



Monitor ISH (2008) , X/1, 135-151
--

1.02 Pregledni znanstveni članek

prejeto: 19. 11. 2007, sprejeto: 30. 6. 2008
--

DEJAN AUBREHT¹

Sokrat in sramota

Izveček: Tekst obravnava Platonovo trilogijo *Apologija*, *Kriton* in *Fajdon* kot Sokratov dialog s sramoto, kjer bo vpeljal filozofovo voljo do smrti, s katero bo živim telesom pripisal neko razsežnost smrti. Slavni Sokratov samomor je mogoče razumeti kot reakcijo na ogrožajočo sramoto, kolikor je ta v ireduktibilni zvezi z označevalcem, ki ga "pooseblja" Sokratova duša. Da si bo Sokrat rešil dušo, mora ohraniti označevalca pri življenju, po drugi strani pa bo telesa obravnaval kot žive mrtvece, kar proizvede temeljni razcep, ki je za našo zahodno kulturo konstitutivnega pomena.

Ključne besede: Sokrat, sram, sramota, telo, duša, označevalec

UDK: 165.0:1

Socrates and Dishonour

Abstract: The paper discusses Plato's trilogy *Apology*, *Crito*, and *Phaedo* as Socrates' dialogue with dishonour, which introduces the philosopher's will to death, thereby ascribing a dimension of death to living bodies. Socrates' famous suicide may be understood as a reaction to impending disgrace insofar as the latter is irreducibly bound to the signifier, personified as Socrates' soul. Thus Socrates will save his soul only by keeping the signifier alive, but on the other hand he discusses bodies as the living dead, which leads to a dichotomy fundamental to our Western culture.

Key words: Socrates, shame, dishonour, body, soul, signifier

¹ Dejan Aubrecht je podiplomski študent na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, smer Antropologija vsakdanjega življenja. E-naslov: dejan.aubreht@fsd.uni-lj.si.





DEJAN AUBREHT

Ko beremo Platonovo trilogijo *Apologija*, *Kriton* in *Fajdon*, v kateri je seveda glavni akter Sokrat, se ne moremo znebiti občutka, da imamo pred sabo igralca, ki se bo sicer pustil usmrčiti, vendar samo zaradi uprizoritve neke maškarade. Neposredni očitki letijo na Sokrata že od njegovega sogovornika Kritona, ko ga ta (ker kljub pomoči prijateljev noče zbežati iz ječe in tako pravzaprav želi svojo smrt) obtoži pregrešnosti tako zoper samega sebe kot tudi do svojih prijateljev in sinov, ki jih s tem pušča na cedilu. Tu Kriton ne povsem nedolžno in z nekoliko pretkanosti apelira na lastno “dobro ime”, kolikor je to odvisno od javnega mnenja. Če je torej Kritonova taktika v tem (če že Sokrata ne more prepričati o nevednosti njegovi smrti), da ga bo prepričal z obuditvijo “čuta do bližnjega”, češ kaj si bo pa mislila “velika množica”, ki pač ne bo verjela, da je Kritonu več do prijatelja kot do denarja, ki bi mu omogočil povsem miren pobeg, pa mu Sokrat v tem napeljevanju povsem na kratko in hladnokrvno odvrne: “Prava reč! Kaj bi si delali skrbi, kaj misli velika množica, dobri moj Kriton? Pametni ljudje – in te je treba bolj upoštevati – bodo stvar gotovo presojali tako, kakor je bila v resnici”.² Kot manični iskalec resnice se filozof Sokrat ne boji smrti, še več, “za pravičnega moža ni hudega ne v življenju ne v smrti”,³ pri čemer spretno spelje Kritona proč od javnega mnenja, kateremu postavi nasproti mnenje izvedenca. Ni težko videti, da v primeru pravičnega prične Stvar zastopati sam Sokrat; Sokrat je torej eksemplarični primer pravičnega, ki se s tem postavi nad same Atene, kar dobro vidimo že prav na začetku *Apologije*, ko sodnikom z vzvišenim posmehom nedvomno daje vedeti, kdo je tu gospodar. Vendar ali ni Sokrat s tem, ko sicer z upravičeno vzvišenim prezirom spodkopava njihovo simbolno mesto, nemara dosti bolj subverziven do samih zakonov, ki jim je domnevno tako podvržen, in precej manj odporen proti mnenju “velike množice”, češ da se nanjo kratkomalo požvižga? Ali se v tem vztrajnem odklanjanju javnega mnenja ne skriva logika zanikanja, katere simptom se skozi celotno trilogijo kot rdeča nit vleče v besedah sram in sramota? Sokrata namreč nič ne skrbi bolj kot to, da ga doleti sramota, kar pa seveda sploh ni zanemarljivo, saj prav na tem mestu, ki mu očitno dela velike preglavice, vpelje filozofovo voljo do smrti. Če se zagovor formalno zaključi s prvim delom trilogije, pa pravo Stvar *apologije* beremo šele v *Kritonu* in *Fajdonu*, kjer bo nedoločno mesto javnega mnenja, na katero se domnevno tako vehementno požvižga, zasedla povsem neizogibna sramota, ki bi

²Platon, 2003, 99.

³Prav tam, 86.





