

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Jernej Demšar

RETORIKA SKOZI PSIHOANALIZO
Diplomsko delo

Ljubljana 2004

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Jernej Demšar
Mentor: docent dr. Andrej Škerlep

RETORIKA SKOZI PSIHOANALIZO
Diplomsko delo

Ljubljana 2004

NASLOV	Stran
Kazalo	4
Uvod	5
1. ZGODOVINA	7
1.1. Propad Kraljestva	7
1.2. <i>Pólis</i>	8
1.3. Sorazmerje in enakost: Solon in Kleisthen	14
2. NASTANEK RETORIKE	17
2.1. Retorika in sofistika	17
2.2. Verjetnost in resnica, relativizem in idealizem	21
3. SOKRAT IN PLATON	26
3.1. Prispodoba o votlini	29
4. ARISTOTEL	35
5. PSIHOANALIZA	41
5.1. Zakaj psihoanaliza	41
5.2. Označevalec in subjekt	43
5.3. Graf želje	45
5.4. Retorika skozi psihoanalizo	55
Zaključek	59
Literatura	61

UVOD

Naslov *Retorika skozi psihoanalizo* vsekakor zavaja, v kolikor je pretenciozen in obljublja več, kot lahko spravimo v okvir diplomske naloge. Vendar ostaja tak, ker najbolje začrta polje, v katerem se bomo gibali, to je polje govornice, ki sta mu zavezani tako retorika kot psihoanaliza. Obe vedi, retorika in psihoanaliza, operirata z govorom in prek govora. Razlikujeta se po tem, da retorika z govorom prepričuje o neki verjetni resnici, psihoanaliza pa iz govora lušči neko neizpodbitno resnico, resnico nezavednega. Govora se ne da tako enostavno zvesti na resničnega ali lažnega.¹ Tudi retorika ne pozna lažnega govora, saj se ne ukvarja z danostmi, ki ne potrebujejo argumentiranja, ampak z verjetnostmi, torej z izbiro. Retorika kot večšina govora pomaga govorniku poslušalca napeljati k želeni izbiri.

Iz vsakdanjega izkustva vemo, da to nikakor ni preprosto. Retorika nam pomaga osvojiti določene tehnike, s katerimi lažje prepričujemo in prepričamo, nikakor pa retorika ni veda, ki bi omogočala vsakič vsakogar prepričati o čemerkoli. Ta nemožnost govornika bitja spremlja od samih začetkov. Kako so se govornika bitja spopadala s tem dejstvom skozi zgodovino, bi bila lahko tema za poglobljeno zgodovinsko študijo, to, v čemer pa temelji ta nemožnost, bomo skušali orisati v pričujočem delu.

Teza naše naloge je, da pred Freudovim odkritjem nezavednih procesov ter Lacanovo 'vrnitvijo k Freudu' ni bilo moč zadovoljivo artikulirati razmerja med govorom, resnico in realnostjo. Šele ko je Freud odkril, da zavest in samozavedanje nista vse, kar obvladuje psihično življenje posameznika, da torej obstaja tudi nezavedno, in ko je Lacan 'nekega dne opazil, da se je bilo s trenutkom, ko je bilo odkrito nezavedno, težko izogniti lingvistiki', šele takrat se je resnica odlepila od realnosti in poslej svoje zagotovilo črpala iz govora. Od Lacana naprej je človek le še subjekt govornice, subjekt označevalca, označevalca, ki se ravna po lastnih pravilih in mu ni mar, kakšne posledice imajo ta pravila na realnega subjekta.

¹ O tem podrobno piše Alenka Zupančič v študiji *Zakaj lažemo iz vpljudnosti?* (Zupančič 2002)

V prvem poglavju – *Zgodovina* – bomo prehodili pot od trenutka, ki se nam kaže kot začetek, prvi pogoj možnosti nastanka tega, čemur pravimo veščina govora. To je pot osvobajanja grške besede in grškega govora od propada mikenskega kraljestva do konca perzijskih vojn.

V drugem poglavju – *Nastanek retorike* – bomo obravnavali prelom, ki je omogočil nastop retorike kot *téhne*, kot poučevanje veščine govora. Na sceno bo stopil sofist, ki bo prepričevanje avtoritete (in) resnice pripeljal do skrajnosti in govor povzdignil v nove višave. Posebej bomo izpostavili figuro Protagore, ki se je s svojo teorijo retorike – po našem mnenju – precej približal temu, kar bo dajalo poudarek našemu petemu poglavju. S tem ko je resnico, ki je merodajna, iz realnosti prestavil v polje govora, je naznačil to, kar nam o razmerju med govorom in resnico omogoča razumeti psihoanaliza.

V tretjem poglavju – *Sokrat in Platon* – bomo na kratko opredelili njun odnos do retorike, nato pa refleks grškega razuma proti sofistiki, ki se je krepil z razkrojem naivne dobe atenske demokracije, zvedli na en sam moment, na Platonovo *prisposodbo o votlini*. Izpostavili bomo nasilje, ki v prisposodbi edino zagotavlja prehod med stopnjami izobraževanja in pokazali, da Platon ni vedel, da ve, da je vsakršna argumentacija že svojevrstno nasilje.

V četrtem poglavju – *Aristotel* – bomo povzeli epistemološki prelom Aristotelovega sistematičnega pristopa k problemom znanosti. S tem ko je goli formalnosti retorike kot orodja zatrdil pozitivno vrednost, česar Sokrat še ni storil, je veščino govora izročil na milost in nemilost tako uporabi kot zlorabi.

V zadnjem, petem poglavju – *Psihoanaliza* – bomo abruptno zamenjali register. Pokazali bomo na prednosti psihoanalize, ki jih ima pri obravnavi zadev, ki se tičejo govorice in vsega, kar je z njo povezano. S pomočjo Lacanovega grafa želje bomo opredelili odnos med subjektom in govorico, kakšne posledice ima ta odnos za percepcijo realnosti in čemu je prepuščena resnica.

1. ZGODOVINA

1.1. Propad Kraljestva

Zgodovinski pogoji retorike kot večine so vezani na pogoje, ki so omogočili specifično racionalnost grške misli in segajo v 12. stoletje pr. n. š. Takrat so dorska plemena vpadla v celinsko Grčijo in prišlo je do končnega zloma mikenskega kraljestva, ki je sicer že pred prihodom Dorcev zašlo v krizo in bilo v zatonu. (cf. Bratož 2003, 39-40) Ta zlom je pomemben, v kolikor je bila s tem »odpravljena oblika družbenega življenja, osrediščenega okoli palače« (Vernant 1986, 8) in je »z grškega obzorja (...) izginila osebnost božanskega kralja.« (ibid.) Po obdobju grškega srednjega veka, to je okoli 300 let trajajoče dobe, v kateri so se Grki znova ustalili, je prav to izginotje figure božanskega kralja »lahko pripravilo dve med seboj povezani inovaciji: nastanek mestne države in rojstvo racionalne misli.« (ibid.)

S propadom mikenske moči in s pretresi, ki jih je prinesla dorska selitev v 12. stoletju pr. n. š., dvema sočasnim procesoma, ki pomenita globoko zarezo v zgodnji zgodovini Grčije, se je začelo novo obdobje grške civilizacije. (cf. Bratož 2003, 40) Bron je zamenjal železo. Prakso pokopavanja je nadomestilo sežiganje trupel. Prizore iz živalskega in rastlinskega življenja na keramiki je nadomestilo geometrijsko okrasje, ki je s pokoravanjem suhosti in strogosti izključevalo mistične elemente egejske tradicije. Vse to kaže na neko 'zadržanje duha' (Webster po Vernant 1986, 28), ki je zaznamovalo tudi druge inovacije obdobja: ljudje so se ovedeli preteklosti kot ločene in različne od sedanjosti, svet mrtvih se je oddaljil, s sežigom se je pretrgala vez trupla z zemljo, »med ljudmi in bogovi je nastala nepremostljiva razdalja.« (Vernant 1986, 28)

Rojstvo grškega razuma je vezano na prelom z religiozno mentaliteto in na preseganje mita. Če so Dorci s svojim terorjem postavili temelje, na katerih bo zgrajena zahodna civilizacija, lahko rečemo, da so Grki 8. in 7. stoletja pr. n. š. začeli graditi pritličje. »Podobo kralja kot vsemogočnega gospodarja je nadomestila zamisel specializiranih družbenih funkcij, ki se med seboj razlikujejo in katerih usklajevanje povzroča težavne probleme ravnotežja.« (ibid. 31) Ta problem je seveda nastopil, ko sta bili dve družbeni sili – vaške skupnosti in bojovniška aristokracija – osvobojeni nadvlade palačnega sistema. Iskanje tega ravnotežja »je rodilo moralno refleksijo in politične

spekulacije, ki so opredelile prvotno obliko človeške modrosti.« (ibid. 29) Predmet te modrosti torej ni bila *phýsis*, ampak svet ljudi na pragu 7. stoletja pr. n. š., ukvarjala se je z konkretnimi problemi družbenega: kateri elementi ga sestavljajo, katere notranje sile ga razcepljajo, »kako jih uskladiti, poenotiti, da bi se iz njihovega spopada rodil človeški red mestne države« (ibid.), katerega središče ni več kraljeva palača, ampak *agorá*, skupni, javni prostor, »kjer se razpravlja o problemih, ki zanimajo vse.« (ibid. 35)

1.2. *Pólis*

Pólis je nastala med 8. in 7. stoletjem pr. n. š. in je »zaznamovala določen začetek, resnično iznajdbo; skozi njo so družbeno življenje in odnosi med ljudmi dobili novo obliko, katere izvirnost so Grki v polni meri čutili.« (ibid. 36) Grške mestne države so se izoblikovale po razcepitvi plemenskih zvez po koncu dorske selitve in so pomenile prve pravno urejene države v evropski zgodovini. Njihova zunanja značilnost, t.j. prostorska omejenost, je pogojevala »izredno koncentracijo političnega, kulturnega in gospodarskega življenja na ozemlju take države.« (Bratož 2003, 53) »Nastanek *pólis* je bil odločilen trenutek v zgodovini grške misli« (Vernant 1986, 36), saj je vseboval dve nadaljnji pomembni inovaciji. Prva je »izredna vzvišenost besede nad vsemi drugimi instrumenti oblasti. Beseda je postala politično orodje par excellence, ključ za sleherno oblast v državi, sredstvo za ukazovanje in gospodovanje nad drugimi.« (ibid.) Oblast pred *pólis* je operirala z besedo, ob kateri je bila eksplicirana realna grožnja nasilja, v *pólis* pa so se tej grožnji odrekli, politični boj ni prestopil polja besednega boja. Moč govora je bila po učinkovitosti ista, vendar, kot poudari Vernant, je šlo za nekaj drugega. »Govor ni več obredna beseda, primeren obrazec, ampak protislovno razpravljanje, diskusija, argumentacija« (ibid.), kar v razsežnost političnega govora vpelje poslušalca kot sogovornika. Govor oblasti se je prvič dal v razpravo, zahteval je občinstvo kot rabsodnika, ves vpliv na odločitev pa je slonel na govorni(ški) prepričljivosti, katere moč je odtlej odločala o zmagi in jo hkrati zagotavljala. Vsa vprašanja splošnega interesa (politična vprašanja) so se morala dati diskurzivno formulirati, tako da so bila v celoti podvržena govorniški spretnosti, rešljiva v govoru 'med samim razpravljanjem'. Avtonomnost govora je pomenila, da so bila nasilna reševanja sporov odtlej postavljena izven zakona in 'kriminalizirana', če smemo uporabiti to besedo. Šlo je za podreditev političnega polja zakonom

diskurza, stvar je bila izgubljena z besedo in v besedi, poraz je bil *simboliziran*. Zastavljanje telesa za doseg političnega cilja je bilo izrinjeno iz političnega prostora.

Druga novost, ki jo je prinesel sistem mestnih držav, je bila, da so najpomembnejše manifestacije družbenega življenja dobile »značaj popolne javnosti«, v nasprotju s tajnostjo in zaprtostjo kraljeve palače. Pojem 'javen' gre tu razumeti v obeh pomenih: »kot sektor skupnega interesa, v nasprotju s privatnimi zadevami, in kot neskrbite prakse, ki se dogajajo ob belem dnevu v nasprotju s skrivnimi postopki.« (ibid. 37) *Arché* (poveljništvo) ni bilo več domena privilegiranega družbenega razreda, izvajanje oblasti in pokoravanje oblasti nista bila več cepljena glede na družbeno hierarhijo. Celotna praksa oblasti je bila »čedalje bolj zajeta v korist skupine in predočena vsakomur.« (ibid.)

To dvojno gibanje demokratizacije je naslednji korak k retoriki, saj je temeljito preobrazilo grški kulturni in intelektualni prostor. Vernant specifičnost vzpostavitve grške kulture vidi v tem, da je bil »čedalje širši krog ljudi – nazadnje ves *dêmos* – pripuščen v duhovni svet, ki je bil sprva pridržan za bojevniško in svečeniško aristokracijo.« (ibid.) Formalnost, vzvišenost oblasti je sestopila v območje govora. Če je bil prej 'Tako!', ki ni trpel ugovora, je sedaj tudi 'Zakaj?' dobil svoje formalno mesto. Ta poteza pa ni veljala zgolj za oblast: vse vsebine, ki so tvorile grški kulturni prostor, so na isti način postale predmet razpravljanja in vrednotenja. Z drugimi besedami: Grkom nič ni več ostalo sveto, kulturni prostor je vrel od tolmačenj, različnih interpretacij, nasprotovanj in strastnih razpravljanj.

»Diskusija, argumentacija, polemika postanejo pravila tako intelektualne kakor tudi politične igre. Skupnost nenehno nadzoruje tako stvaritve duha kakor uradniške službe države. Zakon *pólis* v nasprotju z monarhovo absolutno oblastjo terja, da so tako prve kakor druge enako zavezane 'polaganju računov'. Ne vsiljujejo se več s silo osebnega ali religioznega prestiža, pač pa morajo svojo pravilnost dokazovati s postopki dialektičnega reda.« (ibid. 38)

V tistem času se je razširila tudi pisava, ki ni bila več specializirana za pisarje, ampak široko uporabljena tehnika, svobodno razširjena med ljudmi. Pisava je bila temeljna prvina grške *paideía*, prav tako pa je zagotavljala na novo postavljenim zakonom trdnost in trajnost. Zato ne čudi, da se je zahteva po izdaji zakonov pojavila z

nastankom mestne države.² »Govor je bil v okviru mestne države instrument političnega življenja, pisava pa je intelektualni ravni v pravem pomenu besede priskrbela sredstvo skupne kulture in omogočila popolno razširitev vednosti, ki so bile pred tem pridržane ali prepovedane.« (ibid.) Prej so zakone izrekli, od izdaj naprej pa so se nanje sklicevali.

Modrost oz. resnica se je s priobčenjem v javnosti uveljavljala na paradoksalen način: vedno je šlo za neko 'višjo' resnico, nedostopno širši javnosti, ki pa ji je bila kljub temu izročena. »Modrost (...) izraža skrivnost, formulira jo z besedami, vendar tako, da preprosto ljudstvo ne more dojeti njenega smisla.« (ibid. 43) Misterij s tem, ko je postal javen, ni prenehal biti misterij. Modrost je imela funkcijo, da bi se v imenu njene resnice storilo nekaj, čeprav večini ni bilo dojemljivo, zakaj. Modrosti torej niso uzrli v njenem bistvu, a je sama artikulacija na njih prenesla nujnost podreditve. Tega učinka govorice se bomo lotili kasneje.

Modreci v tistih naivnih (v najboljšem pomenu besede) časih so iz svojih spoznanj »hoteli narediti skupno dobrino mesta, normo, ki bi bila enako kakor zakon primerna, da bi jo predpisali za vse«, »z upanjem, da jo bodo naposled vsi sprejeli in priznali.« (ibid. 39) To, kar je Kant formuliral v svojem slovitem kategoričnem imperativu, ima očitno dolge korenine in ko ravno preskakujemo tisočletja, omenimo še Vernantovo pristno lacanovsko poanto, ki jo bomo razvili v petem delu naloge. Pravi dobesedno takole: »Njihova modrost je dobila, s tem, da se je razširila med ljudstvo, novo trdnost in objektivnost: *vzpostavila se je kot resnica*.« (ibid., kurziva J. D.) Kot bomo videli, poanti ne sovpadata povsem, a osnova je ista: vez med govorico in resnico.

'Duhovni univerzum *pólis*' je poleg prestiža besede in razvoja javnih praks prinesel nadaljnjo novost, ki bo par stoletij kasneje kulminirala v grško demokracijo: »Tisti, ki sestavljajo mestno državo, najsi bodo po izvoru, stopnji in funkciji še tako različni, so si v določenem smislu med seboj 'podobni'.« (ibid. 44) To pomeni, da so bili v socialnem življenju prebivalci *pólis* še vedno postavljeni v medsebojna nasprotja, prelom je nastopil v polju političnega: v političnem življenju so se dojemali »kot

² Tega, zakaj pisava utrjuje Zakon, Grki sicer še niso konceptualizirali, so pa očitno zelo dobro poznali učinek zapisa.

medsebojno zamenljive enote znotraj sistema, katerega zakon je ravnotežje, norma pa enakost.« (ibid.) Politična vez med prebivalcema *pólis* je dobila obliko »recipročnega, reverzibilnega odnosa, ki je nadomestil hierarhična razmerja podrejanja in gospodovanja. Vsi, ki imajo delež pri državi, se opredeljujejo kot *hómoioi*, podobni, nato pa, bolj abstraktno, kot *isoí*, enaki.« (ibid.) V 6. stoletju pr. n. š. bodo vse te inovacije dobile strogi izraz v konceptu *isonomía* – enaki udeležbi vseh državljanov pri izvajanju oblasti–, ki se bo v obdobju po Solonu postavil nasproti aristokratski *eunomía* – uravnoteženi distribuciji oblasti. To bomo obravnavali v zadnjem podpoglavju.

Pólis prinese zasuk tudi v univerzumu vrednot. Demokratizacija vojaške funkcije v 7. stoletju pr. n. š. je na novo oblikovala etiko bojevnika in pojava *hoplita* kot težko oboroženega vojščaka, ki maksimalni učinek doseže v *bojih v formaciji*, falangi (zaključeni skupini vojakov), z ramo ob rami in ne več z individualnimi junaštvi, je postala model državljana. Tako je »mestna država zavrgla tradicionalno vedénje aristokracije, usmerjeno k povzdigovanju prestiža, h krepitvi moči posameznikov (...) ter njihovem vzdigovanju nad ljudstvo.« (ibid. 47) Izstopanje je veljalo za neprimerno, saj je spodbujalo zavist, razbijalo ubranost skupine, spravljajo v nevarnost njeno ravnotežje, njeno enotnost. Zavladal je ideal asketizma, samoobvladovanja, srčnost je zamenjala disciplina. (cf. Bratož 2003, 71-72) V ekstrem so v tem pogledu šli Špartanci, saj je njihov politični prostor vseskozi obvladovala vojna:

»*Hómoioi* (v Šparti; op. J.D.) so bili izvežbani predvsem za bojevanje, ne pa za prerakanja na *agorá*. V Šparti tudi ni mogla beseda postati politično orodje kot drugod, niti ni mogla privzeti obliko diskusije, argumentacije, spodbijanja. Namesto *Peithó*, sile pregovarjanja, so Lakedaimonci slavili kot instrument zakona silo *Phóbos*, tistega strahu, ki pripravi do ubogljivosti vse državljanje.« (Vernant 1986, 49)

Peithó, prepričevanje, so Grki v tem času »uporabljali za to, čemur se je kasneje reklo 'retorika'« (Kennedy 2001, 19), Špartanci pa so bolj cenili kratkost, »besede so bile zanje *rhétrai*, skoraj orakeljski zakoni, ki so se jim podrejali brez diskusije in ki jih niso marali zapisati in s tem izročiti popolni javnosti.« (Vernant 1986, 49-50; cf. tudi Bratož 2003, 72-73) Pri Špartancih torej najdemo korenine tistih formul kratkosti kot slogovnega ideala, ki jih Curtius umešča v »začetke grške retorike« (Curtius 2002,

452) in kot primer navede šele Isokrata. Res je, da pred retoriko ni bilo 'slogovnih idealov', vendar je že Lakedaimonec Hilon, ok. 650 pr. n. š., eden od 'sedmih modrih' (ki jih je bilo dejansko 23, cf. Sovre 1946, 24), slovel po tem, da je »malo in sežeto govoril«, zaradi česar Aristagoras »ta način kratkega govora imenuje 'hilonizem'.« (Petrović 1975, 168) V dialogu *Protagoras* Platon občuduje lakedaimonsko navidezno preprostost v govoru, med katerim ti nekje, »kot vešč kopjanik, vrže besedo, kratko in sežeto.« (ibid.) Pravzaprav je vseh sedem modrih slovelo po teh kratkih izrekih, »ki v jedreni obliki izražajo razne skušnje iz življenja.« (Sovre 1946, 25) Sokrat v *Protagori*: »Vsi ti so bili posnemalci, ljubitelji in učenci špartanske vzgoje, zato je razumljivo, da je njih modrost taka: kratki, spomina vredni izreki, ki jih je sleherni povedal (...) Gre za lakonsko jedrnatost.« (ibid.)

