

Alkibiadov govor: Branje Platonovega Simpozija¹

*Njegov ščit je bil pozlačen, a namesto običajnih znamenj je v grbu nosil Erosa, ki je držal strelo v roki.**

Plutarh, Alkibiad, 16.

Alkibiad: Povedal bom resnico, če dovoliš.

I.

Kot prvo, bil je lep. Obdarjen je bil s telesno milino in lepoto, ki sta očarali vse mesto. Tudi z odraščanjem se nista zmanjšali, temveč sta v vseh starostnih dobah cveteli z novo prepričljivostjo in močjo. Vselej se je hudo zavedal svojega telesa in je bil domišljav zaradi vpliva, ki ga je imelo. O svoji lepoti je govoril kot o svoji "osupljivi sreči" in "mani iz nebes". Z lepoto pa se njegovi naravni darovi še niso končali. Odločnost in moč duha sta ga napravili za enega izmed najboljših poveljnikov in strategov, kar so jih Atene poznale, ter enega izmed najspretnjših govorcev, kar jih je kdaj prevzelo to mesto. Njegova genialnost se je na obeh področjih kazala v budnem opazovanju situacije – v tem, kako je zaznaval bistvene značilnosti posameznega primera in drzno izbral ustrezno ravnanje. Glede vseh teh darov pa zato ni bil prav nič manj domišljav – domišljav, in vendarle tudi malone bolešno občutljiv na vsakršno kritiko in obrekovanje. Rad je imel, če so ga imeli radi. Sovražil je, če so ga opazovali, premerjali, razkrivali. Njegovo srce, velikodušno in vihravo, je naglo zagorelo tako v ljubezni kot v jezi, hipno spremenljivo in nepopustljivo. Bil je torej mož z nemalo talenti, ki je mnogo terjal od sveta, emocionalno in intelektualno; in storil je, kar talent in pogum lahko storita za zagotovitev uspeha.

¹ Pričujoči prevod je članek v knjigi *The Philosophy of (Erotic) Love*, Robert C. Solomon in Kathleen M. Higgins, 1991.

* Platon, *Simposion in Gorgias*, Ljubljana, 1960, prev. Anton Sovre. Tudi vsi nadaljnji citati so iz tega prevoda.

Še kaj? Sovražil je igranje na piščal in satira Marsiasa, ki je igral na piščal ... Smejal se je, uprizarjal šale – na račun sovražnikov, ljubimcev, na svoj račun. Nekoč je napeljal, da je eden izmed njegovih erastov, ki je bil metojk, na dražbi uspešno predražil druge ponudnike za državne davčne terjatve ter povzročil veliko nejevoljo domačih erastov in izterjevalcev davčnih terjatev ... Kadar je hotel kaj doseči, ni prav ničesar tvegalo. Nekoč je v Olimpijo poslal sedem dirkaških vozov in iz tekme izšel s prvo, drugo in četrto nagrado. A najbolj ga je seveda pestila prav tista tretja nagrada, ki se mu je izmuznila ... Nekoč je lastnemu psu odrezal rep, rekoč: "Kar sem hotel, sem dosegel! Želel sem Atencem dati snov za klepetanje: to naj prežvekujejo, da ne bodo pleteničili o meni kaj hujšega!" ... Prispeval je denar za najmenitnejše gledališke prireditve. Ljudje se ga niso nikdar naveličali; bil je njihov ljubljeneec, njihov mladi "lev". Tisti, ki so sovražili demokratične nereda, so ga sovražili kot njihovega pobudnika ... Nekoč je filozofa povabil na večerjo in mu še pred spanjem povedal resnico ... Izdal je dve mesti. Dejal je: "Ljubezen do domovine je nekaj, česar ne čutim, kadar se mi godi krivica." Z venci je okitil prazno glavo lepotca, ki je pisal tragedije, ne da bi sam imel dušo ... Neke temne noči je šel na sprehod po atenskih ulicah ter kipom bogov razbijal genitalije in obraze, s čimer jih je povsem iznakazil ... Mož, katerega je ljubil, je bil videti kot toponos silen, ki se obrne v postelji in zaspi – kakor eden izmed tistih figur silenov, ki jih odpreš in v njihovi notranjosti najdeš bleščeče kipce bogov ... Vse te stvari.²

Njegova zgodba je nazadnje zgodba o propadanju in izgubljanju, o neuspehu praktičnega uma pri oblikovanju življenja. Tako izjemni mož sam kot tudi stopnje na poti njegove kariere so bili v Atenah legendarni; kar klicali so po interpretaciji – in prav tako po ozdravljenju. *Simpozij* je umeščen v sredino tega življenja, sooča pa se z vprašanji, ki jih življenje postavlja naši misli o ljubezni in umu. Alkibiad je seveda glavna oseba v dialogu in številne podrobnosti njegovega življenja so eksplicitno opisane v njegovem govoru. Obstajajo pa tudi subtilnejši znaki. Mož, ki je umrl od puščice, izstreljene iz loka, govori o besedah ljubezni kot o puščicah ali strelah, ki ranijo dušo. Mož, ki je s tolikšnim vplivom razglasil piščal za glasbilo, nevredno dostojanstva svobodnega človeka, sam sebe imenuje sužnja očarljivega igranja nekega satira na piščal. Mož, ki je skrunil svete kipe, primerja Sokratovo dušo z nizom kipov bogov in govori o nepravčnosti izropanja in oskrunjenja sokratskih kreposti. Mož, ki je onečastil misterije, posadi na zatožno klop posvečenja misterija *erôsa*. Vse te zveze kažejo na to, da moramo delo znova prebrati glede na že legendarne zgodbe o življenju, pri tem si skušamo predse privesti

² Te zgodbe, čeprav verjetno niso vse resnične, so značilne za priljubljene legende o Alkibiadu, ki tvorijo ozadje dialoga. Vsi viri se v glavnem ujemajo glede njegovega značaja in pglavitnih dejstev iz njegovega življenja. Od Tukidida imamo pripoved o njegovi karieri, gledaliških prireditvah, vojaških in političnih sposobnostih ter zgodbo o Olimpiji in pripombe o ljubezni do domovine. Iz Plutarhovega *Življenja* pa imamo zgodbe o piščali, metojku in psu.

atensko prevzetost z Alkibiadom. Le tako bomo doumeli pomen številnih navidez slučajnih pripomb ter skoznje tudi pomen celote.

Platonu navadno očitajo, da je v *Simpoziju* zanemaril vrednoto ljubezni enega samega celega človeka do drugega takšnega celega človeka. Ko namreč človeka obravnava kot sedež dragocenih lastnosti in opiše ljubezen, ki da je usmerjena v te ponovljive lastnosti, ne pa v celega človeka, spregleda nekaj, kar je temeljno za naše izkustvo ljubezni. Profesor Gregory Vlastos, eden izmed najbolj izrazitih zagovornikov takšnega pogleda, piše: "Ljudi naj bi ljubili le toliko, in sicer le do te mere, kolikor so dobri in lepi. Ker so le premaloštevilna človeška bitja mojstrovine popolnosti in ker celo najboljši od tistih, ki jih imamo možnost ljubiti, niso povsem brez potez grdega, nizkotnega, vsakdanjega, smešnega, potem – če naj bi naša ljubezen do njih veljala zgolj njihovi kreposti in lepoti – posameznik v edinstvenosti in celovitosti svoje individualnosti nikoli ne bo objekt naše ljubezni. To se mi zdi glavna pomanjkljivost Platonove teorije. Ne predvideva namreč ljubezni do človeka, temveč le ljubezen do abstraktne različice ljudi, ki jo sestavlja skupek njihovih najboljših lastnosti. Zaradi tega ima osebna naklonjenost tako nizko mesto v Platonovi *scali amoris* ... Visoki klimaktični trenutek izpolnitve – vrhunski dosežek, na poti do katerega je vse manjše ljubezni treba 'uporabiti kot korake' – je prav tisti, ki je najbolj odmaknjen od ljubezni do konkretnih človeških bitij."³

Vse to je nekoliko skrivnostno. Vprašati se želimo, kaj pomenita takšna edinstvenost in individualnost. Ali sta zgolj subjektivni vtis, ki ga imamo zato, ker še nismo dojeli vseh lastnosti? Ali je edinstvenost morda pojavitev nekaterih lastnosti, ki so vsaka zase sicer ponovljive, v doslej neobstoječi kombinaciji? Ali je kaj težje opredeljivega in bolj nejasnega od tega? In kljub temu, navzlic vprašanjem se nam zdi, da mora imeti Vlastos po svoje prav. Zagotovo namreč opozarja na nekaj, kar pravimo in čutimo o zaljubljenosti, in sicer ne glede na to, kako negotovi smo o tem, kaj mislimo, ko to izrečemo.

Uporaba omenjenega kot kritike Platonovih spoznanj pa je problematična. In sicer v tem, da od nas zahteva, naj kot Platonov pogled razumemo le pogled, izražen v govoru Diotime, kakor ga je ponovil Sokrat, ter naj mu obenem očitamo, da se ne zaveda preostalega, o čemer je pisal. Kajti temu govoru sledi drug govor, ki trdi, da nam govori resnico – govor, ki se konča z besedami: "Veliko čudovitih reči je še, ki bi jih mogel povedati Sokratu v hvalo. Zlasti pa je ena vredna vsega občudovanja, namreč ta, da je pri drugih ljudeh najti lastnosti, ki jih utegne

³ G. Vlastos, "The Individual as Object of Love in Plato's Dialogues," v *Platonic Studies* (Princeton: Princeton University Press, 1973), str. 1–34. *Plato's Moral Theory* T. Irwina (Oxford: Clarendon Press, 1977) sicer kritizira nekatere vidike Vlastosove interpretacije, vendar se zdi, da se glede te kritike Platona z njim strinja. Novejši interpret, ki Alkibiadovemu govoru in kritiki Sokrata v njem pripisuje pravo težo, je M. Gagarin, "Socrates and Alcibiades," *Phoenix* 31 (1977): 22–37.

imeti tudi še kdo drug. Sokrat pa ni podoben nobenemu človeškemu bitju ne v preteklosti ne v sedanosti ... Ta mož je tako nenavađen – on sam in tudi njegovi govori – da lahko gledaš in gledaš in ne najdeš nikogar, ki bi se mu vsaj približal.” To pa je bolj ali manj prav tisto, o čemer je govoril Vlastos. Če pisec opiše neko teorijo ljubezni in jo nato ponazori s primerom, nasprotnim tej teoriji, namreč z zgodbo o silni strasti do enkratnega posameznika, plodovitega kot le malokdo v književnosti – zgodbo, ki pravi, da teorija nekaj izpušča, je za nekaj slepa – potem morda ne bomo hoteli za slepega označiti *avtorja*. Morda bomo želeli prebrati vse, kar je napisal, in poiskati pomen, ki nastaja iz medsebojne razporeditve vseh posameznih delov. Slutim, da je globoko razumevanje *Simpozija* v tem, da v njem ne vidimo dela, ki prezre predfilozofsko razumevanje *erôsa*, temveč delo, ki je v celoti posvečeno temu razumevanju in obenem tudi odgovoru na vprašanje, zakaj ga je treba očistiti in transcendirati, zakaj mora Diotima še enkrat priti in rešiti Atene pred kugo. (Morda tudi temu, zakaj ne more rešiti nas – pravzaprav nikakor ne more rešiti *nas*.) Na kratko povedano delo, v katerem moža, ki ga je umoril neznani tovariš iz Platonove družine, umori dobro znani tovariš iz Platonove družine.

Spomniti se je torej treba na to, da je *Simpozij* delo o strastni erotični ljubezni – dejstvo, ki bi ga le stežka razbrali iz večine kritičkih del, napisanih o njem. Njegov edini govor, ki zatrjuje, da govori “resnico”, je zgodba o vroči strasti, seksualni in intelektualni, do nekega posameznika. V njegovi srčiki je sicer zares govor, ki izpodbija ali zanika te “resnice” v imenu dobrega. Toda le stežka lahko upamo, da bi razumeli motiv za takšno izpodbijanje ali ocenili njegovo moč, ne da bi prej doumeli Platonovo upodobitev naših resničnih navezanosti in z njimi povezanih težav. Pripravljeni moramo biti na to, da skupaj s tem delom raziskujemo naše lastne misli in občutja glede seksualne navezanosti in da se potem, ko smo pogledali svoja občutja, vprašamo, ali smo podobno kakor Sokrat pripravljeni, da nas “prepriča” revizionistični govor Diotime. Zaradi tega moramo svojo pozornost nameniti življenju in značaju Alkibiada, podobno kot bi storilo Platonovo občinstvo.

II.

Začnemo lahko z edinim med prvotnimi simpoziasmi, ki ne hvali Sokratovega govora. Na koncu dialoga skuša Sokrat prepričati Agatona in Aristofana, da je lahko v nasprotju s prevladujočim prepričanjem en in isti človek poet tako v tragičnem kot v komičnem žanru. Očitno je, da komični Aristofanov govor in tragični (ali tragikomični) Alkibiadov govor vsebujeta nekaj najresnejših pomislekov, ki so v *Simpoziju* izraženi zoper Sokratov program za vzpenjanje ljubezni. Omenjena dejstva torej pomenijo, da moramo oba govora preučiti skupaj ter se vprašati, ali podajata skupno opredelitev narave *erôsa* in njegove vrednosti ter

pri tem osvetlujeta drug drugega in sokratsko alternativo. Aristofan nam sicer ne uspe povedati svojih pomislekov glede zgodbe o vzpenjanju, ker dialektiko zmoti Alkibiadov prihod. A morda nas prav ta prihod in prizor, ki mu sledi, najboljše seznanita z najresnejšimi zadržki komediografa.

Komediograf govori nekoliko pozneje, kot je sprva načrtovano. Načrtovani razpored simpozij namreč zmoti nekoliko komična telesna kontingenca: napad kolcanja. Ta povzroči, da se Aristofan (in mi z njim) čudimo, kako se urejenost telesa kot voljna in željna žrtev vda kar najbolj absurdnim subhumanim glasovom. Ko mu odleže, ponudi zgodbo o ljubezni, ki se sama čudi spričo moči telesnih kontingenc, da zmotijo težnje praktičnega uma in si jih podvržejo.

Nekoč smo bili, nam pripoveduje, popolna in samozadostna telesna bitja. Bili smo kroglaste oblike, "podobne v obe smeri", ki si jo je zgodnja filozofija predstavljala kot obliko boga.⁴ Kot kazen za prevzetan poskus, da bi zavladali svetu, pa smo zdaj bitja, prerezana na pol, ločeni smo od svojih polovic. Ker so nam nato še zasukali glave, vseskozi gledamo na svoj prerez, na neravno prednjo stran svojih teles, ki nas ves čas spominja na naš manko. In ko gledamo na kontingentno izgubo, zaradi katere smo odrezani od želja svoje domišljije – ki je očitno še vedno nedotaknjena –, nas začne zaposlovati podvig vračanja k celovitosti naše nekdanje narave. Vendar se mora za to, da bi odpravili eno kontingenco, zgoditi drugo srečno naključje: vsakdo mora najti edinstveno drugo polovico, od katere je bil ločen. Edino upanje za "ozdravljenje" naše človeške narave je v tem, da se v ljubezni združimo s tem drugim samim seboj in se resnično zlijemo z njim, kolikor je to sploh mogoče. *Erôs* je ime takšne želje in težnje po celoti.

