

PAIDEIA IN PAIDERASTIJA: VZGOJA BREZ ŽENSK?

Pederastija je potlačena resnica paideje,¹ tisto, kar je izrinjeno iz pedagoške zavesti, tisto, o čemer pedagogi praviloma molčijo. S tem, da molčijo, zbudajo vtis, da o tem nič ne vedo. Toda ta videz nas ne sme prevarati, kajti o tem večinoma res nič ne vedo, čeprav je to videti še tako čudno. V pedagoški literaturi o problemu pederastije (ki je tako vznemirjal grške filozofe, navdihoval pesnike in slikarje, kasneje pa bil deležen vse hujšega zgražanja in obsojanja, a tudi številnih analiz filozofov, zgodovinarjev, filologov, psihoanalitikov itd.) najpogosteje ni ne duha ne sluha. Celo takrat ne, ko je na primer govor o idealu *kalos kai agathos* (po telesu lep in dober po duši) kot smotru grške vzgoje ali o *pedagoškem erosu* kot o duhovni ljubezni vzgojitelja do gojenca, ki sta brez navezave na pederastijo skorajda nerazumljiva.

*Paideia*² in *paiderastia*, vzgoja in homoseksualna ljubezen do dečkov se v stari Grčiji nista izključevali. Prav nasprotno, pederastija je veljala za najbolj popolno obliko vzgoje, za tisto, kar paideji šele omogoča, da se lahko zares uresniči, kajti niti družina niti pozneje šola ji ne dajeta pravega okvira. Ta je le v globokih in tesnih osebnih odnosih, ki združujejo mladega duha s starejšim moškim, ki je istočasno njegov ljubimec, zgled, vodnik in iniciator. Za javno mnenje je bil ljubimec (v Sparti tudi po zakonu) moralno odgovoren za razvoj svojega ljubljence,³ za dečka pa je bilo sramotno, če ga ni noben moški spoznal vrednega ljubezni. Zato ta tedaj še posebno cenjena oblika vzgoje ni izključevala moške homoseksualnosti, ni odklanjala njihove čutne in duhovne nagnjenosti do dečkov, ampak jo je predpostavljala.

Izključevala pa je nekaj drugega: vse ženske in nekatere moške. Ženske preprosto zato, ker so ženske, moške pa najpogosteje zato, ker so še otroci ali sužnji.⁴ Ženske so bile izločene od rojstva do smrti, dečki pa le za določen čas. Če uporabimo metaforo: v pedagoškem mikrokozmosu se zrcali družbeni makrokozmos, grška mestna država, ki temelji na izključitvi žensk, sužnjev, tujcev in začasno tudi mladih.⁵

Toda če je po eni strani res, da je bil grški *polis* nekakšen moški klub, v katerem je imela ženska le marginalno vlogo, pa naj gre za vzgojo ali kaj drugega, je po drugi strani prav tako res, da njenega položaja ne

moremo pojasniti zgolj kot posledico njene izključitve iz tega tipično moškega sveta, temveč prej kot posledico nekega paradoksnega dejstva, da je bila ženska iz njega hkrati *preveč in premalo* izključena. Zato je bila vzgoja žensk in obenem vloga ženske kot vzgojnega dejavnika tako nepomembna.

Vsaj kar zadeva vzgojo dečkov, je bila ženska njihova vzgojiteljica samo prvih sedem let življenja, ko še pravzaprav niti ni šlo za pravo vzgojo (*paideia*), ampak le za *vzrejo* (*ana-troph*). S to se je ukvarjala predvsem mati, lahko pa jo je v vlogi dojilje ali pestunje nadomeščala tudi kakšna druga ženska, ki je bila lahko svobodna ali pa sužnja.

Čeprav so otroka že v prvih letih življenja uvajali tudi v družbeno življenje - v družini so mu vcepljali moralno disciplino in mu privzgajali lepe navade, ga učili pravilno govoriti in ga uvajali v kulturno tradicijo s petjem uspavank, pripovedovanjem mitičnih zgodb in basni itd., - vendarle tega starostnega obdobja niso imeli za obdobje prave vzgoje. Prava vzgoja, ki je bila po svojem bistvu moralno oblikovanje otrokovega značaja in načina življenja, se je začela šele z otrokovim vstopom v šolo. Toda ne v sami šoli, temveč predvsem v družini, kasneje pa na javnih mestih, pridržanih le za moške. Kajti vzgoja ni sodila v domeno učitelja, temveč bodisi v domeno staršev oziroma njihovega sužnja, pedagoga (*paidagogos*), ki mu gre po Freudu pripisati spodbujanje homoseksualnosti,⁶ bodisi *erasta* svobodnega odraslega moškega, ki je vzgajal dečka skozi homoseksualno razmerje, ne pa učitelja. Učitelj (*didaskalos*) ni bil zadolžen za vzgojo v strogem pomenu besede, ampak zgolj za specializirano področje poučevanja, za to, da je naučil otroke brati in pisati.⁷ Vzgoje pa mu niti niso zaupali, ker je bil po takratnih merilih moralno neprimeren, saj je poučeval za denar in opravljal nespoštovan poklic.

Tako se je prava vzgoja za atenskega dečka začela šele po njegovem sedmem letu, ko je njegovo vzgojo prevzel *moški*, najprej pedagog, ki je predstavljal eno izmed specifičnih institucij antičnega sveta, kasneje pa *erast*. Pedagog, ki je v vlogi vzgojitelja zamenjal mater, je imel nalogo voditi gospodarjevega sina v šolo in nazaj domov, ga kot predstavnik očetove oblasti nenehno nadzorovati in varovati pred kakršnimi koli nevarnostmi in ga učiti lepega vedenja ter moralnih idealov.⁸ Toda če je prešla sedaj vzgoja v roke pedagoga, to še ne pomeni, da mati in učitelj nista imela nobenega dejanskega vpliva na dečkovo vzgojo, temveč le, da jima vzgojna funkcija ni bila priznana in pripoznana.

