



Michel Foucault

**POVIJEST
SEKSUALNOSTI**

3.

Briga o sebi

S francuskoga preveo
Zlatko Wurzberg

DOMINO, Zagreb

nimao" ih je ovaj i sve upućuje da su o
e reći da se, u misli kakva je naša, odnos
la prije svega ispituje s gledišta subjekta
da se u nekom muškarcu stvara žudnja
nuškarca? I dobro je poznato da će se
eru izvjesnog strukturiranja te želje (u
ili njezinom manjku). Naprotiv, Grci
e mogla odnositi na tu vrstu veze, ni
zabrinutost odnosila se na predmet
redmet u mjeri u kojoj će i sam morati
kojem se uživa s drugima i u moći koja

problematizacije (kako od predmeta
oji je gospodar svojih zadovoljstava?)
rotika, ili u svakom slučaju sokratsko-
i.

V. POGLAVLJE

Istinska ljubav

tijela dječaka bili su, prema njemu, hvalili i ohrabivali časte "odrasle nego dušu mladića i težili postati im ioniji "ljubavnici nisu bili manje nego očevi prema svojim sinovima, li u *Gozbi* Ksenofont daje manje avnim crtama iznosi shvaćanje Erosa predmet imali prijateljstvo samo: od će biti zajedničkog života, međusobne z za drugog, zajedničkih osjećaja, nadomjestiti ljubav ili je odmijeniti stvara upravo ono u što ljubavnici *ilias*, kaže u jednom karakterističnom Eros, održi njegova snaga, ali mu ne onajanja uzajamne i trajne naklonosti

je posve različito, iako je polazište itanju o mjestu koje u ljubavnom ton preuzima upravo ta tradicionalna se u brzopletim odgovorima na njih

aivni, Lizijin, i podrugljivi Sokratov, i onome koji ga voli. Takve riječi, riti istinu: "Nema istine u riječima se već ima ljubavnika, tvrditi da prije nije voljen i to iz razloga da je prvi i s početka *Gozbe*, posve suprotno i napadaju, tvrde da je lijepo popustiti, ljubavniku²⁵, da u tome nema ničeg zakonu ljubavi "dobrovoljno slaže s su obzirniiji prema ljubavi, nisu više egovog ironičnog cenzora u *Fedru*.

Spram njih Diotimine riječi, prepričane u *Gozbi*, i velika basna u *Fedru* koju priča sam Sokrat, pojavljuju se kao *etumoi* govori: istiniti govori, i svojim porijeklom srodni s istinom koju izgovaraju. Po čemu su takvi? U čemu se nalazi razlika prema hvalospjevima ili obezvređivanjima što su im prethodili? Nije u tome što su Diotima ili Sokrat stroži ili ozbiljniji od drugih sugovornika; nisu im suprotstavljeni jer bi ovi bili previše popustljivi i tijelu i zadovoljstvima ostavljali previše mjesta u ljubavi koja bi se trebala obraćati jedino dušama. Odudaraju od njih jer problem ne postavljaju kao oni; u odnosu na skup pitanja koja su bila tradicionalna u raspravama o ljubavi, oni izvode određen broj bitnih promjena i pomaka.

1. Prijelaz s pitanja ljubavnog ponašanja na ispitivanje o bitku ljubavi

U raspravi kakvu formuliraju drugi diskursi pretpostavljaju se ljubav te tako intenzivan i jak zanos da obuzima ljubavnika; glavni predmet bavljenja tada je znati – budući da je ta ljubav "prihvaćena"²⁵ - kako će se morati ponašati dvoje partnera: kako, u kojem obliku, do koje točke, pomoću kojih načina uvjeravanja ili davanjem kojeg zalogu prijateljstva ljubavnik mora pokušati dosegnuti "ono za čim teži"; i kako, pod kojim uvjetima, nakon kojih otpora i kušnji će ljubljani morati popustiti. Pitanje ponašanja, na podlozi već postojeće ljubavi. No, Diotima i Sokrat se pitaju o samom bitku te ljubavi, njezinoj prirodi i izvoru, o onome u čemu je njezina snaga, i što je s takvom upornošću ili takvim ludilom nosi prema njezinom predmetu: "Što je to sama ljubav, koja je njezina priroda i onda koja su njezina djela?"²⁶ Ispitivanje je ontološko, a ne više pitanje deontologije. Svi ostali sugovornici usmjeruju svoje govore prema pohvali ili kritici, prema podjeli između dobre i loše ljubavi, prema ograničenju onoga što je prikladno činiti ili ne činiti; u uobičajenoj tematici traganja za doličnim i razrade umijeća udvaranja, prvi predmet razmišljanja je ponašanje ili igra uzajamnih ponašanja. Platon otklanja to pitanje, barem privremeno, i ponad podjele na dobro