nujno sledila njegovemu morebitnemu pobegu. Čeravno je Sokrat glede nedopustnosti samomora povsem jasen, pa je tu pripravljen narediti izjemo (s čimer priznava, da se je usmrtil prostovoljno), tako da vpelje *nujnost, iz katere ni izhoda*. V *Apologiji* namreč povsem jasno zatrdi, da za pravičnega ni hujše stvari, kot je ta, da ga doleti sramota. In res Platon tudi v *Zakonih* našteje tri izjeme glede na nedopustnost samomora: če te obsodi na smrt država, če te doleti huda nesreča, iz katere ni izhoda, ali če te doleti sramota. Stvar torej ni v tem, da se mora filozof ozirati le na prava mnenja, zgrešena (veliko množico) pa pušča v nemar, s čimer tudi pobije Kritona; prava Stvar, kjer se apologija pravzaprav šele odvija, je v tem, da mnenje izvedenca (Sokrata), če bi ga doletela sramota, nič več ne šteje, je poslej (zanj) nemogoče življenje. Seveda je bila ta nemožnost za Sokrata, ki je bil človek užitka in je očitno tako zelo potreboval ljudi, povsem nesprejemljiva. Prav na tem mestu užitka mora torej vpeljati razsežnost smrti, smrti telesa, če seveda to telo po naključju pripada filozofu. Ves njegov napor bo poslej namenjen dokazovanju večnega življenja duše, če je ta seveda jetnica telesa. Ne samo, da je telo, zaslepljeno z vsemi strastmi, željami in potrebami nujno moteč faktor na poti duše k večnemu življenju, kjer bi Sokrat, kot je očitno verjel, v družbi bogov in z najboljšimi izmed duhov nadaljeval svoje poslanstvo. Kar je tu pomembnejše, je igra med *vidnim*, ki se nanaša na telesnost in njej pripadajočim atributom (mimogrede se tu zgodi tudi radikalen napad na psihologijo ali dandanašnje psihoterapijo, ki je reducirana na "telo – jaz"), in čisto dušo filozofa, ki pripada nevidnemu (Hadu – Nevidu). Poanta ni samo v tem, da je telo zastopnik smrti ali da lahko umre vedno samo telo, medtem ko usoda duše visi v kontingenci telesa (Sokratov manever velja v skrajni konsekvenci temu, da mora telo speljati v absolutno izničenje, tako da je telesna "kontingenca", v katero je ujeta duša, še neopravljeno delo). Prava poanta je seveda v tem, da za Sokrata živo telo *sámo* JE smrt. Implikacija torej ni le v tem, da telo pač premine, medtem ko se pravična duša naposled odtegne blodnjam raznoraznih inkarnacij, ampak da je telo vselej že mrtvo, prazna lupina, ki se duši prikazuje le kot fantom ali zaslepljujoča fantazma. Tu se Platon prav nič ne obotavlja uporabiti svoj dramaturški dar:

"K temu si je treba predstavljati, prijatelj moj mladi, da je vse *telesno težko in tlačeče, pozemeljsko in vidno*. Duša, obremenjena z njim, je, kakor da nosi uteži, in te jo vlečejo nazaj v *vidni svet*: iz strahu pred *Hadom ali nevidnim* (kakor pravi jo) se potika okoli pokopališč in grobov. *Sencam podobni fantomi*, ki se prikažejo tu in tam, so podobe duš, ki se niso ločile od telesa, ampak še zmeraj nosijo na





DEJAN AUBREHT

sebi *telesno snovnost: zato jih tudi vidimo /.../* O, res, ljubi Kebes. A to niso duše dobrih, temveč malopridnih /.../ Blodijo pa tako dolgo, da jih koprnenje po telesnem, ki jih navdaja slej ko prej, naposled iznova zapre v telo.”⁴ Ta dramaturgija, ki jo danes zlahka zvedemo na patos, ki ga podpira fantazma, gre še naprej k povsem vsakdanjemu moraliziranju, ki (za ideološko protiutež) povsem zgledno zrcali bestiarij Orwellove *Živalske farme*: “Duše, ki so se v življenju vdajale, recimo, požrešnosti, samopašnosti in pijančevanju, namesto da bi si bile prizadevale živeti zmerno, si nadenejo po vsej priliki podobo oslov in drugih podobnih živali /.../ Druge spet, ki so posebno čislale krivico, nasilje in rop [...]. In tako je tudi glede drugih duš lahko pogoditi, jeli, v kakšni živalski obliki naj se katera nastani: vsaka pač v tisti, ki ustreza njenemu značaju.”⁵

Poanta te dramaturgije je dvojna: ne le, da je telo nekaj, kar premine, medtem ko duša pač prehaja iz ene v drugo inkarnacijo, dokler se ne bo – v najboljšem primeru filozofa – otresla teh telesnih blodenj, da bo takrat v družbi bogov šele resnično “zaživela”; prava poanta je seveda v tem, da si Sokrat reši dušo le za ceno izključitve telesa, tako da ga eternizira in hkrati razvrednoti. Sokrat je bil zelo dober poznavalec človeške narave in to je poskušal spretno izkoristiti v svoj prid. Kot smo že rekli, je bil zanj pravi problem sramota. Vendar ali ni prav sramota privilegirano mesto pogleda, nekaj, kar je pravzaprav najbolj izpostavljeno in vidno, ko je “žrtev” oropana vsakršne domnevne substancialnosti, za katero si je prizadevala? Ali ni v sramoti subjekt povsem desubstancializiran, radikalno reduciran na golo *telo objekt*, izpostavljeno ogrožajočim pogledom? Če je Sokrat tako zelo stavil na filozofa v sebi (in ga je poleg tega tudi sam delfski orakelj prekoval za najmodrejšega), na “notranji” “subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve” (slavni “vem, da nič ne vem” namreč tak subjekt predpostavlja), pa bi sramota to domnevno vednost (kot da ima buden pogled javnosti popolno oblast nad vednostjo našega filozofa) povsem razkrinkala in samega Sokrata radikalno reducirala na golo telo, polno poželenj, strasti in strahu. Kar naredi sramota, je to, da se reprezentacija sesede v čisto prazno in formalno prezenco vidnega, oropano sleherne substancialnosti. Ker je Sokrat *bil* filozof, je tudi dobro vedel, da se mora nenehno reprezentirati, zato je moral videzu posvetiti toliko pozornosti, saj je telesnost sama čista prezenca. In ravno o tej prezenci paradoksnost in ne brez

⁴ Prav tam, 179–180 (moji poudarki).

⁵ Prav tam, 180.





