
Andrina Tonkli Komel

FILOZOFSKI SPOMIN

Spomin za konec. O zadnji ljubezni.

Recimo, da je »konec zgodovine« prav drugačno spominjanje. Drug spomin kot možnost, da se spominjamo drugače. Da se slabo spominjamo. Ali kot možnost, da se spomnimo pozabljenega, torej prav tega, kar se nismo nikoli mogli spomniti, ker smo se vedno spominjali nečesa drugega. Drug spomin kot to, kar šele prihaja, kar mora šele priti v spomin. Spomin je končno način, kako je na nek poseben način tu prav drugo.

269

Spomin je – tako kot izkustvo – po eni strani tisto nespremenljivo, tradirano, hkrati pa je spominjanje in izkušanje ravno spreminjanje tega nespremenljivega. Samo zato, ker je celo izkušanje istega na isti način vedno drugačno, novo izkustvo, sploh je izkustvo. Prav ta odmik omogoča tudi spominjanje. Kot je izkušeno izkusljivo, tudi spomin vključuje možnost spominjanja. Težnja k nespremenljivost spomina je povezana z njegovo spremenljivostjo, nestabilnostjo. (Ne v tem smislu, da je nespremenljiva samo spremenljivost sama.) Ohranjanje spomina je možno samo kot (novo) spominjanje. Izročanje drugemu je tisto, za kar gre pri izročilu, (ta razločitev) je konstitutivni moment njegovega ostajanja pri istem.

Lahko bi poskusili izhajati tudi iz nasprotne predpostavke, da je spomin nekaj nespremenljivega, vedno istega, torej nedostopnega različnemu spominjanju. Prav kot ta odtegnjenost (v pozabo) mami ljubitelje mišljenja v vedno nove poskuse približevanja tej skriti nepotvorjeni istini in vse njihove misli priklepa nanjo ...

Ko govorimo o koncu zgodovine, govorimo o koncu te metafizične filozofije; to je glavna »zgodba«. In ko že govorimo o koncu, bi bilo treba najbrž priznati, da je bila filozofija največja ljubezenska avantura v vsej zgodovini (čeprav ji ni nič pariralo oz. prav nič) in spomin je njen bistveni del. Tako priznanje vodi nazaj k Platonu. Tu bi si od marksistov sposodila stališče in po njihovem zgledu izhajala iz tega, da je treba platonizem kritizirati (se od njega ločevati ipd.) s samim Platonom. Toda, če bolje premislim, si nočem naložiti preveč; da bi se izognila pretencioznosti, bom tako raje vzela za vodilo, da tudi Platon ni bil platonist.

Spomin je, v svoji kar neizčrpani večsmiselnosti, tu neposredno vpleten v vprašanje, kaj sploh je. Toda tudi tu ostaja ambivalenten. Po eni strani je kot ohranjanje tega, kar ni več, zgolj spomin, enak sanjam ali izmišljijam. Po drugi strani pa, v nasprotju s pozabo, analogen budnosti v nasprotju s snom ter tako tudi dobi smisel budnega, dnevnega, dejavnega in dejanskega. Med pozabo in spominom ni tretjega, ki bi posredovalo. Tako kot ga ni med spanjem in budnostjo, boleznijo in zdravjem, žensko in moškim, življenjem in smrtjo. Kot me sredi budnosti zajame sen in me sredi spanja vrže v budnost, se tudi nenadoma spomnim ali pozabim. Ta meja je ambivalentna in ta ambivalentnost, razločljiva neločljivost, je meja, ki de-terminira. Tako kot v zgodbi o menihu in metulju, ni jasno, ali smo (današnji) zgolj daljnosežni spomin (nekdanjih), zgolj odmev preteklosti, ali je preteklost samo še spomin, zgolj senca nečesa, česar ravno ni več.

270

Časovna dimenzija spomina, ta dvojnost, da teče hkrati naprej in nazaj, izstopi v vprašanju ne-spremenljivosti obstoječega. Na prvi pogled se zdi, da, če kaj, potem ni mogoče spremeniti preteklosti. Kar je bilo, je bilo. V tem smislu tudi Nietzsche omenja nejevoljnost volje na »je bilo«. Medtem ko Platon (v *Mitu o Eru*) preseneti s trditvijo, da je tisto nespremenljivo ravno prihodnost. Bo, kar mora biti (ker je že.) Kot da je sedanost s svojo preteklostjo že vnaprej zaznamovana z njo, da je to, kar pričakujemo, da bo, (s tem pričakovanjem) že tu, le da tega še ne prepoznamo in (se zdi da) prihaja skozi to prepoznavanje. Nietzsche pride potem do te možnosti spreminjanja »preteklosti« v svojem projektu pozgodovinjenja zgodovine: moderno skuša rešiti njenega (filološkega) pozgodovinjenja tako, da v samem brezčasnem izvoru te Zgodovine izsili tisto neizvorno, drugo, barbarsko, zgodovinsko.

*

Spominjanje filozofsko ni kar neko oziranje nazaj, ampak refleksija, ki kaže prav to, kar je zadaj in je sicer nevidno. To pogledovanje nazaj (ki običajnemu pogledu naprej predoča njegovo ozadje), vračanje je razumljeno kot spravljanje k sebi. V spominjanju prihaja k sebi, kar je vedno že prisotno, kar se kaže, tako da se na

ozadju, ki se običajno ne kaže, prepozna kot taisto. To vračanje iz ozadja, vnovični priklic tega, kar je latentno vedno že v spominu, so Grki imenovali *anamnesis*. Filozofsko mišljenje ima že od začetka pri Sokratu smisel ponovnega najdevanja, prepoznavanja že znanega, torej tega, kar je že vnaprej v spominu. Brez tega spomina v smislu poznanega bi bilo spoznavanje nemogoče. Tega vnaprejšnjega in predhodnega spomina ne gre razumeti zgolj kot nakopičenosti nekih preteklih spoznanj in znanj, temveč v smislu vnaprejšnjosti, ki sploh šele omogoča samo situacijo spoznanja kot prepoznavanja. Kajti, da bi lahko sploh iskali spoznanje, moramo že vedeti za to, kar iščemo, nam mora biti to, kar naj bi spoznali, že znano. Vsako spoznanje je tako pre-poznanje nečesa kot istega, ponovni spomin (kar odpira vprašanje ne-ponovljivosti in presežnosti). Hkrati pa dobi običajno mnenje samo prav skozi to ponovitev smisel spoznanja, je prepoznano kot (slabša) vrsta spoznanja. Celo pozaba se v tej vnaprejšnjosti spomina izkazuje kot zgolj predspomin, je samo v odnosu do spomina lahko sploh razumljena kot pozaba, tj. v spominu samem izkušena odsotnost spomina.

Odkrivanje vedno istega postane naloga filozofskega mišljenja, ki ga loči od spremenljivega mnenja. To seveda ne pomeni, da je običajno mnenje brez spomina. Nasprotno, *doksa* je ravno zadrževanje v vnaprejšnji samoumevnosti sveta, kot bi rekel Husserl. Toda ravno v tem, kar se zdi vedno že od nekdaj in od nekdaj znano ter velja kot samo po sebi razumljivo, se spomin odteguje v nedejanskost – kot zgolj spomin. Samoumevnost sveta se tako bliža samopozabi, zaradi katere gre lahko življenje dalje, dokler pač ne privede, predvsem v izkušnjah končnosti, do tega, da nenadoma sveta ne razumemo več, da nismo več v njem in se nam v tej potujenosti dejanskost sama kaže kot sanje, kot zgolj spomin.

Običajni, doksični spomin je Avguštin v *Izpovedih* označil kot »šesti čut« in ga opisal kot reflektiranje, ki zbira in hrani vse, tako da ustvarja zrcalne podobe. Na ta način lahko mislimo na žalost brez žalosti, na strah brez strahu, na poželenje brez poželenja. V spominu imamo skratka občutke, ne da bi jih občutili, izkustvo ali izkušnje, ne da bi jih izkušali. Kot čut brez občutka je spomin nekakšen splošni čut, splošna pamet ali »mnenje«, ki v sebi zajame vse drugo, a sebe ne zajame v tej drugosti. Ker sebe ne zajame, se doksa lahko spremeni samo tako, da se sprevrže v drugo. Prepričevanje so tako sofisti povsem ustrezno razumeli kot sprevračanje. Ravno v svoji spremenljivosti in sprevračanju se namreč odteguje spremenjanju, se kaže kot nekaj, česar ni mogoče spremeniti.