Naslednji korak k nastopu retorike je prišel s področja prava, čigar nastanek je zvezan z religioznim prebujenjem, ki je – na hitro rečeno – povzdignilo žalovanje za slehernim državljanom v žalovanje za bratom. Tako je ustvarilo polje enakosti, ki je postala enakost pred Zakonom. V arhajskem sojenju so imeli prisega, soprisega in pričevanje odločilno vrednost, vsebina prisega je bila popolnoma podvržena formalnosti obrazca prisega, pod to pa so pričali v vsakokratne partikularne koristi. V *pólis* pa so se

»pojmi dokaza, pričevanja in sodbe radikalno spremenili. Sodnik mora spraviti na dan resnico, odtlej mora razsojati glede nanjo. Od prič zahtevajo, da poročajo o dejstvih, ne izkazujejo solidarnost z eno od strank. Sojenje je s to popolnoma novo koncepcijo dokaza in pričevanja razvilo tehniko dokazovanja, rekonstrukcije sprejemljivega in možnega, dedukcije, izhajajoče iz indicij ali znakov – sodna dejavnost pa je prispevala k izdelavi pojma objektivne resnice, ki ga nekdanje sojenje v okvirih 'predprava' ni poznalo.« (Vernant 1986, 60)

Sodniku je pripadla vloga čistega arbitra, ki razsoja sklicujoč se na in ne izrekajoč zakon. Do nastanka retorike je le še korak, odprta so skoraj vsa vrata: moč besede, odprta javnost, objektivna presojevalna instanca (Zakon in Resnica). A nismo še tam.

Isto religiozno vrenje je s strahom pred omadeževanjem, mističnem stremljenju k življenju, očiščenemu stika s krvjo in prakso očiščevalnih obredov pripravilo tudi možnost za moralno refleksijo, ki je nasproti razvoju trgovine, razkazovanju razkošja in objestnosti bogatašev postavila ideal strogosti, asketizma. Od tod pridemo do

specifične vrline, ki je »plod dolgotrajne *askesis*, trde in stroge discipline, *meléte*; doseči jo je mogoče prek *epimélea*, budnega nadzorovanja samega sebe, nenehno čuječe pozornosti, ki naj pomaga uiti skušnjavam ugodja, (...) izbrati življenje, ki bi bilo v celoti posvečeno *pónos*, napornemu trudu.« (Vernant 1986, 61) Razkošje je prišlo na slab glas³ in danes težko verjamemo, da je kaj takega sploh mogoče.

V tem duhu so lahko prebivalci *pólis* ponotranjili izreke modrih tako, kot da so ti izražali neko splošno modrost in so lahko prešli v pregovor. (cf. *ibid.* 62) Spomnimo se prvega stika javnosti z resnicami modrecev: takrat so slednji upali, da bodo resnice kljub temu, da so nerazumljive, nekoč sprejete (cf. zgoraj in *ibid.* 39). Če upoštevamo tezo Dikaiarhosa, Aristotelovega učenca, ki o sedmih modrih pravi, da »niso bili ne modri ne filozofi, pač pa razumni možje in zakonodavci« (Sovre 1946, 24), lahko formuliramo naslednjo tezo: dokler je bila resnica nedosegljiva, so 'modreci' lahko le upali na njeno sprejetje, ko pa je bila ista resnica izgovorjena z avtoriteto zakonodajalca, so Grki v tej avtoriteti našli naslon, porok za resničnost.

Solonova modrost »Ničesar preveč!« (*ibid.* 26) se je udejanjila v idealu *sōphrosýnē*, ki združuje zmernost, sorazmerje, pravo mero, pravo sredino nasproti *Kóros* (prezasičenost), *hýbris* (nadutost) in *pleoneksía* (zlonosna volja), ki se kažejo kot oblike brezumja. (cf. Vernant 1986, 63) Politični red je nalagal nasprotnima silama ravnotežje in vzpostavljaj soglasje med rivalskimi elementi. V družbi je usmerjevalno vlogo prevzel srednji sloj – *mésoi*, ki ni pomenil samo članov posebnega družbenega sloja, ampak so ti »predstavljali določen tip človeka in utelešali nove državljanske vrednote, tako kakor so bogataši utelešali nespamet *hýbris*.« Imeli so vlogo, »da vzpostavijo sorazmerje, da vežejo med seboj obe strani, ki trgata narazen mestno državo.« (*ibid.*)

³ Tu najdemo enega od Vernantovih 'redkih izrecnih posegov v marksistično problematiko', kakor jih imenuje Bojan Baskar v spremni besedi (*ibid.* 103). Zaradi aktualnosti, ki ne more ne zboti v oči, ga navajamo: »Obsodba bogastva meri na njegove družbene posledice, na zlo, ki ga poraja v skupnosti, na cepitve in sovraštvo, ki jih spodbuja v mestni državi, na stanje *stásis*, ki ga izzove kot po nekakšnem naravnem zakonu. Bogastvo je spodrinilo vse ostale aristokratske vrednosti: zakonski stan, časti, privilegije, ugled, moč; vse si jih namreč lahko priskrbi. Odtlej šteje denar, odtlej denar dela človeka. V nasprotju z vsemu drugim 'močmi' pa bogastvo ne pozna nobene omejitve: v njem ni ničesar, kar bi mu določilo konec, postavilo mejo, ga dopolnilo. Bistvo bogastva je nezmernost, ta pa je podoba, ki si jo v tem svetu nadeva *hýbris*.« (*ibid.* 62)

1.3 Sorazmerje in enakost: Solon in Kleisthen

Solon je dobil leta 594 z izvolitvijo za arhonta neomejena pooblastila za preureditev političnega, socialnega in gospodarskega reda v Atenah. Plutarh poroča, da je bil sicer »nagnjen k potratnosti in razpašnemu življenju« (Plutarh 2003, 7), a v zadevah oblasti ga je vodila ideja pravičnosti. Uravnotežena distribucija oblasti naj bi omejevala stremljenja tistih, ki so prežeti z duhom nezmernosti. »Izdal sem zakone, ki so enaki za *kakós* (nizkoroden, slab, nesposoben človek) in *agathós* (visokoroden, plemenitaš, dober, sposoben človek) in ki za vsakogar od njiju določajo ustrezno pravico.« (cf. Vernant 1986, 64) Solon, »dasi potomec kraljevega rodu, se je sam prišteval srednjemu stanu« (Sovre 1946, 43), vzel nase vlogo arbitra in odklonil tiranijo, da je *arché* ostala *en mésō*. (cf. Vernant 1986, 64) Prijateljem je glede neposrednih ponudb tiranske oblasti baje rekel: »Tiranstvo sicer čeden je gradič, škoda le, da nima izhoda!« (Solon v Plutarh 2003, 21)

Solonov ideal *sōphrosýnē* je slehernega državljana podredil modelu 'političnega človeka', ki ga je oblikovala mestna država, bolj pomembno pa je, da sta s Solonom *díkē* in *sōphrosýnē* tudi sami začeli 'polagati račune'. Grki so ju sicer zaklinjali, vendar ju niso več nehali podrežati razpravljanju. Prizadevanje modrecev po moralni refleksiji pa »ni privedlo le do konceptualne formulacije – moralni problem je umestilo v njegov politični kontekst, povezalo ga je z napredkom javnega življenja.« »Svojo etiko (so) izdelali in pogoje za vzpostavitev reda v mestni državi pozitivno določili glede na dejanski družbeni položaj.« (Vernant 1986, 68)

Solonova pravičnost je temeljila na enakosti, ki je bila v tem, da je bil zakon – odslej stalno določen – en sam za vse državljane in da so vsi lahko bili člani sodišč in skupščine. (cf. ibid. 69) Vendar je bil za enakost bistven pojem *sorazmerje* in ne *enakomernost*. Pravičnost je bila v tem, da je vsak dobil to, kar mu je pripadalo glede na premoženje, šlo je torej za hierarhično enakost – timokracijo, enakost, ki »ne dela vojne«. (Solon v Plutarh 2003, 20; cf. tudi Bratož 2003, 79) Vodilni pojem je bil *eunómia*, ravnotežje, prava mera, ki naj uglasil po naravi neenake moči s tem, da brez kršitve reda zagotovi prevlado ene moči nad drugo. (Vernant 1986, 72) Pomembna pa je distinkcija, da je Solon sicer odklonil tiranijo, kot so jo pojmovali takrat, to je samopašno, kapriciozno tiranijo, medtem ko je postal tiran v nekem drugem smislu:

uveljavil je *tiranijo Zakona*. Pri zakonih »ni popuščal mogočnejšem niti se ni uklanjal in ugajal volivcem« (Plutarh 2003, 21), ker so bili njegovi zakoni najboljši »od tistih, ki bi bili zanje sprejemljivi.« (ibid.)

Kleisthenove reforme pa so imele drugačen cilj. Če je imel Solon aristokratske aspiracije in je bil zato blizu Platonu, je Kleisthen zastopal demokratski tok. Nasproti idealu *eunomía* je postavil »ideal *isonomía*, ki enakost pojmuje v obliki najpreprostejšega razmerja: 1/1. Edina 'prava mera', ki lahko uglaši odnose med državljani, je popolna in celovita enakost.« (Vernant 1986, 73) Ideja je bila odpraviti hierarhijo, lestvice in razmerja, ki izhajajo iz socialnih statusov in vzpostaviti politično enakost.

Do Kleisthena je atensko zgodovino obvladoval boj 'treh strank', treh slojev, ki so bile vezane na plemensko pripadnost: ljudje z ravnine, s primorja in gorjani. Prvi so bili 'meščani', aristokrati, tretji mali kmetje, služabniki, ki še niso bili integrirani v okvir aristokratske mestne države, drugi pa so tvorili novo plast *mésoi*, ki so skušali preprečiti zmago ene ali druge skrajnosti. Med temi tremi sta se izmenjavala odprt boj in kompromis, njihovi različni interesi pa so škodovali enotnosti države, saj so vedno znova sprožali notranje nemire. Kleisthen pa je opustil staro plemensko organizacijo in utemeljil *pólis* na novi podlagi, na sistemu desetih plemen na geografski, teritorialni osnovi in s tem izničil pomen rodovnih povezav. Plemena so kar naenkrat združevala prebivalce istega, umetno določenega teritorija, ne pa sorodnikov iste krvi in ljudi istega socialnega statusa. (cf. ibid. 73-75; cf. tudi Bratož 2003, 92-93) Vsako pleme so sestavljale tri tritije, ki so zasedale vse tri stranke v enem plemenu.

»*Pólis* se prikazuje kot homogen univerzum brez hierarhije, brez stanov, brez razlikovanja. *Arché* ni več skoncentrirana v rokah ene same osebnosti na vrhu organizacijske družbe, enakomerno je porazdeljena po vsem območju javnega življenja. (...) Suverenost, v skladu z urejenim ciklusom, prehaja od ene skupine k drugi, od enega posameznika k drugemu na tak način, da si ukazovanje in uboganje ne nasprotujeta kot absolutna, temveč postaneta neločljiva termina istega reverzibilnega razmerja. Pod zakonom *isonomía* dobi družba obliko krožnega in osrediščenega *kósmos*, kjer mora vsak državljan, zato ker je podoben vsem drugim, prepotovati ves obod, tako da izmenično, v skladu s časovnim redom, zavzema in odstopa vse simetrične položaje, ki sestavljajo državljanski prostor.« (Vernant 1986, 75-76)

Ko si je beseda izborila status političnega orodja *par excellence*, s tem še ni bilo zagotovljeno, da se je lahko polasti vsakdo. Šele stanje duha, v katerem se je bil sleherni grški državljani sposoben *podrediti temu nenaravnemu prehajanju od ukazovanja do uboganja in nazaj*, sklence polje, na katerem svoj humus najde retorika kot svobodna veččina govora.

Povzemimo korake, ki so nas pripeljali k nastanku retorike. Iz grškega obzorja izgine osebnost božanskega kralja, Grki se od mitov obrnejo k realnosti, realnosti človeka in njegovega mesta v družbi. Nastane *pólis*, mestna država, katere središče postane skupni javni prostor, ki zamenja palačo, glavni instrument oblasti pa postane beseda, ki zamenja silo. Delovanje družbenega ni več vodeno s strani neke vzvišene in izključene instance, ampak je pripuščno tistim, ki so bili prej zgolj vodeni. S tem sestopom so tako mehanizmi vladanja kot obči družbeni mehanizmi, ki obvladujejo življenje *pólis*, dani v razpravo javnosti, ki jih pretresa in se odloča o oblikah, za katere misli, da so najbolj ustrezne. Glavni politični moto postane enakost, ki ga do matematičnega ekstrema pripelje Kleisthen.

2. NASTANEK RETORIKE

2.1. Retorika in sofistika

Retorika je nauk o govoru, »diskurz o diskurzu« (Barthes 1990, 13). Množica retoričnih praks dokazuje veličino retoričnega dejstva: retorika je *tehnika, ars*, umetnost v klasičnem pomenu: umetnost prepričevanja, množica pravil, navodil, katerih raba omogoča, da poslušalca govora prepričamo, tudi če je to, kar ga želimo prepričati, neresnično; potem je *pouk*, prenašanje vednosti; nato je *znanost* kot avtonomno polje proučevanja nekaterih homogenih pojavov-učinkov govornice, kot razvrstitev teh pojavov in kot meta-govorica, množica retoričnih razprav, katerih snov je sama govornica; zatem je *moralna*: priročna zbirka napotkov, ki jih navdihuje praktična smotrnost (neodvisno orodje), in hkrati kodeks, korpus predpisov, ki naj nadzorujejo odmike govornice strasti; nenazadnje je *družbena praksa* kot privilegirana tehnika gospostva; in navsezadnje tudi *ludična praksa* kot hrbtina stran, ogledalo, refleksija institucionalnega »represivnega« retoričnega sistema. (cf. ibid. 13-14)

Barthes, ki je svoj 'vademezum' predaval v semestru 1964-1965, trdi, da tega veličastnega retoričnega dejstva »zaenkrat vseeno še ni zajela nobena omemba vredna sinteza, nobena zgodovinska interpretacija.« Razlog za to vidi v tem, da je retorika »pravi imperij«, ki »s svojimi razsežnostmi, s trajnostjo uhaja iz okvirov, ki jih postavljata zgodovinska znanost in refleksija, saj postavlja pod vprašaj celo zgodovino samo, vsaj tisto zgodovino, kakršno smo si navajeni zamišljati in jo obdelovati, in nas sili, da začnemo razmišljati o monumentalni zgodovini.« (ibid. 15) Zgodovina je vendarle neko zagotovilo trdnosti preteklosti, ugnezdene zgodovinske interpretacije veljajo kot poslednja referenca⁴, osnovni principi retorike pa prevprašujejo to trdnost. »Znanstveni prezir, ki velja za retoriko, bi bil tedaj le del splošne nepripravljenosti, da priznamo mnogoternost, naddoločnost.« (ibid.) Gre seveda za naddoločnost govornice kot strukture, mreže, v katero lovimo objektivna dejstva. Ta nepripravljenost je evidentna v nedosegljivi težnji po enotni terminologiji znanosti, ki je težnja po ukinitvi prepada med govornico in realnostjo, ki je

⁴ To se kaže recimo tudi v načinu citiranja: »Aristotel pravi ...«. Ne »je rekel«, ampak še danes »pravi«, kar njegovo rekanje umešča v polje obče resnice, ki zapoveduje sprejetje in je imuno na neposredni »pa kaj potem, če tako pravi«.

reproducirana, z drugimi besedami: znanstveniki bi radi hkrati govorili isto *in* povedali isto. To pa ne gre, kajti zato, da bi povedali isto, moramo reči nekaj drugega, če pa govorimo isto, v drugo rečemo nekaj drugega. A tu se spet prehitavamo, to bomo razvili v sklepnem delu naloge.

Zgoraj omenjeni obrat k diskurzu samemu se je zgodil na podlagi stoletne filozofske prakse, ki je opravila z mitom in vpeljala nov način razmišljanja o naravi. Filozofi so zamenjali register argumentacije, uporabljati so začeli profan besednjak, čemur je ustrezalo novo stanje duha in drugačno intelektualno ozračje. »Z Milečani⁵ sta začetek sveta in njegova ureditev prvič dobila obliko eksplicitno zastavljenega problema, na katerega je treba dati odgovor brez skrivnosti, po meri človeške umnosti, odgovor, ki ga je mogoče javno postaviti in pretresti pred vsemi državljani, tako kakor vsa ostala tekoča vprašanja.« (Vernant 1986, 80) Ključnega pomena je, da se grški razum »ni oblikoval toliko v človeškem občevanju s stvarmi, kakor v odnosih *med samimi ljudmi*⁶. Manj se je razvijal skozi tehnike, ki učinkujejo na svet, kakor skozi *tehnike, ki omogočajo zavzeti drugega* in katerih skupni instrument je govornica: politikova, retorjeva, učiteljeva spretnost.« (ibid. 99-100; kurziva J.D.) Ta preokupacija z medsebojnimi odnosi vplivanja in delovanja jih je pripeljala k ugotovitvi, da ni vsak govor enak drugemu. Torej da obstajata boljši govor in slabši govor. In če je govor orodje in orožje, je bolje imeti čim boljšega, kar so prvi sistematično začeli ponujati sofisti.

Prva potreba po poučitvi večšine govora se je pojavila v novonastali demokratični ureditvi v Sirakuzi v 5. stoletju pr. n. š. Demokratična revolucija⁷ je 465⁸ vrgla z oblasti tirana Trasibula. Trasibul je nasledil Hierona, ki je z bratom Gelonom ok. 485 zapovedal deportacije, preselitve prebivalstva in razlastitve, da bi lahko poselila Sirakuzo in nagradila najemne vojake. (cf. Barthes 1990, 18) Barthes površno navaja, da je demokratična vstaja z oblasti vrgla njiju, ko je šlo dejansko za Trasibula. (cf. Enc. Britannica 1993, Micropaedia 11, 468) V novonastali situaciji se je Sirakuza

⁵ Mišljeni so seveda t.i. jonski naravoslovci, predvsem 'oče filozofije' Tales ter Anaksimander in Anaksimenes.

⁶ »Politika in *lógos* sta v tesnem razmerju, v recipročni zvezi. Politična spretnost je pravzaprav ravnanje z govornico, *lógos* pa se sprva zave sebe, svojih pravil, svoje učinkovitosti prek svoje politične funkcije.« (Vernant 37)

⁷ Teror je več kot očitno neizogiben spremljevalec človekovega razvoja.

⁸ Tako Petrović (1975, 163), Britannica navaja leto 466, Kennedy (2001, 39) 467.

želela vrniti v stanje pred razlastitvami, vendar lastninske pravice razlaščenec niso bile več razvidne. Spori so se reševali v novem pravnem sistemu na popolnoma unikaten način: izgnanci in razlaščeni posestniki so morali na licitaciji svojih posesti velike ljudske porote *prepričati*, da je tisto, kar je bilo njihovo, res njihovo, in to v odsotnosti kakršnihkoli materialnih dokazov.