²⁵ Platon, *Fedar*, 244 a.

²⁶ Platon, *Gozba*, 201 d.

i zlo, postavlja pitanje da se sazna što znači voljeti.²⁷

No, ovako postaviti pitanje prvo podrazumijeva premještanje samog predmeta govora. Sokratu –ali zapravo svim autorima prethodnih hvalospjeva –Diotima prigovara da su načelo onoga što treba reći o ljubavi tražili u “voljenom” elementu (*ton erōmenon*); dopustili su, dakle, da ih zabljesne draž, ljepota, savršenstvo voljenog dječaka, i te su zasluge neopravdano pripisali samoj ljubavi; ona vlastitu istinu može očitovati samo ako ju se traži u onom što jest, a ne što ona voli. Treba se dakle od voljenog elementa vratiti na onoga koji voli (*to erōn*) i ispitivati je po sebi.²⁸ Isto će se učiniti i u *Fedru* u kojem, u odgovoru na dva prva protuhvalospjeva, Sokrat s teorijom duša ide dugim zaobilaznim putem. No, kao posljedica tog premještanja, govor o ljubavi morat će se suočiti s rizikom da više ne bude “hvalospjev” (u mješovitoj i zbrkanoj formi pohvale upućene ujedno ljubavi i ljubljenom); on će morati izreći – kao u *Gozbi* – “prijelaznu” prirodu ljubavi, nedostatak koji je označava (jer ne posjeduje lijepe stvari za kojima žudi), srodstvo s bijedom i lukavstvom, neznanje i znanje iz kojih se rađa; morat će također reći, kao u *Fedru*, na koji se način u njoj miješaju zaborav i sjećanje na nadnebeske prizore, te što je dugi put patnje koji će je na kraju voditi njezinom predmetu.

2. Prijelaz s pitanja dječakove časti na pitanje ljubavi prema istini

S Diotimom reći da je bolje odvratiti pogled s voljenog elementa i usmjeriti ga na ljubeće načelo, ne znači da se više ne postavlja pitanje predmeta ljubavi: naprotiv, cijelo izlaganje koje slijedi nakon ove osnovne formulacije posvećeno je određivanju onoga što je u ljubavi voljeno. Ali kada se o ljubavi krene govoriti u diskursu koji hoće izreći njezin bitak, a ne opjevati što ona voli, pitanje predmeta postaviti će se u drukčijim pojmovima.

U tradicionalnoj raspravi polazište ispitivanja bilo je na strani samog predmeta ljubavi: s obzirom na to što je, i što mora biti onaj kojeg se

27 Nakon Fedrovih govora, Sokrat podsjeća da u misli onoga koji govori mora postojati “poznavanje istine stvari o kojoj će morati govoriti” (*Fedar*, 259 e).

28 *Ibid.*, 204 e.

