

# Platforma 3

### Platforma 3

Zbornik študentk in študentov Podiplomske šole ZRC SAZU

<b>Uredili</b>	Lea Kuhar, Dragan Petrevski, Vita Zalar
<b>Avtorji</b>	Nina Cvar, Magdalena Germek, Matija Jan, Jernej Kusterle, Dino Manzoni, Rebecca Rose, Neja Tomšič
<b>Recenzenti</b>	Rok Benčin, Aleš Bunta, Marina Gržinič Mauhler, Andraž Jež, Dean Komel, Matjaž Ličer, Martin Pogačar, Jelica Šumič Riha, Alenka Zupančič
<b>Slovenski jezikovni pregled</b>	Manca Černivec, Nina Ditmajer, Dejan Gabrovšek, Rok Mrvič, Urška Vranjek Ošlak
<b>Angleški jezikovni pregled</b>	Cody J. Inglis, Arne Kušej
<b>Oblikovanje in prelom</b>	Brane Vidmar
<b>Izdajatelj</b>	ZRC SAZU, Podiplomska šola
<b>Založnik</b>	ZRC SAZU, Založba ZRC
<b>Zanju</b>	Jelica Šumič Riha, Oto Luthar
<b>Glavni urednik založbe</b>	Aleš Pogačnik
<b>Tisk</b>	Cicero Begunje, d. o. o.
<b>Naklada</b>	200
	Prva izdaja, prvi natis
	Ljubljana 2022

Prva e-izdaja je pod pogoji licence Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International (priznanje avtorstva, deljenje pod istimi pogoji) prosto dostopna: <https://doi.org/10.3986/9789610505945>.



Knjiga je nastala v okviru programa Historične interpretacije 20. stoletja (P6-0347), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

CIP - Kataložni zapis o publikaciji  
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

7/9(082)  
1(082)

PLATFORMA 3 : zbornik študentk in študentov Podiplomske šole ZRC SAZU / [avtorji Nina Cvar ... et al.] ; uredili Lea Kuhar, Dragan Petrevski in Vita Zalar. - 1. izd., 1. natis. - Ljubljana : ZRC SAZU, Založba ZRC, 2022

ISBN 978-961-05-0593-8  
COBISS.SI-ID 89937411

ISBN 978-961-05-0594-5 (PDF)  
COBISS.SI-ID 89811715

# **PLATON IN LACAN**

## ***EROS, LÓGOS ... IN STVAR***

Dino Manzoni

---

### **Platon in Lacan: Eros, Lógos ... in Stvar**

Prispevek je poskus interpretacije Platonovega *Simpozija* v povezavi z nekaterimi drugimi Platonovimi dialogi in psihoanalizo. Platonove filozofije kot take namreč ne moremo obravnavati brez tematiziranja ljubezni, Erosa, saj zanj ni filozofije brez ljubezni. V prispevku se bomo osredotočili zlasti na govor o Erosu, ki ga je Sokrat slišal od Diotime iz Mantineje. Kljub temu pa članek zajema širše pojmovanje ljubezni pri Platonu v povezavi z Lacanovo interpretacijo Platonovega *Simpozija*. Namreč, ljubezen v psihoanalizi je transfer. V *Simpoziju* Lacan prepozna Sokrata kot predhodnika psihoanalitika, ki je večč upravljanja s transferno ljubeznijo, ki jo Lacan opredeli kot pripisovanje vednosti nekemu subjektu. Tako bomo orisali, za kaj gre v transferni ljubezni in v kakšni povezavi je ta temeljni psihoanalitični koncept z drugimi Lacanovimi koncepti, kot so: objekt a, želja, *méconnaissance*, nezavedno, *Jouissance*.

Ključne besede: Platon, Lacan, ljubezen, Diotima, Simpozij

### **Plato and Lacan: Eros, Lógos ... and the Thing**

The paper is an interpretation of Plato's *Symposium* in conjunction with some of Plato's other dialogues as well as psychoanalysis. Plato's philosophy as such cannot be considered without thematizing love (*Eros*) because, for him, there is no philosophy without love. In the paper, I focus in particular on the speech about *Eros* that Socrates heard from Diotima, a woman from Mantinea. The article covers a broader conception of love in Plato in connection with Lacan's interpretation of Plato's *Symposium*. Namely, love in psychoanalysis is a transfer. In *Symposium*, Lacan recognizes Socrates as a forerunner of the psychoanalyst who is skilled at managing transference love, which Lacan defines as attributing knowledge to a subject. Thus, we will outline what transference love is, and what connection this fundamental psychoanalytic concept has with other Lacanian concepts such as *objet petit a*, desire, *méconnaissance*, unconscious, and *Jouissance*.

Keywords: Plato, Lacan, love, Diotima, Symposium

## PLATONOV SIMPOZIJ

Nič nas bolj zanesljivo ne vodi nazaj k samemu sebi (na zahod, k filozofiji, k dialektiki, k literaturi) kot ljubezen.<sup>1</sup>

Če izpustimo Empedoklejevo pojmovanje Erosa, korenine zahodne filozofije ljubezni segajo do Platonovega *Simpozija*.<sup>2</sup> V resnici Platonove filozofije kot take ne moremo obravnavati, ne da bi tematizirali ljubezni, saj zanj ni filozofije brez ljubezni. Kot izpostavlja Jean-Luc Nancy v *La communauté désavouée*, Platonov filozofski Eros komaj v ljubezni »prepozna svojo lastno resnico.«<sup>3</sup> Torej je v končni fazi prav ljubezen tista, ki nas uvaja in strukturira izkušnjo mišljenja. Kot zanimivost lahko dodamo še opazko, da bi lahko bila samostalnik *Eros* in glagol *erotan* (postavljati vprašanja) etimološko povezana, kar prav tako napeljuje na inherentno (z)vezanost ljubezni in filozofije. Hermogen v *Kratilu* pravi Sokratu, da je heroj (hEros) nastal iz besede *Eros*. Heroji so se rodili, ker se je »zaljubil bodisi bog v smrtnico ali smrtnik v boginjo.«<sup>4</sup> Hermogen dalje pravi: »In zares pravi o herojih to ali pa to, da so bili modri in izredni govorniki in dialektiki, sposobni spraševati (erotâm) in govoriti (éirein). Éirein namreč pomeni govoriti. In kakor sva pravkar rekla, so heroji, izgovorjeni v atiški govorici, nekakšni govorniki in strokovnjaki za spraševanje (erotetikoí), tako da postane rodbina herojev pravzaprav rod govornikov in sofistov.«<sup>5</sup> Torej je Eros po Hermogenu povezan z govorništvo in govorico. Teh pa se poslužujeta tako sofistika kot filozofija, vendar iz precej drugačne smeri in z drugačnimi cilji ter aspiracijami.

Platonov *Simpozij* je Apolodorjeva pripoved o gostiji v čast zmagi atenskega tragiškega pesnika Agatona na festivalu Lenaia leta 416 pr. Kr. Nancy o *Simpoziju* pravi, da »odpira misel do ljubezni kot lastnega bistva.«<sup>6</sup> Ljubezni

- 1 Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1991), 92.
- 2 Platon, *Zbrana dela: II. Zvezek. Simpozij* (Ljubljana: KUD Logos, 2009), [172a–223d].
- 3 Nancy, *The Inoperative Community*, 85.
- 4 Platon, *Zbrana dela: I. Zvezek. Kratil* (Ljubljana: KUD Logos, 2009), [398c].
- 5 Platon, *Kratil*, [398c–398e].
- 6 Nancy, *The Inoperative Community*, 85.

in filozofije ni brez govorice. Bistvo *sympósiona*, ki se dogaja po večerji, je druženje, (so)bivanje in pogovor, ki teče ob pitju vina oziroma sopitju. Čeprav je zbrana družina mladih aristokratov pijančevala že prejšnji večer in se jim je zato vino gabilo, so se odločili, da bodo vseeno pili, vendar le za užitek – verjetno zato, da bi pogovori lažje tekli in bili nekoliko zanimivejši. Ker so zbrani ugotovili, da je Eros pomemben, vendar zanemarjeni bog, so se odločili, da bo govor tekel o njem.<sup>7</sup>

Prvi je govoril Fajdros, ki je trdil, da je najhujša bolečina bolečina sramote, ki jo doživi zaljubljeni pred očmi ljubljenca, ter obratno, ljubljenemu je prav tako pomembno, kako se vidi v očeh zaljubljenca. Tako je izpostavil *tesnobo pogleda* (npr. ko nam nekdo izpove ljubezen), v katerem se nam razpre podoba idealnega Jaza in s tem neka praznina, tisto vmesno, kar je konstitutivno, vendar vselej travmatično za subjekt – *Kdo sem (za drugega)? Kaj hoče drugi od mene? Kaj v meni vidi? Kakšna je njegova želja?* Kako nas drugi vidi, je v neki meri formativno za našo lastno identiteto in je njen pogoj. Torej smo vselej na nek način odvisni od (pogleda) Drugega, vendar pa nas ta ne determinira popolnoma, saj je sam mankvav. Z vidika psihoanalize je zanimivo ravno to, da vemo, da od nas drugi nekaj hoče, zahteva, kar strukturira samo naravo želje in njeno gibanje. »Ta želja se vselej izraža ravno kolikor zanjo ne vemo,« pravi Lacan.<sup>8</sup> Prav tako analitik v analitični situaciji vedno že zaseda položaj v razmerju do želje, da se analizant vselej sprašuje po prej omenjenih vprašanjih. Ljubezen se veže na to spraševanje o nekem absolutno Drugem subjekta, ki pa vendarle tvori njegovo intimno središče, čemur Lacan reče ekstimmnost. Čeprav moramo dimenzijo ljubezni in želje ločiti, ni ljubezni brez želje. »V nasprotju z ljubezenskim partnerjem mora analitik dati to, česar ne more prekositi niti najlepša nevesta na

7 Eriksimah navaja Fajdrove besede in opozori, da Erosu, ki je tako pomemben bog, še nikoli noben pesnik ni spesnil kakšne hvalnice. Kocijančič ugotavlja, da je ta trditev preprosto laž, in tako pravi: »Grki so dobro vedeli, da tako v Sofoklovi 'Antigoni' kot 'Hipolitu' zbor naslavlja strastno pesem na Erosa in da je še mnogo prej slavni pesnik Alkaj slavil ljubezen kot 'najmogočnejšega od bogov.« Gorazd Kocijančič, »Uvod v Platona,« v Platon, *Zbrana dela: II. Knjiga*, ur. Gorazd Kocijančič (Celje: Mohorjeva družba, 2006), 895.

