

Španska muha (Sokratove) filozofije

Filozofija in ljubezen hodita z roko v roki. K temu nas navaja že etimološko poreklo besede “philo-sophia”, ki jo tradicionalno prevajamo s sintagmo “ljubezen do modrosti”: glagol “philein” pomeni ljubiti, imeti rad, biti naklonjen, prijateljevati, samostalnik “sophia” pa modrost, učenost, znanost, umetelnost. Omenjeno dejstvo, etimološka enotnost ljubezni in znanosti, je gotovo presenetljivo: znanost se ponavadi intendira kot področje indiferentnega raziskovanja objektivnih dejstev, kjer ljubezen nima kaj početi; prav tako, ljubezen se intendira kot slepo, iracionalno, znanost izključujoče čustvo. Od kod tedaj izhaja izvorna sopripadnost vednosti in ljubezni? Namen našega prispevka, zasnovanega na podlagi analize Platonovega Simpozija, je raziskati, iz česa sta sestavljena diskurz ljubezni in diskurz filozofije, in razbrati njun presek.

Potem ko so se možje iz Platonovega Simpozija¹ dogovorili, da je slovesna priložnost, kakršna je počastitev Agatonove zmage,² neprimerna za čezmerno pitje, in odslovili sviravko, ki naj raje omamlja ženska ušesa, ter sklenili večer preživeti ob govorih, je Eriksimahos predlagal, naj vsi udeleženci, razvrščeni od leve proti desni, govorijo na čast bogu Erosu, bogu, ki je izmed vseh največji in najslavnejši, pa vendar nekoliko zanemarjen, saj mu doslej še noben pesnik ni znal spesniti njemu dostojne hvalnice. Podobno velja tudi za sofiste, nadaljuje Eriksimah, ki da so po dolgem in počez obdelali vse možne heroje, o Erosu pa niso črhnil niti besede. Če Eriksimahov namig vzamemo zares, se je treba

¹ “Simpozij (gr. Symposion, popivanje, gostija), izključno moška pojedina, pomemben družabni dogodek v življenju grških mož aristokratskega rodu. Prirejali so ga v andronu, moški sobani (...). Vsaj tako pomembna kot popivanje je bila zabava, za katero so včasih poskrbeli sužnji, posebej najeti za petje in ples, pogosto pa kar gostje sami na ustaljene načine; šli so se uganke in igre ter prepevali lirske pesmi. Gostje so imeli tu in tam govore o domenjenih temah. Dogajanje na simpozijih, kamor svobodne, spoštovanja vredne ženske niso imele dostopa in kjer so visoko cenili moško lepoto, čar in odrezavost, je v veliki meri spodbujalo homoseksualnost kot ustaljen družbeni običaj.” (ANTIKA, str. 510)

² “Agaton (Agathon, rojen ok. 445 pr. n. št.), atenski tragiški pesnik, morda najpomembnejši naslednik treh velikih tragiških pesnikov, sloveč tudi zaradi čedne zunanosti. Na tragiškem agonu je prvič zmagal ob lenajah 416 pr. n. št., ko verjetno še ni bil star trideset let. Gostija, ki jo je pripravil v svoji hiši na čast tej zmagi, je prizorišče Platonovega Simpozija. (...)” (ANTIKA, str. 1)