očitnih protislovij govori kot o "sencah" in "fantomih". Tu smo priče ključnega obrata, ko nesmrtno dušo filozofa zoperstavi fantomu telesa. Telo torej ni samo nekaj, kar premine, temveč je – nasprotno – vselej že paradokсно eternizirano v blodenju ponovnih inkarnacij, tako da je telo prav neka nèmrtva, nikoli umrljiva entiteta. Če to telo po naključju pripada filozofu, ki mu gre zgolj za nadčutno in nevidno, je že za časa svojega življenja "na pol mrtev", podoben "stanju mrtvega".⁶ Tako je "poklic vseh pravih filozofov umiranje".⁷ To "umiranje" moramo razumeti simptomatično, saj ne reče enostavno tega, da je filozof že mrtev ali da je živi mrtvec, mrtev je le "na pol", kolikor ga še vleče k "tlaččemu in pozemeljskemu svetu", k svetu videza, kamor umesti celotni univerzum strasti, poželenj in raznoraznih telesnih užitkov. Ker telesa kot "padle duše" najbolj eklatantno pripadajo vidnemu, se morajo Sokratu prikazovati kot fantomi, sence, posnetki posnetkov, čisti videz, kot zaslepljujoča fantazma. Ali ni Sokrat s tega stališča nenavaden in nemogoč ideolog, ki je telesom ne le pripisal umrljivost, kar bi bilo povsem banalno, temveč jih je, ravno narobe, ovekovečil v večnosti ideologije, ki jo "poosebljajo" prav telesa kot sprevrnjene ali "padle" duše? Da je telesom, reče no patetično, pravzaprav podelil večnost ali "slabo neskončnost", seveda če ta pripadajo nèmumnim bitjem. Če volja do smrti pripada le filozofom, bodo preostala telesa (ali hudobne, slabe duše) nadaljevala svoje nèmrtvo življenje v neskončni verigi inkarnacij, teh fantomov ali prikazni, ki pa bodo vedno pripadala le nẽfilozofom, ujetim v Platonovo votlino. Ta scenarij je seveda znan in ga ni treba posebej omenjati. Več kot očitno je, da je Sokrat vso to ceremonijo zelo potreboval in da je Platon vse to lepo dramaturško izpeljal. Toda spomnimo se samo Nietzscheja, ki se je spraševal, ali ni bil Sokrat le "pavliha, ki se je *delal, da bi ga jemali resno*: kaj se je pravzaprav zgodilo?"⁸ Ali Jacques-Alaina Millerja: "[A]li ni Sokrat konec koncev napravil samomora zato /.../, da bi pred svojimi sodniki uprizoril štos?"⁹ Vendar stvar lahko tudi nekoliko obrnemo in rečemo, da je bil pravi štos v tem, da se je jemal še preveč resno, kar seveda ne izključuje, da ni šlo za štoserstvo ali pavlihovstvo. Ali ni bila torej Sokratova poslednja uprizoritev samomora "izsiljena izbira", nekakšen "ni izhoda", ki ga je narekovala ogrožajoča zunanost sramote toliko, kolikor je ta za subjekt, o katerem je govor, v skraj-

⁶ Prav tam, 154.

⁷ Prav tam, 155.

⁸ Nietzsche, 1989, 19.

⁹ Miller, 2001, 45.



ni konsekvenci lahko smrtonosna, če vemo, da “sramota pravzaprav zadene označevalca oziroma z njim povezan simbolni mandat”?¹⁰ Sokrat je seveda moral svoj simbolni mandat jemati presneto resno in ravno to ga je sililo narediti ali za pavliho ali za tragično osebo. Vendar Sokrat ni ne eno ne drugo. Uprizoriti štos za tako trmast subjekt, razcepljen med tem, da noče “popustiti glede simbolnega mandata” (kar pa lahko stori samo tako, da se pusti usmrtiti), in sramoto, ki seveda ne bi vodila v samo fizično smrt, ampak v neko zanj povsem nesprejemljivo, nemogoče življenje, pa je lahko samo nekaj, kar se izmika tako komediji kot tragediji. Sokrat bi sicer bil tragični junak, ki sprejme nase edinstvenost lastne Usode, vendar le s pogojem, da ne bi uprizoril tega štosu s posmrtnim življenjem, na katerega je očitno tako zelo upal. Nemara bi bila zgodba komična ali patetična, če bi pač, ko bi odigral svojo vlogo pred sodniki v *Apologiji*, tako kot jo v resnici tudi je, na prigovarjanje Kritona enostavno zamahnil z roko, privolil v pobeg in pobral ves denar, ki so mu ga ponujali prijatelji, za povrh pa bi še naprej “pre-reševal” sogovornike, se prav nič ne zmenil za sramoto in dalje gonil svoje o nesmrtnosti duše. Vendar se nič od tega ni zgodilo, zato je očitno tudi pri Sokratu treba evocirati neko željo toliko, kolikor ta poraja užitek, željo, ki jo je Jacques-Alain Miller sicer pripisal Lacanu: “uživajte mojo uganko”. Spomnimo se še enkrat, da je Sokrat vpeljal razlikovanje telesa in duše, ki je za našo zahodno kulturo konstitutivnega pomena, med človekom, kolikor je ta duša, in telesom, ki ga ta duša uporablja,¹¹ pri čemer vpelje to razmerje temeljni razcep znotraj samega človeka. Če se duša artikulira okoli diskurza gospodarja, je telo zgolj “uporabljena stvar”, potrošni material, ki se nenehno reproducira (reinkarnira) znotraj raznoraznih usodnosti človeških želja, zaradi česar so šibke duše, ki se ne morejo znebiti svojih želja in strasti, “sencam podobni fantomi, ki se prikažejo tu in tam, so podobe duš, ki se niso ločile od telesa, vendar še zmeraj nosijo na sebi telesno snovnost: zato jih tudi vidimo”. Logika je preprosta: fantazme dejansko vidimo, fantomi se nam prikazujejo, medtem ko je resnično sebstvo navadnemu smrtniku nedostopno, še več, resnično sebstvo je moralo ostati nedostopno (“vem, da nič ne vem”) tudi samemu Sokratu. Vednost torej pripada *označevalcu gospodarju*, ovenčanemu z “bleskom grškega sebstva”,¹² ki lahko vznikne samo kot nevidno, izmikajoče drsenje označevalcev, kar Sokrat zablokira v ultimativnem gospo-

¹⁰ Zupančič, 2006, 101.

¹¹ Glej Miller, op. cit., 84–85.

¹² Prav tam, 85.

darju – Hadu, nevidnem. Duša, pojmovana kot resnično grško sestvo, je zapisana nevidnemu, nadčutnemu, in to seveda samo toliko, kolikor se zoperstavlja prikaznim vidnega.