Sokrat-Platonova zahteva po pravem spoznanju, po pre-poznavanju nečesa kot (t)istega pomeni hkrati preseganje spremenljivega mnenja in njegovo prisvojitvev. Ko običajno mnenje pre-pozna kot »nekakšno« spoznanje, ga že pre-stopi, pre-makne v njegovi nevrprašljivosti in samoumevnosti, tako da dobi smisel vnaprej-

šnjega vedenja, latentnega spomina, ki ni nič drugega, le da tega še ne ve. Ne ve zase, se ni osvojilo ali zaseglo s to vednostjo. Je vednost v nevednosti, spomin v pozabi. Običajno gledanje je nekakšen slepi pogled, gledanje na slepo, pravzaprav, ki se ne vidi, ne prepozna v tem, kar gleda. Se v vidnem ne zajame, ne prepozna (»vzroka«, tega, v čem je) vidnosti tako vidnega.

Če je torej tudi pozaba zgolj oblika – ironična – spomina, potem spomin ne alterira z ničemer, točneje, prav z ničem. Zunaj spomina je točno samo nič. Platonov obrat, v nasprotju s sofistčnim, ni pregovarjanje, sprevrčanje enega v drugo, ampak prisvojitve drugosti. Prepoznanje. *Doksa* se v prepoznavanju izkaže zgolj kot presežena stopnja vedenja; njena drugost ni nič drugega kot zgolj manjkanje tega istega. Je isto, a v tej istosti (se izkazuje kot) pomanjkljivo. Ostajanje pri istem (vednost, spomin), skratka, ni le v neki razliki s spremenljivostjo (nevednostjo, pozabo), ampak je hkrati kriterij, merilo tega razlikovanja. A, kako se sploh razloči in potem do-loči kot to?

Nenadna in nepričakovana (ponovna) prebuditev spomina v pozabi je nekaj osupljivega. Čeprav je prepoznavanje kot identifikacija že znanega nekaj, kar se zdi nasprotno od presenetljivega, neobičajnega in celo zanimivega, je hkrati ravno prevzetost s tem. Ta nenadni zasuk, ki ga povzroči napad spomina, le-tega povezuje s čudenjem; prevzetost v tem izhodišču filozofije pa Platon, ne samo primerja z zaljubljenostjo, nenadna prebuditev spomina ni le podobna nenadni prebuditvi erotične strasti, ampak je to, filozofija je erotična manija, kot pove v *Fajdrosu*. Zaljubljenec se vede kot norec, ne zdrži pri ničemer drugem, vse ga spominja samo še na to edino eno.

Kot poudarja Held, je Heidegger (v svojih predavanjih leta 37/38, Gesamtausgabe Bd. 45) »prvi fenomenološko pojasnil, kako se filozofsko motivirano čudenje razlikuje od zunajfilozofskega: slednje se razvname ob nenavadnem, ob tem, kar zaradi kakršnekoli posebnosti prekine privajeno izkustvo. V filozofskem čudenju se, nasprotno, zgodi nekaj povsem presenetljivega: to, z nevprašljivo samoumevnostjo navadno, se nam pokaže kot nenavadno.«¹ Preobračanje znanega v neznano, domačnega v nedomačno, vidljivosti v nevid, spomina v pozabo in pozabe v spomin siceršnje sklenjenost predvidljivega odpre nepredvidljivemu in navda s čudenjem, tj. osupne, zgrozi, spravi iz sebe. Ne, da je v enem trenutku vse kot mora biti in se zdi, da bo tudi šlo vse tako kot mora iti, potem pa se nekaj neznanega premakne drugam, spodmakne in se vse spremeni ter izgine. Spodmik in premaknjenost je ravno v tem na videz nepremakljivem, prav to se *nenadoma* pokaže kot spodmaknjeno.

1 Held, *Physis und Geburt: Naturerfahrung in phänomenologischer Sicht*, 2.

Nespremenljivost in stalnost vsakdanjega sveta, predvidljivost in pričakovanost tega »že vnaprej znanega« je gotova, kot je gotovo samo to pričakovanje. Stalnost izhaja iz tega, da se stavi nanjo, vlaga vanjo, da se živi na kredit, na up in v dobri veri, ki računa s predvideno prihodnostjo. Tako predpostavljen svet je nekaj vnaprej zagotovljenega na ta način, da mu zanesljivost jamči prav to zanašanje, vložek vanj. Življenje gre dalje, ker vsak živi to, kar šele bo. Predvidevanje je hkrati že realizacija predvidenega, to, kar bo, bo zato, ker že je. Nespremenljivost se tako, paradoksalno, navezuje in naslanja prav na čas in njegovo pri in prehajanje.

V čudenju pa ta predvideni dolgi čas nastopi nenadoma in kot nenadnost. V običajnem, v tem, kar prav zaradi svoje predvidljivosti ne vzbuja nikakršne pozornosti, ampak pada v pozabo kot nevidnost vidnega, se *nenadoma* zdrami spomin prav kot ta vnaprejšnja vidljivost, predvidljivost vidnega.

S prebuditvijo spomina se ta nespremenljivost naenkrat izkaže za nazaj; kar je zdaj tu namreč še ne izstopa in ni mogoče prepoznati ter navidez prihaja, čeprav se je v resnici že zgodilo; kar tako prihaja, je samo čas, potreben za prepoznavanje tega. Prav zato prihodnosti ni mogoče odločiti, saj je že tu; kar bo, se je že zgodilo, je že določeno, nevede, z neprepoznavnostjo. Ko se enkrat na kaj spomniš, te prešine, pomeni, da je v tem spominu že tu za prepoznati; kar ima priti in biti, te je na ta način že doletelo.

/Zdi se, da je tu točka, kjer se začne križati ontični in ontološki nivo – z ontičnega vidika je namreč preteklost nespremenljiva, prihodnost pa spremenljiva, to gledano iz točke sedanjosti; na ontološki ravni pa ni tako, saj mora biti tudi točka sedanjosti od nekje ugledana in sicer iz prihodnosti, ki me spravlja nazaj name, na to, kar sem, vendar nikoli ne več od tega, kar sem že zmeraj bil – ta nespremenljivost spomina je končnost spomina v ontološkem smislu tega, kar predstoji, in jo ne morem zamenjevati z ontičino, »da bo tako ali tako enkrat vsega konec«./

Čudenje je samoprebujenje spomina v pozabi. V njem se vrne v spomin sam spomin. Vendar pa čudno čudenja hkrati kaže, da se spomin kot vnaprejšnja razumljivost in poznanost v svojem tako razumljivem in znanem ravno ne more zajeiti ter tako vstopa v samo to prehajanje znanega v neznano, vedenja v nevedenje, vidnega v nevid, potujitev domačnega, prisotnost odsotnega. Prav s prehajanjem prihaja namreč na dan soujetost spomina s pozabo, v kateri je vedenje vedno že potajeno v nevedenje, kjer se vid izkazuje kot slepota in slepota kot vid, naposled življenje kot smrt in smrt kot življenje. Ta soujetost ni le v središču filozofskega mišljenja, temveč pregiblje že sredino grškega mita. Toda za razliko od pesništva, ki govori neposredno, po (božanskem) navdihu, govori filozofija po spominu (če

sledimo Platonovemu *Fajdrosu*). Torej ne zgolj tvega vstopanja v odhajanje, kot pravi Hölderlin, ampak je vaja v umiranju. To prehajanje, v tem primeru potajitev božanskega govora v človeški, vzame kot problem – skrajno »štrlino«, na kateri je treba postaviti obrambo in odločitev o ne-možnosti – pravega spo-znanja.

