

Ljubezen čaravnice: Branje Platonovega *Simpozija*, Diotimin govor¹

Ko v *Simpoziju*, dialogu o ljubezni, Sokrat zaključi z govorom, da prostor ženski: Diotimi. Diotima ne prisostvuje pri izmenjavanju moških ali njihovem obedu. Tam ni prisotna. Sama ne govori. Sokrat poroča ali pripoveduje njena stališča. Sposodi si njeno modrost in moč, navede jo kot svojo spodbudo, svojo učiteljico o ljubezenskih zadevah, vendar ni povabljena, da bi učila ali jedla. Razen, če je zavrnila povabilo? Vendar Sokrat o tem nič ne govori. In Diotima ni edini primer ženske, o katere modrosti, predvsem v ljubezenskih stvareh, so moški poročali v njeni odsotnosti.

Diotimino učenje bo zelo dialektično – vendar drugačno od tega, kar običajno pojmuje kot dialektično. V nasprotju s Heglom njena dialektika ne uporablja opozicije, ki prvi pojem spremeni v drugega, da bi tako prišli do sinteze obeh. Na samem začetku vzpostavi *posrednik*, ki ga nikoli ne opusti kot goli način ali sredstvo. Njena metoda torej ni propadevtika *destrukcije* ali *destrukturacije* dveh pojmov z namenom vzpostaviti sintezo, ki ni ne prvi ne drugi. Diotima predstavlja, odkriva, razkriva eksistenco tretjega, ki je že tam in ki omogoča napredovanje: iz revščine v izobilje, iz nevednosti v vednost, iz smrtnosti v nesmrtnost. Zanj to napredovanje vedno vodi tako v izboljšanje ljubezni kot tudi pomeni boljšo ljubezen.

Toda v nasprotju z običajnimi dialektičnimi metodami ljubezni ne smemo opustiti zato, da bi postali modri ali učeni. Ljubezen je tista, ki vodi k znanju – tako praktičnemu kot metafizičnemu. Ljubezen, ki je vodilo in pot, pa je predvsem posrednica.

Ljubezen je določena kot téma, ki se skozi razlago le-te tudi nenehno udejanja, uprizarja.

Zato Diotima takoj zavrne trditve, da bi bila ljubezen veliki bog in da pomeni ljubezen do lepih stvari. Diotima, s tveganjem žalitve bogov, prav tako izjavi, da

¹ Prevod je iz knjige *Feminist Interpretations of Plato* (ur. Nancy Tuana, Penn State University Press, 1994): Luce Irigaray/Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech.

ljubezen ni niti dobra niti lepa. To njenega sogovornika, nezmožnega dojeti eksistenco ali primer tistega, ki je *vmes* in omogoča prehod med nevednostjo in znanjem, nemudoma vodi k predpostavki, da je ljubezen grda in slaba. Če se ne bi morali v stiku z realnostjo vsak trenutek nekaj naučiti, se med realnostjo in že usvojenim znanjem ne bi vedno bolj izpopolnjevali v modrosti. In nepostati bolj moder pomeni postati bolj neveden.

Med znanjem in realnostjo tako obstaja posrednik, ki omogoča stik in spremembo ali prevrednotenje med njima. Diotimino dialektiko sestavljajo vsaj *štirje pojmi*: tukaj, dva pola stika, onkraj, vendar onkraj, ki nikoli ne ukine tukaj. In tako naprej, v neskončnost. V nespremenljivem znanju posrednik nikoli ni ukinjen. Vse je neprestano v gibanju, v nastajanju. Posrednik vsega pa je med drugim, oziroma kot primer, ljubezen. Nikoli dokončana, vedno v razvijanju.