Zgodba je komična, ker se, medtem ko pripoveduje o nas in naših najglobljih zadregah, obenem distancira od notranje bolečine teh zadreg ter od nas pričakuje, da opazujemo vrsto, ki je odmaknjena od nas in naših potreb. Sami kot ljudje menimo, da je človeška oblika nekaj lepega; zgodba pa nas pripravi do razmišljanja, da je z gledišča celote ali boga kroglasta oblika formalno morebiti najlepša in najprimernejša. Neravna oblika, opremljena z nenavadno grudastimi in izbočenimi obraznimi potezami, smešno izpostavljenimi in bingljajočimi spolnimi udi, je videti kot oblika nečesa, kar je predmet posmeha ali morda kaznovanja. Z vidika poželenja je penetracija penisa v odprtino telesa ljubljene osebe trenutek navdušenja in lepote, od zunaj pa je videti čudno, morda celo groteskno; zagotovo pa se zdi, da je brez pozitivne estetske vrednosti. Poslušanje Aristofanovega daljnega mita o strastnem iskanju in oklepanju nas navede k temu, da pomislimo, kako čudno je navsezadnje to, da imajo telesa v sebi odprtine in štrline, kako

⁴ Ksenofan (frag. B 23-26) si predstavlja boga "po obliki drugačnega od umrljivega človeka." Aristotel pogosto omenja kroglasto obliko kot najidealnejšo obliko in torej kot obliko, najprimernejšo za božansko. Na tem mestu je treba prav tako omeniti dokaze *Filebusa* 51b-c proti oblikam upodabljajoče umetnosti.

čudno, da se vstavljanje štrline v odprtino zdi ambicioznim in razumnim bitjem zadeva, vredna kar najgloblje zaskrbljenosti. Kako čudno, da smo kot naravno in lepo sprejeli nenavadno dejstvo, da se naša ločena telesa prilegajo notranjostim drugih teles, da so telesa mehka in odprta, ne pa okrogla in bleščeče gladka kot kamni. (Kamen je morda najboljše utelešenje naše visoke ambicije.) In, na koncu, gledano od znotraj, bi neusklajenost v naravi teh bitij, katerih um si še vedno prizadeva za popolnostjo in nadzorom, katerih telesa pa so tako boleče potrebujōča, tako vznemirjena, čutili kot muko. Gledano od zunaj si ne moremo kaj, da se ne bi smejali. Źeljijo biti bogovi – in to tudi so, ko tekajo naokrog in si na vse kriplje prizadevajo vtakniti del sebe v odprtino; ali morda še bolj komično, ko čakajo v upanju, da jim bo nekdo v eno od njihovih odprtin nekaj vtaknil.⁵

In kljub temu se zavedamo, da smo ta bitja mi. Če bi zgodba pripovedovala o kaki povsem tuji rasi, v kateri ne bi mogli prepoznati sebe in svojih Źelja, bi šlo za naravoslovje. Če bi bila povedana od znotraj, bi bila, kot smo Źe dejali, tragedija. Komedijska pa se pojavi z nenadnim zaznavanjem nas samih iz drugega gledišča, z nenadnim zasukom naših glav in oči, ki sedaj gledajo človeške genitalije in obraze, naše neokrogle, hrepeneče in ranljive dele.

KaŹe, da nam ta zgodba ponuja precej tega, kar je Vlastos pričakoval od opredelitve ljubezni. Objekti strasti teh bitij so celi ljudje: ne "kompleksi vsehniŹ kakovosti," temveč celotna bitja, v celoti utelešena, z vsemi posebnostmi, pomanjkljivostmi in celo napakami. Tisto, zaradi česar se zaljubijo, je nenaden izbruh čustev bliŹine in intimnosti, osuplost nad tem, da so v domnevnem tujcu naši globok del lastnega bitja. "Nenavadno začudenim so nad občutjem prijateljstva (*philia*) ter intimnostjo in strastjo (*erōs*), in se nikakor nočejo ločiti niti za kratek čas." To je ljubezen, za katero pravijo, da je v duši in telesu, v Źelji duše, ki se izraŹa v gibih in gestah telesa.

Objekti ljubezni za te ljudi pa niso zamenljivi, kakor bi bila zgolj prebivališča abstraktne dobrote ali lepote. Posameznik ni ljubljen le kot celota, marveč tudi kot edinstvena in nezamenljiva celota. KaŹe, da za vsakogar obstaja natanko ena "druga polovica". Čeprav bo po smrti polovice vsak začel iskati nadomestilo, ni dokaza za to, da bo iskanje uspešno. Nimamo splošnega opisa primerne ali "prilegajočega se" ljubimca, ki ga lahko zadovolji več kandidatov, kakršnega bi lahko uporabili kot zadostno merilo primernosti. Nedoumljivo je, kaj drugo osebo dela tvojo izgubljeno polovico, in še bolj nedoumljivo, kako jo spoznaš. A našel jo boš, dušo in telo, drugačno od vseh na svetu. (Če za hip pomislimo na *Antigono*, vidimo, kako blizu smo videnju *erōsa*, ki je pogosto izraŹen v grški tragediji. Kreont dokazuje nadomestljivost ljubezenskih partnerjev z grobo kmetijsko metaforo: obstajajo še

⁵ Primerjaj Miltonovo izjemno pripoved o spolnem Źivljenju angelov, ki "ovire ne najdejo / ne v opni, sklepu ali udu" (*Paradise Lost* VIII, 620ff.). (Zahvaljujem se Johnu Hollanderju, ker me je opozoril na ta odlomek.)

“druge njive” za Hajmonov “plug”. Ismena odgovori: “Nikdár ni dvoje src se lepše ujelo!”⁶ Zdi se, da tragedija in Aristofan s skupnim poudarkom na posebni *harmonii* [prileganje pri tesarju ali ubranost pri glasbeniku] ujameta edinstvenost in celovitost, za kateri je Vlastos menil, da manjkata v “Platonovem” videnju *erôsa*.

A slika nam kaže tudi težave. Prvič Aristofanov mit živopisno dramatizira čisto kontingentnost ljubezni ter našo ranljivost za kontingentnost, ki jo povzroči ljubezen. Prav potreba, ki privede do erotične težnje, je nenaravno, kontingentno pomanjkanje – vsaj videti je takšna z vidika ambicij človeškega uma. Pred seboj imamo torej ta smešna bitja, prerezana na pol, ki skušajo s telesi napraviti to, kar bi bilo preprosto, če bi imeli drugačno telesno naravo. Telo je vir omejitev in gorja: ne čutijo se eno z njim in želijo si, da bi imeli drugačno telo; ali pa morda sploh nobenega.

Erôs, tako nujen za nadaljevanje življenja in za “ozdravljenje” od gorja, torej obišče na pol prerezano bitje po golem naključju, če sploh. Njegova ali njena druga polovica sicer neke obstaja, a težko je reči, kaj um in načrtovanje lahko storita za to, da se polovica v resnici pojavi. Bitja se sicer “iščejo” in “najdejo”, a preprosto ni v njihovi moči, da bi zagotovila srečno ponovno združenje. Težko je sprejeti, da je nekaj, kar je tako bistveno za naše dobro, kot je ljubezen, obenem tako zelo stvar naključja. Bitja bi preprosto rada verjela, skupaj z R. B. Brandtom, da “če je oseba razočarana v ljubezni, lahko napravi učinkovit načrt, ki ji zagotavlja dobre možnosti za to, da bo spoznala nekoga drugega, ki ga bo imela vsaj toliko rada.”⁷ Komični mit pa o tem dvomi.

A ni preprosto tako, da bi se določen del dobrega v teh bitjih upiral nadzoru praktičnega uma. Kajti ta sestavina, če je odsotna ali neposrečeno prisotna, namreč povzroči, da bitje izgubi racionalni nadzor nad vsem preostalim življenjskim načrtovanjem. Pred iznajdbo spolnega občevarja sta se dve polovici objemali nezadovoljeni, dokler nista obe umrli od lakote ali drugih tegob. Možnost spolnega odnosa in orgazma pa je prinesla plojenje otrok in olajšanje fizične napetosti: “Od združitve bi prišla pomiritev, bitji pa bi bili potešeni in bi se obrnili k delu ter posvečali skrb preostalemu življenju.” Toda ta srečna možnost nam nakazuje tudi to, da bitje vselej ostaja v oblasti tovrstnih ponavljajočih se potreb, ki ga odvrčajo od dela in preostalega življenja, razen kadar pomiritev poskrbi za kratek interval miru.

Poleg tega se zdi, da je zadovoljitev, dosežena na ta način, celo kot začasna zadovoljitev nepopolna. Cilj želje je namreč dosti bolj nedostopen. Kar si takšni zaljubljeni v resnici želijo, namreč ni preprosto trenutni telesni užitek orgazma, ki mu sledi kratko olajšanje telesne napetosti. Njihovo erotično vedenje izraža

⁶ Sofokles, *Antigona*, str. 568–70.

⁷ R. B. Brandt, “The Morality and Rationality of Suicide,” v J. Rachels, ed. *Moral Problems* (New York: Harper and Row, 1975), str. 363–87.

globljo potrebo, takšno, ki prihaja iz duše – potrebo, “ki je duša ne more opisati, ampak jo temno sluti in namiguje nanjo”:

“Ko bi pristopil k takemu paru, kadar ležita vkup, Hefojst s svojim orodjem in bi ju vprašal, kaj je tisto, kar bi rada drug od drugega, bi bila gotovo v zadregi za odgovor. Pa denimo, da bi ju dalje vprašal, rekoč: ‘Ali hrepenita po tem, da bi si bila kolikor mōči blizu in da bi se ne zapustila noč in dan? Če vama je do tega, sem pripravljen spojiti in zvariti vaju v enoto, da bosta, ki sta dva, postala eden ... Premislita torej, ali je to vajina želja, in ali bosta zadovoljna, če se vama izpolni!’ Vemo, kaj bi bil njun odgovor: nobeden ne bi zavrnil ponudbe.’

To pa je želja za nemogočim. Najsi ta dva zaljubljenca še tako goreče in še tako pogosto vstopata drug drugemu v telo, bosta vedno ostala dva. Najsi se med seboj še tako prežemata, se niti najmanjši delček mesa ne bo zrasel z drugim mesom. Akt penetracije nezadržno vodi nazaj v ločitev in nedejavnost, nikdar pa k trajnejši ali skrajnejši povezanosti.

Toda ta nemogoča zgodba o spojitvi ali zvaritvi je vendarle preprostejši čudež kakor tisti, ki bi se moral zgoditi, če naj bi dva resnično postala eno. Kajti ta bitja imajo duše; in njihova želja po enotnosti je želja duše, želja želja, teženj, prizadevanj. (Kajti za to, da se težave zaljubljenцев pojavijo, jim ni treba, in nam ni treba, biti dualisti. Aristofanova *psychē* verjetno ni breztelesna snov, temveč “notranji” elementi osebe – želje, prepričanja, predstave –, te pa je treba konec koncev analizirati in razumeti. Operativni kontrast je torej kontrast med “notranjim” in “zunanjim”. Težave zaljubljenцев se bodo pojavile za vsakogar, ki dvomi, da gibi, geste in govor njegovih ali njenih udov, trupa, obraza, genitalij vselej v celoti in ustrezno izražajo osebo, za kakršno se on(a) sam(a) čuti.)⁸ Hefajstovo orodje nikakor ne more zadovoljiti njune želje – razen če se njuni duši med spolnim občevanjem nista najprej temeljito zlili z njunima lastnima telesoma. Kaj naj bi to pomenilo? Da bi moral vsakdo razumeti svoje telesne gibe kot nekaj, kar v celoti izraža potrebe in predstave duše ali “notranjosti” in je z njimi v soglasju, tako da je bilo spolno občevanje obenem medsebojno prežemanje domišljije z domišljijo in duha z duhom. Hefajst lahko zvari le tisto, kar v telesnem aktu ljubljenja sodeluje in se z njim poistoveti. Če se um postavi ob stran, če vpraša, četudi le za hip: “Sem to jaz?” ali “Ali je prav vse, kar sem, v tem?” ali “Ali oseba, ki se premika znotraj mojega telesa, resnično ve kaj o meni?”, potem bo zvaritev v najboljšem primeru delna zvaritev. Zunaj bo ostalo malo ločeno bitje, ki kljubuje mojstru in ostaja nezajeto, samotno, ponosno na svoje skrivnosti. Kar zadeva naša bitja, to zanje skoraj zagotovo velja. Kaj niso užaljena zaradi okornosti

⁸ Celo v 207e nasprotje med *psychē* in *sōma* ni nasprotje med materialnim in nematerialnim – ali vsaj ne tako, kot Platon to nasprotje oriše v drugih dialogih srednje dobe. *Psychē* vključuje navade, značaj, mnenja, težnje, užitke, bolesi, strahove, razumevanja.

teles, zaradi popačenih in nepopolnih površin? Kaj se ne ponašajo s celovitostjo in lepoto svoje narave? Kako naj bi torej hoteli poistovetiti svoje ponosne duše z napol prerezanim in neravnim obrazom, z vrsto čudno oblikovanih organov? En čudež predpostavlja večji čudež: zato da bi lahko postal cel, moraš biti sprva pripravljen biti polovica.

Zdaj pa predpostavimo, da sta se ti dve zlitji po nekem čudežu zgodili. Vsak od zaljubljenecv postane eno s svojim telesom, Hefajst pa nato iz dveh duš in teles napravi eno. Tesno objeta v rokah drug drugega, penetrirajoča in penetrirana ležita skupaj preostanek življenja in tja v smrt, stopljena v eno, negibna. (Predpostavimo tudi, da je vrzel med medsebojnim prežemanjem in zlitjem v resnici zapolnjena: lahko "umreta skupaj"⁹ ne le v smislu sočasnosti izkustva, temveč v smislu enotnosti izkustva.) Na tem mestu se nepričakovano srečamo z drugo komedijo. Prav tisto namreč, kar sta si od strastnega gibanja najbolj želela, se izkaže za celovitost, s katero se konča sleherno gibanje in sleherna strast. Krogla ne bi spolno občevala z nikomer. Ne bi jedla, dvomila ali pila. Niti se ne bi, kot je Ksenofan pronicljivo pripomnil, premikala sem ter tja, ker za to ne bi imela razloga; bila bi popolna.¹⁰ *Erôs* je želja biti bitje brez kontingentno ponavljajočih se želja. Je želja drugega reda po tem, da bi bile vse želje ukinjene. Potreba, ki nas dela patetično ranljive za naključje, je potreba, katere idealni izid je obstoj kovinskega kipa, artefakta. Ni slučajno, da mit govori o varjenju in namesto zdravniških instrumentov uporablja kovaško orodje. Ko spoznamo samoukinjevalno naravo takšnega *erôsa*, se nam nikakor ne zdi več nedvoumno, da naš prvi navdušeni "da" na Hefajstov predlog izraža našo najglobljo željo. Pa je lahko naša najgloblja želja to, da bi vselej živeli v oblasti ponavljajočih se potreb in nikoli ne dosegli trajne zadovoljitve? (Kakor Sokrat sprašuje v *Gorgiu*, ali lahko izberemo življenje preluknjanih sodov?¹¹) Radi bi našli način, da bi ohranili identiteto bitij, ki hrepenijo in se premikajo, in obenem postali samozadostni. Za to pa je potrebna precejšnja iznajdljivost.