Spomin filozofsko, platonsko, ni zgolj soujet in zapleten s pozabo, ampak je v razmerju s pozabo tako, da hkrati določa in odmeri to razmerje. Je hkrati merjeno in merilo, tisto, o čemer in po čemer se tu govori. Kot vnaprejšnji horizont možnega prepoznavanja predhodi vsemu, kar se mi pokaže, mi pade na pamet, mi pride na misel, imam pred očmi. Vsako tako spoznanje ima v tem horizontu vedno že smisel ponovnega spominjanja, je spoznanje v smislu prepoznavanja ne-česa kot nečesa. V tej identiteti prepoznavanja je spoznano vedno nekaj več kot le znano. Isto ne ostaja isto, temveč se pre-pozna, postane nekaj več kot je. Ponovni spomin tako ne pomeni vračanje izgubljene identitete, ponavljanja istega, ampak ravno prepoznavanje istega v neistem. /Tu se narekuje raz-ločenost, drugost pozabe, ki ni, ne more biti ločena, ampak zgolj razločena./

274

Ponovni spomin je tako v skrajni konsekvenci prepoznavanje spomina tudi v drugosti pozabe. Tu ne gre zgolj za to, da spominjanje navsezadnje ni nič drugega kot način, na katerega je prisotno tudi to, kar je ravno odsotno, temveč za to presežnost spomina, da se prepozna tudi še v lastni odsotnosti. Pozaba se tako izkaže lahko le kot drugi, bolj drugotni način spominjanja. Pozaba je zunaj spomina le, ker je ta že v njej. Če zanjo vem, je že prepoznana kot pozaba, če zanjo ne vem, potem pozaba ni le nevednost, ampak nevednost, ki se ne prepozna kot nevednost; prav ta vsevednost, ki ne ve, da ne ve, je najgloblja pozaba. Sokratov vem, da nič ne vem, izreka skrajno mejo te pozabe; manj od tega ne morem vedeti, več od tega ne morem nevedeti. To je tista nepozabnost pozabe, ki je izrečena že v Parmenidovi istosti mišljenja in biti. Pravilno je reči in misliti, da bit je ... nebiti ni (Fr.6), kajti, tudi če govorimo, da nebit je, ne povemo nič drugega. Nasprotno, ravno s tem povemo zopet to isto: je samo vedno že bit, tudi v nebiti, tudi v odsotnosti biti. Kar se ravno tudi še v lastni odsotnosti in nebiti prepozna kot isto (to isto »mišljenja in biti«), je za Platona isto na način spominjanja. Torej, sam ta način, kako tudi še v nebiti, ravno nič drugega kot prav bit, prepozna Platon kot spomin. Vendar ravno nenadni odklon od pozabe, ki omogoča pre-poznavanje, poveže spomin hkrati z nepozabnim, ki je prav v tej razločnosti, drugosti neločljivo od pozabe.

Platonov Sokrat v *Menonu* (80e) korigira sofistični paradoks, ki naj bi dokazoval, da spoznanje ni možno. Če namreč to, kar naj bi spoznali, že poznamo, potem spoznanja ne iščemo več, če pa tega še ne poznamo, prav tako ne iščemo, saj ne vemo, kaj naj bi sploh iskali. Platon v tem paradoksu prepozna paradoks pozabe:

če zanjo vem, je že v spominu, če zanjo ne vem, potem je sploh ni, o pozabi sploh ne morem govoriti. Toda ravo to je točka preobrata. Vem, da ne vem, ima svojo drugo plat – samo vem ne, da vse že vem. V trenutku, ko ničesar več ne vem, vem vse, samo da tega ne vem, se ne spomnim.

Problem tega takoimenovanega »erističnega logosa« (po-govora, ki ga vzpodbuja užitek v prepiranju, iskanju spora), v katerem Sofisti spodbijajo možnost spoznanja, je točno v tem – kadar iščemo pravzaprav nikoli ne vemo, ali nismo tega morda po naključju že našli in torej že imamo (8od). Gre torej za vprašanje, kako vemo, da (ne) vemo. Ali je vedenje zgolj pozabljena nevednost, ali je nasprotno, nevednost pozabljena vednost. Tako kot razlika med sanjami in budnostjo je tudi razlika med spominom in pozabo odvisna od tega, kaj postavimo za merilo razlikovanja. Toda čim eno postane hkrati merilo in merjeno, razlika izgine. Čim (je običajna nespčnost prepoznana kot budnost) je budnost prepoznana kot vsa resničnost, je sanjski svet eo ipso neresničen, zgolj privid, samo utvara, (bežen) videz. Ki sicer v svoji ničnosti na nek način vendarle je, torej nekakšna »slaba resničnost«.

Platonova korekcija sofističnega paradoksa poteka v tem smislu: kako vemo, da vemo, kaj dela vedenje za vedenje. Sokrat dokazuje možnost vedenja pred možnostjo nevedenja, prevalenco spomina nad pozabo tako, da vpelje v dialog z Menonom nesmrtnost duše in njeno prerajanje iz smrti poveže s spominjanjem. /Navezava spomina na nesmrtnost duše sproži razvezo njegove zvezanosti s pozabo./ Ker je duša nesmrtna, ima spomin – ali – ker ima spomin, je nesmrtna. / Toda, kaj tu pomeni duša »ima« spomin – on ima bolj njo./ Spomin sicer z vsakim ponovnim rojstvom pada v pozabo /tu je končnost spomina, njegova zvezanost s pozabo/, tako kot pada duša v telo /kaj bi sploh bila, če bi ne padla in kaj je ta padec – cel svet/, toda ta utelešena pozaba ni popolni izbris, temveč potajitev, ironija; pozaba je ironija spomina. Spomin (z vsakim novim rojstvom) sicer ne povsem umre vanjo, zamre pa.

Iskanje spoznanja je spominjanje (81d). To je ta presenetljivi Platonov popravek: ni ničesar, česar ne bi že vnaprej in od prej vedeli, latentno! – In ravno zato, ker vse že vemo, ne da bi vedeli, je iskanje možno in boljše kot letargija, ki jo producira eristika. Iz tega izhaja, da nihče ne more nikogar nič naučiti, ker vsak že vse ve, samo spomniti se mora. Sofistična pedagogika je torej nepotrebna. In zgrešena, saj taji ravno možnost nenadnega preskoka; ki je na delu v spominskem preblisku, ko se nepričakovano nečesa spomni(e)mo.

Vprašanje, kako je možno iskati spoznanje, se premakne v vprašanje, kako je mogoče obuditi spomin. Poučevanje ne zadošča, ni možno, ima prav nasprotni uč-

nek – s svojim vztrajanjem pri izvajanju nemogočega preprečuje, da bi se sploh kdo lahko še česa spomnil. Da bi prebudili spomin, je po Platonu potrebna operacija z narkozo. Spomin je treba dobesedno iztisniti, izvleči iz človeka kot pri porodu. Da bi lažje preživel to umetno sproženo ponovno rojevanje samega sebe, je treba človeka najprej omrtvičiti, ga spraviti v nevednost, da ne ve več zase. Sokrat ima sredstvo za to – spraševanje, ki spravlja v popolno zadrego.

V tistem, ki ne ve, obstajajo glede tega, česar ne ve, različna mnenja o tem, kar ne ve. Ta mnenja mu rojijo po glavi kot sanje. Da bi se prebudil, ga je treba s spraševanjem najprej uspavati, se mora ta domnevna budnost umakniti v sen in se tam izkazati kot sen. Kar mnenja povezuje s snom, je njihova nepovezanost. Mnenja rojijo in bežijo iz duše kot sanje. Dokler jih ne povežemo z razumevanjem »vzrokov-počel« – tega, iz česar izhajajo. Prav to je spominjanje. Vedenje se od pravnega mnenja razlikuje po vezi. Vedenje je tisto, kar je po »doumevanju«, po spominu. (Čeprav se v Platonovih dialogih vedno najdemo sredi razgovora v živo, so številni dialogi vpeljeni kot obnova po spominu; *Menon* pa se konča z naročilom, naj na to, česar se je sam spomnil, skuša spomniti še ostale.) Spomin poveže, priveže mnenja v dušo, da ne pobegnejo. Ko jih priklene, poveže, se uglasijo. Vez spomina različne glasove, »polifemijo« (*hodos polyfemos*, kot pravi Parmenid tem »mnogoglasnim« »cestam človeškim«, ki jih je pustil daleč stran, da bi prišel na eno samo pot) spravi v en glas, v soglasje (uma, v doumevanju).

276

Ampak tu je še nekaj več. Kaj je sploh pozaba. Razvezanost. Nenavezanost, nepovezanost, izgubljena vez. Posledica tega je bežnost, begavost ali begotnost kot pri snu. Spraševanje, iskanje, ki prebudi spomin, je iskanje te izgubljene povezave. Tisto, kar spravi to vez spomina ponovno v spomin, jo ponovno sklene v duši, je povpraševanje: *erotas*. (Aludirajoče) spraševanje, (»samo s tem, da ga kdo vpraša, da sili v njega: *erotesantos*«, 85d), ki hoče (skuša iz koga izvabiti) nekaj več, ki omrtviči, omami, spravi v zadrego, zmede, zaslepi, očara, prevzame, osvoji (»bo spoznal, prišel do spo-znanja«), je tisto, kar priklepa v tej vezi, kar znova sklene to vez. Tisto, kar priklepa tako, da spravlja iz sebe, je Eros (prim. *Simpozij, Fajdros*).