In v odgovor na Sokratovo protestiranje, češ, da *vsí govorijo* ali *mislijo* o ljubezni kot velikem bogu, se Diotima *nasmehne*. Njen ugovor, uravnoteženje protislovij, nikakor ne vsebuje jeze; ta na-smeh prihaja od drugod. Z nasmehom na ustnicah nato vpraša Sokrata, kdo so ti *vsí*. Tako kot nenehno razveljavlja gotovost ali *konec* opozicijskih pojmov, tako zavrača vsakršno skupino elementov, ki so zreducirani na enakost z namenom predstavljanja celote:

“Kdo so ti *vsí*?,” je vprašala. “Nevedni ali tudi vsi izvedenci?” “Vsi pač,” sem dejal. Tu se je Diotima nasmehnila.”²

S tako odpravljeno napetostjo med nasprotji pokaže, demonstrira, da beseda “vsi” ne obstaja tako kot ne vzdrži stališče o ljubezni kot *večnemu* velikemu bogu. Ali Diotima potemtako uči tisto, kar še ni definirano? Metodo, kako postati moder, učen, boljši v ljubezni in umetnosti (*l'art*). Nenehno preizprašuje Sokratova stališča, vendar ne tako kot mojster s postavljanjem že določenih resnic. Vsakič, ko Sokrat misli, da je nekaj gotovo, Diotima spodbije njegovo gotovost. Vse entitete, samostalnike, pridevnike, stavke vztrajno in veselo postavlja pod vprašaj.

Za ljubezen ni tako težko najti dokaz. Kajti če naj bi imel *eros*³ (ljubezen) vse, kar si želi, potem si ne bi več želel. Da bi še vedno čutil močno željo, mora čutiti pomanjkanje. In če ljubezen nima nobenega opravka z lepimi in dobrimi stvarmi, si jih tudi ne more želei. Tako je *eros* posrednik v točno določenem smislu. Ali zato izgubi svoj status boga? Ne nujno. Ni ne smrten ne nesmrten; je *vmes* med obema, kar ga določa kot demon. Ljubezen je *demon* – njegova funkcija je ljudem prenašati sporočila, ki prihajajo od bogov in prenašati sporočila bogovom, ki jih pošiljajo ljudje. Tako kot vse ostalo je tudi to demonično, *eros* je komplementaren z bogovi in ljudmi, tako da z-druži vsakega posebej z vsakim. Obstajati mora

² Platon: Simpozij in Gorgias, Simpozij, SM, Ljubljana 1960, (202).

³ Ljubezen je mišljena v Platonovem oziroma starogrškem smislu kot *eros*, ki je moškega spola (op. K. Majerhold).

sredinsko (middling) bitje, tako da lahko ljudje in bogovi, v budnem ali spečem stanju, stopijo v stik, v pogovor. Na ta način je ljubezen neke vrste božanstvo, posvečeno znanje o stvareh, povezanih z žrtvovanjem, iniciacijo, zaklinjanjem, prerokovanjem in čaranjem.

Demoni, ki služijo kot posredniki med bogovi in ljudmi, so številni in zelo različni. Ljubezen je eden izmed njih. In tudi njegovo poreklo je zelo posebno: je otrok Izobilja (ta je otrok Izuma) in Revščine, spočet na dan praznovanja Afroditinega rojstnega dne.

Zato je vedno reven,⁴

... vse prej kot nežen in lep (...). Sršat in zanemarjen, bos in brez doma prenočuje na golih tleh pod milim nebom ter polega pred vrati in ob poteh – prav kakor mati večen tovariš pomanjkanju. Z druge strani pa se je vrgel po očetu in streže kakor ta na vse, kar je lepo in dobro: pogumen je, drzen in prizadeven, silen lovec in večen kovar in spletkar, spoznanja željan in iznajdljiv, išče vse življenje modrost, ob tem pa je mogočen čarovnik, zavdajavec in sofist. Njegova bitnost ni neumrljiva pa tudi umrljiva ne: istega dne zdaj cveté in živi (kakor v obilju), zdaj umre pa spet vstane, povsem v skladu z naravo svojega očeta. A kar mu priteka, mu sproti odteka, tako ni nikdaj ne ubog ne bogat.”⁵