najprej povprašati po *vzroku* tega *molka*: njegov pomen bomo razbrali pozneje. Kako to, da sofisti, ti *vsevedci*, ne povedo ali morda sploh *ne vedo* ničesar o Erosu? Kakšen je odnos med njihovo vsevednostjo in nevednostjo v ljubezenskih poslih? Je erotika nekaj, kar je treba skrbno tiščati pod rjuhami, pazeti, da morda ne pricurlija na površje? Hraneč v spominu navedena vprašanja – ta napovedujejo smer celotne razprave –, omenimo še neki Eriksimahov mimobežni komentar: “Nocojšnji večer je kakor ustvarjen za to, da povečamo tega boga.” (Platon, 1960, str. 59) Skratka, situacija, v kateri se nahajajo udeleženci gostije, naravnost kliče po počastitvi ljubezni. Na tej gostiji, kaj je bilo moč zaznati? Neko strašansko *vročino*; na Simpoziju gori od strasti in njegovi udeleženci kipijo od vznburjenja. Pravzaprav, to nas sploh ne more presenetiti, le kdo bi se lahko uprl čaru zbranih atiških veljakov, najodličnejših? Navzlic temu pa aristokratski mogotci ne planejo drug na drugega, tvegajoč, da bi kdo od njih ostal brez para: ne, ti so se priučili neke druge, bolj sofisticirane oblike erotične igre, mednjimsko korespondirane. V čem sestoji ta *omikana (pred)igra*? V tistem recipročnem *jezikanju*, ki se v Simpoziju vrti okrog Erosa. Tisto, s čimer se jezikači dotikajo drug drugega, ne da bi kateri od njih ostal prikrajšan za užitek, je lepa beseda. Natančneje, edino pravilo njihove igre je v tem, da naj se vsakdo – tako se glasi Eriksimahova zapoved – “potrudi, da bo govoril, kolikor le more lepo” (Prav tam, str. 59); *lepota govornega izustja in stopnja razdraženosti govorcev sta premosorazmerna*. Skratka, za vrhunskega ljubimca se bo izkazal *tisti*, čigar jezik bo najjezičnejši.

Da slednje ni plod naše burne domišljije, potrjujejo različni pasusi Simpozija (pa tudi drugi Platonovi dialogi), npr. odlomek iz Pausaniasovega govora: “V Elidi, Boiotiji in drugod, kjer nimajo daru zgovornosti, so glede ustrežanja erastom zelo širokosrčni: zakon je odkrito naklonjen takim zvezam in nikdo, pa bodi mlad ali star, ne vidi v njih nič hudega, pač menda zato, ker so ljudje okornih besed, pa se jim ne ljubi, da bi se mučili s pregovarjanjem mladih.” (Prav tam, str. 65) Tam, kjer ne posedujejo spretnosti napletanja, ljubimci ne tratijo časa z besedno predigro, bolje jim sede zajahati kar stvar samo: prepričani smo, to so dobri jahači. Toda Atenci, ti poznajo družbo drugačnega tipa, nejahaškega. Njim, žrebcom atenskega pedigreja, prija neko preliminarno besedičenje, katerega smoter je dvojen: prvič, dodobra spoznati vsak skriti kotiček bodočega partnerja in s tem *predisponirati jahaški odnos*, in drugič, *slušatelje* – potencialne jahače –, *seznaniti z govorčevimi prelestmi* in jih tako obvarovati pred morebitni porivaškimi razočaranji, naknadnimi. Drugače rečeno, govorec, erast, mora – govorec v eter – *izzvati občutek, da ima jajca*; če svojih ugodnikov, potenacialnih ljubimcev, ne prepriča, bodo ti menili, češ da se le širokousti in da njegova stvar, *stvar sama*, ne obeta veliko. Skratka, spodletemu govoru bo zadoščeno

s spodletelo ugoditvijo: "Naš običaj hoče, da se obe vrsti erastov resno in do-
 dobra preizkusita, in velewa enim ustrezati, pred drugim bežati; v tem pa jih
 tehta in presoja, da ugotovi, v katero obeh vrst sodijo. S tega razgleda velja pred-
 vsem za sramotno, ako se ugodnik prehitro vda – zakaj čas je kakor pri večini
 reči tudi tu zanesljiv preskusni kamen." (Prav tam, str. 68) Ugodnikovo prena-
 gljeno (v)dajanje bo tretirano, tako zahteva atiški običaj, kot znak njegove nič-
 vrednosti. Sklepajmo: Ugodnikova *vrednost*, njegova *želje-vrednost*, bo zatoorej
 tem višja, kolikor večja bo njegova ljubezenska vzdržnost, se pravi, kolikor
 manjša bo njegova ljubezenska darežljivost. Temu primerno, erastova pohota bo
 tem bolj neobvladljiva, *kolikor manj* (se) *ji bo udinjalo*. Posledično, če bo ugod-
 nik znal zaigrati nedosegljivost in (se) ne bo dal, bo svojo žrtev gotovo spravil
 ob pamet. Se pravi, spreten zapeljivec bo le tisti, ki bo svoje oboževalce venomer
 dražil, a brez klimaksa, doseženega z ljubezensko predajo.

