

DIALOG, MNOGOGLASNA POŠAST ALI KAKŠNA BOLJ KROTKA ŽIVAL?

Pozivanje k dialogu najbrž ni najbolj ustrezen opis tega, kar naj bi Sokrat počel. Njegovo nenehno »zapletanje v pogovore« ni bilo sprejeto kot »iskanje dialoga« v smislu »splošnega konsenza« ali v smeri »pomiritve«, nasprotno, bilo je obsojeno kot »motenje javnega reda«. Platonove »filozofske drame«¹ so s svojim »sokratskim dialoškim principom« od samega začetka v navzkrižju s tako »retoriko dialoga« in njenim razumevanjem političnega. Izokrat, Platonov »sofistični tekmeč« zavrne dialektično metodo v politični retoriki, češ da ta, ki »se gre le dialoge iz ljubezni do modrosti, ne mara za koristi polisa«.² Tako se je sokratski dialog povezal z neko nenavadno »novo ljubeznijo« in postal zaradi nje nepolitičen, pravzaprav »politično neustrezen«. Ta neustreznost je morda najbolj dramatično prikazana ravno v Platonovi *Apologiji*, kjer Sokrat »neposredno« javno nastopi in je njegov poskus »dialogiziranja« obtožbe zavrjen kot provokacija. Kot da ni nič bolj politično subverzivnega, kot prav

1 Ali kar: Platonov obrazec za novo umetniško formo, roman (Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*); »prvi avtentični in bistveni korak v evoluciji romana kot žanra prihodnosti« (M. Bakhtin, *Epic and Novel: Toward a Methodology for the Study of the Novel*, Austin: University of Texas Press 1981, s. 51).

2 Isokrates, Vol. III, X (Helen), 55–100, Larue van Hook (ed.), Cambridge/Massachusetts: Harvard Uni Press.

dialog.

Če je za Izokrata (sokratski) dialog neustrezna vrsta retorike, je za Platona (sofistična) retorika zaprt dialog brez interakcije? Ne glede na to, ali gre za vsakdanji pogovor, gledališko predstavo, filozofsko razpravo, dialog nikoli ni zgolj »govorjenje« (do-, pre-, od-, pri-, na-, za-, po-govarjanje); biti v dialogu ne pomeni le govoriti, temveč »biti govorjen«, reči nekaj, kar nočeš. Interakcija je zaznamovana z negotovostjo, nepredvidljivostjo, odprtostjo, tveganjem, izpostavljenostjo, prekinitvami, prevarami, ventrilokvizmi. Ne samo, da noben udeleženec pogovora ni izvzet vplivu sogovornika, skozenj govori vedno tudi »nekaj drugega«, kar ga sili k temu, da reče, kar reče; po drugi strani pa sam govori skozi nekaj drugega vselej, ko se sklicujejo na tradicijo, splošno mnenje, dolžnost, zakone. Sokrat tako v svojem *Zagovoru* trdi, da zgolj opravlja »službo božjo«, da je zgolj »sel«, »interpret« boga ali pa svojega dajmona. Podobno kot rapsod Ion interpretira Homerja, ki je kot pesnik zopet zgolj »trebuh Muz«, torej tudi Sokrat ne ve, kaj govori, ampak daje samo glas temu, kar mu njegov dajmon pusti reči? Po drugi strani pa je v *Kritonu* Sokrat tisti, ki pusti govoriti atenskim zakonom, govori skozi zakone, ko zavrne pobeg pred usmrtnitvijo.³ Če v prvem primeru na to, kar je rečeno, vplivajo »demoni«, strasti, predsodki, nazori in končno tudi sam »logos«, je v drugem primeru ravno lastna izbira zakrinkana v obvezujoč princip, zakon, dejstvo. Ko torej retorika »skupnega dobrega« ali »dobrega za skupnost« vstopi v dialog, mora pristati na presenečenje, na možnost novih povezav (in razvezav), na to, da je, kar ne vemo, bolj zanimivo od tega, kar vemo. Glede na to, da je Sokrat »svojo nevednost« neločljivo povezal z nalogo samospoznanja, se zdi, da je prav *to* po njegovem glavni politični problem.

Čeprav je Sokrat »nor na pogovore« in je ta njegova manija vedno že povezana z »ljubeznijo do modrosti«, pa skoraj nikoli ne zapusti polis; če je ta norost apolitična, je apolitičnost torej v sami polis? A kljub obsedenosti s pogovori se zdi, da je Sokrat pripravljen »dialoško« dati prednost polis pred dialogom, ko na začetku pogovora o »Državi« vpraša Glaukona, kako bi rad, da nadaljujejo: »s postavljanjem govora proti govoru«, kjer bi potrebovali sodnike, ali z »medsebojnim dogovarjanjem/sporazumevanjem« (*Rep.* 348ab;

3 O »sokratskem ventrilokvizmu«: D. Goldblatt, *Art and ventriloquism; Critical voices in art, theory, and culture*. London, New York: Routledge 2006, s. 98.

tudi *Theaet.* 154de). Odločijo se, seveda, za slednje. »Sporazumevanje« tu ne predpostavlja soglasja, ampak nepodobnosti, razlike; sodnik ni potreben, ker se sogovorniki (ki so nesoglasni, *anomologoumenoi*) samoorganizirajo prek logosa (*dia-logos*). Res pa je, da ta pogovor naposled ni sporazumevanje o urejanju države, kakršna je, ampak kakršna naj bi bila. In zdi se, da je zaradi svoje »nevmeščnosti« ta »politična razprava« obvisela v zraku. Tako za strinjanje kot za razhajanje je nujen nek prostor. Če ta dialog nima »mesta«, ali torej odpira vprašanje o mestu dialoga?