Beseda, ki jo je osvobodil dorski teror in negovala *pólis*, je dobila vso svojo ustvarjalno moč: lastnino si je govorec preprosto prigovoril nazaj. Beseda 'preprosto' tu zasije v neki pomenljivi dvoumnosti. Kaj bi bilo bolj preprostega kot govoriti? Vsekakor laže kot pridelati in zaslužiti nazaj vse, kar mu je bilo odvzeto? Tu imamo lep primer, ko govorica pokaže svojo hrbtno plat, svojo odtujenost, ki jo bomo obravnavali v zadnjem delu naloge: pravica/resnica se je iz dejanskosti preselila v govor. Objektivni pogled, ki ne obstaja, sicer ve, da je bila pravica/resnica na strani prosilcev, vendar je bistven prav ta prelom: ne, resnica se je vzpostavila v govoru in z govorom in je imela posledice na realnost, ne obratno.

S tem uvidom se je seveda pojavilo povpraševanje po poduku⁹ v večini govora in ni naključje, da sta se moža, ki veljata za utemeljitelja¹⁰ retorike, Koraks¹¹ in Tisias, »ukvarjala s svetovanjem pri pravnih terjatvah.« (Petrović 1975, 164) V istem času se je v Atenah razvila druga vrsta retorike: politična. Za Atence, ki so se hoteli v novonastali demokraciji posvetiti politiki, »niso bile več dovolj družinske tradicije, navade in osebne prednosti karakterja in spretnosti, ampak so jih raznolikost in težavnost predmeta, kot tudi intelektualno stanje tistih, s katerimi in na katere naj bi delovali, obvezale k teoretskemu izobraževanju za politično kariero.« (ibid. 151, cf. tudi Windelband 1978, 109)

⁹ Petrović navaja, da je do prvega poučevanja retorike prišlo neposredno pred pojavom sofistov, pred perzijskimi vojnami. Tako politično kot sodno govorništvo še nista bila v polnem zamahu, tisto pravo popularnost dobila šele v drugi polovici 5. stoletja pr. n. š. v Atenah. Vendarle so bile vse tri vrste govorništva znane že pred tem obdobjem. (cf. Petrović 1975, 163)

¹⁰ Barthes kot prvega učitelja navaja Empedokla (Barthes 1990, 18), ki po nekaterih virih velja celo za iznajditelja retorike (cf. Petrović 1975, 164), Kennedy pa govori o 'nekem iznajdljivem Sirakužanu', »ki je za plačilo učil preproste tehnike za učinkovito predstavitev in argumentacijo.« (Kennedy 2001, 39)

¹¹ V zvezi s to dvojico se pojavljajo dvomi, da je šlo morda za eno in isto osebo, cf. Kennedy 2001, 39, ki se sklicuje na spis Thomasa Colea: Who was Corax?, *Illinois Classical Studies* 16 (1991); kot zanimivost navedimo, da v svoji Retoriki iz leta 1975 Petrović navaja prav Kennedyjevo študijo iz leta 1959, kjer ta Koraksu pripisuje ukvarjanje s svetovalnim govorništvom, Tisiasu pa s sodnim.

»Grški narod je izgubil naivno vero v staro in izkusil vrednost moči in znanja v praktičnem življenju.« (Windelband 1978, 108) Namesto starih navad, po katerih naj bi se ravnali, je nastopila »novost samostojnega razmišljanja in lastnega presojanja.« (ibid. 109) S tem ko je bil vsak državljan vključen v javno življenje, je govorniška sposobnost postala predpogoj za uspešno kariero. (cf. Curtius 2002, 65)

V obeh primerih, sodnem in političnem, je povpraševanje zelo hitro dobilo svojo ponudbo: sofisti – ljudje znanosti, so »izstopili iz šol in učili ljudi, kar so se sami naučili oz. kar so sami spoznali« (Windelband 1978, 109), k javnosti so se obrnili v želji, da ljudi poučijo. Politična gibanja so iskala pomoč filozofije, od tistih, ki so neposredno sodelovali v političnih poslih, pa znanje in modrost o teh poslih, kot tudi način in formo, da si s svojim znanjem in resnico izborijo priložnost, da sodelujejo pri pomembnih družbenih aktivnostih. Filozofija je tako postala družbena moč in odločujoči moment v političnem življenju, a hkrati odvisna od praktičnega in političnega življenja. Demokratična oblika je od vladarja zahtevala *sposobnost govora*, poučevanje sofistov se je jemalo kot nujna predizobrazba za politiko. Ljudje znanosti so tako postali učitelji zgovornosti. (cf. Petrović 1975, 150-151)

S tem sta se v temelju spremenila tako družbeni položaj znanosti kot njena lastna bit, tendenca, naloga. Če je bila prej znanost zaradi znanja samega, se je sedaj podredila zahtevam praktičnega in še posebej političnega življenja, krenila je po antropološki in subjektivni poti, raziskovala je človeka in njegova hotenja in izgubila svoj teoretski karakter in dobila pretežno praktični pomen. (cf. Windelband 1978, 108-110)

S hitro menjavo političnega sistema (demokratična revolucija) je v grški zavesti začelo dozorevati prepričanje, da je družbeno življenje osnovano na subjektivnih principih in zakonih, ki jih postavlja človek (cf. Petrović 1975, 150), religiozni nazori in stari običaji so se dokončno zamajali, avtoriteta je tudi formalno začela izgubljati ugled (za primerjavo se spomnimo časov 'sedmih modrih' in Solona, ki so mu naravnost vsiljevali tiranijo, o čemer pišemo v prvem poglavju) in vse je vodilo k anarhiji posameznikov, ki so postali neodvisni. (cf. Windelband 1978, 110) Ideal *sōphrosýnē* se je sesul, kot ideal ga je ponovno uporabil Platon v svoji *Državi*.

Sofisti, popotni učitelji, so se tako srečevali z raznolikostjo ljudskih zahtev in pri tem ubrali pot, po kateri so »vsakemu nazoru pomagali do zmage, vsaki nameri do uspeha«. (ibid.) S tem pa se jim je neizbežno začelo postavljati vprašanje, ki bo obvladovalo celotno antropološko dobo (ki ji Sovre pravi kar 'sofistična', cf. Sovre 1946, 5) grške misli, t.j. »ali je v teh nazorih in namerah, ki jih je vsak v sebi čutil kot nujne in jih je lahko pred drugimi tudi ubranil, sploh kaj pravilnega in resničnega.« (Windelband 1978, 110)

Retorika kot večšina prepričevanja se je lahko vzpostavila samo na podlagi negativnega odgovora na to vprašanje, zato lahko Curtius pravi: »Retorika je (...) nastala s sofistiko in po njeni zaslugi«. (Curtius 2002, 66) Teoretsko spoznavni princip je postal relativizem: ni absolutne resnice, če je, večina ljudi ni v stanju, da bi do nje prišla¹², večina ostane v sferi 'verjetne resnice', ki jo obvladuje beseda, s katero lahko z izzivanjem posebnega stanja duha svojih poslušalcev avditorij nagovorimo, da sprejme za resnično to, kar govornik želi, da sprejme kot takšno. »Če ni absolutne resnice, so logične možnosti za nasprotovanje domnevni resnici relativno enako majhne kot za njeno obrambo. Zato pa so se za nagovor h kakršnikoli resnici povečale umetniške možnosti.« (cf. Petrović 1975, 155)

Ker je bil antični človek tudi človek umetnosti, z naravnim darom veselja do govorjenja in spretnega govorjenja (cf. Curtius 2002, 64), so se na primer v atenski skupščini tudi razprave o največjih interesih države izražale na najlepši način. V primeru poraza je lep govor pač dvigal moralo, najresničnejši govori brez elokvence pa so pogosto puščali poslušalce mrtvo hladne. Elementi estetskega, etičnega in logičnega so vseskozi prežemali govorništvo. Ves čas so si bili v medsebojni napetosti, a vedno znova se je pokazalo, da ni eksistence enega brez opozicije in obstanka drugega. (cf. Petrović 1975, 153)

2. 2. Verjenost in resnica, relativizem in idealizem

Ločnica med retoriko in sofistiko je bila v tistih burnih časih zelo majava. Na prvo žogo je razlika med retoričnim in sofističnim govorom tista med resničnim in lažnim

¹² Gorgias je to zaostрил v svojem slavnem reku iz spisa *O nebvajočem ali o naravi*: Nič ni. Če kaj je, je človeku nespoznavno. Če že je spoznavno, je nerazložljivo drugim ljudem. (cf. Kennedy 2001, 54; Petrović 1975, 175; Sovre 1946, 150)

govorom, vendar če je retorika nauk o večšem govoru, sofistov govor pa ni nič drugega kot več govora, lahko vidimo, da so stvari precej bolj zapletene. Retorika v ničemer ne zavezuje k resnici. Tudi v strokovni literaturi beseda 'sofist' poleg učitelja vseskozi pomeni tudi retorja, govornika. Beseda sofist je šele s Platonom in Aristotelom, dvema najhujšima kritikoma sofistike, dobila svoj pejorativni pomen. Kot pripominja Windelband, je »zgodovina filozofije (...) dolgo ponavljala nezadostno presojanje nasprotnika in pustila besedi σοφιστής¹³ (*sofistés*, ki pomeni samo 'učenjake', 'profesor') slabšalni pomen, ki sta mu ga dala.« (Windelband 1978, 113) Prvotno pomeni isto kot σοφός, in označuje vsakogar, 'ki je s svojimi duhovnimi sposobnostmi štrlel iz množice' (Curtius). Sprva jih je vodil plemeniti pedagoški smoter poučiti ljudi, pogosto pa je postal poklic, ki jim je prinašal slavo in bogastvo. (cf. Windelband 1975, 109)

Sreten Petrović v zvezi z vprašanjem verjetnosti nasproti resnici, t.j. relativizma nasproti idealizmu, naredi zanimivo ločnico. Na principu delitve estetike na pozitivno (ki zavrača ontološki status umetniškega dela in priznava le individualno delo *na sebi*) in negativno estetiko (ta upošteva zgolj občo idejo umetniškega dela in zavrača eksistenco posameznega dela *na sebi*) loči dve smeri govorništva: retorsko-formalistično in intelektualno-moralistično. Prva smer torej krepi avtonomijo estetskega v govorništvu in vpeljuje stališče *relativnosti* in naključja, kar so zagovarjali sofisti, medtem ko druga to avtonomijo zanika in govor podreja višji – *idealizirani* – resnici, kar so zagovarjali kritiki sofistov. (cf. Petrović 1975, 146-148) Vendar so se do Aristotela sofistom zoperstavljali le z *moralnimi* argumenti in šele Aristotel je pokazal na logične zmotnosti njihove argumentacije, »poleg tehnike prepričevanja (je) opredelil tudi pravila dokazovanja in nasproti logiki verjetnega ali možnega, ki je vodila naključne razprave prakse, postavil logiko resničnega, lastno teoretski vednosti« (Vernant 1986, 37), medtem ko je Sokrat nasprotnike sofiste pobijal z njihovim lastnim orožjem, kar je najbolj prišlo na dan v soočenju z najslavnejšim vseh sofistov: Protagoro. O tem pišemo v tretjem in četrtem poglavju.

Ta Protagora (iz Abdere, ok. 480-411) je bil prvi, ki je filozofsko utemeljil retorične predpostavke in predpostavke govorniške prakse. Prvi je bil še po mnogočem: bil je

¹³ V hrvaškem prevodu se tu pojavi tiskarski škrat, ki je *eto* postavil pred *tau* v σοφιστής.

prvi pravi sofist, prvi je za svoje poučevanje zahteval honorar, prvi je izpostavil pomembnost pravega trenutka, prvi je priredil javna tekmovanja v govorništvu, prvi je pokazal, kako napasti in odbiti vsako tezo, med prvimi je dal osnove za topike in prvi je ustvaril sofizme za tiste, ki radi razpravljajo. (cf. Diogen Laertski 1973, 311; Petrović 1975, 158-159; Sovre 1946, 138-139) Bil je med prvimi, ki so na principih verjetne resnice razvili teorijo dokazov in pobijanj. Iz hipoteze o nemožnosti spoznanja absolutne resnice je razvil metodološko načelo protislovnosti. (cf. Petrović 1975, 156) Trdil je, da za vsak predmet obstajata dve protislovni izjavi/tezi (Laertski 1973, 310; Petrović 1975, 158; primeri cf. Sovre 1946, 139-140), kar je pozneje eskaliralo pri sofistih, ki so s spretnimi vprašanji zapletli sogovornika v protislovje in tako zmedene s prisiljenimi zaključki pripeljali do absurdnih odgovorov. Do Sokrata in Platona je veljalo, da so med *aletheia* in *doxai* ljudem dostopna samo *doxai*, mnenja, navidezne in v najboljšem slučaju verjetne resnice – tako obstajata najmanj dve resnici za isto stvar. (cf. Petrović 1975, 156)

Ne pozabimo, da smo v času, ko je vsaka avtoriteta pod vprašajem, ko se ne priznava nobene višje, absolutne resnice in ko ima beseda poetično moč v pravem pomenu besede. Govorniki tistega časa so svobodno govorili brez strahu pred nekim absolutno pravim mišljenjem, ki bi jim nasprotovalo. (cf. Petrović 1975, 156) Vsako neresničnost je bilo treba dokazati z besedo na kraju samem. Besede so svoj pomen, svoj smisel dobivale sproti, kajti nič besednega ni bilo fiksnega.

Protagora je sicer res učil šibkejšo stvar napraviti močnejšo, vendar je njegova 'teorija relativnosti' omejena na spoznavno-teoretično področje in ne sega v praktično-etično področje, kar mu je sicer očital Platon v *Teajtetu*. (cf. Kastelic 1966, 10) Na podlagi njegove trditve, da duhovno življenje sestavljajo le opazki, predstave, imenujemo Protagorovo teorijo spoznanja tudi senzualizem oz. empirizem ali fenomenalizem. (cf. Petrović 1975, 156) Predstava o stvari je sicer popolnoma adekvatna vednosti o opaženem (naša subjektivna slika), sama pa nikakor ni vednost o 'stvari na sebi', kakršna je v stanju neskritosti, kot resnica, *aletheia*. Torej je predstava samo verjetna, možna slika stvari in ne resnica stvari. Človek ne spoznava stvari, kakršne so, ampak, kakršne so v času opažanja zanj in samo zanj. (cf. Petrović 1975, 157) Od tod relativizem, ki ga je Protagora strnil v slavni stavek: »Človek je merilo vseh stvari, tistih, ki so, da so, in tistih, ki niso, da niso.« (cf. Laertski 1973, 310, Sovre 1946, 140)

Kako resno je mislil, pa pove drugi, nič manj slavni stavek: »Glede bogov pa ne morem reči nič trdnega, ne da so, ne da jih ni, ne kakšno podobo imajo. Kajti mnoge prepreke ovirajo dognanje: nejasnost predmeta in kratkost človeškega življenja.« (Laertski 1973, 311, Sovre 1946, 143-144) S tem je tudi trčil na mejo, kajti Grki vsemu duhu občega prevpraševanja navkljub še niso postali ateisti in so ga za ta stavek obsodili na smrt. Eksekuciji se je menda izognil, vendar je umrl na begu. Teoretsko spoznavni relativizem (ter skepticizem in agnosticizem, ki iz njega izhajata) je bil resda negativen proti logosu čistih bistev, vendar je odigral pozitivno vlogo v afirmaciji ustvarjalnosti v celoti, v umetnosti nasploh in govorništvu. (cf. Petrović 1975, 156)

Vendar obstaja poteza, ki Protagoro ločuje od ostalih sofistov, kar je nakazal Gomperz (povzeto po Petrović 1975, 159-162) in zaradi česar si je Protagora zaslužil posebno mesto: Protagora se po formalnem razumevanju retorike ni razlikoval od sofistov, a za razliko od njih retorike ni uporabljal samo praktično kot popolnoma formalno disciplino, ampak se je tudi teoretsko popolnoma zavedal njenega formalnega karakterja. Ta princip je izrazil kot občo tezo, da vsakemu govoru nasprotuje drug govor in da o vsaki stvari obstajata dva nasprotujoča si govora. »S tem je *zavestno* formalni karakter retorike proglasil za obči princip.«

Gomperzu se postavi vprašanje primata: ali je izkušnja govora-praxis, ki se kaže kot antilogična (»o vsaki stvari obstajata dve nasprotujoči si 'resnični'¹⁴ trditvi«), tako dosledno delovala na njegov filozofski sistem, ali pa je teoretski princip relativnosti spoznanja primaren in je antilogična praksa govorništva izhajala iz filozofske pozicije? Gomperz najprej v tem vidi enotnost filozofske relativistične in govorniške antilogične pozicije in izpostavi, da ta enotnost nikakor ni naključna. Ko se vpraša po poreklu te filozofske misli, tega relativnega stališča, lahko ugotovi le, da Protagori 'ni padla z neba' niti je ni razvil iz spekulacij filozofov narave (pri katerih se je učil) po principu organske nujnosti, zato smatra, da se je ta pozicija primarno pokazala v govorništvu. Protagora je bil govornik, ki je v težnji, da bi svojo večino vsestransko dokazal, najprej razvil *pro et contra* o vsakem vprašanju in tako praktično ubranil

¹⁴ Beseda 'resnični' je naš dodatek, kajti trditev »v vsaki stvari obstajata dve nasprotujoči si trditvi« ne vsebuje nič antilogičnega, sledi ji pač odgovor »seveda, ena je resniča, ena pa lažna«. Gre pa za to, da se obe trditvi kažeta kot resnični in ju je kot taki tudi moč zagovarjati.

pravico nasprotnih pogledov, Protagorovo relativistično filozofijo pa lahko razumemo kot prenos njegovih osnovnih retoričnih tez v filozofsko področje, v področje principov, torej prevod in povzdig antilogične prakse v teoretsko-spoznavno in metafizično področje.

Zato si Protagora zasluži unikatno mesto med sofisti. Po tej teoriji Kastelic v svoji spremni besedi v Platonovem Protagoru napačno posploši: »Tako Platon kot Aristotel sta (...) morala nasprotovati dialektično pogojenemu relativizmu Protagore *in drugih sofistov*« (Kastelic 1966, 21; kurziva J.D), namreč njegova »filozofija retorike je edina, ki je ne bi smeli mešati s tistimi retoriškimi teorijami filozofov, ki jih najdevamo pri Platonu in Aristotelu, saj jih v nekem smislu nedvomno prekaša.« (Petrović 1975, 162) Izhajajoč iz retorike in njenega cilja je Protagora dojel osnovno vprašanje teorije spoznanja in ga radikalno zaostril: neposredno iz antilogične prakse govorništva je abstrahiriral princip relativne resnice in ga napravil za osnovo filozofskega pogleda na svet. Retorični interes je poglobil do filozofskega, filozofsko stališče pa osmisлил v praksi javnega življenja.

Nanj se bomo še spomnili.

3. SOKRAT IN PLATON

Platona in Sokrata bomo obravnavali z vidika njune kritike sofistike. Sofistiko imenujemo tisti govor, ki se upira nedoločljivemu čutu moralnosti in uma, a ga kritikom pred Aristotelom ni uspelo postaviti na laž. Edini način za to je bil, da se je kritika sama poslužila 'podlih' sofistčnih trikov, kot je bil v to primoran Sokrat v dialogu s Protagoro, če je hotel oditi iz dvoboja kot zmagovalec. Jože Kastelic v spremni besedi lepo izpostavi Sokratova zavajanja (cf. Kastelic 1966, 9, 13, 14, 15), katerih višek je nedvomno v sofizmu, v katerem različnost stvari med seboj zvede na njihovo medsebojno izključujočnost. Še več, Sokrat je bil primoran zahtevati, da razpravljanje poteka pod njegovimi pogoji, in to pod grožnjo, da bo zapustil prizorišče. (cf. Platon 1966, 63; 335 d) Pred sofisti je čisti um izkusil neko temeljno nemoč.