Ženski torej ni bila priznana prav tista funkcija, ki je imela zanjo v poznejših stoletjih (ko ji je bila pripisana kot njena naravna dolžnost

in pravica) podoben učinek prikovanosti na dom in izločanja iz sfere družbenega in političnega kot v antiki. Poleg tega ji tudi izobrazba in vzgoja nista bili dostopni na enak način kot moškim, čeprav se je najprej v določenih krajih, na primer v Šparti, v helenski dobi pa tudi širše, navsezadnje le nekoliko razvila tudi vzgoja deklic. Vendar izobrazba in vzgoja, ki so jo dobile v družini, še vedno ni imela takšne širine in kulturne vrednosti kot tista, ki so je bili deležni dečki in mladeniči; do četrtega stoletja pred našim štetjem pa tudi ni bilo šol, ki bi jih lahko obiskovale deklice.⁹

Povsem drugačna pa je bila vzgoja žensk takrat, ko so bile na nek paradoksen način izključene iz sveta moške kulture in tej ustrezne vzgoje, obenem pa so še vedno ostale njegov legitimni del. Takšne izključitve zato ne smemo razumeti kot sunek čez rob družbe, na obrobje katere so bile ženske že tako ali tako odrinjene, temveč kot prehod, v katerem izključitev iz 'moškega sveta' preide v vključitev v 'ženski svet', ne da bi pri tem prekoračili rob oziroma mejo, ki ju ločuje. Zato se znajdetta oba 'svetova' na isti površini, pri čemer je bistvena značilnost 'ženskega sveta' ta, da 'eksistira', da obstaja kot zunanja notranjost, kot element, ki zavzema mesto izjeme, ki znotraj 'moškega sveta' reprezentira njegovo negacijo.

Kot izjemo, kot model vzgoje v 'ženskem svetu' (ki predstavlja negacijo prevladujočega modela vzgoje s tem, da je nekakšen 'narobe svet', v katerem so ženske in moški zamenjali pozicije) bi lahko vzeli model *lezbične vzgoje*, ki se je pojavila ob koncu sedmega stoletja pred našim štetjem na otoku Lesbos.

Na tem otoku, simbolu ženske homoseksualnosti, je pesnica Sapfo vodila nekakšno šolo za deklice in mladenke, ki je trajala od njihovega otroštva (ki so ga preživljale pod materino oblastjo v okviru družine) do možitve. Šola je bila razumljena kot 'prostor za učenke oz. privrženke Muz', pravno pa je bila predstavljena (tako kot od Pitagore dalje filozofske šole) v obliki religiozne bratovščine, posvečene boginjam umetnosti.

V šoli je bil poudarek na vzgojni vlogi glasbe. Poleg igranja glasbenih inštrumentov in petja so se učile še skupinskih plesov in konverzacije.¹⁰

Kakor v Atenah tako je bilo tudi na Lesbosu prisotno občudovanje lepote, ki ga ni bilo mogoče ločiti od seksualnosti. Tako kot se je tam razrasla homoerotična ljubezen do dečkov, se je tu lezbična. Toda lezbična ljubezen do deklice, učiteljice do učenke, vendarle ni bila v vzgojnem smislu ekvivalent pederastiji, saj je ostajala sapfična ljubezen na ravni čutnosti in strasti in ni doživela tiste metafizične

transpozicije, kot pri Platonu pederastija, ki je postala sinonim za stremljenje duše k Ideji.¹¹

Na prvi pogled se zdi, da gre tu zgolj za razliko med žensko in moško homoerotiko, toda ta razlika sovpada z ločnico znotraj same pederastije, z razcepom na telesno ljubezen, ki se meni samo za polteno naslado, in na duhovno, nebeško ljubezen med moškimi, ki temelji na stremljenju duše k Ideji in ima visoke etične cilje: vodenje dečkov in vzgajanje moških kreposti do popolnosti. Pri tem je pomembno dvojje: spolna asimetrija in zakoreninjenost idealne plati pederastije v spolnosti. Spolna asimetrija zadeva neprekoračljivo mejo med omenjenima vrstama ljubezni: ženska, pa naj gre za lezbijko, zakonsko ženo ali hetero, je a priori izključena iz nebeške ljubezni, ki je možna le med moškimi. Ljubezen med moškimi pa se kaže v spolni substanci duhovnih odnosov, in nasprotno, v etični nadgradnji čutnega razmerja.

Pozneje, ko pederastija ni več veljala niti za zaželeno niti za normalno, ampak za spolno popačenost, za nečedno, ogabno in protinaravno nagnjenje, za eno "redkih odurnosti, ki človeka z normalnim čustvovanjem od Grkov odbijajo," je izraz 'pederastija' za nazaj dobil sramoten in skrunilen pomen, s katerim ni bilo več mogoče ustrezno izraziti njene dvojne narave. Zato so nekateri uporabljali besedo pederastija samo za označevanje čutne istospolne ljubezni do dečkov, za etično neoporečno duhovno ljubezen, pa besedo *paidofilija*, ki se je v antiki uporabljala kot sinonim za pederastijo.¹²

To terminološko distinkcijo je nemara treba brati prav kot znak retroaktivnega antagonističnega ločevanja duhovnega od telesnega, dobrega od slabega, dopustnega od nedopustnega, kajti šele iz krščanske perspektive je pederastija videti tako grešna in grozna, medtem ko se starim Grkom ni zdela problematična. Razen v izjemnih primerih je niso niti obsojali niti prepovedovali. Ne samo, da so jo zakoni dopuščali in ljudje sprejemali kot nekaj običajnega, temveč je bila celo zelo cenjena, saj je v marsičem odločilno vplivala tako na religiozno, moralno in filozofsko spekulacijo kakor tudi na ustvarjanje v besedni in likovni umetnosti. Močno oporo je imela v vojaških in vzgojnih institucijah, kjer je bila tesno povezana s filozofsko izobrazbo.

Ker je niso postavljali v izključujoč odnos s heteroseksualno ljubeznijo, se jim ni zdelo nič narobe, če sta istemu posamezniku nastopala kot objekta njegove želje deček in ženska. Oba sta bila dojeta kot objekta iste želje in zato niso predpostavljali, da ima moški, ki ljubi dečke, drugačno naravo. Prepričani pa so bili, da mora imeti uživanje

v takšnem odnosu drugačno moralno obliko od tiste, kjer gre za uživanje z žensko.

Z vidika morale je bila razlika med zmernostjo in razvratom, med moškim, ki obvlada samega sebe, in tistim, ki se zaradi hlapčevstva Erosu ne more upreti niti ženskam niti dečkom, pomembnejša od tiste, ki ločuje obe vrsti uživanja. Ni toliko pomembno, ali gre za dečka ali žensko, važno je, da se jima lahko odpove, da je zmožen samoobvladovanja.