To je zgolj komedija, zgolj mit o daljnih bitjih. Nismo povsem prepričani, da je to v resnici naša zgodba – bodisi da jih gledamo posamično, natančno ali od znotraj, naše ljubezni so zares videli tako. Ostanejo pa nam vprašanja. Občutek imamo, da so v srečni deželi "edinstvenosti in celovitosti" nemara kake težave, da osebna naklonjenost morebiti nima v oblasti sveta. Naj se torej lotimo govora, ki skuša preoblikovati ta svet in ga napraviti varnega za praktični um.

⁹ Za seksualno zvezo besede "umreti" in drugih sorodnih besed v grščini glej denimo Heraklit, fragmenti 15, 77, 117, morda 85, ter dovršeno metaforični konec Aristofanovih *Aharnjanov*.

¹⁰ Ksenofan B 25, prim. *Republika* 382d-e.

¹¹ *Gorgias* 492d in naslednje. Na Sokratovo trditev, da je najsrečnejše življenje samozadostno življenje brez ponavljajočih se potreb, Kalikles odgovori: "Ko bi bilo to res, bi bili kamni in mrtvi najsrečnejši" (492e).

III.

Sokrat nikdar zares ne izreče, da nam pripoveduje resnico o *erôsu*. Prav tako pripovedi o vzpenjanju želje ne predstavi v prvi osebi, kot lastno teorijo, ki bi jo razvil z izkustvom in refleksijo. Namesto tega jo predstavi kot pripoved, o katere pomenu ga je *prepričala* ženska in o katere pomenu bo zdaj on skušal prepričati druge. Nauk Diotime je zagotovo bistveno odvisen od Sokratovih lastnih prepričanj in spoznanj; podobno kot Sokrat sam, kadar izprašuje učenca, tudi ona trdi, da mu nakazuje, kar on sam v resnici misli. Neizpodbitno pa ostaja dejstvo, da je potreboval poseg od zunaj, ki ga je prepričal o tem, da je treba zaradi oklepanja nekaterih prepričanj opustiti druga. Brez tega bi najverjetneje živel naprej z nezdružljivimi prepričanji, ne da bi sploh opazil, kako se ne ujemajo.

Sokratova učiteljica je duhovnica, imenovana Diotima. Dejstvo, da je Diotima fikcija, nas spodbudi k temu, da si zastavimo vprašanje o njenem imenu in o tem, zakaj ga je Platon izbral. Ime namreč pomeni "časti boga". Alkibiad je imel slovito ljubimko, hetero, ki se je v zgodovino zapisala z imenom Timandra. To ime pomeni "časti človeka".¹² Sokrat si je torej prav tako poiskal učiteljico: duhovnico namesto hetere, žensko, ki občevanju čistega duha daje prednost pred telesnimi užitki, ki božje spoštuje bolj kakor zgolj človeške zadeve. Kot nam pove Platon, fiktivni sloves in veljava Diotime izvirata iz njene pomoči Atenam v času velike kuge, ko ji je uspelo odložiti katastrofo za deset let. Ta izmišljija je torej prav tako pomembna. Tukaj, pravi Platon, je oseba, ki lahko mestu prinese velike koristi, lahko celo odvrne nevarno bolezen, če se bomo le dali prepričati v to, da zapustimo – z njo kot vodnikom – svoje navade, ki so osrediščene na človeka in ki častijo človeka. Platonova slika zunanjega vodnika nakazuje, da mora naša rešitev nemara priti od znotraj – to je na račun opustitve nekaterih prepričanj in odnosov, ki jih kot ljudje zdaj še gojimo. Pa vendar nam dejstvo, da je Sokratov nauk predstavljen kot prebijanje skozi njegova prejšnja prepričanja in delo z njimi, pove, da je želja po rešitvi že sedaj v nas in da se bo rade volje prebudila, če si bomo le pridobili jasno sliko o lastni situaciji.

Ključni deli prepričevanja si nevsiljivo utrjujejo pot v učenje – tako v Diotimino učenje Sokrata kot v Sokratovo učenje nas. Sprva odkrijemo, da verjamemo (ali delno verjamemo), da posameznike ljubimo zaradi njihovih ponovljivih lastnosti, in sicer zato, ker sledimo dokazu, ki to uporabi kot skrito premiso, in ker nas ta dokaz (skoraj) prepriča. V tem dokazu, katerega logična oblika je neobičajno pregledna – je denimo ena izmed tistih, ki jih je v vsem

¹² Manj je verjetno, da bi si Plutarh (ki je poznal *Simposion*) izmislil Timandro, zato da bi se ujemala z Diotimo, kakor obratno. Četudi te možnosti ne moremo popolnoma izključiti, lahko rečemo, da bo v tem primeru Platonovo izmišljeno ime vendarle pomenljivo, četudi na bolj abstrakten način; Plutarh pa se bo izkazal za izjemno ostrega interpreta.

Platonu najlaže formalizirati, vsak korak pa je, največkrat eksplicitno, splošno kvantificiran – Sokrat prepričuje Agatona, da *erôs* ni lep. (Ta dokaz je sicer pred eksplicitno uvedbo Diotime, a je zagotovo sad njenega učenja, njegove premise pa so nato raziskane v njenem govoru.) V jedru dokaza pa je težava. Imamo torej tele korake:

1. Za vse *y*: če *y* ljubi, potem obstaja *x*, ki je takšen, da *y* ljubi *x*.
2. Za vse *y* in za vse *x*: če *y* ljubi *x*, potem si *y* želi *x*.
3. Za vse *y* in za vse *x*: če *y* hrepeni po *x*, potem *y* pogreša *x*.¹³
4. Za vse *y* in za vse *x*: če *y* ima *x*, potem si *y* ne želi *x*.¹⁴
5. Za vse *y* in za vse *x*: če *y* ima *x*, *y* ne ljubi *x*.
6. Za vse *y* in za vse *x*: če *y* ljubi *x*, je *x* lep.
7. Za vse *y* in za vse *x*: če *y* ljubi *x*, *y* pogreša lepote.
8. Za vse *y*: če *y* pogreša lepote, *y* ni lep.
9. Za vse *y*: če *y* ljubi, *y* ni lep.

Težava se za nas (vendar ne za Agatona) pojavi pri sedmem koraku. Tudi če dopustimo Sokratove kontroverzne trditve o logiki hotenja in posedovanja, tudi če mu dopustimo, da morajo biti vsi objekti ljubezni *kalon* (trditev, ki je manj verjetna, če pomislimo na širok moralno-estetski razpon grške besede), pa ne razumemo, kako je prišel do sklepa, da *y* pogreša lepote. Mislili smo namreč, da govori o ljudeh. Pred nami je bila situacija, v kateri je neki *y* – recimo Alkibiades – zaljubljen v lepega Agatona. To lepo osebo hoče imeti, in vendar se zaveda, da je nima. Če ima srečo, da Agatonove čare uživa v tem trenutku, vendarle ne more računati na to, da jih bo v celoti in trajno posedoval do konca življenja. Imamo torej lepo osebo, ki jo obenem ljubi in jo pogreša. To pa ne dokazuje, da on sam pogreša lepote, celo če upoštevamo prejšnje premise dokaza. Kolikor vemo, bi bil lahko precej lep. Kar pogreša, je lepi Agaton. Sokratov sklep bi sledil le, če bi na novo interpretirali šesti korak, ki je bil v grškem besedilu dobesedno trditev “*erôs* je od lepega”. Iz naše prve interpretacije, po kateri je zaljubljenčeva ljubezen usmerjena v nekoga (nekaj), ki ima lastnost lepega, sledi le to, da zaljubljenec pogreša to dotično lepo osebo (stvar). A predpostavimo, da šesti korak zdaj ponovno interpretiramo takole:

6. Za vse *y* in za vse *x*: če *y* ljubi *x*, je *x* lepota.

Pomeni primer lepote, lepoto neke osebe ali stvari. Iz tega sledi vsaj sklep, da obstaja *neki* primer lepote, ki ga zaljubljenec nima, to je torej primer, ki ga ljubi. (Da je to pravilno razumevanje dvoumne trditve, nakazuje tale trditev, da “ljubezni

¹³ Tukaj je dodaten korak, v katerem soglašata, da implikacija nujno drži.

¹⁴ Izraz *endeos estin*, “pogreša”, “potrebuje”, je vseskozi uporabljen kot zamenljiv z *ouch echei*, “nima”. Na tem mestu opuščam zanimivo digresijo, v kateri Sokrates dopušča, da si akter sicer lahko želi nekaj, česar nima, vendar dokazuje, da je tisto, kar si v takšnih primerih resnično želi, nekaj, česar nima prav zdaj, namreč trajne posesti nad objektom v prihodnosti.

do grdega ne more biti”: kajti, kot opozarja Vlast, vsaka cela oseba ima grдост in napake. Zato da ljubezen ne bi bila usmerjena v grдост, mora biti usmerjena v neko lastnost osebe, ne pa v celo osebo. “Moj nauk, prijatelj, pa pravi, da ni ljubezni ne do polovice ne do celote, ako ni ena ko druga nekakšno dobro.”)

Vendar še nismo prišli prav do Platonovega sklepa. Do sedaj imamo lepoto, ki jo zaljubljenec ljubi: Alkibiad ljubi lepoto Agatona. Iz tega sledi samo to, da Alkibiad pogreša *te* lepote – ne pa da pogreša *vse* lepote. Lahko bi namreč imel kako drugo vrsto lepote. Ali pa bi lahko imel celo kako drugo znamko iste vrste. Druga možnost nemara ni relevantna: morda sodi k psihološkim trditvam predhodnih korakov, da si ne bom želel nečesa, če imam trajno nekaj, kar je kvalitativno isti, a kvantitativno drugačen primer.¹⁵ A pomembna se zdi prva: če je Alkibiad *kalon* po telesnem videzu, kaj ne more še vedno ljubiti in pogrešati lepe duše Sokrata? Zdaj vidimo, da je Sokratov dokaz odvisen od močne skrite predpostavke: da je vsa lepota, *qua* lepota, enotna, iste vrste. Vse manifestacije *kalon* morajo biti med seboj dovolj enake, da če pogrešaš eno vrsto, je naravno sklepati, da pogrešaš vse. Lepota Alkibiada se mora od lepote Sokrata razlikovati ne kvalitativno, temveč le v kontingentni prostorsko-časovni lokaciji (in morebiti tudi v *kvantiteti*).

Ta trditev o lepoti in dobroti pa je v resnici eksplicitno izrečena v Diotiminem nauku. V njeni pripovedi o napredovanju duše proti najpolnejšemu razumevanju dobrega ideja enotnosti igra ključno vlogo. (Ta del njenega govora je uveden kot razodetje za posvečenca, ki bo prešlo onkraj tistega, kar Sokrat človek lahko razume sam. Mladi zaljubljenec na začetku vzpenjanja – vselej pod “pravilnim” vodstvom – bo sprva ljubil eno samo telo, ali natančneje lepoto enega samega telesa: “V nadaljnjem bo sprevidel sam od sebe, da je lepota enega telesa sestra lepoti vsakega drugega in da bi moral biti, če mu je do lepega lika kot takega, hudo neumen, ako bi ne spoznal, da je lepota v vseh telesih ena in ista.”

Sprva vidi le lepoto ljubljenega. Nato mora opaziti močno družinsko podobnost med to lepoto in drugimi lepotami. Nato – in to je ključni korak proč od Vlastovega pogleda – se *odloči*, da je razumno na te sorodne lepote gledati kot na “eno in isto.” Nato sprevidi, da mora “opustiti prehudo strast do posameznika, ker se mu bo zdela zaničljiva in malenkostna, in postati ljubitelj vseh lepih teles.” Ključni korak je začuda korak odločitve, ki vključuje premisleke v zvezi z “neumnostjo” in dobrim občutkom. Začnemo se spraševati, kakšna vrsta potrebe vodi tega zaljubljenca. Od kod denimo prihajajo vsi ti “morati”? Zakaj meni, da je nespametno ne videti stvari tako, kakor se našim običajnim intuicijam o ljubezni *prima facie* zdi napačno? Omemba “prehude strasti” in “opuščanja” odpira možnost, da imamo opravka s

¹⁵ Nikakor ni jasno, kaj bi Platon dejal o znanem aristotelskem problemu individualizacije posameznosti v nesnovnih kategorijah.

strategijo, sprejeto zavoljo mentalnega zdravja, saj je neka vrsta napetosti postala preveč tvegana ali pretežka za prenašanje. Nekakšna terapija spremeni videz sveta, saj sorodno napravi isto, nezamenljivo zamenljivo. Če komu "mora" (po naravi) "biti do lepega lika", če ga mora seksualno privlačiti telesna lepota, je najbolj razumno, da to stori tako, da ne pride do takšne usodne napetosti. In človek lahko to stori, če je sam dovolj odločen in če ima pomoč izurjenega terapevta.

Na naslednji stopnji se zaljubljenec ponovno odloči, da bo nekaj imel za eno samo in da bo ustrezno prilagodil vrednote: "Na naslednji stopnji bo opazil, da ima lepota duš večjo vrednost kakor lepota teles." Ta sodba, podobno kakor prejšnja, mora nujno slediti zaznavi sorodnosti in premišljene odločitve, gledati na sorodno kot na bližnje primerljivo.¹⁶ In tako ambiciozni zaljubljenec s pomočjo učitelja na sleherni stopnji vzpenjanja vidi razmerja med eno lepoto in drugo lepoto, priznava, da so takšne lepote primerljive in med seboj nadomestljive, ter iz procesa izide z razmeroma zmanjšanim, vendar ne v celoti izničnim upoštevanjem tistih, ki jih je nekdaj spoštoval. Učitelj ga vodi, pomaga mu videti, dokler ni nazadnje sposoben doumeti vso lepoto kot širni ocean, katerega sestavin, podobno kot kapljic, kvalitativno ni mogoče razlikovati: "In ker bo gledal tako že na obilico lepega, mu ne bo služil več v enem liku, zadovoljen nemara z lepoto kakega posameznega fantiča ali moža ali običaja, kakor malenkosten in trdosrčen nevoljnik, temveč se bo obrnil na široko morje lepote, in vanjo zatopljen bo rodil mnogo lepih in zlahtnih misli in izrekov, v filozofiranju brez zavisti".