što znači voljeti.²⁷

podrazumijeva premještanje samog apravo svim autorima prethodnih a su načelo onoga što treba reći o entu (*ton erōmenon*); dopustili su, a, savršenstvo voljenog dječaka, i te samoj ljubavi; ona vlastitu istinu i u onom što jest, a ne što ona voli. ta vratiti na onoga koji voli (*to erōn*) initi i u *Fedru* u kojem, u odgovoru okrat s teorijom duša ide dugim sljedica tog premještanja, govor o m da više ne bude "hvalospjev" (u hvale upućene ujedno ljubavi i kao u *Gozbi* - "prijelaznu" prirodu va (jer ne posjeduje lijepe stvari za i lukavstvom, neznanje i znanje iz , kao u *Fedru*, na koji se način u njoj lnebeske prizore, te što je dugi put ezinom predmetu.

sti na pitanje ljubavi prema istini

vratiti pogled s voljenog elementa i znači da se više ne postavlja pitanje o izlaganje koje slijedi nakon ove određivanju onoga što je u ljubavi : govoriti u diskursu koji hoće izreći voli, pitanje predmeta postaviti će se

šte ispitivanja bilo je na strani samog što je, i što mora biti onaj kojeg se

a da u misli onoga koji govori mora postojati oriti" (*Fedar*, 259 e).

voli – ne samo ljepota njegovog tijela nego također i njegove duše, potrebno obrazovanje, slobodna, plemenita, muževna, hrabra narav koju mora steći, itd. - koji je oblik časne ljubavi, za njega i za ljubavnika, kojom ga treba voljeti? Poštovanje voljenog, po tome što je on stvarno, trebalo je dati svojstveni oblik i suzdržani stil onome što se od njega moglo tražiti. Naprotiv, u platonskom ispitivanju, razmatranje o tome što je ljubav po sebi mora voditi određivanju onoga što je uistinu njezin predmet. Onkraj različitih lijepih stvari za koje se zaljubljeni može vezati, Diotima Sokratu pokazuje da ljubav nastoji zatrudnjeti u misli, i vidjeti "lijepo po sebi", prema istini svoje prirode, prema svojoj nepomiješanoj čistoći i "jedinstvu svoga oblika". A u *Fedru*, sam Sokrat pokazuje kako se duša, ako se dovoljno upečatljivo sjeća onoga što je vidjela ponad neba, ako je odlučno vođena i ako u svom uzletu ne popusti nečistim prohtjevima, za voljeni predmet veže samo ukoliko on u sebi nosi odraz i oponašanje ljepote same.

Kod Platona nalazimo i temu da ljubav radije mora biti upućena duši dječaka, nego njihovom tijelu. Ali, on nije ni prvi ni jedini koji to kaže. S manje ili više strogim posljedicama, ta se tema provlačila kroz tradicionalne rasprave o ljubavi, kojoj Ksenfont – pripisujući je Sokratu - daje radikalni oblik. Platonova posebnost nije ta podjela, nego način na koji on utvrđuje inferiornost ljubavi prema tijelima. Temelji ga, naime, ne na dostojanstvu voljenog mladića i dužnom poštovanju prema njemu, nego na onome što u samome ljubavniku određuje bitak i oblik njegove ljubavi (njezinu želju za besmrtnošću, težnju za lijepim u njegovoj čistoći, prisjećanje na ono što je vidjela ponad neba). Štoviše (i o tome su *Gozba* i *Fedar* vrlo izričiti) on ne povlači jasnu, konačnu i nepremostivu razdjelnicu između loše ljubavi za tijelo i lijepe ljubavi za dušu; kako god obezvrijeđen, kako inferioran bio odnos s tijelom u usporedbi s tim zantbom prema lijepom, kako god opasan mogao ponekad biti jer ga može skrenuti i zaustaviti, on time ipak nije odmah isključen, niti zauvijek osuđen. Prema čuvenoj izreci iz *Gozbe*, od jednog lijepog tijela prema lijepim tijelima, a potom od njih prema dušama, zatim prema onome što je lijepo u "poslovima", "pravilima ponašanja", "spoznajama", sve dok pogled napokon ne dosegne