Vendar, zakaj bi retorično prepričevanje z govori potrebovalo sodnike? Govorniška prepričljivost (*peitho*) je »obrnitev«, »prevara« (*apate*) mnenja (*doxa*);⁴ sprememba prepričanja je pri tem bolj odvisna od načina »navajanja razlogov« (*logon didonai*) in »pravega trenutka« kot od »razlogov« samih, vendar pa povsem zadostna potrditev prepričljivosti govora in govornika. Tudi »pogovori« so vedno neko »obračanje« tega, kar »se govori«, a prav kot povpraševanje o tem. Čeprav je moč govorjenja lahko tako velika, da oslepi, pa ravno poizvedovanje o tem, kar nekdo govori, gleda na nek način skozi in čez povedano, zato postane nedorečenost govorjenja (ali njegova implicitna dvoumnost, protislovnost) šele v pogovoru eksplicitna tako, da se je treba vprašati in presoditi (*epikrinountos*, *Rep.* 524e), kaj je s tem »v resnici«.

Dialog je torej ta, ki zahteva nenehno »presojanje«, kajti biti v dialogu pomeni biti nenehno v aporiji; Sokrat (v *Fajdonu*) dialog posredno primerja z labirintom, torej odprtimi potmi in brezpotji. Ta odprtost in aporetičnost dialoga ne zahteva le veliko časa, temveč je prav poseben način (kratko)časenja, kjer ne pove preprosto vsak svojega govora, ampak ostaja in se izpostavlja drugemu. V Platonovih dialogih je vse polno glasov in odmevov, a »tifonski« niso samo dialogi. Čeprav se zdi, da je Sokrat nesporna »glavna oseba«, tudi ta (v dialogu *Fajdros*) ne ve, ali ni sam morda še »bolj tifonski« od Tifona (mnogoglave in mnogoglasne kače), ali pa je morda vendarle »netifonska žival« (ki beži pred to pošastjo).

Zapletanje v dialog je torej tvegano, vendar nevarnost ne prihaja le od zunaj, od drugega, od sogovornika (tako kot nekateri zavračajo pogovor, da

4 Tako npr. Gorgija v »Zagovoru-hvali Helene«, *Helenes enkomion* (fr. 10), (A. Tonkli Komel, »O prepričljivosti govora«, *Phainomena* 15-16, 1996, s. 184–200).

ne bi bilo njihovo stališče postavljeno pod vprašaj in spodbito), nasprotno, največja nevarnost prihaja »od znotraj«: ko udeleženec pogovora reče nekaj, kar noče reči, ko se izkaže, da ne ve, kaj hoče, da ne pozna sebe, da ne obvladuje govora, ampak ta obvladuje njega. V tej prepuščenosti *logosu* ne gre le za ventrilokvizem, ampak predvsem za govorjenje v nasprotju in proti »sebi«, »obračanje okrog«, ki razkrije »drugo stran«, daje »drugi pogled«, ne sicer preroški, pač pa tak, kot da bi se rešili ujetosti »v neki podzemni votlini« (*Rep.* 7); pri čemer »preobrazba« tu ne izhaja iz so-govornikove zmožnosti prepričevanja, ampak *dia-logos* kot izkušnja lastne zmožnosti učenja. Ta »revolucija«, osvoboditev od podob, v katere smo ujeti, vse vedenje postavi v horizont nevednosti in izpostavi, da gre vedno za gledanje na nekaj, da je izgled vedno stvar gledanja, medtem ko čista resnica oslepi, vodi v izgubo vida.