Izobrazba je obrnjena naokrog, tako da ne vidiš več tistega, kar si nekdaj videl.¹⁷ Pomeni tudi, da namesto služitelja postaneš svoboden človek. Diotima povezuje ljubezen do posameznosti z napetostjo, pretiranostjo in služnostjo, ljubezen do enotnega "morja" pa z zdravjem, svobodo in ustvarjalnostjo. Zahteva po spremembi dojemanja in prepričanja, ki je del vzpenjanja, ne pomeni, da novo dojemanje in prepričanje vodita v *resničnejše* razumevanje. Kaže, da so vprašanja o resnici zadušena; vrzel med "družinskim in sorodnim" ter "enim in istim" kaže na to, da vzpenjanje igra nepošteno igro z resnico, kakor jo poznamo. (Kar koli že je moj brat, zagotovo ni "eno in isto" z menoj.) Zahteva je zahteva glede zdravja in sreče. Ne lotiti se vzpenjanja je "velika neumnost". Oseba, ki ji namreč uspe tako spremeniti svoj svet, ni več nepomemben suženj, njene misli pa rodijo obilen sad. Učitelj na vsaki stopnji prepriča učenca, ki zaradi ozkih instinktivnih

¹⁶ Nekajkrat je jezik sicer uporabljen tako, da nakazuje kvalitativno razlikovanje: "večja vrednost" pri 210b1 in morda "zlato za bron" pri 219a1. Večinoma pa je jezik kvantitativen, in zdi se, da ta pogled takšnega tudi terja: "se mu bo zdela malenkostna" (210b6), "le malo pomeni" (210c6), "obilica (*to polu*) lepega" (210c9), "široko morje lepote" (d4). Pri 218e Sokrates pripisuje Alkibiadu željo, da bi rad "zamenil lepoto za lepoto," in ker Sokratova lepota "neskončno prekaša" (e3), obtoži Alkibiada *pleonexie*, "pohlepa," "želje po tem, da bi imel več".

¹⁷ *Republika* 521c in naslednje.

človeških zaznav vselej znova obtiči, da je voljan videti nove enotnosti, opustiti ideal nenadomestljivosti, ki ga goji, in sicer zavoljo notranje potrebe po zdravju. Sokrat je med prepričanimi; in zdaj skuša prepričati nas, da naša človeška narava ne bi mogla najti boljšega zaveznika ali sodelavca od takšnega *erôsa*. Ponovno opazimo, da tisto, kar sodeluje z mojo naravo, ni videti del moje narave. Zaveznik namreč prihaja iz druge države, zato da bi mi pomagal dobiti moje bitke. Če se zdi, da je vzpenjanje odmaknjeno od človeške narave, je to morebiti zato, ker tako mora biti.

Osrednja poteza vzpenjanja je ta, da se zaljubljenec postopoma reši odvisnosti od kontingentnega. Aristofanski zaljubljenec je ljubil zelo tvegano. Predvsem obstaja velika verjetnost, da nikoli ni srečal pravega drugega; če pa ga je že srečal, ga drugi morebiti ni ljubil ali pa je umrl ali ga zapustil. Morebiti je on sam prenehal ljubiti, ali zapustil, ali se umaknil, ali ga je mučilo ljubosumje. Njegove strasti ga bodo pogosto odvrčale od drugih načrtov, pa tudi od dobrega. Celó v najboljših trenutkih bo skušal storiti kaj nemogočega in samouničujočega. Filozof je tega osvobojen. Njegova kontemplativna ljubezen do vsega lepega ne pomeni nobenega tveganja izgube, zavrnitve, niti ne frustracije. Govore in misli imamo vselej v oblasti, in sicer mnogo bolj kakor čustveno in telesno občevanje z ljubljenimi osebami. In če en primer zemeljske lepote izgine ali se izkaže za neposlušnega, še vedno ostaja brezmejno morje; izgube ene same kapljice skorajda ne bomo občutili.

A končno razodetje, namenjeno posvečenemu zaljubljenecu, slednjemu pomaga celo onkraj minimalne odvisnosti od sveta. Podobno kot drugi premiki naprej se tudi ta pojavi v obliki novega videnja. Ugleda ga "nenadoma", vrhunec vseh njegovih prizadevanj: "Videl bo v prvo, da ta lepota večno biva in da ne nastaja in ne prehaja, ne narašča in ne pojema; dalje, da ni v nečem lepa, v drugem grda, ne danes lepa, jutri grda, tudi ne v primeri s tem lepa, v primeri s tistim grda ali ponekod lepa, drugod grda (ko da bi bila za ene ljudi lepa, za druge grda) ... Videl jo bo kot enovito bitnost, ki sama po sebi in sama zase vztraja brez konca, vse lepe stvari čutnega sveta pa imajo na nji delež tako, da se ob njih nastajanju in preminevanju sama ne poveča in ne zmanjša ter sploh v ničemer ne spremeni ... To je zares prava pot do erotičnih reči – bodi da hodiš sam, bodi da imaš vodnika ... Na tej stopnji spoznanja, ljubi Sokrat, ko človek gleda lepoto kot tako, se mu, ako sploh kje, odkrije smisel življenja. Če jo boš kdaj videl, je ne boš postavljaj v isto vrsto kakor zlato in oblačila in mlade lepotce, ki te zdaj tako silno razvnamajo, da bi bil – z mnogimi drugimi vred – najraje nenehoma v njih družbi in bi, ako bi bilo mogoče, ne jedel in ne pil, samo da bi mogel pasti oči na njih lepoti. A kaj bi rekel še, da ti je na voljo dano gledati resnično, božansko lepoto v njeni enovitosti, čisto ko sonce in brez primesi, brez telesne odéti, brez barv in vsega drugega minljivega ništrca? Pomisli, koliko vrednost mora imeti življenje za človeka, ki jo gleda z očmi

duha – saj drugače je ne vidi – in živi zmeraj z njo! Samo tak mož je zmožen, da zaplaja resnično krepost, ne zgolj prividno, ker ne objemlje senčnih podob, marveč resničnost. Kdor pa rodi in goji resnično krepost, mu je dano, da postane prijatelj bogov in da, če sploh kdo na svetu, doseže nesmrtnost!”

Tako se konča Diotimin govor prepričevanja. Na dolgo sem ga citirala ne le zato, da bi pokazala mogočno retorično naravo njenega diskurza, ki se giblje in prepričuje tako nas kot Sokrata, temveč tudi zato, da bi v njem pokazala znake globokih motivov, ki se skrivajo za samim vzpenjanjem. Seveda govori o resnici in o prividih. A videti je, da naša žeja po tej resnici izvira iz praktične potrebe, potrebe po begu iz aristofanskega predikamenta. Zares privlačna obljuba o vzpenjanju, tista, ki jo vseskozi ponavlja, nam pravi, da bomo na koncu vzpenjanja imeli objekt ljubezni in razumevanja, ki je povsem nespremenljiv in vselej na voljo, da ga ljubimo ali da o njem premišljujemo – ljubljene, ki bo v kar največji meri potešil naše hrepenenje po “biti z” ljubljenim ves čas. (*Suneinai* je tudi najpogostejša beseda za občevanje.) Vzpenjanje nam bo dalo tudi življenjsko dejavnost, dejavnost, ki bo izražala našo ljubečo in ustvarjalno naravo, ta pa je sama po sebi stabilna in jo imamo v oblasti. Vzpenjanje ni “resnično,” če s tem mislimo, da zvesto artikulira naše predfilozofsko izkustvo sveta; namesto tega nas namreč uči, kako videti svet radikalno drugače. In zdi se, da opravičilo za to ponareditev leži v globoki zahtevi naših narav po samozadostni ljubezni. Odlomek o vzpenjanju sprejema Aristofanovo karakterizacijo bridkosti in nerazumnega notranjega nemira osebne erotične potrebe ter se strinja, da v tolikšni meri moti naše razumsko načrtovanje, da smo se zaradi njega pripravljene odpovedati vsemu drugemu, celo zdravju, celo življenju. To pa je neznosno. Takšno življenje ni “znosno”;¹⁸ najti je treba drug način. Namesto mesa in vse umrljive šare je treba – in je zatorej mogoče – najti nesmrtni objekt. Namesto obsesivnega koprnjenja po enem telesu in duhu dobimo blaženo kontemplativno popolnost. Na voljo nimamo nobenega neodvisnega razloga za to, da bi imeli vzpenjanje za “resnično”; njegova praktična resnica je v tem, da odrešuje. Je terapija videnja in razuma, ki lahko odvrne kugo od prepričanih.¹⁹

¹⁸ *Biōtos* pomeni “znosen,” “vreden šiljenja.” Besedo največkrat najdemo zanikano, pogosto v povezavi z voljnimi sprejemanjem smrti ali celo samomora. Joyceov prevod, “in če je, ljubi Sokrates, človeško življenje sploh vredno živeti,” je pravilen. Prevod W. Hamiltona “področje, kjer bi bilo treba preživeti človeško življenje” je pomanjkljiv; izgubi moč in naravo dokaza.

¹⁹ Irwin in J. Moravcsik (“Reason and *Erōs* in the Ascent Passage of the *Symposium*,” v J. Anton in G. Kustas, eds., *Essays in Ancient Greek Philosophy* [Albany: State University of New York Press, 1972], str. 285–302) prav tako poudarjata vlogo potrebe in nezadovoljstva pri pomikanju akterja z ene stopnje na drugo. Nobeden od njiju pa ne govori o natančni naravi gonilnih praktičnih potreb in ne poudarja pospešujoče vloge spornih sodb kvalitativne podobnosti. A zdi se, da zelo zanimiva Moravcsikova razprava o vlogi prizadevanja in nezadovoljstva pri vzpenjanju nikakor ni nezdržljiva z mojimi opažanji (kakor mi avtor sedaj zagotavlja). Druga pomembna razprava, ki se osredotoča na naravo erotične kreativnosti pri vzpenjanju, je L. A. Kosman, “Platonic Love,” v W. H. Werkmeister, ed., *Facets of Plato's Philosophy* (Assen: Van Gorcum, 1976), str. 53–69.

Ko Sokrat konča, nas spodbudi, da še enkrat premislimo to zgodbo (ki nam je, kakor si zdaj priključimo v spomin, pravzaprav podana z besedami Aristodema, spreobrnjenca in "ljubitelja" Sokrata, kakor o njih poroča Apolodor, še ena nekdaj nesrečna in bedna oseba, ki jo je osrečila filozofija) ter da v Sokratovem življenju in vedenju vidimo ponazoritev koristi, ki jih prinaša vzpenjanje. Predvsem je osupljivo, da sta življenji Sokrata in sokratskega pripovedovalca videti izjemno urejeni in umirjeni. "Predtem sem tekal in sapil tjavdan okoli," se za nazaj spominja Apolodor. Tudi za njegovega učitelja se zdi, da ima svoje dejavnosti vselej pod popolnim nadzorom, neobremenjen z zemeljskimi strastmi in nemiri, ki nas večinoma vse pestijo. Zanesljivo kreposten je – pogumen, pravičen, zmeren – vse to brez spodrseljave šibkosti in utrujenosti. Kaže, da je to tesno povezano z njegovo nedostopnostjo za vse mogoče raztresenosti tega sveta. Malo mu je mar za obleke, in sicer tako kar zadevajo lepoto, kot kar se tičejo udobja. Pozneje bomo slišali za njegovo izjemno dobro prenašanje mraza in telesnih nadlog. Bos hodi po ledu ter se najhujši zmrzali po robu postavlja brez plašča in pokrivala. To bi si sicer lahko razlagali kot obnašanje arogantneža, nagnjenega k razkazovanju samega sebe; izvemo tudi, da so si njegove navade tako razlagali vojaki. Vendar se zdi, da je prava razlaga v tem, da se je Sokrat tako zelo ločil od svojega telesa, da resnično ne čuti njegove bolečine in na trpljenje lastnega telesa ne gleda kot na stvari, ki se resnično dogajajo njemu samemu. Slovi po tem, da lahko pije, ne da bi se kdaj opijanil, in povrh še brez mačka, o katerem sicer tožijo drugi. Ne vda se kar najbolj neposrednim in močnim seksualnim skušnjavam. Hodi lahko brez spanja, ne da bi kdaj občutil utrujenost. Vsega tega pač ne moremo preprosto razložiti s predpostavko, da je njegova fiziologija radikalno drugačna od fiziologije normalnega človeškega bitja. Namesto tega smo vzpodbujeni k temu, da razlago poiščemo v njegovi psihološki oddaljenosti od sveta in od telesa kot predmeta iz tega sveta. V resnici se zdi, kot bi sam o sebi verjel, da je bitje, čigar um je ločen od telesa, čigar osebnost se nikakor ne identificira s telesom in njegovimi pripetljaji. V smešni, debeli, toponosi školjki torej duša, ki je zatopljena sama vase, sledi svoji samozadostni kontemplaciji. Takoj ko se odpravi proti gostiji, ga vidimo, kako "se na lepem zapiči v neki problem," tako da v nekem trenutku v resnici pozabi na svet okoli sebe. Zaostane za drugimi; najdejo ga dosti pozneje, ko stoji v sosedovem preddverju in je dobesedno gluha za vse prošnje. Glasovi, ki vstopajo v dobro delujoča ušesa, namreč nikdar ne prodrejo do uma. Vmes je brezno. "Pustite ga," opozarja Aristodem. "Mož ima tako navado, da rad na lepem obstane in se zastrmi."

Omenjene podrobnosti so običajno razumljene kot zanimivi deli biografije. Morda tudi so. Vendar so tudi več kot to. Kažejo nam, kar je Diotima lahko le abstraktno povedala: kakšno je videti človeško življenje, potem ko je nekdo končal vzpenjanje. Sokrat je postavljen pred nas kot primer človeka v procesu postajanja

samozadosten – postavljen pred nas, ki smo še vedno v neregeneriranem stanju, kot zahtevno vprašanje in izziv. Ali je to življenje, ki bi si ga želeli zase? Ali je to način, kako želimo – ali moramo – videti in slišati? Ne sme pa se nam poroditi prijetna misel, da bo vzpenjajoči se človek čisto tak kakor mi, samo srečnejši. Sokrat je namreč čudak. Ko ga gledamo, se počutimo spoštljivo in nam je obenem nelagodno, plašno domotožni smo glede samih sebe. Čutimo, da se moramo ozreti na to, kar trenutno smo, na naše ljubezni in naše načine gledanja, ter na težave, ki jih ti povzročajo praktičnemu umu. Sami sebe moramo videti jasneje, preden se lahko odločimo, da želimo postati ta druga vrsta bitja, odlična in gluha.

IV.