“prostrano područje već ispunjeno lijepim”²⁹, kretanje je stalno. A ni *Fedar*, iako slavi hrabrost i savršenstvo duša koje nisu poklekale, ne osuđuje na kaznu one koje su, vodeći život više posvećen časti nego filozofiji, dopustile da budu zatečene i dogodilo im se da ponesene žarom “počine onu stvar”; nesumnjivo je da, u trenutku kada zemaljski život dođe do kraja, duša napusti tijelo, oni nemaju krila (za razliku od onoga što se događa s onima koji su ostali “gospodari sebe”); dakle, neće se moći uzdići u visine; ali neće biti prisiljeni na putovanje podzemnim svijetom; zajedno jedan s drugim, dva će ljubavnika putovati ispod neba sve dok i sami “zbog svoje ljubavi” ne dobiju krila.³⁰ Za Platona, istinsku ljubav bitno ne obilježava isključivanje tijela; nego to što je ona, preko pojavnosti predmeta, odnos s istinom.

3. Prijelaz s pitanja disimetričnosti partnera na pitanje konvergencije ljubavi

Prema prihvaćenim konvencijama, podrazumijevalo se da *Eros* dolazi od ljubavnika; što se tiče ljubljenog, on nije mogao biti aktivni subjekt ljubavi na isti način kao i erast. Nesumnjivo se od njega zauzvrat tražila privrženost, jedan *Anteros*. Ali je priroda tog odgovora predstavljala problem: nije mogao biti točno simetričan s onim što ga je izazivalo; više nego na ljubavnikovu žudnju i zadovoljstvo, dječak je trebao uzvratiti na njegovu dobrotu, dobročinstva, njegovu skrb i dobar primjer; i trebalo je pričekati trenutak u kojem bi ponesenost ljubavi prestala i kada bi godine, smirujući žar, otklonile opasnost da dva prijatelja među sobom ne bi mogla biti vezana odnosom točne uzajamnosti.

Ali, ako je *Eros* odnos s istinom, dva će se ljubavnika moći združiti samo pod uvjetom da, i ljubljeni snagom istog *Erosa* teži istinitom. U platonskoj erotici ljubljeni se ne bi mogao zadržati na položaju predmeta u odnosu na ljubav drugoga, i jednostavno očekivati da, kao razmjenu na koju ima pravo (jer je ljubljen), dobije savjete koji su mu potrebni i spoznaje kojima teži. Uputno je da u toj ljubavnoj vezi on stvarno

29 *Ibid.*, 210 c-d.

30 *Fedar*, 256 c-d.

io lijepim"²⁹, kretanje je stalno. A ni šenstvo duša koje nisu polkle, ne odeći život više posvećen časti nego čene i dogodilo im se da ponesene njivo je da, u trenutku kada zemaljski tijelo, oni nemaju krila (za razliku od ji su ostali "gospodari sebe"); dakle, li neće biti prisiljeni na putovanje edan s drugim, dva će ljubavnika ami "zbog svoje ljubavi" ne dobiju av bitno ne obilježava isključivanje javnosti predmeta, odnos s istinom.

osti partnera na pitanje konvergencije

jama, podrazumijevalo se da *Eros* bljenog, on nije mogao biti aktivni ast. Nesumnjivo se od njega zauzvrat os. Ali je priroda tog odgovora biti točno simetričan s onim što ga ovu žudnju i zadovoljstvo, dječak je otu, dobročinstva, njegovu skrb i ati trenutak u kojem bi ponesenost mirujući žar, otklonile opasnost da mogla biti vezana odnosom točne

u, dva će se ljubavnika moći združiti agom istog *Erosa* teži istinitom. U mogao zadržati na položaju predmeta ostavno očekivati da, kao razmjenu dobije savjete koji su mu potrebni da u toj ljubavnoj vezi on stvarno

postane subjekt. Upravo je to razlog zbog kojeg se, pred kraj trećeg govora u *Fedru*, izvodi obrat u kojem se prelazi s gledišta ljubavnika na gledište ljubljenoga. Sokrat je opisao put, žar, patnje onoga koji voli, i oštru borbu koju je morao voditi da bi zauzdao svoju zapregu. A sada spominje ljubljenog: okružje je mladog dječaka možda uvjerilo da pred zaljubljenim nije dobro pokleknuti; on međutim prihvaća društvo svog ljubavnika; njegova prisutnost ga dovodi izvan sebe; sada i on osjeća da ga uznosi val žudnje, perje i krila rastu u njegovoj duši.³¹ Naravno, on još ne zna kakva je istinska priroda toga čemu teži, i nedostaje mu riječi da je imenuje; ali se "baca u zagrljaj" svoga ljubavnika i "ljubi ga".³² Ovo je važan trenutak: za razliku od onoga što se događa u umijeću udvaranja, ovdje "ljubavna dijalektika" kod oba ljubavnika priziva dva sasvim slična kretanja; ljubav je ista jer je, za jednog i za drugog, kretanje koje ih vodi k istinitom.

