. Na začetku vse poti odprte, sogovornika ne moreta ničesar vnaprej izključiti, naj se drug drugemu zdita še tako zagledana vase, narcistično

nedostopna ali namišljeno učena. Vse do konca drug drugega ne smeta in ne moreta odpisati, ker v pogovoru ne gre samo za prežitevje enega od njiju, ampak za njuno skupno prežitevje, za njuno vez, ki se ne sme pretrgati, ker je edina, ki še daje upanje. Dokler se njun pogovor ne konča, ni na preizkušnji samo tema najinega pogovora, ampak onadva sama. V njunem pogovoru je vse mogoče in do konca noben od njiju ne more vedeti niti reči, ali sta za njuno vez res zastavila vse, ali sta res tvegala, ali pa sta si zaprla vrata v nov odnos, ker sta že vnaprej drug drugega izključila iz odnosa. Vse dokler ne pretreseta do konca, kako do dobrega in kaj je dobro, ne moreta nikogar soditi, kar pomeni razvrstiti v dobri ali slabi rod, niti njiju samih ne. V tej luči bi lahko rekli, da radikalnost Platonovih dialogov in radikalnost Sokratovega učenja o kreposti izvira iz usodne ujetosti v odnos, ki je usodna prav zato, ker je samo nakazana. Platon in Sokrat, Sokrat in njegov sogovornik, dialog in njegov bralec, sta oba samo vmesni bitji, ki iščeta definicijo dobrega najprej *sama zase* in ki morata zato upoštevati drugega in ne smeta drug drugega na noben način izključiti.

Ta usodna povezanost obeh sogovornikov pri Platonu seveda ni nikoli izrečena, še manj razrešena. Pa vendar črpajo dialogi svojo lepoto in pretresljivost prav iz tega neizmerno nežnega prijateljstva in medsebojne pripadnosti. Moj edini garant, edini garant moje neumrljivosti si ti: drug drugemu lahko odpreva vrata neumrljivosti, ali pa jih zapreva. Ne gre torej samo za mojo lastno stisko, ki jo poraja vprašanje, ali bo iz moje smrti izšlo življenje, ampak za najino stisko, za vprašanje, ali bom preživel ob tebi, ali sem neumrljiv zate. Kolikor iščeva izhod iz vmesnosti vsak zase, si vrata v večnost zapirava; kolikor pa sva se pripravljena soočiti s tem, kar naju usodno veže, z najinim skupnim vmesnim položajem in najino skupno potjo ven iz tega položaja, si ta vrata lahko odpreva. Iz tega seveda sledi, da te o svoji neumrljivosti ne morem prepričati z argumenti ali z mitom, kot da bi opredelitev dobrega ne izhajala iz tega, kar se tukaj in zdaj dogaja med nama. Toda kaj je to, kar se dogaja med nama? Je to stari odnos narcizma ali novi odnos vzajemnosti? (Erzar, 1998) Sokrat nikoli ne reče – čeprav ves čas izkorišča vse komične, tragične in karakterne učinke te izhodiščne, tvegane situacije in čeprav v pogovoru nemalokrat naslovi samo situacijo –, da gre za vez, za odnos. V *Simpoziju* bi lahko na primer rekel: "Dragi Alkibiad, stojiva pred dilemo, ali zastaviva za naju vse, ali pa te zapustim oziroma me boš ti zapustil. Ti boš stekel za novim telesom, sam pa bom poskušal ujeti novo dušo." Toda prav zato, ker se Sokrat Alkibiadu izmakne, ker ga napoti drugam in gre tudi sam drugam, v dialogih nihče ne izreče in ne razreši usodne povezanosti med njima, ki je hkrati usodna povezanost med telesom in dušo, med fizično privlačnostjo in čustveno pripadnostjo, med zlorabo telesa v odnosu in odnosom netelesnega prijateljstva.