Toda problem samoobvladovanja vendarle ni v obeh primerih enak. Pri odnosu moškega z žensko je šlo zgolj za samoobvladovanje moškega, za njegov odnos do samega sebe, pri pederastiji pa za odnos dveh avtonomnih etičnih subjektov, za odnos, ki predpostavlja, da morata oba v svojem ravnanju poleg lastnega samoobvladovanja upoštevati tudi samoobvladovanje drugega. Do tega pa morata šele priti v samem homoseksulnem razmerju, pri čemer je mišljeno homoseksualno razmerje med svobodnim odraslim moškim in svobodnim, vendar še nedoletnim dečkom in ne razmerje med odraslima moškima, med dvema dečkoma ali razmerje s sužnjem. Z vidika vzgoje, moralne skrbi in teoretske preokupacije je edino pomembno prvo razmerje, ki zahteva kot pogoj razliko v letih in statusu.

Zahtevana razlika v letih je sicer precej ohlapno določena, prav tako tudi dečkova starost,¹³ toda bistven je pravi čas, tj. obdobje med fantovim otroštvom, ki ga ščiti zakon, in odraslostjo, ko ni več primerno niti zanj niti za odraslega partnerja, da bi se njuno razmerje nadaljevalo. Kot priznano in cenjeno razmerje se lahko nadaljuje zgolj tako, da minljivo ljubezensko razmerje nadomesti neminljivo prijateljstvo (*philia*). Če bi se nadaljevalo kot spolno razmerje, bi veljalo za nenaravno. Toda ne zaradi samega spolnega odnosa, temveč zato, ker bi bil v njem eden izmed njiju (oba sta svobodna človeka) nujno podrejen, saj so podrejenost izenačevali s pasivnostjo, pasivnost svobodnega človeka pa je bila v nasprotju z etiko svobode. Prav zato, ker so spolno penetracijo izenačevali z aktivnostjo in aktivnost s svobodo, tudi dovoljeno homoseksualno razmerje med starejšim, zrelim moškim (ki mora imeti aktivno vlogo ne samo na seksualnem, ampak tudi na družbenem in moralnem področju) in dečkom (ki še nima pravega položaja v družbi in ki so mu potrebni nasveti, pomoč, podpora in zaščita) ni enakopravno spolno razmerje, saj sovpade z moralno ločnico med aktivnim in pasivnim, ki preprečuje vzajemnost. Na aktivno stran se nujno umešča svobodni odrasel moški, na pasivno pa svobodni deček, ki ga vzgaja tako, da ga uvaja v umetnost samoobvladovanja in v filozofijo. Takšno razmerje predstavlja problem, ki je bil

vreden moralnega in filozofskega premisleka:¹⁴ kako misliti skupaj svobodo in pasivnost?

Pasivna drža je namreč nezdržljiva s pozicijo svobodnega gospodarja. Od tod izvira problem, ki ga Foucault imenuje antinomija dečka v grški morali aphrodisia: po eni strani je deček edini častni objekt užitka svobodnega odraslega moškega, po drugi strani pa ne sme sprejeti položaja objekta v ljubezenskem razmerju, ki je vedno pojmovano kot oblika oblasti.¹⁵ Ne sme se identificirati z vlogo podrejenega, pasivnega objekta, in vendar jo mora za določen čas tudi privzeti. Če se identificira z njo, se feminizira, ne more postati javna oseba, izgubi čast in dobro ime. "Kar je torej obsojanja vredno in perverzno, ni homoseksualnost, temveč identifikacija s pozicijo objekta užitka drugega - kar je natanko psihoanalitična opredelitev funkcije perverzije."¹⁶

Ali potemtakem drži trditev, da "med moškim in dečkom ni, ne more in ne sme biti vzajemnega užitka"?¹⁷ Pritrdilni odgovor se opira na naslednjo argumentacijo, ki jo ponavlja tudi Plutarh: če je deček prisiljen v spolni odnos, potem ne more občutiti užitka, temveč le jezo, sovrašтво in maščevalnost, če pa se zanj svobodno odloči, potem uživa zaradi feminizacije v pasivnosti, v nekem sramotnem in nenaravnem občutku, ki izziva prezir pri drugih ljudeh.¹⁸ Toda to še ne pomeni, da deček v spolnem odnosu z odraslim moškim ne more uživati, ampak le, da ne sme uživati, če hoče kasneje prevzeti javne, državne in politične funkcije. Če namreč ne bi mogel uživati, potem bi bilo nepotrebno paradokсно zanikanje užitka, ki ga prav skozi zanikanje predpostavlja; odveč bi bila neka temeljna 'denegacija': hkratna "za-trditev, da tak užitek ne more obstajati in predpis, da se ga ne sme občutiti."¹⁹ Kljub temu ni "dečkova dilema" nič manjša. Po eni strani ne sme uživati, ne sme kazati navzven, da uživa v spolnem odnosu, po drugi strani pa tudi ne sme ostati popolnoma hladen, kajti ugodi lahko zgolj tistemu, do katerega čuti občudovanje, privrženost in hvaležnost. Kako naj potem ostane v spolnem odnosu do ljubljenega "trezen opazovalec njegove ljubezenske pijanosti", kot pravi Ksenofon?²⁰

Prav razlika v letih vzpostavlja med odraslim in dečkom razmerje neenakosti, razmerje, ki ima po Marrouju podobne učinke kot razmerje med starejšim in mlajšim bratom: želja starejšega moškega, da bi se uveljavil v očeh svojega ljubljence, da bi pred njim blestel in ga očaral, zbuja pri dečku čustvo gorečega občudovanja, prizadevanje, da bi postal svojemu zgledu čimbolj podoben, in simetrično željo, da se pokaže vreden svojega ljubimca. Pri ljubimcu pa se oblikuje komplementarno čustvo: v sebi prepozna pedagoški po-klic, čuti se poz-

vanega, da postane učitelj in duhovni oče svojemu ljubljencu.²¹ Skratka, pri dečku naj bi šlo za imaginarno, zgledno identifikacijo z odraslim moškim kot utelešenjem ideala jaza, pri odraslem moškem pa za simbolno identifikacijo z označevalcem, z 'učiteljem' in 'duhovnim očetom'.

Gibalo vzgoje naj bi bilo nemara tudi tu, tako kot v klasičnem freudovskem modelu, zahteva po ljubezni, ki jo otrok naslavlja na odraslega. Da bi si pridobil in ohranil to ljubezen, se ponuja odraslemu, ki mu uteleša ideal jaza, kot idealni jaz. Toda tu gre (vsaj do Sokrata) najprej za nekaj drugega: zahtevno po ljubezni naslavljata drug na drugega. Da bi si pridobila in zagotovila ljubezen drugega, se drug drugemu sama ponujata kot idealni jaz. Pogoji za to pa je, da se v svojem idealu jaza gledata z očmi javnega mnenja, da se gledata takšna, kakršna bi morala biti, da bi zadovoljila pričakovanja okolja, ki mu pripadata. Le s posredovanjem tega povnanjenega ideala jaza lahko oba dosežeta svoj cilj: odrasli moški užitek v spolnem odnosu, deček pa ustrezno mesto v družbi.