4. Prijelaz od vrline ljubljenog dječaka na učiteljevu ljubav i njegovu mudrost

U umijeću udvaranja ljubavnikovo je bilo da udvara; pa čak i kada se od njega tražilo da sačuva vlast nad sobom, znalo se da ga neukrotiva silina njegove ljubavi može ponijeti mimo njega. Čvrsta točka otpora bila je dječakova čast, njegovo dostojanstvo, razumna upornost u opiranju. Ali, od trenutka kada se *Eros* obraća istini, onaj koji je više uznapredovao na putu ljubavi, onaj koji je najistinskije zaljubljen u istinu, on će bolje moći voditi drugoga i pomagati mu da se ne ponizi u svim niskim zadovoljstvima. Onaj koji je učeniji u ljubavi bit će također i učitelj istine; i njegova uloga će biti da ljubljenog nauči kako da pobijedi svoje žudnje i postane "jači od sebe samoga". U ljubavnoj se vezi, i kao posljedica tog odnosa s istinom koji je odsad strukturira, pojavljuje jedna nova osoba: učitelj, koji će zauzeti mjesto zaljubljenog, ali koji potpunim svladavanjem samoga sebe obrće smjer igre, izokreće uloge, postavlja načelo odricanja od *aphrodisia* i za sve mladiće gladne istine postaje predmet ljubavi.

³¹ *Fedar*, 255 b-c.

³² *Ibid.*, 255 e-256 a.

Nedvojbeno u tom smislu na posljednjim stranicama *Gozbe* treba razumjeti opis odnosa što ih Sokrat održava ne samo s Alkibijadom, nego također i s Glaukonovim sinom Harmidom, Dioklovim sinom Eutidemom, i s još mnogim drugima.³³ Podjela uloga posve je izokrenuta: upravo su mladići – oni lijepi i za kojima trče toliki udvarači – zaljubljeni u Sokrata; slijede ga u stopu, nastoje ga zavesti, željeli bi da im bude naklonjen, to jest da im prenese riznicu svoje mudrosti. Oni su u položaju erasta, a on, starac ružnoga tijela, u položaju eromena. Ali to što oni ne znaju, i što Alkibijad otkriva u čuvenoj "kušnji", jest da oni vole Sokrata samo onoliko koliko se on može oprijeti njihovom zavodjenju; to ne znači da on za njih nema ljubavi ni žudnje, nego da je nošen snagom istinske ljubavi, i da zna istinski voljeti istinito koje treba voljeti. Diotima je to ranije rekla: između svih upravo je on učen u predmetu ljubavi. Odsada učiteljeva mudrost (a ne više dječakova čast) označava ujedno predmet istinske ljubavi i načelo koje sprečava da se "poklekne".

Taj Sokrat koji se pojavljuje u ovom odlomku posjeduje moći svojstvene tradicionalnom liku *theios anēr*: fizička izdržljivost, otpornost na osjetljivost, sposobnost da se izdigne iz tijela i u sebi usredotoči svu energiju duše.³⁴ Ali, treba razumjeti da će ovdje te moći postati operativne u sasvim posebnoj igri Erosa; one ovdje jamče nadmoć koju Sokrat može provoditi nad sobom; i dakle ga određuju ujedno kao najviši predmet ljubavi kojemu se mladići mogu obratiti, ali i kao jedinog koji njihovu ljubav može dovesti sve do istine. U ljubavnoj igri u kojoj su se sukobljavale različite nadmoći (ljubavnikova koja se nastoji domoći ljubljenog, nadmoć ljubljenog koji pokušava umaći, i tim otporom zarobiti ljubavnika), Sokrat uvodi jedan drugi tip nadmoći: onu koju ima učitelj istine i za koju ga osposobljuje najviša vlast što je on ima nad sobom.