8 Jacques Lacan, »Seminar VIII: Transfer,« *Razpol: glasilo Freudovskega polja* 30, št. 7 (1992): 45.

svetu, namreč to, kar ima,« pravi Lacan v VII. seminarju.<sup>9</sup> To, kar analitik da, je ravno njegova želja. Lacan zagovarja, da si mora biti analitik s svojo željo »na jasnem« in da si ne more želeti nemogočega. Je potemtakem to sploh še želja? Je to ista vrsta želje kot pri analizantu? Kaj ni tudi za ljubezen značilno, da na nek način Drugemu pokažemo njegovo željo? Lacan dalje pravi, »da je človek lahko kriv – vsaj v analitičnem pogledu – le tega, da je popustil glede želje.«<sup>10</sup> Čeprav vselej uživamo v okvirih fantazme, je ta Želja v čisti obliki – želja, glede katere ne smemo popustiti – sama struktura želje, ki je onstran fantazme. Ker je želja vselej želja Drugega,<sup>11</sup> to pomeni posredovana z drugim, je obenem tudi želja po pripoznanju ter s tem želja po želji. Miller pa opozarja, da je subjekt v resnici že popustil glede želje Drugega, in jo primerja z gonom. Kot subjekt želje – želje Drugega – je svoj užitek že dal Drugemu, in sicer kot gon.<sup>12</sup> Tako sta užitek in želja povezana, in sicer prek objekta mali a, vendar ju je treba strogo ločevati.

Naslednji je podal govor Pavzanij, trdil pa je, da Eros *ni* eden. Namreč, ker sta Afroditi dve, sta tudi dva Erosa.<sup>13</sup> »Ena je pač starejša in brez matere; njo – hčerko Neba (Ouranós) – imenujemo Nebeška (Ourania), druga pa je mlajša, hči Zevsa in Dione, in jo imenujemo Vseljudska.«<sup>14</sup> Pavzanij je izpostavil, da za sleherno dejavnost velja, da ni niti lepa niti grda (sama po sebi); komaj v delovanju postane takšna, kakršna je udejanjena. Po Pavzaniju Eros vseljudske (Pándēmos), vulgarne, čutne Afrodite dela to, kar nanese, je nestanovit in ga naj bi zato ljubili samo slabi in neumni ljudje, ki ljubijo ženske enako kot dečke; ljubijo bolj telesa kot duše ter gledajo samo na to, da opravijo svoje ne glede na to, kako. Eros, ki izhaja

9 Jacques Lacan, *Etika psihoanalize* (Ljubljana: Delavska enotnost, 1988), 302.

10 *Ibid.*, 322.

11 Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize* (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2010), 219.

12 Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu* (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001), 67.

13 V Atenah sta dejansko obstajala kulta dveh Afrodit. Kocijančič izpostavi še Ksenofontov *Simpozij*, v katerem le-ta »povezuje ljudsko Afrodito Pandemos s poželenjem po telesih, moških ali ženskih, nebeško Afrodito pa z ljubeznijo – do moških ali ženskih – duš.« Kocijančič, »Uvod v Platona«, 177.

14 Platon, *Simpozij*, [180d].

iz Nebeške (ter ga Pavzanij privilegira), pa je udeležen izključno v ljubezni do dečkov, usmerja strasti »navzgor« in šele takrat, ko ti začnejo »prejemati um«. Tukaj moramo izpostaviti še grški mit, ki je zanimiv za psihoanalizo, v katerem Urana (Ouranós) kastrira njegov sin Kronos, ki nato prevzame oblast, in sicer po navodilu njegove žene Gaje (Gaia). Zato je Kronos po navadi upodobljen s koso ali srpom kot orodjem, instrumentom, s katerim je kastriral in odstavil svojega očeta. Iz njegovih genitalij, ki so bile vržene v morje, pa se je rodila Afrodita. To nakazuje, da je kastracija produktivna in da se pokaže le zaradi dimenzije časovnosti, v kateri smo izpostavljeni kot govoreči subjekti. Pavzanij v svojem govoru dalje trdi, da je do tedaj veljalo, da je izražanje naklonjenosti zaljubljenecem nekaj, kar nasprotuje uveljavljenim običajem oz. postavljenim zakonom, in naj bi zato bilo nekaj sramotnega. Tako zagovarja, da je »odkrita ljubezen lepša od skrivne, in zlasti ljubezen do najplemenitejših in najboljših, čeprav so grši od drugih«. <sup>15</sup> Ker Pavzanij napada običaje (nómos) in zahteva svobodo, bi lahko rekli, da je to eden od zametkov formiranja nekaterih praks in govora o erotični ljubezni, ki mora biti vsem vidna, vsem na očeh. Takšna ljubezen se manifestira skozi javno sfero, oko družbe, in ni več obsojena na intimno notranjost, tišino in »skrito« izkustvo (užitka) prakticirajočih – na stvar samih zaljubljenecv in samo njih. Pavzanij pa ima prav tako nekoliko moralizirajoč ton in vzvišeno zagovarja superiornost »pametnih« in »dobrih« ljudi, ki jih morajo ljubiti dečki, ter s tem homoseksualno ideologijo njihove aristokracije. <sup>16</sup> Radi imajo to, kar jim je podobno, čemur lahko rečemo – kot bi rekel Nietzsche – *slab okus* in *slaba ljubezen*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, [182d].

<sup>16</sup> Socialno konstruirani homoseksualni etos ni enak homoseksualnosti v sodobnem času, saj jo v naši družbi obravnavamo kot nekakšno individualno spolno usmerjenost. Kocijančič izpostavlja, da je različne vrste spolne usmerjenosti v antiki določal družbeni položaj, in sicer: deček, moški, ženska, suženj. Prav tako pa le-ta določa prostor spolne aktivnosti, tj. aktivnost in pasivnost v spolnem odnosu. Drugače povedano: v razlikovanju med tistim, ki s penisom penetrira, in tistim, ki je penetriran, oz. med pasivnostjo in aktivnostjo je določen socialni položaj subjekta, tj. razmerje med nadvlado in podrejenostjo. Grška homoerotičnost se povezuje tudi z vzgojo, pedagogiko in je lahko razumljena tudi kot akt iniciacije – deček se prelevi v moškega in s tem stopi v skupnost političnih in ekonomskih upravljalcev polisa – kar pomeni, da je del družbeno iniciacijskega kodeksa. Kocijančič, »Uvod v Platona«, 896.



Kako pa je bilo z ljubeznijo do žensk v antiki? Zanimiva je Millerjeva opazka: »V *Teogoniji*, ki je podala matrico za ogromno število mitov, je Heziod kot kaže prvi uporabil izraz ženski rod — *genos gynaiikon*. Izhajajoč iz njega nato grška antična literatura govori o ženskah kot o *ikelon*, kar pomeni dozdevek, kopija, *dolos*, kar pomeni zvijača, in *pema*, kar pomeni nesreča, katastrofa. To kaže, da so ženske začeli obrekovati že zelo davno tega.«<sup>17</sup> To pomeni, da so se Grki, kot kaže, zelo dobro zavedali nevarnosti ideje Ženske oz. Ženske kot fantazme, ki se poraja v glavah moških in s katero so okupirani. Čeprav je ta fantazma pogoj ljubezni, pa jo je obenem treba nujno prestopiti, da izstopimo iz narcistične faze ljubezni na drugo, Simbolno raven. Le tako ženska dopušča moškemu, da se pokaže kot želeč, kar pomeni *mankav*, česar pa so se moralno vzvišeni in »modri« ljudje z grozo ogibali.

Pavzanij tako zahteva načrtovano in stanovitno ljubezen, in sicer bolj ljubezen duše kot pa telesa. Dalje nas prepričuje in zagovarja, da je služenje gospodarju (ki se kakor vsak gospodar dela, da ni gospodar in noče vladati), ki naj bi bil bolj moder in kreposten od nas, nekaj nesramotnega in vrednega.<sup>18</sup> Tako se dopolnjujeta s Fajdroso, ki pravi: »Bogovi [...] se čudijo, občudujejo in izkazujejo naklonjenost tedaj, ko ima ljubljene rad svojega zaljubljenca, kot takrat, ko ima zaljubljenec rad svojega ljubljence: zaljubljenec je namreč nekaj bolj božanskega od tistega, v katerega je zaljubljen, saj ga navdihuje bog.«<sup>19</sup> Mladi dečki oz. tisti, ki so v podrejenem položaju, naj bi torej vračali ljubezen in občudovanje, ker naj bi bilo to »bolj božansko«.

Nato je bil na vrsti Aristofan, a ga je napadlo kolcanje in ni mogel govoriti, zato je rekel zdravniku Eriksimahu, naj govori namesto njega. Za Eriksimaha je zdravilstvo »védenje o ljubezenskih težnjah telesa k polnjenju in praznjenju; in kdor v njih razpoznava lepi in grdi Eros, je najboljši zdravnik«.<sup>20</sup> Njegova delitev je podobna Pavzanijevi delitvi Erosa na lepega in grdega. Poudarja dualnost nasprotij, pri kateri se nasprotja izključujejo,

<sup>17</sup> Miller, *O nekem drugem Lacanu*, 135.

<sup>18</sup> Platon, *Simpozij*, [184c].

<sup>19</sup> *Ibid.*, [180b].

<sup>20</sup> *Ibid.*, [186c].

kar pomeni, da privilegira eno »dobro« stran, ki naj bi vzpostavila harmonijo – kar je protislovno. Kaj pa se zgodi z drugo, »slabo« stranjo? Jo moramo izključiti? Takšno protislovje ni »dobro protislovje«, saj ni produktivno in ne vodi nikamor. Eriksimahov namen je zapiranje problematike in ohranjanje obstoječega reda in koordinat, znotraj katerih se operira oz. misli nek problem, tj. ljubezen. Ne prizna pa, da je najverjetneje nekaj zelo narobe s samo formulacijo problema. V njegovem govoru je zaznati pozivanje k zmernosti, ki bo pripeljala do »srečne urejenosti duše« (gr. *euthymía*). Tako zagovarja »pravo mero«, kar se povezuje tudi z izrekom »sreda (sredina) je najboljša« in delfskim napisom »Ničesar preveč« (gr. *Medén ágan*), kar nakazuje, da je bilo pozivanje k zmernosti splošni etični imperativ v stari Grčiji. Pojmu mere se zoperstavljajo pojmi ekstremnega, ekscesnega in skrajnosti.