Ni naključje, da se v tej dialektiki vidnega in nevidnega, med tem, kar se hkrati izpostavlja in zakriva, skriva tudi dialektika sramu in sramote, v kateri se ta dva člena medsebojno podpirata, tako da moramo prvega vselej vsaj malo ohraniti, da nas ne doleti drugi. A to ne velja tudi obratno: medtem ko je sram vselej strogo subjektiven, nekaj najintimnejšega, pa je sramota sicer nekaj "objektivnega", o čemer lahko vsi govorijo, nima pa nujno absolutnega pomena za samega subjekta. Sram je afekt, sramota pa je stvar subjektive interpretacije; medtem ko je sram "sama notranjost", je sramota čista zunanost, ki jo priključuje le subjektov sram. Je bil torej Sokrat, ki se mu ob tej priložnosti ni oglasil njegov demon, ravno brezsraven, česar mu njegovi sodniki niso oprostili in ga ravno zato obsodili? Moralistično rečeno, rešilo bi ga ravno nekaj (četudi zaigranega) sramu, kar zanj in njegovo filozofijo morda ne bi bilo tako zelo usodno, če ne bi uprizoril tega metafizičnega štosa, vse skupaj speljal tako, da bi sodnikom s svojim sramom malce popihal na dušo in jim tako med vrsticami dal vedeti, kdo je tu gospodar. Medtem ko je sramota stvar interpretacije, je za subjekta lahko povsem singularna in neizogibna usoda, če je ta usoda ireducibilno zvezana z označevalcem, ki je v našem primeru duša. Duša je Sokratov demon, ki je v tem primeru moral molčati. Prej smo že rekli, da je vpeljal voljo do smrti prav na tistem mestu, kjer se pojavi sramota, ki je zanj nekaj povsem nemogočega, nemožnega in je brezprimerno hujša od same fizične smrti, ker je hkrati zvezana z zatonom označevalca, kolikor se ta poigrava s subjektovo Usodo. Tej Usodi ali zvestobi označevalcu se naš akter v nobenem primeru ne bo odrekel, tudi za ceno fizične smrti ne. Ali gre torej tu v primeru samomora Sokrata za katastrofalen *passage à l'acte* s smrtnim izidom, prehod k dejanju, ki je oblika nujnosti, z obupnim potrjevanjem gona smrti, ali pa ne gre po drugi strani zgolj za *uprizarjanje*, za obupen klic Drugemu, ki se bo dovršil v fantazmagoriji onstranstva, kjer bo ta Drugi dokončno posrkan v Enega? Ni naključje, da je Lacan vpeljal užitek prav na tem mestu prehoda v dejanje, ki ga pojmuje kot "samomor subjekta", po katerem je "subjekt lahko ponovno rojen, vendar kot drug subjekt".¹³ Klasičen *passage à l'acte* tu seveda ne pride v poštev, tradicionalni koncept *passage à l'acte* se ne dovrši v sami fizični smrti, temveč skozi *predruženje* subjekta, ki bo preživel polom označevalca,

¹³ Prav tam, 48.



vendar kot “ponovno rojen”, kot “drug subjekt”. Tega poloma označevalca pa Sokrat ne bo vzela, še več, ker ima fizična smrt, v katero privoli, strukturo “izsiljene izbire” (ali – ali), bo torej življenje obsojeno na sramoto (in s tem za našega filozofa nikakršno življenje) ali na smrt, ki bo tu kot transcendentalni *operator*, zvičajnost označevalca, ki bo nadživel tudi samo smrt subjekta. Rečeno enostavno, s fizično smrtjo bi moral pasti tudi sam “intimni” označevalec, ki je hkrati dovršitev subjektive Usode, tej Usodi pa se Sokrat za nobeno ceno ni hotel odreči, zato ga ni preprosto vzelo skupaj z označevalcem. Če je kaj pobralo Sokrata, je to prav označevalec. Vsa zgodba se pravzaprav plete samo okoli tega označevalca; ta je moral biti za Sokrata ravno duša, ki jo je lahko rešil le s škodovanjem samemu sebi, kar pa privede do čistega razcepa “med organizmom, interesi za preživetje, njegovim blagom in homeostazo na eni in tistim drugim, ki ga obvladuje, nažira in v danem primeru tudi uniči, na drugi strani”.¹⁴ Ali ni s tega stališča duša, za katero je Sokrat žrtvoval svoje življenje, četudi “triumf gona smrti, obupna potrditev užitka”,¹⁵ hkrati nekaj povsem kalkulirajočega, preračunljivega, seveda ob predpostavki, da je res verjel, kar govori, nekaj, kar ne gre proti subjektovi dobrobiti, temveč prav nasprotno (s to dobrobitjo noče presekat in se je tako močno nadeja v nevidnem Hadu)? Da bi bil *passage à l'acte* uspelo dejanje, mora nastopiti proti subjektivemu blagru, le tako je lahko subjekt “v samomoru ponovno rojen”, le za ceno smrti ali zatona označevalca, ki mu je bil neizogibno podvžen. Sokratova stava na večni blagor pa ohrani označevalca pri življenju, je pravi slavospev dejstvu, da se v Platonovem tekstu “človekovo sebe-stvo nedvomno artikulira okoli diskurza gospodarja”.¹⁶

Vrnimo se na tem mestu k naši izhodiščni tezi, da je šlo pri vsej tej slavni zadevi za *uprizarjanje* nekega igralca, ki je svojo smrt pravzaprav odigral. Je bila torej to še zadnja izmed Sokratovih potegavščin; ali ne gre tu za nemogoče in zato že v sami osnovi nujno spodletelo, neuspelo dejanje, če ga zoperstavimo tradicionalnemu konceptu *passage à l'acte*? Jacques-Alain Miller je v jedro slehernega dejanja vpeljal zoperstavljanje Drugemu, “neki Ne, zoperstavljen Drugemu”¹⁷ in tako vzpostavil sicer Lacanovo razlikovanje “med *passage à l'acte* in uprizarjanjem (*acting out*), pri čemer se slednje vselej odvija na neki sceni /.../; o uprizar-

¹⁴ Prav tam, 49.

¹⁵ Prav tam

¹⁶ Prav tam, 84.

