

## Ljubezen – pot od spodaj navzgor ali od zgoraj navzdol?

### 1.

V evolucijski psihologiji naj bi se romantična ljubezen v okviru Darwinove spolne selekcije razvila z istim namenom, kot na evolucijo prek seksualne izbire vplivajo lepota, fizična moč ali inteligentnost. Še več, po Darwinu je za človeško evolucijo odgovorna prav spolna selekcija, ki naj bi prek svobodne izbire spolnega partnerja spodbujala k preživetju in reprodukciji najprivlačnejših, najmočnejših in najinteligentnejših moških in žensk oziroma takšnih potomcev.<sup>1</sup> “Tukaj smo samo zato, ker so naši geni uživali neprekinjen niz uspešnih seksualnih odnosov v vsaki generaciji /.../ V vsaki generaciji so morali naši geni iti skozi zastražena vrata, ki jih imenujemo spolna selekcija” (Miller: 2001 : 32), pri tem je imela romantična ljubezen funkcijo razvijanja posebnega prijateljstva s spolnim partnerjem v prid večje možnosti spočetja in vzgajanja otrok ter zmanjševanja nezvestobe.<sup>2</sup> Evolucijski psihologi pravijo, da se je romantična ljubezen razvila pri naših prednikih najprej kot rezultat favoriziranja zvestih partnerjev pred nezvestimi (ljudje naj bi v svojem razvoju izumili posebna čustva kot varovalne mehanizme, s katerimi so prepoznali in kaznovali nezvestobo v seksualnem odnosu), pozneje pa je ljubezen služila kot kazalec recipročnosti v odnosu. “Spolna selekcija je ustvarila nekakšno dvojno varovalo proti nezvestobi: romantično ljubezen in nato sočutno spolno predanost. Romantična ljubezen osredotoča vse sile dvorske aktivnosti na posameznika in pri tem izključu-

<sup>1</sup> (Viktorijanski) antropolog Edward Westermarck je leta 1894 v svojem delu *Zgodovina človeške poroke* porabil na stotine strani, da bi spodkopal Darwinovo idejo, da so bili predmoderni ljudje svobodni v izboru svojih seksualnih partnerjev in partneric. Zagovarjal je idejo, da so tradicionalno dogovorjene poroke uničile vse možnosti spolne selekcije. Tako kot večina antropologov tistega časa je videl žensko kot kmeta v moški igri moči, mlade ljubimce pa v službi dominantnih staršev, ki so sklepali njihove zveze. Bil je utemeljitelj pogleda na poroko kot način vzpostavljanja zavezištva med družinami – pogleda, ki je v antropologiji veljal do konca prejšnjega stoletja.

<sup>2</sup> V osnovi so rezultati spolne selekcije še boljši, če so ljudje poligamni (moško poligamijo še danes ponekod vidimo v Afriki in na otokih v Pacifiškem oceanu). Do relativne monogamnosti je prišlo tudi zaradi ljubosumja in maščevalnosti celotnega družinskega klana, hkrati pa je v novejši zgodovini človeštva, v srednjem veku, nastala monogamija tudi kot religiozna in moralna norma.

je vse druge. Vsaj za nekaj tednov ali mesecev zavira nezvestobo.” (Miller: 2001: 333) Toda ljubezen se ni razvila skozi spolno selekcijo le zaradi opozarjanja na zvestobo, saj tudi strastna ljubezen ali zaljubljenost le redko obstaja dlje časa, kar še zdaleč ni dovolj, da bi partnerja ostala skupaj in vzgojila otroka. Dolgoročno je veliko pomembneje razviti občutek prijateljstva in obojestransko spoštovanje, ki vodi v spolno predanost in tako onemogoča skoke čez plot. Seveda pa vzpostavljen občutek partnerstva in prijateljstva ni absolutni porok zato, da ne bi (za)čutili spolne privlačnosti tudi do drugih oseb, razlika je le, da se sedaj k privlačnosti pristopa v luči flirtanja in spolnih fantazij.

Toda Millerjeva vizija razvoja romantične ljubezni, ki se sprevrže v spolno predanost, razmišlja o le-tej še vedno in zgolj v okviru reprodukcije in spolne selekcije, saj meni, da spolna predanost vsebuje implicitno predpostavko, da bodo večji reproduktivni uspeh dosegli prav tisti, ki so skoraj vedno zvesti in ki bi obstoječi odnos prekinili le tedaj, ko nastane signifikantno boljša možnost reproduktivnega uspeha. Toda znotraj same biologije in celo medicine imamo opravka tudi s širšim pojmovanjem ljubezni, ki ne zanemarja pomena (dobrega počutja, zdravja in socializacije), ki jo ima ta za posameznika in družbo. Tako tudi biologija ljubezni čedalje bolj pripisuje socializacijsko vlogo in v njenih očeh je ljubezen, v nasprotju s seksom, veliko bolj kompleksno in nejasno čustvo, kjer imamo opravka z med seboj prepletajočimi se komponentami, kot so intimnost, strast, odločitev in komunikacija (kot glavni kognitivni komponenti). Biologinja in endokrinologinja Sue Carter o ljubezni pravi, da je idealno, “da bolj ko poznamo svojega potencialnega partnerja, bolj si ga strastno želimo. Toda vsak stik z drugim nas naredi ranljive, zato so te socialne interakcije potencialno ogrožajoče (in včasih celo resnično nevarne). Še zlasti, če o drugem človeku ničesar ne vemo. Zato je komunikacija nujen in včasih lahko tudi počasen proces – lahko traja precej dolgo, preden zares spoznamo drugo osebo –, toda brez te interakcije se ne moremo niti reproducirati niti imeti normalnega čustvenega in socialnega življenja. Ljubezen pa lahko pri tem igra vlogo čustvene iniciacije tega procesa; in morda se je pri ljudeh razvila kot bližnjica, s katero premagamo strahove in anksioznost, ki se naravno pojavijo ob srečanju z neznanim človeškim bitjem. /.../ Prav tako igra ljubezen v obliki socialnih vezi pomembno vlogo tudi pri ohranjanju drugih osnovnih človeških potreb – življenje posameznika je odvisno od podpore, ki jo dobi od drugih – ljudje smo preprosto uravnani na družbenost. Inherentno ljubezni je ustvarjanje navezanosti in socialnih vezi, te pa lahko v nevarnem okolju dajejo varnost in zaščito” (Carter: 2003 : 8). Ljubezen je opredeljena kot iniciacija čustvenega in seksualnega razmerja, hkrati pa jo moramo razumeti tudi in predvsem v socialno-funkcionalnem smislu – ljudje naj bi imeli vsaj eno primarno vez zato, ker nam