Njuno razmerje so urejali podobni običaji dvorjenja, kot so kasneje v evropski kulturi veljali za mlada dekleta, le da ritual dvorjenja še ni bil tako izdelan kot srednjeveški ritual dvorske ljubezni. Gre za natančno izdelana pravila, ki skozi igro zavračanja, upiranja, izogibanja, bežanja in podobnih strategij omogočajo čim daljše odlaganje spolnega odnosa med moškim in dečkom, obenem pa tudi medsebojne izmenjave, ki določajo, kdaj in pod kakšnimi pogoji je primerno, da do njega pride.²⁰

Tudi v dvorski ljubezni imamo opraviti s tehnikami, ki imajo podoben učinek: zadrževanje, suspenzija, *amor interruptus*, vse to so, "stopnje, ki jih dvorska ljubezen predpisuje pred tem, čemur zelo skrivnostno pravi dar milosti", pravi Lacan, in te stopnje "skoraj povsem ustrezajo temu, kar Freud v svojih Treh razpravah razvija kot področje predhodnih ugodij. Paradoks tega, čemur bi lahko iz perspektive načela ugodja rekli učinek Vorlust, predhodnega ugodja, pa je natanko v tem, da ta ugodja vztrajajo proti načelu ugodja". V teh predhodnih stopnjah je torej "navzoče ugodje, ki nam ga daje samo željenje, se pravi, strogo vzeto ugodje, ki nam ga daje izkustvo neugodja."²³

Poleg ugodja, ki mu ga daje izkustvo neugodja, lahko pride deček po ovinku, prek odpovedi lastnemu užitku v spolnem odnosu z odraslim moškim, še do neke druge vrste ugodja, do "zadovoljstva, ki ga občuti, ko nudi užitek drugemu".²⁴ Tu ne gre za spolno zadovoljstvo, temveč za notranje zadoščanje, za ugodje, ki ga lahko občuti prav zato, ker se

je odpovedal lastnemu užitku, ker se je podredil moralni Normi in se s tem postavil na točko ideala jaza, na točko, s katere se bo "videl, kot da ga gleda nekdo drug", oziroma, s katere ga Drugi vidi v obliki, v kateri mu ugaja, da ga vidi.²⁵ Ker se deček od tod vidi tako, da je sam sebi všeč, gre gotovo za narcistično zadovoljitev, poleg tega pa je že sam narcizem, ki je na delu v notranjem zadovoljstvu, posredovan s simbolno identifikacijo, identifikacijo z moralno Normo kot delom simbolne ureditve, ki se ji je podredil in si s tem prislužil notranje zadovoljstvo.²⁶

Poleg tehnik odlaganja je pederastiji (po Platonovem preobratu) in dvorski ljubezni skupno tudi to, da je objekt ljubezni vpeljan na dokaj nenavaden način, kot odtegnitev oziroma nedosegljivost. V dvorski ljubezni gre namreč za sublimacijo ženske kot objekta. To pa pomeni dvoje: povzdignjenje objekta v dostojanstvo Stvari (*das Ding*) in paradokсно zadovoljitev nagonov, ki se proizvede drugod in ne tam, kjer je njihov cilj.²⁷

Pri Platonu pa lahko razumemo ta paradoksn objekt, ki ga ni mogoče imeti, čeprav je vsebovan v Sokratu, kot tisto 'več' v slehernem objektu, kar po Lacanu odpira perspektivo smrti, večnosti in nesmrtnosti. Lepota se tu kaže kot maska Stvari, kot tisto, kar onemogoča srečanje z nemogočo Stvarjo, ki je postavljena v odnos s predpostavljeno vednostjo oziroma vednostjo nasploh.²⁸

Toda vrnimo se k vprašanju običajev, ki so strogo predpisovali medsebojno vedenje in strategije, ki sta se jih morala odrasel moški in deček posluževati, če sta hotela svojemu razmerju dati priznano estetsko in moralno formo. Njuni vlogi sta bili različni in precej natančno kodificirani: ljubitelj dečkov (*erastes*), ki je v položaju snubca, mora imeti pobudo v svojih rokah, pokazati mora svojo vztrajnost, gorečnost in obenem zmernost, poskrbeti mora za varovanca, ga vzeti v zaščito, mu izkazovati usluge.

Vse to je potrebno zato, ker je deček (če ni rojen kot suženj) svoboden in avtonomen; ker je svoboden in avtonomen, lahko svobodno izbira partnerja in se samostojno odloča za spolno razmerje; ker se lahko avtonomno odloča, ga ljubimec nima pravice prisiliti v spolno razmerje; ker ga ne more prisiliti, mora doseči njegovo privolitev; da bi dosegel njegovo privolitev, ga mora prepričati oziroma pridobiti na kakšen drugačen način: z darili, uslugami, obljubami ipd.

Ljubljeni deček (*eromenos*) pa ne sme imeti več snubcev hkrati, svojemu izbrancu ne sme niti prehitro popustiti niti se mu predajati zaradi lastnega užitka, koristoljubja ali lahkomišelnosti. Zanj "ni

dobro (predvsem v očeh javnosti), da se obnaša 'pasivno', da popušča in se podreja, da se preda brez boja, da postane objekt poželenja drugega, da zadovoljuje njegove kaprice, da ponuja svoje telo vsakomu, ki to želi in tako kot želi.²⁹ Če to počne, če sprejme tistega, ki prvi pride in se ponuja vsakomur, če menja moške in s tistim, ki mu največ ponudi, pristaja na vse, potem izgubi čast in dobro ime.

Njegova čast in vedenje sta ves čas na tehtnici javnosti. Deček je predmet neprestanega opazovanja in ogovarjanja, njegovo obnašanje je stalna tarča opravičencev in zlobnih jezikov. Po tej plati je v podobnem položaju kot kasneje v evropski krščanski civilizaciji dekleta pred poroko. Razlika je v tem, da je dekletova čast vplivala na njeno bodočo omožitev, dečkova pa na njegov prihodnji družbeni položaj in vlogo, ki jo bo imel v državi.