Do sedaj prehojena pot nas opozarja, da je Simpozij veliko več kot skupek
 različnih govorov o ljubezni; razen teh se v njem odvija čisto prava *ljubezenska*
drama. Ljubezen, kakršna obstaja v Simpoziju, ni zgolj tisto, o čemer se eksplici-
 tno govori, temveč tudi tisto, kar se *implicitno proizvaja*, tke med akterji tega
 dialoga. Naša analiza Simpozija bo obravnavala predvsem drugo, *erotično plat*:
 ta je, kljub poplavi filozofskih interpretacij in komentarjev tega Platonovega
 dialoga, *ostala zanemarjena*, in to, stavimo, ni brez pomena. Zgoraj poudarjeno
 Eriksimahovo pripombo, namenjeno sofistom, ki da govorijo o vsem, razen o
 ljubezni – o tej, začuda, molčijo kot grobovi –, bi, upoštevajoč tisto, kar se je v
 zgodovini filozofije ustoličilo kot *bistvo* Simpozija, lahko reformulirali in očitali
 vsem *filozofom*. Mar ni presenetljivo, da so filozofski razlagalci Simpozija vselej
 izpostavljali le diskurzivne učinke *Sokratovega govora*, edinega, *vrednega filo-*
zofskega preudarka? In naprej, kako je sploh mogoče, da je občestvo njegovih
 interpretov *spregledalo* nekaj, kar je v Simpoziju vendarle demonstrirano na
 povsem očiten način? Kako obrazložiti dejstvo tega *sprevidevnega ponavljanja*?
 Kot neko *naključje*? Morda, v nekem smislu. A to, da bi se filozofirajočih držal
 neki govorni zadržek – to je nezaslišano, škandal, nespravljiv z dejstvom, da se
 je filozofskim gobeždalom vedno spodobilo napletati, brez zadržkov in o čisto
 vsaki temi. Če jih je, potemtakem, moč zalotiti pri vztrajnem jecljanju ali po-
 polnem obmolknjenju glede nečesa tako vsakdanjega, kot je tema ljubezni, jih
 lahko z vso upravičenostjo spravimo na zatožne stolčke. Vsi izgovori, ki nas
 tako ali drugače skušajo prepričati, češ da se filozofija ne more obregniti ob ero-
 tiko, ali pa, da tega ne more storiti z njej lastnimi sredstvi, češ da bi slednje bilo
 prenizkotno –, so kvečjemu pobožnjakarske narave, ne filozofske; zato jih ni
 moč šteti v olajšavo. No, še preden si ogledamo iztek teatra, lastnega Simpoziju,
 in od tod doženemo *vzrok* zgoraj izpričanega *filozofskega simptoma*, napovejmo:

filozofi se doslej niso ubadali z erotično platjo filozofije – ne zato, ker bi se erotike držala neka nezaslišana podlost, temveč zato, ker bi se jim bilo treba seznaniti z njeno erotiško, fuksolicitirajočo platjo, in spodprašati *resničnostni status* vseh filozofskih abstrakcij.