Skrito, prikrito namigovanje, ki spravlja v zadrego, presenečenje, osuplost, zbežanost in zamaknjenje, *ekplexis*, je prav ironija, sprevrnjenost, potajenost, skritost v nekaj drugega. To igranje skrivalnic, prinašanje naokrog, ki zmede, omami, spravi ob pamet, ni le vabljenje, približevanje, priznavanje na način odklanjanja, odmikanja, zanikanja, ne gre zgolj za to, da najbolj vneto zanikamo ravno to, kar skrito priznavamo, kar se bojimo priznati odkrito, nas je sram. Gre hkrati za privlačnost, za draž v tem draženju. Potajevanje v nekaj drugega ni le igra, sprenevedanje, lažno dajanje v nič, ki noče izzivati usode, ampak je kot igra z ničem vedno na meji. Igra s koncem, ki ga ima človek v sebi. Sokratovo porajanje z nar-

kozy ni le Platonova *paidia*, ampak vsa ironija. Posmeh ni umanjkanje resnosti, ampak resnost, ki prihaja po smehu in je hkrati skrita v njem. Potajenost enega v drugo, budnost izkaže za sanje in sanje kot budnost, da je spomin pozaba in pozaba spomin. Kot Nietzsche opazi že na začetku. Apolinična dejanskost, prebujenost in dejavnost so ravno sanjske podobe. Sokratovo nevednost je prav prerokišče v Delfih razglasilo za najvišjo vednost, torej je njegovo namerno povzročanje narkotične zasvojenosti, metodična narcoza presenetljivo nepresenetljiva. Ljubezem, ki tu omamlja in priklepa, je narkična. Ali je torej tisto, kar Sokrat provocira, Narcisova samozagledanost in (pre)roditev samega sebe, prepoznavanje sebe v vsem, ki gre hkrati prek vsega in je nič ne zadrži, do tega, kar ni nič, razen zanjo; v razmerju s tem ničem za vse, pride do tega, kar svet ni videl, v nevid vidnega kot drugo tega sveta. Nevid vidnega je to, kar se v vidnem ne vidi, ampak da videti (tako kot nesmrtnost smrtnega?) – zanikanje, ki ravno vzpostavlja to, kar zanika. Toda ta narkična samoprebujenost, samospoznavanje ravno ni indiferentna prisebnost samega sebe.

Če je spomin ta vez in če je njeno sklepanje erotično ter se v nenadnosti prebuditve (oživitve) sama budnost (življenje) izkaže kot sen (omrtvelost), je tu vprašanje, kam ta vez priklene dušo, na kaj jo priklepa, ko bežno priklepa nanjo. Sokratska metoda narkotiziranja, uspavanja in mrtvičenja s ciljem (samo)prebuditve, je poskus (na novo) definirati to mejo. Sam postopek sicer spominja na homeopatsko zdravljenje uspavanosti z uspavanjem, vendar odpre problem budnosti kot prisebnosti. Sanje so sicer v primerjavi z budnostjo bežne, a ravno zato, ker so prostorsko in časovno nepovezane, sežejo neskončno dlje, v daljnost in odsotnost, v družbo z oddaljenimi, odsotnimi, mrtvimi, bogovi; s tem, kar se te sploh ne tiče, kjer se zgubiš. Sanjske podobe so neoprijemljive kot podobe nečesa, kar ni tu prisotno, ampak je tu ravno odsotno. V tem smislu rečemo, da niso resnične, dušo spravljajo samo v zmedenost, vendar se v nekem trenutku potem nenadoma izkaže, da so neresnične, ker so bolj resnične, bolj zadenejo in prevzamejo od resničnosti, tako da resničnost sama lahko zgolj sanja te podobe, se jim le približuje, ne da bi jim kdaj zares ustrezala. V budnosti, skratka, o sanjskem lahko samo sanjam. Sanje, sanjske podobe so resnične točno takrat, ko jih »vidiš«, te »obiščejo«, »ti pridejo«; še več, ko jih sanjaš, ko pridejo nadte, se dnevna resničnost sama spremeni, izgubi, premakne, postane druga.

V tem smislu nenadna zaljubljenost ni zgolj neko izkustvo, občutek ljubezni pač, temveč jo je treba razumeti iz te nenadne prebujenosti kot posebno vrsto prevzetosti, potujitve, ki v tem iskustvu drugosti omogoča drugo izkušanje, v katerem se vse, celota premakne in zasije v neki drugi luči, se kaže drugače in skozi to predrugačenost sploh šele pokaže, postane opazna, vidna. Prav tako je tudi spominjanje treba vzeti v tej razliki, kot običajno spominjanje in spominjanje v smislu

nenadne vrnitve iz pozabe, ki sploh šele omogoča izkustvo in ga hkrati določikot prepoznavanje. Na enak način je budni svet mogoče videti šele po sanjskih izgledih. Razlika med tem, da v življenju kaj ljubim, se česa spominjam-pozabim, kaj sanjam, ter tem, da me naenkrat prevzame ljubezen, spomin, božanske sanje, je v tem, da se enkrat tako rekoč nič ne spremeni, drugič vse. Biti razočaran, kaj pozabiti, kdaj zaspati je čisto običajno, živeti brez čara, bridko pozabljen, v komi, je pošastno. Življenje samo po sebi ni nič enotnega, razen če ni nekaj v tem življenju večje od življenja samega, kar ga prevzema kot drugost, ki odsvoja. Odvečnost?- Kako si lahko prizadet od nečesa, kar se te sploh ne tiče, zadet ravno s tem, kar je odsotno, do te mere, da se te ne tiče več, kar je neposredno prisotno kot tvoje. Da je to lastno od-več, od večnega? Da si v lastnem vedno od drugega prevzet in prizadet. V tem potikanju tu vedno že Tam nekje, ki pa je v vsem prisotnem ravno odsotno. Nedotično. A v tem zasvajajoče. To, brez česar se ne da živeti, je ravno odsotno. Živeti je mogoče samo zaradi tega, kar je drugo od življenja. Čas (po) tikanja je samo v odnosu z (od)večnostjo, čas, ki ostaja – Zaradi odsotnega hkrati imaš in ne maraš prisotnega, hkrati je in obenem ni zadostno. /A ni življenje samo postavljeno tako, da iz sebe hoče vedno več, v zadnji nihilistični konsekvenci tudi več od samega sebe in postane odvečno. Predpostavka večnosti gradi na odvečnosti življenja, do katere pa to samo pripelje, saj ga ne more biti, če v njem ne nastopi tisto več – vendar je to neločljivo od življenja, to pokaže ravno tisto več, zaradi katerega je prav življenje nekaj več in ne manj/. Večnost (v razmerju s časom) torej izhaja iz tega, da ni zaljubljenost del življenja, ampak obratno. Enako velja za spomin, če je spomin krajši od življenja, je pozaba, samo če se prej konča življenje, se ohrani v spominu. /Večnost je pravzaprav način, da čas pripada življenju in ne pada življenje v čas, kar bi pomenilo anonimno, neutirjeno razpršenost. Kaj je specifična te dolgosti in kratkosti, spomnjenje nas prebudi iz dolgega-časa ravno v kratkosti, hkratnost trenutka, ki je po Platonu celo neka bitnost zunaj časa v dialogu *Parmenides*; to zunaj časa je mogoče vzeti ravno kot dolgost, podaljšanje, izteg, ek-statičnost samega časa, da se ta razširi v trenutku prebuditve spomina, ko je njegova kratkodolgost končnost – ko rečemo končno! (sem spoznal doživel ...)./

278

Na tem Platonovem začetku torej naenkrat sovpadajo troje: erotična narkoza, čudenje, spomin. Kot začetek filozofije. Dobesedno na način napada, vdora drugega; vse troje družijo ravno ta nenadnost, ki spravlja iz sebe, potuji, prepozna v prisotnem to, kar je ravno odsotno. Spravljanje v otrplost in hkrati iz sebe, oddaljitev bližnjega v čudno, nenadna prebuditve spomina v pozabi, vrača vez v razvezi. Poveže to, kar se kaže, da se prikaže, postane prepoznavno. To prepoznavanje je pravzaprav razkritje, razodetje v smislu epifanije, prikazanje, pojavitev, prihod (božanskega na način fizičnega »impulza«, doletelosti in vzgiba; bog je tako fizično prisoten; to odsotno vstopi v fizično prisotnost kot drugo, a se hkrati pusti

prepoznati v tej drugosti). Kaj je ta vez? *Aisthesis*, »čutno zaznavanje« pomeni odprtost sveta, v katerem se vse odmika, beži. Ta odprtost, v kateri vse beži, izvira iz *chorismos*, »praznine« (chora), ki daje prostor ločitvi, namreč duše od telesa. / Točneje, je raza, v kateri je možno raz-ločevanje, brez te raz-ločitve bi bila predpostavka ločevanja nemogoča; ontološko ima razločitev prednost pred ontično in zdaj to misliti v sopripadnosti, sovpadanje, padanje v končnost – končnost kot raz, ki pušča v odprtost./ RazLočitev se ne zgodi šele s smrtjo, ampak traja celo življenje /*po razločitvi smrt traja vse življenje in to mu daje odprtost.*/ Življenje samo je razvezano. /Mislim da je razvezano, prav kot razločljivo, drugače bi bilo kot gola linija brez ničesar./ Človek je ta od-ločitev sam v sebi, je v sebi razvezan od sebe. S smrtjo se, paradoksalno, ta raz-vezanost ravno konča. /*Ker ni možna kot odločitev, razen v samomoru, tu oceniti Sokratovo odločitev.*