življenje v paru preprosto omogoči lažji dostop do hrane, skrbstva za otroka in drugih primarnih življenjskih potreb, obenem obstoj v paru zmanjša ranljivost za življenjske tragedije. Podobno trdi tudi Alojz Ihan: "Po svoje je par precej naraven koncept. Par je kombinacija, ki v celoti zadovolji ljubezensko potrebo, po drugi strani pa je to najbolj ekonomičen, obvladljiv in najmanj stresen način življenja v skupnosti." (Ihan: 2003: 21) Biologi menijo, da tiči vzrok vzpostavitve para v tako imenovani socialni monogamnosti. "Čeprav ljudje in večina živali nismo ekskluzivno spolno monogamni, pa smo, kar biologi imenujejo, 'socialno monogamni' – nekaj nas žene, da se socialno povežemo z drugim človeškim bitjem, pogosto, vendar ne vedno, z nasprotnim spolom. Te čustvene vezi oziroma preference lahko vodijo v vzorec dolgoročnih interakcij, ki včasih trajajo vse življenje in niso nujno v skladu s seksualnimi preferencami. Morda naša potreba, da se navežemo na posameznika, kar biologi imenujejo združevanje v par, in kar nam povzroča kar največjo žalost, če je ogrožen obstoj le-tega, razloži, zakaj toliko parov kljub partnerjevi nezvestobi zakrpa nesporazume in ostane skupaj." (Carter: 2003: 12) Morda moramo v kontekstu socialne monogamnosti razumeti Ihanovo izjavo, da sta trajnost in zvestoba ljubezni bolj družbeni, človeški koncept kot kaj drugega: "Trajnost ljubezni je verjetno res zgolj družbeni koncept, ki z biologijo nima veliko skupnega. Ljubezenski odnos se vedno dogaja v sedanosti in ko mine, nastane prostor za nov odnos. /.../ Del trajnosti pa je v preprostem dejstvu, da ljubezni ni tako preprosto zgraditi in če z nekim človekom zaživiš življenje, v katerem se razmeroma dobro počutiš, ni lahko razdreti vse prepletenosti odnosa in še vedno računati, da se boš enako dobro počutil – mučno obdobje je neogibno." (Ihan: 2003: 21) Po moje je to sicer čisto legitimna označba zvestobe, toda zame je konsistentnejša razlaga, in ki jo sam Ihan razvija na nekem drugem mestu, da moramo ljubezen in zvestobo razumeti v luči dobrega počutja/sreče in zdravja oziroma v čisto fiziološkem pomenu poznavanja hormonskega odziva na stanje zaljubljenosti, ki traja le nekaj tednov, preden se razgradi in zaradi česar si je treba nenehno prizadevati za obnavljanje razmerja. "Ko ljubimo, naši možgani z ljubezenskimi hormoni (eden teh je verjetno oksitocin, ki ima sicer tudi pomembno vlogo pri porodu) uravnotežijo naše prirojeno živčno neravnovesje. Ampak samo za kratek čas, kajti kmalu se hormon razgradi. S tem nas narava prisili, da moramo nenehno ljubiti in si prizadevati, da nam soljudje dovolijo bližino, v kateri bi jih lahko ljubili. Sicer tvegamo, da nam bo čustvena ali fizična izolacija povzročala čedalje večje težave – od nezadovoljstva in čustvene preobčutljivosti pa do obsedenega iskanja eksotičnih duševnih pomiritev /.../. Pri kronični čustveni podhranjenosti lahko pričakujemo tudi resnejše bolezenske težave – od tega, da se naš imunski sistem, oslavljen zaradi stresnih hormonov, ne more več primer-

no odzivati na okužbe in nastajanja rakastih celic, pa do kroničnih težav, ki jih živčno-hormonska neravnovesja povzročajo na notranjih organih (npr. na žilah in srcu, želodcu, črevesju)” (Ihan: 2000: 109). Tako krut je, po njegovem, mehanizem, s katerim nas narava prisli, da živimo v skupinah in si prizadevamo, “da nam soljudje, zlasti ljubezenski partnerji, ostajajo blizu in jih zato lahko ljubimo. Ter si s tem uravnovešamo prirojeno živčno neravnovesje” (ibid.). Ljubezen je potemtakem tudi ‘dobro zdravilo’ in eden pozitivnih dejavnikov za uravnovešanje našega živčnega in hormonskega ravnovesja ter zdravega imunskega sistema. In nasprotno, za pomanjkanje ljubezni nas narava ‘kaznuje’ tako, da jo čutimo kot duševno bolečino, ki se na telesni ravni izraža kot stres oziroma ki telo prisili, da nadledvične žleze izločajo čedalje več stresnih hormonov. Občasen stres si sicer zdrav organizem lahko privošči, dolgotrajen stres, razumljen povsem fiziološko, pa je za organizem škodljiv. Ali povedano bolj strokovno. “možgani organizirajo stresno stanje tako, da prek vegetativnega (nehotnega) živčevja vplivajo na delovanje notranjih organov (srca in ožilja, prebavil, ...), po drugi strani pa del možganov – hipotalamus – vpliva na delovanje osrednje žleze našega telesa, ki je v možganih – hipofize. Hipofiza spremeni izločanje hormonov, ki nato vplivajo na druge endokrine žleze v telesu (npr. na nadledvične žleze, ščitnico ...)” (Ihan: 2000: 111). Porušen hormonski sistem in nepravilno delovanje različnih tkiv in organov vplivata tudi na delovanje imunskega sistema, saj je ta odvisen od številnih hormonov, poleg tega pa so organi, v katerih se zadržujejo imunske celice (npr. v bezgavkah, vranici), bogato oživčeni tudi z vegetativnimi živci.<sup>3</sup> Zanimivo je, da medicina in biologija danes o čustvih in ljubezni razmišljata kot o osnovnih notranjih in temeljnih, vendar nezavednih izrazih našega bitja, ki vplivajo na naše obnašanje – naše psihično in fizično počutje, interese, dejavnosti in odnose s soljudmi.

Iz tega sledi, da so za biologijo in endokrinologijo ljubezen, zvestoba in ljubezenski par nekaj naravno danega z našim telesom in našo fiziologijo, oziroma vidi izvor socialne monogamnosti in ljubezni v samem telesu. “Seveda veliko vidikov človeškega vedenja, vključno z našimi interpretacijami čustvenih in socialnih izkušenj, temelji na kognitivnih procesih, ki so edinstveni za ljudi. Toda ljudje smo ob koncu dneva živali in bolj specifično sesalci. Vsi sesalci pa

<sup>3</sup> Notranje ravnovesje našega telesa ohranjajo naši vegetativni oziroma avtonomni živci, ki prenašajo signale iz nezavednega dela naših možganov v notranje organe in tudi v imunska tkiva. Avtonomno živčevje, ki ga delimo na simpatični in parasimpatični živčni sistem, je pomembno zato, ker oba “živčna sistema pogosto oživčujeta ista tkiva in organe, vendar z delovanjem praviloma povzročata povsem nasprotno učinke na določen organ ali tkivo – eden od živčnih sistemov nekaj spodbuja, drugi isto funkcijo ponavadi zavira. /.../ Na delovanje avtonomnega živčevja zato lahko gledamo kot na strukturo, ki nenehno lovi notranje dinamično ravnovesje in tako učinkovito absorbira motnje, ki prihajajo iz okolja. V skladu s to predstavo lahko o zdravju govorimo tako dolgo, dokler je telo samodejno še sposobno ujeti notranje ravnovesje.” (Ihan: 2000: 116)