Kako se je razpletla simpozijska (pred)igra? Komu, kateremu govorniku, je pripadla lovorika najboljšega ljubimca? Čigav jezik je obveljal za najjezičnejšega? Tudi tokrat je Sokrat slavil zmago. Samoumeven razplet, vsi poznajo Sokratove jezikaske sposobnosti. Preliminarno za(je)bavnanje, omenjeno zgoraj, se je izteklo z naslednjimi dogodki: nekdo, *filozof*, je nastopil, sprožil *omamo in požel hvalo*, ki bi sicer morala veljati Erosu. V čem je sestajal govor tega akterja – mi že vemo, da je Sokrat –, to bo nebstveno: spremljali bomo le učinke njegovega filozofarjenja, učinke, izzvane na njegovih poslušalcih. Naša pozornost bo zato namenjena predvsem zadnjemu delu Simpozija, delu, ki razkriva *afrodizični učinek (Sokratove) filozofije*. Ljubezenska drama, inscenirana v tem dialogu, se ne skonča s filozofovim nastopom; s takim izidom bi zaljubljeni gotovo ostali nepotešeni. Nasprotno pa, ko je Sokrat privedel (pred)igro do njenega roba, se je njegova družba popolnoma razvnela: šele tedaj je bil napočil čas za vrhunec. Prav tako, takrat se je bil družbi pridružil tudi Alkibiad,³ čedni mladenič, notoren po svoji čezmerni komparzeriji, in pošteno razburkal duhove navzočih in pravila njihove dialoške igre. Sledimo dogodkom.

Najprej, udarniški hrup, pospremljen z zvokom piščali – ta zvok je bil, na začetku večera, odslovljen kot neprimeren tonu odvijajoče se gostije, napove Alkibiadov prihod: “Tu so verižna vrata nenadoma zabobnela pod hrupnimi udarci nekih ponočnjakov, vmes pa je bilo slišati pisketanje svireli.” (Prav tam, str. 107) Ko prestopi prag, se zasliši njegovo histerično, navzoči družbi moteče vpitje, kliče Agatonovo ime. Naposled se, okiten z baroškim okrasjem, znajde v sredini navzočih: ti ga takoj prepoznajo in sprevidijo njegovo komparzo. Nekdo od njih, pripovedovalec, ga opiše z naslednjimi besedami: “Okoli čela je nosil debel venec iz bršljana in vijolic, od venca pa mu je visela cela reč trakov.” (Prav tam, str. 107) Trušč, ropot, kričanje, bujno okrasje: česa vse ni bil Alkibiad voljan storiti le zato, da bi pritegnil poglede navzočih. Moških. In njegov pristop, taktika, se je obnesel; brez pomislekov so ga pozvali, naj prisede, in to ne kamorkoli, temveč prav tja, kjer je bilo najbolj vroče, med Agatona in Sokrata.

Nato, Alkibiad se – njegov narcizem prestopi meje dobrega okusa, imenuje za simpoziarha in uveljavi nov simpozijski režim, *alkibiadovski*. Prva novost, za-

³ “Alkibiad, atenski državnik in vojskovodja, rojen okoli 450 pr. n. št., pripadnik visokega plemstva, izjemno čeden in nadarjen, toda sebičen mož. Zaradi sposobnosti, ki jo je pokazal, so ga leta 420 izvolili za stratega. (...) Bil je izjemno sposoben politik in vojskovodja, karizmatična osebnost, vendar si je s svojim brezobzirnim stremuštvom, nečimrnostjo in razburkanim življenjem zapravljal zaupanje Atencev v času, ko bi bilo njegovo vodstvo verjetno lahko odločilno v peloponeški vojni.” (ANTIKA; str. 28)

poved, instavrirana po besedi tega samozvanca, odpravi neki tihi konsenz, prohibicijo čezmernega konzumiranja alkoholnih pijač. Pravi takole: "Veste, kaj, možje, nekam trezni se mi zdite. Hudimana, to ne gre! Pijače na mizo!" (Prav tam, str. 109) Skratka, prvi Alkibiadov zakon prepoveduje treznost in zapoveduje pijanost. In ker med prisotnimi ni ministra Kebra, se pijača pri priči znajde na mizi. Navzoči atiški diskutanti pa pozovejo Alkibiada, naj spesni še zadnjo hvalnico ljubezni. Mimogrede rečeno, to hoče reči, naj se (pred)igra skonča po njegovem jeziku. On, simpoziarh, sicer privoli, a presodi, da bi se takšna hvalnica, ljubezenska, utegnila izjaloviti, češ, značaj simpozija, vročica, zahteva nekaj bolj domiselnega. In domisličen, kakršen je, spremeni vladajoči zakon: starega, *erotičnega*, zamenja z novim, *pornografskim*: za konec je treba, tako odloči Alkibiad, razgolotiti Sokrata. Dodajmo: to ni bila le hvalnica ljubezni, temveč stvar sama, dejavna *ljubezen*. Nanjo se prenese tisto, kar se je med udeleženci zanetilo za časa simpozija in kar bi se bilo moralo sprostiti še kako drugače kot le prek napletanja. Ne, ne fuk, temveč razmerje med navzočimi in Filozofom, tem "vesoljnim despotom (...), ki ves svet poseka v besedi" (Prav tam, str. 108).