Platonska se erotika tako može pojaviti u tri vida. S jedne strane, ona je način da se odgovori na inherentnu poteškoću u grčkoj kulturi, u odnosima između muškaraca i dječaka: naime, na pitanje statusa što

33 Platon, *Gozba*, 222 b. O odnosima Sokrata i Erosa, cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (*Duhovne vježbe i antička filozofija*), str. 69-82.

34 H. Joly, *Le Renversement platonicien* (*Platonički obrat*), 1974., str. 61-70.

posljednjim stranicama *Gozbe* treba krat održava ne samo s Alkibijadom, inom Harmidom, Dioklovim sinom drugima.³³ Podjela uloga posve je ni lijepi i za kojima trče toliki udvarači u stopu, nastoje ga zavesti, željeli bi im prenese riznicu svoje mudrosti. ac ružnoga tijela, u položaju eromena. bijad otkriva u čuvenoj "kušnji", jest koliko se on može oprijeti njihovom njih nema ljubavi ni žudnje, nego da i da zna istinski voljeti istinito koje rekla: između svih upravo je on učen eljeva mudrost (a ne više dječakova tinske ljubavi i načelo koje sprečava

u ovom odlomku posjeduje moći *ios anēr*: fizička izdržljivost, otpornost digne iz tijela i u sebi usredotoči svu njeti da će ovdje te moći postati Erosa; one ovdje jamče nadmoć koju n; i dakle ga određuju ujedno kao se mladići mogu obratiti, ali i kao lovesti sve do istine. U ljubavnoj igri ite nadmoći (ljubavnikova koja se ć ljubljenog koji pokušava umaći, i a), Sokrat uvodi jedan drugi tip ne i za koju ga osposobljuje najviša

pojaviti u tri vida. S jedne strane, erentnu poteškoću u grčkoj kulturi, ječaka: naime, na pitanje statusa što

rata i Erosa, cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie*, str. 69-82.
tonički obrat), 1974., str. 61-70.

ga ovima treba dati kao predmetima zadovoljstva; iz tog se kuta Platonov odgovor čini samo složeniji i razrađeniji od onih što su iznošeni u različitim "raspravama" o ljubavi, ili, pod Sokratovim imenom, u Ksenofontovim tekstovima. Naime, poteškoću s objektom zadovoljstva Platon razrješava prenoseći pitanje ljubljenog pojedinca na prirodu ljubavi same; strukturirajući ljubavni odnos kao odnos s istinom; udvajanjem tog odnosa i stavljajući ga kako kod voljenog tako i kod zaljubljenog; i izokretanjem uloge ljubljenog mladića da od njega učini zaljubljenog u učitelja istine. Utoliko se može reći da ispunjava izazov Aristofanove basne: dao joj je istinit sadržaj; doista je pokazao da ista ljubav, u istom kretanju, može stvoriti jednako *paiderastēs* kao i *philerastēs*. Disimetrije, raskoraci, otpori i izbjegavanja koji su u prakticiranju časne ljubavi organizirali uvijek teške odnose između erasta i eromena – aktivnog subjekta i progonjenog predmeta – više nemaju razloga za postojanje; ili se pak mogu razvijati u jednom posve drukčijem smjeru, poprimajući posve drukčiji oblik, i uvodeći posve drukčiju igru: put na kojem učitelj istine dječaka uči što je to mudrost.