Spomin je v končnem razvezan v pozabo. Torej je lahko izkušen le v pozabi, v tem pretvarjanju. Kar spominja, ravno skriva – morda najbolj – tisto, na kar spominja. (Namesto tega, kar naj bi se spomnili, se spomnimo nečesa drugega.) Tako je spomin dvojno shranjen v pozabo: v tem, kar je blizu, podobno, kar spominja, najlažje opustimo iskanje, pozabimo tisto, kar iščemo; hkrati pa to edino lahko spomne, pritegne v iskanje tistega, kar se v podobnem ravno odteguje v drugo.

Spominjati se pomeni tedaj prepoznati se v drugosti pozabe. Spomin je prisotnost odsotnosti, kar je zopet ravno opis končnosti. Vse končno je v konsekvenci odsotno, in to ne le v skrajni konsekvenci, temveč že vnaprej, že v načinu svoje prisotnosti je tako, ima odsotnost v sebi kot pogrešanje. Erotična ljubezen in spominjanje sta dve imeni tega pogrešanja. Spomin kot prisotnost odsotnosti lahko mislimo na dva načina, da je v spominjanju prisotno to, kar je odsotno, kar manjka, prav na način pogrešanja, kot pogrešano, torej tudi v tem, da ga ni, tudi kot nebivajoče nekako vendarle je, morda najbolj (torej se tu spomin razlikuje od imaginacije ravno, ker se povezuje z erosom, čeprav je tudi ustvarjanje podob lahko povezana prav s tem; Platonov razhod s pesništvo je ravno v tem, da erotično poveže s spominjanjem in filozofijo, ga takorekoč izmakne pesnikom, jim vzame ta navdih, češ da itak ne vedo, kaj z njim počnejo, in jih na ta izključujoči način vključi v filozofijo). Ali pa, da je spominjanje prisotnost samega manjkajanja, izkušanje, da vse prisotno ni vse, ker ima to odsotnost že v sebi. Odsotno, ki ni nek skrivnostni smisel onkraj prisotnega, ampak je prav način prisotnosti končnega, vendar je za Platona prav to skrito, ta nevid tisto, kar sploh šele da videti, tvori vidnost, točneje, prepoznavnost vidnega. Prisotnost sama je tako v skrajni konsekvenci prisotnost odsotnosti in po njej (prepoznavna kot taka).

To nihanje med razločitvijo in ločitvijo, med končnostjo in dokončnostjo (dovršenoostjo), izhaja iz dvojnosti, dvoličnosti samega spomina. Spomin kot nena-

dni preskok, ko se hipoma spomni(e)m, je nekaj, kar mi ne pripada, kar ne vem, temveč me ravno prevzame, v neobvladljivem trenutku (kot impulz, stihija, fizična atopija). Ne znam povedati od kod, kako ga naenkrat imam; prej ga ni bilo, niti v sledeh, zdaj je nenadoma tu, kot da je prišel od nekje drugje, iz nečesa drugega vame, kot nekakšen navdih ali vsadek, tujek. Kot ta drugost me spravlja v drugo, v tej zadetosti od drugega nisem več pri sebi, kar se kaže kot obsedenost, zmedenost, zbežanost, blaznost. Ta vdor so Grki v arhaičnem obdobju razumeli kot božansko intervencijo, v kateri pa se (nek) bog ali daimon pojavi kot fizična prezenca. Trojanci se na ta način spomn(i)ejo pobega in se pozabijo upirati. Tega niso nameravali narediti, sploh niso bili oni, ko so to storili, lastno obnašanje jim je postalo tuje ... Torej je bil ta nenadni spomin tujega izvora, jih je nenadoma prevzel. Spomin je torej v tem smislu ravno to, česar ne vem. Po drugi strani pa je ta impulz (tako kot pri erotični maniji) hkrati to, kar žene dušo naprej, da prepozna prisotno ravno v njegovem manjkanju, v odsotnem in v zahtevi po zadovoljitvi, dovršitvi prestopa fizično, telesno izkustvo. (Morda bi veljalo to »platonično« ločevanje enkrat, namesto na »metafiziko«, navezati nazaj na Homerja; »zanj je človek duša šele po smrti«; »edina funkcija *psyche* v relaciji z živim človekom je, da ga zapusti«.² Medtem ko je za Platona človek duša ravno vmes; je enotnost življenja, povezanost vdiha in izdiha, in hkrati to, kar ga zapušča, se v njem samem od njega razločuje.)

280

V *Fajdonu*, ki je posvečen poslavljanju, pripelje razprava do točke, kjer (79a) Sokrat predpostavi »dve obliki bivajočih stvari: vidno in nevidno«, nevidno ostaja vedno istovetno, vidno nikoli. Ta paradoksalna predpostavka nevidne oblike izhaja neposredno iz analize spominjanja. Spominjanje je vzeto kot dokaz, da je duša neumrljiva (73a); vedenje ne izhaja iz učenja od drugih, ampak iz spominjanja, vsak je to, kar je in ve to, kar ve, le iz lastne smrti in umrlosti. Skratka, je, živi iz tega, kar je ravno drugo (od) tega življenja. (Če vzamemo, da, kar vem, to sem, kar ne vem, prihaja od drugje, je tujega izvora; vendar potem tem podvojitvam in potajitvam enega v drugem kar ni videti konca.) Tisto, kar potrebuje, je doživeti tega, da se spomni(e) (73b). Kaj to pomeni? »Ko nekdo zagleda, sliši, zazna, ne spozna le tega, ampak se domisli tudi nečesa drugega.« (73c) To ali tega, kar nam tako, še dodatno pride ob tem prvem na misel, smo se spomnili. Primer za to, ki neposredno sledi, ni naključno izbran, ampak opisuje način, kako se to nenadno spominjanje sploh primeri. Zaljubljeni, ki zagledajo nekaj, kar uporabljajo ti, v katere so zaljubljeni, doživijo prav to. Vidiijo sicer liro, a v mislih vidiijo, se spomnijo fanta, čigar last je lira(d). Spoznanje in vedenje, ki prihaja po spomnu, ni od stvari, ki jih gledamo, ampak je od njih ravno drugačno (74b). Enako

2 Kot opozori E. R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, University of California Press, 1951, r.1997, s. 15/16 (ki meni, da eros pri Platonu spenja to, kar človek je, s tem, kar naj bi bil, zemsko izkustvo z nadzemskim.)

je drugačno od enakih stvari in smo ga morali od prej poznati, da bi stvari lahko sploh videli, prepoznali kot enake. Vedenje o tem, kar je enako, še preden smo začeli gledati, prihaja od drugje. Ni od tu, od tukajšnjega, ampak od tamkajšnjega enakega (75b). To tu nas samo napotuje na tisto tam; na osnovi zaznav namreč pridemo na misel o nečem drugem, nas spominja na nekaj drugega, kar ni tu, na kar smo pozabili in čemur je to blizu (najsibo podobno ali nepodobno) (76a). Ker je drugo od življenja smrt, »je nujno, da se ob vstopu v življenje in ob rojstvu (duša) ne more roditi iz ničesar drugega kot iz smrti ali umrlosti«(77d). Zato je tudi do pravega spoznanja mogoče priti, kot je bilo rečeno v Menonu, tako da se v nas ponovno prebudi spomin, kar se zgodi šele po predhodnem omrtvičenju.