Alkibiadov govor se začne z neko primero, o silenu: "Sokrat," pravi, "je podoben kipom sedečih silenov, (...), v njih notrini pa so shranjene podobe bogov." (Prav tam, str. 111) Toda vsi vedo, Sokratov videz ni ravno lepotija. In dejansko, portreti silena, te napol človeške, napol živalske podobe značilnih konjskih ušes, več kot spominjajo na to reč, Sokratovo podobo.⁴ Hkrati, silen ima prečudovito notranjost: v njej so bojda shranjene podobe bogov, tisto, čemur so Grki dejali *agalma*. Spet, tudi Sokrat: dokaz njegove čudovite notranjosti, *agalme*, je magična moč njegovih besed. Te omrežijo vse poslušalce: "Ob tvoji besedi pa je človek osupel in kakor učaran, bodi že mož ali žena ali otrok, čeravno jo sprejema morda iz druge roke in v pomanjkljivi obnovi" (Prav tam, str. 111). Nadalje, Sokrata prestreli še ena Alkibiadova komparacija: Sokrat je primerjan z Marsijem, mitičnim glasbenim virtuozom, čigar legenda pravi, češ da so vsa njegova dejanja spremljali očarljivi napevi. Resda, Sokrat sicer protestira, češ da zagotovo ni flavtist, toda Alkibiadova komparacija ga je že zapečatila: "Mar nisi svirač? Da, si, in to veliko večji virtuoz kakor Marsias." (Prav tam, str. 111) Sokrat, Marsias: njuna razlika je le v tem, da prvi ni flavtist. A četudi se ne ukvarja z glasbo, so učinki njegove *mousikê* podobni Marsiasovi umetnosti: "Ti pa dosegaš isti učinek z golo besedo in ne potrebuješ godal."

⁴ "Silén je v grški mitologiji predstavljal duha divjega sveta v napol človeški napol živalski podobi. Na atiških vazah iz zgodnjega 6. st. pr. št. je upodobljen s konjskimi ušesi, včasih pa tudi s konjskimi nogami in repom. (...) S Silenom so velikokrat primerjali Sokrata, saj so njegove upodobitve neverjetno podobne antičnim portretom Silenove glave." (ANTIKA, str. 508)

(Prav tam, str. 111) To sredstvo, Sokratova filozofska beseda, zna očarati in ugonobiti vse Sokratove poslušalce. Toda v čem sestoji njena čarodejnost? Nemara hočemo vprašati, kako čara, katerega trika se poslužuje.

Alkibiad zagrozi Sokratu, češ da mu bo tokrat odrgnil obraz: slekel ga bo do nagega. To rekši brez okolišenja razkrije nekaj, kar je bilo vsem očitno, a zamolčano, preintimno: Sokratove ljubezenske dispozicije stremijo k lepim dečkom: "Vsi vidite, kako zatreskan je Sokrat v mlade lepotce. Venomer se smuka okoli njih, njihova družba ga omamlja," čeravno sam tega nikoli ne prizna in se pretvarja, češ da mu zanje ni mar: "Z druge strani pa se vam dela nedolžnega, kakor da o vsem tem nič ne ve." (Prav tam, str. 113) Še več, Alkibiad ne jenja z obtožbami, nasprotno: poda se v podroben opis svoje ljubezenske afere s Sokratom, izkušnje, ki jo je prestajal v času, ko si je bil še domišljjal, češ da se mu bo posrečilo osvojiti Sokrata, staveč na mikavnost svoje vnanje lepote. Ta Alkibiadova stava pa je bila skovana v duhu nekega ljubezenskega *quid pro quo*: cvet njegove mladosti – Sokratu, Sokratova vednost – njemu.