imajo skupno evlucijsko zgodovino, ki sega nazaj do naših plazilskih prednikov. Uteleseni v tej vedno razvijajoči se dediščini so navodila za nevrofiziološke procese, ki uravnavajo socialno in čustveno vedenje. Sedaj vemo, da imajo sledovi socialne monogamnosti, vsaj pri živalih, kemično in živčno osnovo. Določeni hormoni omogočajo vedenje, ki definirajo socialno monogamnost in ustvarjanje socialnih vezi. /.../ In četudi ljudje nismo vedno monogamni, smo socialni sesalci. Naš živčni sistem je naravnan na socialne vezi: fiziologija socialnih vezi je prav tako fiziologija dobrega počutja.” (Carter: 2003: 15) Po drugi strani pa se s takšno zgolj fiziološko in biološko opredelitvijo ljubezni Ihan ne strinja in pravi, da je ljubezen sicer del naše biološke evolucije – ker smo ljudje del narave, je tudi ljubezen del tega –, a čisto človeški ‘izum’, ki si ga ne delimo z drugimi sesalci, še več, po kateri se ločimo od živali. “Ljubezen so procesi, ki se zgodijo v telesu, da se – in ko se – odločiš trajneje ostati v bližini določenega človeka kot del določene človeške skupnosti. Konkretni učinki ljubezni se torej dogajajo na ravni socialnega vedenja, vse drugo, hormoni, čustva ..., so mehanizmi za oblikovanje teh učinkov. “V osnovi je torej ljubezen biološka funkcija, ki je v evoluciji omogočila človeško socializacijo in nastanek človeških skupnosti. Ljubezen nas je učlovečila in je zato značilna človeška prilagoditev, kot je recimo dolg vrat značilen za žirafe. Subjektivno doživljanje ljubezni, torej tistega znanega neopisljivega čustva, najbrž zaznamuje to, da se je ljubezenska funkcija verjetno razvila iz dveh korenin – otroško-materinskega odnosa in spolnega nagona. /.../ Ampak pozor, ljubezen ni ne eno ne drugo, funkciji materinstva in spolnosti sta obstajali že pred učlovečenjem in obstajata ločeno od ljubezni tudi po njej; ljubezen pa je dodatna in povsem nova funkcija, katere osnovni namen so socializacijski učinki.” (Ihan: 2003: 20) Ljubezen kot družbenokohezivno tkivo skupnosti pa obstaja le na račun naše spolne energije in močnejši, ko so stresi v skupnosti, bolj le-ta obremenjuje spolno funkcijo oziroma jo zmanjšuje, saj se energija za premagovanje problemov v skupnosti črpa iz spolne funkcije. Hkrati pa, po njegovem, ljubezen ni le nova funkcija *človeške vrste*, ampak v ljubezni vidimo tudi svoje *osebne* interese – ker ljubezen prav tako izvira iz materinsko-otroškega odnosa, v naši psihi deluje kot gnezdo, ki ga razpoznavamo kot svoj dom in zaradi česar okoli sebe zberemo odnose, ljudi, simbole, podobe, ki nam vsaj v grobem ohranjajo okus arhetipskega duhovnega gnezda in njegove energije. Ihanovo pojmovanje ljubezni zelo spominja na Freudovo pojmovanje, s čimer se strinja, vendar pravi, da se je Freudu zdelo to napačno, sam pa meni, da tako pač je.

Ljubezen tako za Ihana ni le način manj stresne komunikacije, intimnosti, ekonomičnosti, sreče, zdravja, čustvene zaupljivosti in izpolnjenosti, ampak lahko služi tudi kot model za splošno človeško ravnanje med ljudmi, za obliko-

vanje skupnosti, pri čemer telo in njegove sposobnosti ter omejitve soodoločajo o poteku ljubezni in skupnosti.

Biologi in medicinci so tako povezali ljubezensko dogajanje s stanjem (anatomskimi in fiziološkimi potenciali ter omejitvami) našega telesa, ki ni zgolj na ravni reprodukcije in spolne selekcije, ampak sega na raven socialnih stikov, čustev in kognicije, ki vključujejo komunikacijo, sklepanje kompromisov in odločitev. Prav tako so s tem pokazali na pomen telesa in da ima, tako kot razum, pomembno vlogo pri ljubezenskem dogajanju. Zato trdim, da je tudi fiziologija dobrega počutja/sreče in zdravja zadosten razlog, da za enega konstitutivnih delov pojma ljubezni priznamo tudi telo, hkrati pa to ne pomeni:

- a) da je hormonsko-živčno-imunološko odzivanje telesa enako ljubezni, kakor je nakazal Ihan s kritiko Carterjeve: "To, kar preučuje ona, recimo hormonske spremembe pri miškah, ki so ločene od matere, je nedvomno kredibilno, hkrati pa takih hormonskih sprememb ne moremo imenovati, da so npr. materinska ljubezen. Ljubezen se vendarle dogaja kot subjektivno čustvo, vpeto v okvir enega doživljanja, enega odnosa, ene zgodbe." (Ihan: 2003: 20)
- b) in še več, kolikor gre po eni strani za subjektivno doživljanje ene zgodbe, gre po drugi strani tudi za (spreminjajočo se) zgodbo neke družbe v neki dobi, ki si je ne delimo skupaj z drugimi sesalci, zato se strinjam tudi z biologom Stephenom J. Gouldom, ki trdi, da je razumevanje vseh človeških umskih, čustvenih in splošnih družbenih dejavnosti kot posledic naravne ali spolne selekcije, napačno. Pravi, da smo ljudje neizogibno del narave, hkrati pa smo edinstveni, ker imamo možgane, s katerimi smo zgradili kulturo in tako z njimi vzpostavili nov način evolucije, ki ji pravimo kulturna evolucija. Človeške družbe se spreminjajo s kulturno evolucijo (s pisanjem, učenjem, navadami), ne pa kot posledica biološkega spreminjanja, in čeprav se biološka evolucija naše vrste nadaljuje, pa je njen potek v primerjavi s kulturno evolucijo tako neprimerljivo počasen, da je njen vpliv na zgodovino homo sapiensa skoraj neznaten. Prav tako nimamo nobenih dokazov za biološke spremembe v velikosti in sestavi možganov, odkar je v fosilnih pričevanjih izpred kakšnih petdeset tisoč let nastal homo sapiens, medtem ko smo ljudje vsem v tem času zgradili čudovita mesta, letala, infrastrukturo, znanost, umetnost itn. "Skratka, biološka podlaga človeške edinstvenosti nas vodi k zavračanju biološkega determinizma. Naši veliki možgani so biološki temelj razuma, razum je podlaga kulture in kulturni prenos tvori novo obliko evolucije, ki je učinkovitejša od darvinovskih procesov na njihovem omejenem področju /.../" (Gould: 1981: 351). In naprej: "Velik del vedenjskih potez /.../ morda sploh nikdar ni bil izpostavljen neposredni naravni selekciji – in tako morda kažejo prožnosti, ki je lastnosti, usodne za preživetje, nikdar ne morejo. /.../. Človeška edinstvenost je v prožnosti tega, kar lahko počnejo naši možgani. Kaj je inteligentnost, če ne sposobnost, da se soočimo s problemi na neprogramiran (ali kot pogosto rečemo na ustvarjalen) način?" (Gould: 1981: 356–357)

## 2.

Skratka, vodilo mojega dosedanjega razmišljanja je bilo ugotoviti, kako znanost pojmuje ljubezen in kakšno mesto v njej zaseda telo, sedaj pa me bo zanimalo, kako pojmuje ljubezen in telo (če sploh ga) Platon, filozof, ki se je v vsej zgodovini filozofije največ ukvarjal z ljubeznijo in najbolj vplival na nadaljnjo obravnavo ljubezni.