Prvi premik, ki ga je po Foucaultu opravil Platon,³⁰ je bil prehod od spraševanja po določenem ljubezenskem obnašanju k spraševanju o biti ljubezni; od deontološkega spraševanja o tem, kako se morata obnašati oba partnerja (kako, v kakšni obliki, do katere mere, s pomočjo kakšnih načinov prepričevanja bo ljubimec dosegel tisto, kar želi, in kako, pod kakšnimi pogoji, po kakšnih odporih in preizkušnjah bo moral ljubljenec popustiti), k ontološkemu vprašanju, kaj je ljubezen sama na sebi, kakšna je njena prava narava. Takšna zastavitev pa predpostavlja premestitev samega predmeta razprave od ljubljenega k zaljubljenemu, od objekta ljubezni k sami ljubezni, in pušča ob strani tradicionalno skrb o častnem ravnanju, o večščini dvorjenja ipd.

Medtem ko je bilo prej izhodišče v predmetu ljubezni - ki mu predhodi določitev, kakšen mora biti ljubljenec (po telesu lep in dober po duši, izobražen, svoboden, hraber itd.) in njemu ustrezne oblike ljubezni, ki bi bila častna tako za ljubljence kakor za ljubimca - je sedaj v vprašanju, kaj je pravzaprav objekt ljubezni. Drugi premik, ki ga naredi Platon, je torej prehod od *častnega vedenja k ljubezni do resnice*. Tu ne gre več za dostojanstvo ljubljenega dečka in za dolžno spoštovanje do njega, temveč za tisto, kar v samem ljubimcu določa bit in obliko njegove ljubezni (njegova želja po nesmrtnosti, težnja k čisti lepoti, spomin na tisto, kar je videl nad nebom), ne gre več v prvi vrsti za ljubezen do dečkovega telesa, ampak za ljubezen do njegove duše. Kljub tej premestitvi pa tu še vedno ne gre za izključitev ali obsodbo telesnosti, niti za pozitivno vrednotenje duhovne ljubezni v nasprotju s telesno. Po Platonu prave ljubezni ne more odlikovati izključitev telesnosti, saj telo napotuje na resnico, brez odnosa do resnice pa ni prave ljubezni. Lepota deškega telesa je vključena v sklenjeno serijo zaporednih implicacij, ki po postopnih korakih vodi

od lepote telesa k lepoti na sebi. Ljubimec začne z ljubeznijo do lepega posameznika in nadaljuje z ljubeznijo do vseh lepih teles oziroma do telesne lepote kot take. Na tej točki postopoma opušča čutno ljubezen do posameznika in začne dajati prednost lepoti duha. Sedaj prevlada v njem "pedagoški eros": želja po sublimirani ploditvi in porajanju v lepem (vsajanje takih misli in naukov, ki mladega človeka plemenitijo), želja po vzgoji in vodstvu dečkov k duhovni lepoti. To ga bo privedlo k lepoti običajev in zakonov, od tod se bo dvignil k spoznanju idealnosti in naposled dospel k lepoti na sebi.

Celotno to postopno vzpenjanje, ki ga v *Simpoziju* beremo kot Diotimin govor, je treba razumeti predvsem kot iskanje objekta, pravega objekta ljubezni, ki bi zapolnil manko v središču platonske teorije ljubezni. Ta je namreč postavljena v "razsežnost manka in želje: če je ljubezen želja po lepoti, je to prav zato, ker ji lepota manjka".³¹ Toda lepota ni objekt, ki bi lahko zapolnil manko, ampak zgolj maska nemogoče poslednje Stvari oziroma objekta, ki ga ni mogoče imeti.

Tretji prehod je premik od asimetričnega razmerja h konvergenci v ljubezni. V nasprotju z večšino dvorjenja, kjer ni možna vzajemnost in enakopravnost v užitku (saj je deček nujno v položaju pasivnega objekta), je ta idealna vzajemnost možna v ljubezni. Pri obch, tako pri ljubimcu kot pri dečku, vlada isti skupni nagib k istemu cilju, resnici. Zdaj deček ni več v položaju objekta ljubezni drugega, ki sprejema od ljubimca nasvete in spoznanja v zameno za samega sebe, temveč pravi subjekt ljubezni.

Četrti je premik od dečkovih vrlin k modrosti učitelja. Zanj je značilno, da od trenutka, ko je postala predmet ljubezni resnica, niso več toliko pomembni dečkova čast, njegovo dostojanstvo in vztrajnost, s katero se je upiral ljubimčevemu pritisku, kajti tisti, ki je na poti ljubezni prišel najdlje, ki je bolj zaljubljen v resnico, bo lahko bolje vodil po tej poti tudi drugega in mu pri tem pomagal, da se ne bo ponižal v predajanju nizkim strastem. Boljši izvedenec v ljubezni bo istočasno tudi boljši učitelj resnice, ki bo imel za nalogo poučiti dečka, kako naj premaga poželenje oz. samega sebe.

Posledica tega, da je ljubezeski odnos strukturiran okrog resnice, je vznik novega lika: *učitelja*, ki zavzame mesto ljubimca in ki postane za vse mladeniče, ki težijo k resnici, *objekt ljubezni*. Zato ponuja Sokrat prav obratni model od običajne situacije dvorjenja: Sokrat je star in grd kot Silen, toda zasledujejo in zapeljujejo ga lepi mladeniči, ki si vsi prizadevajo za njegov skriti zaklad *agalma*, objekto fascinacije in zavisti. Za ta predpostavljene čudežni zaklad je hotel Alkibiades zamenjati svojo lepoto. Toda Sokrat se ne da zapeljati, zavrne men-

javo, v kateri bi moral dati tisto, česar nima (agalma) in zato ne postane subjekt manka in s tem subjekt želje. Ker se ne subjektivira, ostane objekt ljubezni in postane subjekt iskanja resnice. Do njegove ljubezni vodi edino odpoved zapeljevanju, ki je "pogoj dostopa do resnice in pogoj ljubezni, hkrati pa proizvaja tisti presežek, *agalma*, ki je videti kot substanca in opora modrosti".³²

V ljubezensko igro, v kateri se soočajo različni tipi dominacije (dominacija ljubimca, ki želi dobiti ljubljenco, dominacija ljubljence, ki se mu želi izmakniti in ga tako postaviti v hlapčevski položaj), vpelje Sokrat drugačno vrsto dominacije, tisto, ki jo ima učitelj resnice na podlagi oblasti nad samim seboj. Cena, ki jo zanjo plača, je simbolna samo-kastracija, odpoved užitku. V tej odpovedi želji, v zavrnitvi prehoda k dejanju (*passage à l'acte*), ki ga Platon predstavi kot "prekoračitev" ljubezni do lepih teles, naj bi bilo bistvo *pedagoškega akta* in rojstvo pedagogike.³³ Vprašanje, ki se ob tem zastavlja, je, ali ni prav Sokratova zavrnitev dejanja (spolnega odnosa z Alkibiadom) šele zares pravo dejanje, *passage à l'acte*?³⁴

S Sokratom in Platonom je filozofski razmislek o pederastiji in z njo povezanimi problemi dosegel vrhunec.