Mrtvičenje, ločevanje, odvezovanje duše od skupnosti s telesom je filozofija (65a). Telo namreč vleče dušo proti neistovetnim stvarem (79a), kjer blodi, se vznemirja, se ji vrti, kot da bi bila pijana ... Filozofska vaja v smrti naj bi torej duši pomagala oditi v nevidno (božansko, nesmrtno, razumno), ki ji je podobno. Tja. Kjer se reši blodnje, neumnosti, strahov, divjih želja in drugih človeških nesreč. Skratka človeškega, končnega-smrtnega življenja. Poleg preseganja človeškega v smislu teh božanskih sanj, omenja Platon še drugo možnost razčlovečenja. Če se duša oklene vidnega in beži pred nevidnim in temačnim, ki je dostopno le umu in dosegljivo le s filozofijo (b), se ne more ločiti od telesa. Ob smrti ostane brez spomina, vleče jo nazaj v vidni kraj, iz strahu pred nevidom in Hadom, se suče okrog nagrobnikov (c) in grobov (d). Postane prikazen, senca, ker se kot tisto nevidno družijo z vidnim. Ne nesmrtna ne smrtna, ampak nemrtva. Nič božanskega, nič človeškega, ampak hibris, spaka, pošast, ostuda. Spomin kot ljubezen je duševna stvar, pripada duši; njeno mešanje s telesom, je le nečistovanje (če se duša v ljubezni, spominu naveže na telo, gre ta iz telesa prej kot duša, zato človek sicer ne umre, ampak izgubi zanimivost, privlačnost, živost, je neživ, animirano truplo).

Platonova erotična redukcija bivajočega na spomin, na nepozabno, čudovito, je v *Simpoziju* opisana kot erotično hrepenenje, ki sili dušo, da pusti vse lepo in gre le za enim – dokler ne pride do »širnega morja lepote«, do zlitja vseh posameznih oblik v eno samo lepoto. Maničnega pogrešanja torej ne ozdravi streznitev, pristajanje na pogrešljivost, nadomestljivost; ozdravljenje od norosti ne pride s sprjaznjenjem, da vse kar je, je pomanjkljivo, ne vse; raz-očaranost take vrste opredeljuje vsakdanjost in zdravo pamet kot zaspanost, ki jo je ravno treba zdraviti s spanjem.

Narkotična epohe je rezerviranost do običajne budnosti, ki v svoji nespečnosti ne da ničesar spoznati, ne znanega ne neznanega. Preizkus domnevno budnega življenja s sanjami se poveže s preizkušanjem življenja s smrtjo, ki je vedno v najožji zvezi s spanjem. Smrt je tako pravzaprav epohe, vzdrževanje od smrtnega življe-

nja. Filozofija kot vaja v umiranju je tedaj nekakšno zadrževanje vdih (ni znanje po navdihu, kot pesništvo, ampak po spominu), ki naj bi sprožilo raz-^{*}ločevanje spomina od pozabe. Ne osvaja tako, da poslušalcem samo vzame dih, pač pa se ponuja kot ta, ki ga dobesedno iztisne iz »vprašanega« in ga drži brez diha, mu ne pusti več dihati, da se oddahne, dokler se ne spomni. Zadrževanje, nevtralizacija življenja, osamosvojitve spomina iz pozabe prav skozi pozabo kot zapustitev, kot izbris, v katerem se pokaže njegova neizbrisnost, odkrije dušo enotnost gibanja. Človek je kot duša nekaj nevtralnega, je tisto vmes, kar se giblje med vdihom in izdihom, navdihom in vzdihom. Ta nevtralnost ravno ni indiferentnost, ampak erotična diferenca, ki pripada ravno duši kot enotni; je razločitev, ki ni dvojnost. Spolna razločitev, binarnost nastopa šele v telesu. Vendar to erotično pritegovanje-odtegovanje je gibanje duše kot nevtralne pred ločenostjo spolov. Ta ločitev, dvojnost spravlja dušo v zmedo, jo razpršuje. Dokler se ponovne ne spomni, zbere za tem, kar izstopa in sije ven še v nevidu, lepoto (s katero se nič ne more primerjati, ker se ravno vse z njo meri) kot tisto eno in enkratno, edinstveno, enovito – kar ni le eno, ni le sklenjeno, ampak je hkrati priklepajoča vez, ki vse šele poveže v celoto. Vse v celoti, a brez te enovitosti, je ne-celo.

282

Pogrešanja, ki ga ni mogoče z ničemer potešiti, hkrati pa tudi ne pozabiti (se ga rešiti). Ostane samo še pozabiti pozabo. Ne v smislu, da pozabimo še to, da smo pozabili, ampak ravno spomniti se, zapustiti pozabo, pobegniti v spomin. (Tako kot pozabiti junaška dejanja ne pomeni pozabiti zgodovino, ampak postati strahopeten.) Pozabiti golo preživetje in se spomniti ravno tistega prek, da preživi samo kdor dobro umre, kdor v smrti prepozna življenje, živi za vedno v spominu; enako, kdor v nevednosti prepozna vedenje, ve, ne v prevari, približku, nadomestku, ne samo dozdevno ali domnevno, zares.

Spomin je anesteziirano življenje, ki se prebudi pod narkozo, tako kot pravi Avgustin: v spominu se spomnimo jeze brez jeze, bolečine brez bolečine, veselja brez veselja, užitka brez užitka ... vendar kot použitega – življenje, ko siti sedamo k obloženi mizi. Šele pre-živeto življenje po spominu je (v miru) prepoznano, sklenjeno (brez muk), dovršeno, celo-zaceljeno, z uvidom, »kako bo« - brez begajočega spomina-skrbi. (Erotično pogrešanje se izpolni, dovrši, doseže vrhunec, ko dih izostane, v zapuščanju, razhodu (kakor v tisti ubogi stari frazi »biti na smrt zaljubljen«), vendar se prav v tem razhodu (neutešljivo) razhajajoče se združi, (i) zlije v eno, (uteši); prav na tem koncu, ko življenje izstopi, gre ven iz sebe, »se iztisne«, se končno uresniči, torej obrne v resnico, prepozna kot resnično.

Spominjanje kot način, kako tudi to, kar ni, nekako je, se s tem preseljevanjem duše iz in v nevid (ki se ne samo nekako vendarle kaže, ampak šele da videti) samo izmakne. Kam in kamor bi mu v tem trenutku še ne hoteli slediti. Ker Pla-

ton sam na tem mestu »pobegne v logose«, ostane, da se vrnemo na izhodišče tega vprašanja, kako namreč tudi nebivajoče nekako vendarle je in kako je o njem mogoče sestavljati govor (*logos*), ne da bi se ta obrnil proti govorniku (v *Sofistu*). Platon tu sicer ne omenja spominjanja; večšina, *tebne* sofista je *fantastike* (239 d), proizvajanje podob (*eidolo poiios*). Toda podoba, slika kot odslikava je sestavni del tako domišljije kot spomina. Tako v imaginaciji kot v spominu je prisotna zgolj podoba, medtem ko je upodobljeno ravno odsotno. (Posebno vprašanje je, kako je v tej zvezi s sanjami, s sanjskimi podobami; po eni strani so bližje fantaziji, odsevom ali svetlečim prividom, po drugi spominu, sencam; gre za neko igro svetlobe in sence, ne na površini, ampak s samo površino, ki zavaja, spravlja dušo v zmedo itd.) Platonov sloves od te »poezije« torej narekuje že stalna grožnja zamenjave spomina in imaginarnega, ki jo izpostavlja Ricoeur v obsežni študiji o spominu, zgodovini, pozabi³ prav v povezavi s Platonovo »prisotnostjo odsotnega«. Prepletanje tega dvojega je starejše od filozofije in je vpisano celo v pomensko nihanje besede »zmisliti se/si«, pa tudi »spomniti se« (vsaj v pogovornih rabah). Vprašanje zvestobe temu, kar se je res zgodilo, pa izstopi s filozofijo in njeno stavo na resnico.

Ponovno spominjanje prej vidnega včleni sliko v spomin. Slika, podoba (*eikon*), torej sedaj prisotna »prezentacija« sicer odsotne stvari, včleni spominjanje v domišljijo in tako približa ikono fantazmi. Skupaj z vprašanjem iz *Sofista*, kako je možen napačni govor, ki implicira, da tudi nebivajoče nekako je, se postavlja vprašanje iluzije, oponašanja, mimetike, homonimije bivajočega, kjer obstaja to, česar ni. *Eidolon*, videz, slepilo je to, kar se sicer vidi, a ne da videti, temveč slepi. Zaslepljenost je ravno odsotnost (u)vida in vidnega, torej prisotnost odsotnega, tega, kar manjka, česar ni. Platon tu ne omenja spomina, ker spominjanja ne povezuje s čutno reprezentacijo, ampak nasprotno. Vsaka zaznava je že prepoznavanje nečesa kot nečesa, torej predpostavlja spominjanje. Spomin je to, kar sploh šele omogoča kakršnokoli »prezentacijo«.