V času Platonove mladosti, v poznem petem stoletju pr. n. št., je bil v Atenah čas akutne anksioznosti in prekipevajočega zaupanja v človeško moč in znanje. Medtem ko se je zdelo, da je bilo življenje bolj kot kdajkoli prej izpostavljeno *tuchē* (sreča ali 'kar se dogaja', ki je element človeške eksistence, ki ga ljudje ne nadzorujemo), so bili Atenci hkrati bolj kot kdaj koli prej obsedeni z idejo, da bi lahko napredek iz družbenega življenja izbrisal neobvladljivo kontingenco. To upanje je našlo svoj izraz v nasprotju med *tuchē* ali srečo/naključjem in *technē* ali človeško umetnostjo oziroma znanostjo. Zgodbo o človeškem napredku so povezovali z odkritjem *technai*. Platonov Protagora, ki je nastal v tistem času, tako pripoveduje zgodbo kritike njene konservativne atenske interpretacije in predlaga filozofski dodatek: Sokrat trdi, da bo do resničnega družbenega napredka prišlo le, ko bomo razvili novo *technē*, *technē*, ki praktično razmišljanje podredi štetju, merjenju in tehtanju. Pri tem postane številka glavni element *technē* in izraža glavno popularno (pitagorejsko) prepričanje, da je najbolj učinkovito instrumentalno sredstvo maksimizacije: tisto, kar je izmerljivo, je dokončno in ga je zato mogoče zapopasti, pa tudi potencialno napovedati in nadzorovati in nasprotno tisto, česar ne moremo oštevilčiti, ostane nejasno, brez meja in se izmika človeškemu razumevanju. Tako so skozi vse Platonove dialoge njegovi etično radikalni predlogi motivirani z akutnim občutkom za probleme, ki jih povzročča neobvladana sreča oziroma naključje v človeškem življenju, pri tem pa radikalizira nasprotja med srečo in nadzorom, soodvisnostjo in samozadostnostjo, splošnim in naključnim, partikularno čutnostjo telesa in obćim razumom, vsa ta nasprotja pa se najbolj izrišejo v razmerju med tragiško umetnostjo in filozofijo, ki kar najgloblje definira tako njegovo vsebino dialogov kot tudi njihovo prozno obliko. Martha Nussbaum celo meni, da je to nasprotje, ki je preraslo v konflikt, odraz rivalstva med tragiško in filozofsko postavljenim načinom doseganja srečnega in dobrega življenja, saj za Grke v 5. in 4. stol. pr. n. št. nista obstajali dve vrsti vprašanj na področju človekove izbire in dejanj, estetska vprašanja in moralna vprašanja, ampak je tragiško poezijo in to, kar danes imenujemo filozofska razprava o etičnih vprašanjih, uokvirajalo eno samo splošno vprašanje: kako morajo živeti človeška bitja. In preden je na prizorišče prišel Platon, so bili prav pesniki učitelji etike in misleci Grčije. Tako v Platonovem sporu s pesniki (tragiki in komiki) najde-



mo globok uvid: da so vsi načini pisanja, ki so značilni za tragično pesništvo, zavezani določenemu pogledu na človeško življenje. Elementi tega pogleda pa vsebujejo naslednje: da so dogodki onkraj nadzora junaka zelo pomembni ne le za njene ali njegove občutke sreče ali zadovoljstva, ampak tudi za to, da on ali ona živi polno in dobro življenje – se pravi, da je tisto, kar se ljudem zgodi po naključju, zelo pomembno za etično kakovost njihovega življenja. Da so iz teh razlogov, čustva strahu in pomilovanja ob tragičnih dogodkih, vredni odzivi, odzivi, ki imajo pomembno mesto v etičnem življenju, saj utelešajo pripoznanje etične resnice, še več, da imajo tudi druga čustva neko kognitivno vsebino in da so primerna ter zasnovana na pravilnem prepričanju o teh stvareh (na primer, da je pravilno ljubiti stvari in ljudi, ki so onkraj našega nadzora, in žalovati za temi ljudmi, ko umrejo). V starogrški drami najdemo etičen pomen kontingence, globok občutek za probleme protislovnih dolžnosti in upoštevanje pomena strasti pri etičnih vprašanjih. Po drugi strani pa tudi za etične filozofe, kot sta bila Sokrat in Platon, etika ni bila le teoretičen podvig, ampak nekaj, kar ima za svoj cilj dobro človeško življenje. Šlo je za izboljšanje učenčeve duše, pri tem pa učencu približati način in pot za dobro življenje. Zato so bili filozofi prisiljeni se vprašati, kako duša učenca poišče in doseže etično razumevanje. Kateri so tisti elementi, ki ovirajo in pospešujejo razumevanje in dober etičen razvoj? V kakšnem stanju je duša, ko spozna resnico? Ko so prišli do zaključkov o teh zadevah, so konstruirali diskurze, katerih oblike bodo ustrezale etični nalogi – oživljali v dušah učencev tiste elemente, ki so najboljši vir napredka, oblikovali učenčeve strasti v skladu s tem, kaj je pomembno, in jih seznanili s pravilno sliko tega, kar je pomembno. Tako so etični filozofi (pa tudi tragiški pesniki) sami sebe videli kot del vzgojnih aktivnosti in družbenih aktivnosti, videli so se v tistem, čemur so rekli *psuhagogia* (vodenje duše).

In na vse to moramo biti pozorni pri Platonovem najpomembnejšem ljubezenskem dialogu *Simpozij*, katerega osrednja tema je vprašanje erosa.<sup>4</sup> Čeprav imamo v *Simpoziju* predstavljenih sedem govorcev tedanjega časa, od katerih vsak zastopa eno stališče o ljubezni, pa je središče pogovora o erosu prav razmerje med Aristofanovim in Sokratovim videnjem ljubezni. Osrednja poanta Aristofanovega govora je znani rek o tem, da smo bili ljudje prvotno bitje, ki je imelo dva obraza, štiri roke in noge, vendar pa nas je bog zaradi naše neposlušnosti presekal na dvoje. Od takrat naprej čudne, prerezane, komične oblike, po vsem svetu iščemo svojo manjkajočo polovico. In da bi jo končno našli, nam naj bi pri tem pomagal eros: "(...) ker sem prepričan, da bo naš rod srečen, ako vsi do kraja dopolnimo ljubezen, s tem da sleherni najde svojega izvirnega ugo-

<sup>4</sup> Platon se je z ljubeznijo največ ukvarjal v delih *Simpozij*, del Fajdrosa, delno pa tudi *Državi* in *Zakonih*.



dnika in se vrne v staro naravo.<sup>5</sup> To bi bilo najboljše. Če pa je tako, mora biti v pričujočem stanju najboljše za tem tisto, kar je taki združitvi najbliže: a to je, da si človek najde ugodnika, ki mu je soroden po duhu. Za to slavimo boga, ki nam to omogoča, po pravici moramo slaviti Erosa, on je naš največji dobrotnik v sedanjosti in za prihodnost, v sedanjosti, ker nas vodi k sorodnemu, za prihodnost, ker nas navdaja z veselim upanjem, da nas bo, če bomo pobožni, postavil nazaj v našo prabitnost, nas ozdravil ter nam pomagal do sreče in blaginje.” (Platon: 1960: 80) Toda ko je Zevs prvotno razrezal ljudi, so bili razrezani tako, da se polovici nista mogli niti seksualno združiti in sta se nezadovoljno objemali, dokler nista obe umrli od lakote ali drugih potreb. Zato jim je pozneje naredil spolne organe tako, da sta se polovici združili v spolnem aktu in se tako vsaj za nekaj časa razbremenili napetosti in nepotešenosti. “Toda ta srečna možnost nam nakazuje tudi, da bitje vselej ostaja v oblasti tovrstnih ponavljajočih se potreb, ki ga odvrčajo od dela in preostalega življenja, razen kadar pomiritev priskrbi za kratek interval miru.” (Nussbaum: 1986: 174) Tako je doseganje orgazma s spolnim dejanjem le delna in začasna pomiritev želje po izpolnjenosti in ukinitve njihove polovičnosti ali dvojnosti, saj njihovo erotična želja izraža globljo željo, ki prihaja iz duše. Tako imamo tukaj opraviti po eni strani s telesno in duševno združitvijo polovic: če bi Hejfast zvaril njuni telesi v enoto, kakor jima predlaga, bi to ponudbo zagotovo sprejela, vendar pa Nussbaumova meni, da je to želja po nemogočem. “Naj ta dva zaljubljenca še tako goreče in še tako pogosto vstopata drug drugemu v telo, bosta vedno ostala dva. /.../ Toda ta nemogoča zgodba o spojitvi ali zvaritvi je vendarle preprostejši čudež kakor tisti, ki bi se moral zgoditi, če naj bi dva resnično postala eno. Kajti ta bitja imajo duše; in njihova želja po enotnosti je želja duše<sup>6</sup> /.../. Operativni kontrast je torej kontrast med ‘notranjim’ in ‘zunanjim’. /.../ Težave