Ali upravo po tome vidimo da platonovska erotika – i u tome je njezin drugi profil – kao temeljno pitanje u ljubavni odnos uvodi pitanje istine. I to u jednom posve drukčijem obliku nego je *logos* kojemu treba podrediti svoje prohtjeve u upotrebi zadovoljstava. Zadaća je zaljubljenog (i ona će mu doista omogućiti da dosegne svoj cilj), da prepozna što je uistinu ljubav koja ga je obuzela. I ovdje, odgovor na Aristofanov izazov preinačuje odgovor koji je on iznio: pojedinac u drugome ne traži svoju drugu polovicu; nego istinito s kojim je njegova duša srodna. Prema tome, etički napor koji će on morati učiniti bit će da otkrije i održi, a da nikada ne popusti, taj odnos s istinom koji je skriveni oslonac njegove ljubavi. I tada vidimo kako se platonovsko razmišljanje nastoji odvojiti od uobičajene problematizacije koja se vrtila oko predmeta i statusa koji mu dati, da bi otvorila ispitivanje o ljubavi koje će se vrtiti oko subjekta i istine za koju je sposoban.

Naposljedku, sokratska erotika, takva kakvu je iznosi Platon, postavlja mnoge probleme, uobičajene u raspravljanjima o ljubavi. Ali njezin cilj nije definirati prikladno ponašanje u kojem bi se uravnotežilo

dovoljno dugo opiranje ljubljenog i dovoljno dragocjeno dobročinstvo ljubavnika; ona pokušava odrediti kojim će primjerenim pokretačem, kojim naporom i kojim radom na sebi ljubavnikov Eros moći izdvojiti i zauvijek ustanoviti svoj odnos s istinskim bitkom. Umjesto da namjerava jednom za svagda povući liniju koja omogućuje da se razdijele časno i nečasno, ona nastoji opisati put – s poteškoćama, obratima, padovima – koji vodi do točke u kojoj on pronalazi svoj vlastiti bitak. *Gozba* i *Fedar* pokazuju prijelaz s jedne erotike oblikovane po praksi "udvaranja" i slobodi drugoga na erotiku koja se vrti oko askeze subjekta i zajedničkog pristupa istini. Upravo je time premješteno ispitivanje: u razmišljanju o *chrēsis aphrodisiōn*, odnosilo se na zadovoljstvo i njegovu dinamiku, čiju je ispravnu praksu i legitimnu raspodjelu bilo uputno zajamčiti obuzdavanjem sebe; u platonističkom razmišljanju o ljubavi ispitivanje se odnosi na žudnju koju treba usmjeriti na njezin istinski predmet (koji je istina) i njega prepoznavajući za ono što jest u svome istinskom bitku. Umjeren život, *sōphrosunē*, kako je to opisano u *Zakonima*, život je "blag u svakom pogledu", sa smirenim patnjama, mirnim zadovoljstvima, podatljivim žudnjama (*ēremaiai hēdanai, malakai epithumiai*) i ljubavima bez pomame (*erōtes ouk emmaneis*)³⁵; tu se nalazimo u redu ekonomije zadovoljstava zajamčene nadmoći koju sami ostvarujemo nad sobom. Duši se, čija putovanja i ljubavni žar opisuje *Fedar*, ako želi postići nagradu i pronaći svoju domovinu onkraj neba, također propisuje da vodi "uredan životni režim" (*tetagenē diaitē*) koji je zajamčen jer ona "gospodari sobom" i "skrbi o mjeri", jer je "pokorila ono iz čega se rađa porok", a naprotiv "oslobađa ono što proizvodi vrlinu".³⁶ Ali, borbu koju je morala prihvatiti protiv svojih nasilnih prohtjeva, mogla je voditi samo u dvojnem odnosu s istinom: u odnosu s vlastitom žudnjom ispitivanom u njezinom bitku, u odnosu s predmetom svoje žudnje prepoznatom kao istinski bitak.

Tako vidimo da se naznačava jedna od točaka u kojoj će se oubličiti ispitivanje žudećeg čovjeka. To ne znači da je platonistička erotika odjednom i konačno napustila etiku zadovoljstava i njihovu upotrebu.