Kar so torej ugotavljali že grški filozofi in zdravniki, je opazil tudi Freud; da je v naši duševnosti nekaj, kar nas potiska čez rob, k ekscesu – neki užitek, ki pa mu Platon v dialogu *Fajdros* pravi »suženjski«. <sup>21</sup> Da lahko kontroliramo tisto, kar nas potiska k skrajnosti, moramo biti po njihovem učenju dobri, krepotni in živeti etično življenje. Ljubezen je tako odvisna od našega truda, discipline, vzgoje in askeze. Čeprav se lahko s tem okvirno strinjamo, pa lahko takšna preiščljena, preračunana ljubezen, ki se nanaša na celostno, idealno, asketsko, zanikuje (telesni) užitek, naslado, ki jo moramo kolikor se le da ukrotiti z vzgojo (gr. *paideía*), in prek nje težiti h koristnemu, sublimiranemu, k lepemu in dobremu. Zadrževanje v območju kontrole, urejenosti in *logosa* s pomočjo kreposti (gr. *areté*) nam pomaga pri uravnavanju in brzdanju podivjanih strasti. Nasproti takšnemu pojmovanju ljubezni pa lahko postavimo psihoanalitična koncepta – željo in užitek –, brez katerih ne moremo misliti ljubezni, čeprav sama še ne izčrpa vsega, kar je v ljubezni zanimivo. Želja in poželenje (gr. *epitymía*) sta brezmejna in se vekovito vračata – v tem je srž problema. Želje se ne da izpolniti, saj je njen vzrok konstitutivni manko, užitku pa ne moremo zadostiti, kar lahko vodi v izničenje subjekta. Asketsko nadzorovanje užitek

21 Platon, *Fajdros*, [258e].

prav tako ne vodi v odpoved uživanju, marveč v njem samem proizvede nek nov užitek, in sicer presežni (*Jouissance*).

Tukaj lahko dodamo še povzetek enega od pogovorov v nekem drugem Platonovem dialogu, in sicer v *Fajdrosu*, v katerem Fajdros Sokratu predstavi Lizijev govor o ljubezni. Sokrat mu nazaj odgovori s svojim govorom, saj ni bil povsem zadovoljen z vsebino Lizijevega govora. Govor brez vsebine je po njegovem glumaštvo, zato naj bi vsak govor izpolnjeval kriterije, ki merijo na resnico – kakor filozofija. Fajdros v neki točki opiše Lizijev ljubezenski govor, v katerem ta trdi, da je treba bolj izkazovati naklonjenost tistemu, ki ne ljubi, kot tistemu, ki ljubi: »Sami namreč priznavajo, da so bolj bolni kot pri zdravi pameti in da vedo, da slabo razmišljajo, a se ne morejo obvladati.«<sup>22</sup> Iz tega lahko sklepamo, da zato, ker so zaljubljeni zaradi svojega »bolezenskega« stanja ne-umni, ima več možnosti »izbire najboljšega« tisti, ki ni zaljubljen, tj. zdrav in razumen subjekt. Nekoliko kasneje v dialogu pa Sokrat odgovarja na ta Lizijev govor in pravi takole:

Ni resničen govor, po katerem je treba bolj izkazovati naklonjenost tistemu, ki ni zaljubljen, kot tistemu, ki je, češ da eden blazni, drugi pa je pri zdravi pameti. Če bi namreč preprosto veljalo, da je blaznost nekaj slabega, bi bilo to lepo povedano; toda zdaj nam največje dobrine nastajajo po blaznosti – seveda po tisti blaznosti, ki je dana kot božanski dar. Kajti prerokinja v Delfih in svečenice v Jodoni so tedaj, ko so blaznele, tako zasebno kot javno za Grčijo storile veliko dobrega, ko pa so bile pri zdravi pameti, malo ali nič. [...] Vredno pa je izpričati še to, da tudi tisti med starodavnimi ljudmi, ki so dajali (stvarem) imena, blaznosti niso imeli za nekaj grdega niti za sramoto. Kajti sicer najlepši veščini, s katero se razsoja o prihodnosti, ne bi vzdeli prav tega imena in je ne bi poimenovali »blazneča« (*maniké*), nasprotno, takšno ime so ji dali zato, ker so menili, da je nekaj lepega, ki nastane kot božanski dar; naši sodobniki pa so brez izkušnje lepega vstavili črko *tau* (=»t«) in (veščino) poimenovali »vedeževalstvo« (*mantiké*). [...] Tretja (oblika) obsedenosti in blaznosti (prihaja) od Muz; ta zgrabi mehko in čisto dušo: zbudi jo ter pripravi do bakhičnega navdušenja v pesmih

22 Platon, *Fajdros*, [231d].

in drugem pesništvu in s tem, da okrašuje nepreštevna dela starih, vzgaja poznejše (rodove).<sup>23</sup>

Torej lahko rečemo, da Sokrat izpostavi nek drug pogled na blaznost, ki pa nima negativne konotacije in asociativne povezave z boleznijo, ampak prej z »božanskim navdihom« in (umetniško) ustvarjalnostjo, ki pa nista pod neposrednim vplivom človeške volje in razuma, ampak prideta vselej od zunaj. Tako se Sokrat skozi filozofijo prelevi v antifilozofa, kar pa je kot kritika lastne pozicije nekakšen notranji pogoj filozofije.

Sledi govor Aristofana, prvega grškega komediografa, ki je pričujoče najprej poučil o človeški naravi in o tem, kar ta utrpeva. Prvotna človeška celota je po Aristofanu nekakšno dvojno bitje, in sicer imamo dvojnega moškega, dvojne ženske in moško-ženskega človeka dvospolnika, androgina oz. hermafrodita. Sleherni človek, ki je bil po obliki povsem obel, je imel tudi dva sramna dela. Ker so bili ti ljudje »strašni po svoji moči« in so postali domišljavi, so predstavljali nevarnost Zevsu in drugim bogovom, saj so jih poskušali vreči s prestola. Zevs in drugi bogovi jih niso mogli kar tako ubiti oz. jih uničiti (kot npr. Gigante), saj bi tako bile uničene tudi časti in daritve, ki so jih bili deležni bogovi. Zevs se je odločil, da jih bo razrezal na dvoje. »Apolonu je naročil, naj slehernemu, ki ga je sam prerezal, obrne obraz in polovico vratu proti presekanu, da bo gledal svojo odrezanost in bo tako zmernejši, glede drugega pa naj jih ozdravi.«<sup>24</sup> Vendar pa ljudje niso bili nič zmernejši, saj je bilo hrepenenje po drugi polovici tako močno, da se niso mogli več odlepiti eden od drugega. Zevsova zareza je bila preveč travmatična, da bi jim bila nenehno pred očmi in bi se tako neprestano zavedali lastne manjkavosti. »In z rokami sta se (polovici) objeli ter se oklenili druga druge, v želji, da bi se zrasli; in tako sta umirali od lakote in brezdelnosti, ker ločeno drugega od druge nista hoteli storiti nič.«<sup>25</sup> Ker bi ljudje tako propadli in izumrli – in z njimi daritve namenjene bogovom – naj bi Zevsa prevzelo usmiljenje in je prestavil njihov sramni del naprej. Dotlej namreč »niso spočenjali ter rojevali v medsebojnem (združevanju),

<sup>23</sup> *Ibid.*, [244a–245a].

<sup>24</sup> Platon, *Simpozij*, [190e].

<sup>25</sup> Platon, *Simpozij*, [191a].

ampak v zemlji kot skržati.«<sup>26</sup> Tako je Zevs ustvaril porajanje v medsebojnem (združevanju), seks in ljubezen, zato da bi spočenjali otroke in se nasitili (tudi homoseksualci) spolnega občevanja ter se nato mirno vrnili k delu ter skrbeli za druge razsežnosti življenja. Aristofan trdi, da (razklani) ljudje iz dveh polovic želijo postati Eden, ker naj bi bila to naša prvobitna narava. Po njegovem se ta želja, težnja po celoti, imenuje ljubezen – kar sprejme tudi Lacan v svojem pojmovanju ljubezni. V njegovem govoru tako zasledimo sledi orfičnega nauka o dvojni človekovi naravi. Takšno nostalgično hrepenenje po izgubljeni celoti in fantazija prvotne narave, kjer smo ozdravljeni, blaženi in izpolnjeni, teži k nekakšni razsvetljenosti oz. k izkustvu »oceanskega zadovoljstva«, kakor temu reče Freud. Aristofan spodbuja, da moramo ljubezen privedi do konca, tako, da »bo vsakdo našel svojega ljubljenega dečka ter se s tem vrnil v starodavno naravo«,<sup>27</sup> kar je psihoanalitično gledano fantazija.

Če poskušamo interpretirati Aristofanov govor s pomočjo psihoanalitičnega konceptualnega aparata, lahko rečemo, da je bila ljubezen producirana in konstruirana (fantazija), da bi prikrila travmatično zarezo, ki je presekala in razpolovila subjekt zaradi vstopa v simbolno.<sup>28</sup> Medsebojno združevanje oz. ljubezen torej za nekaj časa pomiri človeka, da pozabi na kastracijo, ki ga v resnici šele vzpostavlja kot subjekt, kar je obenem pogoj interakcije in komunikacije z drugimi subjekti. Zevs vpelje spolnost in z njo povezano zadovoljstvo, užitek in željo (ter orgazem) zaradi večnega nezadovoljstva, tesnobe in depresije manjkavih subjektov. Prav tako pa pride do izraza nekakšna – za Platonovo filozofijo – nenavadna povezava med čutno, telesno ljubeznijo in hrepenečo, duhovno ljubeznijo ter željo po idealni celoti. Alenka Zupančič to Zevsovo (p)opravilo – nastavitev genitalij – komentira kot intervencijo »drugega reza« oziroma (po Lacanu) kot seksuacijo. Tako pravi: »Natanko to je namreč tisto, kar v usodo razcepa, v perspektivo komplementarnosti ter

<sup>26</sup> *Ibid.*, [191].

<sup>27</sup> *Ibid.*, [193c].