Vrhunec vzpenjanja, nam govori Diotima, obeležuje razodetje: “Nenadoma bo ugledal lepoto prečudne narave, tisto, moj Sokrat, ki je končni vzrok vseh najinih dosedanjih naporov.” Zdaj, ko začnemo reflektivni spust vase, v trenutku, ko nekateri od simpoziasov hvalijo Sokrata, Aristofan pa se nam trudi v spomin ponovno priklicati svoj pogled na našo naravo, ugledamo drugo vrsto razodetja in drugo lepoto. “Tu so vežna vrata nenadoma zabobnela pod hrupnimi udarci nekih ponočnjakov, vmes pa je bilo slišati pisketanje svireli ... Kmalu so začuli z dvorišča glas Alkibiada. Bil je nazarensko pijan in je kričal kakor jesihar: ‘Kje je Agaton? Spustite me k Agatonu!’” Forma lepega se je kazala samo notranjemu očesu in ni bila videti “kakor kak obraz ali roké ali kaj drugega, kar sodi k telesu”; bila je “čista ko sonce in brez primesi, brez telesne odételi, brez barv in vsega drugega minljivega ništrca.” Alkibiad lepi, čudovita narava, se ponuja naši čutni domišljiji, je pojava, ki kar poka od barv in vsakršne pomešane nečistosti umrljivega mesa. Kar slišimo njegov glas, živo vidimo njegove gibe, celo vohamo lahko vijolice, ki se vlečejo med njegovimi lasmi in mečejo sence na njegove oči, njihova dišava se meša s težjimi vonji vina in potu. Sposobnost, ki zaznava obliko, je v prvi vrsti stabilna in stanovitna, mi pa jo lahko uporabljamo po mili volji, ne glede na dogajanja zunanjega sveta. Sposobnosti, ki vidijo in slišijo in se odzivajo na Alkibiada, pa bodo telesni občutki in čutne zaznave, ki so ranljivi in obenem nestalni. Iz redko poseljenega kontemplativnega sveta samozadostnega filozofa smo nenadoma, z odsekanim skokom, vrnjeni v svet, v katerem živimo, in povabljeni (z vzporednim “nenadoma”), da tudi na to videnje gledamo kot na nov začetek in razodetje. Vprašamo se, ali obstaja takšno razumevanje, ki je samo po sebi ranljivo in obenem namenjeno ranljivim objektom – in če obstaja, ali ga vzpenjanje obsega, transcendirata ali preprosto obide.

Alkibiad se te teme loti na samem začetku govora. “Ti-i!” mu je vskočil Sokrat. ‘Kaj imaš za bregom?’” (Vprašanje ima za nas, ki vemo, česa bo ta mož prav kmalu

sposoben, zlovešč prizven.) “Bi rad sprožil s hvalnico smeh na moj račun, ali kaj misliš?” Odgovor je preprost, čeprav težko razumljiv. “Povedal bom resnico, če dovoliš.” (Le zakaj bi človek, še zlasti Sokratov učenec, menil, da utegne biti filozofija sovražna resnici?) Ko nam kmalu zatem razkrije nekoliko več o svojem načinu pripovedovanja resnice, začenjamo razumeti, zakaj se že uvodoma brani. “Za poskus Sokratove hvale, prijatelji, hočem porabiti obliko prilike. Mož bo sicer bržda videl v njih karikaturu, vendar moj namen ni, da bi ga smešil, marveč da bi čim bolj osvetlil resnico.” Prosili so ga, naj govori o Ljubezni, in Alkibiad se je odločil, da bo govoril o točno določeni ljubezni; brez definicij ali razlag narave česar koli, le zgodba o točno določeni, kontingentni strasti do točno določenega kontingentnega posameznika. Prosili so ga, naj ima govor, in pove nam zgodbo o svojem življenju: razumevanje *erôsa*, do kakršnega je prišel z osebnim izkustvom. (Sklepne besede njegovega govora so pregovorne *pathonta gnônai*, “razumevanje skozi izkustvo” ali “trpljenje”.) In še več, ta zgodba izraža svoje resnice s prispodobami ali slikami – pesniška praksa, ki jo je nadvse grajal Sokrat v delu *Republike*. (Prispodobe nimajo moči, da bi nam podale resnične splošne opise ali razlage esenc. Vendar Alkibiadove uvodne pripombe kažejo, da ni res, da preprosto ne bi vedel za takšne filozofske ugovore. Kritiko namreč pričakuje. Resnično pričakuje, da filozof ne bo dovolil njegovih resnic ali da ne bo dovolil njihove pretenzije po tem, da so resnica. In navzlic tej nevarnosti zatrjuje, da bo tisto, kar bo povedal, kljub vsemu resnica – da je resnico mogoče povedati in da bo povedana prav na ta način, v zgodbi o posameznikih ter s prispodobami.

Videti je, kot da bi implicitno trdil, da o ljubezni obstajajo resnice, ki jih človek lahko spozna le tako, da sam izkusi neko strast. Če ga prosijo, naj te resnice predoči drugim, je njegov edini izhod v tem, da takšna izkustva za poslušalca ali poslušalko poustvari: povedati zgodbo, z živopisno pripovedjo nagovoriti njeno ali njegovo domišljijo in čustva. Prispodobe so v poskusu, da bi poslušalstvo podoživelo izkustvo in ga začutilo od znotraj, neprecenljive vrednosti. Primerjava Sokrata s figuro silena denimo približa tega moža poslušalcu, ki ga ne pozna osebno, ter mu s tem, ko ga primerja z nečim, kar je del njegovega vsakdanjega izkustva, daje na voljo nekakšno občutenje, kako je želeti in želeti spoznati ga. Ta primer in druge podobne primere bomo preučili pozneje; prav tako bomo videli, da se Alkibiades, pijan in ovit z bršljanom, našemu razumevanju predstavi kot prispodoba, ki govori resnico.

Sedaj opazimo, da Alkibiades ponuja snov za obrambo vloge, ki jo književnost igra v moralnem nauku. Resnic o človeškem izkustvu se mora človek naučiti tako, da jih doživi v njihovi posameznosti. Vendar pa te posameznosti ne moremo doumeti le z mislijo “samo po sebi”; dojeti jo je treba s kognitivno dejavnostjo domišljije, čustev in celo čutov. (Wittgenstein je dejal Rheesu, da naši učbeniki

moralne filozofije ne morejo učiti, zato ker ne vsebujejo primerov; ne morejo se namreč dotakniti domišljije. Za to, da bi vedel, kaj bi lahko rekel ali kaj bi moral izbrati, se moraš spustiti v problem in ga začutiti.)²⁰ Vendar je nemogoče, da bi v svojih lastnih, navzven obrnjenih dejanjih doživeli vse, kar bi morali vedeti, da bi lahko kakovostno živeli. Na tem mestu z zgodbami in prisposodobami vskoči literatura kot podaljšek naših izkušenj in nas vzpodbuja k razvijanju in razumevanju naših kognitivnih in emotivnih odzivov. Tovrstna izmenjava informacij med besedili in življenjem verjetno poteka v obe smeri. Iz življenja se naučimo, kako videti stvari v tragediji ali govoru; iz besedil pa se lahko v življenju dokopljemo do nove pravilnosti zaznavanja.

Če je to v resnici Alkibiadov pogled, potem nikakor ne preseneča, da se mora v tej družbi braniti. Če je simpozij sploh kaj skupnega, je to dejstvo, da očitno verjamejo, da je treba *erōsa* častiti v abstraktni formi. Posamezne zgodbe se sicer hipno pojavijo kot primeri splošnih načel, vendar ni nobena opisana v celoti ali tako konkretno, da bi nagovorila čutno domišljijo. Za Aristofanov mit sicer lahko rečemo, da nas uči s prisposodbo o človeški naravi; in njegova poetska sposobnost se jasno kaže v živopisnosti, s katero opisuje gibanje in občutja mitskih bitij. A bitja kljub temu ostanejo modeli brez imen, njihovi ljubljani pa so, čeprav individuumi, okarakterizirani zgolj abstraktno. Le s težavo v njih vidimo sebe, v nenavadnem prileganju pa naše posamezne ljubezni. Sokrat je seveda že celo takšen omejeni impulz živemu izkustvu napadel v imenu filozofske modrosti. Nihče ne ljubi polovice ali celote, razen če ta polovica ali celota ni lepa in dobra. Sokrates trdi, da vsebuje *epistēmē* erotičnih zadev; in *epistēmē*, v nasprotju z Alkibiadovim *pathonta gnōnai*, je deduktivna in znanstvena, ukvarja se z univerzalnostmi. (Ko Aristotel želi braniti vlogo, ki jo nededuktivna intuicija posameznosti prek občutka in izkustva igra v praktični modrosti, to stori tako, da takšno intuitivno dojetje *vzporeja z epistēmē*).²¹ Sokratsko iskanje definicij, ki bi zaobjele *epistēmē*, se skozi celotni dialog pojavlja kot iskanje univerzalne zgodbe, ki bi zaobjela in razložila vse posameznosti. Če bi na sokratsko vprašanje "Kaj je X?" odgovorili z naštevanjem posameznih primerov ali s pripovedovanjem zgodb, bi bodisi ne razumeli njegove zahteve ali pa bi jo zavrnil. V zgodnjih dialogih primeri sicer pomenijo material v smeri *epistēmē*, tj. material, ki ga definicija mora upoštevati; vendar sami zase nikoli ne morejo zaobjeti *epistēmē*. Tukaj v *Simpoziju* pa se Sokratov odnos do posameznega primera zdi še strožji. Primeri so upoštevni ne kot kompleksne celote, temveč le toliko, kolikor ponazarjajo neko lastnost. Pravi sok-

²⁰ Na tem mestu se sklicujemo na pogovor o etiki med Wittgensteinom in Rheesom, o katerem Rees poroča v "Wittgenstein's Lecture on Ethics," *Philosophical Review* 74 (1965): 3–21. Obširnejšo razpravo o tem je mogoče najti tudi na drugem delu daljšega rokopisa, iz katerega je vzet omenjeni esej.

²¹ EN 1142a23 in naslednje.

ratski zaljubljenec vsako posamezno potezo vidi kot primer nečesa ponovljivega, še eno kapljico v morju. Razodetje lepega lahko zanj šteje za resnico le zato, ker ni prisposoda in se ne kaže s prisposodo. Prisposode so postavljene nasproti resnici kot objekti in kot viri razumevanja. Preprečujejo namreč najboljši način videnja. Šele z otopelostjo "pogleda telesa", čutov in čutne domišljije se torej lahko razcveti razum, "pogled duha".

Sokratska filozofija torej Alkibiadovim resnicam ne more dovoliti, da bi štele za resnice. Vztrajati mora pri tem, da so neponovljivi vidiki partikularnega nepomembni za pravilno videnje, da ga celo ovirajo. Sokratova filozofija pa ni edina, pri kateri mora Alkibiad braniti svoje težnje po poučevanju. V bran se mora namreč postaviti pri vsaki filozofiji, ki glede etike terja abstraktno preprostost in urejenost. Le redki filozofi so namreč v svojo večino sprejeli zgodbe in prisposode. (Človek pomisli na Aristotela, Danteja, Nietzscheja, Wittgensteina.)²² Nekateri menijo, da so svojo odprtost za literaturo kupili za ceno opustitve filozofije ali za ceno tolikšnega znižanja njene visoke ambicije spoznati svet, da se ne more več upravičeno imenovati s tem imenom. Vsekakor pa niti ti maloštevilni niti drugi, ki jih prav tako zanima opazovanje lastnih zaznav, v *stroki* filozofije niso ustvarili splošnega duha odprtosti in samospraševanja, ki bi povzročil, da bi odprto prisluhnili ljubezenskim zgodbam in govoru o prisposodah. Nasprotja med pomešanim in čistim, asociativnim in analitičnim, literarnim in filozofskim so danes marsikje začrtana prav tako ostro kot v tem Platonovem besedilu – vendar grobo, saj so nerefleksivna in obenem brez Platonovega ljubečega poustvarjanja govora nasprotne strani. Celotole mešano pisanje, ki Alkibiadovo zgodbo uporablja kot prisposodo, se bo zagotovo soočilo s tem. Kdo bo zahteval od njega, naj dokaže, da je tudi ono filozofija in da je dovolj čisto, da lahko govori resnico?

Toda če bi želeli breme dokazovanja na ta način naložiti Alkibiadu, ga prisiliti, da razpravlja s Sokratom in pri tem sprejme sokratske težnje po sistematski *epistēmē*, bi to samo po sebi pomenilo, da ga sploh ne želimo slišati in da ne želimo vstopiti v njegov svet. Dopustiti pomeni vstopiti in dovoliti, da vstopijo vate, živeti znotraj zgodbe ter ji skromno in brez posebne odločitve pustiti, da dela s teboj, kar se ji zahoče.

V resnici gre samo za ljubezensko zgodbo. Vendar ne za *neko* ljubezensko zgodbo, temveč za zgodbo o Sokratu in o Alkibiadovi ljubezni do Sokrata. Ko Alkibiada prosijo, naj govori o *erôsu*, ne more opisati strasti ali njenega objekta na splošno, saj je njegovo izkustvo ljubezni izkustvo, ki ga je v takšni obliki srečal le enkrat in v povezavi z osebo, ki se mu zdi drugačna od kogar koli na svetu. Ves

²² S tem seveda ne želimo reči, da vsi sami po sebi pišejo poetsko; zakaj Aristotel, ki ima takšne poglede, kakršne pač ima, piše, kakor pač piše, je za vsakega razlagovalca njegovega pogleda na filozofijo globoko vprašanje.

njegov govor je poskus dojeti in izraziti to edinstvenost, napraviti izkustvo in občutje, ki je po naravi težko opisljivo, verjetno in predstavljivo za nas. Odgovor bi bil lahko začel z naštevanjem odličnih lastnosti tega neverjetnega lika. Morebiti bi bilo vse tudi res, pa vendarle se ne bi dovolj približalo zaobjetu posameznega odtenka in globine strasti; lahko bi bilo celo zavajajoče, saj bi namigovalo, da bi Alkibiad ob kaki drugi osebi z istimi ponovljivimi lastnostmi čutil enako. Vendar tega ne ve. Alkibiades torej pove nekaj zgodb o Sokratu; tipajoč išče prisposode in asociacije, s katerimi bi izrazil notranji občutek izkustva. Govor, ki je neorganiziran in divji, se večkrat zapovrstjo premakne od prisposode k opisu, od odziva k zgodbi in spet nazaj. Prav zaradi tipajoče, nekoliko kaotične lastnosti je govor tako ganljivo prepričljiv kot opredelitev – in kot izraz – ljubezni.

Zlasti dve stvari v govoru nas osupneta zaradi nenavadnosti. Če ju uporabimo kot ključa, nam bo morda uspelo celoviteje razumeti njegov nauk in obenem odnos do sokratskega nauka. Prva je zamenjava spolnih vlog v njem. Alkibiad je sprva lepi *erômenos*, vendar se zdi, da na koncu postane aktivni *erastēs*, Sokrat pa, ki je očitno *erastēs*, postane *erômenos*. Druga je Alkibiadova čudna navada uteleševanja – način, kako o duši, umu, občutjih in željah govori kot o kosih mesa, ki lahko občutijo ugrize, opekline in solze, ki so običajna usoda mesa.