¹⁷ Prav tam, 50.



janju lahko govorimo, če obstaja prizorišče; to prizorišče je govor, in subjekt na tem prizorišču prične delovati pod pogledom Drugega. Subjekt potrebuje Drugega, potrebuje gledalca. Nasprotno pa pri *passage à l'acte* ni nobenega gledalca več. Prizorišče je izginilo in subjekt je morda mrtev.”¹⁸ Poleg tega imamo po Millerju z dejanjem opraviti le takrat, ko gre za prekoračenje, transgresijo označevalnega praga in je kot tako “zunanjemu smislu”, povsem indiferentno do svoje prihodnosti. Dejanje je vedno samo nekaj, kar se vrši “na sebi”, in ga je treba strogo ločiti od scene, pravo dejanje se vrši daleč stran od prizorišča, če se spomnimo Nietzschejevih besed, ki pravi, da veliki dogodki nastopijo samo v tišini, na nožicah golobic. Prav zato je Sokrata tudi obsodil kot “nastopača” in “glumača”. Ne da bi se spuščali v Nietzschejevo sicer bolj zapleteno razmerje do Sokrata in grštva nasploh, je ta očitek v naši zadevi nemara povsem na mestu. Sokrat potrebuje gledalca tako kot igralec potrebuje svoje občinstvo. Ker se za nobeno ceno ne bo odrekel svoji dobrobiti ali prestižu velikega modreca, lahko pristane samo v igri, preigravanju, kalkuliranju s tistim, kar ima za povedati veliki Drugi. In res Sokrat uprizarja pravo pravcato kalvarijo Drugega, če je seveda več kot jasno, da je bil sam sebi največji Drugi. Tako se bo poslej našel le v razcepu med transcendenčno označevalca duše in sramoto (ki bo veljala *telesu fantomu*), kolikor bo ta radikalno načela “naravno ravnovesje” biti in označevalca, katerih vez, naj bo še tako kontingentna, predstavlja ravno subjektovo Usodo.¹⁹

Da je bil Sokrat človek sramu, ne bi mogli reči, bal pa se je sramote kot hudič križa, zato si moramo podrobneje pogledati, kako se ta dva člena, sram in sramota, medsebojno podpirata in kakšna je pravzaprav njuna vez. Kot smo prej že omenili, je treba sram vselej vsaj malo ohraniti, da nas ne doleti sramota, seveda pa to velja le s pogojem, da je subjekt tudi tisti, ki je “sposoben” občutiti sram. Sramota ni tako v nobeni neločljivi in brezpogojni zvezi s sramom kot takim; da bi zaživela v svojem polnem učinkovanju, mora v subjektu priklicati sram.

Če si na kratko ogledamo starogrško mitologijo, je bila *Aidós* boginja (ali demon) skromnosti in spoštovanja, nastopajoča le v paru z *Némesis*, boginjo pravične usode, ki maščuje krivice, izravnava vsa neporavnana slaba dela in ne preneša, da bi imel kdo v življenju več sreče, kot si jo zasluži. Tako sta po besedah Jamesa M. Redfielda *aidós* in *némesis* v psihološkem svetu Grkov tvorila refleksiven par.²⁰

¹⁸ Prav tam, 50–51.

¹⁹ Prim. Zupančič, *op. cit.*, 104.

²⁰ Glej Williams, 1993, 80.



Némesis je odgovor na *hýbris*, prevzetnost ali oholost, ki je prekoračitev zadržanja, ki ga "pooseblja" *aidós*. Reakcija na brezsravnost te prevzetnosti ali onečaščenja drugega je torej v *Némesis*, boginji maščevanja in izravnavanja krivic. Besedica *aidoía* je izpeljanka iz *aidós*, "sram", in je običajna grška beseda za genitalije. Reakcija na to je v nekem zakrivanju in skrivanju.²¹ "Etimološko prihaja sram iz gotske besede *Scham*, ki se nanaša na pokrivanje obraza."²² Obrat od *Scham* k sramu, *shame*, pa je po Elspeth Probynovi možen šele z nastopom interesa in želje;²³ v *Scham* ni sramu, če ti je vseeno, kaj si mislijo drugi. Pri sramu gre za pogled²⁴ drugega, ki je lahko povsem namišljena figura; Bernard Williams pravi, da gre za "imaginarni pogled imaginarnega drugega".²⁵ Da bo prišlo do vznika sramu, pa ne zadošča zgolj to, da je subjekt izpostavljen pogledu, pogled sam po sebi še ni zadosten pogoj, če ni ta povsem določen, "perspektivčen" pogled. Tako pravi Williams, da so ljudje lahko osramočeni tudi takrat, ko gre za čaščenje ali hvaljenje od neprimerne občinstva na napačen način. Še več, hvaljenje samo že lahko vzbuja sram, kar je dobro poznal že Nietzsche:

"Zakaj občutimo sram, ko nam kdo izkazuje nekaj dobrega in odlikujočega, nekaj, česar, kot pravimo, 'nismo zaslužili'? Pri tem se nam zdi, da smo vdrli v območje, v katero ne sodimo, iz katerega bi morali biti izključeni, tako rekoč v nekaj svetega in presvetega, kamor naša noga ne more stopiti. Sem smo prišli zaradi pomote drugih: in zdaj nas popade delno strah, delno pa strahospoštovanje, presenečenje, ne vemo, ali naj zbežimo ali pa naj uživamo ta blagoslovljeni trenutek in koristi njegove milosti."²⁶

Kar se torej zgodi v sramu, je občutek popredmetenja, zvajanje subjekta na goli objekt, za nasilno stapljanje subjekta in objekta. Zato subjekt v takem prime-

²¹ Glej prav tam, 78.

²² Probyn, 2005, 131.

²³ Prav tam

²⁴ Prim. Klepec, 2006, 77.

²⁵ Williams, op. cit., 82.

²⁶ Nietzsche, 2005a, 480–481. Naj se na tem mestu na kratko ustavimo pri Nietzscheju, pri katerem je sram zelo vpleten v samo osrčje njegove filozofije. V *Veseli znanosti* je npr. vpeljal način, kako se soočiti s sramoto in sramotenjem, kot pravo merilo človečnosti, kar sam sicer zapiše v treh zaporednih paragrafi: Komu praviš, da je hudoben? – Temu, ki hoče ves čas sramotiti. Kaj je zate najbolj človeško? – Komu prihraniti sramoto. Kaj je pečat dosežene prostosti? – Da se ne sramuješ več sam pred seboj (Nietzsche, 2005b, 169). V *Zarastri* mu je sočutje ena največjih brezsravnosti.