<sup>28</sup> Lacan v XI. Seminarju definira subjekt kot učinek označevalcev, pri čemer označevalec označuje subjekt za drugi označevalec, in sicer v neskončnost. »Ni subjekta, ne da bi nekje prišlo do aphanesis subjekta, in prav v tej odtujitvi, v tej temeljni razdelitvi, se vzpostavi dialektika subjekta.« Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, 206.

seštevka oziroma zlitja dveh polovic v eno vpelje nek dodatni faktor, 'faktor x'.«<sup>29</sup> Torej razcep ni samo razpolovitev, bisekcija oz. razdvojitvev, saj vselej proizvaja nekaj več. Zupančič poudari, da tukaj »ne gre enostavno za logiko kompenzacije, ki vselej sloni na določeni ekvivalentnosti«, marveč za to, da »tisto, kar dobimo, ni ekvivalent ničesar, je strogo vzeto nek heteronomni dodatek, ki s seboj pripelje čisto drugo, svojo logiko, ki se doda prejšnji, jo prečka.«<sup>30</sup> Ta 'faktor x' je faktor nekega dodatnega, (presežnega) užitka – *Jouissance*. Kot samostojni dodatek je element, ki je izven imaginarne Celote in gre lahko po svoji poti ter se realizira kjer koli. V luči psihoanalize je ta referenca na dimenzijo kastracije zanimiva, saj kastracija ni le odvzem, ki povzroči primanjkljaj, mankvost, ampak je produktivna ter je pogoj možnosti užitka in obenem povezava telesa z užitkom, čeprav ima ta svojo lastno avtonomijo in se lahko premešča iz objekta na objekt. Lacan torej opazi, da manko in presežek strukturno sovpadata. Kastracija je zareza v simbolno in tista univerzalna funkcija, ki povzroči zev (ki je konstitutivna za simbolno) ter kreira človeško bit, subjektivnost. Obenem pa je generična točka seksuacije, kar pomeni, da je komaj na tej (aseksualni) podlagi možna (seksualizirana) človeška seksualnost, želja, *Jouissance*. Razmerje, ki ga imamo kot ljudje do užitka, ni nikakršno direktno, organsko razmerje celotnega telesa, saj je ta mogoč le prek vpetosti v simbolno. Tako nam še (samo)lastno telo ni neposredno dostopno, dano, samo na sebi, marveč je vselej že posredovano skozi simbolni register. Simbolno vselej že za-reže v in pre-seka telesnost. Tovrstna koncepcija telesnosti je še posebej zanimiva z vidika užitka in investicije libida v telesne objekte. Torej je sam razcep, ki predhodi subjektu, užitku in seksualnosti, konstitutiven za človeško bitje in je tako pogoj možnosti ljubezni.

Dalje Agaton prejšnjim govorcem očita, da v svojih govorih, »erotičnih logosih«, niso hvalili *boga*, marveč so blagrovali ljudi zaradi dobrin, ki jih prejemajo od Erosa: »Tako je prav, da tudi mi najprej hvalimo pri Erosu to,

29 Alenka Zupančič, *Poetika: druga knjiga* (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2004), 197.

30 Zupančič, *Poetika: druga knjiga*, 198.

kakšen je, nato pa njegove darove.«<sup>31</sup> Poudari torej sam pojem Erosa in ne samo njegovih učinkov. Eros po njegovem prebiva in naseljuje duše ljudi in je »onkraj dobrega in zla« ter je najmočnejši vzrok užitka, ki ga ljudje lahko občutimo,<sup>32</sup> kar se sklada s splošnim mišljenjem v *Simpoziju*, ki rezultira k pozivom k zmernosti in preiščeni zaježitvi ekscesa ter kontroli užitka. Lahko pa obrnemo zastavek in rečemo, da takšno moralo, ki narekuje, da moramo biti »modri« ter težiti k celoti, k dobremu, k »resnični ljubezni« in zmernosti, spodbujajo tisti, ki imajo slab želodec za dejansko problematiko ljubezni ter njeno inherentno protislovnost in boj, ki ga ta zahteva.<sup>33</sup>

## DIOTIMINA LJUBEZEN

Sokrat kot zadnji govornik najprej zatrdi, da *ni* poznavalec ljubezenskih reči in o njih ne ve ničesar. To je protislovno z njegovo izjavo na začetku *Simpozija*, ko opozori, da on sam v resnici ne pozna »nič drugega razen ljubezenskih zadev (*ta erôtika*).«<sup>34</sup> To pomeni, da ob tem, da nič ne ve, vendar nekaj ve. Lahko rečemo, da Sokrat trdi, da ne poseduje nikakršne eksplicitne teorije o ljubezni. O tem priča tudi njegovo ravnanje in nadaljnje pričevanje, ko o ljubezni govori prek Diotime, ki ji posodi svoj glas. Kljub temu pa je Sokratova prva izjava, češ da on sam v resnici ne pozna »nič drugega razen ljubezenskih zadev«, v nekem smislu resnična. Kakor trdi Lacan, naj bi bil Sokrat prvi, ki je prakticiral in odkril transfer. Za spretno rokovanje s transferjem pa ni dovolj le posedovanje teoretske vednosti, ampak je potrebna neka večšina (*téchne*) govorjenja in poslušanja.

Spontano se nam vsiljuje vprašanje: zakaj je Sokrat oz. Platon vednost o ljubezni *namerno* položil v usta ženski? Čeprav naj bi bila Diotima svečenica, ki naj bi živelja okoli leta 440 pr. Kr., nimamo nobenih prepričljivih dokazov, da je zares obstajala, ter moramo prevzeti, da je le izmišljena figura, čeprav

<sup>31</sup> Platon, *Simpozij*, [195a].

<sup>32</sup> *Ibid.*, [196c].

<sup>33</sup> Friedrich Nietzsche, *Volja do moči* (Ljubljana: Slovenska matica, 2004), aforizem 778.

<sup>34</sup> Platon, *Simpozij*, [177d].

so skoraj vsi Platonovi liki temeljili na resničnih zgodovinskih osebah. Leta 2019 je izšlo delo Armanda D'Angourja, *Socrates in Love: The Making of a Philosopher*, v katerem avtor na podlagi zgodovinskih argumentov zagovarja tezo, da je Diotima v resnici Aspasija. V okviru naše raziskave nas bolj zanima, zakaj je Sokrat med Diotiminem govorom pasiven in samo molči ter tako daje vtis, da se z njo povsem strinja. Je Sokrat oz. Platon uporabil lik Diotime zato, da je prek njenih besed utemeljil svojo ideologijo, ji dal večjo objektivnost; ali pa s to (retorično) figuro, *fictio personae*, izziva bralce, jih spodbuja k mišljenju in se norčuje iz drugih karakterjev v *Simpoziju*? Sokrat je namreč nedvomno privilegiran lik pri Platonu in se večkrat norčuje iz sogovornikov, obenem pa Diotimin koncept ljubezni nekako odseva Sokratovo vedenje v ljubezenskih zadevah. Sokrat je nekakšen utelešen Eros, ki je kot tak *philosophía*. Nasprotno pa je za Lacana Sokrat v resnici psihoanalitik in anti-filozof.

Lacan v VIII. seminarju opredeli transfer<sup>35</sup> kot pripisovanje vednosti nekemu subjektu. Izraz »subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve« (*sujet supposé savoir*), ne označuje analitika, ampak strukturno iluzijo, funkcijo, ki jo analitik prevzame v procesu analize, in sicer zato, da v analizantu lahko vznikne želja po vednosti, po resnici – njegove biti, tj. njegove (nezavedne) želje. Analitik pa mora – če hoče opraviti svojo funkcijo – zavrniti pozicijo označevalca-gospodarja, S<sub>1</sub>, (ki poseduje resnico, vednost, S<sub>2</sub>) in zahtevo po vrnitvi ljubezni, kar privede do odpora v analizi. Kot izpostavlja Šumič Riha, lahko takšno prisotnost analitika definiramo kot »negativno prisotnost.«<sup>36</sup> Avtorica prav tako opozarja na bistveno razliko, ki jo tukaj vzpostavi Lacan med »referenčno vednostjo, povezavo znaka s svojim referentom in tekstualno vednostjo, vednostjo, ki jo je mogoče proizvesti tako, da sledimo logiki označevalca.«<sup>37</sup>

35 V seminarju XI pa Lacan opredeli transfer kot »udejanjenost realnosti nezavednega.« Ta realnost pa je v psihoanalizi znana kot spolna realnost. »Realnost nezavednega je – resnica, ki je neznosna – spolna realnost,« pravi dalje Lacan v tem seminarju. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, 139.

36 Jelica Šumič Riha, »Transference«, *Filozofski vestnik* 40, št. 1 (2019): 51.

37 Šumič Riha, »Transference«, 51.



Transferno ljubezen lahko opišemo kot *nedogodkovno ljubezen*; ljubezen, ki je proizvedena umetno, avtomatično v analitičnem okolju skozi govor (ki je vselej naslovljen na Drugega) in mehanično ponavljanje ter regularnost analitične situacije, ki deluje po vnaprej določenih pravilih. Prav tako pa je ključnega pomena nesimetrična pozicija, ki jo zavzemata analitik in analizant. Šele ko analizant analitika dojema kot tistega, ki uteleša funkcijo vednosti, je mogoče reči, da je vzpostavljen transfer, ki »usmerja način obravnave pacienta,« kot pravi Lacan v seminarju XI. Za analitika se tako pogosto domneva, da pozna skrivni pomen analizantovih besed in kretenj, katerih pomena se niti govornik sam ne zaveda v polni meri. Torej je nekakšen poseben odnos do znanja tisti, ki konstituira edinstveno stališče analitika, čeprav se analitik seveda zaveda, da tega znanja, ki mu je pripisano, nima. Z drugimi besedami, analitik se mora zavedati, da zaseda le položaj tistega, za katerega se domneva, da ve, ne da bi se zavajal, da resnično poseduje znanje, ki mu je bilo dodeljeno – in tako se samoavtorizira. V transferju je izjemnega pomena poudarek na vednosti, in sicer kot ljubezen do vednosti, ki je simbolna (*savoir*), oz. vednost subjekta (želje), ki je v odnosu do Drugega. Drugi je tako vselej že (simbolni) Drugi, zato moramo ločiti simbolno vednost od fantazmatske vednosti imaginarnega, (*mé*)*connaissance*, na nivoju katerega se situira transferna ljubezen, ko subjekt začuti, da je lahko vreden ljubezni in jo prične zahtevati. Imaginarno je obenem pogoj in ovira za potek analize, saj deluje kot *odpor* in tako preprečuje subjektov dostop do predpostavljene, nezavedne vednosti,<sup>38</sup> ki jo moramo artikulirati v simbolnem. Analitik se mora tako upreti identifikaciji z imaginarijem, ki prekriva *objekt a*, ki ga postavlja v pozicijo subjekta, ki ve. Vendar celo bistveno narcisističnega momenta ljubezni ni mogoče popolnoma zvesti na imaginarno, saj vselej obstaja neka simbolna dimenzija ljubezni. Naloga psihoanalize je subvertirati subjektovo imaginarno (samo) spoznanje, da odpre možnost kreiranja simbolne vednosti. Analizant na koncu prepozna *objekt a* kot konsitutivni pogoj lastne biti, ki je ekstimen,

<sup>38</sup> »Nezavedno so učinki govora na subjekt, nezavedno je razsežnost, kjer se subjekt opredeljuje v razvoju učinkov govora, in zaradi tega je nezavedno strukturirano kakor govorica.« Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, 138.

in s tem uvidi, da sam ni nič drugega kot želja sama – to je resnica njegove biti. Tako je preko transferja v analizo vpeljana subjektova želja.