Pozneje, v prvih stoletjih novega veka, v času postopnega razkrajanja antičnih vrednot in političnih institucij, obenem pa v času povečane skrbi zase (*cura sui*) in za seksualnost, je pederastija zgubila pomen osrednjega filozofskega in moralnega problema, čeprav se je na praktični in deloma tudi teoretski ravni še naprej ohranjala in bila še vedno široko tolerirana. Toda proces zanjo usodnih sprememb se je že začel. Vzroki za začetek njenega konca pa so po Foucaultu različni.³⁵

Na ravni udejanjanja homoseksualnih odnosov je prišlo do bistvene spremembe, ko je v Rimu svobodnega dečka, ki ga je pred spolnimi zlorabami in nasiljem ščitil zakon, zamenjal mlad suženj. Ker suženj ni svoboden, tudi homoseksualno razmerje z njim ne predstavlja problema: odraslemu moškemu ni potrebno skrbeti za njegovo čast, dobro ime in bodoči položaj v družbi, odveč je ritual dvorjenja, saj deček nima nikakršne možnosti izbire ali zavrnitve, prav tako pa je nepotrebna tudi iniciacija v filozofijo in samoobvladovanje itd. Skratka, pederastija je zreducirana na golo spolno občevanje, ki nima več nikakršne vzgojne funkcije.

Pedagoške praktike in načini njihove institucionalizacije, ki so se razvili v Rimu, merijo prav na preprečevanje pederastije. O tem priča na primer Kvintilijan, ko ne zahteva od učiteljev retorike (katerim so izročeni dečki, ki so skoraj že odrasli) samo moralne čistosti in po-

polne vzdržnosti, ampak tudi varovanje dečkov pred njihovo lastno razuzdanostjo. Pri tem se mora učitelj imeti za zastopnika tistih, ki so mu izročili svoje otroke, in kot tak gojiti do dečkov in mladeničev očetovska nagnjenja.³⁶

Razlika v primerjavi z Grčijo je očitna. Grkom je uživanje v homoseksualnih odnosih z dečki predstavljalo problem, ki je povzročil določeno kulturno nadgradnjo: večšino dvorjenja, moralno refleksijo, filozofski asketizem. In prav v tej simbolni nadgradnji je bila vzgojna funkcija pederastije.

Tako je na primer moralna askeza (*askesis*) predstavljala pomemben del *paideje* svobodnega moškega. Omogočala mu je, da se konstituira kot moralni subjekt, obenem pa je bila že po svoji formi sestavni del krepostnega življenja. Toda takšna askeza, ki je omogočala samokonstitucijo sebstva in estetiko eksistence, še ni bila mišljena kot zbirka vaj, ki bi s posebnimi tehnikami, postopki in predpisi tvorila nekakšno osebno duhovno večšino. Ni se razlikovala od vaj v krepostnem življenju in od vzgoje državljana: istočasno se oblikuje gospodar nad samim seboj in gospodar nad drugimi. Telovadba in preskusi vzdržljivosti, vaje v ravnanju z orožjem, skrb za lepo vedenje na javnih mestih ipd. predstavljajo oboje: vzgojo moškega, ki bo koristen državi, in obenem moralno vadbo za obvladovanje samega sebe.

Kasneje se je začela takšna askeza osamosvajati na dva načina. Po eni strani se je začelo ločevanje vaj, ki omogočajo oblast nad samim seboj, od učenja tistega, kar je potrebno za vladanje nad drugimi. Po drugi strani pa so se posebne vaje (preizkušnje, izpiti, samoobvladovanje) ločile od vaj v kreposti, zmernosti in vzdržnosti, ki so jim prej služile kot pripravljalna stopnja. Odslej je delo na samem sebi dobilo posebno, od *paideje* drugačno obliko.³⁷

Druga pomembna sprememba, ki nas tu še posebno zanima, je premestitev težišča teoretskega pogleda od dečka na *žensko*.³⁸

Po Platonu in njegovi premeni dotedanjega problema zmernosti, dvorjenja, častnega ravnanja in samoobvladovanja v problem resnice in askeze, askeze kot poti k modrosti in resnične ljubezni kot ljubezni do resnice, ni bilo več bistvenih novosti v pojmovanju ljubezni do dečkov. Filozofi so v glavnem le še ponavljali že znane teme. Deček je ostal predmet pesniškega opevanja, ni pa več bil središče filozofske in moralne refleksije.

V središče moralnih premišljanj o resnici, ljubezni in uživanju sta vse bolj vstopala ženska in odnos do nje; vprašanja devištva, duhovne združitve, vedenja v zakonu ter odnosov simetrije in vzajemnosti med

zakoncema pa postajajo najbolj ključna vprašanja.³⁹ Veliko kasneje pa postaneta v evropski kulturi dekle ali poročena ženska (ne glede na to, kakšen je njen dejanski položaj v družbi) s svojo vrlino, lepoto, čutnostjo in obnašanjem osrednja tema, središče, okrog katerega se sučejo morala, večšina dvorjenja, romaneskna književnost.