Kar se tiče nevednosti in znanja, tudi tukaj je neke vmes med obema. Tako dobimo: noben bog si ne želi postati moder (ker že je) ali išče modrost nič bolj kot tisti, ki si želi modrosti, ki jo že ima. Tako tudi nevedni ljudje ne iščejo modrosti ali si prizadevajo postati modri; problem z nevednostjo je, da se tisto, kar ni lepo in dobro, niti že pametno, samo sebi zdi dovolj dobro. Človek, ki misli, da nič ne potrebuje, nima želje po tistem, kar misli, da ne potrebuje.

(Sokrat) “Kdo pa so potlej filozofi, če ne modri in ne bedaki?”

(Diotima) “Na to bi ti mogel odgovoriti vsak otrok,” je dejala. “Tisti, ki stojе med obojimi. In med njimi je Eros. Modrost sodi med najlepše reči, Eros pa je ljubezen do lepega; zato mora biti filozof ljubitelj modrosti, a kot tak stoji na sredi med modrostjo in nevednostjo.” (ibid. 203–04)

Eros je torej *posrednik* med pari nasprotij: revščina-izobilje, grdo-lepo, čisto-umazano, življenje-smrt. To je vpisano v naravo ljubezni (Erosa) kot rezultat njegove geneologije in čas spočetja. Ljubezen je filozof, ljubezen je filozofija. Filozofija ni formalno znanje, fiksirano in abstrahirano od vseh občutij. Je iskanje ljubezni, ljubezen do lepote, ljubezen do modrosti, ki je ena izmed najlepših stvari. Tako kot ljubezen naj bi bil tudi filozof nekdo, ki je reven, umazan, malo butast, večni ‘outsider’, ki spi pod zvezdami, ki pa je zelo radoveden, strokovanjak v

⁴ op. prev.

⁵ Platon: Simpozij in Gorgias, Simpozij, SM, Ljubljana 1960, (203).

zvijačah in orodjih vseh vrst, nenehno reflektirajoč, čarovnik, sofist, ki se zdaj razcveti, zdaj propade. Prav nič v skladu s podobo filozofa, ki jo običajno imamo: izobražen, spodobno oblečen, olikan, ki vse razume in nas pedantno poučuje o celoti uradno sprejetega nauka. Filozof ni nič od tega. Filozof je bos, s hojo v mesečini pod zvezdami si prizadeva za stike z realnostjo, išče objem, po-znanstvo (*connaissance*) [ko-rojstvo, *co-naissance*] s kakršnokoli mehko dušo, lepoto, modrostjo, ki jo tam lahko najde. Nenehno prizadevanje za tem je podedoval po svoji materi. Eros je filozof po svoji materi, mojster v izumljanju pa po očetu. A njegova strast do ljubezni, lepote, modrosti prihaja od matere in trenutka njegovega spočetja. Poleg tega, da si ga je njegova mati želela in oboževala.

A kako to, da si ljubezen in filozofa na splošno predstavljamo drugače? Zato, ker si ju zamišljamo kot *ljubljen* in ne kot tista, ki *ljubi*. Kot ljubljeno Ljubezen, tako kot in v nasprotju s filozofom, si jo zamišljamo kot neprimerljivo lepoto, nežnost, popolnost in srečo. Toda ljubimec ima popolnoma drugačno naravo. Giblje se v smeri tistega, kar je prijazno, lepo, popolno, itn., kajti sam tega nima. Je reven, nesrečen, vedno v iskanju ... Toda kaj išče ali ljubi? Da bi lepe stvari postale njegove – se glasi Sokratov odgovor. In kaj se bo zgodilo z njim, ko te stvari postanejo njegove? Na to Diotimino vprašanje Sokrat nima odgovora. Potem ko Diotima zamenja besedo 'lepo' z besedo 'dobro', še enkrat postavi vprašanje. "Da mu prejde v last," Sokrat ponovi.