<sup>5</sup> Eros je tako označen kot nadaljevanje življenja in ozdravitev od gorja, kot težnja po celoti in ponovni pridobitvi naše popolne in celovite oblike – krogle. Toda Nussbaumova pokaže, kakšne probleme razkriva Aristofanov govor, in nakazuje vzrok rešitve, ki jo bo ponudil Sokrat. Najprej Nussbaumova opozarja na problem, kako prepoznati, katere so tiste značilnosti osebe, po katerih lahko drugo osebo označiš za tvojo izgubljeno polovico in kako jo spoznaš, oziroma se postavlja vprašanje, kaj lahko naredi naš um za to, da bi spoznal to manjkajočo polovico in da se ta polovica pojavi. “Če za hip pomislimo na *Antigono*, vidimo, kako blizu smo videnju *erōsa*, ki je pogosto izražen v grški tragediji. Kreont dokazuje nadomestljivost ljubezenskih partnerjev z grobo kmetijsko metaforo: obstajajo še ‘druge njive’ za Hajmonov ‘plug’. Na to Ismena odgovori: ‘Nikdar se dvoje src ni lepše ujelo!’ Zdi se, da tragedija in Aristofan s skupnim poudarkom na posebni *harmoniji* <prileganje pri tesarju ali ubranost pri glasbeniku> ujmeta edinstvenost in celovitost /.../” (Nussbaum: 1986: 174).

Tako Aristofanov mit prikaže čisto kontingentnost naše ljubezni in ranljivost za kontigentnost, saj potreba, ki privede do erotične težnje, izvira iz naše pomanjkljive telesne narave. “Bitja se sicer ‘iščejo’ in ‘najdejo’, a preprosto ni v njihovi moči, da bi zagotovila srečno ponovno združenje. Težko je sprejeti dejstvo, da je nekaj, kar je tako bistveno za naše dobro, kot je ljubezen, obenem tako zelo stvar naključja.” (ibid.)

<sup>6</sup> Nussbaumova meni, da Aristofanova *psychē* verjetno ni breztelesna snov, ampak ‘notranji’ elementi osebe – želje, prepričanja, predstave.

<sup>7</sup> “En čudež predpostavlja še večji čudež: da bi bili celoviti, moramo biti najprej pripravljeni na to, da smo polovica.” (Nussbaum: 1986: 175)

zaljubljenecv bodo nastale za vsakogar, ki dvomi, da gibi, geste in govor njegovih ali njenih udov, trupa, obraza, genitalij vselej v celoti in ustrezno izražajo osebo, za kakršno se ima sama. Hejfastovo orodje nikakor ne more zadovoljiti njune želje – razen če se njuni duši med spolnim občevanjem nista najprej temeljito zlili z njunim lastnima telesoma.” (Nussbaum: 1986: 175) Da bi se lahko združili duši, pa mora vsak izmed ljubimcev analizirati in razumeti svoje telesne gibe kot nekaj, kar v celoti izraža potrebe in predstave duše ali ‘notranjost’. In kaj bi dobili, če bi se po nekem čudežu<sup>7</sup> polovici vseeno telesno in duhovno združili in bi ju Hejfast zvaril v eno? Dobili bi tesno objeta, penetrirana in pentrirajoča osebkca, ki preostanek življenja ležita stopljena in negibna. Prav tisto, kar sta si od strastnega gibanja najbolj želela, se izkaže za celovitost, s katero se konča sleherno gibanje in sleherni strast. Kroglca ne bi spolno občevala z nikomer. Ne bi jedla, dvomila ali pila. Niti se ne bi, kot je Ksenofon pronicljivo pripomnil, premikala sem ter tja, ker za to ne bi imela razloga; bila bi popolna. “Erôs je želja biti bitje brez kontingentno ponavljajočih se želja. Je želja drugega reda po tem, da bi bile vse želje odpravljene. Potreba, ki nas dela patetično ranljive za naključje, je potreba, katere idealni izid je obstoj kovinskega kipa, artefakta.” (Nussbaum: 1986: 176)

Za Nussbaumovo tako Sokratov govor pravzaprav nakazuje rešitev, da bi ohranili identiteto bitij, ki hrepenijo in se premikajo, hkrati pa bi postali samozadostni. Toda še preden se zares lotimo obnavljanja šestega govora, poudarimo, kako sam Sokratov govor zariše ločnico med njegovo opredelitvijo erosa od Aristofanovega: “Moj nauk, prijatelj, pravi, da ni ljubezni ne do polovice ne do celote, ako ni ne ena ko druga nekakšno dobro.” (Platon: 1960: 94) To dobro pa je po njegovem metafizično in splošno dobro, lepota ali resnica, ki ni vezana na nobeno partikularno in kontingentno osebo: “Stvar je namreč taka, da jembljemo od občega pojma ljubezni eno samo, posamezno vrsto in samo tej pridevujemo ime celote. /.../ Toda o ljudeh, ki se obračajo k njemu s kakšnim drugim namenom, recimo za pridobivanje denarja ali filozofijo – o njih ne pravimo, da ljubijo ali da so zaljubljeni, to obče ime nosijo samo tisti, ki je njih čustvovanje uravnano v neko določeno posamezno obliko /.../.” (Platon: 1960: 95) Skratka, če strnemo, Sokrat si bo prizadeval pokazati, da – in v tem je njegova novost – lahko za zaljubljenca štejejo tudi filozofe in da je prav njihov objekt – ‘metafizična lepota in dobro’ in da je lepota kot taka iskani obči pojem ljubezni (da je vsa lepota, *qua* lepota, enotna, iste vrste – večna, nespremenljiva in netelesna).

Toda pojdimo lepo od začetka. Sokrat opredeli eros kot hrepenenje po lepem, dobrem in resničnem, ki je nekje vmes med vednostjo in nevednostjo in zaradi česar ga postavlja ob bok filozofu: “Modrost sodi med najlepše reči, eros pa je ljubezen do modrosti, zato mora biti eros nujno filozof, to je ljubitelj