V dialogu je vsaka resnica izpostavljena zdrsu. Prav v tej transformativnosti dialoga je njegova (nesprejemljiva) subverzivnost. Sokrat je bil obtožen kot nevaren sofist, ki z dialoško prakso »naredi šibkejši logos močnejši«. »Obrekovanje« (*diabolo*) njegovega »dialogiziranja« tega, kar »vsi vemo«, je bilo že pred sodno obravnavo splošno razširjeno. Kalikles (v dialogu *Gorgias*) zato ne prekine zgolj »pogovora«, temveč zavrne dialog kot prevaro, ki ne sprevača le politični, ampak naravni red. Sokratovo »vprašanje« za pogovor razume kot napad. Sokratovo »razpravljanje« po njegovem ni le politično subverzivno in tudi ne zgolj protipolitično v običajnem smislu, temveč je protinaravna perverzija. Če Kalikles na izid pogovora lahko gleda le kot na zmago ali poraz, pa za Sokrata *logos* dialoga ni le sredstvo, s katerim se nekdo izrazi, ampak je zdravilna izkušnja spodletelosti. Kalikles naposled vendarle vstopi v pogovor – zato, da bi ga končal– odločen, da ne bo popustil in pristal na kompromis kot njegova predhodnika. Sokratovo dokazovanje, da je bolje trpeti krivico kot prizadejati jo, je po njegovem popolnoma »mimo« – le kdo bi pristal na to?! Razen, seveda, iz sramu. Sam zavrne sram kot nenaraven – ne bo se sprenevedal kot ostali, ki se bojijo izpasti nesramni – vsi ti zadržki niso namreč nič drugega kot spone, ki so jih šibki nadedli močnejšim. To pa je točno to, kar počne Sokrat s svojimi pogovori: šibkejši logos dela za močnejšega.

Toda s tem ko je Kalikles »povedal svoje«, se je že zapletel v dialog. Naj še tako odločno in »brez zadržkov« zagovarja »naravno pravico močnejšega«, se vendarle ne uspe otresti »pravice«, temveč jo ravno zahteva – kot pravico

močnejšega. V to zadrego ga ni spravil Sokrat, v njej se je znašel »po govoru« (*dia logos*). Vendar te aporije noče sprejeti in izstopi iz razgovora. Sokratu ne ostane drugega, kot da se pogovarja sam s sabo.

Kaliklesova »moč« seveda ne izhaja iz kakšne njegove posebne narave, ampak iz splošnega mnenja; prepričan je, da ima vso konvencionalno pamet na svoji strani. Ta predpostavljeni splošni konsenz je zanj dovoljšnji dokaz, pravzaprav »opolnomočenje«, da izreče nekaj, kar drugi raje zamolčijo. Zakaj bi torej odrasel človek govoril o nečem, kar je od nekdanj popolnoma znano vsakomur, če se le ne spreneveda? Sokrat govori o tem, ker je čudak; ko »govori mimo vseh«, se spakuje, ali pa je – »spaka« (protinaraven-monstruozen). Toda zakaj govori Kalikles? Ker si drzne povedati to, kar se drugi bojijo, da jih javnost ne bi obsojala. S to »dvoličnostjo javnega mnenja« Kallikles nima težav – »resnica«, na katero so vsi tiho pristali, je zanj naravna, medtem ko je to, kar govorijo, zgolj dogovorjeno sprenevedanje. Vendar se njegova šibkost pokaže prav s tem, ko to zamolčano predpostavko izreče.⁵

152

Da bi podkrepil svoje besede, navaja Pindarja (484b), a izkaže se, da ima slab spomin.⁶ Ko zagovarja »zakon močnejšega«, se sklicuje na Herkulova dela. Herkul je pošastnemu Gerioneju vzela naravno pravico močnejšega in superiornega nad šibkejšim in inferiornim. Toda Pindar pravi,⁷ da bi si Gerion, ki brani svojo lastnino, bolj zaslužil pesniško slavljenje (*aineo*) kot Herkul, ki si jo prisvaja s silo, a se boji, da bi s tem užalil Zeusa. Upravičenost Herkulovega nasilja nad Gerionom izhaja morda iz tega, ker sta nasprotnika »po naravi« – ker je Gerion pošast, torej »neupravičen«, čeprav postopa hvalevredno, medtem ko je Herkul Zevsov sin in so njegova dela (morda) legitimna samo zaradi tega. »Zakon je vladar vseh, tako smrtnih kot nesmrtnih«,⁸ določa, »kako so stvari«, vendar smrtni ne moremo razumeti, zakaj se stvari godijo

5 Tako kot Deleuzova "implicitna predpostavka" (v *Razliki in ponavljanju*), "vsi vemo" namreč deluje prikrito, dokler ostaja v senci.

6 Sokrat najbrž »nima časa«, da bi razpravljajal o Pindarju (tako kot ga nima v *Fajdroso* za »pošasti«). Dialog potrebuje čas in Sokratov čas je čas dialoga, medtem ko se Kalliklesu zdi izguba časa neskončen pogovor o nečem, kar vsi vedo – dovolj bo, če jih na to spomni, vendar bi za to očitno potreboval sokratski dialog.

7 Schol. Aristid. vol. 3, 409 Dindorf.

8 *The Odes of Pindar, Fragments of uncertain class*, 169, trans. By John Sandys, The Loeb Classical Library 56, Uni. of Cambridge, s. 602–3.

kot se, samo verjamemo lahko, da je izid nekako pravičen. Nomos, ne Herkul, je tedaj ultimativna avtoriteta, deluje kot pravičen kralj in tu daje premoč največjemu nasilju (*to biotaton*). Čeprav se po človeški pameti zdi, da je pravica na Gerionovi strani, ima *nomos* »moč, da sprevrne normalno človeško pojmovanje pravice in krivice«.