"In kaj doseže, če mu prejde v last?"

"Na to mi je lažje odgovoriti," je dejal Sokrat. "Srečen bo." (ibid., 204–05)

Zdi se, da sreča predstavlja zaključek tega ponavljajočega se dialoga med Sokratom in Diotimo.

Sokrat vpraša: kako moramo imenovati tisto, kar se nanaša na zaljubljenca? "In kaj delajo ljudje, da se mora njih poželenje in prizadevanje imenovati ljubezen? Kak namen imajo pred očmi?" Diotima odgovori: "Namen, ki ga imajo pred očmi, je plojenje v lepem, bodi že v telesu bodi v duši." (ibid., 205–06) Vendar Sokrat ne razume tega, enako jasnega razkritja... Ne razume plodilnosti v telesu in duhu:

"Zakaj ploditev (to je združba moža in žene) je božansko delo; saj sta spočetje in zarod neumrljiva principa v umrljivih stvareh." (ibid., 206)

Zdi se, da ta Diotimina izjava ni bila nikoli razumljena. Poleg tega pa bo sama nadaljevala s poudarjanjem plodilnega vidika ljubezni. Najprej poudari značilnost *božanskega plojenja, ki izhaja iz združitve moškega in ženske*, prisotnost večnega v smrtniku. Vsa ljubezen je potencialno božansko ustvarjanje, most med tistim, kar pogojuje smrtnika in nesmrtnika. Ljubezen je plodna bolj kot vse razmnoževanje. In to je ta vmesna demonska plodnost. Vsem, moškemu in ženski, zagotavlja nastajanje nesmrtnosti v življenju. Vendar pa do božanskega plojenja ne more priti v tistem, kar ni v harmoniji. V harmoniji z božanskim pa ne more

biti grdo, ampak le tisto, kar je lepo. Po Diotimi je ljubezen med moškim in žensko lepa, harmonična, božanska. Takšna mora biti, da lahko pride do oploditve. Toda plojenje ni tisto, kar je lepo in kar utemeljuje namen ljubezni. Namen ljubezni med zaljubljenecema je uresničenje nesmrtnosti v smrtности. Razširitvi, ki ustvari otroka, sledi veselje ob prihodu lepega objekta. Grdi objekt pa nasprotno vodi k vračanju nazaj, k skrčenju plojenja, k bolečemu prenašanju bremena plodilne sle. Plojenje in porajanje v lepem – to sta namena ljubezni, saj se na ta način manifestirata večnost in neuničljivost smrtnika. Plodnost ljubezni med zaljubljenecema, regeneracija enega z drugim, prehod k nesmrtnosti enega v drugem, enega skozi drugega – se zdi, da so pogoj in ne vzrok plojenja. Diotima Sokratu zagotovi, da je ustvarjanje lepega, umetniškega dela (to pot samotna kreacija) nezadovoljivo; da je potrebno roditi otroka, saj je ta modrost vpisana (že) v sam živalski svet. Diotima se še naprej smeji njegovemu iskanju resnice onkraj najbolj banalne vsakdanjosti, ki je ne vidi ali celo ne opazi. Roga se njegovi dialektični ali dialoški metodi, ki pozablja najbolj elementarne resnice – roga se poteku njegovega diskurza o ljubezni, ki noče videti, in se poučiti o ljubezenskem stanju ter raziskati njegov nastanek.

Diotima govori o vzroku ljubezni na nenavaden način. Lahko smo opazili, da njena metoda ne vstopa v vzročno verigo, v verigo, ki preskoči ali pogosto pozablja posredništvo kot plod(il)no okolje. Vzročnost ponavadi ne nastopa kot del njenega razmišljanja. Sposodi in obudi ali prikličje si jo iz živalskega sveta zgolj, ko govori o plojenju. Namesto da bi dopustila kalitev ali razvoj otroka v ljubezenskem okolju in plodnosti med moškim in žensko, išče vzrok ljubezni v živalskem svetu: plojenju in razmnoževanju.