Vendar upanja v um in v občeveljavno resnico Sokrat ni izgubil. To njegovo prepričanje je bilo praktične narave, njegov *moralni nazor*, ki ga sicer še ni povzdignil v filozofski pojem. (cf. Windelband 1978, 111) Če so se vsa razmišljanja sofistov končevala s prenehanjem iskanja resnice, je Sokrat potreboval to resnico. (cf. ibid. 135; tudi Kastelic 1966, 9) Um, za katerega mu je šlo, je bil tisti, ki ob uvidu dobrega avtomatsko tudi želi dobro. (cf. Lacan 1996, 218-219) Sofisti so izrabljali nek drug um: laskali so neizobraženemu ljudstvu, da je umno, kar oni razumejo. Umno torej ni to, kar sofist govori, ampak to, kar ljudstvo razume. Sofist pa s svojo tehniko jezikovnih akrobacij ustvarja videz resnice, ki jo poslušalec ne dojame kot videz, ampak kot umu razvidno resnico. To prevaro je s svojo dialektiko razkrinkaval Sokrat. Kot pravi Windelband: »Sokrat in sofisti stojijo na stališču istega duha časa in se ukvarjajo z istimi problemi: a kjer sofisti s svojo veščino in učenostjo obstanejo v godlji dnevnih prepričanj in končujejo z negativnim rezultatom, sta Sokratov zdravi duh in plemenita čista osebnost spet našla ideale moralnosti in znanosti.« (Windelband 1978, 135)

Sokratova dialektika se je od sofistične razlikovala po tem, da je vodila k neki višji resnici, ki pri samem Sokratu ni bila nikoli izpostavljena, ampak predpostavljena kot tista resnica, ki prihaja ven skozi dokazovanja protislovij v trditvah, ki so jih Sokratovi sogovorniki zagovarjali kot resnične. To resnico je Platon kasneje

poimenoval *Ideja*. Po metodi se Sokratova dialektika v osnovi ni razlikovala od sofistične dialektike, t.j. eristike, razlika je bila le v namenih razpravljavcev: sofist se je trudil za svoj prav in je za merilo postavljaj sebe (Protagorov *homo mensura*), Sokrat pa je rekel, da on sam itak nič ne ve zagotovo (razen nekaj malega o ljubezni) in se skozi vmesna vprašanja – torej vprašanja, ki so o tisti stvari, o kateri se razpravlja, *na mestu*, ki se postavljajo *sama od sebe* – prebijal do neke višje resnice *onstran* govornega učinka. Za razumevanje odnosov med retoriko, dialektiko, sofistiko in eristiko smo skonstruirali enostavno shemo:

	<i>idealizem</i> (Sokrat in Platon)	<i>relativizem</i> (sofisti)
<i>monolog</i>	retorika	sofistika
<i>dialog</i>	dialektika	eristika

Takoj lahko opazimo par problemov: Sokrat se nikdar ni imel za retorja, čeprav je znal imeti kakšen dolg govor (recimo o ljubezni v *Fajdrosu*). A pomembno je nekaj drugega: kot je Protagori neposredno povedal, se tudi *kot poslušalec* v dolgih govorancah ne znajde, »Jaz pa se v dolgih besedovanjih kar ne najdem« (Platon 1966, 63; 335 c) in od tod tudi spor (cf. zgoraj). S tem je Sokrat retoriko zavračal kot *metodo* prepričevanja, saj ni dopuščala takojšnjih ugovorov in razjasnitev, kar mu je omogočala dialektika. Podobno poanto je izpostavil Kant v *Kritiki razsodne moči*:

»Priznati moram, da mi je bila lepa pesem vedno v čisto veselje, medtem ko je branje najboljših govorov rimskega ljudskega govornika ali pa sedanjih govorcev v parlamentu in na prižnici vedno spremljal neprijetni občutek nestrinjanja z zahrbtno večino, ki zna ljudi kot stroje pripraviti k temu, da glede pomembnih zadev sprejmejo sodbo, *ki bi ob mirnem premisleku pri njih izgubila vso težo*.« (cf. Kant v Curtius 2002, 63; cf. tudi Škerlep 2004, 10; kurziva J.D.)

Pri Sokratu ne gre toliko za miren *premislek* kot za možnost neposrednega izražanja *pomisleka* in soočenja govornika – v dialektiki torej sogovornika – s tem pomislekom. Na podlagi tega vidimo, da je v *Gorgiasu* (Platon 1960) Platon lahko dialektiko »kot tisto metodo dokazovanja, ki pelje k resnici« (Škerlep 2004, 8) zoperstavil retoriki le, kolikor je retoriko izenačeval s sofistiko, saj sta bili obe zavezani isti metodi: prepričljivemu *monologu*. V monologu pa ni mogoče *prihajati* do resnice, ampak jo je

mogoče le *sprejeti* ali *zavrniti*, sklep je v retoriki »poljuben in določen vnaprej« (Kennedy 2001, 77), v dialektiki pa sogovornik sam pride do njega. Sokrat pri retoriki kritizira to, da govornik neupravičeno in nesramno predpostavi tisto strinjanje, ki Sokratu šele dovoljuje nadaljevanje razgovora.

Konec koncev sofistki za Platona niso bili nič drugega kot retorji, mojstri veččega govora. Njegova kritika retorike v *Gorgiasu* leti na to, da retor ne more izrehati bistva stvari, o kateri govori, saj nima ustrezne izobrazbe. Iz tega sledi sklep, s katerim se je strinjal tudi Gorgias in se v dialogu poražen umaknil, namreč da je vse, kar ponuja retor, »zgolj verovanje, navidezna vednost, ki dejansko sploh ni vednost.«¹⁵ (Škerlep 2004, 8) Kar se tiče eristike oz. prve dialektike kot metode »prepiranja, ki za zmago v razpravi uporabi vsa, tudi nedovoljena sredstva, med katerimi so znameniti predvsem razni sofistčni triki« (ibid.), pa ta nikoli ni bila predmet kakšne resnejše kritike, saj ni mogla imeti takšnih škodljivih družbenih posledic kot sofistčni govor preprosto zaradi tega, ker je bila mišljena predvsem kot vaja v slogu, rezervirana za razposajene sofiste, in je bila tako rekoč tekmovalnega in ne prepričevalnega značaja (v smislu sprejetja teze zmagovalca v besednem dvoboju). Eristika je bila interna sofistčna igra.

Sedaj lahko natančno določimo Sokratov miselni napor, ki je bil v tem, da se ni puščal zapeljevati bleščečemu briljantnemu govoru, iz katerega je vela neka neinteligibilna moč nad poslušalcem in mu narekovala podreitev neki resnici, ki se je vsiljevala skozi govor. Protagoro je torej ustavil zato, ker mu je njegov neprenehni tok besed ves čas zamegljeval jasnost poti, ki jo je imel načrtano. »O Protagoras, jaz sem pač malo pozabljen človek in če mi kdo tako na dolgo govori, zgubim nit v tem, o čemer je pravzaprav tekkel pogovor.« (Platon 1966, 61; 334 d) Zato si je pri Gorgiasu že na samem začetku zagotovil kratke odgovore. Sokrat je tako iznašel majevtiko, babiško dialektiko, s katero je sogovorniku uspešno dokazoval, da ima njegovo védenje luknje in da ga ne more več tako suvereno zagovarjati kot resnično. (cf. Škerlep 2004, 9)

¹⁵ Čeprav se mu ne bi bilo treba umakniti. V Sokratovem 'dokazu' je namreč polno predpostavk, ki bi jih Gorgias zlahka obrnil v svoj prid. Prvič, kaj želi sporočiti zdravnik? Ali mu njegovo strokovno znanje omogoča prepričati ljudi o nečem, kar ni jasno na prvi pogled, je pa dobro na dolgi rok? Tako Sokrat kot Platon sta vedela, da strokovno znanje pri prepričevanju ni dovolj. Drugič, ali je retorjev govor o medicini nujno zavajanje ali pa bi ga morda lahko vzela v službo prav medicinska stroka, da bi ji pomagal prepričati ljudi o pomembnosti nečesa, kar se sprva kaže kot nepomembno in nesmotrno? Kot da govorništvo *a priori* ne more biti v službi resnice.

Samostojni status je Platon retoriki priznal šele v *Fajdrosu*. V *Gorgiasu* je sicer govora o »lepi retoriki«, a obstaja le kot nek neizvajan ideal (»ali si že naletel kdaj na tako retoriko?« – cf. Kennedy 2001, 82), v *Fajdrosu* pa je ta ideal natančno opredeljen: »prvič, govornik mora poznati resnico o temi, o kateri govori; drugič, dokazovanje mora imeti logično strukturo; tretjič, govornik mora biti osebnost z moralno integriteto, izhajati mora iz pravičnosti; četrtič, govornik mora poznati duševno stanje občinstva, da ga v govoru lahko vodi k resnici.« (Škerlep 2004, 9) S tem Platon »položi temelje za osnovne poteze Aristotelove *Retorike*.« (Kennedy 2001, 84) Predvsem je Platon pri retorju začel ceniti »dve nasprotni spretnosti: da na široko razpršeno gradivo zbere v enotno 'idejo' in da ga zopet razčleni na vrste, iz katerih sestoji po naravi« (cf. ibid. 88), sposobnost, ki jo je prej prej pripisoval dialektiki in jo ima zdaj pravzaprav tudi retor, saj imata »dialektika in retorika enako logično zgradbo.« (ibid.) A te teorije nikoli ni izpeljal do podrobnosti (cf. ibid. 89), mi pa bomo v sledečem podpoglavju skušali pokazati, kako jo je na unikaten način umestil v svojo *Državo*.

3.1. Prispodoba o votlini

S koncem peloponeških vojn in katastrofo atenske demokracije leta 404 in vsesplošnim razkrojem grškega življenja je med resničnost in ideal stopil prepad. Platon je po Sokratovi smrti 399¹⁶ obupal nad relativnostjo resničnosti in se oklenil absolutnega ideala politične demokracije. (cf. Kastelic 1966, 7, 20; tudi Kalan 1980, 5) Njegovi napadi na relativizem in sofistiko so se okrepili, zadnja referenca mu je postala abstraktna figura *ideje*, katere (nezadostna) uresničitev je poslej resničnost. (cf. Kastelic 1966, 21) Realnost in ideal je uredil po hierarhičnem razmerju v *nižjo* in *višjo* realnost, v čutni svet in svet idej. (cf. Petrović 201) Vendar je vse to del znane Platonove teorije o *idejah*, ki je tu ne bomo povzemali, bomo pa pokazali, kako svoje vloge ne odigra v *prispodobi o votlini*.

Prispodoba je za nas zanimiva zato, ker z njo Platon oriše svojo idejo vzgajanja, *paideía*, v kateri nas šokira *popolna odsotnost besede*. Prispodobo pripoveduje Sokrat Glavkonu na začetku sedme knjige Platonove *Države* (cf. Platon 1995, 206-

¹⁶ V spremni besedi k *Državi* je navedena napačna letnica Sokratove smrti: 339. (cf. Kalan 1995, 415)

208), samostojno pa jo najdemo v knjižici *Platonov nauk o resnici* Martina Heideggra (cf. Heidegger 1991) v prevodu Deana Komela. Zgodbe posebej ne bomo obnavljali, ker je splošno znana.

Kaj mislimo s popolno odsotnostjo besede? V votlini se vendarle govori, glasovi krožijo. Govorijo ljudje, ki ob zidu prenašajo raznolike predmete, Sokrat o tem pravi: »Kot se drugače niti ni nadejati, se eni pri tem pogovarjajo, drugi pa molčijo.« Ujetniki glasove slišijo in jih pripisujejo sencam. Govorijo tudi sami jetniki, najprej med seboj in potem z ljudmi zgoraj. Govorica, torej jezik in govor, je v votlini prisotna. Odsotnost je drugje: v votlini ni prepričevanja, ni argumentacije, ni debate, ni *tiste besede, ki so jo Platonovi predniki osvobajali in se ji hkrati podrejali od propada mikenskega kraljestva naprej!* Sokrat na začetku¹⁷ reče: »In zdaj (...) ti hočem pojasniti razloček med izobraženimi in neizobraženimi ljudmi z naslednjo primero.« (Platon 1995, 206) A vsa pot navzgor, vsak napredek k svetu idej, vsa vzgoja, torej vsak prehod v 'stanje višje izobraženosti' v prispodobi ne temelji na besedi, ampak na goli sili, na nasilju. Ugovor, da vzgoja pač ni argumentativna, je napačen, v kolikor sleherna vzgoja temelji na vsakokrat ideološko maskiranemu argumentu, da je 'dobro hoditi v šolo in se učiti, če hočemo, da bo kaj iz nas', temelji torej prav na potlačitvi implicirana nasilja. V prispodobi je nasilje eksplicirano. In če je Platon »kot sredstvo izobraževanja priznaval le filozofijo« (Curtius 2002, 41), mar to pomeni, da mora biti sredstvo filozofije nasilje?

Poglejmo najprej standardno interpretacijo, ki jo najdemo v opombah in spremni besedi Valentina Kalana. Prevajalec Jože Košar v opombah pravi:

»Ta znamenita prispodoba o podzemeljski jami ponazoruje razmerje človeka do ustreznih spoznavnih načinov, ki so drug drugemu podrejeni in se človek le stopnjema lahko povzpne od nižjega k višjemu. Večini ljudi ta vzpon ni mogoč, in tako od tod izvirajo huda navzkrižja v nazorih, ki pogosto popolnoma onemogočijo medsebojno sporazumevanje. Primera ponazarja nasprotje med čutnim svetom in svetom idej.« (Platon 1995, 380)

Kalan pravi malce drugače:

¹⁷ Ta začetek pri omenjeni Heideggrovi knjižici umanjka.

»Izobraževanje je vzpon, v katerem se spoznavanje oz. spoznavajoča duša giblje od pogleda na sence v votlini k pogledu na stvari izven votline in končno k vpogledu ideje. V sestopu pa poznavalec, t. p. filozof, prinese luč svojega spoznanja v jamo. Podobi vzpona in sestopa ustreza proces platonistične dialektike: dialektika v vzponu vodi množstvo razpršenih stvari do enotnosti pojma, v sestopu pa dialektika pokaže, kako se lahko en pojem prikazuje v mnogoterosti stvari, pojavov in vidikov (...) Po spoznanju dobrega se mora duša spet pridružiti ujetnikom v votlini ter jih popeljati na pot resnice.« (Kalan 1995, 423-424)

Izpostavimo sedaj mesta prehodov 'platonovsko-sokratskega izobraževanja' v prisposodbi: ko je jetnik 'rešen' okov, je hkrati tudi *prisiljen* vstati, se obrniti, vzeti pot pod noge in pogledati proti svetlobi; nato je *primoran* odgovoriti na vprašanja, za katera ne ve, kaj bi z njimi; potem je znova *prisiljen* gledati sij ognja; *s silo* je povlečen iz votline skozi vhod in v trdnem prijemu 'rešitelja', dokler ne stopita na sončno svetlobo.¹⁸

To nasilje ostaja neproblematizirano. Izgovor, da gre samo za prisposodbo, je odločno prekratek, kajti prepričljivost prisposodbe temelji na tem, da bralec to nasilje potlači. Nasilje niti ne more biti obči princip, saj v nasprotnem primeru ne bi spravili skozi poante, da vsi ljudje ne morejo priti iz votline (»Večini ljudi ta vzpon ni mogoč«; sofisti bi rekli, da ta vzpon ni mogoč *nikomur*). Če bi vse temeljilo na nasilju, bi vsekakor lahko prisilili vse. A namesto da bi Platonu pripisovali nečedne namere, kako on potrebuje neizobražene ljudi, da bi za državo opravljali manj vzvišene posle, se bomo zadeve lotili drugače. Beseda namreč le ni popolnoma odsotna. V zgodbo vstopi, ko se rešeni vrne, da bi »prinesel luč svojega spoznanja v jamo« (cf. zgoraj), namreč »po spoznanju dobrega se mora duša spet pridružiti ujetnikom v votlini ter jih popeljati na pot resnice.« (cf. zgoraj)

Toda beseda ne pride iz njegovih ust, kar bi upravičeno pričakovali. Zakaj bi to lahko upravičeno pričakovali? Mož je pravkar sestopil iz sveta *Idej*, uvidel, spoznal je *Vrhovno Dobro*. Kako da ga vse to ni navdahnilo h kakšnemu vznesenemu govoru (kar bi se pravzaprav lahko vprašali že na začetku: zakaj 'rešitelj' ne spregovori?)? Platon namreč funkcijo govornika umešča prav na to mesto: govornik naj bo v službi *Ideje, Dobrega*, drugače naj ga ne bo. (Ta poanta je nakazana v *Gorgiasu* in razvita v

¹⁸ Zgolj mimogrede: ameriško vzgajanje Iračanov v demokratično ljudstvo imamo lahko za dobesedno branje te prisposodbe.

Fajdrosu; cf. tudi Petrović 1975, 194, 230-231) Nasprotno v prisposodbi Platon povsem ignorira ta potencial za govor – govor, ki bi moral biti pravi 'govor *par excellence*' – in Sokrat le vpraša: »mar ne bi bil tam spodaj izpostavljen posmehovanju, in mar mu ne bi dali razumeti, kako se je povzpел gor samo zato, da bi se vrnil nazaj (v votlino) s pokvarjenimi očmi ter da se torej nikakor ne spleča odpravljati navzgor?« Tu se v votlini prvič pojavi argumentativna beseda, ki *ni nič drugega kot sofizem*¹⁹, na katerega filozof ne odgovarja!²⁰ Filozof molči²¹, a kljub vsemu izpolnjuje poslanstvo, t.j. 'rešuje' jetnike iz votline. Zadnji stavek prisposodbe se tako glasi: »In ali ne bi onega, ki bi se podal v to, da jih reši okov in povede navzgor, če bi ga zasačili in mogli ubiti, dejansko ubili?«

Beseda Platonu pride nič manj kot glasnica propada izobraževanja: jetniki postanejo agresivni potem, ko s sofističnimi argumenti kolega, ki se je vrnil v votlino, pobijejo in osmešijo. Če bi oni še vztrajal, bi ga kar ubili. Kaj lahko zaključimo iz tega?

Eno branje nam ponuja na primer tezo, da je prisposodba Platonov poskus soočenja z odporom, odporom Atencev do Dobrega. Ker se mu je odpor kazal kot docela iracionalen (kot sofistična argumentacija, ki je bila nerazumna v tem, da se ni menila za *Ideje in Dobro*), tudi nobena beseda, *lógos*, razum ni zalegel, preostala mu je le sila. Sem bi lahko umestili Curtiusovo pripombo, da »totalitarne pretenzije, ki se skriva v vsaki filozofiji, ni nihče zagovarjal tako strastno in ostro kot največji grški mislec.« (Curtius 2002, 41) Podobno pravi tudi Petrović: »On je prvi mislec, ki je zagovarjal idejo totalitarnega sistema z vrhovno oblastjo izbranega sloja.« (Petrović 1975, 227) Psihoanaliza, ki ni nič drugega kot veda o odporu, se je – seveda pod drugačnimi pogoji – vzpostavila na diametralno nasprotni predpostavki: sama beseda je lahko 'zdravilo', ima 'magično moč' (cf. Freud 1999, 150), analizantova beseda je zadoščala, da se je simptom razrešil, analizant je sam sebi lahko svoj 'talking cure'. A ta 'zlata doba' psihoanalize je minila še hitreje kot 'zlata doba' atenske demokracije.

¹⁹ Ki ni netipično sokratovski.

²⁰ Popolno odtujenost med filozofom in ujetniki v prisposodbi bi lahko pripisali dejstvu, da se je Platon po Sokratovi smrti povsem umaknil iz političnega, torej javnega življenja, izpred pogleda javnosti, ki je teptala ruševine atenske demokracije. Ta odtujenost je bila pol stoletja pred tem nezamisliva in nakazuje premik k Aristotelovi ugotovitvi, da se o vseh rečeh ne da razpravljati z vsemi. (cf. naslednje poglavje) Platon je dialektiko, ki bi temeljila na principu enakosti, *isonomía*, dojemal kot sofistično.