Kalikles se sklicuje na tradirane norme in citira Pindarja, ko brani »zakon narave«. Toda Pindar skuša opravičiti Herkulovo nasilje in se zato sklicuje na »moč zakona«, Kalikles pa jemlje nasilje kot zakon (močnejšega). Ta »pravica« je po njegovem določena z »naravo« (484a), ki jo enači z »močjo« – nekdo je (ali ni) »zadostne narave« (*phusin hikanen*); pravičniške konvencije so vsiljene s strani šibkih. S tem Pindarjev problem pravičnosti največjega nasilja (*dikaion to biaiotaton*) obrne v nasilje (šibkejšega) nad najbolj pravičnim (*biaion to dikaiotaton*), to je »močnejšim«.

Zdi se, da Sokrat tu ne najde pravega odgovora na Kaliklesov izziv, niti pravega časa za Pindarja. Za to potrebuje drug dialog in drugega sogovorca. Pindarjeva »previdnost« namreč ne »odgovarja« Kaliklovi, ampak Stesichorosovi⁹ »neprevidnosti«. Gerion, pošast, ki jo iztrebi Herkul, je zanj »mak z mehkim telesom«, ki »izgublja svoje liste«¹⁰ – primerjava, v kateri se zdi, da umirajoča »pošast z roba sveta« vrne pogled ubijanju tradicionalnih nakaz. Medtem ko je Evripid pri starem »zborovodju« iskal vodstvo za protitradicijski kanon, je Platon v njem našel »protipesnika«, pesnika, ki ukinja pesništvo, ki začinja »dialog« s pesništvom, ga spravi v dialog. A če je Gerion mak, Skila (morda) lepo dekle,¹¹ Helena begunka v Egiptu, potem tudi dialog morda ni taka tifonska pošast, ampak kakšna bolj krotka žival.

Četudi velja, da dialogi v »sokratski drami« vedno uhajajo v avtorjev filozofski monolog, nas tu bolj zanima, kako iz Sokratove »obsedenosti s pogovori« sploh nastane ta »mnogoglasna formacija«: od »nedopuščenega«

9 "Prvi (gr.) pesnik Zahoda", lat. Stesichorus (sl. Stezihor, *Platon; Platonova zbrana dela v prevodu Gorazda Kocijančiča*, Celje: Mohorjeva 2004, s. 544).

10 »(J)Je nagnil vrat kot mak, ko se je njegovo nežno telo nenadoma osulo«, S. 15 col. ii 14–17 (P.Oxy.2617 fr. 5). (Paul Curtis, *Stesichorus's Geryoneis*, Mnemosyne Supplements 333, Brill Academic Publishers 2011, fr. 12, col. ii, 15–17.)

11 Tako Hedyle, atenska pesnica iz 4./3. st. pr. n. št.; ohranjen je le drobcen fragment njene »palinode« o Skili, ki se – za razliko od Homerjeve šestglave pošasti – za hip prikaže kot lepa morska nimfa. (Stezihorova Skila je izgubljena.)

dialoga v *Apologiji* in »zavrjenega« v *Gorgiasu*, prek različnih »sogovorov« v *Simpoziju* in »protigovora« v *Fajdrosu*.

Dialog ni (kot ugotavlja Bahtin)¹² niti »čisto logičen (čeprav dialektičen)« niti »čisto lingvističen«. Dialoške relacije ne morejo obstajati med logičnimi koncepti, sodbami itn.; predpostavljajo jezik, a ne obstajajo v sistemu jezika, temveč samo med govornimi subjekti. Torej bi lahko rekli, da tudi Platonovi dialogi (čeprav filozofski) niso »hibrid« zato, ker bi nastali na nekem mejnem področju med sofistčno »logiko« in pesniškimi »jezikom«, ampak zato, ker so »mnogoglasni« ali še celo »bolj čudno zgrajeni« (*Fajdros*, 229a230a)? Vsi »Sokratovi pogovori« niso odvisni le od vsakokratnih sogovornikov, temveč so vedno vezani tudi na neko prav specifično topiko – skozi sokratsko »atopijo«. Ne zato, ker bi mesto, na katerem se je ta »najbolj neumesten« (*atopotatos*) slučajno znašel, ne moglo vplivati na njegove misli, nasprotno: »z mesta« je »premaknjen« prav zato, ker ga je prevzel in spravilo iz sebe ravno »kraj«, na katerem se nahaja.