Diotimina metoda se na tem mestu izjalovi. Od tega trenutka dalje Diotima vodi ljubezen v razcep med smrtnostjo in nesmrtnostjo. Ljubezen izgubi svoj demonični značaj. Ali je to začetek metafizičnega? Da imamo odslej telesne in duhovne ljubimce. Nenehno prehajanje iz smrtности v nesmrtnost, ki ga ljubimca podeljujeta drug drugemu, pa je puščeno ob strani. Ljubezen izgubi svojo božanskost, svoje posredniške in alkimijske kvalitete nad opozicijskimi pari. Posrednik postane otrok in ne več ljubezen. S tem ko otrok zasede ljubezenski prostor, ta ne more biti več ljubimec. Otrok je postavljen v prostor nenehnega ljubezenskega gibanja. Brez dvoma je ljubljen, a kako biti ljubljen, ne da bi sam ljubil? Ali ni ljubezen ujeta v ljubljenem v nasprotju s tem, za kar si je Diotima prizadevala od vsega začetka? Ljubljeni kot 'konec' je zamenjan za ljubezen med moškim in žensko. Ljubljeni je *volja*, celo *dolžnost* in *sredstvo* za doseganje nesmrtnosti. Ljubimca tega ne moreta niti doseči niti nadgraditi. To je pomanjkljivost ljubezni tudi za otroka. Če ljubezenski par ne more skrbeti za prostor ljubezni kot tretji pojem med njima, potem ne bosta ostala ljubimca in ne bosta

mogla roditi ljubezni med njima. Z izgubo posredniškega okolja in tistega dostopnega, ljubečega ter transcendentalnega v prostoru-času nekaj konsolidira. Nenehno gibanje, nenehno prevrednotenje in nenehno nastajanje, katerih ljubezen je bila gonilna sila, nadomesti neke vrste teolološki trikotnik. S postavitvijo plojenja za cilj ljubezni tvegamo izgubo notranje motivacije ljubezni – njene plodnosti v ‘sami sebi’, njene počasne in stalne regeneracije.

Ta napaka v metodi, v originalnosti Diotimine metode je kmalu zatem popravljena, a le zato, da bi se kasneje ponovno potrdila. Seveda Diotime ponovno ni tam. *Sokrat poroča o njenih stališčih*. Morda jih nevede in nenamerno popači.

Naslednji odstavek razkriva, kar smo pravkar izrekli. Razlaga nam izvor nenehnega obnavljanja v nas. Kako v sebi doživljamo nenehno izgubo starega, že mrtvega, tako v našem najbolj fizičnem delu – v laseh, kosteh, krvi, našem celotnem telesu – kot v našem najbolj duhovnem delu: naši osebnosti, naših stališčih, željah, veselju, bolečinah in naših strahovih. Nobeden od teh elementov ni venomer isti; nekateri izmed njih nastajajo, drugi prestajajo. Enako velja za razna znanja, ki jih pridobimo in pozabimo – gre za nenehno obnavljanje:

“Po tem načelu nasledovanja se ohranja vse umrljivo, ne sicer tako, da bi bilo vedno in vseskozi isto kakor božanstvo, pač pa, da to, kar ostari in odide, za seboj pusti novo bitje enake vrste, kakor je bilo samo.

Tako moj Sokrates ima telo in sploh vse, kar je umrljivo delež na neumrljivosti. Vsaka druga pot je nemogoča. Zategadelj se ne čudi, da sleherni bitje po svoji naravi ljubi svoj zarod: ta vseobsežna ljubezen in zanimanje zavoljo nesmrtnosti.” (ibid., 208)