Platonovi interpreti si danes znova zelo intenzivno zastavljajo vprašanje in nekateri od njih zgroženi razmišljajo, od kod telesna zloraba v moških odnosih starih Grkov in ali gre sploh za homoseksualnost, kakor jo razumemo danes (Dover, 1995, Hubbard, 2000). Naše izhodišče za razumevanje tega odnosa je doživljanje malega fantka. Sprašujemo se, kaj občuti sin, ki ob učitelju boleče doživlja izgubo ali odsotnost očeta in ki prav zaradi te skrajno boleče in ponižujoče odsotnosti postane v odnosu z učiteljem skrajno ranljiv in izpostavljen ponižanju. Vsak otrok želi imeti oziroma pogreša dobrega in ljubečega očeta; to je njegova pravica in potreba. Problem nastane, ko mora sin zaradi očetove čustvene in tudi fizične odsotnosti in zanemarjanja to potrebo in z njo povezana težka čutenja ponižanja, osamljenosti, razvrednotenja in pogrešanja potlačiti in se očetu odpovedati, kar je seveda samo obrambna racionalizacija (Kindlon in Thompson, 2000). Moderno pojmovanje odnosov navezanosti in čustvenih patologij v družinah je odkrilo, da se travmatične otroške izkušnje iz domačih družin ponavljajo v novih odraslih odnosih. Najbolj daljnosežna posledica zanemarjanja, travme in zlorabe v otroštvu, ugo-

tavljata van der Kolk in Fisljerjeva (1994), je izguba sposobnosti za regulacijo močnih čutenj in impulzov. Ti zato najdejo svojo regulacijo v različnih oblikah medosebnega nasilja, samodestruktivnosti, odvisnosti in somatizacij. Oblika reguliranja negativnih čutenj in impulzov pa so tudi odnosi, zlasti tesni in čustveno intenzivni odnosi, v katerih disociirana in utišana čutenja ene osebe dobijo svoj izraz v vedenju in čutenju druge osebe (Gostečnik, 2002). Otrok, ki je bil izpostavljen ponižanju in boleči odsotnosti očeta, bo svojo nemoč in svoja nevdružna notranja stanja in afekte iz preteklosti v svojih odraslih reguliral s poniževanjem, kar pomeni, da bo poniževal druge ali pa da bodo drugi poniževali njega. V obeh primerih gre za isto afektivno disregulacijo, ki ima svoje korenine v izvorni družini. Najbolj tragično pri tem je, da bo zaradi preteklosti poniževanje postalo tudi sedanja način vzpostavljanja in ohranjanja intimnih vezi in intimnega stika, kakor je bilo nekoč poniževanje najbolj intenzivno in najbolj boleče jedro pripadnosti očetu (Kompan Erzar, 2003).

Moška telesna ljubezen je bila za Grke same vselej zelo kočljiva, se pravi na robu zlorabe. V grških tekstih najdemo vrsto zapisov, ki opozarjajo na pasti prehitrega popuščanja telesnosti, najdemo pa tudi izrecne obsodbe takega početja (Hubbard, 2003). Telesni zlorabi se Platon odločno zoperstavlja v Simpoziju. Za Platona ni nobenega dvoma, da dober erast obravnava svojega eromena, kakor oče obravnava sina. Toda prav to je tragedija, kajti že oče je s svojo odsotnostjo in zanemarjanjem sina izpostavil ponižujočim občutjem, ki bodo iskala svojo razrešitev v novih potencialno ponižujočih odnosih. Za sina, ki ni uspel obdržati ob sebi očeta, je tudi naloga obdržati ob sebi učitelja pretežka. V tem smislu bi lahko rekli, da Platon ob Sokratovi smrti podoživlja "smrt" lastnega očeta in izrazi svoje neutolažljivo pogršanje. Toda, kot bomo videli, tudi Sokrat deluje kot vsi drugi atenski očetje, saj sinu ne dovoli, da bi objokoval njegovo smrt in tako razrešil otroško bolečino ob odsotnem očetu. To, kar družji Sokrata in njegove sogovornike, se lahko vsak hip pretrga in njihov odnos se lahko sprevrže v prazno sofistčno blebetanje. Kaj je sploh lahko dobro, če tudi Platon in Sokrat v njunem pogovoru ne vidita nič dobrega in ga brez razloga, zgolj zaradi politične intrige, prekineta? Kaj ju potemtakem drži skupaj? Obup, ironija, še enkrat izjalovljeno pričakovanje, ali noro upanje, nikoli do konca izrečeni entuziazem prijateljstva, tiha prisotnost v imenu nečesa tretjega?