154

In kaj bi bilo v grškem izročilu še bolj čudno zgrajeno kot mnogoglasna pošast Tifon, če ne Helena, ki je z glasovi njihovih žena klicala Ahajce, skrite v trebuhu trojanskega konja. Tako kot Helena tudi Sokrat z nevarno erotično močjo izziva vse, da se oglasio in jih hkrati anestetizira, da pozabijo vsakdanjo jezo in bolečino ter mirnega srca govorijo tudi ob smrti.¹³

Sokrat v *Fajdrosu* sestavi dolg govor o Erosu, potem pa si pod vplivom kraja, na katerem se nahaja, nenadoma premisli. Ker sam nič ne ve, mora nekaj pritekati vanj, je zadet (*thaumases*, 238c-d), padel je v ditirambe (238d), zaradi lokacije ga meče nimfolepsija ... V tej maniji spremeni »splošno sprejeto« stališče (da je ljubljene zaradi svoje ravnodušnosti na boljšem kot zaljubljeni). Manija vse obrne okrog in pokaže, da je, seveda, bolje biti zmešan, prevzet od Erosa kot pa brez navdiha. (Tako kot prej krivico, je torej tudi zaljubljenost bolje prenašati kot povzročati.) Sokrat mora govor nemudoma »ponoviti nazaj«, sestaviti drugi govor, protigovor, da bi se očistil tega, kar je govoril prej.

12 M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin: Uni. of Texas Press 1986, s. 117.

13 *Odiseja*, 4. knjiga, zaradi Heleninega mamila je tudi smrt najbližjih mogoče sprejeti brez žalosti; Sokrat (v *Menonu*) z vprašanji »narkotizira«, spravlja sogovornika v »odrevenelost« (kot električni skat).

Pri tem se sklicuje na Stezihora (243a) in svojo »palilogijo« poveže z njegovo »palinodijo«.

Stezihor je »izgubil oči«, ker je v pesmi »sramotil« Heleno (v soglasju s homerskim izročilom). Da bi se očistil, je sestavil palinodo, ki se začne: »Ni res/lažna je bila moja beseda – resnica je, da se nisi vkrcala na ladje, da nisi nikoli prišla do zidov Troje ...« (Medtem ko je Helena našla častni azil v Egiptu, so se bodoči Heleni borili v Troji za njen fantom.) Ko je končal, se mu je vid vrnil. Torej je protipesem delovala kot protistrup. Natančneje: zdravilo (*farmakon*) je prav »Helenin fantom« (243a), ki ga je Stezihor »proizvedel«, »spesnil«, da bi rešil njeno čast, rehabilitiral njen dobri glas. Palinoda ni le *enkomion*, ki zagovarja Heleno pred javnim mnenjem in nasprotuje pesniški doksi, temveč obrat (*palintropos*): ko oslepi, nenadoma spregleda, da je napačno sestavil Heleno, zato sestavek razstavi in sestavi znova, da bi se rešil te »slepovidnosti«.

Sokrat pripiše Stezihorovo razumevanje vzroka lastne slepote temu, da je *mousikos* (248d), prevzet od Muz – za razliko od Homerja, ki ostane slep. **155** Nakar vzpostavi analogijo: muzična manija proti homerskemu pesništvu je kot filozofska manija proti sofistični retoriki. Če je Lizij (sestavljalec »Fajdrovega« govora) filozof, potem je Sokrat raje pesnik, *mousikos*? Seveda, vendar pa hoče Sokrat še nekaj več: sestaviti palinodo preden bo oslepel, preden ga bo zadela kazen zaradi defamacije Erosa. Sokrat je torej pametnejši, pravzaprav okretnejši tudi od Stezihora. (Medtem ko je Homer slep, a prav zato vidi vse mogoče, kar je očem skrito, Stezihor vidi svojo homersko slepoto in se obrne, Sokrat pa »vidi«, da ne vidi, ne da bi izgubil vid.) Tisto, za kar mu gre, niso obtožbe in zagovori, govori in protigovori, ampak – kot se bo izkazalo – prav dialog, filozofsko transformacijo gledanja.

Če je Stezihor iznašel zdravilo zoper pesniški ventrilokizem, ga mora zdaj Sokrat za sofistični. Tako Fajdros kot Sokrat na začetku dialoga povesta govor, ki ni njun: Fajdros govori-bere Lizija, Sokrat pa trdi, da je njegov govor navdahnjen Fajdros (ga »urekel« s svojim na pamet naučenim branjem) in je bil sam le njegova usta. Pod vplivom kraja se je nenadoma »obrnil«. Pri tem se je spomnil na Stezihora, da bi se s posnemanjem njegove palinode očistil od »svojega« lažnega govora, tj. slepega oponašanja Fajdrosovega oponašanja Lizija.

Helenina zmožnost oponašanja tujih glasov jo povezuje s pesniško tradicijo. Stezihor sam je ventrilokvist, ko imitira homerski glas. A tudi ko brani njeno nedolžnost s konstrukcijo lažne Helene, njene »podobe« (*eidolon*) v Troji – mar ne deluje nanj zgolj Helenina egipčanska farmacija, o kateri govori prav Homer?¹⁴ Stezihor proti Homerjevi epski univoknosti uvede drugi glas palinode, »po-pevanje« tradicije: Homerova Helena in njegova v prvi odi je zgolj *eidolon*. Platon v *Fajdrosu* Stezihora priključuje (skozi Sokrata) kot tistega pesnika, ki zavrne pesništvo. Stezihor je pesnik, ki ve za vzrok svoje slepote, razume iluzijo. Njegov palinodični drugi govor je nekakšna »pokrita« filozofija, ki se odkrije, odvrže pokrivalo sramu (235a) šele v dialogu.