Lacan dalje opozori, da je transfer »avtomatizem ponavljanja.«<sup>39</sup> Transfer se *spontano* manifestira v razmerju do subjekta (za katerega se predpostavlja, da ve), s katerim govorimo, in v kliniki nastopi kot ponovitev temeljnih razmerij.<sup>40</sup> »Realnost transferja je torej prisotnost preteklosti, kolikor se pojavi v analizi,« izpostavlja Lacan.<sup>41</sup> Tej »dejavni prisotnosti« reče re-produkcija, kar pomeni, da je v »manifestaciji transferja *nekaj ustvarjalnega*.« Ponovitev je torej produktivna. Lacan opaža, da se na neki točki transfer pojavi kot vir fikcije: »V transferju subjekt fabricira, nekaj konstruira.«<sup>42</sup> Transfer je po svoji naravi dovteten za govor, interpretacijo, obenem pa vzbudi težnjo po rememoraciji. Spominjanje, ki se pojavlja ob (uspešni) interpretaciji, ne ustvarja novega zapisovanja v simbolno, temveč reflektira to simbolno samo. Zato analitik v analizi zaseda mesto velikega Drugega. Interpretacija osmisli drugače nesmiselne dogodke. Pri tem cilja na sintakso, ker je ravno to tisto, kar drži subjekt na določeni razdalji od realnega. Vendar pa obenem Lacan opozarja na vlogo ne-smisla: »Interpretacija ne meri toliko na smisel, kolikor na to, da bi reducirala označevalce na njihov ne-smisel, da bi lahko prišli do determinant celotnega vedênja subjekta.«<sup>43</sup> Komaj prek mesta manka, ne-smisla, se analizant usmeri na mesto vznika nezavedne želje.

Po Lacanu je Freudova psihoanaliza na strani (krščanskega) ponavljanja in naproti sokratsko-platonski reminiscenci – o kateri govorita dialoga *Menon* in *Fajdon* – spominjanju (*anamnesis*), spoznavanju samega sebe ter svoje »pozabljene« resnice. Vendar pa že Sokrat priznava temeljno zagato bitja, ki smo, in tako pravi Fajdru: »Vzrok za to, dragi moj, je tale: še samega sebe ne

39 Lacan, *Seminar VIII: Transfer*, 38.

40 »Drugače rečeno: cela vrsta prejšnjih psihičnih doživljajev ponovno oživi, toda ne kot nekaj preteklega, pač pa kot aktualni odnos z zdravnikovo osebo.« Sigmund Freud, »Odlomek iz analize primera histerije: [»Dora«] (1905 [1901]),« v *Pet analiz* (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo in Studia humanitatis, 2017), 105.

41 Lacan, *Seminar VIII: Transfer*, 41.

42 *Ibid.*, 41.

43 Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, 197.

moremo spoznati, kot (se glasi) delfski napis, in (zato) se mi zdi smešno, da bi razmišljal o rečeh, ki so mi tuje, če še tega ne vem.«<sup>44</sup> Za Lacana rekonstruiranje spominske verige spada v imaginarni register, zato mora tekom analize priti do »prekoračitve fantazme«, ki vodi v predrugačenje preteklega in s tem celotne eksistence. Torej je psihoanaliza produktivna, ustvarjalna, in sicer zato, ker sproži Dogodek *ex nihilo* v simbolnem registru. Kasneje v XI. seminarju, *Etika psihoanalize*, Lacan prevzame Aristotelovo pojmovanje ponavljanja, pri katerem le-ta postavi v opozicijo *tyche*, ki je stvar realnega registra – je srečanje z realnim –, in *automaton*, ki pripada simbolnemu. Vendar pa sta obe vrsti ponavljanja (z)vezani skupaj, sokonstitutivni. Prav tako v splošnem ločuje med »vsakodnevnim« spominom, ki je nekakšen historični narativ, ki mu reče reminiscenca, in med strukturajočim učinkom nezavednega simbolnega spomina – rememoracijo, ki pa je nekakšna strukturna zgodovina subjekta, okoli katere je organizirano njegovo bitje.

Lahko dodamo, da poleg prekoračitve fantazme konec analize (v seminarju XXIV) označujeta še identifikacija s simptomom (kot singularnega načina rokovanja s slednjim) in destitucija subjekta ter (travmatična) realizacija, da Drugi ne obstaja. Zato Lacan leta 1967 predlaga mehanizem, znan kot *la passe*, ki je prehod od želje h gonu – pulziranju le-tega okoli simptoma. Ko se identificiramo s simptomom oz. z njegovim realnim jedrom, se le-ta razpusti – v svoji fantazmatski in simbolni ovojnici. To je identifikacija s čistim simptomatičnim užitkom, s samim realnim subjekta kot tistim, ki *subjekt poseduje*. Ta način sam, tj. simptom oz. način uživanja, diferencira subjekt napram Drugemu in mu daje specifično konsistenco, ki je singularnost subjekta.

Če nadaljujemo s *Simpozijem*, Sokrat nadalje pove, da je sleherni od govorcev Erosa le *navidezno* slavil in ga je poskušal prikazati čim lepše, čim boljše in čim bolj vzvišeno. Najprej napade in hysterizira Agatona ter ga začne izpraševati, ali si Eros res želi to, kar ljubi, kar pomeni, da si želi tisto, česar nima oz. kar mu (u)manjka. Sokrat nadaljuje, da ljubljenec ljubi, da bi nekaj ali nekoga posedoval tudi v prihodnjem času, in opomni Agatona, da je ljubezen vedno ljubezen do Lepega. Iz tega, da je Eros ljubezen do

44 Platon, *Fajdros*, [229e].

Lepega, izpelje, da Erosu manjka lepote, češ da je nekdo vedno ljubil to, kar mu manjka in česar nima. Vendar pa se tukaj postavi vprašanje, ali je res Eros »nekdo«, ki ima (ali mu manjkajo) nekakšne lastnosti, ali je Ljubezen sama, poosebljena, personificirana ljubezen, upodobljena kot božanstvo (gr. *daímon*). Tako Diotima pravi: »Veliko božanstvo, Sokrat – vsako božansko bitje je namreč nekaj vmesnega med bogom in umrljivim. [...] In ker biva v sredi med obojimi, izpolnjuje (prepad) tako, da je Vse povezano samo s seboj.«<sup>45</sup> Lahko bi rekli, da je to »vmesno« praznina, nič, ki šele omogoča gibanje in povezovanje. Vendar tudi ta praznina obstaja le v gibanju in postajanju, v odnosu do biti.

Sokrat dalje obnovi govor o Erosu, ki ga je slišal od Diotime iz Mantineje. Diotima naj bi nekoč spodbijala Sokrata, da Eros ni niti lep niti dober. Pri tem je poudarila, da to, kar ni lepo, ni nujno grdo, ter da obstaja »nekaj vmes«. Eros je potemtakem nekaj vmesnega (gr. *metaxis*) med lepim in dobrim ter med grdim in slabim oz. hudobnim, zlim. To je opazila tudi Luce Irigaray, ki je takšno ljubezen poimenovala *ljubezen čarovnice*.<sup>46</sup> Ta koncepcija ljubezni se osredotoča na njeno demonično funkcijo, kot jo predstavi Diotima v *Simpoziju*. Irigaray izpostavi, da je Diotimino učenje dialektično. Pri tem je najpomembnejše tisto ireduktibilno vmesno, posrednik, *metaxis*, ki je vselej tam in omogoča stik, spremembo, napredovanje. Ta posrednik med pari nasprotij je *daimon* (duh), ki je ljubezen kot posrednik postajanja, minevanja ter preseganja in tako uteleša transformativni potencial ljubezni.

Lahko rečemo, da Diotima nenehno preizprašuje Sokratova stališča in vso njegovo vednost postavlja pod vprašaj, kar pomeni, da uporablja Sokratovo metodo razgovora (majevtiko). To je še en indic, da so ji bile besede položene v usta. Diotima izpostavi, da ljubezen pojmuje tako, da vzamemo neko obliko ljubezni in jo imamo za *univerzalno*. »Na splošno je vsaka želja po dobrem in po sreči vsakomur največji in zvičajni Eros,« pravi.<sup>47</sup> Tako želje nikoli ne moremo ločiti od ljubezni, kot uči tudi psihoanaliza. Za Diotimo pa je tudi lepota v vseh telesih ena in ista, zato pravi: »Ko bo to uvidel, mora

45 Platon, *Simpozij*, [202d].

46 Luce Irigaray, »Ljubezen čarovnice,« *Časopis za kritiko znanosti* 31, št. 213/214 (2003): 228.

47 Platon, *Simpozij*, [205d].

postati zaljubljenec v vsa lepa telesa in popustiti pri vneti (ljubezni) do enega: prezreti ga mora in spoznati, da je nekaj nepomembnega.«<sup>48</sup> Tukaj pride do izraza dialektika, ki povzroča spremembo ter gibanje; ko se spremeni objekt ljubezni, se spremeni tudi ljubezen sama, in tako napredujemo dalje po Diotimini »lestvi ljubezni«. V tem primeru naredi svoj koncept ljubezni za univerzalnega, vendar kot *partikularno univerzalnost*. Iskanje Lepote (v vseh telesih, tj. v duši) pa je mogoče le s pomočjo uma. Lepota je paradigma za resnico tudi v *Fajdrosu*, v katerem Platon predstavi dušo kot večno in ki ima edina dostop do nadnebnega inteligibilnega sveta večnih resnic, ki ga je mogoče uzreti le s pomočjo uma, ki je »krmar duše«.<sup>49</sup>

Ženska iz Mantineje s svojim pojmovanjem ljubezni poudarja, da je pomembnejše *ljubiti* kakor ljubiti specifično osebo zaradi nekega razloga, saj je v tem skrita narcistična težnja po vrnitvi ljubezni. Tako npr. vzame za primer tudi častihlepnost ljudi in opozarja, da jo pogosto zamenjujemo za ljubezen: »Ali misliš, da bi Alkestida umrla za Admeta in bi Ahil sledil Patroklu v smrt ali da bi vaš Kodros umrl za kraljestvo svojih sinov, če ne bi domnevali, da bo ostal nesmrten spomin na njihovo krepost – spomin, ki zdaj živi med nami?«<sup>50</sup> Torej junaki gredo v smrt ne zaradi ljubezni same, marveč zaradi ljubezni do lastnega ega in se tako skušajo ohraniti še po smrti. Najboljši oris »narcisistične ljubezni« pa najdemo spet v *Fajdrosu*, ko Sokrat v svojem govoru pravi takole:

Mož, ki mu vlada poželenje in ki služi užitku, si mora tistega (mladeniča), v katerega je zaljubljen, nujno tako ali drugače narediti zase kar najprijetnejšega. In bolnemu je prijetno vse, kar se mu ne upira, sovražno pa mu je to, kar je močnejše ali njemu enako. [...] Nujno mora biti torej nevoščljiv in (ljubljenega) odvrčati od mnogih drugih, koristnih druženj, zaradi katerih bi najbolj postal mož – s tem je kriv za veliko škodo, za največjo pa zato, (ker mu preprečuje druženje,) zaradi katerega bi postal nadvse razumen. To (druženje) je božanska filozofija, daleč proč od katere mora zaljubljenec zadrževati mladeniča, v katerega je zaljubljen, ker se boji, da bi ga ta začel prezirati. Tudi sicer mora uporabiti druge zvijače, da bi (ljubljeni) ostal

<sup>48</sup> *Ibid.*, [210b].