²¹ Ta molk bi bil lahko – če vzamemo za zgled analizo Kratilovega molka Gregorja Golobiča (cf. Golobič 2002) – tudi predmet resne razprave.

Z drugega zornega kota pa lahko *prisposodbo o votlini* beremo kot kritiko sofistike. Beseda, ki se pojavlja v prisposodbi, je namreč sofistična beseda, nasilje, ki ga je prisposodba polna, pa je nasilje argumentacije. Platon se je v prisposodbi oddaljil od temeljnih principov sokratovske dialektike, t.j. da se z razpravo dokopljemo do nekih resnic. S Sokratovo smrtjo je umrlo tudi upanje za dialektiko. Ta navidez plehka ugotovitev pa ima daljnosežne posledice. Po 'Platonu *Države*', t.j. poznemu, post-sokratskemu Platonu, človek kot družbeno bitje ni samozadosten, zato je potrebna vzgoja, ki se jo izvaja z besedo, ki je agresivna, v kolikor človeka preobrazi in zaveže. Človek, ki vse življenje bolj čí v sence in se igra poimenovanje stvari, ki povsem zgreši njihovo bistvo, ni (grški) človek, ki je človek *pólis*, torej človek-državljan. »Za Grka človek ni bil ločen od državljana.« (Vernant 1986, 99) Korenine te ugotovitve najdemo že pri Kleobulosu, 'nestalnemu članu' sedmih modrih²², ki pravi: »Sovražnik ljudstvu ti bodi sovražnik državi.« (Sovre 1946, 26)

Prisposodba o votlini se bere kot poskus ovržbe tega enačaja. Platonovo nezaupanje v politično presojo povprečnega državljana je bilo po Sokratovi obsodbi neizmerno. (cf. Kalan 1980, 5) »Kot aristokrat po rodu (...) je že od vsega začetka zavzemal kritično stališče do demokracije, poostrila pa se je njegova negativna sodba o demosu takrat, ko so uradne Atene izrekle krivično sodbo nad njegovim učiteljem in prijateljem.« (Sovre 1960, 137) Proces vzgoje, ki ga prisposodba orisuje, je tako proces privzgoje vrlin, proces preobrazbe človeka v filozofa. Poanta, ki jo izpostavljamo, je v tem, da večina ljudi res ne pride do te zadnje stopnje, a *sama ta pot*, na katero so se primorani podati mimo svoje volje, *jih dela za državljane*. V izhodiščni poziciji enačaja ni. To bi lahko imeli za Platonov – prvi! – udarec človekovemu narcizmu²³. Argumentacija, ki doseže namen, ki torej pripelje do prehoda v 'višjo stopnjo izobraženosti', je nasilje nad samoljubjem, samozadostnostjo človeka, je sila, ki zlomi njegov odpor, je nasilje nad užitkom. Je argumentacija tiste retorike, ki zagovarja etične obveznosti človeka. (cf. Sovre 1960, 138) Zdaj lahko tudi pojasnimo, zakaj je nasilje v prisposodbi nujno potrebno, tako rekoč strukturna nujnost, zakaj ne bi

²² »V ti družbi so bili samo štirje modreci splošno priznani: Tales, Bias, Pitakos in Solon. Naslednji trije: Hilon, Kleobulos in Periandros, so morali častno mesto večkrat deliti z drugimi.« (Sovre 1946, 24)

²³ Za tri udarce človekovemu narcizmu veljajo trije prelomi v zgodovini znanosti: najprej je Kopernik vrgel Zemljo iz središča vesolja, potem je Darwin vrgel človeka iz piedestala stvarstva, nazadnje pa je še Freud vrgel človekovo bistvo iz njegove zavesti. (cf. Bahovec 1990)

zadoščala besedna argumentacija: gre za to, da je argument nasilja univerzalno orodje neposrednega doseganja cilja (četudi se ta takoj naslednji trenutek sprevrne v svoje nasprotje), argument govorne besede pa je vselej partikularen in za delovanje zahteva določene pogoje, nad katerimi tisti, ki argumentira, nima nadzora – in kot tak za Platonovo prisodobo neuporaben. Nasilje je tu zato, do omogoči gladke prehode, je stvar ekonomije, torej stvar transferja.

4. ARISTOTEL

»Zgodovinsko gledano sta se prav retorika in sofistika lotili analize oblik diskurza kot instrumenta možne zmage v bitkah v skupščini in na sodišču ter s tem odprli pot za Aristotelove raziskave.« (Vernant 1986, 37) Že sofisti in Sokrat so začeli razmišljati o bistvu znanstvenega delovanja, a so končali eni pri relativizmu in estetskemu formalizmu, drugi pa pri moraliziranju in intelektualiziranju (cf. Petrović 1975, 153). Z Aristotelom je v tem pogledu prišlo do pravega epistemološkega preloma. On je vse dotedanje poskuse, ki so že temeljili na pozornosti, usmerjeni v notranjo logiko stvari, »kar je abstrahirajočemu mislenju²⁴ pomagalo oddvojiti splošne oblike samega miselnega procesa od vsakršnih vsebin, s katerimi operira« (Windelband 1974, 176), povzel in zaobjel v svoj koherentni sistem formalne logike, v obče orodje znanstvenega dela. Do podobnega preloma je prišlo tudi v teoriji retorike. Njegov retorični sistem je daleč preobsežen za povzemanje na tem mestu, zato si ga bomo ogledali zgolj v luči odnosa do sofističnega in sokratskega pojmovanja retorike.

'Demonična sila spretnega govora' in iz nje nastale umetniške oblike, ki jih je Platon v celoti zavračal, so z Aristotelom sprejete kot »upravičeni dosežki človeškega duha. (cf. Curtius 2002, 66) Aristotelova *Retorika* »je uskladila to, kar je bilo v dotedajšnji teoriji neuskklajeno, da bi ohranila najglobljo resnico atiškega duha: smisel za red v neredu, za skladnost in lepoto v kaosu in disharmoniji.« (Petrović 1975, 153) Ti stavki bi bili pred Aristotelom, v kakšnem Platonovem dialogu, zgolj neprekoračljivo protislovje. Svoje *Logike* Aristotel ni uvrstil med filozofske discipline, ampak jo je imel za neko vrsto propedeutike, orodje znanstvenega raziskovanja, spoznavanja in dokazovanja. (cf. Windelband 1974, 176; Petrović 1975, 239) Aristotel je bil prvi, ki je »podrobno opisal logiko in v zvezi s tem prišel do spoznanja, da obstajajo pomožne vede ali 'orodja' (*órgana*), ki nimajo lastne konkretne vsebine, temveč so metode, po katerih lahko obravnavamo vrsto predmetov.« (Kennedy 2001, 93)

Ta pristop je uporabil tudi pri raziskovanju retorike, kar razjasni neko spontano vprašanje, ki se zastavi slehernemu bralcu njegove *Retorike*: kako je lahko vedel za vse te načine, kako narediti neko snov privlačno, hkrati pa je o tej vednosti napisal

²⁴ Beseda 'mislenje' nadomešča običajno dvoumno 'mišljenje', t.j. tisti njen del, ki pomeni 'razmišljanje'. Dean Komel je recimo v ta namen skoval podobno 'misljenje', ki pa se ni prijela.

tako suhoparno knjigo (tri suhoparne knjige, če smo natančni)? Gre za to, da je retorika sama sistem brez vsebine, ki pomaga sleherni vsebini k večji privlačnosti za poslušalca, sama kot sistem pa je natanko suhoparna in se je ne da obdelati drugače kot tako. Pri razlagi retoričnih zakonitosti se Aristotel ni posluževal retoričnih zakonitosti, ampak logičnih zakonitosti. Zato njegove knjige »niso dosti brali« (Curtius 2002, 66) in zato se ne moremo strinjati s Kennedyjevo trditvijo, da v Aristotelovih delih »z *Retoriko* vred« »ni literarnega okrasja«, ker jih je »(o)čitno (...) sestavil kot zapiske za svoja predavanja učencem ali zato, da bi jih ti študirali v njegovi šoli, ne pa za objavo.« (Kennedy 2001, 92) Prej smo na strani hipoteze, da je bil Aristotel zvest svojemu znanstvenemu pristopu, ki mu strukturno ni dopuščal 'literaliziranja'. Dandanašnje uspešnice tipa »Kako ... (prepričati, vplivati itd.)« so primer nasprotnega pristopa: privlačna priliznjena vsebina in nična teoretska vrednost.

Aristotel je nadgradil sofistično umetnost dokazovanja in pobijanja s tem, ko je pokazal, da kakršnikoli znanstveni in občeveljavni dokazi vselej temeljijo na sklepanju iz občega na posebno, torej na dedukciji. (cf. Rapp 2002, § 6.2.) S tem je našel to, kar je iskal Sokrat: občeveljavne resnice, ki moč črpajo iz *logične nujnosti*. Dedukcijo je delil na dokaz in pojasnitev oz. obrazložitev, torej izvajanje ene trditve iz druge, čemur je rekel συλλογισμός, silogizem, po domače zaključek, sklep. Iz te silogistike »izhajajo vsi vidiki njegove metodologije.« (cf. Windelband 1974, 177-178) Nasproti dedukciji – gotovemu védenju – je postavil indukcijo, izhajanje iz posebnega na obče, ki je temelj raziskovanja – nastajajočega védenja. Če dedukciji ustreza analitika, indukciji ustreza dialektika. Ta ima pri Aristotelu bolj specializiran pomen kot pri Platonu. Platon je v dialektiki videl »najvišjo znanost, krono celotnega filozofskega umovanja« (Petrović 1975, 237), Aristotelu pa pomeni »znanost, ki se v teoriji spoznanja ukvarja s problemom tiste resnice, ki sledi iz verjetnega sklepanja, na osnovi verjetnih premis.« (ibid.)

V tem najdemo temelj za uvodno postavko prve knjige *Retorike*, da je »retorika dvojniki²⁵ dialektike«. (Aristotel 2001, 1325; 1354 a) Retorika kot večšina prepričevanja se ne ukvarja z dedukcijo, saj logični sklepi ne dopuščajo dvoma in

²⁵ *Antístrophos* – par, tisto, kar nečemu ustreza na drugem področju. (cf. Kennedy 2001, 97)

nasprotovanja, ampak z indukcijo, prepričevanjem, da je nek sklep verjetno bolj resničen od drugega. (cf. Rapp 2002, § 6.3.) Pri Petroviću najdemo lep Aristotelov primer: »Enako napačno je, če se matematik poslužuje prepričevanja (namesto da bi dokazoval svoja izvajanja), kot če od mojstra govorništva zahtevamo izpeljavo strogih dokazov (za svoje trditve).« (Petrović 1975, 249)

Seveda pa ne gre za to, da bi vsa retorična argumentacija temeljila zgolj na induktivnemu sklepanju. V retoriki je Aristotel induktivno argumentacijo imenoval tisto, ki argumentira s pomočjo 'primerov' (*paradeigmata*), a ker ima prav dedukcija neko zavezujočo moč (cf. Aristotel 2001, 1327; 1355 a, 5-7; tudi Rapp 2002, § 4.4.), je retoriki priredil deduktivno sklepanje, dialektičnemu silogizmu je ustvaril retorični *antístrophos*, t.i. entimem, okrnjeni silogizem, silogizem, ki mu manjka ena ali več premis. Velja poudariti, da funkcija 'primera' ni priti do induktivnega univerzalnega zaključka, ampak vzpostaviti analogijo, t.j. sorodnosti med različnimi primeri, ki spadajo pod isti genus, pri čemer se veljavnost enega primera prenese na drugega, tistega, o katerem govorimo. (cf. Kennedy 2001, 100) Nasprotno ima entimem natančno funkcijo *dokaza v javnem govoru*. Definicija dobrega entimema je, da sta vsebina in število premis prilagojena intelektualnim zmožnostim občinstva. (cf. Rapp 2002, § 6.3.) Poanta manka premis je dvojna. Občinstva ne utrujamo z dolgoveznimi izpeljevanji, hkrati pa občinstvo aktivno vključimo v govor, namreč ta manko zapolni prav občinstvo. V čem je moč in hkrati težavnost entimema, bomo ponazorili s primerom. Če v primerni situaciji zatrdimo »Jezus je bil le človek in je umrl na križu«, bomo na svojo stran pridobili tako nevernike kot vernike: neverniki bodo skonstruirali manjkajoče premise 'vsi ljudje smo smrtni' in 'ko si mrtev, si mrtev' in sprejeli impliciran sklep naše trditve 'Jezus ni bil Bog', verniki pa bodo v našo trditev investirali več: začeli bodo isto kot neverniki z 'vsi ljudje so smrtni' in sprejeli, da je na križu dejansko umrl, *ampak* vsa njegova božanskost je v *ustajenju*, kar pomeni, da je 'Jezusova smrt na križu prav pogoj in dokaz njegove božanskosti' (Jezus pač ne bi mogel 'vstati od mrtvih', če ne bi dejansko umrl). Entimem velja za najpomembnejše sredstvo prepričevanja zato, ker v sebi nosi tisti element, na katerega se je Sokrat opiral v svoji dialektiki, namreč *pristanek poslušalstva*. Ko govornik uporabi entimem, ima premislek v glavah poslušalcev o premisah, s katerimi lahko govornik pride do takšne trditve, takšnega sklepa, isto vlogo kot 'da', 'točno', 'tako je', 'sam ne bi znal bolje povedati' v Sokratovi dialektiki. Tadić v svoji študiji pravi, da je entimem

tisto, kar si je govornik 'zamislil' in poslušalec 'primislil'. (cf. Tadić 1995) Pomembno je še, da je retorični kontekst logično manj strog od dialektičnega in da z entimemom »ni treba sklepati le iz tega, kar je 'nujno res'. V njegovem (Aristotelovem; op. J.D.) izrazju je entimem vsak silogistični argument v retoričnem kontekstu in pri tem ni pomembno, ali so postavke zanesljivo resnične ali le verjetne in ali so vse izražene ali ne.« (Kennedy 2001, 101)

Tako je Aristotel dokončno prekinil s sofističnim pojmovanjem verjetnosti: sofisti so se opirali na tisto, česar *ni moč vedeti* in se zato spraševali po verjetnosti, pri čemer so ugotovili, da argumentacija temelji na retoričnih učinkih, iz česar so sklepali na splošni relativizem, Aristotel pa je z ločitvijo sklepanja na deduktivno in induktivno tej posplošitvi spodnesel tla pod nogami. Pot relativizma je bila zvezana z indukcijo iz *napačnega izhodišča*: če nečesa ni moč vedeti in se da ljudi o tem prepričati v obe smeri, to še ne pomeni, da *ničesar* ni moč zagotovo vedeti in da se *o vsem* lahko prepričuje v obe smeri. Aristotel je konceptualiziral to, kar je Platon v *prispodobi o votlini* nakazal: da se o določenih stvareh ne da diskutirati. »Argument, ki temelji na vednosti, vključuje poučevanje, nekaterih ljudi pa se ne da poučiti.« (Aristotel 2001, 1327-1328; 1355 a, 26-27) Učinek dedukcije je, da ne trpi sofističnih ugovorov, ker ne deluje kot argument, ampak kot obči zakon, ki se ne meni ne za sporočilnost ne za vprašanja, ki se porajajo v zvezi z njegovo legitimitetjo. S tem je sofistične ugovore zakoličil kot (logične) zmotnosti. (cf. Aristotel 2001, 208; 164 a, 21)

Petrović razliko med Platonovo in Aristotelovo retoriko označi z izrazoma 'racionalistična' (Platon) in 'dialektična' (Aristotel) retorika. (cf. Petrović 1975, 237-238) Izraz 'dialektična retorika' pomeni, da moramo pretresti obe strani neke trditve, torej obe nasprotni si trditvi, ki obstajata za vsako stvar, kot je trdil Protagora, a ne zato, da bi ju v praksi obe zagovarjali, kar je zagovarjal Protagora, ampak zato, da bi na plan prišla dejstva in da bi nepravilna argumentiranja lahko ovrgli. Edini veščini, ki sklepata iz nasprotujočih si zaključkov in to počneta nepristransko, sta retorika in dialektika. Stvari, ki so resnične in boljše, so namreč po naravi lažje dokazljive in prepričljive (cf. Aristotel 2001, 1328; 1355 a, 28-39) in ljudje imajo nek naraven instinkt za to, kar je resnično. (cf. ibid. 1327; 1355 a, 15-16) V tem je vrednost Aristotelove sinteze: sofisti so zanemarjali dejstva, Platon je zanemarjal formo, oboji pa so zanemarjali t.i. *ideal kalokagatije*, enotnost lepote (oblike, forme) in resnice, ki

je del splošnega grškega duha tistega časa in ga je najbolj avtentično izrazil šele Aristotel. (cf. Petrović 1975, 238)

Immanentna povezava retorike z dialektiko pomeni, da je tudi »retorika ena od pomožnih ved, ki lahko obravnavajo vrsto predmetov.« (Kennedy 2001, 95) Sokrat in Platon bi to trditev vzela kot argument *proti retoriki*. Vzemimo začetek dialoga *Gorgias*, katerega podnaslov se glasi *O retoriki* in kjer se Sokrat in Gorgias ves čas vrtita okoli tega, da si retorika vsebino sposoja pri drugih vedah, vendar ne izhaja iz te vsebine itd., ne prideta pa do same legitimnosti izjemnega položaja retorike, od koder ta lahko ponudi le formo za kakršnokoli izražanje.

To formalnost retorike je Sokrat zvajal na »leporečno pleteničenje« (Platon 1960, 287), medtem ko je sam po vsej sili hotel predmete prepričevanja najti v sami retoriki, kar je po Aristotelu jalovo početje, v kolikor je retorika forma in ne vsebina. Aristotel je tej goli formalnosti dal pozitivno vrednost. Natančno jo je opredelil v drugem poglavju²⁶ prve knjige, ko pravi: »Retoriko lahko definiramo kot zmožnost najti v vsakem danem primeru najboljša sredstva za prepričevanje.« (Aristotel 2001, 1329; 1355 b, 26-27) Ukvarja se torej s postavkami, ki temeljijo na splošnem soglasju in katere lahko dokazujemo oz. iz njih izpeljujemo le verjetno resnico.

Zato dialektika in retorika nista toliko metodi odkrivanja neke nove resnice kot umetnosti komuniciranja. (cf. Kennedy 2001, 98) Med seboj se razlikujeta v več pogledih, ki jih Aristotel nikjer posebej ne eksplicira: najprej v formi, obliki – retorika se ukvarja z zaključenim govorom, monologom brez neposrednega besednega *feedbacka*, dialektika pa je stvar dialoga, neposredne razprave z vprašanji in odgovori; zatem po vsebini – retorika se sooča s heterogenim občinstvom in se v tem pogledu ukvarja z konkretnimi oz. praktičnimi stvarmi, dialektika pa je strožja in bolj filozofska; naposled velja, da retorika drami čustva in poudarja osebnostni značaj govornika, medtem ko dialektika do čustev ostaja ravnodušna, osebnostni značaj pa se umika samemu argumentiranju. (cf. ibid.)

²⁶ Številke poglavij je v tekst vpeljal Georgij Trapezuntski v petnajstem stoletju. (cf. Kennedy 2001, 96)

Temeljna razlika je torej, da dialektika temelji večinoma na *lógosu*, medtem ko retorika zaradi specifične narave svojega poslušalstva ne more računati zgolj na *lógos*, ampak se mora poslužiti drugih sredstev, to sta *êthos* – osebnostni značaj, ki ga govorec izžareva skozi govor – in *páthos* – burjenje čustev, ki bodo poslušalce prej pripeljala do nekega sklepa. S tem pa je na nek način tudi Aristotel trčil na tisto mejo retorike, s katero Platon ni hotel imeti nobenega opravka: prilagajanje občinstvu, poudarek na *kako* in zanemarjanje *kaj* oz. posledice tega *kako* na sam *kaj*.