Tukaj se Diotima vrne k svoji obliki argumentacije, vključno s posmehovanjem vsem tistim, ki suspendirajo sedanjost v prid iskanja “večnosti in nesmrtni slave”. Govori – v rahlo *stkanem*, vendar nikoli dokončno *zavozlanem* stilu – o nastajanju v času, o tem, kaj je telesno in duhovno bolj realno ob nenehnem porajanju in regeneraciji v vsakem moškem in ženski tukaj in sedaj. Pri tem ne omenija, da sta eden plod drugega, ampak da gre v vsakem trenutku za vedno večje samobnavljanje. Nesmrtnosti ne iščemo več skozi otroka, ampak nenehno skozi sebe. Diotima se je vrnila na pot, po kateri priznava ljubezen, kakor jo je definirala pred evokacijo plojenja: kot vmesno področje, posrednik, kot prostor-čas nenehnega *prehajanja* iz smrtnosti v nesmrtnost.

Dalje, s ponovnim obračanjem na primer iskanja nesmrtnosti prek slave, Diotima objekt ljubezni postavi izven subjekta: v ugled, nesmrtno slavo ipd. Nimamo več nenehnega nastajanja nesmrtnosti v nas, ampak pehanje za nekaj, kar bi podeljevalo nesmrtnost. Tako kot zaploditev otroka in v nasprotju s tem je bistvo ljubezni postavljeno izven jaza. V ljubljenega in ne v ljubimca? Citirani ljubimci – Alkestis, Ademt. Ahil, Kodros – ne bi bili citirani, če si jih ne bi za

vedno zapomnili. S tem ko so si za cilj postavili večni ugled, so ljubili prek smrti. Objekt njihove ljubezni je (bila) nesmrtnost, ne pa sama ljubezen.

“Za ljubezen tistih, ki imajo v sebi samo telesno plodilnost, je značilno, da čutijo nagnjenje bolj do žensk in da skrbijo za telesno potomstvo, ker menijo, da si s tem zagotavljajo nesmrten spomin in blaženost za vse prihodnje čase. Drugi, ki nosijo plodilnost v dušah – so namreč tudi takšni, ki jim je stvarilna sila v dušah še močnejša kakor v telesih –, pa spočenjajo to, kar se spodobi duši, da spočne in rodi. A kaj je to? Razumnost in krepost v splošnem.” (ibid., 208–09)

Tisto, kar se mi je zdelo ravno najbolj originalno v njeni metodi, je ponovno izginilo. Tisto ireduktibilno vmesno okolje ljubezni je razveljavljeno na poti med “subjektom” (neprimerna beseda za Platona) in “realnostjo ljubljenega”. Nastajanje ljubečega nič več ne konstituira nastajanje samega ljubimca, ljubezni v (ženski ali moškem) ljubimcu. Namesto tega imamo sedaj teološko prizadevanje za tisto, kar je označeno za najvišjo realnost in pogosto postavljeno, v za nas kot smrtnike, nedosegljivo transcendenco. Nesmrtnost je odložena do smrti in se ne postavlja kot ena izmed naših stalnih nalog smrtnika; kot preobrazba, ki nas tukaj in zdaj večno obvezuje kot možnost, zapisana v telo, ki je sposobno božanskosti. Lepota telesa in duha postaneta hierarhizirana, ljubezen do žensk pa postane usoda vseh, nesposobnih duhovnega ustvarjanja, ki pa so telesno plodni ter iščejo nesmrtnost svojega imena skozi nenehne generacije svojih potomcev.

“Med vsemi največja in najlepša modrost pa je tista, ki se ukvarja z upravo držav in družin in jo imenujemo zmernost in pravičnost.” (ibid., 209)

Postajajoči božanski nesmrtni ljubimci niso več prepuščeni svojemu vmesnemu toku, ampak so kvalificirani, hierarhizirani. V ekstremnem primeru ljubezen celo umre. V univerzumu, polnem določitev, so spori, tekmovanja in ljubezenske dolžnosti – ljubimec ali ljubezen pa nagrada. Ljubimca izgineta. Naša poznejša tradicija nas je celo poučila o prepovedi ali jalovosti odnosa med ljubimcema zunaj okvira plojenja.