<sup>49</sup> Platon, *Fajdros*, [247c].

<sup>50</sup> Platon, *Simpozij*, [208d–209a].

neveden in bi se v vseh stvareh oziral samo proti njemu; tako je pač temu nadvse prijeten – a sebi nadvse škodljiv. [...] In če bi (ljubljeni) imel imetje v zlatu ali kakšno drugo posest, ga (zaljubljenec) prav tako ne bo imel za nekoga, ki ga je lahko osvojiti ali lahko z njim ravnati, če ga ujame. Zaradi tega je zaljubljenec povsem nujno nevoščljiv dečku, v katerega je zaljubljen, če ima ta imetje, če pa mu to propade, se nujno veseli.<sup>51</sup> Sokrat zaključí: »Kot imajo volkovi radi jagnjeta, tako zaljubljeni ljubijo dečka.«<sup>52</sup>

Diotima prav tako opozori na Aristofanovo teorijo ljubezni: »Ljubijo tisti, ki iščejo svojo polovico,«<sup>53</sup> in nadaljuje, da ljudje ljubijo dobro in želijo, da postane njihovo, da si ga lastijo. Naprej zagovarja, da ljubezen *ni* ljubezen do lepega, temveč da je ljubezen (in sicer kot *način delovanja*) ljubezen do spočnenjanja in rojevanja (ustvarjanja), ki se dogaja samo v lepem in skladnem, v harmoniji. Porajanje, spočnenjanje v lepem, je združitev oz. odprava nasprotij v nekaj novega, ustvarjenega – novo kvaliteto. Tukaj se postavi vprašanje, ali so ta nasprotja, protislovja dialektike mišljena kot imanentna ali pa so to navadna, zunanja nasprotja. Spočnenjanje je po njenem nekaj nesmrtnega in večnega, neminljivega v končnem bitju, kar nakazuje na imanentnost nasprotij, ki so obenem tudi imanentno protislovna. Diotima tako zaključí, da je ljubezen nujno tudi ljubezen do nesmrtnosti, saj smrtna narava s spočnenjanjem išče večnost, kar naj bi obenem bil vzrok ljubezni in želje. Vse smrtno se ohranja tako, da postane postajajoče (in minevajoče), in ne tako, da bi zadržalo oz. zamejilo propad in minljivost, umiranje ter zadržalo vsakršne spremembe. Le v postajanju je lahko nekaj to kar je. Tako je lahko smrtno bitje udeleženo v nesmrtnosti. Takšna ustvarjalna dialektika, ki se dogaja v Onem, Lepem, ki je večno, naredi smrtnika za nesmrtnega. Ono, Lepo pa kot pravi: »večno biva samo po sebi, (je) enooblično s seboj, vse druge lepe stvari pa so udeležene v Njem, in sicer na nek tak način, da se ob njihovem nastajanju in propadanju samo niti ne poveča niti ne zmanjša ter sploh ne utrpeva ničesar.«<sup>54</sup> Ono, Lepo zremo seveda s pomočjo uma oz. duše. Torej je Ono Lepo nekakšen neskončni Absolut, v katerem

51 Platon, *Fajdros*, [238e–240a].

52 *Ibid.*, [241d].

53 Platon, *Simpozij*, [205d].

54 *Ibid.*, [211b].

so udeležene končne reči.<sup>55</sup> Končne reči pa niso one same – identične s samimi seboj – marveč so, ker so udeležene na neskončnem, same izničene in potisnjene v gibanje, saj je vsaka stvar vedno že udeležena v Onem, *Je* Ono. Ono, Lepo se manifestira v končnem, in sicer v ustvarjanju, v katerem končno propade, se izniči in s tem preseže – končno je lahko končno, tj. živo ravno zato, ker lahko umre in neprestano umira, se samoodpravlja, uničuje in ustvarja in je s tem vedno že udeleženo v Onem, Večnem, ki pa *je* le tako, da se manifestira v propadu končnega. Dokler je torej žarišče sil v napetosti, operativno – se bojuje in umira (ko se neka sila izniči, ravno zato, ker je v napetosti med drugimi, proizvede novo silo) – življenje pa *je*, ko se sile med seboj v celoti izničijo in bitje umre. Ljubezen, kakor jo razume Sokratova Diotima, je način in »sila«, prek katere zremo Ono samo, kar pomeni, da pri tem bivamo, *smo* na specifičen *način*. V Diotiminem govoru zasledimo sledi elvinskih misterijev, in sicer idejo nesmrtnosti duše, očiščenje, purifikacije ter nazadnje »perfekcijo«, uvid v resnico z »lastnimi očmi«, kar pomeni obenem z lastnim umom. Takšna je torej Diotimina oz. Sokratova pot, njegova *philosophía*. Njen eros je Eros spoznanja, umevanja, povzdignjen v nov koncept Ljubezni (ki anticipira krščansko Agape) – in tako preneha biti hvalnica Erosu in postane hvalnica filozofije.

## PERVERZNEŽ ALKIBIAD

V končnem delu zgodbe pride še pijani Alkibiad. Nesrečno, vendar pomenljivo se usede ravno med Agatom in Sokratom. Sokrat meni, da se mu bo Alkibiad z govorom želel maščevati in posmehovati, četudi ga bo javno hvalil. Kakor vemo, lahko pijani ljudje govorijo neumnosti, pa vendar je v vinu tudi nekaj resnice. Po Alkibiadovih besedah se Sokrat poigrava z mladeniči, jih osvaja in očara s svojimi intelektualnimi sposobnostmi ter pridobi s tem popolno nadvlado nad njimi. Obenem pa ta modrec igra

<sup>55</sup> Ono je torej pri Platonu kot Absolut pri Schellingu, saj je negibno, v sebi enako in izven dinamične pojavnosti, vendar pa je za končne reči pri Platonu bistveno samogibanje, samorazdvojeitev, dinamična pojavnost in življenje. Je torej mogoče reči, da je propadanje pojavnosti tisto, v čemer se manifestira Absolut?

popolno nedolžnega, naivnega nevedneža – kot pajek, ki zvito in zvijačno privablja muhe v svojo mrežo, nato pa jih požre in prebavi. Sokrat povzroči v mladeničih vznik manka, ki jih naredi za želeče in požene v gibanje njihovo ljubezen. Tudi Alkibiad se je tako zapletel v njegovo mrežo in se je počutil posebnega, edinstvenega in srečnega, da lahko Sokratu izkaže naklonjenost ter se od njega uči najgloblje modrosti. Sokrat pa se je delal brezbržnega, nezainteresiranega, nevednega za njegove motive in občutke ter se je na samem z njim obnašal enako kot v prisotnosti služabnikov in drugih ljudi – kar pomeni, da mu ni želel pokazati, razkriti nikakršnih neposrednih znakov *svoje želje*. Nato se je neke noči Alkibiad s Sokratom soočil in mu neposredno povedal, da je vanj zaljubljen, ter mu ponudil celo svoje premoženje oz. »vse, kar je imel«. Sokrat pa mu je odgovoril nekoliko domišljavo in prevzetno, češ da hoče zamenjati z njim »zlatu za bron«, ker vidi v njem neko posebno moč, vednost, dragocenost. Na to mu Sokrat odgovori, da on sam v resnici »ni nič«, da nima tega, kar Alkibiad v njem vidi, kar pomeni, da ga napačno vidi in da je njegova ljubezen zgolj iluzija oz. projekcija idealnega Jaza. Da Sokrat vztraja in se noče identificirati z objektom želje ter zatrjuje, da »nič ne ve«, je na videz v nasprotju s pozicijo subjekta, »za katerega se predpostavlja, da ve« – kakor ga doživlja Alkibiad, ki ga Sokrat histerizira. Obenem pa ga ravno to izmikanje, nezavzetost in indiferentnost ohranja v strukturni poziciji subjekta, ki ve. Šele to, da se naredi za nevednega, ga postavi v pozicijo vsevednega Drugega. Sokrat ve, da niti Alkibiad sam ne ve, kaj vidi v njem, in zato *ve*, da mora ohraniti abstinenco, ravnodušen in objektiven odnos in da ne sme postati želeči subjekt. Sokrat bo lahko igral svojo vlogo in užival le, če ne bo prestopil tega praga. Da se želja ohrani, je potrebna neka distanca do ljubečega objekta – namreč v trenutku, ko bi Alkibiad lahko »izpolnil« svojo željo oz. fantazijo, bi le-ta bila izgubljena. Alkibiad vztraja in neke noči leže k Sokratu, vendar se ga ta niti ne dotakne in (prevzetno) ne naredi ničesar celo noč – kar Alkibiada neizmerno boli in občuti sram in zaničevanje. Čeprav je Alkibiad vedel, da je lahko samo objekt užitka drugega, je bil kar dvakrat ponižan, osramočen in razvrednoten, saj je, čeprav je svojo željo ohranjal nezadovoljeno, s tem dejanjem iz obupa hotel odkloniti, da bi bil samo užitek drugega in se mu fantazmatsko maščevati. S tovrstno histerično strategijo se je poskušal izbrisati kot objekt užitka drugega in



je hotel tako rešiti vrednost svojega Jaza oz. svoj idealni Jaz. Iz Sokrata je hotel fiktivno, umetno (v očeh velikega Drugega) narediti želeči subjekt in ga nato kastrirati, mu odvzeti njegov užitek.

