

Lacan og filosofiens mester. Platon avec Lacan: Om begær, etik og forholdet mellem psykoanalyse og filosofi

*Plato is a master, a true master, a master from the time when
the city was falling apart, carried away by the democratic
winds that were a prelude to the great imperial forces – a sort of
Marquis de Sade, but funnier.*

Lacan¹

*This severance of the noetic from the sensory, of true insight
from mere points of view – this chörismos, in other words – is
the truth of moral consciousness as such.*

Gadamer²

I denne artikel vil jeg forsøge at præsentere en ”Platon avec Lacan”, ligesom Lacan i sin berømte artikel præsenterer en ”Kant avec Sade”. Men dette kopula ”avec” rummer fundamentalt en vaghed og en uklarhed om, hvilket forhold de to tænkere egentlig sættes i. For det er ikke blot Kant læst med Sade eller her Platon læst med Lacan, men en *samlæsning*, der forsøger at få de to tænkere til at indgå i ny form for gensidigt afslørende forbindelse. Derfor er denne artikel også en slags åben udforskning af det spændingsforhold, der udgøres af disse to navne: Lacan og Platon. Dette undersøges på tre måder i denne artikel: 1) Ved at følge Lacans læsning af Platon og bygge videre på denne i en ny fortolkning af Platons filosofi. 2) Ved at vurdere Lacans læsning af Platon og undersøge, hvor han går andre veje, og hvad dette siger om Lacans tænkning. 3) Ved at undersøge hvilken plads det lacanianske kernebegreb *ágalma*, som Lacan har fra Platon, har i Platons filosofi, for på den måde at sige noget om forskellen på de to tænkere

projekter. Denne dobbelttretruede bevægelse, hvor begge tænkere læses med og læser hinanden, er selvfølgelig noget rod, der ikke kan levere én klar læsning af en tænkers værk, men til gengæld håber jeg, at det åbner for nye aspekter af begge tænkere og for en generel diskussion af de begreber, de har til fælles.

Så hvad vil det sige, at Platon er en mester, som Lacan udtaler i epigrafen til denne artikel? Platon er blandt andet en mester i den forstand, et berømt citat af filosofen Alfred North Whitehead påpeger: Filosofihistorien er fodnoter til Platon.³ Han er filosofens mester, grundlægger af de problemer, som filosofien senere har bearbejdet. Muligvis regnes Thales som den første filosof, men det er han kun, fordi Platon og hans elev Aristoteles beskriver ham som sådan. Platons filosofi står som en slags mestersignifiant i det filosofiske univers, hvorfor næsten alle filosofiske værker vil indeholde en reference til og positionering i forhold til Platon – ofte en afstandtagen. På mange filosofikurser vil man begynde med at opridsse Platons såkaldte ”idé lære” og ”dualisme” og derfra beskrive filosofiens progressive udvikling. I det 20. århundrede har fodnoterne også ofte været kritiske, jf. det Alain Badiou kalder en ”antiplatonisme”.⁴ Derfor er det også påfaldende, at netop Lacan ikke i første omgang tager afstand fra Platon, men nærlæser hans dialog *Symposion* i sit eget projekt om at udvikle en teori om forholdet mellem begær, kærlighed, overføring og etik. Lacans læsninger minder på mange måder om det, man finder i moderne platonforskning – af den gode slags – hvor Platons filosofi ikke forsimples til en *lære*, men snarere læses som en række dialektiske udforskninger, i dialogform, af forskellige problemer.¹

Resten af filosofihistorien er altså ikke fodnoter, fordi Platon har givet os alle svarene, men fordi han har opridset spørgsmålene. Det er nok også i denne kontekst, vi skal forstå anden halvdel af Lacans beskrivelse af Platon som en mester – som en sjov mester! Det, der kendetegner Platons dialoger, er ironi, humor og dialektiske omvendinger, der åbner op for kompleksiteten i de filosofiske spørgsmål. I denne artikel vil jeg forsøge at følge Lacans analyser af disse og på

i Et nævneværdigt eksempel er Ross' *Plato's Theory of Ideas* fra 1951. En lignende tilgang findes i Gadammers bog om det godes idé fra 1986 og er derudover, som sagt, blevet den dominerende i megen seriøs platonforskning. Der findes dog også den modsatte bevægelse, hvor man forsøger at rekonstruere Platons ”sande lære”, ofte med et religiøst tilskit inspireret af neoplatonismens læsninger. Et eksempel er Gerson 2008 og 2013.

den måde afsløre nogle interessante aspekter af Platons filosofi, der netop viser os, hvorfor Lacan gider at beskæftige sig så indgående med Platons tekster.