ru tako rekoč za hip preneha dihati, ostane brez besed, skuša zbežati ali enostavno otrpne. Kar se torej zgodi, je omrtvičenje, mortifikacija subjektivnosti, od katere ostane le opazujoči pogled, pri čemer pa ne smemo pozabiti, da gre tu ravno za subjektov pogled, kolikor je ta hkrati opazovalec in opazovani. Tu ne smemo zanemariti zunanjega sprožilca sramu, a ta je vselej že subjektov lastni pogled, kolikor je ta perspektivičen. Tako lahko (celo praviloma) pride do sramu v povsem vsakdanjih, banalnih, tudi nesmiselnih zunanjih okoliščinah ali v tako skrajnih in absurdnih primerih, kot jih navaja Agamben v primeru nenavadne rdečice, ki je oblila študenta iz Bologne v trenutku, ko ga je esesovec povsem naključno izdvojil od njegovih sotrpinov, da ga bo ubil. Agamben celo meni, da smo ob tej rdečici priče skrajni meji, ko "se je živeči dotaknil nečesa podobnega novi etični materiji /.../ V vsakem primeru pa je njegova rdečica nemi nagovor, ki, potujoč skozi leta, prihaja do nas in priča namesto njega."²⁷ Kaj je rdečica v tem primeru drugega kot znak, ostanek popolnega popredmetenja, izničenje sleherne subjektivnosti, reducirane na goli objekt, "materijo", ki je bila za esesovca pravzaprav mrtva, še preden je ubogega študenta pokončal. Tako je rdečica "nemi nagovor" tega popredmetenja, ki je nadživela tudi samo fizično smrt, da bo tako pričala namesto subjekta. To rdečico je sicer psihološko mogoče precej lahko pojasniti, če vemo, da je lahko zgolj reakcija na nesmiselno izročeno smrti in nenadni nastop strahu, kar povzroči prilive krvi. Tu je izročeno smrti treba razumeti v smislu *biti izpostavljen smrti*, *biti smrtno izpostavljen*, kjer je subjekt v sramu dobesedno že mrtev oziroma ga od smrti loči le še nasilni gib esesovca. A vendar nam rdečica v tako skrajnem primeru priča tudi o nekem drugem, "nèpsihološkem" pojavu sramu "onstran dobrega in zlega", "ki ne samo da je brez krivde, marveč je že tako brezčasen".²⁸ Poskus v tej smeri je storil že Heidegger, ko je govoril o ontološkem občutju, da "bit sama s seboj nosi sram, sram, da jè".²⁹

Toda tu po našem mnenju Agamben v svoji sicer prodorni antiničejanski analizi nemara nekoliko prehitro sklene kritiko Nietzscheja, da po njegovem onstran dobrega in zlega obstaja zgolj nedolžnost postajanja. Vemo namreč, koliko oprava je imel Nietzsche s svojim sramom, kar opisuje v *Zaratustri* v poglavju "Najgrši človek", ko Zaratustra ne prenese pogleda na morilca boga. Ko Zaratustra v "kraljestvu smrti" zagleda najgršega človeka, izoblikovanega "kakor človek, pa komaj

²⁷ Agamben, 2005, 74.

²⁸ Prav tam, 73.

²⁹ Prav tam, 75.

kakor človek, nekaj neizrekljivega”,³⁰ ga oblije “silen sram spričo tega, da je kaj takega videl na svoje oči: zardel je noter do belih las /.../, [t]edaj pa se je mrtva pustota oglasila /.../ in nazadnje sta se iz tega izvila človeški glas in človeška govorica /.../: [t]ak povej vendar: kdo sem! /.../ Ko pa je Zaratustra zaslišal te besede – kaj se je tedaj zgodilo z njegovo dušo? *Napadlo ga je sočutje*.”³¹ Prva reakcija Zaratustre na morilca boga je v napadu sočutja, kar ga povsem sesuje, a le za hip, ko se bo kmalu spet postavil na noge, pri čemer smo priče eni izmed Zaratustrovih preobrazb. Ker je sočutje pomanjkanje sramu pred sramom drugega, je sočutni brezsrarni, ki se pregreši še nad tistim preostankom ponosa, ki ga občuti vsak zaničevalec, če se spomnimo Nietzschejevih besed, da se tisti, ki se sam zaničuje, vendarle še *spoštuje* kot zaničevalec; “sočutje dela proti sramežljivosti”.³² Za Nietzscheja je bog brezsrarnen *par excellence*: “Njegovo sočutje ni poznalo sramu”,³³ zato se najgrši človek, ki ni mogel prenesti, da taka priča živi, maščuje z ubojem boga: “Zmeraj je videl mene: nad tako pričo sem se hotel maščevati – ali sam ne živeti. Bog, ki je vse videl, *tudi človeka*: ta bog je moral umreti! Človek ne *prenese*, da taka priča živi.”³⁴ V neznosnem sramu najgrši človek ubije imaginarno pričo, ki jo je “utelešala” brezsrarnost boga. Bog je umrl od sočutja, če to sočutje “dela proti sramežljivosti” drugega. Tisto, čemur smo prej rekli “subjektov pogled”, je nemogoči, katastrofalni pogled boga, ki je subjektu neznosen, zato je bog kot notranja namišljena instanca ali imaginarni drugi prav tisti, ki je moral umreti od sramu – drugega. Nasilna brezsrarnost boga je porajala subjektov sram, ki je zahteval smrt te priče. Sram kot tak je neznosen in pri Nietzscheju nastopa le kot uboj, ki pa poraja “še več” sramu. Tako Nietzsche v zadnjem poglavju *Zaratustre* z naslovom “Znamenje”, kar je precej pomenljivo, spregovori o “ponosni sramežljivosti”, s čimer poveže čast ali ponos in sram v neločljivo označevalno zvezo. Onstran dobrega in zlega torej tudi pri Nietzscheju najdemo nekaj takega, kot je sram, sram, da smo živi, o čemer je govoril Lacan, ko je skoval neologizem *hontologie*, kar je vsekakor evokacija nekega “ontološkega občutka”, ki ga plasira že Heidegger kot “sram, da jè”. Vendar pa ne smemo pozabiti, da tudi pri Lacanu nastopa sram le v paru s častjo, ki riše subjektovo

³⁰ Nietzsche, 1999, 300–301.

³¹ Prav tam, 301.

³² Prav tam, 302.

³³ Prav tam, 304.