Sokrat je torej objestno razžalil mladeniča, ki se je počutil onečaščen, vendar je še vedno – še močneje – občudoval in ljubil Sokrata, saj si je namišljal, da si ga le-ta želi in se je kljub temu uspel upreti skušnjavi. Tako je asketsko demonstriral samoobvladovanje in odrekanje za višje dobro. Ni se mogel niti jeziti nanj niti se mu ni odpovedal, zato je taval naokoli, popolnoma zaslužnjen od njega. Vendar se lahko vprašamo, če si ga je Sokrat sploh resnično želel. Videti je namreč, da si je v resnici želel obdržati le svojo podobo, *videz* Sokrata, za katero je moral najprej povzročiti ljubezen v mladeniču in se nato delati krepostnega, da bi potrdil ta svoj *imago*. Lacan pa trdi, da je dejstvo, zaradi katerega sam zavrača vstop v igro ljubezni, povezano z dejstvom, da Sokrat *ve*. »In rekli bomo, da Sokrat zato, ker *ve*, ne ljubi.«<sup>56</sup> Tako tudi Lacan meni, da Sokrat sploh ne ljubi, ampak igra igro (analitika), saj lahko le tako povzroči vznik želje. Lacan temu dogodku reče *metafora ljubezni*. In ravno zato Sokrat zavrača, da bi bil *erómenos*, vreden poželenja. Dobro se zaveda, da je njegovo bistvo nek presežek (ki je manko) v njem samem, ki bi izgubil svojo moč, če bi sam postal želeči subjekt.<sup>57</sup> Če bi Sokrat popustil in se identificiral kot Alkibiadov objekt želje, bi mu omogočil le, da uživa v svoji fantazmi. S tem bi povzročil, da se ukine kot želeči subjekt, kar v analizi prepreči kakršnokoli napredovanje v procesu zdravljenja. V psihoanalizi gre namreč za prestop fantazme, ki postane uvid v naravo želje, ki je na ravni (mankavega) simbolnega in ne na ravni imaginarnega. Le tako se lahko spremeni smer želje, saj subjekt spozna, v kakšnem razmerju je do želje Drugega. Da je želja determinirana s strani Drugega, pa ne pomeni, da subjekt nima lastne želje, marveč je to ravno njen pogoj. Subjekt je bistveno želeči subjekt. Subjekta ni brez Drugega.

<sup>56</sup> Lacan, *Seminar VIII: Transfer*, 23.

<sup>57</sup> »Analitikova želja ni čista želja. Analitikova želja je želja, da bi prišli do absolutne razlike, tiste razlike, ki nastopi, ko se subjekt, soočen s prvotnim označevalcem, prvič znajde v položaju, da se mu mora podvreči. Edino tu lahko vznikne pomen neke ljubezni, ki je brez meja, ker je zunaj mejà zakona, in le od tod ta ljubezen lahko živi.« Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, 258.

Alkibiad nadalje Sokrata idealizira, ko opisuje skupni vojni pohod v Potejdajo. »Hvalnica drugega ne nadomesti zgolj hvalnice ljubezni, temveč kar samo ljubezen – in to vse od samega začetka,« komentira Lacan.<sup>58</sup> Sokrat je najbolj vzdržljiv, sposoben, najpametnejši in neustrašen, močen, strah zbujujoč, skromen ter požrtvovalen v bitki in je povrh vsega še sposoben uživati v pitju, čeprav so ga v to prisilili drugi. Kljub temu pa ga ni še nikoli nihče videl pijanega. Najbolj plemenit in pokončen mož pa je vreden vsega čudenja, ker je – za Alkibiada – poseben, edinstven in neponovljiv. Sokrat tudi s svojimi besedami očara in proizvaja najvišje stanje navdiha, kakor pravi Agaton. Vendar pa Alkibiadovo pričevanje oz. hvalnica vključuje tudi sublimno, implicitno kritiko in očitek Sokratu, napad nanj, kakor je ta napovedal že na začetku ob prihodu Alkibiada. Ko se mladenič izpoveduje pred vsemi prisotnimi – kakor je opazil Lacan –, priznava, da je hotel iz Sokrata narediti nekaj podrejenega, ki ni v razmerju subjekta do subjekta. Alkibiad<sup>59</sup> je poskusil Sokrata zapeljati in narediti podrejenega svoji lastni želji. Ravno zato – in ker se mu iz resentmenta maščuje (kar je posledica ljubezni) – ga degradira in zreducira na ovojnico njegovega lastnega objekta želje, *ágalmé*, zaklada, ki je skrit v njem. Alkibiad je še vedno dovolj pameten in se zaveda, da je v Sokratu nekaj, česar ne more določiti, nekaj nedoločljivega. Sokrata pa kljub temu vidi kot vsemogočega, vsevednega in ga ljubi, kot da bi ga ustvaril po lastni podobi – po lastnem idealnem Jazu – kar je ravno dokaz vznika transferja. Imaginarni register, v katerem se konstruira idealni Jaz in v tem primeru ljubezen, služi maskiranju zagate simbolnega. Namreč subjekt je že od vsega začetka v problematičnem odnosu z velikim Drugim, saj zaradi njega v njem zeva manko in mu je odvzet *Jouissance*. Lahko rečemo, da je v *Simpoziju* Alkibiad posebljenost same želje, saj je želja Drugega v njem utelešena. »Tu je torej meja, ki razlikuje Sokratov položaj od Alkibiadovega. Alkibiad je mož želje.«<sup>60</sup>

58 Lacan, *Seminar VIII: Transfer*, 19.

59 »Toda Alkibiad zagotovo ni nevrotik,« pravi Lacan v svojem spisu *Subverzija subjekta in dialektika želje v freudovskem nezavednem*. Alkibiad je tisti, ki želi, izpostavlja dalje Lacan, in je tisti, ki »gre, kolikor je le mogoče daleč po poti *Jouissance*.« Lacan, *Écrits: A Selection* (London: Tavistock Publications, 1977), 246.

60 Lacan, *Seminar VIII: Transfer*, 27.

Lacan v seminarju iz let 1960–61 izpostavi vlogo ágalme kot nekega elementa, ki je izven označevalne strukture. Ugotavlja, da gre tukaj za funkcijo, ki so jo analitiki odkrili kot *parcialni objekt*, *pulzionalni objekt* oz. parcialno naravo objekta, kolikor je njegovo jedro, »stožer, središče, ključ človeške želje«. <sup>61</sup> V analitičnem diskurzu je torej v samem objektu razloga želje skrita nekakšna praznina kot objekt, ki jo zaljubljenec zaznava kot nekaj bistvenega, kar mu samemu (u)manjka. Lacan poudarja, da gre v ljubezni ravno za objekt (naše želje) in *ne* za subjekt. Obenem pa je objekt želje objekt, ki želje nikoli ne more zadovoljiti. V svoji logični funkciji je nekaj neimenljivega, brezobličnega in tako neprestano pošilja gon v gibanje, kroženje, večno vračanje, skozi katerega dobi *Jouissance* – za razliko od želje kot kroženja okoli vedno novih omejitev, ki je ni mogoče izpolniti. Želja ima strukturo metonimičnega drsenja. Manko, prazni objekt želje, se pojavi v samem razcepu, vrzeli (zaprečenega) subjekta, in sicer ravno zato, ker je želeči subjekt in govoreče bitje (*être parlant*). Vsak subjekt je konstituiran kot manko biti (*manque-à-être*), želja pa je metonimija tega manka. Subjekt nikoli ne bo popolnoma poznal samega sebe, ampak bo vedno odrezan od svoje vednosti. Ker je subjekt učinek jezika (strukture), ga Lacan opredeli kot tisto, kar je predstavljeno z označevalcem za drugi označevalec. To pomeni, da kot subjekti nismo nikoli samoidentični, saj nas ta označevalec samo predstavlja, mi pa ostajamo večno razdvojeni in sebi nedosegljivi. Vendar pa je kljub temu treba ohraniti pojem subjekta, saj lahko samo skozenj mislimo tisto, kar v simbolnem manjka, ga preči in ga dela nekonsistentnega, ne-celega. Prav tako pa nam je nedosegljiva (nezavedna) želja, ki je vselej želja Drugega. Ker se nam želja tako izmika in je nikoli nimamo v posesti, a kljub temu ne smemo popustiti glede nje, lahko rečemo, da gre v analizi za željo po želji sami. Tako moramo vztrajati v našem odnosu z Drugim – ki je nemožno – čeprav nam je skozi njega odvzeto nekaj ključnega in nam je vrnjeno v *objektu a*, skozi katerega uživamo in ki je kot naše intimno središče vselej zunaj nas, ekscentrično in ekstimno (kot nezavedno, v Drugemu). <sup>62</sup> V ljubezni pa to, kar je nevzdržnega v nas

<sup>61</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>62</sup> Lacan, *Écrits: A Selection*, 130.

samih, najdemo v drugem, in sicer kot objekt ágalma, prek katerega subjekt zadobi (imaginarno) konsistenco, ki mu (u)manjka v Drugem. Zato Lacan v XX. seminarju pravi, da (transferna) ljubezen prikriva odsotnost spolnega razmerja – ki pa je samo jedro seksualnosti – in s tem manko v Drugem. Med analizo pa pride tudi do drugačnega problema, problema realnega nezavednega, pri katerem se Lacanu zastavlja problem užitka in telesnosti oz. govorečega telesa. Simbolni užitek – *Jouissance* –, ki učinkuje na telo oz. je izkušen v telesu govorečega bitja, se kaže že na ravni simptoma (ki izvira iz področja simbolnega in skozi njega govori Ono ter je tako povezan z užitkom). Po tej poti pride do izraza tudi nema, neodzivna telesna prisotnost analitika kot pogoj dimenzije užitka, ki ostaja neireducibilen na označevalca. Analitikova vloga je torej, da predstavlja »tisto neizrekljivo«.

Vendar pa se lahko vprašamo tudi, zakaj ima ravno Sokrat v sebi skrite ágalmata? Zakaj se zaljubimo v določene ljudi oz. določen tip osebe? Čeprav je videti, da je bistvo ljubezni tisto, kar je skrito v nekem subjektu, je obenem ta »ovoj(nica)«, ki uokvirja skriti zaklad, prav tako pomembna in je pogoj vznika misteriozne ágalme v neki osebi. Lahko rečemo, da se ta ujema z oknom fantazme in koordinatami, v katerih zaznavamo drugega, ter kako je ta na specifičen način vpisan v našo identiteto. Le-te ne gradi samo predstava tega, kdo smo, in njeno vztrajanje skozi čas, marveč obenem predstava, kdo nismo. Samo tako lahko subjekt zadobi določenost. Tisto, kar se temu izmika, pa pogojuje (nezavedno) izbiro objekta ljubezni. *To izbiro doživimo kot usodnost, tj. ne kot izbiro, ampak kot izbranost, ki se je vselej že zgodila.* Tako ljubezen vznikne le pod pogojem, da se objekt prilega v predoločeni fantazmatski okvir oz. da izpolnjuje neke nezavedne pogoje, ki omogočajo vznik ljubezni.