156 Medtem ko je Platonov »sofistični« tekmelec Izokrat¹⁵ trdil, da je Helena pomembna za enotnost Helenov, za »lepo« funkcioniranje skupnosti in je pri tem zavrnil dialektično metodo v politični retoriki, saj: ta, ki »se gre« le filozofske dialoge iz ljubezni do modrosti, ne mara za koristi polisa¹⁶ – Platon tu s Sokratom in Stezihorom zavrne prav »splošno mnenje«, ki je vse prej kot »lepo«: tako pesniška kot retorična doksa torej ogrožata zdravje (skupnosti). A kje je v tej zavrnitvi skrit »dialog«?

Stezihor ohrani Homerjevo pripoved, čeprav jo ovrže. Ko oslepi, vidi svojo homersko slepoto in se lahko obrne, sestavi lažno podobo-vid (eidolon) kot zdravilni dokaz lažnosti-slepote Homerjevega prikazovanja Helene. Če Homerju slepota daje »drugi pogled«, s katerim niso udarjeni le pesniki, ampak tudi mantiki, potem Stezihor spregleda prav to ustvarjanje slepil. Palinoda kot zdravilo tako ohranja ambivalentnost »slepega diskurza«. Za razliko od takega »implicitnega dialogizma«, v katerem se zdravilo hkrati kaže kot strup, vid kot slepota, spomin kot pozaba, dialog izpostavi prav nepopolnost, potencialno slepoto-lažnost vsakega gledišča in sicer ravno s tem, da ga vstavi v dialog. Dialog kot novo »zdravilo pozabe« predhodnih glasov ne pozabi, ampak jih ravno vključi in zaplete v pogovor. Ne le, da ti »glasovi« tako postanejo »vidni« kot osebe v dialogu, »vsak po-govor bi moral biti organiziran kot živo telo«

14 Helena sama se brani, da je nedolžna (v *Odiseji*, 4), medtem ko Menelaj razkrije (očitno ni spil dovolj) njeno obvladovanje lažnega jezika.

15 Retorik, ki naj bi zaradi šibkega glasu svojih govorov ne bral sam.

16 *Isocrates*, Vol. III (X Helen, 55–100), Larue van Hook (ed.), Cambridge Mass.: Harvard Uni Press. 1945.

(*Fajdr.* 264c), »ne brez rok in stopal, ampak mora imeti sredino in okončine, zložene tako, da se skladajo en z drugim in s celoto«. Pogovor kot »filozofska oseba« je samoorganiziran. S tem ko »vidi« fragmentarno, vidi celoto, postane celota.

Problem »helenskega« zdravila pozabe je ta, da ne zdravi pozabe, ampak z njo. Ko Sokrat v *Fajdru* pada iz govora v protigovor ter skuša hkrati odvreči (pesniško) pokrivalo (243b), tudi njegovo govorjenje postaja vse bolj muzično. A Sokrat se ne boji norosti, saj je itak že nor – na pogovore. V »logose« torej ne beži pred manijo, obsedenost je očitno nujna za nastajanje pogovorov, le da jih ne navdihujejo Muze, ampak Eros. Sokratov Eros, tako kot Stezihorova Helena, vodi od ene, grde podobe do druge, lepe, vendar tako, da se vrine med grdo in lepo ter transformira pogled, ne da bi ga izgubil. Skozi začasne slepote (kot v Prispodobni o votlini, Rep. 7) najde Eros pot med obema – ker lepote nima, po njej povprašuje in se tako »raztegne« čez, vidi čez prezentno. V tej maniji se duša razširi »do vrha neba« in v tej »izpostavljenosti« razume, kaj je rečeno. Spominjanje (*anamnesis*): prihajanje blizu tega, enkrat že videnega (249bc), je mogoče samo, če je »obrnjeno stran«.

Sokrat prevzame Stezihorov palinodični diskurz, ker ta v Homerjevo pripoved vnese razliko in jo dialogizira. Izkaže se, da je vsak govor prisvojljiv, ponovljiv, obrnljiv – torej v dialogu. Tako se dialog v *Fajdrosu* začne s »samostojnimi« govori, pravzaprav ponavljanji, od (skoraj) dobesednega do povsem nasprotnega. Podobno so v *Simpoziju* številni sogovorniki samostojni govorniki in vsak sestavlja »svojo« hvalnico Erosu. A vsak govor zase je le »polovica« (235e,237d) in – kot v Aristofanovem govoru – obsedeno išče svoje manjkajoče dopolnilo. Govor sam je torej tak, odvisen od drugih, njegova »dialektična resnica« ni ločljiva od njegove »dialoške situacije« – od »naključnih« udeležencev dogodka in celo od še bolj nepredvidljivih poročevalcev o zamujenem srečanju. Vsak govor zgolj prezentira, vendar »ne drži« prezenca. Palinodija (ali »palilogija«), ponavljanje nazaj, v obratni smeri je torej »reprezentacija« v tem posebnem smislu.