LACAN OG IDÉLÆREN

For Lacan er Platon sjov, ja, men han er også filosofiens mester i den forstand, citatet af Whitehead illustrerer, hvorfor han selvfølgelig skal detroniseres. Lacans læsning af Platon er dermed også et godt sted at observere Lacans forhold til filosofien og til filosofiens fundamentale spørgsmål.ⁱⁱ Et af de mest fundamentale spørgsmål, som Platon har givet videre til resten af filosofihistorien, er spørgsmålet om forholdet mellem fænomener og ideer, som han undersøger både som epistemologisk problem – forholdet mellem teori og sansedata – og som ontologisk problem – hvilken virkelighed har idealer, kategorier, tanker og definitioner? Disse spørgsmål kan virke filosofiske frem for psykoanalytiske, men lurer alligevel bag ved undersøgelsen af kærlighed og begær. For hos både Lacan og Platon er begæret koblet tæt til spørgsmålet om *viden*, og særligt topologien i forholdet mellem fænomener og ideer er afgørende for nogle af de ontologiske antagelser, der ligger bag psykoanalysens virke, fordi den spejler en række dikotomier, der er centrale kategorier for den lacanianske forståelse af det ubevidste: Forholdet mellem betegner og betegnet (signifiant og signifié), symbolsk og reelt, skærm og virkelighed.

Dette forhold ser vi blandt andet i *Seminar XI*, hvor Lacan kommer med følgende kommentar til Platons idélære i forbindelse med sin berømte diskussion af blikket og *trompe-l'œil*:

The picture does not compete with appearance, it competes with what Plato designates for us beyond appearance as being the Idea. It is because the picture is the appearance that says it is that which gives appearance that Plato attacks painting, as if it were an activity competing with his own.

This other thing is the petit a, around which there revolves a combat about which *trompe-l'œil* is the soul.⁵

ii Her skal tages et forbehold: Jeg beskæftiger mig i denne artikel ikke med "den sene Lacan", idet jeg primært trækker på seminar VII, VIII og XI. Den lacanianske psykoanalyses forhold til filosofien undergår utvivlsomt en stor forandring fra de første til de sidste seminarer. Her er fokus dog på Lacans læsning af Platon, der, ud over Freud og Hegel, er en af Lacans større referencer i netop denne periode.

Maleriet er ikke et fænomen, siger Lacan, men er ligesom ideen noget hinsides det tilsynkommende, der giver de spredte sansedata (fænomenerne) et ideelt referencepunkt ud fra hvilket, de kan forstås. Denne første del af Lacans læsning er ikke overraskende og minder om Humes skelnen mellem *impressions* og *ideas*, indtryk og ideer, hvor ideer blot er samlinger af indtryk til meningsfulde sammenhænge.⁶ I stedet for at forstå billedet mimetisk, som repræsentation, eller blot som en samling af indtryk, vil Lacan dog her fremhæve et ekstra niveau i maleriet, og det er derfor, den platoniske idé inddrages – hos Platon er det nemlig tilfældet, at ideerne rummer et niveau af virkelighed, som ikke er givet ud fra fænomenernes sansedata. Lacans måde at beskrive det særlige ved billedet/ideerne, modsat de blotte sansedata eller deres repræsentation, er ved at sætte dem lig med *objet petit a*. Både maleriet og ideen har det tilfælles, at de indgår i en subjektiv relation, og ikke blot skal repræsentere eller mime noget eksternt, men skal indgå i sammenhænge med resten af subjektets virkelighed.ⁱⁱⁱ Man kunne også sige, at ideen rummer et element af idealitet – der gør den begærlig. For Platon er ideen objektet for viden, og Lacan sætter den her lig begærsobjektet, en tanke der, som vi skal se, passer godt med flere passager fra Platons filosofi.

Hvis man læser en af de mest centrale beskrivelser af det godes idé i Platons *Staten*, kan man også her se, hvordan Lacans forståelse af idélæren giver mening i en platonisk kontekst:

Dette bevæger enhver sjæl (ψυχή) og den gør alt på grund af dette, idet den fornemmer, at det er noget, selvom den fortvivler (ἀποροῦσα) og ikke kan begribe præcis hvad mon det er og heller ikke kan forlade sig på nogen fast overbevisning, som den kan om de andre ting.⁷

Det godes idé kobles her klart med begæret, som W. D. Ross skriver i sit storværk om Platons idélære: “What Plato has so far vindicated for the good is supremacy in one particular respect, as an object of desire.”⁸ Vi ser her, hvordan den ontologiske og epistemologiske kategori, ideen, ikke kan løsrives fra spørgsmålet om begær og etik for Platon, som Lacans læsning af maleriet også påpeger. Andetsteds i *Seminar XI* beskriver Lacan Sokrates som et *sujet supposé savoir* og

iii Se *Seminar XI*, s. 106-108 for den nævnte diskussion af virkelighed, repræsentation og subjektivitet.

forfølger således igen i en platonisk kontekst forholdet mellem viden, fænomen, idé og begær.^{iv}

Det er i mødet mellem disse begreber og den rolle, de spiller, vi finder den store lighed mellem disse to tænkere, men, som jeg vil vise, er det også her vi finder den ”kamp”, Lacan nævner i citatet fra *Seminar XI*. Som han siger i begyndelsen af *Seminar VIII*: ”Plato’s *Schwärmerei* consists in having projected the idea of the Sovereign Good onto the impenetrable void.”⁹ Spørgsmålet, som vil blive undersøgt i denne artikel, er blandt andet om denne kritik holder stik, også set i lyset af Lacans egen læsning af Platon.