Vse to je tudi zbudilo posebno zanimanje in željo do ženske. Ženska je, podobno kot v antični Grčiji deček, postala objekt želje z umestitvijo v neko simbolno mrežo, s tem, da so se drugi do nje obnašali na poseben način, da so na primer ravnali v skladu z izoblikovanimi pravili kreposti, zaradi katerih je v dvorski ljubezni prišlo do povzdignjenja ženskega objekta v dostojanstvo Stvari. Ta moralni kod, ta izumetničena organizacija označevalcev, ki določa celotni življenjski stil, dvorsko ljubezen, postavi v središče družbe objekt, ki je navsezadnje zgolj naravni objekt (dama), kateremu drugi ravno s svojim ravnanjem podelijo vrednost reprezentacije Stvari, vrednost Dame, ki je hkrati v položaju objekta in Drugega. Ta Dama prevzema v poeziji depersonalizirane poteze zato, ker je ženskemu objektu odvzeta realna substanca. Prav zato se zdi, da se pesniki naslavljajo na isto osebo in prav zato je lahko kasneje Dante iz dejansko obstoječe ženske (Beatrice) naredil ekvivalent filozofije oziroma posvečene znanosti. Ta Dama je torej rezultat geneze posebnega načina idealizirajoče namestitve ženskega objekta v določeni družbi, rezultat nekega procesa, ki mu ne gre iskati izvora v dejanskem položaju ženske v takratni družbi, v kateri je bila zgolj "korelat družbene menjave, opora nekega določenega števila dobrin in znamenj moči".⁴⁰

Prav tako se tudi vprašanja resnice, ljubezni in uživanja, ki so izhajala iz homoerotičnega odnosa med moškim in dečkom, v krščanski in sodobni kulturi premestijo na odnos moškega do ženske. Zgled za to, kako se vprašanje ljubezenskih užitkov in doseganja spoznanja povezuje s temo ljubezni do ženske, njenega devišstva, neomadeževanosti, s temo padca in moči odrešitve, je znameniti Faust.⁴¹

Tako smo nekako sklenili krog premestitev, ki se je začel v antiki z izključenostjo ženske in se končal v krščanstvu z umestitvijo ženske na tisto privilegirano mesto filozofske in moralne refleksije, ki ga je prej zasedal deček. Toda vmes je bilo še veliko drugih sprememb, ki jih je prinesel s sabo stoicizem kot vmesni člen med antiko in krščanstvom (zahteva po trajnosti spolne veze, iznajdba in centralnost heteroseksualnega para, ki temelji na skupnosti in vzajemnih dolžnostih; redukcija homoseksualnosti, ki jo preči delitev na pasivno in aktivno, in ki ne omogoča vzajemnosti; ideja zakona kot svobodnega pristanka dveh partnerjev; ženska kot moralni subjekt; zahteva po zakonski

zvestobi, čistosti in moralni preizkušnji itd.). Te spremembe in tiste novosti, ki jih je Foucault sproduciralo krščanstvo s preinterpretacijo obstoječega moralnega koda (opredelitev seksualnosti kot padca in greha nasproti antičnemu pozitivnemu vrednotenju seksualnosti; permanentna odpoved sebi namesto antične skrbi zase oziroma skrbi za samokonstytucijo sebstva in estetiko eksistence; podvrženje univerzalnemu zakonu, razodetemu od Boga nasproti antiki, ki ne pozna enotne in občeveljavne morale itd.), pa je potrebno upoštevati kot širši kontekst omenjenih premestitev filozofskega in moralnega zanimanja z dečka na žensko.

Opombe

- 1 Ta trditev ne velja niti za vso paidejo niti za vso pederastijo, temveč le za njun presek, zgolj za časovno zamejeno vzgojo svobodnih dečkov v homoseksualnem razmerju do svobodnih odraslih moških.
- 2 Beseda nima enotnega pomena. Običajno se rabi kot oznaka za vzgojo v grškem polisu, in to kot oznaka za proces oblikovanja telesa in duha ali pa za rezultat tega procesa, za označitev stanja popolnega razvoja duha in razcveta vseh tistih vrlin, ki odlikujejo človeka v smislu grškega ideala. V prvem primeru gre za vzgojo, v drugem pa bolj za *kulturo*, za tisto torej, kar je po helenističnem pojmovanju naredilo iz Grka Grka - veliko bolj kot krvno sorodstvo. V tem drugem pomenu sta Varro in Cicero prevedla paideio v latinščino s *humanitas*: kar naredi človeka (o problematičnosti izenačevanja: *paideia* = *humanitas* gl. v: R. E. Proctor, *Education's Great Amnesia*, IUP, Indiana 1988).
Za Platona je bila resnična *paideia* samo tista vzgoja, ki je dečka usmerjala k vrlini, to pa je v njem zbuvalo željo in težnjo, da postane popoln državljani, ki zna pravično vladati in se obenem tudi podrežati (vzgoja, ki je težila k pridobivanju praktičnih znanj, denarja ali telesne moči, pa po njegovem mnenju ne zasluži tega imena).
Pod vplivom razsvetljskega delovanja sofistov je postajala *paideia* vse bolj sinonim za umetniško in znanstveno izobrazbo, retorika pa kultura duha (Isokrates), sredstvo, ki omogoča prisvajanje splošne kulture (*paideia*) prek študija izbranih primerov iz literature, predvsem poezije (cf. H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* I, Seuil, Pariz 1981, str. 152-154, 294; W. Jaeger, *Paideia* III, Blackwell, Oxford, 1944- 1946, str. 46-71).
- 3 H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* I, str. 61- 62.
- 4 Izobraževanje grških sužnjev ni bilo predmet sistematičnih raziskav. Znano je na primer, da so bili deležni telesne vzgoje v palestrah, da je Aristotel svetoval gospodarjem, naj izobrazijo tiste sužnje, ki bodo opravljali enako službo kot svobodni ljudje, in da omenja neko že obstoječo "gospodinjstvo" šolo za sužnje. Prav tako se v eni izmed Pherecratovih komedij pojavi učitelj sužnjev (ibid., str. 373).