Aristotelova *Retorika* vsebuje v sebi neko tragičnost, definicija retorike kot formalne večšine najdevanja *vsakemu predmetu* najprikladnejših sredstev za prepričevanje ima svojo temno plat: formalnost retorike je Aristotel lahko zatrdil zgolj za ceno žrtvovanja tako moralnosti kot resnice, s čimer je orodje prepustil tako dobronamernim kot zlonamernim uporabnikom, (cf. Rapp 2002, § 4.2.) s tem pa je dobro in resnico etično brezkompromisno prepustil govorniškimi sposobnostim tistega govorca, ki bo to dobro in resnico zagovarjal. Od Platona se Aristotel v pojmovanju retorike razlikuje po tem, da se je vzdržal določitve oz. odločitve, kdo lahko govori, kdo pa nima te pravice. »Iskren retor nima nobenega posebnega naziva, po katerem bi ga ločili od neiskrenega.« (cf. Aristotel 2001, 1318) Retorika kot formalna disciplina je brez vsakršne moralno-vsebinske refleksije, njena etika pa je zvesta pravilom govornice in ne pravici ali resnici. To formalnost retorike omogoča gola formalnost govornice kot označevalne strukture, ki se prav tako ne meni na učinke, ki jih ima na svoje subjekte. S tem smo prišli do psihoanalize.

5. PSIHOANALIZA

5.1. Zakaj psihoanaliza

Prednost psihoanalize vidimo v tem, da lahko misli skupaj elemente, ne da bi težila k totalizaciji in logicizmu. V tem smislu psihoanaliza ni filozofija. Bolje: psihoanaliza ni še ena filozofija več.²⁷ Kar pa ne pomeni, da se med njima ni stkal nek odnos. Dolar na začetku spisa *Platon in psihoanaliza* (Dolar 1990) obravnava dva osnovna pristopa, ki skušata misliti njuno medsebojno razmerje: vpliv filozofije na psihoanalizo in vpliv psihoanalize na sodobno filozofijo. Glede prvega pravi, da je Freudovo »odkritje nastalo *kljub* filozofskim vplivom, ne pa *zaradi* njih.« (ibid. 31, kurziva J.D.) Podobno velja za Lacana, ki, » če je (...) lahko kradel kot sraka posamezne elemente iz najrazličnejših filozofskih tradicij, je to storil le zato, ker je imel v rokah trdno rdečo nit svoje vrnitve k Freudu, od koder so ti heterogeni vplivi sploh lahko dobili svoj smisel, njegove pozicije pa si nikakor ne moremo razložiti iz njih.« (ibid.) Lacan je torej od drugod pobral *vednost*, ne pa *miselnega aparata*. Drug pristop mora ugotoviti, da je filozofija od nekdanjih ostrih kritik na račun psihoanalize prišla do bolj spoštljivega odnosa, Dolar celo pravi, da bi se »zelo velik del zgodovine sodobne filozofije (...) dalo napisati pod rubriko 'soočenje s psihoanalizo'.« (ibid.) Vendar ta dva pristopa prejudicirata »razumevanje, kaj da je psihoanaliza in kaj da je filozofija.« (ibid. 32) Izkaže se, da ta ločenost na dve samostojni polji temelji na poprejšnji homogenizaciji, ki psihoanalizo umešča znotraj filozofskega polja kot še eno filozofijo. A tako Freud kot Lacan sta psihoanalizo branila pred 'pofilozofenjem' in jo izmikala filozofovemu *Weltanschauung*, svetovnemu nazoru, torej tisti »totalitarni pretenziji, ki se skriva v vsaki filozofiji« (Curtius), ki je psihoanaliza nima, preprosto zato, ker – v nasprotju s humanističnimi znanostmi, kamor se umešča tudi filozofija – ve, da ni meta-govorice. Vendar ključna ni ta vednost, ključno je, da psihoanaliza *tudi dela tako*, kot da ni meta-govorice.

Zgodovina znanosti (in filozofije) ni po drugi strani nič drugega kot nizanje meta-govorice, meta-diskurzov. Živ diskurz je dominanten, kolikor nastopa kot meta-diskurz, ki pojasni, prešije družbeno realnost. Z dominacijo okosteni, postane del same družbene realnosti in izgubi auro meta-pozicije. Nato se pojavi nov diskurz, ki

²⁷ To tezo potrjuje preprosto dejstvo, da sintagma 'psihoanalitična filozofija' ne obstaja. Lahko bi imela nek pomen v filozofiji, nikakor pa ne v psihoanalizi.

zavzame meta-pozicijo in zaobjame prejšnji diskurz v novo teorijo družbene realnosti. Velikan, na katerega ramena se toliko in tolikokrat stopi, se prej ali slej ves pogrezne. Tu se navezujemo na Barthesa, ki v svojih Elementih semiologije pravi: »Načelno pa ni ovire, da bi tudi meta-govorica ne postala govorica-predmet nove meta-govorice; to bo, denimo, začelo veljati za semiologijo takrat, ko bo o njej 'spregovorila' kakšna druga znanost; (...) zgodovina humanističnih znanosti bi bila tako v nekem smislu diahronija meta-govoric, in vsaka znanost (...) bi vsebovala lastno smrt v obliki govorice, ki bo to znanost govorila.« (Barthes 1990, 203) Psihoanaliza vseskozi uhaja temu okviru. Lacanova poanta, ki jo je izrazil na več načinov, da »ni meta-govorice« oziroma da »ni Drugega (od) Drugega« (cf. Lacan 1994, 289), pomeni, da ni meta-pozicije za govorico, da govorica ni totalizabilna, v kolikor se nekaj vedno upira tej totalizaciji – objekt *a* (tu pade Barthesova definicija retorike kot diskurza o diskurzu; lahko bi jo kvečjemu dopolnili: diskurz-ki-se-spotika o vselej-ne-celem-diskurzu), pomeni pa tudi, da sama psihoanaliza ne more stati na meta-poziciji, v kolikor je njen predmet »strukturiran kot govorica«, namreč nezavedno. Psihoanaliza kot meta-govorica bi predstavljala svojstven paradoks: padla bi v filozofski okvir, sama filozofija pa ni zmožna misliti nezavednega (cf. Dolar 1990, 32) oz. ji »manjka zadovoljiva definicija nezavednega.« (Lacan 1996, 192) Če bi obstajala meta-govorica, ne bi imeli psihoanalize.

V tem vidimo njeno prednost: ne pretendira na meta-govorico, na meta-pozicijo. Seveda se ji to ves čas očita, ker se izreka o vsem mogočem, njeno interesno polje je celotna družbena realnost, vendar jo ena poteza nedvomno odteguje tej poziciji: psihoanaliza ne teži k prešitju, odpravi zagat, paradoksov, nesmislov, vsega, kar draži in srbi racionalni um in kar ta hoče odpraviti, spraskati, namazati ali pozdraviti. V tem pogledu je psihoanaliza neke vrste mazohizem razuma: če razum teži k jasnosti, logičnosti, psihoanaliza vztraja pri ohranjanju stanja vzdraženosti, nevzdržnosti, nerazrešitve. Z Dolarjevimi besedami:

»Če je po eni strani res, da obstoji močna filozofska fantazma – fantazma sklenjenega pogleda na svet, smiselne totalitete brez razpok, sklada med subjektom in objektom itd. –, pa je psihoanalizo po drugi strani mogoče navezati na tiste točke znotraj filozofije, ki tej fantazmi uhajajo: na točke, kjer filozofija proizvaja svoje simptome, kjer pridejo na dan robovi in meje filozofije, kjer je nemožnost sklenjene totalitete vpisana v to totaliteto samo,

kjer v filozofijo samo vdira zavest o njeni lastni nemožnosti.« (Dolar 1990, 33)

Če smo zgoraj mimogrede ovrgli Barthesovo definicijo, ki je bržkone prej opazek kot resna definicija, da je retorika diskurz o diskurzu, pa nam je mnogo bliže njegova druga, ki pa deluje kot opazek, gre pa za prav resno definicijo in ki jo najdemo par strani kasneje: »retorika je natančno sestavljen stroj, 'program' za proizvodnjo diskurza«. (cf. Barthes 1990, 16) Kaj operira s programom in s čim operira program?

5.2. Označevalec in subjekt

V oči bijoča poteza, ki družji retoriko in psihoanalizo, je njun predmet, to je diskurz, govorica. Predmet retorike je govor, ki nastaja iz (subjektivacije) govorice, predmet psihoanalize je nezavedno, ki je strukturirano kot govorica in prihaja na dan kot učinek govorice na subjekta. »Vse izhaja iz strukture označevalca.« (Lacan 1996, 192) 'Vse' tu seveda pomeni 'vse, kar zanima psihoanalizo'. V spisu *Znanost in resnica* Lacan ne pove nič manj direktno: »nezavedno je govorica«. (Lacan 1994, 315) Iz vsega tega sledi, da se v vsak govor, ki je vedno govor nekega subjekta, vedno vpisuje nezavedno. Lahko bi rekli, da je za psihoanalizo retorika način, kako z natančno pripravo in analizo govora iz tega govora iztisniti nezavedno, tisti del nezavedne investicije, ki govori nekaj drugega kot to, kar smo hoteči reči, in kar potem s spodrseljaji najde pot v sami izvedbi.²⁸ Vrhovno pravilo psihoanalitične prakse, t.i. metoda 'prostih, svobodnih asociacij', je diametralno nasprotno: subjekt v analizi – analizant – mora na seanso priti popolnoma nepripravljen in med seanso govoriti, 'kar mu pade na pamet'. Kmalu se izkaže, da na teh asociacijah ni nič svobodnega, da so podvržene nekim zakonom, ki jih subjekt ne more nadzorovati, to so zakoni nezavednega, ki so zakoni govorice. Zato smo se tudi osredotočili na sofista, ki je pravzaprav zelo hvaležen predmet psihoanalitske interpretacije, predvsem zaradi svoje dialektike, ki jo od retorjevega govora ločimo tudi po tem, da deluje spontano, neposredno, saj njegov diskurz od njega zahteva sprotno prilagajanje vsem argumentom, ki mu pridejo nasproti in ga mečejo iz tira. Lahko bi zaključili, da vodilo 'šibko stvar narediti močnejšo' izhaja iz izmikanja tej resnici nezavednega in da je resnica sofista pravzaprav resnica označevalne strukture. Če navežemo na Lacana:

²⁸ Priročen primer so seveda bušizmi: ni ga bolj pripravljenega govora od govora predsednika ZDA, pa nezavedno vseeno najde pot. Ker pa Bush ni v analitični situaciji, ta njegova resnica, resnica nezavednega, ostaja netematizirana, ljubko ime bušizem pa zakriva njeno nezanosnost.

»Od Freuda dalje je nezavedno veriga označevalcev, ki se nekje drugje (na drugi sceni) vztrajno ponavlja, da bi *posegla skozi reze, ki jih ji ponuja dejanski diskurz in kogitacija, ki jo ta tvori.*« (Lacan 1994, 276; kurziva J.D.)

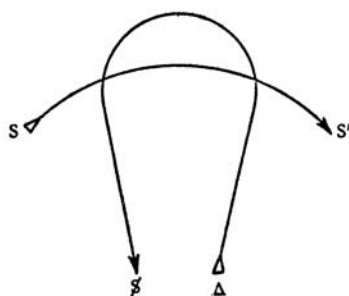
Lacanova teorija označevalca pomeni odmik od tega, kako je označevalec razumel Saussure. Pri Lacanu ni več govora o označevalcu in označencu kot paru, ki skupaj tvori pomen, ampak le o označevalcu, ki je odslej člen označevalne verige. Ključno je to, da je ta veriga v temelju brezpomenska, noben njen del, torej noben označevalec nima nikakršnega sebi lastnega pomena, sebi lastnega označenca. Miller v zvezi s tem pravi: »Da bi lahko vse tiste lepe reči, ki jih skrivamo v glavi, rekli tako, kot jih hočemo reči, to je ideal. Med reči in hoteti reči je vselej nek razmik. Lacanova teza je, da je označenec učinek označevalca, da učinke označenca ustvarijo permutacije, igre označevalca. Smisel v osnovi vznikne skoz nadomestitev enega označevalca z drugim.« (Miller 1983, 34-35) 'Mi', ki v glavi skrivamo vse tiste lepe reči, smo seveda subjekti nezavednega; 'tiste lepe reči' si sicer predstavljamo v glavi kot neke enoznačne označence, a ko jih moramo spraviti v označevalce, o njih spregovoriti, nobena beseda ni več prava. Tudi tu so sofistiki takoj za vogalom: iz tega, da nobena beseda ne more biti prava, sklenejo, da je lahko prava prav vsaka beseda.

Subjekt, kot ga pojmuje psihoanaliza, ni individuuum z realnim temeljem v telesu ne njegova subjektivnost, ki je imaginarna (cf. Miller 1983, 27), subjekt je to, kar konstituira označevalni par, je učinek označevalnega para S_1-S_2 , unarnega in binarnega označevalca. Ta par je minimalni dispozitiv označevalne verige in »subjekt ni nič drugega kot to, kar drsi v neki verigi označevalcev« (Lacan 1985, 43), je »interval v tem paru.« (Miller 1983, 27) Subjekt se konstituira šele ob vstopu v polje označevalcev in zato, ker je v označevalni verigi vedno že sled subjekta, ni metagovorice. (cf. Šterk 1998, 86) V zvezi z danes tako slavljeno subjektivnostjo Lacan pravi: »Promocija zavesti kot bistvene poteze subjekta v zgodovinskem nadaljevanju kartezijskega cogita je po našem mnenju varljivo poudarjanje prosojnosti dejavnega Jaza na račun *nepresojnosti označevalca, ki ga določa.*« (Lacan 1994, 286; kurziva J.D.) Ključen je torej označevalec.

5.3. Graf želje

Kaj se zgodi, ko realni človek iz mesa in krvi vstopi v govorico, ko se subjektivira oz. bolje, ko je subjektiviran, t.j. ko postane subjekt označevalne verige, Lacan pokaže v svojem slavnem *grafu želje*, ki je bil »zgrajen in dovolj odprto izpopolnjen (...) zato, da zariše stopnjevitost povečini praktične strukture prispevkov našega izkustva. Pomagal nam bo predstaviti, kam se umešča želja v razmerju do subjekta določenega z njegovo označevalno artikulacijo.« (Lacan 1994, 281) Gre za željo, ki je po vstopu v označevalno verigo »subjektu dostopna le, če je (...) reprezentirana v označevalcu.« (Šterk 1998, 86) Ta označevalec je a – objekt razlog želje, nadomestek pravega objekta želje, ki je za subjekta poslej zgubljen. Graf je predstavljen v spisu *Subverzija subjekta in dialektika želje* (Lacan 1994, 271-303), pri interpretaciji pa si bomo znatno pomagali z Žižkovim tekstom s karseda neposrednim naslovom *Graf želje* (Žižek 1988; cf. tudi Žižek 1989).

Prva stopnja, t.i. elementarna celica, ponazarja odnos med označevalcem in označencem, česar smo se zgoraj že dotaknili.



1. stopnja

Gre za to, da neka intenca Δ , ki jo Žižek različno poimenuje mitična, realna, predsimbolna ali subjektivna, vdre v označevalno verigo $S-S'$ in jo prešije v *retroaktivni smeri*. Učinek tega prešitja je subjekt, $\$$, dve točki križanja predstavljata zgoraj omenjena člena označevalnega para S_1 in S_2 , med katerima drsi subjekt. »Točka prešitja je točka, skozi katero je subjekt 'prišit' na označevalec, in hkrati točka, ki individua interpelira v subjekt, tako da se nanj obrača s pozivom nekega označevalca-gospodarja; z eno besedo, je točka subjektivacije²⁹ označevalne verige.« (ibid. 122)

²⁹ V zvezi s subjektivacijo prihaja do mnogih nesporazumov. Michael J. Hyde recimo Lacanu, ki je v strukturi našel tudi subjekta, v nasprotju s hard-core strukturalizmom, kjer prostora za subjekta ni,

Poanta retroaktivne smeri prešitja je v omenjeni sekundarnosti označenca glede na označevalec, »učinek smisla se zmerom odloči oziroma proizvede 'za nazaj'«. (ibid.) Elementaren primer da kar Lacan, ko pravi: »Diahrono funkcijo točke prešitja je treba poiskati v stavku, saj le-ta zares sklene svoj pomen šele s svojim zadnjim izrazom. Vsak izraz je predhodno že anticipiran v konstrukciji drugih, njihov pomen pa zares zapečati šele s svojim retroaktivnim učinkom.« (Lacan 1994, 282) V nekem smislu stavku pomen določi šele ločilo, šele ko so vse besede tu, do zadnje, lahko stavek dobi smisel. Uverženje označevalcev je vselej odvisno od te točke prešitja. Smisel predhodnih, lebdečih označevalcev se opira na pomen, ki mu ga izgotovi vdor označevalca-gospodarja v označevalno verigo. Primer za to si Žižek sposodi pri Ernestu Laclauu in Chantal Mouffovi: »v ideološkem prostoru lebdiyo označevalci 'svoboda', 'država', 'pravičnost' (...) itd., nato pa se jim doda označevalec-gospodar 'Komunizem', ki jim retroaktivno fiksira (komunistični) pomen ...« (Žižek 1988, 122) Tu nikakor ne smemo spregledati specifičnega učinka transferja oz. transferne iluzije:

»iluzija, ki definira transfer, je prehitevanje, korelativno zaostajanje označenca za označevalcem: je prav v tem, da se nam zazdi, kot da je pomen, ki ga je nekemu elementu retroaktivno fiksirala točka prešitja, t.j. označevalec-gospodar, že od vsega začetka navzoč v tem elementu kot njegovo imanentno bistvo ...« »Zadeva je seveda toliko paradokсна, kolikor je ta transferna iluzija nujna, t.j. je prav merilo uspešnosti 'prešitja': prešitje je uspešno le kolikor se spregleda kot operacija.« (ibid. 122-123)

Označevalci so nevtralni, gola forma, a ko dobijo pomen, ko so fiksirani, vztrajajo, prav iz svoje nevtralnosti lahko 'držijo' pomen, kot da je edini. Tako lahko družbeni boj dojamemo kot poskus razparanja tega prešitja. Za vladajoči sloj je pomen od vedno že tu, revolucionarji pa si prizadevajo razgraditi oz. razparati ideološki plašč, ki jih tišči.

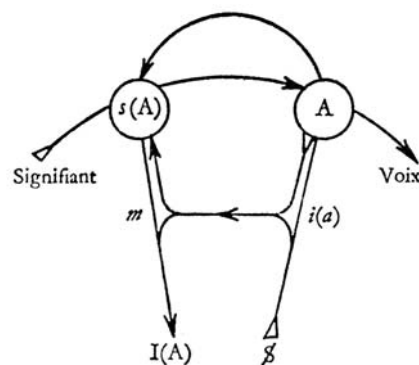
S točko prešitja se srečujemo v najbolj banalnih situacijah. Ko nekoga vprašamo, koliko je ura in nam ta odgovori »Pet do!«, smo ga prisiljeni spodbosti, naj prešije svojo izjavo, da bo za nas imela kakšen smisel. Če se še malo poigramo, pomislimo, kakšen bi bil naš spontani odziv, ko bi nam nek neznanec na naše vprašanje najprej odgovoril 'pet do', na naš poziv 'do?' pa bi odgovoril 'do tvoje smrti'. Situacija je

pripisuje 'humanizacijo strukturalističnega pristopa' (cf. Hyde 1980, 96), kar je z vidika teoretske psihoanalize nesprejemljivo, saj v Lacanovi teoriji subjektivnosti ni ščepca humanizma, od katerega se je Lacan večkrat distanciral.

popolnoma absurdna, mož pač ni prerok, a stavek je dobil svoj smisel in ta prvi smisel se izkaže za pogubnega, *imamo samo še pet minut*, spontana reakcija naše zavesti bi bila mrzlični utrinki, kaj bi se nam lahko zgodilo čez pet minut, da bi ta trditev lahko bila resnična. Izjava bi imela pretresljive posledice in potreben bi bil znaten miselni napor, da bi jo zavrnilo kot absurdno. To je učinek točke prešitja, »besede, na katero opiramo enotnost prej lebdečih označevalcev.« (cf. Žižek 1989, 95-96) V kolikor tudi teoretski psihoanalitični posegi v vsakdanje izkustvo deležijo na točki prešitja, to vseeno ne pomeni, da psihoanaliza pretendira na meta-pozicijo. Točka prešitja je formalni učinek govornice, meta-pozicija pa naseda omenjeni transferni iluziji.