Medtem ko Stezihor Homerjev slab spomin zdravi z dobrim spominom, kaj naj bi zdravil Platonov »erotični dialog« s svojim »maničnim spominom«, kje je njegova politična zanka? Če je vodilo politikov, da ljudje ne »mislijo«, da nimajo spomina – Sokrat (v *Menonu* dokazoval, da tudi suženj misli, ko

se »spomne«) to obrne – da politiki nimajo spomina, da ustvarjanje javnega mnenja najprej vzame spomin njegovim ustvarjalcem. Zavrnitev javnega mnenja, na katerega se sklicuje Izokrat, ne izhaja iz protipolitičnosti filozofskega dialoga. Nasprotno. Prav velika prepričljivost retorike (in še večja dovzetnost zanjo) je namreč kriva za neobstoynost javnega mnenja. Prepričljiv govor najbolj učinkovito izbriše spomin in doseže pozabo tako, da ga nadomesti, da »podtakne« (*apate*) drug spomin. Gorgias se v svojem »Zagovoru Helene« sklicuje prav na »veliko moč govora«: moč pregovarjanja naj bi bila tolikšna, da Helena pozabi svoje življenje in ga zapusti, »ne da bi se ozrla« (kot pravi Sapfo). Na katero Heleno in na katero javno mnenje se torej sklicuje Isokrates, ko poudarja njen pomen za helensko enotnost? To mnoštvo doks, mnoštvo Helen je mogoče pozabiti zaradi ustvarjanja vedno novih. Če je spomin tega mnoštva mogoče ponovno zbrati samo v dialogu – kako to vračanje spomina spreminja značaj političnega?

158

Pogoj dialoga ni konsenz, ampak dobro srečanje, toda »sporazumevanje« ne izhaja iz »dobrega razumevanja« sogovorcev, marveč so vsi le »gostje« tega »sporazumevanja-v-akciji« in njegov soodvisni del; če soglašajo ali oporekajo, poslušajo ali prekinjajo, vedno so gibanje in zastajanje dialoga, »živi prostor« in čas dialoga, njegovo kolektivno telo. Kljub temu dialog ni samopozaba »dialogos« – »obračanje besed« je transformativno, dialoška forma transformira posamezne govore, ki jih vključuje (postavlja v vedno širše in bolj oddaljene okvire ali perspektive) ter tako izpostavi odvisnost od glasu drugega, ko se sredi samopozabe nenadoma prebudi spomin.

Platonovo dajanje prednosti živemu dialogu in »živemu spominu« pred napisanim ne pomeni vračanja k ustnemu izročilu. Pravzaprav se je s pesnikom, ki ni nič drugega kot le usta ali trebuh Muz, mogoče tako malo pogovarjati kot z orakljem, govornikom, nagrobnikom ali drugim zapisom. Platonova kritika pesništva je več kot znana – pesniki in rapsodi (*Ion*) ne samo, da ne vedo, kaj govorijo, ta nevednost je njihovo »največje dobro« in se o njej ne morejo »pogovarjati«. A Platon, kljub svoji slavi, zgolj »ponavlja« za pesniki – Heziod tako na začetku *Teogonije* pesnike umeri kot »trebuhe Muz«, ki znajo povedati »laži, podobne resnici, a hkrati tudi (razumljivo) resnico«.

Muzično govorjenje, ki izhaja »iz spomina« (Mnemosine), je po eni strani skrajno konvencionalno, sestavlja ga niz utečenih obrazcev, ki so ritmizirani

in se jih je lahko zapomniti. Hkrati pa ravno s ponavljanjem, re-citiranjem, para-fraziranjem iz utečenih fraz in klišejev nastajajo tudi nekonvencionalne kombinacije. Vsako ponavljanje tradicijo utrdi in premakne; četudi je ne preklicuje na načini palinodije, ampak namesto tega, kar je prešlo, »vstavi«, »upesni« (*empeiousa*) spomin tako, da se (znanje) zdi isto (*Simp.* 208a).

Na drugi strani pa se ta muzični spomin po izročilu »dotika drugega«, nevidnega, je dar »drugega vida«; pesnik tako govori z avtoriteto izjemnega daru (kot videc),¹⁷ ko ustvarja slavo ali obsoja na pozabo. Obenem pa kot »božji« ne more odgovarjati za to, kar reče (ko koga slavi, sramoti ali zamolči). Podobno se tudi z napisanim govorom ni mogoče »pogovarjati«. Napisan govor (pa čeprav na pamet naučen in govorjen) je prav tako »zadeto«, »narekovano« govorjenje, ki samo na videz govori – ne sliši, ne odgovarja, ampak označuje vedno eno in isto (kaže vedno ena in ista znamenja) – je zgolj govorni videz, slika (*Fajdros*, Mit o Tevtu, 274b sl.). Je problem politične retorike torej prav tako »narekovano« in »navidezno« govorjenje, ki ga je treba spraviti v dialog, da bi sploh postalo – ne filozofsko, temveč ravno politično?