Šele Aristotel skuša uvesti razlikovanje spomina tako, da se sklicuje na čas kot razlikujoči znak. Odsotno ima v spominu časovno oznako prejšnjega. Spomin se povezuje s preteklim, pride s časom. Časovna distanca zagotavlja razliko med spominjanjem in domišljijo. Tako lahko v *Poetiki* postavi tisto znamenito definicijo, da se zgodovinar in pesnik »razlikujeta po tem, da eden govori, kar se je zgodilo, a drugi to, kar bi se lahko zgodilo«. Toda potem tako rekoč »povozi« to zgodovinarjevo resnicoljubnost in presenetljivo zaključí: »Zato je pesništvo v primerjavi z zgodovino bolj filozofsko in zasluži večje spoštovanje, ker ima pesništvo večjo univerzalnost od zgodovine, ki pripoveduje to, kar je posamično« (Poet. IX,

3 Ricoeur, *La memoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.

1451a). Pesništvo tako sicer pripoveduje nekaj, kar je zgolj verjetno, a ima prav zaradi tega splošno veljavnost in je s tem bližje filozofiji, ki gre na resnico. Partikularna resničnost zgodovine je torej bolj neverjetna kot fikcija. Tega, kar se res zgodi, se ni mogoče spomniti, dokler se ne zgodi. Torej ta neverjetnost nima smisla enkratnega kot nepozabnega, dokler se ne včleni v zgodbo in se v njej ponavlja.

Nekoliko nepričakovan razplet, v katerem sta si bližja filozofija, ki govori to, kar je, resnico, in pesništvo, ki govori to, kar ni, laže, kot pa zgodovina, ki pripoveduje o tem, kar je bilo, in, čeprav ni več, vztraja pri izgubljeni stvari (jo skuša ponovno najti ali pa vsaj ohraniti sled še toplo). Pojasnitev za to čudno razmerje med filozofijo in zgodovino (ki se sploh vzpostavi šele s premikom in razmikom v razumevanju spomina) se morda skriva v muzičnem poreklu spomina. Muze, za katere pravi Heziod, da vedo veliko lažnega povedati, resničnemu enakega, pa tudi resničnega, če hočejo (Teog. 27 sl.), so tiste, ki ustvarjajo spomin tako, da navdihujejo »velika dela«, »kar se pomni«. Ko Tukidid loči zgodovino od »ustvarjanja nepozabnega«, jo s tem omeji, nasprotno, na pomnjenje tistega, kar se zlahka pozabi, kar se izgubi s časom. Zgodovinsko v tem smislu torej ravno ni nič »zgodovinskega«, v smislu, da prelomi čas; zgodovina je zgolj beleženje prehajanja v času, časopis.

284

Heziodovo (muzično) spominjanje ravno ne pomeni obujanja spominov na to, kar in kako je včasih bilo, sanjanja o starih časih ipd., ampak ponovno znati to. Tako da, recimo, »pozabiti junaška dejanja« ne bi imelo smisla »nepoznavanja zgodovine«, temveč »postati strahopeten«. Na ta način, mislim, razmišlja še vedno tudi Platon, ponovno spomniti se pomeni spet znati; v tej zvezi potem zaljubiti se dobi smisel ponovno obuditi spomin na ljubezen, to pa: spet videti lepoto, biti prevzet v začudenju in osuplosti nad tem, kar sicer najbolj izstopa, ven sije, a je hkrati potajeno v običajnost, vsakdanjost, neprepoznavno in kar odsotno. Spominjanje torej je neko reprezentiranje, ampak ne v smislu oziranja nazaj v preteklost, ki je ni mogoče nikoli brez ostanka posedanjiti v tej zgodovinski odmaknjenosti, marveč prav kot ponovno oživljanje, obuditev od mrtvih. Taka reprezentacije ni mogoče zvesti na čas in izvajati v njem. Zgodi se nenadoma. Spomin se v obrabi s časom lahko obnavlja le na način reprodukcije, ki zgolj spominja na to, kar je odšlo. Medtem ko je lepota kot to nepozabno v prevzetosti ravno vedno in vsakokrat ena in ista ter se tako vrača na način večnosti. Tako kot je duša vedno enako stara, a prav zato najprej starejša, potem mlajša od telesa.

Navezava spomina na čas, na minevanje časa, zapiše spomin nepovratnosti po-zabe. Spominjanje je reducirano na čas, na čas, ki je preteklo. Nepovratni čas. Preteklo v času je mogoče do neke mere sicer ponovno priklicati, vendar ne tudi časa, v katerem je preteklo. Ta je nepreklicno minil, poniknil vase. Toda čas ne

poteče (saj je končno le čutna slika večnosti), le tisto v času, s časom poteče? Kako? Časa za to, kar se je enkrat že zgodilo, zdaj ni več. Njegov čas je mimo. Zdaj je drug čas. To, kar je bilo, se v času ne more več ponoviti brez prav bolečega odmika. Spomin sicer lahko reprezentira, ponovno posedanji, kar ravno ni več sedanje. Ne more pa posedanjiti časa. Čas spominjanja je drug kot čas spominjanega. Čas, ki se ga spominjamo, je izgubljeni čas. Potemtakem čas tega, kar bi se »vedno lahko zgodilo, čeprav, ali ravno ker, se nikoli ne zgodi«, ni čas spomina v tem smislu, temveč fikcije. Vedno pomeni kadarkoli, ob vsakem času, točneje, ne glede na čas. To ravno določi fikcijo (in loči od spomina, zgodovinskega npr.). Fikcija je brez časovno-zgodovinskega konteksta ravno ta vedno in nikoli, kadarkoli, ves čas. Čas sam kot celota, ki kot forma časa ni zopet v času, je fiktivni čas, filozofska fikcija. (Tak splošni čas sam je teoretska predstava časa kot zaporedja zdajev, kot toka, ki sam ne poteče.) Ta splošnost torej zdaj družijo pesništvo in filozofijo.

Za razliko od Aristotela se zdi, da Platonovo spominjanje obudi prav sam ta čas, vrne to, kar je sicer ostalo zgolj v spominu, ne zgolj kot bled spomin, v katerem je samo še senca samega sebe, ampak kot nepozabno in prav v tej nepozabnosti. Nepozabno, ravno zato, ker je vezano na pozabo in ne neposredno na čas (s časom se povezuje, ker je pozaba že razumljena kot golo pozabljanje v smislu bledenja spomina in ne več kot padanje v nevednost glede bistvenega). Nepozabno, nasprotno od bledega spomina, pravzaprav sploh ne napotuje na pozabljanje, ampak na poslavljanje, ločevanje, v kateri se ohranja misel na tako odsotno (in to na povsem drugačen način kot v običajnem pomnjenju). Nepozabno je tako neposredno povezano s pozabo kot odklon od nje, privatizacija; kot vsakokratni (kar se vsakokrat zgodi kot neki) »privatni čudež«. Ponovno spomniti se pri Platonu potem ne pomeni samo spet najti ta izgubljeni čas, ampak postane poglavitni del njegovega pedagoškega programa, (ponovnega) pridobivanja znanja. Znanja seveda ni mogoče dobiti nazaj tako, da obujamo spomine na to, kako smo bili včasih pametni, ali z ohranjanjem sledi tega, kar se nenehno obrablja in izginja v času; spomniti se pomeni, vrniti, oživiti, ponovno znati, kar je šlo medtem v pozabo. Ne toliko v povezavi s časom samim, ampak bolj z neko »vajo«, s privajenostjo, navado, ki jo je mogoče prelomiti, razvezati samo z neko drugo, radikalno protivajo, z vajo v jemanju slovesa (če si lahko to še enkrat sposodim pri Hölderlinu).