Erômenos iz grških homoseksualnih običajev (kakor jih razlaga sir Kenneth Dover v svoji pomembni študiji)²³ je lepo bitje, ki nima lastnih potreb. Zaveda se svoje privlačnosti, a je v odnosu do tistih, ki si ga želijo, zatopljen sam vase. Sladko se bo smehljajal zaljublencu, ki ga občuduje; cenil bo njegovo prijateljstvo, nasvete in pomoč. Zaljublencu bo dovolil, da ga pozdravi z ljubečim dotikanjem genitalij in obraza, medtem ko bo sam plaho zrl v tla. Kakor je Dover pokazal v obsežni študiji grškega erotičnega slikarstva, bo vztrajnemu drugemu dovolil celo, da svoje poželenje poteši z medstegenskim občevanjem. Deček ga lahko na tej točki objame ali mu kako drugače izrazi naklonjenost. Nikakor pa ne bo dovolil dveh stvari (o tem pričajo tako umetnine kot literarna pričevanja, ki so se nam ohranila): ne bo dovolil penetriranja v nobeno odprtino svojega telesa; tako se namreč odpirajo samo kosmati satiri. Prav tako ne bo dovolil, da se prebudi njegovo poželenje po tem, da bi sam penetriral v drugega. V vsej ohranjeni grški umetnosti namreč ni dečkov z erekcijami. Dover nekoliko neverjetno sklene: "Erastov penis včasih otrdi, še preden je vzpostavljen kakršen koli telesni stik, eromenov pa ostane mlahav celo v okoliščinah, v katerih bi človek pričakoval, da se bo penis vsakega zdravega adolescenta hočeš nočeš odzval."²⁴ Notranje izkustvo *erômena* bi najverjetneje lahko

²³ K. J. Dover, *Grška homoseksualnost* (Ljubljana: Krtina, 1995), zlasti II.C.5. Ta pogumni in mojstrski znanstveni prispevek enega najuglednejših živečih klasicistov nadomešča vse prejšnje poskuse interpretacije teh pojavov. (Glej tudi oceno izvirne izdaje Bernarda Knoxa, *New York Review of Books* 25 [1979]: 5–8.)

²⁴ Prav tam, str. 96.

označili kot občutek ponosne samozadostnosti. Čeprav je objekt vztrajnega zapeljevanja, sam ne potrebuje ničesar onkraj sebe. Nerač dovoli, da ga raziskuje željna radovednost drugega, sam pa komajda občuti kakšno radovednost o drugem. Nekakšen bog je – ali pa morda kip boga.

Alkibiad, ki je mlada leta večidel preživel kot takšno zaprto in samo vase zatopljeno bitje, je izkustvo ljubezni občutil kot nenadno odprtost in obenem kot neustavljivo željo po odpiranju. V prisotnosti Sokrata začuti zlasti strašno in bolečo zavest o tem, da je opazovan. Del njega želi “vztrajati”, ostati *erômenos*. Prvi vzgib, ki bi služil temu namenu, je zbežati, skriti se, zamašiti si ušesa – odprtini, v kateri hočeš nočeš vstopajo penetrirajoče besede. Vendar obenem čuti, da je v njegovi videnosti in nagovorjenosti, v glasbi siren, ki v prisotnosti te osebe vdira v njegovo telo, nekaj, čemur se nikakor ni treba izogibati: “On je edini človek pod soncem, ki je zbudil v meni nekaj, česar bi spričo mojega značaja nihče ne pričakoval: nikoli me še ni bilo pred nikomer sram, pred njim me je! ... Kolikokrat bi rad videl, da bi ga ne bilo med živimi, pa vendar vem, da bi mi bilo še dosti huje, če bi se to zgodilo.” Odprtost zaljubljenca s seboj prinese toliko nezavarovane ranljivosti za kritiko. Alkibiades torej stoji tam, zato da bi ga nekdo gledal in vanj penetriral, da bi živel v njem ali odšel proč. V zaprtem svetu *erômena* so napake in zakladi varno skriti pred preiskujočim očesom. Zavest o tem, da te ljubimec pozna, lahko s seboj prinese bolečino sramu, zavedanje lastne robatosti in nepopolnosti. Vendar se mu ob tem nejasno dozdeva, da lahko ta bolečina vodi v nekakšno rast.

Tako se Alkibiad znajde sredi zmede glede svoje vloge. Ve, da je kot objekt všečen. “Neznansko domišljav sem bil zaradi svoje lepote.” Menil je, da bo šlo v njegovi zvezi s Sokratom za njegovo lastno odločitev, da ponudi uslugo, pri čemer bo sam v bistvu ostal neprizadet. A vendarle si zdaj želi in potrebuje penetracijo in razsvetlitev od prisotnosti drugega. Iz krogle je namreč nastala reč, vsa polna lukenj.

Še bolj ga bega hkratno občutenje globoke želje po tem, da bi Sokrata poznal – želje, ki je običajno prav tako neprimerna kot želja po tem, da bi bil poznan. V govoru večkrat, tudi na osrednjem mestu uporabi prisposodobu *odpiranja* drugega: prisposodobu, ki je v bistvu seksualne narave in je neločljivo povezana z njegovimi seksualnimi težnjami in predstavami, obenem pa je tudi spoznavne narave, namenjena temu, da izrazi željo po tem, da bi “slišal vse, kar on ve” ter da bi vedel vse, kar on je. Pripoveduje nam, da je Sokrat podoben figuram silenov, ki jih izdelujejo obrtniki. Na zunaj niso videti nič posebnega, so celo smešni. Ko pa zagledaš razpoko, ki poteka po njihovi sredini, si ne moreš kaj, da jih ne bi odprl. (Odpreti se jih da prav zato, ker imajo razpoko ali brazgotino, zaradi katere njihova površina ni povsem gladka.) V notranjosti pa tedaj ugledaš skrito lepoto, umetelno rezljane kipe bogov. Predstavljamo si lahko, da je učinek podoben učinku

osupljivega srednjeveškega rožnega venca v samostanih. Na zunaj okrašena krogla, prav nič posebnega. Ko pa si polovici potisnil vsaksebi, so se razkrila "notranja bogastva" – čudovito izdelani prizori z živalmi, drevesi in ljudmi, izrezljanimi kar najbolj minuciozno. Da lahko nekaj, za kar si mislil, da je krogla, vsebuje svoj svet: to je pravo presenečenje, razlog za globoko spoštovanje.

Naše prve in najljubše igrace so običajno predmeti, ki se jih da odpreti in v njih kaj videti. Še celo preden začnemo govoriti, skušamo predmete odpirati. Cele ure lahko v zamaknjeni pozornosti presedimo na tleh in skušamo okrogle žogice iz lesa ali plastike povleči narazen, da bi dobili dve polovici, ter v njih iščemo skrito žogico, zvonec ali družino. Ko Alkibiades takšne figure uporablja kot prispodobne, nas spomni na to, da je nagonška želja po odpiranju predmetov in po raziskovanju notranjosti, ki je od zunaj skrita, ena naših najmočnejših in najbolj zgodnjih želja, želja, v kateri sta seksualna in epistemološka potreba združeni in – kakor je videti – neločljivi. Hrepenimo po tem, da bi natančno raziskali vse skrito, zasledili in dali na svetlo vse, kar je skritega in nejasnega; in ko zagledamo razpoko, ta za nas pomeni znak, da lahko cilj dosežemo v objektu. Takoj ko v kom, ki nas privlači, opazimo takšno vrzel ali špranjo, zahrepenimo po tem, da bi jo odprli, da bi lepoto drugega napravili manj zaobljeno in bolj izpostavljeno, da bi se gibal v svetu, za katerega menimo, da je namenjen temu, da ga raziščemo, da ga spoznamo z občutki, emocijami, čutenjem in razumom. Alkibiad svoj seksualni cilj, katerega najpolnejša izpolnitev terja tako telesno intimnost kot filozofski pogovor, vidi kot nekakšen spoznavni cilj, cilj doseči popolnejše razumevanje tega posebej bogatega dela sveta.

Zlahka opazimo strukturne podobnosti med seksualno željo in željo po modrosti. Obe sta usmerjeni proti objektom iz sveta ter težita k nekakšnemu seganju po teh objektih in polaščanju. Izpolnjeni poseg po objektu v obeh primerih povzroči pomiritev in začasno prenehanje želje; nobena krogla ne zapeljuje, "noben bog ne filozofira". Obe sta lahko vzbujeni z lepoto in dobroto, obe si prizadevata razumeti naravo te dobrote. Obe sicer globoko spoštujeta objekt kot ločeno, samo v sebi popolno entiteto, obenem pa hrepenita po tem, da bi si ga pripojili. Kljub temu se zdi, da želi Alkibiad trditi nekaj, kar je še bolj kontroveržno in antisokratsko od tega paralelizma. Menim, da s trditvijo, češ da zgodba govori resnico ter da je njegov cilj odpreti in vedeti, izjavlja, da je zaljubljenčeva vednost o posameznem drugem, pridobljena z intimnostjo v telesnem in intelektualnem pomenu, sama po sebi edinstvena in edino dragocena *vrsta* praktičnega razumevanja, za katero tvegamo, da jo izgubimo, takoj ko napravimo prvi korak navzgor po sokratski lestvi.

Sokratska vednost o dobrem, pridobljena s čistim razumom, ki deluje neodvisno od čutov, prinaša univerzalne resnice, v praktični odločitvi pa univerzalna pravila. Če smo dojeli obliko, bomo doumeli splošno opredelitev lepote, to je opredelitev,

ki ne le da drži za sleherni primer lepote, temveč obenem razlaga, zakaj se imenujejo primeri lepote in zakaj sodijo v eno skupino.²⁵ Takšno razumevanje, potem ko je pridobljeno, bi dobilo prednost pred našimi nerazločnimi, mešanimi vtisi o posameznih lepotah. Povedalo bi nam namreč, kako naj vidimo.

Zaljubljenčevo razumevanje, pridobljeno prek dovzetne povezave čuta, čustva in intelekta (ko je namreč dobro izurjen, lahko vsak izmed njih opravlja kognitivno funkcijo pri raziskovanju drugih in obveščanju o njih), prinaša posamezne resnice in posamezne sodbe. Vztraja pri tem, da so takšne posamezne intuitivne sodbe pred vsemi univerzalnimi pravili, ki bi jih morda želeli uporabiti za to, da nas vodijo. O tem, kako se odzovem na ljubljenega, se ne odločim na osnovi definicij ali splošnih predpisov, temveč na osnovi intuitivnega občutka glede osebe in položaja, ki čeprav ga vodijo moje splošne teorije, ni zgolj v njihovi službi.²⁶ To ne pomeni, da moje sodbe in odzivi niso racionalni. Alkibiad bi v resnici trdil, da je prav sokratsko oklepanje pravila in zavračanje možnosti, da bi videli in čutili posamezno kot tako, iracionalno. Če je človek videl, da – in kako – je Sokrat drugačen od vseh ljudi, če se mu je kot takemu odzval in ravnal primerno, je to globoko racionalen način obnašanja do drugega posameznika. Človek, ki ga zavezujejo pravila, je iz tega gledišča videti kot človek, ki se boji videti. Sokratska zahteva po splošni deduktivni znanosti (*epistēmē*) dobrega in ljubezni zdaj postaja prav tako čudna kot Sokrates. Morda "teh posameznosti ni mogoče uravnavati po nekih strokovnih predpisih ali navodilih, ampak ljudje morajo v dejanjih upoštevati vse okoliščine, ki spremljajo trenutno situacijo – prav tako, kot v zdravniški ali krmarski stroki /.../, kajti iz posameznih konkretnih primerov izvajamo to, kar ima splošno veljavo. Za zaznavanje teh posameznosti je potreben poseben čut, in tega nam predstavlja *um*." (Aristotel, *Nikomahova etika*)²⁷

Mikavno je skušati razumeti nasprotje med tema dvema vrstama vednosti kot nasprotje med propozicionalno vednostjo in vednostjo iz spoznanja. A to bi bilo po mojem mnenju napačno. Prvič sokratska vednost sama po sebi ni preprosto propozicionalna vednost. Ker Sokrat nenehno poudarja trditev, da je človek z *epistēmē* človek, ki lahko poda razlage in opredelitve, je različica "razumevanje" na splošno ustrežnejša.²⁸ Drugič pa se obe vrsti razumevanja, ne le sokratska

²⁵ Prim. *Evtifron* 11a–b.

²⁶ Glede nekaterih zanimivih pripomb o "zaljubljenčevi vednosti" in njegovem odnosu do analitičnega glej Lionel Trilling, "The Princess Casamassima," v *The Liberal Imagination* (New York: Scribners, 1950), str. 89 in naslednje.

²⁷ Glej moj "Practical Syllogisms and Practical Science," v *Aristotle's De Motu Animalium* (Princeton University Press, 1978), Essay 4, in D. Wiggins, "Deliberation and Practical Reason," *Proc. Arist. Soc.* 76 (1975–76): 29–51.

²⁸ To je tema več novejših del o Platonu in Aristotelu: zlasti J. Moravcsik, "Understanding and Knowledge in Plato's Dialogues," *Neue Hefte für Philosophie* (1978), in M. F. Burnyeat, "Aristotle on Understanding Knowledge," *Symposium Aristotelicum* 1978, povzetki v pripravi.

vrsta, ukvarjata z resnicami. Alkibiad ne zatrjuje zgolj tega, da nepopisno dobro pozna Sokrata, temveč tudi, da je sposoben govoriti resnico o Sokratu. Želi zatrditi, da lahko prek zaljubljenčeve intimnosti predloži opredelitve (zgodbe), ki so globlje in natančnejše resnične – ki zajemajo več značilnega in praktično pomembnega o Sokratu, ki razložijo več o tem, kar Sokrates počne in zakaj – od katere koli opredelitve, kakršno lahko predloži privrženec oblike, ki je zanikal kognitivne vire čutov in čustev.

Na koncu gre v veliki meri za zaljubljenčevo razumevanje, ki ga ne zajema noben model vednosti, ampak si ga je lažje zamišljati kot neko vrsto “védenja, kako.” Za zaljubljenca lahko rečemo, da razume ljubljenega, kadar – in samo tedaj – ve, kako ravnati z njim ali z njo: kako govoriti, gledati in se gibati ob različnih trenutkih in v različnih okoliščinah; kako dajati užitek in kako ga sprejemati; kako vzbuditi željo in kako jo potešiti; kako ravnati s kompleksno mrežo intelektualnih, emocionalnih in telesnih potreb ljubljene osebe. Takšno razumevanje terja poznavanje in prinaša sposobnost govoriti resnico; vendar se zdi, da se ga ne da skržiti le na eno od obeh lastnosti.

Alkibiad torej pravi, da obstaja vrsta praktičnega razumevanja, razumevanja dobrega in lepega, ki živi v izostreni dovzetnosti razuma, domišljije in čutenja za podrobnosti neke situacije: sposobnost izluščiti njene glavne lastnosti, ki je združena z nagnjenjem k posledičnemu ustreznemu ukrepanju. Osrednji in posebej temeljit primer te vrste intuitivne praktične modrosti je zaljubljenčevo razumevanje ljubljene osebe – in ne le primer med primeri, temveč primer, katerega posledično samorazumevanje je morebiti temelj za razcvet praktične modrosti tudi na drugih področjih življenja. S tem nikakor ne želimo zanikati, da je zaljubljenčevo razumevanje sestavljeno iz številnih sestavin, ki so do neke mere neodvisne od uspeha njegovih izrecno seksualnih teženj. Alkibiad tako lahko govori resnico o Sokratovi edinstveni nenavadnosti, čeprav je v doseganju ciljev frustriran. In le malokateri uspešen zaljubljenec bi kaj takega obvladal intelektualno in emocionalno. Zanikati pa ne moremo niti tega, da Alkibiad z neuspehom pri seksualni intimnosti izgubi tudi določen delež praktičnega razumevanja. Obstaja namreč del Sokrata, ki zanj ostaja teman in skrivnosten, globina intuitivne dovzetnosti do tega posameznega človeka, sposobnost govorjenja, gibanja in gestikulacije, ki je ne more nikdar razviti, nekakšna “dialektika”, ki manjka.²⁹

Alkibiadovo razkritje, da ni pravi *erômenos*, se torej kaže v njegovi odprtosti za takšno védenje. Če hoče sprejeti drugega, ne sme biti samozadosten, ne sme biti zaprt nasproti svetu, nedovzetan za njegove dražljaje. Zavreči mora domišljavost zaradi svoje lepote in sam, v lastnih očeh, postati objekt v svetu: v svetu

²⁹ Glede uporabe *dialogesthai* seksualnih razmerij glej navedbe v J. J. Henderson, *The Maculate Muse* (New Haven: Yale University Press, 1975), str. 155.

dejavnosti drugega in v širšem svetu dogodkov, ki vplivajo na njegove stike z drugim. Takšen objekt pa bo vedel več, če bo imel v sebi razpoko.