Osnovna Lacanova postavka glede razmerja označevalca in označenca je torej, da nimamo opravka z imanentno linearno progresivno nujnostjo, v skladu s katero bi se pomen postopoma razvijal iz nekega izhodiščnega jedra, ampak je na delu nek »radikalno kontingenten proces retroaktivnega proizvodjanja pomena.« (Žižek 1988, 123)

Od druge stopnje naprej Lacan na osnovno celico 'nanaša' svoje mateme in ureja razmerja med njimi, tako da imamo v drugem koraku na mestu točke prešitja sedaj A, Drugi kot simbolni kod.



2. stopnja

Ko točka prešitja fiksira pomen predhodnih elementov, »jih (retroaktivno) podredi nekemu kodu, (...) uredi razmerja med njimi v skladu z nekim kodom.« Druga točka križanja (izstop) je zaznamovana s $s(A)$, ki pomeni »označenec, smisel, ki se proizvede kot retroaktivni učinek prešitja, t.j. nazaj iz točke, na kateri se skozi nanos na sinhroni simbolni kod, na veliki Drugi, fiksira pomen dotlej lebdečih

označevalcev.« (ibid. 124) Na tej stopnji pride do spremembe na dnu grafa: subjekt \$, rezultat označevalne operacije, zamenja mesto mitične intence Δ in predstavlja subjekta, ki trči v označevalno ureditev, iz česar se proizvede I(A), simbolna identifikacija, ki nadomesti subjekt iz prve stopnje. Subjekt je zdaj na desni kot vzrok zaradi že omenjene transferne iluzije, »v okviru katere subjekt na vsaki etapi postane to, kar je 'zmerom že bil': ta 'zmerom že' je iluzija, da je bilo tisto, kar se proizvede kot retroaktivni učinek, že od začetka dano.« (ibid.) I(A) na levi pomeni »simbolno identifikacijo, identifikacijo subjekta z neko označevalno potezo (I) v velikem Drugem, simbolni ureditvi (A): ta poteza je tista, ki (...) 'zastopa subjekt za neki drugi označevalec'.« (ibid.; cf. tudi Lacan 1994, 295) Konkretno je to ime ali mandat, ki ga subjekt sprejme nase, npr. 'predsednik'. Če imamo niz označevalcev, ki lebdiijo, recimo 'svoboda', 'ljudstvo', 'red', 'pravičnost', in označevalca-gospodarja 'demokracijo', je 'predsednik' tisti označevalec, ki subjekta zastopa za drug označevalec, t.j. demokracijo. Ta je dala lebdečim označevalcem vsebino, ki jo 'predsednik' – sklicujoč se nanjo – od prešitja dalje udejanja v realnosti.

Vendar pa se med simbolni učinek prešitja in simbolno identifikacijo

»vrine še ena raven: raven imaginarne identifikacije, t.j. razmerja imaginarnega jaza (m) do svoje podobe, do i(a). Omenjeni učinek retroverzije se opira prav na imaginarno raven, t.j. nosi ga iluzija jaza kot avtonomnega dejavnika, kot nosilca, ki je že od vsega začetka navzoč kot samodejni izvir svojih dejanj: to imaginarno samodoživljanje jaza kot izvira svojih dejanj je način, kako subjekt sprevidi, kako se zaslepi za *svojo radikalno odvisnost od velikega Drugega, katerega učinek v resnici je.*« (Žižek 1988, 124-125; kurziva J.D.)

Razlika med imaginarno i(a) in simbolno I(A) identifikacijo – torej med idealnim jazom in Idealom jaza – je v grobem ta, da je »imaginarna identifikacija (...) identifikacija s podobo, v kateri smo si vseč, z likom, ki predstavlja, 'kar bi radi bili', simbolna identifikacija pa je identifikacija s samim mestom, od koder se gledamo, da se vidimo v obliki, v kateri smo si vseč«, pri čemer velja izpostaviti, da je »simbolna identifikacija (točka, od koder se gledamo) tista, ki dominira in določa lik, v katerem smo si vseč.« (ibid. 125) »Drugi (je) mesto, kjer se subjekt vzpostavi kot ideal, kjer mora uravnavati to, kar nastopi kot jaz ali idealni jaz – ki ni ideal jaza –, se pravi, kjer se mora vzpostaviti v svoji imaginarni realnosti.« (Lacan 1996, 133) Žižek tu vpelje Kripkejevo teorijo 'rigidnega designatorja' (cf. Kripke 2000), da bi pojasnil, kako je

nek naziv, ki zaznamuje i(a), več kot le sveženj deskriptivnih lastnosti. Prav nasprotno ta naziv zaradi odvisnosti od I(A) ostaja isti tudi, če se – po domače rečeno – svet obrne na glavo. Tako je danes z 'demokracijo': z vojno, klanjem, sesutjem režima (simbolnega reda) in policijsko državo Združene države Amerike kljub vsemu prinašajo v Irak demokracijo. Demokracija kot rigidni designator v vseh kontrafaktičnih situacijah ostaja demokracija, promoter svobode in človekovih pravic in zato te zveze ni mogoče pobiti empirično, s sklicevanjem na dejstva, češ »to ni demokracija«. Že samo opozarjanje na neskladje med demokracijo kot abstraktnim pojmom politične pravičnosti in dejanskimi dejstvi zatiranja človekovih pravic in svoboščin se dojema kot element, ki ogroža suverenost demokratične oblasti – izvajalke demokracije. Kot pravi Žižek: »V razmerju do avtoritete Oblasti ni možna pozicija meta-govorice.« (Žižek 1984, 93) Že forma objektivnega pristopa postavlja pod vprašaj njeno avtoriteto. V 'demokraciji' so namreč 'vsi' svobodni. Svoboda za 'vse' pa je lahko le, če ni svobode za čisto vse. Tu sta na delu dva rigidna designatorja: 'demokracija' in 'vsi', t.j. tisti, ki se prepuščajo demokraciji, kot jo ideološko začrta trenutna oblast, torej 'naši', tisti, ki so z nami. 'Vsi' so 'naši' – ti so svobodni, ti so tisti, ki štejejo in so hkrati 'vsi', ki štejejo, skratka račun je brez ostanka; 'ostali', 'drugi', tisti, ki so proti nam, kakopak ne padejo v to polje, saj so 'ne-naši', moteči element, ki ogroža demokracijo in njeno univerzalno svobodo.

Bistvo stvari torej ne izhaja iz sklopa potez, zakoličljivih na ravni opisnih lastnosti, nakar bi na podlagi tega, ali nek pojav vsebuje te poteze, določali, ali pade pod okvir nekega pojma, nasprotno:

»edina možna definicija demokracije je, da so to vsa gibanja in organizacije, ki se legitimirajo kot demokratični (...), edina možna definicija objekta je, da je to tisti objekt, ki se lepi na (zmerom isti) označevalec (...); kar v zadnji instanci definira demokracijo, ni pozitivna vsebina tega pojma (njegov označenec), marveč zgolj njegova pozicionalna identiteta, t.j. njegova opozicija, njegovo diferencialno razmerje do nedemokratičnega.« (Žižek 1988, 128)

Zato lahko dandanes Ariel Šaron reče: »Za nasilje ni opravičila.« Nasilje je samo nasilje drugega, Palestincev, izraelsko nasilje pa je 'boj za svobodo'. Izjava o x, ki je skregana z dejstvi o x, ni preprosto napačna, ampak pozicionalna; definicija x je pozicionalna identiteta, diferencialno razmerje do ne-x.

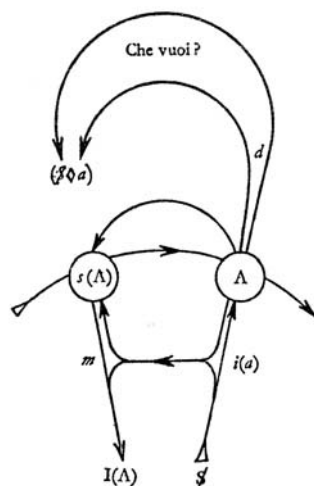
Na funkcijo rigidnega designatorja se nasloni tudi Sokrat v že večkrat omenjenem dialogu *Protagora*. Preden se Sokrat in mladi Hipokrat odpravita v Kaliasovo hišo, ki gosti Protagoro, Hipokrat Sokratu navdušeno razlaga, kako se bo učil pri velikem mojstru, od katerega gre vsak modrejši (»Če boš pri meni, mladenič, lahko pričakuješ, da boš še tistega dne, ko boš prvič pri meni, odšel domov boljši, in isto bo tudi drugi dan.« V: Platon 1966, 37; 318 a). Nad Protagorovo modrostjo je navdušen tudi sam Sokrat, imenuje ga »čudo modrosti« in »največji pod soncem«. (ibid. 26; 309 c-d) Vendar pred odhodom Sokrat povsem poruši Hipokratovo navdušenje, ko mu v kratki seriji analogij pokaže, da se različnih veščin učimo pri različnih mojstrih, Protagora pa je vendarle mojster sofistike, kar vsi vedo.

»Kaj pa vendar namerjaš postati, ko se zatekaš k Protagori?' In Hipokrates je na te besede zardel (...) in del: 'Kot lahko sklepam po prejšnjem, je jasno, da bi hotel postati sofist.' 'In tebe, o bogovi, (...) ne bi bilo prav nič sram nastopati pred Heleni kot sofist?' 'Pa še kako, Sokrat, Zevsa mi, če seve smem odkrito povedati, kar mislim.'« (Platon 1966, 29; 312 a)

Beseda 'sofist' ima mimo vseh pozitivnih danosti – v primeru Protagore maloprej opevana modrost in slava spričo te modrosti – slabšalni pomen. Hipokrata navdušenje mine prav zaradi moči besede 'sofist', ki v tem primeru učinkuje natanko kot rigidni designator. K Protagori bi šel, k sofistu ne. Modrec bi postal, sofist ne.

S tem nekako zaključujemo spodnje nadstropje grafa, t.i. nadstropje pomena ali nadstropje identifikacije. Ponovimo: v njem Lacan razčleni, kako se na podlagi retroaktivnega učinka pomena $s(A)$, ki je funkcija Drugega, in transferne iluzije formirata subjektova konstituirajoča simbolna in konstituirana imaginarna identifikacija, katerih medsebojno prepletanje »tvori mehanizem, preko katerega je subjekt integriran v določeno družbeno-simbolno polje« (Žižek 1989, 110).

Kje se stvar zalomi, nam pove drugo nadstropje, nadstropje užitka 'onstran identifikacije'. (cf. ibid.)



3. stopnja

»V subjektu, ki prevzame nase, ki sprejema nek 'simbolni mandat', ki pristane na to, da bo utelešal nek S_1 , nek označevalec-gospodar, ki pristane na to, da bo 'kralj', 'vodja', 'učitelj' ipd., (je) zmerom nek preostanek, nek presežek, ki se ga ne da zaobseči pod simbolni mandat, zajeti v opredelitev, ki jo zaznamuje S_1 ³⁰.« (Žižek 1984, 90) 'Kvadratura kroga' interpelacije, kot Lacan imenuje krožno gibanje med simbolno $I(A)$ in imaginarno $i(a)$ identifikacijo, se nikoli do kraja ne izide.

»Podvrženost subjekta označevalcu, do katere pride v krogotoku, ki gre najprej od $s(A)$ k A , nato pa se od A vrne k $s(A)$, je dejansko krožna – saj od tod nastala trditev, ki se ob odsotnosti slehernega dejanja, v katerem bi našla svojo gotovost, lahko sklicuje le na lastno skandiranje, dejansko napotuje le na svojo lastno anticipacijo v kompoziciji označevalca, ki pa sama ravno ne pomeni ničesar.« (Lacan 1994, 283)

»Naj katerakoli točka še tako trdno prešije izjavno verigo, ji retroaktivno fiksira pomen, zmerom preostane neka zev, ki jo Lacan ponazori z vprašanjem 'Che vuoi?' – to praviš, toda kaj s tem hočeš?« (Žižek 1988, 128) Iz same trditve nikoli ni razvidno, na kaj v realnosti se nanaša, subjekt, ki drsi po verigi, pa je vseeno odgovoren zanjo.

V intersubjektivni komunikaciji oz. dialektični situaciji to pomeni, da obstaja poleg vsake izjave – to kar rečemo – še vprašanje subjektivne pozicije izjavljanja – kaj hočemo s tem povedati, 'Che vuoi?'. Lacanovo izhodišče je, »da ni Drugega (od

³⁰ »Subjekt, ki se neposredno, nedialektizirano identificira s simbolno potezo, ki ji je podrejen, je nor, takšna identifikacija je definicija norosti.« (Žižek 1984, 90)

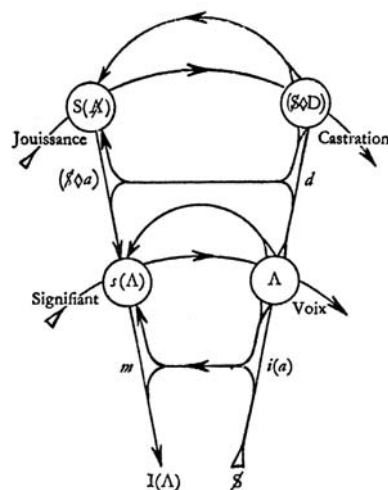
Drugega, t.j. da je razcep med izjavo in izjavljanjem ireduktibilen, da z nobeno (dodatno) izjavo ne moremo zapolniti prepada, razmika med njima.« (ibid. 130) Za to, kar hočemo reči, kar naenkrat zmanjka besed, nobena artikulacija ni prava, kar smo povedali, pa je bilo nekaj drugega od tega, kar smo hoteli reči. Skozi to razlikovanje med ravni izjave in ravni izjavljanja Lacan razreši paradoks lažnivca (cf. Lacan 1996, 129 et passim.): na ravni izjave izjava 'lažem' pomeni 'lažem, da lažem' (vsebino apliciramo na formo: če je res, kar pravim, potem tega, kar pravim, ne morem reči) in ostaja nerešljiv paradoks, ko pa pritegnemo še subjektivno pozicijo izjavljanja, je formulacija drugačna in pomeni enostavno 'ko lažem, lažem', kar ne pomeni drugega kot 'res je, da lažem', moja laž je res laž, je resnična laž, kar je »v svoji paradoksalnosti artikulacija neke (lahko še kako) avtentične eksistencialne situacije, ko izkusim svojo lažnost.« (Žižek 1988, 130-131) Miller to zgosti v maksimo: »Ne obstaja govor, ki ne bi bil vmeščen v razsežnost resnice.« (Miller 1993, 30) To je resnica, za katero gre psihoanalizi. Analitik analizantovega govora ne sme predpostavljati kot varljivega, kot da mu ta laže, ampak se mora osredotočiti na resnico, ki prihaja na dan mimo izjave, torej resnico subjekta izjavljanja. »Dimenzija resnice je nepogrešljivo ozadje laganja, medtem ko obratno ne drži.« (Zupančič 2002, 118)

Na tretji stopnji se na to mesto vprašanja, ki zeva onstran izjave, na mesto tega 'Zakaj mi to praviš?', »umešča želja (désir, d) kot različna od zahteve.« (Žižek 1988, 130) Na koncu puščice, ki ponazarja vprašanje 'Che vuoi?', Lacan umesti obrazec fantazme ($\$ \diamond a$), ki »je natanko odgovor na ta 'Che vuoi?', je poskus zapolniti zev vprašanja z odgovorom.« (ibid. 131) Lacanu pri vsem tem seveda ne gre za intersubjektivno komunikacijo, ampak za razmerje med subjektom in Drugim. 'Che vuoi?' – 'Kaj hočeš?' – je na subjekta govorice naslovljen s strani samega Drugega-govorice. »Fantazma je način, kako subjekt odgovori na vprašanje, kako nastopa v očeh Drugega, v želji Drugega, to je, kaj Drugi vidi v njem, kakšno vlogo igra v želji Drugega.« (Žižek 1994, 178) Drugi subjekta s simbolnim mandatom I(A) pripne na označevalno verigo in mu določi mesto v intersubjektivni mreži simbolnih odnosov. A ta mandat je vselej arbitraren, kar ponazarja tista 'mitična intenca' Δ iz prve stopnje grafa, 'Che vuoi?' pa leti na subjekta, *kot da bi ta poznal odgovor*, zakaj nosi prav ta mandat, odgovor, ki ne obstaja (cf. Žižek 1989, 113) – ki je v označevalcu neartikulabilen, njegov manko pa uteleša *a*, objekt razlog želje – in namesto katerega

subjekt ponudi fantazmo, t.j. svoje razmerje do tega izgubljenega objekta. Vendar je vloga fantazme dvojna: »fantazma nastopi kot odgovor na Che vuoi?, na neznosno enigmo želje Drugega, manka v Drugem, hkrati pa je fantazma tista, ki tako rekoč daje koordinate našemu želenju, ki konstruira okvir, znotraj katerega sploh lahko nekaj želimo.« (Žižek 1988, 134) V tem je najti tudi Lacanov premik glede tega, kako si moški izbira žensko. Pred Lacanom je veljalo, da gre pri izbrani ženski za nadomestnico matere, Lacan pa poudari, da mora pri tem iti zgolj za 'neko' potezo, ki nikakor ne sme 'preveč' spominjati na mater, saj bi imelo to nasprotni rezultat. »(F)antazma je konstrukt, ki nam omogoči, da iščemo materine nadomestke, hkrati pa je varovalni ekran, ki nam omogoča ohraniti distanco do incestuoznega objekta ...« (ibid. 136)

Na tretji stopnji se torej zarisuje vloga želje, ki se vrti okoli izgubljenega objekta, katerega manko označuje a in povzroča metonimično drsenje subjekta po označevalni verigi. Na nemogoče vprašanje, 'kaj hočeš?', subjekt zgradi fantazmatski okvir, znotraj katerega mu je omogočen nek okrnjen stik z izgubljenim objektom.

V zadnji, četrti obliki je grafu dodan »vektor užitka (*jouissance*), ki se križa s simbolno strukturacijo želje.« (ibid. 138)



4. stopnja

Šele sedaj lahko artikuliramo izhodiščni problem: kaj se zgodi, ko realni človek iz mesa in krvi vstopi v govorico.

»Problem drugega (zgornjega) nadstropja je, kaj se zgodi, ko v samo polje označevalca, velikega Drugega, trči predsimbolni (realni) tok užitka, t.j. kaj se zgodi, ko je predsimbolna instanca, telo kot utelešeno uživanje, ujetu v mrežo označevalca. Splošni rezultat je jasen: uživanje, ki gre skozi mrežo-sito označevalca, je podvrženo *kastraciji*³¹, užitek je iz telesa evakuiran, telo 'preživi' kot razkosano, omrtničeno. Red označevalca in red uživanja sta si radikalno heterogena, konsistentna usklajenost med njima ni možna.« (Žižek 1988, 138)

Kot pravi Lacan: užitek je prepovedan govorečemu bitju kot takemu. (cf. Lacan 1994, 298) S(A) na točki preseka med uživanjem in označevalcem je »označevalec manka v Drugem« (ibid. 295), nekonsistentnosti Drugega, Drugega, ki mu manjka tisto, kar nadomešča *a*: »čim uživanje vdre v polje označevalca, naredi to polje nekonsistentno, luknjavo – uživanje je tisto, kar se ne da simbolizirati, v polju označevalca ga lahko detektiramo skozi luknje in nekonsistentnosti, zato je edini možni označevalec uživanja označevalec manka v Drugem.« (Žižek 1988, 138) (\$◇D) na desni strani preseka med užitkom in označevalcem je obrazec gona. Ko

»označevalec razkosa telo, iz telesa 'evakuira' užitek, vendar se (kot poudarja J.A. Miller) to 'evakuiranje' ne izteče do kraja – sredi puščave simbolnega Drugega ostajajo otoki uživanja, tako imenovane 'erogene cone', fragmenti, še vedno prežeti z uživanjem, in prav na te fragmente se veže, okoli njih pulsira freudovski nagon (pulzija³²). Te erogene cone so označene z D (demande: simbolna zahteva), zato ker na njih ni nič 'naravnega': kateri del telesa bo preživel 'evakuacijo užitka', ni določeno s fiziologijo, marveč z načinom simbolnega razkosanja (...).« (Žižek 1988, 138-139)

Zgornje nadstropje grafa nam kaže na razsežnost 'onstran identifikacije': »nemogoča 'kvadratura kroga' simbolne in/ali imaginarne identifikacije se nikoli ne izide, zmerom je nek preostanek, ki vpelje razsežnost želje in naredi Drugega (polje Simbolnega) nekonsistentnega – fantazma pa je v svoji temeljni razsežnosti prav poskus maskirati to nekonsistentnost, zakriti manko, luknjo v Drugem.« (Žižek 1988, 139)

³¹ Koncept kastracije mnogim interpretom nikoli ni šel prav gladko po razumniškem grlu. Ko že omenjeni g. Hyde vpelje v svoj tekst kastracijo, tega simptomatično ne more storiti brez dveh 'relativizatorjev', namreč pravi: »V jeziku psihoanalize 'je lahko' premestitev (otrokove identifikacije s falusom v identifikacijo z očetom) karakterizirana kot 'kastracija'.« (Hyde 1980, 101) Prvič, Hyde ves čas operira z jezikom psihoanalize – zakaj je potrebno ob kastraciji to še posebej izpostavljati? –, in drugič, ne da *bi lahko*, ampak tako preprosto je: premestitev, za katero gre, je konceptualizirana kot kastracija.