Vendar je Diotima začela z izjavo, da je najbolj božansko dejanje “združitev moškega in ženske; je božanska stvar.” Kar je izjavila potem, je v soglasju s funkcijo ljubezni kot posrednico, ki ostaja posrednik, demon. A zdi se, da v teku svojega govora to demonsko, vmesno funkcijo ljubezni nekako zreducira, tako da ljubezen ni več demon, ampak zgolj namen, redukcija na raven namena, na teleologijo človeške volje. Tako je podvržena doktrini z določenimi cilji in ne imanentnemu ‘bohotenju’ božanskega v telesnem. Najprej je bila ljubezen kot fizični in duhovni ireduktibilni posrednik med ljubimcema in ne že takoj kodificirana dolžnost, volja in poželenje. Ljubezen invocirana v metodi kot demon, ki se giblje v smeri lepega in dobrega, pogosto izgine iz njenega govora in se ponovno pojavi le v umetnosti, “slikarstvu”, v oblik(ah) ljubezni, ki spodbuja(jo) erotiko ter morda v

obliki angelčkov. Ali je ljubezen razcep med erosom in agape? Toda da bi se ljubimca lahko ljubila, mora med njima obstajati Ljubezen.

To, kar je bilo rečeno o filozofu-ljubezni, ostaja isto. A zakaj filozof Ljubezen ne bi mogel biti ljubimec drugega? Le Drugega? Nedosegljivega transcendentna? V vsakem primeru bi bil to že ideal, ki zatira ljubezen kot demonskost. Ljubezen tako postane politična modrost, modrost urejanja mesta in ne vmesno stanje, ki nastanjuje ljubimca ter ju ponese iz stanja smrtnosti v nesmrtnost. Ljubezen postane neke vrste *raison d'état*. Ljubezen snuje družino, skrbi za otroke, vključno z otroki, katere državljani so. Bolj ko je njen cilj odmaknjen od individualnega postajanja, bolj je vredna. Njen namen se je izgubil v nesmrtno dobrem in lepem kot družbeni dobrini. Družina je preferenca plod(il)nih ljubimcev. Posvojeni otroci imajo prednost pri ostalih. Še več: to nakazuje prehod v *superiornost odnosa med moškima nad odnosom med moškim in žensko*. Telesno plojenje je suspendirano v prid porajanja lepih in dobrih stvari. Nesmrtnih stvari. To je presenetljivo stališče Diotime, vsaj kakor smo ga lahko slišali skozi Sokratov prevod.

Najbolj nadarjena bitja v modrosti gredo neposredno v to smer. Večina jih začne s telesno lepoto in "ljubi (...) najprej eno samo telo ter seje vanjo lepe misli." (ibid., 210) če je poučevanje pravilno, mora biti tako. Toda kdorkoli postane navezan na eno telo, mora spoznati, da se lepota skriva v mnogih telesih. Po tem ko je sledil lepoti v dani zaznavni obliki, se mora naučiti, da je ta lepota v vseh telesih ena in ista; da:

"bo opustil prehudo strast do posameznika, ker se mu bo zdela zaničljiva in malenkostna in bo postal ljubitelj vseh lepih teles." (ibid., 210)

Iz privlačnosti do posameznega telesa preide na mnogo teles in odtod na lepoto, ki prebiva v duši. Tako spozna, da lepote ne najdemo le v telesu in da ima lahko nekdo z grdim telesom lepo in nežno dušo: če slednje drži, potem nam to pove, kako skrbeti za to osebo in vanjo sejati lepe misli.