modrosti, a kot tak stoji na sredi med modrostjo in nevednostjo.” (Platon: 1960: 96) Vsak filozof oziroma ljubeči pa teži k temu, da bi si pridobil lepo, dobro in resnično v trajno posest, saj ga to osrečuje. A skozi pomikanje k lepemu zasveti še nekaj – v ozadju ljubezni kot ljubezni do lepega se pravzaprav napoveduje želja po oplojevanju v lepem. Z ljubeznijo se napoveduje človeška želja smrtnega bitja po oplojevanju, prek katerega postane nesmrten. “Zarod pomeni za umrljivo stvar nekako večnost in neminljivost” ter “Vsi ljudje nosijo v sebi plodilno slo (...), in sicer v telesu in v duši. In kadar dozori do svojih let, želi naša narava ploditi.” (Platon: 1960: 99–101) Ploditev kot združba moškega in ženske pa je božansko delo. Toda plojenje samo po sebi ni tisto, kar je lepo in kar utemeljuje namen ljubezni. Namen ljubezni med zaljubljenecema je pravzaprav uresničenje nesmrtnosti v smrtnosti. Temu erotičnemu načelu plojenja pa ne podlegajo le ljudje, ampak tudi živali oziroma boljše cela narava. Tako lahko preberemo: “Kako so živali vse boljše od dražljivega gona, ki se začne z željo po parjenju ter nadaljuje s skrbjo za vzrejo mladičev.” (Platon: 1960: 100) In tudi tu se žene umrljiva narava po istem načelu za tem, da bi bila kolikor moči večna in neumrljiva. “To pa more doseči le s ploditvijo, zakaj ploditev nenehoma poraja novo življenje ter nadomešča staro.” (Platon: 1960: 101) Toda plodilnost ne obstaja le v telesu, ampak tudi v duši, pri čemer se tisti, ki skrbijo bolj za telesno raven, ukvarjajo s potomstvom in ljubeznijo do ženske, tisti, ki skrbijo bolj za duševni nivo, pa se ljubijo z moškimi in jih zanimajo predvsem pravičnost, krepostnost in najvišja modrost, ki je vednost o lepoti kot taki. Prav tako je lepota kot taka filozofovzaljubljenčev pravi cilj, ki ga mora doseči. Sokrat nato oriše potek vzpenjanja oziroma kako pridemo do te najvišje lepote, ki je modrost (lepota, resnica, dobro) in nas postavlja ob bok nesmrtnim bogovom: od ljubezni do lepega posameznega telesa pridemo do uvida v lepoto vseh lepih teles (oziroma lepega telesa na splošno), od vseh lepih teles se povzpne do lepote duše, ki ima večjo vrednost kot telesna lepota. Lepota duše se kaže v zmernosti, pravičnosti, krepostnosti, ki jih najdemo zapisane v običajih in zakonih. Po običajih in zakonih se povzpne do vednosti, ki razpre lepoto miselnega sveta, in končno naj bi se skozi raziskovanje miselnega sveta razprla vednost o lepoti kot taki, čista resnica, bit, ki se je z očmi ne da videti in ki ne nastaja in se ne spreminja. Z njenim odkritjem pa se odkrije tudi smisel človeškega življenja. V končni posledici je ljubezen kot želja po metafizični modroslovni lepoti, po kateri je filozof udeležen v božanskem erosu ali z erosom, pravzaprav želja po prijateljevanju z bogovi in doseči nesmrtnost. A takšno Sokratovo predstavitev vzpona ljubezni moramo razumeti predvsem v luči Platonovega načina raziskovanja, ki jemlje posamezna dejstva kot podatke za splošno trditev. Ker posamezna dejstva sama po sebi ne morejo biti predmeti

uvida brez razumevanja splošne oblike, se vedno znova pritiska na nas, da uvidimo tisto, kar je skupno vsem primerom, zanemarjajoč kontingentne razlike med njimi. Ko smo torej doumeli posamezno obliko, lahko posamezne sodbe, s katerimi smo začeli, označimo preprosto kot en primer splošne oblike:<sup>8</sup> izhajanje in ostajanje v partikularnem, kontingentnem in umrljivem telesu posameznika preprosto ne more nikoli doseči obče resnice, dobrega in lepega. Sedaj lahko razumemo, zakaj je iz filozofskega pojmovanja ljubezni izgnano telo in prava (platonska) ljubezen *philia* duš (druženje sorodnih duš, enakega z enakim) ne vključuje telesnega stika, kajti samo duša presega to partikularno.<sup>9</sup>

Takšna postavitev ljubezni v *Simpoziju* je pravzaprav le izpeljava nastavkov iz predhodnega dela *Država*. Tam tudi izvemo za drugi pogled na erotično ljubezen, ki zanika telo, in sicer naj bi le-ta vzpostavljala zvezo s poželenji, strastmi in čustvi, ki ovirajo dušo pri zrenju čiste nadtelesne resnice. Zanimivo je, da ne glede na to, da naj bi imela tudi poželenja, strasti in čustva enako kot razum svoj sedež v duši, pa se od njega razlikujejo po tem, da so samosvoje, neukrotljive, slepe iracionalne ter razumu in resnici neposlušne sile, ki zaljubljenca vodijo v pogubo in zaradi česar jih je treba zatreti ter spraviti pod nadzor razuma. "A če zagospodari nad dušo kak drug del, ne more najti pri sebi ustrezne radosti in prisli druge dele, da se prepustijo tuji in neresnični nasladi," (Platon: 1976: 9. knjiga: 11) se duša skvari. Ta, ki naj bi bil potencialno najbolj nevaren del duše in ki je hkrati najbolj oddaljen od filozofije in razumnosti, pa so tiranska in erotična poželenja.<sup>10</sup> Po njegovem naj bi vsi, ki so se prepustili strasti in pože-

<sup>8</sup> To je ravno nasprotje tragičnega elenchosa (navzkrižnega preizpraševanja), ki po njegovem ne pomeni poti nenehnega iskanja pravilne trditve. Seveda je tudi res, da se od tragedije ne bi mogli ničesar naučiti, če ne bi vsaj do neke mere posploševali in aplicirali Kreonovega učenja tudi nase, vendar pa se moč tragedije ponavadi skriva v tem, da nas opozori pred nevarnostjo iskanja ene same prave oblike: nenehno nam predstavlja nereduktibilno bogastvo človeške vrednote, kompleksnost in nedeterminiranost človeške praktične izkušnje. V tragediji se kaže, da je naša primarna odgovornost vedno bolj v odnosu do posameznega kot do splošnega in čeprav učenje do neke mere vedno zahteva posploševanje, se pokaže pravilnost splošnih trditve le, če se ujemajo z našo konkretno percepcijo primerov pred nami.

<sup>9</sup> Po drugi strani pa naj bi že naslednji govor, govor Alkibijada hkrati postavil tej teoriji nasprotni primer resnice o ljubezni: "Za poskus Sokratove hvale, prijatelji, hočem porabiti obliko prilike. Mož bo sicer bržda videl v njih karikaturu, vendar moj namen ni, da bi ga smešil, temveč da bi čim bolj osvetlil resnico" (Platon: 1960: 135). Alkibijad se je tako odločil, da bo govoril resnico o točno določeni ljubezni (o svojem osebnem izkustvu – sklepne besede njegovega govora so tako pregovorne *pathonta gnônai*, 'razumevanje skozi izkustvo' ali 'trpljenje') do točno določenega kontingentnega posameznika in še več, resnico bo povedal s prispodobami in slikami, kar je Sokrat nadvse grajal v *Državi*. Alkibijad torej pričakuje filozofovo kritiko, kajti Sokrat uči, da je potrebno erosa častiti le v abstraktni formi. "Sokrates trdi, da vsebuje *episteme* erotičnih zadev; in *episteme*, v nasprotju z Alkibiadovim *pathonta gnônai*, je deduktivna in znanstvena, ukvarja se z univerzalnostmi. /.../ Sokratsko iskanje definicij, ki bi zaobjele *episteme*, se skozi celotni dialog pojavlja kot iskanje univerzalne zgodbe, ki bi zaobjela in razložila vse posameznosti" (Nussbaum: 1986: 187). Skratka, filozofija Alkibiadovim resnicam ne more dovoliti, da bi štele za resnice. Vztrajati more pri tem, da so neponovljivi vidiki partikularnega nepomembni za pravilno videnje in da ga celo ovirajo, kar Sokrat le potrdi s tem, da zavrne Alkibijada, ko ga le-ta ponoči povabi 'med rjuhe'.