3. Pripisovanje in popredmetenje

Res je, Sokratovi dialogi tega tveganja ne izpostavijo in se zato iztečejo v monolog. Nori in nevdružni pogoji dialogov v samih dialogih nikoli niso bili naslovljeni in zato tudi nikoli niso bili preseženi. Lahko bi rekli, da so bili samo potisnjeni v stran ali potlačeni, da pa še kako obvladujejo odnos med sogovornikoma. Če torej rečemo, da so se dialogi iztekli v monolog, to samo pomeni, da je bila neizprosna dilema, ki je postavljala v središče iskanja sam odnos oziroma dialoško situacijo, dokončno odpravljena oziroma utišana. Noro upanje, da je mogoče v vsakem odnosu poiskati temelj nove vezi, pa je bilo preloženo na posmrtno življenje. To preložitev, ki je hkrati tudi potlačitev dileme opravi v dialogih tema duše. Tema duše pri Platonu torej ni rešitev dileme, ampak pomeni odpravo tiste napetosti, ki je dajala težo sokratskim pogovorom in iz njih vedno znova zvaljajala na dan elemente, ki bi lahko pričali za ali proti vzpostavljanju novih odnosov. Bržko te napetosti ni več, se med sogovornikoma ne more zgoditi več ničesar novega; njun odnos ne šteje več, kakor ne šteje več dilema med starim in novim. Njun pogovor tedaj zdrsnje na raven izmenjave mnenj, kjer komajda prepoznamo elemente dialoga. Vendar lahko o tem zdrsu povemo še kaj več.

Zlasti je pomembno, da osvetlimo vlogo, ki jo je v dilemi imela krepost, kolikor je

bila izenačena s posredovanjem kreposti. Za Sokrata biti kreposten ne pomeni samo biti sposoben, da to krepost preneseš na potomce, ampak da o tej kreposti nekaj poveš, se pravi, da to krepost prek pogovora preneseš na sogovornika. In prav ti dve funkciji opravlja poučevanje. Poučevanje kreposti zato ne more biti prepričevanje, to bi navsezadnje lahko storil tudi sofist, ampak izkazovanje, udejanjanje kreposti tu in zdaj, v pogovoru, ki ima pri Platonu, vsaj v ti. zgodnjih in srednjih dialogih, tudi bistvene poteze odnosa, na primer elemente razumevanja, sprejemanja, varnosti, empatije. Sokratska krepost je torej dejavna krepost in tudi sokratska vednost je *dejavna vednost*, vednost, ki deluje tako, da se prinaša naprej, in s tem prenosom dokazuje svoj obstoj. Ko gre za krepost in njeno poučevanje oziroma posredovanje, za vednost o kreposti in krepostno vednost, oziroma kar krepost-vednost ali modrost, sta obstoj in delovanje eno. Prav to je bistvo vzpostavljanja novega odnosa: nov odnos nastane iz starega naenkrat, naenkrat je vse drugače, pogovor ni več samo pogovor o kreposti, ampak sama krepost, in modrost ni več predmet pogovora, ampak pogovor sam. Platonovi kritiki imajo prav, ko pravijo, da so tudi sokratski pogovori, podobno kot sofistčni, zoper katere se bori Sokrat, pogovori brez vsebine, brez predmeta, toda k temu velja pripomniti, da se za razliko od sofistčnih pogovorov njihova vsebina izkazuje v vzpostavljanju novega odnosa. Krepost ni nič drugega kot ime stika, kjer oblika in vsebina sovpadata in kjer sta obstoj in delovanje eno. Prav zato je vprašanje, ki ga Sokratu zastavi Menon v istoimenskem dialogu, ključno in edino pravo vprašanje vseh Platonovih dialogov (Sokrat, povej mi, ali je krepost mogoče poučevati?). Toda to vprašanje vendarle zastavlja suženj. Da bi Sokrat lahko podal odgovor v obliki matematičnega problema, bo po ostrim izmenjavam vprašanj in odgovorov z Anytosom osmešil in izključil iz nadaljne razprave atensko demokratično elito oziroma Anytosa kot njenega predstavnika (*Menon*, 92B-95C). Ta izključitev po našem mnenju ni samo posledica političnega spopada, ampak je trdno zasidrana v za Sokrata nerešljivi dilemi med dejavno in sofistčno krepostjo. Če namreč krepost razglasimo za predmet monološke vednosti, ki je ni mogoče posredovati, ampak ima naravo matematičnega dokaza, ovitega v navidezni dialog s sužnjem, tedaj krepost postane samo še zunanji predmet pogovora, stik se prekine in tedaj oba sogovornika izgubita možnost, da razrešita stare bolečine. Pot do obsodbe (Anytos je eden od Sokratovih tožnikov) je odprta.