159

Toda (nekega) govora najbrž ni mogoče ozdraviti ali oživiti že s tem, da se ga preprosto »ponovi nazaj«, »v obratni smeri«, da se ga (palinodično) »raztke«, dialog pa tudi ni avtomat, ki bi to tkanje »narekovanih govorov« sproti paral v »živem pogovoru«? Sokrat (v dialogu *Fajdon*, 84ab) meni, da filozofije ne gre jemati kot Penelopino tkanje – samo v obratni smeri, ki bi dušo vedno znova reševala zapletenosti v telo. Kar dela govor živ in ga žene v »pogovor«, je ljubezen; zaradi nje filozofija sledi »razgovoru« in ostaja v njem, a tako, da prek tega »preudarjanja«, *to logismo*, motri resnico, božansko in nedomnevno. To je najbolj skrajna »točka obračanja« Platonove *Politeje* – gledanje sonca »v njegovi lastni hori« (533a) premesti vid v slepoto, zato se je treba obrniti in se, namesto slepega služenja resnici, vrniti k mnogim podobam, ki jih spočenja. In k množtvu glasov – v gosteh pri Dobrem.

Simpozij pri Agatonu, kjer »teče beseda« o tem spočenjanju in porajanju v lepem, je »druženje« povabljenih in nepovabljenih gostov in »snubcev«

17 »V arhaični Grčiji si tri figure delijo privilegij odkrivanja resnice: pesnik, videc in kralj«, Marcel Detienne, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, New York: Zone Books 1996, s. 277.

Dobrega, ki se za razliko od Penelopinih gostijo z govori. Do Dobrega ni mogoče priti z izmenjavo ali izpodbijanjem mnenj, saj ravno daje prostor in orientacijo (po)govorom, je torej možnost samega dialoga. Agaton ne samo, da pusti vrata odprta in daje mesto vsem, ki vstopajo, temveč jih pozove: »mislite si zdaj, da ste vi na večerjo povabili mene in te druge goste« (175b). Dobro tako gostuje v pogovorih prav zato, ker jih vedno že gosti. – Ker oz. kolikor nezakonitost nujnosti s »pregovarjanjem«¹⁸ ukloni v (kozmo)politični prostor. Dobro, z drugimi besedami, ne opredeli le nekega dejanja kot takega, ampak tudi prostor, znotraj katerega lahko šele poteka smiseln pogovor o dobrem in slabem (kar naredi neko delovanje tako nezaslišano zlo, je to, da se zdi onkraj skupnega »dobrega prostora« večine).

Sprejem in udeležbo pri Dobrem je Platon v dialogu pomaknil nekajkrat v preteklost, kot da v sedanjosti ni več časa za gostije s pogovori. Ne zato, ker filozofski dialogi niso politični, pač pa zato, ker je politika te sedanjosti preveč nujna. Tako se tudi »zadnje čase« zdi, da je sprejemanje, participiranje, dialog in možnost dialogiziranja prevladujočega monologa stvar preteklosti – da je edina prava politika, ki ustreza našemu času krize, rešeto nujnosti, torej pretresi, separiranje, segregiranje, ločevanje nepodobnega in spravljanje

160

18 *Timaj* 48a – “um vlada nujnosti, saj jo je prepričal, da večino tega, kar nastaja, privede k temu, kar je najboljše – s tem je bila nujnost premagana z razumnim prepričevanjem” (Platon zbrana dela, MD 2004).

Tudi ta dialog se začne s “sprejemom” na domu (*hestia*), kjer se “gostijo z govori” kot v *Simpoziju*, na sredi (49a) pa *Timaj* govori o druge vrste “sprejemniku» (*hypodochē*): *chora* je promiskuitetni receptor vsega, iregularen prostor brez prostora, dostopen le v »nezakonskem«, »bastardnem« logosu. (Drugje tudi zatočišče, skrivališče ubežnikov, tujcev, prestopnikov, skrivnih zarot in razodetij; v *Državi* območje zunaj polisa, neizrekljiv in neviden kraj, kjer »politični center« skrije slabe primerke reprodukcije, ki nimajo mesta v mestu, ne gre torej za »dober prostor«.) A ta receptivnost ni stanje pasivnosti, temveč vzgibano od tega, kar sprejema, hkrati giblje-»rešeta« in vrši neko selekcijo »v ekstremnih pogojih«; vsi skrajni pojavi imajo tako plodna tla v plodni materiji. To naravno porajanje, spravljanje na površje nadomesti v *Državi* »politično rešeto« z načrtno proizvodnjo avtohtonosti. Ali je to dovolj dober odgovor na Kaliklesovo zahtevo, da se »naravno«, »biološko« danost preprosto vzame kot zakon: da se, nasprotno, politični zakon uveljavi kot naravno danost? Če pravična delitev predpostavlja neko skupno dobro in zahteva neko »dobro rešetanje« v samem centru polisa, ali ni tudi politični red sam s svojim rešetom vedno že stvar političnega »rešetanja« – torej nekega odprtega, fleksibilnega političnega prostora – ki je dobro toliko, kolikor (ukrepov) izredne nujnosti uspe prepričati v najboljše?