³⁴ Prav tam

neogibno usodo, če je ta usoda povezana z nastopom označevalca – gospodarja. Ta pozornost lastni singularnosti, “ki ne črpa iz ničesar drugega kot iz tega S1, označevalca, ki je samo njegov /.../, je ‘subjektov emblem’, termin, ki je v sozvočju s *častjo*”.³⁵ Sram je soočenje s polomom označevalca, ko je subjekt “prisiljen gledati – zaton lastnega označevalca. Prvi (logični) moment sramu je vselej neki uničujoč udarec, ki zadene označevalca kot nosilca simbolne dimenzije in pomena subjektive biti (bodisi nasploh ali v neki zamejeni situaciji).”³⁶ Nietzsche se bo tej prisiljenosti-gledati-v zaton lastnega označevalca zoperstavil s sintagmo “ponosna sramežljivost”, ki bo “neogibno opozicijo” – kot pravi William Ian Miller³⁷ – ponosa in sramu, ki lahko nastopita zgolj reaktivno, zoperstavil afirmaciji obojega, s čimer seveda ne odpravi ne enega ne drugega. To, kar Nietzsche imenuje čast, je vztrajajoči ponos, ki spremlja lomljenje označevalca. Če se še enkrat spomnimo njegovega aforizma, da se vsak, ki se zaničuje, še spoštuje kot zaničevalec, je prav ta preostanek “ponosne sramežljivosti” tisto, zaradi česar “ne umremo zaradi sramu”, kar nakazuje, da nikoli nismo Eno z označevalcem. V razcepu biti in označevalca vselej vznikne sram, a ta pri Nietzscheju nikoli ni povsem smrtonosen, če označuje razmik naše biti do označevalca. Prav v tem razmiku se najde prostor za ustvarjanje novih pojmov, kar sta nedvomno imela v mislih tudi Deleuze in Guattari, ki sta imela občutek sramu za enega od močnejših motivov za ukvarjanje s filozofijo. Tudi Nietzsche vidi v ustvarjanju eno glavnih “pomagal” za soočanje s sramom.

Kot smo že omenili, je tudi William Ian Miller v *Anatomiji gnusa* obravnaval sram in čast v neločljivi zvezi. Sram je za Millerja reakcija na izgubo časti, ki potegne za sabo še nastop gnusa, kar subjekt občuti kot gnus do samega sebe. Medtem ko gre pri gnusu za to, da mora objekt izginiti, smo v sramu *mi sami* tisti, ki bi najraje izginiti ali se vdrti v tla; medtem ko mora v gnusu objekt gnušenja izginiti, smo v sramu *mi sami* “objekt”, za katerega si v afektu želimo, da bi izgini, zato sram dejansko doživljamo kot gnus do samega sebe.³⁸ Medtem ko je za Millerja sram posledica nezadostnosti ali sodba o naši nepopolnosti, pa je nemara tu nekoliko “prekratek”. Reakcija na izgubo časti je sram, da bi se temu pridružil še gnus, pa je treba še nekaj, namreč vpeljati nemoč, ki ni zgolj v razmerju sub-

³⁵ Miller, 2006, 34.

³⁶ Zupančič, op. cit., 100.

³⁷ Miller, 2006, 48.

³⁸ Prim. prav tam, 63–64.

jekta do zunanjega sprožilca sramu. Kot je poudaril že Levinas, je vsa intenzivnost doživljanja osramočenosti v tem, da nismo zmožni neidentificiranja s tem "pomanjšanim" bitjem, ki nam je že tuje in katerega motivov za delovanje ne razumemo več.³⁹ Da bi prišlo do gnusa, ki ga Levinas umešča v neločljivo zvezo s sramom, je mogoče najbolje ponazoriti s statusom subjekta kot emigranta, o Drugem notranjosti, ki subjekt zaznamuje kot zaprečen, nedostopen samemu sebi. Rimbaudev klic "Jaz je Drugi" nemara najnatančneje izraža to, kar je imel v mislih v obravnavi sramu tudi Levinas, ko je subjektova zagata prav v tem, da ne more pretrgati vezi "s samim seboj", s tistim najbolj lastnim notranjosti, "bitjem, ki nam je vselej že tuje". Gnus je mogoče razumeti samo na obzorju te "nemogućnosti našega bitja, da bi se ločilo od sebe, na njegovi popolni nesposobnosti, da bi pretrgalo zvezo s samim seboj /.../, temu, da ni moje, kar mi je popolnoma lastno."⁴⁰ To, kar subjekt zaznava kot nenehno "navzočnost jaza v samem sebi",⁴¹ pa ostaja zanj popolnoma nedostopno in nesimbolizabilno. Šele v razmiku naše biti v simbolnem, ki se je subjekt zelo dobro zaveda, in bitjem, ki nam je vselej že tuje (kateremu smo tako kronično podvrženi), šele v njenem kratkem stiku lahko govorimo o sramu, katerega neločljivi partner je gnus. Da bo prišlo do sramu v tisti razsežnosti, o kateri je vredno govoriti, se mu mora torej pridružiti še gnus, razen če ne uspemo prekiniti z Drugim, ki je vir vsakršnih nemogočih zahtev "navzočnosti jaza v samem sebi". Kar se torej pojavi v sramu, je čisti razcep, v katerem pride "do paradoksnega sovpadanja subjekta in Drugega, če uporabimo Lacanov termin, toda na način nemogućnosti".⁴² Zahteva, ki je naložena subjektu od Drugega notranjosti, je nemogoča zahteva, kot taka nevzdržna, saj je to sovpadanje že desubjektivacija subjekta. To, čemur je subjekt v sramu priča, je lastno popredmetenje, *telo objekt*, "obvladan od lastne podvrženosti pogledu, odgovoriti mora s tem, kar mu jemlje besedo".⁴³ Možen odgovor je v nastopu rdečice kot reakcije na to, kar mu jemlje besedo in ob čemer mu zastaja dih. Rdečica je torej nemogoči, travmatični in nemi preostanek, znamenje, ki priča o tem, da nam kri (tisto, kar je navsezadnje nekaj najbolj notranjega in lastnega) pravzaprav "ne pripada" in da je prav kri kot *najbolj notranje* že nekaj, česar v ključnem trenutku

³⁹ Levinas, 2003, 63.

⁴⁰ Agamben, op. cit., 74–75.

⁴¹ Prav tam, 75.

⁴² Klepec, op. cit., 93.