To nam daje ključ za našo drugo uganko: zakaj Alkibiad vztrajno govori o svoji duši, svojem notranjem življenju kot o stvari iz mesa in krvi, podobni vidnemu telesu. Alkibiad nima posebnega metafizičnega pogleda na osebo; jasno pove, da je negotov, kako naj navede tisto, kar je "znotraj" telesa iz mesa in krvi. Ve pa, da se ta notranji del njega odziva kot stvar iz mesa. Pravi, da se počuti kakor človek, ki ga je pičila kača – le da ga je "ugriznilo nekaj, kar boli huje, in to ravno na kraju, ki je najbolj občutljiv: usekal me je v srce ali v dušo ali kamor že ugriz, bolj skeleč in silovit ko ne vem kakšen kačji pik: ugriz filozofije." In neuspešno skuša enako ravnati s Sokratovim "kamor že", pri tem pa izstreljuje besede kot bliske strel v upanju, da ga bodo "prebodle". Vse, kar je meso ali je mesu podobno, je ranljivo. Znak telesa je njegova zmožnost biti prebodeno in ugriznjeno, biti plen kač, bliskov strel, ljubimcev. Alkibiad brez filozofskega pogleda duha ponudi izjemno obrambo "fizikalizma" za duše zaljubljenцев:

Sleherno telo je ranljivo za kontingentne dogodke v svetu.

Notranje sem ugriznjen, preboden.

Zaradi tega je to, čemur praviš kakor koli že, telesno (ali zelo podobno telesu).

To je argument, ki apelira na subjektivno izkustvo, na subjektivno trpljenje, zato da bi s tem zanikal "platonski" pogled na dušo kot na stvar, ki je obenem sedež osebnosti in nesmrtnega, neranljivega. Sedež moje osebnosti je pravkar utrpel ugriz teh govorov, torej vem, da ni *katharon*, *monoeides*, *akinēton*. Očitno je, da nam takšno argumentirano utemeljevanje ne da vedeti ničesar o dušah filozofov, katerim bi se – kolikor je Alkibiadu znano – platonska opredelitev utegnila zdeti pravilna.

Zaljubljenčev spoznavni cilj in njegova občutena ranljivost sta zajeta v osrednji prispodobi Alkibiadove zgodbe: blisku strele. Prispodobе razodetja, pojavljanja in žarjenja smo srečali že prej. Alkibiad se pred nami pojavi "nenadoma," prav tako kakor se Sokrat "zmeraj prikazuje kot duh", ko ga najmanj pričakuje, s čimer Alkibiada spominja na notranje žarjenje njegovih kreposti. Toda Alkibiad je sedaj spregovoril o besedah in gestah ljubezni kot o stvareh, ki so kakor bliski strele zalučane v drugega. Ta prispodoba z izjemno zgoščenostjo poveže njegove poglede na seksualno ambicijo, vednost in tveganje. Blisk strele udari nenadoma, nepredvidljivo in običajno ne pušča nobene možnosti za obrambo in obvladovanje. Obenem je sijaj, ki osvetljuje, in sila, ki ima moč, da rani in ubije. Lahko bi rekli, da je snovna luč. V filozofovem raju bo Forma Dobrega kot razumljivo sonce dajala objektom razumevanja razumljivost, sama pa bo ostajala negibljiva in nespremenljiva.³⁰ Na čisto dušo vpliva le toliko, kolikor jo navdihuje k opravljanju

³⁰ *Republika* VI–VII, 504a in naslednje.

samozadostnih dejanj čistega logičnega mišljenja. V Alkibiadovem svetu osvetlitev telesa in duha ljubljene osebe udari kakor gibljiva telesna svetloba, ki šine iznenada, svetloba, ki svoj vtis napravi tako z dotikom kot z osvetlitvijo. Nekoliko je podobno temu, kar se zgodi s soncem v nekaterih poznih Turnerjevih slikah. Nič več ni čisto, odmaknjeno videnje, temveč postane sila, ki lahko prizadene škodo predmetom iz sveta, kakršni so čolni, valovi, oči pravičnika – ki so videti, kadar so tako osvetljeni, kot stvari, ki se jim dogodki lahko dogajajo. Zaljubljenec ima to svetlobo v sebi, zato da jo uporabi ali jo dá, in prav ona je tisto, po čemer tako hrepeni, četudi je ubila Semelo. (Enako se človek znova in znova vrača k Turnerjevemu *Regulu* kot k skušnjavi, zato da bi začutil, kako svetloba šine in se dotakne naših [Regulovih] oči. V tisto sobo galerije Tate zaviješ zato, da bi sam pri sebi ponovil dokaz, da nisi platonška duša. Da je tudi duša podoba.) Če bi Sokrates nosil ščit, bi bil njegov emblem sonce *Republike*, vidna podoba razumljive oblike. Alkibiad, ki je na svoj ščit postavil strelo, s tem po svoje označuje bitje, kakršno trdi, da je, razumevanje, po katerem hrepeni.

Naše branje nas je sedaj pripeljalo do točke, ko se bomo od interpretacije prisposodob, ki jih Alkibiades *uporablja*, premaknili k interpretaciji prispodobe, kakršna Alkibiad je, ko se postavi pred nas. Pojavi se namreč okronan z “debelim vencem iz bršljana in vijolic,” iz obleke same naredi prispodobo, ki govori resnico.³¹ Venec iz vijolic je predvsem znak Afrodite. To nas sicer komajda preseneča, razen nenavadnega dejstva (o katerem bomo več povedali pozneje), da ta agresivno moški lik sam sebe vidi kot žensko božanstvo. To je tudi venec, ki ga nosijo Muze. Ko Alkibiad začne pripovedovati resnico v prisposodobah, se torej predstavi kot pesnik in bog navdiha za pesnike (Platon?). On sam ponazarja pregovorni *pathonta gnônai*; toda prek intimnosti pesniških govorov se je možno kako stvar naučiti prej, preden zaradi nje trpiš. Filozofija pa, kolikor opušča to vrsto poučevanja, je nepopolna.

Venec iz vijolic pa pomeni tudi nekaj drugega, in sicer za mesto Atene samo. V fragmentu Pindarja (le ena od pesmi, v katerih je uporabljen ta očitno dobro znan vzdevek) so nagovorjene takole: “O sijajne, z vijolicami ovenčane in po pesmi slovite, branik Helade, slovite Atene, srečno mesto.”

Venec iz vijolic je občutljivi, razvijajoči se znak ugodnega razcveta te nenavadne in krhke demokracije, ki je prav zdaj, v Alkibiadovem času, v največji nevarnosti. Ko se Alkibiad tako ovenča, pokaže, da je njegova lastna pozornost do partikularnega in kontingentnega, do oseb bolj kot do ponovljivih lastnosti,

³¹ Glej poučno razpravo o sorodnih vprašanjih v Anne Hollander, *Seeing Through Clothes* (New York: Viking, 1978). Alkibiades pozneje sname trakove, ki so viseli z venca, ter jih Agatonu in Sokratu ovije okoli glave. Toda grško besedilo kaže, da so bili trakovi ločen del (prim. 212e2), in zdi se, da je venec iz vijolic/bršljana nosil ves čas govora. Na tem mestu je Joyceov prevod pravilen, Hamiltonov pa zavajajoč.

do intuicije bolj kot do pravil, plod vzgoje, ki jo je prejel prav od tega mesta. Takšna vzgoja ceni izvirno in drzno, zanaša se na sposobnost nadarjenih vodij, da “improvizirajo, če je potrebno” (Tukidid I. 138), ter namesto tega, da bi zahtevala ponižno uslužnost zakonu, poziva svobodne ljudi, naj “v plemenitosti svojega značaja izberejo” (Tukidid II. 41) življenje kreposti in služenja. Ko tako odpravi pravila, se opre na sposobnost praktičnega uma vsakega človeka ter na razumevanje zaljubljenca. Tukididov Periklej zabiča meščanom, naj “dan za dnem pazijo na moč mesta in postanejo njegovi ljubimci”. K dejanjem naj vzpodbuja *erôs*, ne pa zakon ali strah. Vendar opiranje na *erôs* demokracijo na milost in nemilost prepušča sreči in iracionalnim strastem, podobno kot stori tudi Alkibiad.³² Venec iz vijolic namreč nosi nadarjeni pijanec, ki bo kmalu storil fantastična hudodelstva.

Bršljan je seveda znak Dioniza, boga vina, boga iracionalnega zanosa. (Bršljan je simbol telesne plodnosti zanesenega ljubimca, ki je – in sam sebe zaznava kot – eden brstečih in tvegano raste iz sveta narave, nestalen in zelen.) Ta bog, moški po obliki in vendarle mehko ženskega obnašanja, ponazarja seksualne kontradikcije Alkibiadovih teženj. Uteleša tudi drugo očitno kontradikcijo: je namreč zavetnik poezije tragedov in komedov. To je povsem ustrezno, kajti Alkibiadov govor je tragičen in komičen obenem – tragičen v slikanju frustracije in v slutnji pogube, komičen v večem humorju pripovedovalca, ki naravnost z aristofansko radostjo izpostavi lastno domišljavost in iluzije. Že nam postaja jasno, zakaj bo Sokrat na koncu dialoga trdil, da sta lahko komedija in tragedija delo enega samega človeka. Aristofansko videnje ljubezni se natanko prilega Alkibiadovemu videnju, in sicer zlasti v poudarku, ki ga daje telesni in kontingentni naravi človeške erotične težnje, ranljivosti praktične modrosti do sveta. Vendar zdaj vidimo še eno razsežnost takšnega *zbližanja*. Alkibiad je ganljiv, privlačen in nazadnje deloma tragičen prav zato, *ker* je obenem tudi komik lastne nesreče. Če bi nam povedal melodramatično zgodbo o bolečini in izgubi, oropano vse duhovitosti, samozavedanja in smeha, ki so značilni za njegov resnični govor, bi bila takšna zgodba manj tragična, saj bi imeli manjši razlog za to, da nam je mar do njega. (To je sicer misel, ki jo je deloma izzvalo nenavadno doživetje filma *Notranjosti* Woodyja Allena, čigar trpeči liki, ki jim je vzet sleherni smeh, se nam zdijo tako zatopljeni sami vase in neobčutljivi, da jih le stežka vidimo kot ljudi, še toliko manj pa nas ganejo.) Neka vrsta samokritičnega zaznavanja lastnih razpok in odprtih, ki se najbolj naravno kaže v komični poeziji, je pomemben del tega, kar cenimo pri Alkibiadu in kar želimo rešiti pri sebi. Zato se ne zdi naključje, da Dioniz, bog tragične izgube, pomeni oboje.

³² Glej A. Lowell Edmunds, *Chance and Intelligence in Thucydides* (Cambridge: Harvard University Press, 1975).

Dioniz pa ima še eno potezo, h kateri nas zlasti napeljuje venec iz bršljana: Dioniz je bog, ki umre. Vsako leto simbolično umre in se ponovno rodi, je obstrižen in na novo požene, kakor rastlina, kakor poželenje samo. Edino on med bogovi ni samozadosten, edino nanj lahko vpliva svet. In vendarle se obnovi in vzbrsti kot bršljan. Morebiti bo tako iz smrti vstalo mesto. In upajmo, da tudi ljubezen.

V.

Vse to nakazuje, da gre za primer Alkibiada. A govor je implicitno tudi obtožba Platona. Videli smo, kako si je izmislil duhovnico, katere delo je rešiti ljudi pred nadlogami, in zapisali smo, da sta prav osebni *erôs* in zaljubljenčeva vednost takšna nadloga. Zdaj pa želimo odkriti izvor te obsodbe. Zaradi česa je *erôs* nevzdržen? Kaj povzroča to neustavljivo potrebo iti preko in proč od njega?

Treba je reči, da glede Alkibiada obstajajo težave. Najprej problem tega, kaj se z njim zgodi in kaj njegova radovednost odkrije. Njegov poskus penetrirati v drugega naleti na oviro v kamnu sokratske kreposti. Ni brez razloga, da Alkibiad primerja sokratske kreposti s kipi bogov. Kajti kakor smo videli, je Sokrat pri svojem vzpenjanju proti obliki sam postal zelo podoben obliki – trd, nedeljiv, nespremenljiv. Njegova krepost se v iskanju znanosti in v prizadevanju, da bi se prilagodil dobremu, odvrta od naklonjenega občevanja s posameznimi zemeljskimi lepotami, kar je Alkibiadova vednost.

Ne gre pa le za Sokratovo ločenost od telesa. Ne gre le za to, da vso noč spi z golim Alkibiadom, ne da bi se vzburl. Poleg njegove odmaknjenosti obstaja tudi globlja neprepustnost duha. Besede, zalučane "kakor strele," ne učinkujejo. Sokrat bi se bil prav lahko vzdržal spolnega občevanja, pri tem pa ostal pozoren do ljubimca v njegovi posameznosti (kakor par ljubimcev v *Faidrosu*). Lahko bi bil tudi občeval z Alkibiadom ter pri tem ostal notranje brezbrizen. Obstaja namreč več načinov, kako je človek lahko kip. Vendar Sokrat sploh ne želi, da nanj kakorkoli vplivamo. Kamen postaja in je kamen. Za njegovo oko je Alkibiad samo eden več med lepimi, del oblike, čisti predmet kakor dragulj.

Prvi problem glede Alkibiada je torej v tem, da je njegova lastna velika odprtost zavrnjena. Je žrtev prizadete, zasmehovane in oskrunjene *hibris*.³³ To je seveda samo zgodba, in sicer zgodba o edinstvenem problemu. Ni prav veliko kamnov, podobnih Sokratu. Po drugi strani pa je več vrst kamna. Tudi če bi po srečnem naključju zdaj le prišlo do naklonjenosti pri obeh, je tu še vedno spreminjanje, odtujevanje, ki prinaša bolečo izgubo vednosti. Kakor priznava celo Diotima, preden predlaga metodo vzpenjanja, ki naj bi skušala rešiti težavo, niso duše s

³³ Ironično je, da je *hibris* tudi pravni in sicer razširjeni izraz za napad spolne narave: glej *LSJ* s.v., Henderson, str. 154, in Gagarin, "Socrates and Alcibiades."

svojimi mislimi, občutji in željami prav nič stabilnejše od teles. "Celo vednosti nam ne samo v splošnem prihajajo in prehajajo in torej nikar po znanju nismo nikoli isti, temveč je tudi vsaka posamezna vednost enako pod vplivom premene." Četudi se vzpostavi redka stabilnost v razumevanju in naklonjenosti, bo tam zagotovo tudi smrt, ki bo zadušila vednost. V resnici nikoli niti ne umreta "skupaj".