Kaj je torej pravi predmet Sokratovih pogovorov? Z vidika dileme se nam ponujata dva nasprotna in izključujoča odgovora. Reči moramo bodisi, da tega predmeta pravzaprav ni, ker je postal dejaven, ker je predmet pogovora postal dejavnik pogovora in ker je krepost sama tista, ki naju je povabila oziroma zapletla v pogovor. Tisto, kar je vzniknilo med nama, se pravi nov odnos, je odslej za naju močnejše od tega, kar bi naju lahko združevalo zgolj na zunanji način, se pravi tema pogovora. Bodisi, da je to vednost, kolikor je ta ločljiva od kreposti, se pravi, kolikor kreposti ni mogoče poučevati. Pravzaprav bi morali reči, da so tedaj, ko se kratki stik med krepostjo, vednostjo in novim odnosom prekine, krepost, vednost in sogovornika samo še predmeti, ki so sicer ločeni, a so med seboj popolnoma zamenljivi. To je torej ključna razlika med novim in starim odnosom: v novem odnosu sva midva kot sogovornika nezamenljiva, saj sva najin odnos v imenu nečesa tretjega, tj. kreposti, prepoznala za njen rojstni kraj, za novo vez, medtem ko si v stari vezi stojiva vsaksebi in se prepričujeva o tem, kaj oziroma kdo lahko v najin pogovor prinese nekaj novega. V starem odnosu drug drugega potiskava na raven predmetov in postajava zase in za drugega zamenljiva za kogarkoli drugega in za katerikoli drug predmet, ki pretendira na to, da prinaša novi odnos. Na kratko, v novem odnosu sva posebljena, v starem popredmetena.

Ko se torej v dialogih pojavi vednost o duši, ko duša postane privilegirani predmet pogovora, kar se zgodi samo tako, da je dilema potlačena, tedaj ne postane predmet sa-

mo ta duša, ampak se popredmeti celotni odnos. Sogovornik ni več oseba, ki tvega skupaj z mano in išče možnosti novega stika, ampak je samo še poslušna duša, kar pomeni, da šteje zame samo še kot duša, kot nekdo, ki ni več tukaj in zdaj, ki trpi in se veseli z mano. Duša je tisto v njem, kar je več kot on sam, in da bi postal duša, postane tudi predmet. Pa tudi sam zanj nisem več oseba iz mesa in krvi, ampak nekdo, ki poseduje neki skrivnostni predmet, in sicer prav vednost o duši. Popredmetenje je vzajemno: ti zame nisi več spoj telesa in duše, ampak zame veljaš le, če mi uspe v tebi, bolje rečeno, skozi tebe uzreti dušo. Če ti lahko iztrgam dušo. In tudi sam zate nisem več spoj telesa in duše, ampak skozme že preseva skrivnostni, izmikajoči se predmet, ki seveda ni nič drugega kot moja duša, ki pa se tebi kaže kot predmet, ki ga je mogoče posedovati, kot vednost o duši. Oba želiva posedovati in oba posedovanje pripisujeva drug drugemu. Pravzaprav je posedovanje samo hrbtna plat pripisovanja: pogoj za to, da bi ti lahko kaj pripisal, je, da ti pripišem *nekaj*, neko predmetnost, ki tebe razcepi na predmet in na posodo, ki ta predmet poseduje; ker pa pripisujem vselej *tebi*, se mi željeni predmet neskončno izmika in ga poseduješ vselej ti.