<sup>10</sup> To, da je Platon začetnik tradicije 'nadčutne' ljubezni, vidimo pri največjemu apologetu krščanstva, Avreliju Avguštinu. Avguštin v svojih delih, kot sta *Božja država* in *Zakonski stan in poželenje* piše naslednje: "Po prekoračitvi božje postave je človek v svojih udih začel nositi drugo postavo, ki se je bojevala proti nje-

lenju obžalovali svojo radodarnost potem, ko jih je le-ta minila, prav tako naj bi v času strasti zaljubljeni zanemarjali dolžnosti, ki jih imajo do sebe, svoje okolice kot tudi do družine in države (vseeno naj bi jim bilo za svoje premoženje, običaje kreposti ipd.), poleg tega pa naj bi jih vodila škodljiva in nevarna čustva ljubosumnosti in zavisti, zaradi katerih prej škodujejo kot pa delalajo dobro drugemu. Platon tako naredi sklep, da so prav erotična ljubezenska čustva škodljiva in ki se jim je treba odpovedati na podlagi njegove tridelne razdelitve duše na poželjivi, želelni in umski del oziroma del, s katerim se učimo, razvnamo in zadovoljujemo gone po hrani, pijači in razmnoževanju.<sup>11</sup> "Duša žejnega želi v trenutku žeje samo piti. To je njeno pozelejenje, ki si ga skuša potešiti." /.../ "Vendar se dogaja, da je človek žejen in kljub temu noče piti?" "Da in celo pogosto." "Kako naj sodimo o tem?" /.../. "Vsekakor tako: v duši mora biti nekaj, kar ga sili k pitju, in nekaj, kar ga od tega odvrača. /.../ In zadnje je močnejše od prvega." /.../ Sila, ki človeka odvrača, vsekakor izvira iz razuma; sila, ki ga k temu naganja, pa ima svoj izvir v sli in boleznih." /.../ Zato lahko z vso upravičenostjo ti sili označimo kot dva različna dela duše. In prav gotovo nismo v zmoti, če del, s katerim duša misli, imenujemo razumski del duše in del s katerim ljubi, strada, trpi žejo in se predaja drugim pozelejenjem, nerazumski

---

govemu razumu. Človek je ločil prostovoljno slabo od dobrega – ne tako, da bi se mu izognil, ampak da mu je podlegel. Pravzaprav bo bilo krivično, ko bi se mu njegov suženj, se pravi njegovo telo, pokoraval, ko pa se sam ni pokoraval svojemu Gospodu. Kaj naj bi bil sicer razlog, da moramo oči, ustnice, jezik, roke, hrbet, vrat in boke premikati tako kot ustreza njihovim nalogam, če je naše telo zdravo in vseh ovir prosto, medtem ko se pri spočenjaju otrok udi, ki so temu namenjeni, ne pokoravajo volji, ampak je treba počakati, da jih vzburi pozelejenje, ki je na nek način neodvisno, in tega včasih ne stori, ko si duh želi, drugič zopet stori, čeprav je duh proti temu? Kako bi človekova svobodna volja ne mogla zardeči, ko pa je zaradi prezira božjega ukaza izgubila oblast nad svojimi lastnimi udi? In kje bi se našel boljši dokaz, da je človeška narava pokvarjena zaradi svoje nepokorščine, kot prav v nepokorščini teh organov, po katerih se v zaporedju generacij ohranja človekova narava? (Avguštin: 1993: VI. 7). Avguštin tako namiguje, da vzrok pregrešnosti telesa ni v sami njegovi naravi, gre za to, da "/.../ vzrok grešni duši ni bilo pokvarjeno meso, ampak je grešna duša pokvarila meso. In čeprav iz tega skvarjenega telesa izhajajo določena nagnjenost k pregreham in celo pregrešne želje, pa vse pregrehe grešnega življenja ne moremo pripisati mesu" (Avguštin: 1994: XIV. knjiga: 3. pogl.), saj se pregrehe in strasti pojavljajo tudi že v sami breztelesni duši. Kakor navaja Avguštin, naj bi ponos, zavist, ljubosumnost, bolečina obstajali, še preden se je človek kot duša utelesil (kar je bilo šele kot posledica padca iz raja).

<sup>11</sup> Zopet lahko kot odmev preberemo pri Avguštinu: "Toda užitku predhodi določen apetit, ki ga v mesu čutimo kot pozelejenje, kot lakota in žeja ter tisto, kar s splošnim imenom identificiramo z imenom 'sla', čeprav je to generično ime za vsako željo" (Avguštin: 1994: XIV. knjiga: 15. pogl.), in čeprav ima "sla veliko objektov, in kadar z njo ne označimo točno določenega objekta, beseda sla pogosto označuje poželjivo vznemirjenje reproduktivnih organov. A ta sla se ne le polasti celega telesa in zunanjih delov, ampak jo jo čutiti tudi od znotraj, kako s strastjo premika celotnega človeka in kako se mentalno čustvo meša s telesnim apetitom, tako da je rezultat tega največji užitek vseh telesnih užitkov. Ta užitek je tako vseprežemajoč, da v trenutku njegovega udejanjanja mrkne vsa umska aktivnost" (Avguštin: 1994: XIV. knjiga: 13. pogl.). In naprej: "Upravičeno je sram na poseben način povezan z omenjeno slo; upravičeno so tudi ti sami deli, ki jih ne premika in ne upravlja naša volja, ampak določena neodvisna avtokracija, imenovani 'sramni'. Njihovo stanje je bilo pred grehom drugačno. Saj je zapisano: 'Bila sta naga in se nista sramovala' – kar ne pomeni, da nista vedela za njuno goloto, ampak golota še ni bila sramotna zato, ker njune dele ni premikala sla brez njune privolitve /.../ Takrat sta odprla oči in se zavedala, da sta naga /.../ Njune oči so se odprle, ne da bi videla, saj sta že gledala, ampak da bi razločila med dobrim, ki sta ga izgubila in zlom, v katerega sta padla." (Avguštin: 1994: XIV. knjiga: 17. pogl.)

poželjivi del, za čutna zadovoljstva in naslade zavzeti del duše. Imamo pa še tretji del duše, to je volja s pogumom, ki se včasih bojuje s poželenji, kot nečim, kar je drugačno od nje (Platon: 1976: 4. knjiga: 14). Zato je bistvo prave ljubezni to, kar je nravno in lepo, z njo pa nikakor ne sme ta biti povezani ne norost ne razbrzdanost. Ali kakor sam reče: "Potemtakem bi ti v državi, ki smo jo ustanovili, vpeljal zakon: ljubimec naj živi, poljublja in boža svojega ljubljenca kot svojega sina, zaradi lepote same, seveda če je to njemu po volji; sicer pa naj živi s tem, za katerega se poteguje tako, da ne bo nikoli zbujal niti videza, da se tu dogaja kaj več /.../" (Platon: 3. knjiga: 1976: 12).<sup>12</sup> Tako nam hoče Platon povedati, da ima vsak izmed nas na izbiro več možnosti, vendar pa je pravilna le tista izbira, ki posluša 'najvišji' element v nas, namreč intelekt oziroma dušo. Prav tako nam hoče Platon s tem jasno pokazati, da ultimativen cilj dobrega življenja niso čustva in užitek, ampak dejavnosti (ki so neodvisni od čustev in občutkov, ki jih ustvarijo): dejavnosti, ki so razvrščene glede na intrinzično vrednost in ne glede na stanja, ki jih ustvarijo. In prav zato je Platon iz dobrega življenja zaljubljenca izbrisal appetite in strasti, kajti: a) apetiti so slepe animalne sile, ki segajo po zunanjih objektih brez vsakršne diskriminacije in selektivnosti; b) če apetitov ne potlačimo, težijo k ekscesom; c) čustva in strasti nimajo kognitivne dimenzije; č) le intelektualni element je nujen in zadovoljliv pojem za resnico in pravilno izbiro.