Dogodki torej pestijo zaljubljenca; in morebiti se lahko vprašamo, kako kontingentni so ti dogodki. A naj za trenutek predpostavimo, da je Alkibiad globoko vpet v medsebojno strastno ljubezen, v kateri se oba zaljubljenca trudita raziskati svet, ki ga poraja odprtost drugega. Zanima nas, ali ima Diotima razlog, da osebni *erôs* kot nadlogo vidi samega po sebi, ali pa je njena kritika naperjena le zoper nesrečne primere in nagovarja le tiste med nami, ki se bodisi bojimo bodisi smo zapleteni v takšne izkušnje. Predstavljajmo si torej Alkibiada srečno zaljubljenega. Je zaljubljen torej resnično srečen ali dober? Dialog nam da misliti. Nobena sedanja sreča ni zagotovilo za lastno stanovitnost. Kot pokaže dialog, lahko strahovi, ljubosumje in grožnja izgube prav zato pomenijo globok segment tudi najboljše izkušnje ljubezni. Šaljenja z narejenimi grožnjami med Sokratom in Alkibiadom, hlinjenega nasilja, ki nakazuje resnično nasilje, do katerega bo še prišlo, in pijane neobvladljivosti ni nujno brati kot posledico njune odtujenosti. Takšna nevarna čustva lahko namreč celo v najboljših trenutkih izzove strah zaradi ločenosti od drugega. Zelo možno je, da Alkibiad *želi*, da bi bil Sokrat kip – reč, ki se jo da prijeti ali nesti, po potrebi pa tudi razbiti. Zelo možno je, da tovrstna intenzivna zaljubljenost ne more tolerirati avtonomnega gibanja, zato ga želi ubiti. Zaljubljenec iz grškega erotičnega slikarstva, ki ga preplavijo čustva ljubezni, dečka pozdravi tako, da se ljubeče dotika njegovega obraza in genitalij, s to nežno gesto pa izraža spoštovanje do cele njegove osebe.³⁴ Kakor nam kaže dialog, je Alkibiadova gesta – nasilno razbijanje svetih obrazov in genitalij – morebiti resničnejši izraz grešnega *erôsa*.

Obstaja pa še ena prav tako problematična možnost, in sicer, da je prav kamnitost drugega tisto, kar privlači. Odmaknjena, okrogla, sijajna stvar, žareča kot oblika, nerazdeljena, vabi z obljubo skritega bogastva. Prava malenkost je odpreti nekaj, kar ima razpoko. A popolna stvar – če bi človek lahko kdaj odprl to, bi bil srečen in bi imel neomejeno oblast. Alkibiades ljubi kamnito lepoto, ki jo najde: samo vzdržnost ga je vredna, saj se mu samo ta čudovito izmika. Tako se praktični um, ki sega po oblasti, morda znova in znova obsoja na propad. Ko se za Alkibiada "nenadoma pojavi" svetloba Sokrata, je to svetloba, ki lahko, kadar se sijoča izliva na hrepeneče telo, slednje zalije ali zamrzne vase kot plast ledu. V tem je namreč njena lepota.

³⁴ Glej razpravo in ilustracije v Dover, str. 94–95, ter fotografije. Ta "najznačilnejša konfiguracija homoseksualnega dvorjenja" (Dover, str. 94) je bila v preteklosti že opisana v pomembnem članku sira Johna Beazleya, "Some Attic Vases in the Cyprus Museum," *Proceedings of the British Academy* 33 (1947): 195–244.

Vse to nas napeljuje, da se z vso resnostjo vprašamo, ali ima osebni *erôs* sploh lahko mesto v življenju, katerega naj bi oblikoval in vodil praktični um. Skušali smo si zamisliti življenje, v katerem bi *erôs* igral svojo vlogo skupaj z drugimi dobrinami, ki so del tega življenja – intelektualno, politično, družbeno. A narava osebne erotične strasti je morebiti takšna, da je vselej nestanovitna, da vselej grozi, da če bi le imela možnost, bi preplavila celoto. Aristofan je dejal, da so njegova mitična bitja zaradi erotičnih potreb postala brezbrizna do jedače in pijače ter “niso bila voljna prijeti za nobeno delo”. Vidimo Alkibiada, ki ga ljubosumne in izključujoče strasti delajo brezbriznega do resnice in dobrote. Praktični um oblikuje svet vrednot ter se ponaša tako z vrednostjo svojega sveta kot z učinkovitostjo, s katero ga udejanja. Postati zaljubljenec pa pomeni sprejeti resničnost in moč drugega sveta. Tukaj je torej mišljenje, ki je zunaj mene, ki je samo tvorec nekega drugega sveta. Moja ljubezen do tega bitja je želja po tem, da bi tega drugega raziskal kot drugega in da bi on raziskal mene; ta želja v glavnem vsebuje spoštovanje avtonomnosti uma drugega (čeprav se tudi bori proti njemu). To spoštovanje pa predpostavlja priznavanje dejstva, da jaz nisem ves svet. Sebe s tem delam razpokanega, postavljam se pred ocenjujoče in karakterizirajoče oko drugega zunaj sebe ter v njegovo oblast. (Hkrati pa samega sebe zaupam prav tako neobvladljivim silam znotraj sebe.) Občutek tolikšne zavezanosti nečemu, kar je zunaj tvojega praktičnega uma, in tolikšne moči istega je podoben občutku sužnosti ali blaznosti. Alkibiad sam sebe primerja s človekom, ki je v oblasti nečesa in ki je iz uma. V njegovi duši vlada velika zmešnjava. Jezen je nase zaradi svojega suženjstva. “Tako nisem vedel, ne kod ne kam,” sklene, “pa sem taval okrog, brezupno zasušnjen, kakor še nikoli nihče na tem svetu.” Preteklost je še vedno aktualna. Biti suženj je biti brez avtonomnosti, nezmožen živeti po načrtih lastnega uma, morebiti celo nezmožen oblikovati načrt. Nič čudnega torej ni, da nas ob pogledu na človeka, ki bo do konca živel neurejeno, nezmerno življenje, nestanoviten in vnemaren do svoje odlične narave, zamika, da bi skupaj s Sokratom dejali: “Strah me je njegove blazne zaljubljenosti.”

Sedaj začnemo razumeti Platonovo strategijo pri oblikovanju tega dramatičnega soočenja. Z Aristofanom nam vzbudi nekatere dvome glede erotičnih teženj, do katerih nam je največ mar. In vendarle Aristofan hvali *erôs* kot kar najbolj nujno in nujno potrebno za uspeh praktičnega uma samega. Nato nam skozi Sokrata in Diotimo pokaže, kako lahko kljub svoji potrebujoči in umrljivi naravi presežemo zgolj osebni *erôs* in se z željo same povzpnejo k dobremu. Vendar še nismo prepričani, da lahko sprejmemo to videnje samozadostnosti in ta model praktičnega razumevanja, saj čutimo, skupaj z Vlastom, da nekaj pozabljata. Kar pozabljata, nam je zdaj ganljivo postavljeno na ogled v osebi in zgodbi Alkibiada, ki je obenem tudi naša zgodba. Skozenj spoznamo globok pomen, ki ga ima za nas edinstvena strast; vidimo njen nenadomestljiv prispevek k razumevanju.

Zgodba pa odpira še neko težavo: jasno namreč pokaže, da Alkibiadove ljubezni ne moremo preprosto dodati Diotiminemu vzpenjanju; pokaže nam, da v resnici ne moremo imeti takšne ljubezni in obenem stanovitne praktične racionalnosti, urejene in spoštljive dobrote, kakršno nam je razkrila. Sokrat je torej mislil resno, ko je govoril o dveh medsebojno izključujočih se vrstah videnja.

In sedaj, nenadoma, *exaiφhnēs*, nam posveti polna luč Platonove namere, njegova komična tragedija izbire in praktične modrosti. Vidimo dve vrsti vrednote, dve vrsti vednosti; in vidimo, da moramo izbrati. Ena vrsta razumevanja izključuje drugo. Čista luč večne oblike bodisi sama zatemnjuje bodisi je zatemnjena z migotavim bliskanjem odprtega in penetrirajočega telesa. Misliš si, pravi Platon, da imaš lahko to ljubezen in tudi dobroto, to vednost mesa in od mesa ter tudi vednost dobrega. (Gregory Vlast meni, da lahko z Alkibiadovo intenzivnostjo ljubimo posameznika in smo še vedno racionalni ljudje in filozofi.) No, pravi Platon, ne moreš, in tudi on ne more. "Vid uma začne jasno videti šele takrat, ko vid očesa postane moten" – bodisi od starosti bodisi zato, ker se učiš biti dober. Ne moreš imeti vseh vrednot, vse vednosti.

Kaj pa se torej zgodi z nami, občinstvom, ko se soočimo z razsvetljenjem te resnične tragedije in smo prisiljeni, da vidimo vse? Alkibiad pravi, da smo porota. Smo tudi obtoženi. Ko gledamo obtožbo Sokrata zaradi ošabnega povzdigovanja uma, ki je obenem tudi obtožba Alkibiada zaradi ošabnega povzdigovanja telesa, vidimo, da nobeden od njiju ne vidi v celoti – povzdigovanja obojega. In vidimo, da je to naše delo, del poti, ki jo moramo prehoditi, če želimo slediti bodisi enemu bodisi drugemu. A toliko svetlobe te lahko spremeni v kamen. Če želiš delovati, moraš očitno nekaj spregledati. Odločim se lahko slediti Sokratu in se povzpnem k videnju lepega. Toda niti prve stopinje na tej lestvici ne morem narediti, dokler *vidim* Alkibiada. Sokratu lahko sledim le tedaj, če se podobno kot Sokrates dam *prepričati* o resničnosti Diotimine zgodbe; Alkibiad pa me tega prepričanja oropa. Zaradi njega čutim, da s tem, ko se začnjam vzpenjati, žrtvujem eno lepoto; zaradi tega ne morem več verjeti, da vzpenjanje zaobjema vso lepoto. V trenutku, ko pomislim na "žrtvovanje" in "zanikanje", vzpenjanje ni več tisto, kar naj bi bilo, niti jaz v njem nisem več samozadosten. Na drugi strani lahko sledim tudi Alkibiadu ter iz svoje duše naredim telo. Živim lahko v *erôsu*, vdan njegovi silovitosti in nenadni svetlobi. A ko sem enkrat prislulnil Diotimi, vidim izgubo svetlobe, ki je del te poti: izgubo racionalnega načrtovanja, izgubo – lahko bi dejali – priložnosti, da bi napravili svet. In če sem torej racionalno bitje z globoko potrebo racionalnega bitja po redu in razumevanju, čutim, da *moram* izdati *erôs*, in sicer zavoljo sveta.³⁵

³⁵ Primerjaj Shakespeare, *Othello* IV, iii. To razpravo v celoti bi bilo treba primerjati z branjem Otela v Stanley Cavell's *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979) in "Epistemology and Tragedy: A Reading of *Othello*," *Daedalus* 108 (1979): 27–43.

Simpozij se nam sedaj zdi kruta in strašna knjiga. Nepopustljivo nas sooči z izbiro, obenem pa nam da jasno vedeti, da nimamo kaj izbirati. Sedaj vidimo, da filozofija ni povsem človeška; a obenem se bojimo svoje človeškosti in tega, k čemur vodi. To je *naša* tragedija: preplavi nas s svetlobo in odvzame delovanje. Ko Sokrat in Alkibiad tekmujeta za naše duše, postanemo – podobno kot njun objekt Agaton – bitja brez značaja, brez izbire. Agaton je lahko prenašal njuna laskanja, ker predvsem ni imel duše. Mi pa smo imeli duše, a čutimo, da se spreminjajo v kipe.

Vsakdo gre torej svojo pot – Sokrat, povsem buden, v mesto proti povsem običajnemu dnevu dialektike, Alkibiad pa v nered in nasilje. Nemir telesa skriva Alkibiadovo dušo pred našimi očmi. Od sedaj naprej je brezimni član trume pijanih ponočnjakov; niti tega ne vemo, kdaj odide. Ambicije duše skrivajo Sokratovo telo pred njegovim zavedanjem. Tako kakor zaradi pitja ni postal pijan, kakor ga zaradi mraza ni zeblo, kakor se zaradi golega Alkibiadovega telesa ni vzburil, tako zaradi pomanjkanja spanja zdaj ne neha filozofirati. Po svojih opravkih gre s hladnokrvnostjo racionalnega kamna. Medtem pa komediografi in tragiki skupaj spijo, pokriti s hladno roko filozofije. *Ti* dve – filozofija in literatura – ne moreta živeti skupaj ali poznati resnic druga druge, to je gotovo. Razen če se literatura odpove svoji navezanosti na kontingentno in ranljivo, in samo sebe napravi za instrument Diotiminega prepričevanja. A to bi pomenilo zanikanje lastnih resnic.

Med enim pripovedovanjem zgodbe in drugim ali morda med drugim pripovedovanjem samim – in za nas (v nas?) med tistim časom, ki smo ga porabili za branje in doživljanje tega dela – je Alkibiad umrl. Z njim umre upanje, da bi *erôs* in filozofija lahko skupaj živela v mestu in ga rešila pred katastrofo. To je bilo morebiti Apolodorovo upanje, upanje njegovih tovarišev. Bilo je tudi naše upanje, upanje zase, upanje za naše mesto. Plutarh nam pripoveduje, da je Alkibiad noč pred smrtjo sanjal, da je oblečen v žensko obleko. Hetera je držala njegovo glavo v naročju in ga lepoticila. V duši tega ponosno agresivnega moškega so to sanje, ki izražajo željo po pasivnosti, željo po tem, da bi izgubil potrebo po praktičnem umu, željo postati bitje, ki bi v celoti živelo v toku *erôsa* in se tako izognilo tragediji. A obenem je to želja po tem, da ne bi bil več erotično bitje; kajti kar ne sega po tem, da bi uredilo svet, ne ljubi, samozadostnost pasivnega objekta pa je prav toliko neerotična kot samozadostnost boga. Lahko bi dejali, da je to želja po tem, da ne bi živel v svetu. Potem ko je bil ubit od puščice, je hetera Timandra, "*časti človeka*" njegovo prebodeno truplo in njegovo dušo iz mesa zavila v svoja lastna oblačila ter ga z vsemi častmi pokopala v zemljo.

Ko je Alkibiad končal govor, so navzoči zaradi odkritosrčnosti njegovih besed planili v smeh, saj je bilo videti, kakor da je še vedno zaljubljen v Sokrata. Stal je tam, morda z bršljanom v laseh, ovenčan z vijolicami.