Ljubezen na ta način neopazno preide v ljubezen do stvaritev. Strast do lepih teles se preobrazi v odkritje lepote raznih vrst znanja. To, kar nas osvobaja navezanosti zgolj na enega učitelja, odpre široko morje lepote in nas vodi k rojstvu številnih, vzvišenih razprav, kakor tudi številnih misli, ki jih je spodbudila neskončna ljubezen do modrosti. Šele končna sila in razvoj ljubimcu omogočita, da si v duhu predstavlja eno *samo* vednost. To čudovito lepoto lahko morda dojame tisti, ki je sledil pravkar opisani poti; tisti, ki je šel korak za korakom skozi različne faze. Ta bo imel nato predstavo lepote, ki je "večna in ne nastaja in ne prehaja, ne narašča in ne pojema" (ibid., 210) in ki je poleg tega *absolutno* lepa:

"(...), da ni v nečem lepa, v drugem grda, ne danes lepa, jutri grda, tudi ne v primeri s tem lepa, v primeri z onim grda ali ponekod lepa, drugod grda (kot da bi bila za ene ljudi lepa, za druge grda); tudi se mu to lepo ne bo razodelo kakor kak

obraz ali roke ali kaj drugega, kar sodi k telesu, ne v obliki kake misli ali kake vednosti, ne kot nekaj, kar biva v čem drugem, recimo v živem bitju ali v zemlji ali v nebesih ali sicer kakem prostoru, temveč kot enovita 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 nastanjanju in preminevanju sama ne poveča in ne zmanjša ter sploh v ničemer ne spremeni.” (ibid., 211)

Da bi prišla do te vzvišene lepote, mora oseba začeti z ljubeznijo do mladih dečkov. Začenši z njihovo naravno lepoto se mora oseba korak za korakom vzdigovati do nadnaravne lepote: od lepih teles moramo preiti do lepih dejavnosti, nato do lepih znanosti in končno do vzvišenega znanja, ki je sama nadnaravna lepota in omogoča vpogled v jedro njenega bistva. Zrenje tega je tisto, kar daje smer in okus življenju. “Če jo boš kje videl, je ne postavljal v isto vrsto kakor zlato in oblačila in mlade lepote, ki te zdaj tako silno razvnemajo (...)” (ibid., 211) In kaj lahko še gleda tisti, ki je ugledal “resnično božansko lepoto v njeni enovitosti?” S tem ko jo je zrl “z očmi duha, saj drugače je ne vidi” (ibid., 211) onkraj vseh simulakrov, je z njo združen in *resnično* kreposten; potem ko je ugledal “avtentično realnost”, je postal ljubljenelec bogov in nesmrten.

Ta oseba je torej ugledala to, kar bom imenovala *čutna transcendentalnost*, materialna struktura lepote. “U-videla” je samo prostorskost vidnega, realnost same realnosti, vse oblike, celotno resnico delnih vtisov ali konstruiranih idealitet. Ali je u-zrla “naravo” božanskega? To je podpora izmišljeni transcendentalnosti v njenih različnih oblikah, do katere po Diotimi pridemo z isto propedevtično metodo: *ljubeznijo do lepote*. Do dobrega ne do resnice, ne do pravice in vlade države ne moremo priti brez lepote. In njena najmočnejša zaveznica je ljubezen. Ljubezen si zato zasluži naše občudovanje. Diotima prosi, da bi njene besede jemali kot slavljenje in čaščenje ljubezni.

V drugem delu svojega govora je Diotima uporabila ljubezen samo kot *sredstvo*. Ukinila je njeno funkcijo posrednice in jo podvrgla telosu. Na tem mestu ne vidim toliko moči v njeni metodi kot na začetku njenega govora, ko je ljubezen postavila za posrednico nastajanja, katere edini namen je nastajanje. Morda Diotima še vedno govori isto, vendar pa njena metoda v drugem delu tvega izgubo svojega ireduktibilnega značaja in zamenjave z metafiziko. Razen če njen predlog tistega, kar naj zremo, lepoto samo po sebi, razumemo kot zamenjavo opozicije med imanenco in transcendenco; kot vedno že čuten horizont, iz globine katerega se vse pojavlja. A da bi to odkrili v njenem čaranju, bi morali iti ponovno čez cel njen govor.

Prevedla Katarina Majerhold