Premislimo, česa si je želel zaljubljeni. Kaj je izzvalo Alkibiadovo željo? Ne, ne Sokrat, ta kos grdega, temveč njegova vednost, *agalma*: kipi bogov, navzoči v njegovi notranjosti. Skratka, Sokratova vednost, specifično filozofska, ima naravo nekega objekta, usodonosnega: subjektova želja, srečana s tem objektom, zgubi mir, svojo srečo. Toda ta vednost, Sokratova, v čem sestoji? Če je verjeti nekim slavnim nezapisanim besedam, v *nevednosti*; prav ta tvori specifično naravo Sokratove filozofske vednosti. Hočemo reči, filozofske vednosti *nasploh*.

A sedaj nas doleti neko presenečenje. One besede, Sokratov nezapisani aforizem – *vem, da ničesar ne vem* –, so navzoče tudi v Simpoziju, toda njihov smisel je močno modificiran: "Nihče, moj Eriksimahos, ne bo glasoval zoper tvoj predlog. Kako bi ga mogel odkloniti na primer jaz, ki pravim, da sploh ne razumem nič drugega nego erotiko!" (Prav tam, str. 59) Sokrat, filozof, čigar vednost sestoji v nevednosti, se zlepa prelevi v filozofa, čigar vednost sestoji v rečeh, ki se tičejo ljubezni. To zveni navzkrižno: če bi Sokrat ne vedel ničesar – razen tega, da ne ve ničesar –, bi tudi ljubezen morala ostati zunaj dosega njegove vednosti. Toda Sokrat zatrjuje nasprotno. Zakaj? Se prenareja, prikriva razloge, ki so ga navedli k oni trditvi? Ljubezen, *Filozofova* šibka točka? Resda, Sokrat je venomer oprezal za mladimi dečki, lepotci, toda tisto ključno, telesna konsumpcija objekta želje, je pri njem izostalo. Pri tem, njegova zunanost nemara ni bila povsem brez krivde.

Kakorkoli, njegova sublimna, nefukaška plat ima za filozofe častitljivo vrednost. Kljub njegovi fukaški neizvedenosti pa nihče – vštveši filozofe – ni podvomil o tem, da se spozna na ljubezen. Še več, neka zgodbica, zgodbica *sokratovskega duha*, je bila pospremljena z izrazitim odobravanjem, takrat in pozneje. Ta

zgodbica, imenovana *teorija idej* – takrat se je bila ravno začela napletati in lahko si le mislimo, koliko ji je pripomogel Platonov učitelj –, pravi, da ljubezen sestoji v *spominjanju motrenja resničnih eidosov*, zgledov vsega bivajočega, tudi ljubezni. Že spominjanje na idejo ljubezni, že to je dovolj za Sokratovo potešitev. Meni, kdo? Ravno tisti, čigar izkušnje v zadevah, ki se tičejo ljubezni, povsem izostanejo. Nič zato, obstaja neka zmožnost, izmisлитvena, in prek nje vstopi v eksistenco tudi tisto, k čemur stremlji Sokratov diskurzivni apetit: *ideja Lepega*. Ta, pravzaprav erotična fantazija, “resnična in božanska lepota”, reducirana na svoje *realno*, je toliko kot množica vseh tistih lepotcev, v katere je bil Sokrat kdaj zaljubljen. A nedvomno, zgodba o idejah je res fascinantna: filozofija, filozofi, vse ji je *vedno* nasedalo. Prav zato, ni čudno, da so ideje zadobile značaj *večnosti*. Se pravi sklep, do katerega nas privede ta linija interpretacije, *prva*, je naslednji: Sokrat filozofira le zato, da bi z vednostjo, ki jo prinese filozofiranje, *zakrpal manko spolnega razmerja*. In zakaj poseduje vednost? *Le zato, ker ni ljubljen*.