Kaj potemtakem družijo Sokrata in njegove sogovornike? Prav to vzajemno pripisovanje, popredmetenje oziroma izmikanje. Na prvi pogled se sicer zdi, da gre Sokratu vselej samo za dušo, se pravi najprej za njegovo lastno dušo, nato za dušo njegovega mladega sogovornika. Kot da še v smrti zase vzame le dušo in učencem pusti telo. Že se veseli pogovorov, ki jih bo njegova duša imela z drugimi dušami in duhovi, in se posmehuje Kritonu, ki mu nemočen stoji ob strani in iz zadrege, tako vsaj slutimo, skrbi samo še za Sokratovo telo (*Faidon*). Toda učencev ne uspe prepričati o nesmrtnosti duše, kar seveda pomeni, da jih ni uspel prepričati o nesmrtnosti lastne duše, o svoji duši. Da ne verjamejo njegovi ravnodušnosti, še manj veselju. Da ne pristajajo na način, na kakršnega bi Sokrat želel ločiti dušo in telo, kajti, tako slutijo, taka duša je samo predmet razpravljanja, ne pa gibalno odnosa. Zato seveda razpravljanje nujno propade, kakršenkoli je že predmet tega razpravljanja: duša, krepost, pobožnost, lepota, ali pa molitev oziroma ljubezen. A ta propad je v resnici propad nekega odnosa, neke intimne, nekega norega upanja, ki spričo Sokratovega obešenjaškega poslavljanja s krajnimi močmi zadržuje solze in nerado pristaja na potlačitev, ki mu jo narekuje Sokrat. Morda je res, da so se učenci oklepali Sokrata kot telesa, toda v tem je mogoče prepoznati ne samo zadrego spričo potlačitve, ki jo zahteva Sokrat, tudi upor zoper to potlačitev, zoper to "možatost", zoper potlačitev pristnih čustev, ki pa so bila vzajemna, le da Sokrat ni zmožni prevzeti odgovornosti zanje. Povedano drugače, ko je Sokrat odhajal, nihče ni več dvomil o tem, kaj je tisto, kar Sokrat poseduje, in kaj se jim dokončno izmika. Izmaknila so se jim pristna čustva, ki jih je Sokrat sicer imel, a jih ni mogel priznati pri sebi niti prepoznati pri učencih. Izmaknila se jim je možnost, da bi z njim prestopili prag popredmetenja, tako da bi naslovili to vzajemno zaslužnjoče popredmetenje in stopili v enkratni stik novega odnosa.

4. Zakaj solze?

Sokrat na smrtni postelji svojim "sinovom" ne pusti, da bi objokovali "očetovo" smrt. Toda le kaj je tu tako čudnega, žaljivega, da si zasluži Sokratov posmeh in poniževanje? Le zakaj bi nas solze naših najbližjih poniževale do te mere, da bi jih morali zato še sami ponižati? Le zakaj, če ne zato, ker v teh solzah jokava skupaj, ne da bi to vedela.

Le zakaj ne bi sinu dovolili, da nam pride blizu, ko smo najbolj ranljivi? Zakaj moramo njegovo ranljivost odgnati, potlačiti, ponižati, osmešiti? Sinova ranljivost preveč boli, ker je tudi naša ranljivost, moja ranljivost in ranjenost. Če sin joka, mar ni

tedaj z enim samim zamahom padla zarota molka, ki sva jo sklenila zoper neusmiljeno dilemo? Še več, če sin joka, mar ni to znamenje neke intimne, ki je nisva zmogla zares živeti, pa naju je vendar držala pri življenju? In zdaj je ta intima tu, vsem na očeh. Prizanesljivo, pa vendar s kančkom prezira in poniževanja, ki uhaja kontroli, tik preden ga pokopljejo, Sokrat pokoplje še zadnje upanje na to intimo. Te intimne, dragi sin, ni bilo. In sin neutolažljivo joka, joka solze Sokratove ranjenosti, ki mu jo je skrival do zadnjega in ki je tudi sam ne bo mogel prerasti. Nikoli ne bo okusil lastne šibkosti, kakor je ni okusil Sokrat in kakor je nista okusila v njunem odnosu.

Literatura

- Dover, K. J. (1995). *Grška homoseksualnost*. Ljubljana: Krtina.
- Erzar, T. (1998). Dva v analizi. *Problemi*, 36 (7–8), 119–137.
- Erzar, T. (2002). *Slovo od Freuda: moški narcizem in zanikana čutenja v teoriji nagonov in relacijsko-sistemski teoriji*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Gostečnik, C. (2002). *Sodobna psihoanaliza*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Gottlieb, A. (1999). *Socrates*. London: Routledge.
- Hubbard, T. K. (2003). *Homosexuality in Greece and Rome: A Sourcebook of Basic Documents*. Berkeley: University of California Press.
- Hubbard, T. K. (2000)(ur.). *Greek Love Reconsidered*, New York: W. Hamilton Press.
- Kindlon, D. in Thompson, M. (2000). *Raising Cain: Protecting the Emotional Life of Boys*. New York: Ballantine Books.
- Kompan Erzar, K. (2003). *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Platon (1950). *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard. Platonovi dialogi so v angleškem prevodu Benjaminia Jowetta dostopni tudi na spletni strani <http://classics.mit.edu>.
- Van der Kolk, B. A. in Fislis, R. E. (1994). Childhood abuse and neglect and loss of self-regulation. *Bulletin of the Menninger Clinic* 58(2), 145–168.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.