Toda Octavio Paz je pravilno opozoril, da je Platon v *Državi* in *Simpoziju* v protislovju, kajti brez telesa in želje, ki ga telo zbudi v ljubimcu, ni mogoč vzpon k ideji oziroma esenci: da bi lahko opazovali večne oblike in sodelovali v esenci, je potrebno telo. Druge poti ni. "Ljubezen tako ni ljubezen do tega sveta, ampak od tega sveta: na zemljo jo veže pomembnost telesa, ki je užitek in smrt. Brez duše /.../ ni ljubezni, vendar je tudi brez telesa ni. Zaradi telesa je ljubezen erotika in se tako povezuje z najširšimi in najbolj skritimi silami življenja." (Paz: 1996: 132) In kakor da bi se tega tudi sam zavedal, je Platon v starosti dejansko spremenil mnenje o pozitivnosti in združljivosti erotične ljubezni in mišljenja v *Fajdrosu*. Tam nam dodatno pove, kaj je vrednota *manije* ali 'božanske norosti' *erosa* in kateri predhodni elementi so preklicani. Predvsem izstopata naslednja dva: a) *neintelektualni elementi so nujen vir za motivacijsko energijo*. Da bi šli, kamor nas želi pripeljati intelekt, morajo pri tem sodelovati tudi t. i. nerazumni elementi. Moč celote je *sumphutos dynamis*, 'moč naravno skupaj zraščenege'. Če tlačimo čustva in appetite, lahko s tem oslabimo celotno

<sup>12</sup> Po drugi strani pa ta zakon, in ne glede na to, da gre za moškega in žensko, zanika, ko zapoveduje telesno občevanje v reproduktivne evgenične namene: "Ali uporabljaš vse enako za razmnoževanje ali pa si želiš potomstva samo od najboljših? Samo od najboljših /.../: od najmlajših ali od najstarejših ali od tistih, ki so v najboljših 'letih'? Od zadnjih. In če pri razmnoževanju tega ne upoštevaš, potem se ti poslabšata pasmi petelinov in psov, ali ne?" (Platon: 5. knjiga: 1976: 8)



osebnost, ki zaradi tega ne bo mogla pravilno delovati. Ali kakor lahko vidimo v odlomku iz dialoga, kjer govori o tridelni duši v prisposodbi voznika kočije, ki ima vprežena dva konja: “Kadar voznik (razum. op. avt.) uzre pojav, ki ga miha k ljubezni, zadrži tistega konja, ki je zmerom pokoren (volja, op. avt.) vozniku, da ne skoči na ljubimca; drugi konj (strasti in poželenja, op. avt.) pa se ne meni niti za voznikov osten niti za bič, ampak poskoči in zmede vso vprego ter prisili drugega konja in voznika, da gresta k ljubljenu dečku in mislita na uživanje ljubezni. /.../ In tako se mu približata in vidita bleščeči obraz ljubljenega dečka. Toda komaj je voznik to videl, se spomni na naravo lepote (ki izhaja iz božanskega doma v nebesih) /.../; brž ko jo voznik uzre, se prestraši in v svetem strahu pade vznak in je hkrati prisiljen vajeti tako pritegniti, da se oba konja sesedeta na kolke /.../ In tako se je šele zdaj pokazalo, da duša ljubimca sledi ljubljencu v nekem božjem strahu in spoštovanju. (Fajdros: 1969: 41–42); b) *strasti in dejanja, ki jih je navdihnil erōs, so intrinzično vredne sestavine najboljšega človeškega življenja*. Ljubimca v Fajdrosu sta povezana z erotično strastjo, živita skupaj in skrbita za dobro drug drugega zaradi njiju samih. Oba zanima učenje in poučevanje resnice ter dobrega. Ljubezenski odnos temelji na podobnosti zanimanj in značaja, ob tem pa ga preveva *manija* erosa. Najboljše človeško življenje vključuje čaščenje konkretnega posameznika. To skupno življenje ne vključuje le skupne intelektualne aktivnosti, ampak prav tako vključuje skupna čustva in telesnost in Platon pojasni tudi, zakaj: “Ker torej z njim kakor z bogovom podobnim zelo prijazno ravna ne tisti, ki hlina ljubezen, ampak ki resnično ljubi in ki je sam že po svoji naravi prijatelj svojemu ljubimcu /.../. Ako ga k sebi pusti in mu dovoli, da se z njim pogovarja in z njim občuje, prešine ljubimčeva dobrohotnost ljubljena, ker ta opazi, da mu vsi drugi prijatelji in sorodniki skupaj niso niti malo prijateljski v primerjavi s tem od boga navdihnjenim prijateljem. Če pa tako dela dlje časa in se z njim telesno dotika v telovadnicah in pri drugih družabnih zabavah, potem šele teče vir tistega veletoka, ki ga je Zevs, ko je ljubil Ganimeda, imenoval ljubezensko hrepenenje, na ljubimca in en del tega vire pronikne vanj, drugi del pa odteče, kadar ga je ljubimec poln, iz njega ven.” (Platon: 1969: 43) Tako imamo pri poznem Platonu sicer pripoznanje telesa (strasti in čustev) v ljubezni, kljub temu pa telo še vedno ni tematizirano in ostaja konceptualno prazno/temno polje v filozofiji ljubezni.

### 3.

Pokazala sem, da je platonska filozofija (in njena naslednica krščanstvo) iz pojma ljubezni izvrgla telo, ker o njem ni mogla ničesar reči oziroma ga konceptualizirati, po drugi strani pa je biologija pri definiranju pojma ljubezni vse



svoje sile usmerila zgolj v telo in izvrgla duševno (in kulturno) sfero. Hkrati pa smo pokazali, da sta ravno zaradi konceptualnega izpuščanja telesa iz sfere filozofije, kakor izpuščanja duše iz biologije, obe disciplini neuspešni (neučinkoviti) pri svojem definiranju ljubezni, še več, da sta obe disciplini na neki točki zašli v svoje protislovje, ko sta (zavoljo konsistentnosti) skozi sprednja vrata izvrgli telo oziroma dušo, pa se jima je ta vrnil(a) skozi stranska vrata kot pravtisti manjkajoči del v mozaiku, ki ga morata obe disciplini še zapopasti.

## LITERATURA

- AVGUŠTIN, AVRELIJ (1993): *Zakonski stan in poželenje*, Krt, Ljubljana.
- AVGUŠTIN, AVRELIJ (1994): *The City of God*, Hendrickson Publishers, Massachusetts.
- CARTER, SUE (1998): "Neuroendocrine Perspectives on Social Attachment and Love", *Psychoneuroendocrinology*, Vol. 23, No. 8.
- IHAN, ALOJZ (2001): *Deset božjih zapovedi*, Koda, Ljubljana.
- MAJERHOLD, KATARINA, ALOJZ IHAN (2003): "Mi, krmarji v čustvenem toku: dr. Alojz Ihan o ljubezni", *Delo* (Ljubljana), 7. junij 2003.
- MILLER, GEOFFREY (2001): *The Mating Mind*, Vintage Press, New York.
- NUSSBAUM, M. C. (2001): *Uppheavals of Thought, The Intelligence of Emotions*. Cambridge Press, MA.
- NUSSBAUM, M. C. (1986): *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, ponatis 2001.
- PLATON (1960): *Simpozij in Gorgias*, Slovenska matica, Ljubljana.
- PLATON (1969): *Fajdros*, Založba Obzorja Maribor, Maribor.
- PLATON (1976): *Država*, DZS, Ljubljana.
- PAZ, OCTAVIO (1996): "Dvojni plamen", *Nova revija* št. 174–175, Letnik XV, Ljubljana.