Sedaj, vrnimo se k onima dvema zoperstavljenima opredelitvama Sokratove vednosti in poskusimo razviti še neko drugo interpretacijsko linijo, začevši s ponovitvijo že znanega: Sokrat je nekdo, čigar vednost je, prvič, vednost o njegovi nevednosti, in drugič, vednost o ljubezni. Vzemimo, da sta obe resnični, kljub njuni zoperstavljenosti. Kako sta povezani? Oziroma, kako se Sokratova (ne)vednost tiče njegovega razumevanja ljubezni? Videli smo, da je tisto, po čemer je Sokrat dejansko atraktiven, ravno njegova predpostavljena vednost, *agalma*, ki jo v njem prepozna ves njegov avditorij. Toda s trditvijo, češ da je brez vednosti, *napotuje čezse*, delegira svoje pristojnosti, *metonimizira svojo željo*: prizna, da ne poseduje tistega, zastran česar se njegovi slušatelji naslavlajo nanj. Se pravi, njegovo razmerje do poslušalstva ni povračilno; ljubezni *ne vrne*, temveč jo *prenese* na filozofijo. Posledično, tudi njegovo poslušalstvo je sedaj prisiljeno obračunati z neko odslovitvijo, dejstvom Sokratovega čezse napotovanja; ljubezen, ki je dotlej merila nanj, se mora nasloviti tam, kamor jo napotuje čezse-napotujoči: na filozofijo. Se pravi, sklep, do katerega nas privede ta linija interpretacije, druga, je naslednji: Sokrat *filozofira le zato, da bi se odkrižal ljubezni* svojega poslušalstva, prekoračil fantazmo, češ da je ljubljen, in tako prišel do vednosti. In zakaj *ne ljubi*? *Le zato, ker poseduje vednost*.

Prvo in drugo, imejmo na umu obe interpretacijski liniji. Prav tako, upoštevajmo tisto, kar smo dejali o neki Alkibiadovi ljubezenski aferi. Sedaj, skušajmo izčrpati njen pomen. Prizor, ki jo opisuje, je večje napisan in gre v podrobnosti, obenem pa je tako predrzen in izzivalen, da je mogoče jasno čutiti, kako prekorači mejo spodobnosti. Gre za burkaški prizor, takšen, ki slikovito prikaže vse mogoče manevre zapeljevanja: vabila na obed, ki se končajo tako, da neki dolgo pričakovani gospod, Sokrat, zelo zgodaj in vljudno odide, se vrne in jo

znova pobriše; nazadnje pa se znajde pod rjuhami. Ta situacija je resda veliko obetala, toda spet, Sokrat ni bil storil ničesar. Zato se je Alkibiad čutil prisiljenega prevzeti pobudo: "Ko je luč ugasnila in so strezniki odšli, sem si dejal, da mi ne gre naprej slepomišiti pred njim, temveč brez okolišev povedati, kaj imam na srcu." (Prav tam, str. 115) In ko se je zares izpovedal in Sokrata pozval k recipročni predaji, mu ta odvrne: "Ti pa res nisi neumen, prijatelj Alkibiades. Če me imaš v resnici za tako moč, da te utegnem duhovno pospeševati, je nujno, da vidiš v meni neko nepopisno lepoto, ki neskončno prekaša tvojo čedno postavbo. Če bi torej rad sklenil kupčijo z menoj ter zamenil lepoto za lepoto, bi bil tvoj dobiček veliko večji od mojega: saj bi prejel resnično lepoto za navidezno, z drugo besedo, *zlato za bron*. Toda svetujem ti, fant moj, da še enkrat poglej, ali se nisi nemara zmotil v meni, (...)" (Prav tam, 116).