⁴³ Agamben, op. cit., 76.

ne zmoremo obvladovati, kar nas preseneti in izdaja. Rdečica je vselej znak "presenečenja", vselej pripada Drugemu, ki jo priklicuje. Patologija ali vsaj precej neprijetna lastnost kroničnega zardevanja je prav v pretirani pozornosti, ki jo subjekt namenja Drugemu. Ni čudno, če kronično zardevanje vselej temelji na neskončnem preizpraševanju o tem, kaj (si o nas) mislijo drugi. Take vrste zardevanje vsekakor ne potrebuje zunanjega sprožilca sramu, saj bo subjekt "že poskrbel" za to, da pride do "presenečenja". Še več, kronično zardevanje je radikalen napad na kontingenco kot tako, saj se je subjekt absolutno nezmožen prepustiti kakršnemu koli naključju. Tako lahko tudi razumemo gnus nad tem, da nismo sposobni prekiniti tega brezkončnega uverženja misli, kar ni slaba pot do tega, da sram povežemo z "neskončnim". Gnus je prav ta "neskončna odvisnost", v katero se postavlja subjekt oz. v katero ga peha nenehna prisotnost Drugega-vmeni. To vzajemnost nam posreduje tudi Agamben z analizo pojma *aidós*, kar je sicer v povezavi z religiozno izkušnjo pri Grkih obravnaval madžarski religiolog Kerény, po katerem je "*aidós*, sram, trpnost in dejavnost hkrati, biti opazovan in opazovati".⁴⁴ V sramu dejansko pride do stapljanja ali nerazlikovanja subjekta in objekta. Michael Lewis pravi, da v sramu "postanemo tako objekt kot tudi subjekt sramu".⁴⁵ Še več, v afektu sramu postanemo tako rekoč "podvojen objekt", od nas ostane le nema gmota totalnega popredmetenja, na katero je zvedena naša nemočna opazujoča subjektiviteta.

Če se za konec vrnemo k Sokratu: ali ni zanj sramota pomenila ravno to nemogočo usodo totalnega popredmetenja, redukcijo na objekt (telo), kar bi ga sicer rešilo fizične smrti, obenem pa bi moral biti tudi priča zatonu svojega označevalca (duša), na katerega je bil neločljivo vezan pogoj filozofa? Sokrat je očitno tisti, ki ne bi preživel poloma svojega označevalca, zato bo odslej njegov napor veljal le temu, da bo obdržal pri življenju označevalca nesmrtni duše. Ker volja do smrti velja le smrti telesa, temu fantomu ali fantazmi, Sokratova uprizoritev lastne smrti to fantazmo spreminja v bajko o idiličnem posmrtnem življenju nesmrtni duše filozofa. Nemara je bila Sokratova želja prav ta včasih smrtonosna želja, ki je vselej že želja Drugega. Ne popustiti glede svoje želje pa pomeni, da moraš Drugega na vsak način ohraniti pri življenju, kar pa lahko Sokrat stori samo tako, da obdrži neprosojnost transcendentnega. Ali ni bila Sokratova želja povsem blizu Lacanovi želji, da bi bil nekemu Drugi, kot pravi Jacques-Alain

⁴⁴ Prav tam.

⁴⁵ Cit. v: Pattison, 2000, 72.



 DEJAN AUBREHT

Miller, kar je “predstava nemoči vpricho vednosti, histerično povabilo, kot tisto v obliki ‘uživajte mojo uganko’”⁴⁶ Da se Sokratovo nesmrtno življenje nadaljuje le v obliki uganke, povabila k našemu uživanju, ki se mu za nobeno ceno ne smemo odreči? Če torej to njegovo povabilo vzamemo povsem resno, pa bi morali biti tudi pripravljeni umreti ob pravem času, z nezmotljivim tempiranjem, ko se še zadnjič prepustimo smrtonosnemu užitku, če naj si prikrajšamo muke “golega življenja”, zvedenega na telo – objekt. To je dandanes seveda pretenciozna zahteva, ki se zdi povsem nemogoča in celo patetična, ponižana v posmehujočem zasramovanju. Če je kultura zvezana prav z nastopom sramu, ki naj bi bil dandanes v zatonu, pa ta domnevno “izginjajoči” sram “vedno znova” priklicuje premeščajoče se mesto sramote. Kot smo že rekli, je sram subjektov intimni odgovor na interpretabilno sramoto, in ta se mu razkriva kot tisti preostanek pomena, ki mu je tako brezglavo zavezan in hkrati povsem nedostopen. Da Sokrat ni brezglavo rinil v smrt, je povsem jasno, kar pa je danes za nas v tej zgodbi pomembno, je obelodanjenje razmika naše biti do označevalca, na katerega potlačitvi temelji današnji duh časa. Sokrat tega razcepa ni mogel vzeti nase in je zato umrl zaradi sramote, kar je isto, kot če bi rekli, da je umrl od sramu, ki je subjektov odziv na sramoto, ta pa je v njegovem času zasedala mesto nemožnega, nemogočega življenja, ko je bil označevalec jaza povsem vsrkan v reprezentaciji grškega sebe-stva. Kot da ima danes tisto, kar je Lacan imenoval “jazokracija”, dostop do sebe-stva le v nekem preostanku, objektu *a*, razlogu želje, katerega moč lahko obudi le trgajoči razmik ali razcep biti in označevalca. Če smo torej čemu priče v tem razcepu, ki ga poraja sram, smo prav odvisnostim jaza.

BIBLIOGRAFIJA

AGAMBEN, G. (2005): *Kar ostaja od Auschwitza. Arhiv in priča. Homo sacer III*, Ljubljana, Založba ZRC.

KLEPEC, P. (2006): “O sramu ali o razkrečenju subjekta”, *Problemi*, 7–8, 73–98.

LEVINAS, E. (2003): *On Escape*, Stanford University Press, Stanford California.

MILLER, J.-A. (2001): *O nekem drugem Lacanu*, Ljubljana, Zbirka Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

MILLER, J.-A. (2006): “Beležka o sramu”, *Problemi*, 7–8, 23–43.

⁴⁶ Miller, 2001, 57.





- MILLER, W. I. (2006): *Anatomija gnusa*, Ljubljana, Studia humanitatis.
- NIETZSCHE, F. (1989): *Somrak malikov. Primer Wagner. Ecce Homo. Antikrist*, Ljubljana, Slovenska matica.
- NIETZSCHE, F. (1999): *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana, Slovenska matica.
- NIETZSCHE, F. (2005a): *Človeško, prečloveško*, Ljubljana, Slovenska matica.
- NIETZSCHE, F. (2005b): *Vesela znanost*, Ljubljana, Slovenska matica.
- PATTISON, S. (2000): *Shame: Theory, Therapy, Theology*, Cambridge University Press.
- PLATON (2003): *Poslednji dnevi Sokrata. Apologija - Kriton - Faidon*, prevod Anton Sovrè, Ljubljana, Slovenska matica.
- PROBYN, E. (2005): *Blush. Faces of Shame*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London.
- WILLIAMS, B. (1993): *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- ZUPANČIČ, A. (2006): "Lacan in sram", *Problemi*, 7–8, 99–110.