Sokrat na koncu odvrne Alkibiadu, da je bil celoten njegov (komični) nastop pred občestvom, vse, kar je govoril ter razkril, v resnici za Agatona. Torej je njegova izpoved in razkritje v resnici prikrit nastop, skozi katerega hoče pritegniti Agatona, česar se v tistem trenutku verjetno niti sam ni zavedal in je zato to sceno moral interpretirati Sokrat – ki uteleša funkcijo analizanta – in mu je tako predlagal, da je to resnična manifestacija njegove želje. (V analizi pa je pomembna predvsem interpretacija, ki pušča prostor za Odločitev.) Tukaj pride na dan nek drug bistveni moment transferja, ki ga

Lacan takole komentira: »Razsežnost resnice se spočetka vzpostavi v neki laži, celo skozi neko laž, pri tem pa pravzaprav ne bi mogli reči, da ta laž zamenja resnico, saj se laž kot taka sama postavlja v to razsežnost resnice.«<sup>63</sup> Torej kot pri Alkibiadu je v analizi vse govorjenje nič drugega kot enostavno laž. Ta laž ni zgolj (zavestna) laž, marveč ima strukturo resnične laži in s tem varanja. Pacient lahko vara analitika – in s tem sebe – na številne načine: s spomini, interpretacijo in spremembo simptomov itd. Vendar pa lahko le tako v želji Drugega odkrijemo svojo lastno željo. Alkibiad hoče povzročiti, da vznikne želja pri Agatonu – njegova želja je tako želja Agatonove želje. Obenem pa ta Sokratova interpretacija ne odkrije ničesar novega, saj se je vedelo, da je bil pijani Alkibiad namenjen ravno k Agatonu. »Bil je zelo pijan in glasno kričal. Spraševal je, kje je Agaton, in ukazoval, naj ga peljejo k njemu. Privedli so ga h gostom, naslonjenega na avlistko in v družbi nekaterih drugih spremljevalcev.«<sup>64</sup> Dolar tukaj pozorno izpostavi pomemben detajl, ki je na videz nebistven: »Alkibiad pride oprt na avlistko – igralko na avlos, piščal, flavto – in še pred njegovim prihodom najprej slišijo zvok avlosa, ki ga najavlja.«<sup>65</sup> Splošno grško stališče glede piščali je bilo, da je ta satirski, dionizični instrument instrument kaosa in kreacije – v nasprotju z Apolonovo liro, ki je glasbilo harmonije, reda in *lógos*a. Piščal je instrument ekstaze (*ék-stasis*), zanosa, transa, delirija, plesa in organističen<sup>66</sup> instrument, ki vodi v obsedenost in razvrat – je instrument, ki predstavlja oz. pooseblja *Jouissance*. Celo Atena, zavetnica filozofije, je nekoč z gnusom zavrgla piščal in nad njo izrekla prekletstvo – »in njena gesta je bila zavezujoča za Atene in za filozofijo,« pravi Dolar.<sup>67</sup> To, kar je

63 Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, 128.

64 Platon, *Simpozij*, [212d].

65 Dolar, *Prozopopeja*, 167.

66 »(Piščal) je instrument, ki ne izraža moralnega značaja, temveč prej organistična stanja; najbolj se uporablja ob priložnostih, ko izvajanje glasbe ni namenjeno vzgoji, temveč sproščanju čustev. Piščali kot sredstvu vzgoje lahko ugovarjamo še po eni plati: ni mogoče peti ali recitirati, medtem ko jo igraš. Čeprav so jo nekdaj uporabljali, so jo naši nedavni predniki po pravici prepovedali mladini in svobodnim ljudem.« Aristotel, *Politika*, knjiga VIII, 1341a, po Mladen Dolar, *Prozopopeja* (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2006).

67 *Ibid.*, 170.

pogoj filozofije, ji od njenega samega začetka sledi in vztraja kot nerešen problem, prikazen – kot neizražen afekt filozofije. Tako se na koncu skozi ta prizor, v katerem je vsebovana celotna problematika užitka in odnos starih Grkov do njega, ponovi. Problem užitka pa je tudi osrednjega pomena v psihoanalizi. Način, kako uživamo (nezavedno), ki bistveno determinira subjekt, Lacan definira kot simptom oz. »sinthome«. Torej ne obstaja subjekt brez simptoma, saj mu le-ta nudi partikularni način organizacije užitka. Simptom tako ni nekaj – označevalec –, kar bi morali dešifrirati, interpretirati (čeprav je »nadaljevanje komunikacije z drugimi sredstvi«), marveč je čisti *Jouissance*, tj. način, kako subjekt uživa. To simbolno Realno, ki strukturira naše uživanje, je samo na sebi onkraj pomena. Vendar pa je kljub temu celotna stava psihoanalize ravno v tem, da lahko s *simbolnim interveniramo v Realno* (subjekta); ne tako, da ga poskušamo simbolizirati in re-simbolizirati, marveč tako, da prestrukturiramo samo Realno in s tem temeljni način uživanja subjekta, in sicer tako, da le-ta »vzame nase« naključni dogodek, ki ima transformativni učinek. Obenem pa se le skozi njega subjekt (retroaktivno) proizvede.

Za konec lahko izpostavimo pomemben element »ljubezenske igre«, ki pa v *Simpoziju* (u)manjka, in sicer neposredna deklaracija ljubezni. Enostavno ni dovolj, da ljubimca samo »vesta«, da sta zaljubljena, temveč mora biti ljubezen prepoznana s strani Drugega. Ljubezen mora biti izpovedana, saj ta kot Dejanje (ki destituira samega subjekta) zavezuje in prestrukturira odnos Drugi-drugi-subjekt. Tako pravi tudi Jacques Roubaud v razpravi *Obrnjeni cvet* – po trubadurski pesmi *La flors envers* trubadurja Rambautza d'Aurenga: »Amors zahteva, da mora biti izrečena, ljubezni ni, če ni izrečena. To je aksiom ljubezni.«<sup>68</sup> Ljubezenska izpoved in poziv je vselej nek Dogodek, ki proizvede, spremeni subjekt in njegovo razmerje do Drugega. Izrekanje se torej ne izčrpa v referenci in ne prinaša nikakršnih informacij, marveč proizvede nekaj Novega, novo ireduktibilno dimenzijo sveta. Ker se na nekoga naslavlja, izrekanje vedno že *zahteva* nekaj (ljubezen? pripoznanje?) in je nujno izzivalno ter v nekem oziru nasilno. Preko zahteve smo prisiljeni soočiti se z našo lastno željo, ki je želja Drugega – ki pa se

68 Jacques Roubaud, »Obrnjeni cvet,« *Izraz*, št. 5–6 (1990): 686.

nam vselej kaže kot enigma. Tisto, kar izpovemo, nikoli ni tisto, kar smo želeli povedati, ali kakor pravi Miller: »Vsa komunikacija je *nesporazum* in 'tistega' ni mogoče izreči.«<sup>69</sup> S tem, ko dobimo odgovor na ljubezensko zahtevo, se lahko z ljubljenim identificiramo, saj želimo posedovati nekaj njegovega. In vendar je ta artikulacija, ljubezenska izpoved na nek način obenem tudi to, čemur Lacan reče *passage a l'acte*, prehod iz govora in govornice k *dejanju* – zato, da bi se izmaknili dvoumnosti govornice (kar ni enako kot dvojica dejanje – mišljenje). Ljubezenska izpoved je sama dejanje, iz česar sledi, da ju ne moremo ločiti – dejanje torej obenem ni in je onkraj govornice, saj se samo skozi govornico lahko proizvede neko dejanje. Miller pravi, da »tisto, za kar pri dejanju v resnici gre, ni številčno izrazljivo, ampak je, nasprotno, zunaj univerzuma vrednotenj, premislekov, enakovrednosti, menjave, meri na dokončno [...]. V jedru slehernega dejanja je nek Ne, zoperstavljen Drugemu.«<sup>70</sup> Obenem pa opozarja, da moramo ločiti med *passage a l'acte* in uprizarjanjem (*acting out*), pri čemer se slednje vedno odvija na neki sceni. Ta scena oz. prizorišče je za Lacana govor in subjekt na tem prizorišču prične delovati pod pogledom Drugega. Vendar pa tudi *passage a l'acte* kot svobodno dejanje, ki ni samo avtomatični odziv ali pasivni refleks, izvira iz govornice in »je vedno nek prehod ali prekoračitev,« pravi Miller.<sup>71</sup> Takšno dejanje nima svojega smisla in prostora v času, temveč je sama zarez v čas, ki proizvede neko novo formo časovnosti. Ali kakor nazorno poda Miller: »Kar pride potem, dovrši nekdo drug; Cezar tostran in onstran Rubikona ni več isti Cezar.«<sup>72</sup>

Tale nauk pa ti dajem v slovo, ti norec: kjer ne moremo več ljubiti, tam moramo – *iti mimo!*<sup>73</sup>

69 Miller, *O nekem drugem Lacanu*, 64.

70 *Ibid.*, 50.

71 *Ibid.*, 52.

72 *Ibid.*, 53.

73 Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra* (Ljubljana: Slovenska matica, 1999), 208.

## LITERATURA

**Dolar, Mladen.** *Prozopopeja*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2006.

**Freud, Sigmund.** »Odlomek iz analize primera hysterije: [»Dora«] (1905 [1901]).« V *Pet analiz*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo in Studia humanitatis, 2017.

**Irigaray, Luce.** »Ljubezen čarovnice.« *Časopis za kritiko znanosti* 31, št. 213/214 (2003): 227–235.

**Kocijančič, Gorazd.** »Uvod v Platona.« V *Platon, Zbrana dela: II. Knjiga*. Celje: Mohorjeva družba, 2006.

**Lacan, Jacques.** »Seminar VIII: Transfer.« *Razpol: glasilo Freudovskega polja* 30, št. 7, (1992): 5–46.

**Lacan, Jacques.** *Écrits: A Selection*. London: Tavistock Publications, 1977.

**Lacan, Jacques.** *Etika psihoanalize*. Ljubljana: Delavska enotnost, 1988.

**Lacan, Jacques.** *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2010.

**Lacan, Jacques.** *The Seminar of Jacques Lacan, Book VIII: Transference*. Pridobljeno avgusta 2020. [https://www.valas.fr/IMG/pdf/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-VIII\\_le\\_transfert.pdf](https://www.valas.fr/IMG/pdf/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-VIII_le_transfert.pdf).

**Lacan, Jacques.** *The Seminar of Jacques Lacan, Book X: Anxiety*. Pridobljeno oktobra 2020. [https://www.valas.fr/IMG/pdf/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-X\\_l\\_angoisse.pdf](https://www.valas.fr/IMG/pdf/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-X_l_angoisse.pdf).

**Lacan, Jacques.** *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: Encore*. Pridobljeno novembra 2020. <https://nosubject.com/images/e/e1/Book-20-Encore.pdf>.

**Miller, Jacques-Alain.** *O nekem drugem Lacanu*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001.

**Nancy, Jean-Luc.** *The Inoperative Community*. University of Minnesota Press, 1991.

**Nietzsche, Friedrich.** *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica, 1999.

**Platon.** *Zbrana dela: I., II. in III. zvezek*. Ljubljana: KUD Logos, 2009.

**Roubaud, Jacques.** »Obrnjeni cvet.« *Izraz*, št. 5–6 (1990): 686–690.

**Šumič Riha, Jelica.** »Transference.« *Filozofski vestnik* 40, št. 1 (2019): 31–64.

**Zupančič, Alenka.** *Poetika: druga knjiga*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2004.