- 5 P. Vidal-Naquet, *Črni lovec*, SH, ŠKUC-FF, Ljubljana 1985, str. 217, 265-267.
- 6 Tako kot kasneje v plemiških družinah tudi moškimi služabnikom in manjši skrbi matere za otroke (S. Freud, "Three Essays on the Theory of Sexuality", v: *On Sexuality*, Penguin, London 1987, str. 153-154).
- 7 H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité I*, str. 215- 218.
- 8 Ibid.
- 9 Cf. E. B. Castle, *Ancient Education and Today*, PB, Harmondsworth, Middlesex 1967, str. 61-64.
- 10 Vendar lezbična vzgoja vseeno ni bila samo umetniška. Svoje mesto je imela v njej tudi telesna vzgoja, oblikovanje lepega telesa in uvajanje v večšino gracioznega in koketnega obnašanja.
- 11 H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité I*, str. 64- 67.
- 12 A. Sovré, "Uranizem pri starih Grkih", v: Platon, *Simposion in Gorgias*, Slovenska matica, Ljubljana 1960, str. 8.
- 13 Sovré poudarja, da je etimologija besede paiderastia zavajajoča, ker resda "izvira iz pais = deček in pa eran = hlepeti, koprneti, želeti, ljubiti", toda "Grki pod pojmom pais v tem smislu niso razumeli otroka, marveč fanta, ki je že prekoračil pubertetno dobo, ali kakor pravi Platon v *Simposiu*: 'Erasti ljubijo dečke, ne, ko so ti še otroci, ampak kadar začnejo dobivati razum: to pa je nekako blizu dobi, ko jim počne prva brada'" (A. Sovré, "Uranizem pri starih Grkih", str. 7). Foucault omenja Platonov spis Protagoras, kjer je brada kot znak moškosti navedena kot tisti prag, ki ga deček v vlogi eromena ne bi smel prestopiti, brivec, ki jo brije, pa bi moral "prerezati ljubezenske niti" (M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Pariz 1984, str. 220). Safouan navaja, da je bil ljubljeni deček vedno predpubertetnik, katerega starost ni presegala dvanajst let (M. Safouan, *La sessualità femminile nella dottrina freudiana*, Garzanti, Milano 1980, str. 74). Marrou pa, da je bila njegova starost od petnajst do osemnajst let (H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité I*, str. 56).
- 14 Tu je nek paradoks, ki je presenetil že Foucaulta: kar je bilo v sferi seksualnih užitkov po navadi povezano s prepovedjo (na primer 'monopol', ki je izhajal iz statusa poročene ženske, ki ji je bil prepovedan sleherni spolni odnos izven zakona), skorajda ni bilo deležno niti filozofskih refleksij niti teoretskih preokupacij, o tistem, kar je bilo svobodno (na primer v določenih mejah ljubezen do dečkov), pa so antični moralisti izdelali številne koncepcije zmernosti, obvladovanja samega sebe, askeze itd. in oblikovali najbolj rigorozne doktrine (M. Foucault v intervjuju z F. Ewaldom, objavljenim pod naslovom "Le souci de la vérité" v *Magazine littéraire*, maj 1984, str. 19.).
- 15 Pomanjkljivost Foucaultove analize naj bi bila v tem, da je videl problematičnost odnosa med moškim in dečkom zgolj v pasivni vlogi dečka, ki nasprotuje njegovi poznejši poziciji gospodarja, ne pa tudi v možni zamenjavi vlog znotraj njunega razmerja (M. Poster, "Foucault and the Tyranny of Greece", v: D.C. Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1986, str. 214.

- 16 "S to razliko, da je treba vpeljati razliko med drugim in Drugim, ki je onstran vseh empiričnih drugih, in da je treba relativirati ločnico med aktivnostjo in pasivnostjo, ki je nenavadno lahko prehodna - sadovski rabelj kot eden od prototipov perverzne pozicije je tako, denimo, po vsem videzu na polu aktivnosti, toda za njegovo pozicijo je bistvena prav funkcija 'izvrševalca dolžnosti' pred pogledom Drugega" (M. Dolar, "Užitek brez želje, univerzalnost brez zakona", *Problemi* 1989/2-3, str. 88).
- 17 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, str. 246.
- 18 M. Foucault, *Le souci de soi*, Gallimard, Pariz 1984, str. 238.
- 19 Ibid., str. 245.
- 20 Ibid., str. 246.
- 21 Cf. H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité I*, str. 58-60.
- 22 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Pariz 1984, str. 247.
- 23 J. Lacan, *Etika psihoanalize*, DE, Ljubljana 1988, str. 152.
- 24 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, str. 264.
- 25 Cf. J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, str. 355.
- 26 Cf. S. Žižek, *Jezik, ideologija, Slovenci*, DE, Ljubljana 1987, str. 127-128.
- 27 J. Lacan, *Etika psihoanalize*, str. 111-112.
- 28 Cf. M. Dolar, "Platon in psihoanaliza", v: *Beseda, dejanje, svoboda*, Problemi-DTP, Ljubljana 1990, str. 47-49.
- 29 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, str. 232-233.
- 30 Foucault navaja štiri temeljne premike: prvič, od spraševanja po ljubezenskem obnašanju k spraševanju po biti ljubezni; drugič, od vprašanja dečkove časti k ljubezni do resnice; tretjič, od vprašanja asimetrije h konvergenci v ljubezni; in četrtič, od dečkove časti k modrosti učitelja (ibid., str. 259-268).
- 31 M. Dolar, "Platon in psihoanaliza", str. 47.
- 32 Cf. M. Dolar, "Užitek brez želje, univerzalnost brez zakona", str. 89; isti: "Platon in psihoanaliza", str. 42-49.
- 33 Cf. G. Lapassade, R. Schérer, *L'corps interdit*, ESF, Pariz 1980, str. 22-23.
- 34 Nekatere podobnosti z opredeljenimi značilnostmi *passage à l'acte* (cf. J. A. Miller, "Jacques Lacan: opombe h konceptu passage à l'acte", v: *Beseda, dejanje, svoboda*, str. 57-59) napeljujejo na takšno domnevo. Sokratovo dejanje je *auto* (simbolna samo-kastracija), usmerjeno na *užitek*, vsebuje *prekoračitev koda* (običajev), *pred njim in po njem ni več isti* (postane učitelj).
- 35 Cf. M. Foucault, *Le souci de soi*, str. 219-274.
- 36 Quintilianus, *Institutionis oratoriae*, II, 2.
- 37 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, str. 89-90.
- 38 Naslednji velik premik umešča Foucault v 17. in 18. stol, ko se je težišče teoretskega premišljanja preneslo z ženske na *telo*, kar se je kazalo v poudarjenem zanimanju za otroško seksualnost in odnose med seksualnim obnašanjem, normalnostjo in zdravjem.
- 39 V tem je nek zgodovinski paradoks, pravi Foucault, kajti razmišljanje o pederastiji se je v stari Grčiji razvilo prav v zvezi z vprašanjem čutnega uživanja, ob katerem so poudarjali načelo "popolne abstinence" in ideal vzdržnosti. Kasneje pa se je v Grčiji pojavila neka etika, ki je pederastijo

obsodila prav v imenu navedenega načela. Nujnost vzdržnosti od spolnih odnosov so vse manj razumeli kot način, da se neki obliki ljubezni pripiše najvišja duhovna vrednost, in vse bolj kot znak pomanjkljivosti, ker ne omogoča vzajemnosti uživanja. Zato je pederastijo nadomestila simetrična ljubezen, ki vključuje čutna uživanja kot izvor in jamstvo z ljubeznijo in prijateljstvom prežetega odnosa med zakoncema.

40 Cf. J. Lacan, *Etika psihoanalize*, str.147-149, 162.

41 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, str. 251-252.