Platon sicer govori o spominu kot »re-produkciji«: »Pozaba (*lethe*) je odhajanje (*exodos*) znanja (*episteme*), preišljuje pričakovanje, skrb, zadrževanje (*melete*) pa vstavi, ustvari, vdela (*empoieio*) namesto tega, kar je odšlo, spomin in tako ohrani znanje, da se zdi, kot bi bilo isto.« (Smp. 208) Kljub temu, da spomin nedomesti to, česar ni več, z novim, kar zgolj »spominja«, je samo podobno, le ne-

kakšna podoba nečesa, kar ni (več) prisotno, to ni senca preteklega, ampak odsev vedno istega. Zanimivo je, da se ta *melete*, ki »skrbi« za zadrževanje odhajanja, kot preišljevanje obrača k temu, kaj bo, čeprav po spominu ustvarja to, kar že je. Spomin kot način prisotnosti odsotnega za Platona prvenstveno torej ni ohranjanje preteklega (ohranjanje preteklega znanja zgolj odraža nujnost obnavljanja spomina na isto v drugosti pozabe). Spomin kot vedno na novo vstavljen sicer zapolni vrzel, ki jo pušča pretekanje, a tako, da reproducira izgled istega in ravno s tem ohrani znanje, kot da bi bilo isto, pri istem. V spominu se nenehno drugo zdi vsakokrat isto. Ni isto, a se istemu vsaj približa in mu je v tej približnosti podobno, je podoba, posnema izgled istega. To, kar Platon tu opisuje, je »spomin v pozabi«, kjer samo še »spominja na«, a ta nadomestek hkrati zavzema in zadrži mesto, kjer se je mogoče znova »spomniti«. Spomin je potemtakem način, kako je končno udeleženo na večnem kot vedno istem. (Analogno z ohranjanjem znanja govori Platon o biološki reprodukciji, ki sicer smrtnemu življenju človeka daje neke vrste nesmrtnost.) Končna oblika večnosti. V končnem, spremenljivem vstavljen slika večnega. Potajitev večnosti v čas.

286

Za Platona spominjanje ni ponovno obujanje preteklega, ampak nepozabnega, kar sicer ni mogoče pozabiti, se pa potaji v pozabo. Torej ne gre za ponovno spravljanje v prisotnost »že odsotnega« v smislu preteklega, pač pa za prepoznavanje istega v neistem, torej tega, kar je »vedno odsotno« vsakokratni prisotnosti nenehno drugega, za vstavljanje odsotnega, te istosti, v prisotnost nenehnega spreminjanja, drugačenja, pretvarjanja. V tem končnem, menljivem in minljivem, ni mogoče ostati pri istem drugače kot skozi to podobnost istemu, a hkrati drugost podobe. Spomin je kot ta vstavljen podoba vedno istega v sicer vedno drugo sam zgolj odslikava, posnetek, ki pa ravno s tem, da spominja, ohranja nepozabno tudi še v pozabi. Spomin je tako v tej končnosti vstavljen v drugo, vrinjen med odhajanje v pozabo in prihajanje iz nje. V tem smislu opredeljuje končnost končnega, a kot ta opredelitev hkrati vstopa v sam konec. Spomin kot ta vstavljenost, tisto posredi, človeka prevzema kot nepozabno v pozabi in mu omogoča pre-poznavanje kot pre-hod. Tako prevzet človek ni le končen, ampak je stopnjevanje končnosti. Če duša ob smrti ni brez spomina, se konec izkaže kot konec same končnosti. Končnost omejuje ravno odsotnost konca. Vstop v konec je potemtakem sam že prestop, ki postavi vse na glavo. Smrt tako naenkrat ni konec življenja, ampak smrtnega življenja. Same smrti. Kar v smrti razpusti smrt, nesmrtnost v sami smrti, je izstop, razveza spomina iz pozabe. Ostati pri vedno istem, doseči ali dotikati se večnosti, je torej mogoče samo duši, ki je starejša od telesa, z ljubeznijo, večjo od življenja, in spominom, daljšim od pozabe, ki kot nepozabno osupne in spravlja iz sebe v čudenju.

Tu se zdaj prikaže ta platonična shema, ta »hipoteza«, ki jo ustvari tisti slavni »beg v logose«, zatekanje v »logose« se skuša rešiti drugosti tako, jo spravlja v govor, da o njej govori kot nečem (*logos tinos*). O tem, kar je v prisotnem ravno odsotno, o tej odsotnosti govori kot o prisotnosti (z) drugega sveta, ki tukajšnjega, to prisotnost presega ravno s tem, da je prisotnost brez odsotnosti. Odsotno postavlja kot prisotno, dano, brez vsake odsotnosti.

Da bi ta svet bil – viden, potrebuje predpostavko drugega sveta.

S tem ko se »v spomin vrne sam spomin«, spomin ni več le v razliki s pozabo, ampak se postavi nasproti in pred njo kot tisto, kar to razliko samo določa, kot kriterij razlikovanja. Kot »neizbrisnost samega izbrisa« (kot pravi Avguštin) zaseže tudi drugost pozabe kot zgolj manjkanje sebe, ali pa alterira zgolj z ničem, če gre za pozabo v absolutnem smislu, s pozabo izven spomina, ki se je ne da misliti, zanjo vedeti, o njej govoriti. Spomin torej ni le eden od členov v razliki, ampak ima prednost pred pozabo, je hkrati eno od obeh in prvo, pravzaprav edino, ki zares je, torej je vse, kar je, po spominu. /Ta prednost zdaj ni v tem, da je spomin pred pozabo (kot na nekem ozadju), temveč se iz tega pred postavi nad pozabo; s tem pa spomin ravno izgubi ontološko prednost – lahko rečemo da je vse po spominu, toda pri tem vedno stavimo na vse in nič, poudarjeno vse in nič, in slednjega ne morem izločiti, ko hočem dobiti vse, nihilizem./

Pozabo, življenje v pozabi torej lahko razumemo kot odklon v smislu potvorbe, ki jo skušamo korigirati, zvesti nazaj na lastno. Lahko pa tudi kot simptom, ki pomnjenje kaže kot vrsto pozabe (to možnost omenja sam Platon in jo povezuje s pisavo v *Fajdrosu*. Če naj bi dobil ta obrat prevratniški značaj, bi se moralo pokazati, da je utemeljevanje spomina na izključevanju ali asimilaciji pozabe, da je tako utemeljen spomin pozaba pozabe. Najgloblja vrsta pozabe, torej.

Nerazločnost razločevanja spomina in pozabe, ta potajenost, ironična potvorba spomina v pozabo, je po Platonu tolikšna, da je potrebna vaja v umiranju, če naj bi prišli tu vmes do prave razločitve, do ločitve. Razveza spomina iz pozabe je tako že konec te ljubezenske zgodbe; z metafiziko bi se torej ta erotična avantura filozofije že končala? (Vse je, seveda, odvisno od tega, kako razumemo samo metafiziko. Natančneje, kako razumemo ta »meta«, kot presežni zunanji kraj ali kot zunanost, ki ravno ni objektivna, pač pa je ravno onkraj. Metafizika v smislu objektivnega idealizma sicer ni nujno že kar platonizem za ljudstvo, vulgarni idealizem torej. Toda tudi, če nas to srečuje samo v mišljenju in celo če to mišljenje razumemo kot intencionalno, napoteno na drugo od sebe, je po Husserlu intencionalnost sama vedno že tetična: ko mislimo drugo tako rekoč ne moremo, da ga ne bi mislili kot da je, mu podtikali bit, ga ontologizirali, substancializirali,

objektivirali; toda tudi v primeru, da se tega vzdržimo, drugo še vedno mislimo v korelaciji s smislom, noematiziramo.)

Vaja v umiranju, filozofiranje, je nekakšen postopek vztrajnega vrtenja okrog nekoga, okrog enega in istega, dokler to draženje ne privede do prepoznanja tistega enega in edinega, v razmerju s katerim se vsaka druga zveza, navezanost na kaj drugega izkazuje kot nečistovanje, nedopustna banalizacija, potvorba, izničevanje. Vse drugo se v tej zaljubljenosti v skrajni konsekvenci ne kaže le kot drugotno, ampak izgine, vse drugo sploh nič ni, izven tega je samo nič. Ta nič (drugega), manjkanje, noro pogrešanje je seveda prav ta zaljubljenost /ampak v njej se zdi, da ne manjka nič/, v kateri se to eno sploh vzpostavlja v tej izključujoči edinstvenosti. Gre torej za popolno ujetost v ta odnos in tako kot vsaka tovrstna past se tudi ta platonična sproži ravno, če skušamo priti iz nje. Ljubezni, ki je močnejša od življenja, se smrt umakne, zato je ljubezen želja po nesmrtnosti (Smp.207a); lahko stopi čez smrt, ne kot podaljšanje življenja, ravno ker je smrti vajena. Kot to pogrešanje, ki ga nič ne ustavi, manjkanje, ki je manj kot nič, vedno pričakuje preveč, a prav s tem je vedno že v razmerju s tem več. To prek ima že v sebi (vendar ne tako, da to je, kot predpostavljamo te dovršene biti onkraj pogrešanja, temveč na način, ki je drugačen od biti, kot drugo biti).

(Se nadaljuje.)