35 Platon, *Zakoni*, V, 734 a.

36 Platon, *Fedar*, 256 a-b.

ig i dovoljno dragocjeno dobročinstvo. Ti kojim će primjerenim pokretačem, a sebi ljubavnikov Eros moći izdvojiti os s istinskim bitkom. Umjesto da povući liniju koja omogućuje da se nastoji opisati put – s poteškoćama, i do točke u kojoj on pronalazi svoju prijelaz s jedne erotike oblikovane drugoga na erotiku koja se vrti oko tupa istini. Upravo je time premješteno *chrēsis aphrodisiōn*, odnosilo se na tu, čiju je ispravnu praksu i legitimnu obuzdavanjem sebe; u platonističkom je se odnosi na žudnju koju treba ovladati (koji je istina) i njega prepoznavajući u bitku. Umjeren život, *sōphrosunē*, je život je "blag u svakom pogledu", sa zadovoljstvima, podatljivim žudnjama (*umiai*) i ljubavima bez pomame (*erōtes*) i to u redu ekonomije zadovoljstava stvarujemo nad sobom. Duši se, čija je dužnost, ako želi postići nagradu i pronaći i ovladati propisuje da vodi "uredan životni red" i zajamčen jer ona "gospodari sobom" i ono iz čega se rađa porok", a naprotiv "vrlinu".³⁶ Ali, borbu koju je morala i prohtjeva, mogla je voditi samo u odnosu s vlastitom žudnjom ispitivanom predmetom svoje žudnje prepoznatom

jedna od točaka u kojoj će se odučiti i znači da je platonistička erotika i erotiku zadovoljstava i njihovu upotrebu.

Vidjet ćemo, naprotiv, kako se ona nastavila razvijati i preinačavati. Ali misaona tradicija koja potječe od Platona igrat će važnu ulogu mnogo kasnije, kada problematizacija seksualnog ponašanja bude prerađena na osnovi požudne duše i odgonetanja njezinih tajni.

Ovo filozofsko razmišljanje u vezi s dječacima sadrži jedan povijesni paradoks. Toj muškoj ljubavi, točnije ljubavi prema dječacima i mladićima, koja će kasnije biti tako dugo i tako strogo osuđivana, Grci su priznavali zakonitost, u čemu mi volimo prepoznati dokaz slobode koju su si oni dopuštali na tom području. A ipak su, u vezi s njom, mnogo više nego u vezi sa zdravljem (kojim su se također bavili), mnogo više nego u vezi sa ženom i brakom (nad čijim su pravilnim redom, međutim, bdjeli), izrazili zahtjev za najrigoroznijom strogošću. Doduše, osim iznimno, nisu je osuđivali ni zabranjivali. Pa ipak, upravo se u razmišljanju o ljubavi prema dječacima formuliralo načelo "neograničenog uzdržavanja", ideala odricanja kojemu je uzor Sokrat svojim besprijeckornim opiranjem iskušenju, i tema da to odricanje po sebi posjeduje visoku duhovnu vrijednost. Na način koji na prvi pogled može iznenaditi, u grčkoj kulturi i u vezi s ljubavlju prema dječacima stvara se nekoliko glavnih elemenata jedne seksualne etike koja će ju odbaciti upravo u ime tog načela: zahtjev za simetrijom i uzajamnošću u ljubavnoj vezi, nužnost teške i dugotrajne borbe sa samim sobom, postupno pročišćenje ljubavi koja se obraća jedino bitku samom u njegovoj istini, i čovjekovo preispitivanje sebe kao subjekta žudnje.

Promašili bismo ono bitno kada bi zamišljali da je ljubav prema dječacima izazvala svoju vlastitu zabranu, ili da je filozofiji svojstvena dvosmislenost prihvatila njezinu stvarnost jedino sa zahtjevom njezinog nadilaženja. Valja imati na umu da taj "asketizam" nije bio način obezvređivanja ljubavi za dječake; naprotiv, bio je to način njezinog stiliziranja te, dakle, dajući joj formu i figuru, njezinog vrednovanja. Ostaje činjenica da su u tome postojali zahtjev za potpunim uzdržavanjem i prednost dana pitanju žudnje koje je uvodilo elemente kojima nije bilo lako naći mjesto u moralu organiziranom oko traganja za upotrebom zadovoljstava.