³² Pulzija je neposreden prevod francoske *la pulsion*, ki je prevod nemškega *der Trieb*, oboje pa pomeni nagon. (cf. Dolar 2003, 110, op. 11)

Vse to je za nas pomembno, kolikor kaže na radikalno razpoko, zev med subjektom in govorico: govorica je do svojih subjektov indiferentna, pravila, ki jo obvladujejo, se ne menijo za realne posledice na telo in zavest, ki jih prinaša subjektu na njegovi življenjski poti. V tem smislu pozni Lacan v *Še* pravi kar direktno: »označevalec je neumen.« (Lacan 1985, 20) Neumen je, v kolikor nič ne ve, nič ga ne zanima, nič ne pomeni, a goni svojo. Subjektov odgovor na to je fantazma »kot komplement zaprečenega subjekta, na katerega se obeša vektor želje; ta obrazec je ogrodje sleherne realnosti«. (Miller 1983, 28) Sleherna realnost je fantazmatska v pomenu, ki v naši dobi katastrof prihaja vedno jasneje na dan. Ob soočenju s katastrofo si ponavadi rečemo: »To ne more biti res!« ali pa »To je nemogoče!«. No, 'to' je vsekakor še kako res, ampak 'ni res' toliko, kolikor katastrofe ne moremo spraviti v naš fantazmatski okvir, kar dobesedno presega našo realnost, se ne vklaplja vanjo. V tem je poanta lacanovskega koncepta Realnega kot nasprotnega »pomenu realnosti, ki je v temelju fantazmatska«. (ibid.) Subjekt govorice in resnica o realnosti sta si torej radikalno heterogena, vmes je vedno fantazma.

5.4. Retorika skozi psihoanalizo

Če bi obstajala kakšna psihoanalitična teorija retorike, bi zagotovo izhajala iz Lacanove postavke, da se 'sporočilo oblikuje pri prejemniku'. To pomeni, da je med tem, kar rečemo, in tem, kar smo povedali, nek temeljen razcep. Tega se zaveda na primer Perelman, vendar za razliko od Lacana to zanj ni izhodišče, ampak prej neka ovira, zato skuša opredeliti tehnike, s katerimi bi prekoračil to neprekoračljivo zev, pri čemer ta poskus konec koncev ni nič drugega kot spet neko sporočilo, prikrito sporočilo, ki ga bo znova oblikoval šele prejemnik.

Če na postavko, da se 'sporočilo oblikuje pri prejemniku', apliciramo zgoraj orisano teorijo točke prešitja, vidimo, da je sporočilo, ki ga oddajamo, vedno serija lebdečih označevalcev, ki teče proti prejemniku in ki jo šele on prešije s svojo reakcijo, ji da pomen in nam tako 'vrne naše lastno sporočilo v sprevrnjeni obliki'. Ko nekomu nekaj *rečemo*, iz njegove reakcije izvemo, kaj smo mu *povedali*, v tem je poanta retroaktivnosti in v tem leži temeljna nemoč govorečega bitja.

A kako naj kdorkoli kogarkoli o čemerkoli sploh prepriča? To se v psihoanalizi prevede v vprašanje prenosa vednosti in odgovor je nedvoumen: prenos vsakršne vednosti je pogojen s transferjem, s transferno situacijo, ki se opira na figuro predpostavljene vednosti, na t.i. *subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve* (v nadaljevanju sss). »Brž ko se od nekje prikaže subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve, imamo transfer.« (Lacan 1996, 217) Transfer je seveda sprva »pojav, v katerega sta skupaj vključena subjekt in psihoanalitik« (ibid. 216), pri čemer funkcijo sss igra analitik, zdravljenje pa je mogoče le na podlagi tega transferja. S tem vloga transferja v analitični situaciji nikakor ni izčrpana, a za nas je bolj pomembno, da transfer ni omejen zgolj na analitično situacijo. »Vsakokrat, kadar je ta funkcija (sss, op. J.D.) za subjekta utelešena v komerkoli že, naj bo analitik ali ne, iz definicije (...) izhaja, da je s to funkcijo vselej že na delu transfer.« (ibid. 217)

Bistvo transferja je neko slepo, neutemeljeno zaupanje in realna oseba, ki ji tako slepo zaupamo, je naš sss. Če postavimo hipotezo, da je transfer pogoj tako analitičnega zdravljenja kot uspešne komunikacije, torej prenosa vednosti, uspešne argumentacije, si lahko privoščimo naslednjo analogijo. Lacan na 217. strani svojega Seminarja XI v zvezi s pogoji analize pravi: »Če pri pacientu kdorkoli, ki ga je mogoče imenovati, katerakoli oseba iz njegove okolice, že uteleša to funkcijo *subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve*, potem izhaja iz tega za tistega, ki se bo lotil njegove analize, težava čisto posebne vrste, ki zadeva udejanjanje transferja.« (ibid. 217) Za naše potrebe preformulirajmo: 'Če pri poslušalcu, prejemniku sporočila kdorkoli, ki ga je mogoče imenovati, katerakoli oseba iz diskurzivnega polja, v katerem se gibljemo, že uteleša to funkcijo *subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve*, potem izhaja iz tega za tistega, ki se bo lotil argumentacije, prepričevanja, pregovarjanja, težava čisto posebne vrste, ki zadeva udejanjanje transferja'.

Transfer je nekaj, kar je Jon Elster opredelil kot 'stranski proizvod'. (cf. Elster 2000) To je nekaj, česar ne moremo doseči neposredno, saj nam prav neposreden pristop cilj sprevrne v svoje nasprotje. Primer 'stranskega proizvoda' je recimo spoštovanje: če hočemo, da nas nekdo spoštuje, mu svoje tendence ne moremo neposredno razkriti recimo z izjavo »Želim, da me spoštuješ«, kajti s tem izzovemo nek odpor, ki je kajpada prav nasproten namenu: kdor neposredno zahteva spoštovanje, je prav zaradi tega izvzet spoštovanju, ki je neko spontano čustvo, tak ni spoštovan prav

zaradi svoje zahteve, da ga spoštujemo. Identično je s transferjem: »Verjemi mi« nikakor ne more pripomoči k temu, da nam bo poslušalec verjel. Za to moramo reči oziroma storiti nekaj drugega.

Problem prenosa vednosti in hkrati problem transferja se zvede na problem ljubezni, ko Lacan v osmem seminarju »problem transferja postavi kot problem ljubezni« (Dolar 1990, 44): »da bi lahko prišli do vednosti, je že treba vedeti, vedeti, kaj je prava vednost, vedeti, kaj je treba vedeti; v vednosti je treba privzeti neko minimalno predpostavko, predpostaviti pravo vednost, da bi lahko do nje prišli« (Dolar 1993, 58), predpostaviti, da ima subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve, tisto pravo vednost. Spomnimo se filma *Metulj*, ko proti koncu Steve McQueen pride do gobavcev. Gobavec mu obljubi pomoč, pod pogojem, da mu poljubi roko. Quinn se ne ukvarja s psihologijo (»ali gobavec hoče, da se tudi jaz okužim; je že tako na koncu, da mu je njegova usoda pomračila občutek za sočloveka; ali pa nemara obstaja možnost, da jo kljub poljubu odnesem čil in zdrav; kaj mi pomaga pomoč, če bom gobav; kaj hoče od mene?«) in ker se do gobavčeve vednosti nikakor ne more dokopati z ugibanjem in psihologističnim sklepanjem 'če x, potem y, če ...', ampak namesto kolebanja med dvema možnostma (po poljubu bom/ne bom OK), kar bi seveda blokiralo dejanje, z drugimi besedami, premišljevanje o možnostih/verjetnostih ima isti rezultat kot odločitev, da roke ne bo poljubil (ostal bi na otoku in umrl) stori *korak v prazno*. Premišljevanje ne more voditi v dejanje, odločitev nikoli ne sledi logično, ker potem ne bi potrebovali premišljevanja. Na koncu gre vedno za odločitev na slepo. In če nadaljujemo z Dolarjem: »Samo če verjamem v filozofovo vednost (...), lahko potegnem razliko med pravim in nepravim. Da bi nas lahko vodila stvar sama, ji moramo prav tako 'nasesti', se ji pustiti zapeljati, verjeti, da je stvar sama, storiti korak brez pokritja, zastaviti košček ljubezni, ki je pred modrostjo in njen pogoj. Če umanjka transferna garancija, pa se znajdemo v brezopornem svetu ponaredkov in simulakrov.« (ibid.) Ti ponaredki in simulakri so seveda to, kar so vseskozi ponujali sofisti, delovali pa so le pri manj izobraženemu ljudstvu, ki ni ločevalo nemoči izrekanja bistva stvari – Enega – od partikularnih izrekanj v jeziku, ki mu ni mar za bistvo stvari.

Vedno je potreben nek korak brez pokritja, treba je stopiti v prazno in iluzija, da zmoremo vedeti in delovati brez tega koraka, je zmota skeptikov in cinikov. Treba se

je odpreti, kar pa *ne* pomeni, da ne bomo kasneje sposobni refleksije: nasprotno, refleksija je mogoča zgolj *od znotraj*, merodajen pretres stvari je mogoč šele po tem koraku v prazno, zato psihoanaliza zavrača vsakršno kritiko, ki ne izhaja iz temeljnih predpostavk same psihoanalize. (cf. Žižek 1994)

Končajmo s t.i. *Adelinim načelom* iz Courtelineovega *Boubourouchea*, ki pravi: *Verjamemo tistemu, kogar ljubimo.* »To v teorijo resnice vpelje ljubezen. Teorija resnice, kakršno išče filozofija logike, zmeraj udari mimo prav zaradi erotike. Brez doktrine ljubezni ni teorije resnice. Zato dejstva sfrlijo, ali drugače, tu je nakazano, da nobeno dejstvo ne pomeni samo na sebi ničesar, ampak samo po rekanju« in šele »s pomočjo analize se (...) ovemo, da je pravilo-za-razumevanje za vsakogar partikularno. To imenujemo fantazma (...), pomen je fantazma. Razumevamo prek fantazme. Pravzaprav ne razumemo ničesar drugega kot fantazmo.« (Miller 1996, 94)

Zaključek

Da bi Grki lahko imeli retoriko kot večino govora, prepričevalnega govora, so morali osvoboditi besedo, spustiti so jo morali v javnost. Potem so ji zagotovili avtonomijo nad gospostvom in odstranili neposredno grožnjo sile. Razdelili so jo na zapis in na govor, da bi zagotovili trajnost in neposrednost njene oblasti. Od takrat naprej so grško zgodovino pisali ne le nasilneži, ampak tudi dobri govorniki. Takšni so popustili, če jih je ugnal boljši govor, kajti ta je bil edino legitimno orožje v političnem boju. Bitka za svoj prav se je od takrat naprej bila na diskurzivnem polju.

To je bila naivna in hkrati zlata doba grške demokracije. Demos je iskal izobrazbo in jo s sofisti tudi dobil. Ker so se Grki radi pravdali, se je sistematično dogajalo, da je spore dobival tisti, ki je imel na strani besedo, in ne tisti, ki se je zanašal na dejstva, resnico in pravico. Z modrostjo se je hkrati širila tudi skeptičnost in sofisti so prišli do zaključka, da je res vse, kar se lahko ubrani v govoru in z govorom. Filozofi med njimi so na podlagi tega razvijali relativizem in skepticizem.

Racionalnima umoma, kot sta bila Sokratov in Platonov, pa se je to zdelo nezadostno. Sofistični 'kar je resnično, je dobro (resnično je to, kar je v govoru ubranljivo)' sta obrnila v idealistični 'kar je dobro, je resnično' in začela svoj boj s sofisti. Ta podvig se je izkazal za pretežkega, saj sta se za dosego svojega prav morala zateči eden k istim sofizmom kot njegovi nasprotniki, drugi pa k dvigu rok in umiku v idealno državo.

Njune sanje je uresničil Aristotel, ki je sofiste postavil na realna tla, na tla logičnih zmot v sklepanju. Retoriko je definiral kot orodje brez vsebine, ki je na voljo vsem, seveda tudi sofistom, s sistemom formalne logike in pravili sklepanja pa je opremil govorce, ki so se hoteli otresti sofistične nadloge. S formalizacijo retorike je iz nje izključil vsakršno moralnost, kar je pomenilo, da se je bilo za dosego dobrega zdaj celo legitimno posluževati trikov, ki bi poslušalce navedli k željenim sklepom. Celoten problem je prestavil v subjektivno etiko govornika.

Tako Platon kot Aristotel sta lahko ugotovila, da se o nekaterih rečeh ne da razumno razpravljati z vsakim, in da nikdar ne moremo prepričati vseh, ki jih želimo. Razlog sta našla v pokvarjenosti človeškega rodu – račun, ki dosti prenese. Soočila sta se z

dejstvom, da nikdar ne moremo natančno vedeti, kdaj bomo prepričali in pravim vzrokom za to se je najbolj približala psihoanaliza. Pravila igre so se z nastopom in konceptualizacijo nezavednega, ki ga obvladujejo pravila govornice, t.j. označevalne strukture, popolnoma spremenila. Merilo vseh stvari danes – torej po Freudu – ni več človek kot telesno bitje, ampak označevalec, ki si človeka podredi, čemur psihoanaliza pravi subjektivacija. Človek je subjekt govornice in je človek le po tem, da je subjekt govornice. Vstop v govornico ima odločilne posledice tako za subjekta, ki je odtlej razcepljen \$, kot za govornico, t.j. simbolno polje, ki je odtlej ne-celo A, v kolikor iz njega konstitutivno izpade *a*, objekt-razlog želje govorečega subjekta. To vrzel \$ krpa na vselej partikularen in unikatni način s konstrukcijo fantazme, ki poslej določa njegovo percepcijo realnosti. Resnica in vednost sta odtlej odvisni od te in 'preprosti' nauk, ki ga psihoanaliza ponuja govornikom, se lahko glasi: »Naredite se ljubezni vredne.«

Literatura

1. Aristotel (2001): *The Basic Works of Aristotle*. Modern Library, New York.
2. Bahovec, Eva (1990): *Kopernik, Darwin, Freud*. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
3. Barthes, Roland (1990): *Retorika starih*. Studia Humanitatis, Ljubljana.
4. Bratož, Rajko (2003): *Grška zgodovina*. Zveza zgodovinskih društev Slovenije, Ljubljana.
5. Curtius, Ernst Robert (2002): *Evropska literatura in latinski srednji vek*. Literarno-umetniško društvo Literatura (zbirka Labirinti), Ljubljana.
6. Diogen Laertski (1973): *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*. Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd.
7. Dolar, Mladen (1990): *Platon in psihoanaliza*. V: *Beseda, dejanje, svoboda, Filozofija skozi(!) psihoanalizo V* (zbornik). Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
8. Dolar, Mladen (1993): *Sofist, ali o transferju*. V: *Filozofija skozi(i) psihoanalizo VII* (zbornik). Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
9. Dolar, Mladen (2003): *O glasu*. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
10. Elster, Jon (2000): *Kislo grozdje – študije o racionalnosti*. Krtina, Ljubljana.
11. Freud, Sigmund (1999): *Vprašanje laične analize*. V: *Problemi 3/4*. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
12. Golobič, Gregor (2002): *Ko filozofi umolknejo – primer Kratil*. V: *Problemi 5/6*. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.

13. Heidegger, Martin (1991): Platonov nauk o resnici. Fenomenološko društvo, Ljubljana.
14. Hyde, Michael J. (1980): Jacques Lacan's Psychoanalytic Theory of Speech and Language. V: The Quarterly Journal of Speech, 66 (96-118).
15. Kalan, Valentin (1980): »Sofist« ali o idealizmu: sofistika - filozofija – ideologija. V: Platon 1980 (spremna beseda).
16. Kalan, Valentin (1995): Povabilo na srečanje v Platonovi akademiji. V: Platon 1995, 413-431 (spremna beseda).
17. Kastelic, Jože (1966): Protagoras. V: Platon 1966 (spremna beseda).
18. Kennedy, George A. (2001): Klasična retorika ter njena krščanska in posvetna tradicija od antike do sodobnosti. ZRC SAZU, Ljubljana.
19. Krabbe, Erik C. W. (2000): Meeting in the House of Callias: Rhetoric and Dialectic. V: Argumentation 14.
20. Lacan, Jacques (1985): Še. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
21. Lacan, Jacques (1994): Spisi. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
22. Lacan, Jacques (1996): Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
23. Miller, Jacques-Alain (1983): Pet predavanj o Lacanu v Caracasu. DDU Univerzum, Ljubljana.
24. Miller, Jacques-Alain (1993): Mikroskopija: uvod v branje »Televizije«. V: Problemi 3. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.

25. Miller, Jacques-Alain (1996): »Torej sem ono«. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
26. Petrović, Sreten (1975): Retorika. Gradina, Niš.
27. Platon (1995): Država. Mihelač, Ljubljana.
28. Platon (1980): Sofist. Obzorja, Maribor.
29. Platon (1966): Protagoras. Obzorja, Maribor.
30. Platon (1960): Simpozij in Gorgias. Slovenska matica, Ljubljana.
31. Plutarh (2003): Življenja velikih Grkov. Mladinska knjiga, Ljubljana.
32. Rapp, Christoph (2002): Aristotle's Rhetoric. V: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2002 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/aristotle-rhetoric/>.
33. Sovre, Anton (1946): Predsokratiki. Slovenska matica, Ljubljana.
34. Sovre, Anton (1960): Gorgias. V: Platon 1960 (spremna beseda).
35. Škerlep, Andrej (2004): Retorika, javno razpravljanje in spor o racionalnosti. V: Javnost 11.
36. Šterk, Karmen (1998): O težavah z mano. Študentska organizacija Univerze, Študentska založba, Ljubljana.
37. Tadić, Ljubomir (1995): Entimem – retorički silogizam. V: Filozofija i društvo 7.
38. Vernant, Jean-Pierre (1986): Začetki grške misli. Studia humanitatis, Ljubljana.

39. Windelband, Wilhelm (1978): Povijest filozofije I. Naprijed, Zagreb.
40. Zupančič, Alenka (2002): Zakaj lažemo iz vljudnosti. V: Problemi 5/6. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
41. Žižek, Slavoj (1984): Kant s Sodom. V: Filozofija skozi psihoanalizo I. DDU Univerzum, Ljubljana.
42. Žižek, Slavoj (1988): Graf želje. V: Miran Božovič (ur.): Želja in krivda, Filozofija skoz(!) psihoanalizo IV. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
43. Žižek, Slavoj (1994): Samointervju. V: Problemi 1. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.