Skratka, Sokrat takoj zavoha, da je Alkibiad v njem prepoznal tisto neprecenljivo stvar, vednost, *agalmó*. Nato mu sugerira, naj sprevidi zmoto: dragi lepoteč, *bodi bolj pozoren*, vnovič poglej – *tam, kjer nekaj vidiš, ni ničesar*. Ob tem, kaj skuša zavrniti? Kaj zavrača, kljub dejstvu, da je bil že povsem eksplisitno podrejen vlogi prve Alkibiadove ljubezni? Ne zanika svoje zaljubljenosti v Alkibiada, nasprotno, priznava se za njegovega občudovalca; tisto, česar mu noče razkriti, je nekaj povsem drugega. Če se predenj postavi kot tisti, ki mu ne more pokazati znakov svoje želje, je to le zato, ker ne dopusti, da bi ga Alkibiad videl kot stvar, vredno njegove želje. *Ker ve*, ne more biti nikogaršnje ljubljeno. Toda kaj *ve*? Le to, da nima ničesar, kar bi bilo mogoče ljubiti. Skratka, to je ponovitev rezultata, doseženega v sklopu druge interpretacijske linije: *Sokrat ne ljubi le zato, ker ve*. Oziroma, *Sokrat ne ljubi zato, da bi vedel*.

In spet, to je moč zaobrtniti. S tem ko Sokrat zavrne Alkibiadove ljubezenske usluge, ga napoti k tistemu, na kar meri tudi sam, k filozofiji. Toda ta zavrnitev ima ravno nasproten učinek od onega, ki se mu je Sokrat "nadejal"; njegova odklonilna gesta je toliko kot dokazilo ničvrednosti objekta, imenovanega Alkibiad: "(...) mož me sili k priznanju, da mojemu notranjemu človeku še veliko manjka." (Prav tam, str. 112) Jasno, ta objekt, Alkibiad, reduciran na govno skozi Sokratovo zavrnitev, ne more zadostiti njegovi želji. In ker ni le Sokratovo govno, temveč tudi bedak, ki je že tako in tako nasedel neki ljubezenski zvijači, je njegova želja po objektu, imenovanemu Sokrat, čedalje večja. Ni dvoma, ljubezen je slepa. In slepemu Alkibiadu se Sokrat nazadnje zdi kakor Sirena, spačenega starca preobrazi v svojo femme fatale: "In še zmeraj sem si v svesti, da bi se mi, ko bi ga poslušal in ne bežal pred njim kakor pred glasovi Siren, ne godilo drugače nego mnogim drugim – prikoval bi nase in obsedel bi mu ob nogah, dokler bi mi lasje ne osiveli!" (Prav tam, str. 112) No, Sokratova zvijača, taktika: to je natanko tisto, čemur pravimo *vednost*. To pomeni: *Sokrat*

ve le zato, ker hoče biti ljubljén. Oziroma, Sokrat ve le zato, da bi bil ljubljén: "Če bi v njegovi navzočnosti hvalil koga drugega kakor njega, bodi boga ali človeka, bi me popadel za vrat, to ti rečem!" (Prav tam, str. 110) Njegova zavrnilna gesta je poteza, prek katere se okrepi ljubezen lepih, a neumnih dečkov: dejansko, to je njen edini namen. In če poslej drži, da mu gre le za ljubezen, je to usodno tudi za tisto, čemur skuša pripisati resničnost. Ideje, te uboge entite- te, ne obstajajo več same zase, temveč so odvisne od učinka Sokratovega naple- tanja: če mu uspe očarati svoje poslušalce, potem zaeksistirajo tudi slednje. Ho- čemo reči, ideje obstajajo ne le zato, da bi filozofi lahko ljubili (Sokrata), temveč tudi zato, ker filozofi ljubijo (Sokrata).

LITERATURA

PLATON (1960): *Simpozij*, Slovenska matica, Ljubljana.

LACAN, J. (1996): "Transfer" (Seminar VIII), v: *Razpol 7*, Analecta, Ljubljana.

LACAN, J. (1996): *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana.

MILLER, J.-A. (2001): *O nekem drugem Lacanu*, Analecta, Ljubljana.

DOLAR, M. (1990): "Platon in psihoanaliza", v: *Beseda, dejanje, svoboda*, Filozofija skoz psihoanalizo V, Ljubljana.

ANTIKA-leksikon (1998), prevod in priredba dela: *The Oxford Companion to Classical Literature*, Druga izdaja, Cankarjeva založba, Ljubljana.