SYMPOSION I: KÆRLIGHEDENS KONTURER

Den primære kilde til Lacans forståelse af Platon er dog *Seminar VIII*, hvor Lacan behandler begrebet overføring. I den proces er også begrebet kærlighed som sådan til behandling, men som han selv bemærker, er det nærmere grænseområder, randzonerne, for dette begreb, der er på spil. Første halvdel af seminaret vies til en læsning af Platons *Symposion*, og om temaet i denne dialog siger Lacan:

Suppose you were to claim that the *Symposium* is of interest primarily because it shows how difficult it is to say something about love that holds water. If that were all that were at issue, we would be purely and simply mired in full-blown cacophony. But what Plato shows in a way that is never revealed or brought to light, is that the contour traced out by this difficulty indicates to us the point at which lies the fundamental topology which stops us from saying anything about love that holds water.¹⁰

Dette udsagn er ikke umiddelbart let at finde hoved og hale i. Hvis vi bryder det ned, begynder det med en påstand: *Symposion* handler om, at kærlighed er svært at sige noget fornuftigt om. Bag dette udsagn ligger en antagelse, nemlig at Lacan ikke umiddelbart accepterer de taler, som fremsættes om kærlighed i *Symposion* som sande beskrivelser af kærlighed. Deraf følger, at man kan betragte *Symposion* som ”full-blown cacophony” – altså som ren latterliggørende skepticisme, der blot vil udstille det latterlige i at forsøge at vide noget om kærligheden, netop det Kierkegaard i sin disputats om Sokrates’ ironi kalder

^{iv} *Seminar XI*, s. 232. I *Seminar VIII* understreger Lacan også, at Sokrates’ position er kendetegnet ved en *Spaltung* (s. 118).

”absolut negativitet”.¹¹ Men vi forstår ud fra citatet, at sådan læser Lacan ikke *Symposion*. Platon viser noget, som vi ikke umiddelbart ser, hvis vi enten tager den positive læsning (som Lacan også kritiserer hårdt, hvor *Symposion* læses som en idiotisk hyldest til de almindelige pæderastiske strukturer i Athen på den tid¹²) eller den absolut negative for gode varer. Det, Platon viser, er tværtimod, ifølge sidste sætning i ovenstående citat, en mærkelig dobbeltnegation. Konturerne af det svære – altså de forskellige talers utilstrækkelighed – indikerer punktet, hvor en topologi findes. Ikke kærlighedens topologi, men den topologi, der forhindrer os i at sige noget fornuftigt om kærligheden. Hvad er det så for en topologi? På overfladen beskriver hver af talerne i *Symposion* kærlighedens topologi, men symposiet ender med Alkibiades’ indtræden – og med denne introduceres det begreb, Lacan ender med at fokusere på, nemlig ágalma – begærsobjektet. Det er således ágalmas topologi, der forhindrer os i at sige noget fornuftigt om kærlighed.

Af samme grund vil denne artikel ikke handle om kærlighed, men om det begrebslige spændingsfelt, der optegnes af begrebet ágalma, der som sagt fortrænger den reelle kærlighed. I løbet af de taler om eros, der udgør *Symposion*, er det altså, for Lacan, ikke kærlighedens væsen, der afsløres, men i stedet siges meget om etik, viden og begær, og der opridses en topologi for disse begreber – og særligt for begrebet *objet a* – som Lacan kan bruge i sin egen tænkning.^v Hvad begrebet ágalma egentlig betyder, og hvilken funktion det reelt har i Platons tekst, er dog ikke så simpelt, og i fortolkningen af dette vil jeg mod slutningen af denne artikel forsøge at vise konsekvenserne af de valg, Lacan tager i sin læsning.

SYMPOSION II: EROS’ FUNDAMENTALE TOPOLOGI

For at forfølge såvel Lacans som Platons udforskning af Eros’^{vi} konturer, vil vi starte fra begyndelsen, fra Eros’ mest fundamentale og simple topologi. På overfladen udgør serien af taler i Platons *Symposion* en

v Denne artikel er altså i stærk modsætning til Bruce Finks bog om seminar VIII *Lacan on Love*, hvor Platons tekst udlægges ifbm. en lacaniansk beskrivelse af kærlighed. For Fink er det da også meget svært at sige noget fornuftigt om kærlighed – måske netop fordi emnet her ikke er kærlighed, men begær, etik osv.

vi Eros er som bekendt navnet på den græske kærlighedsgud, og på græsk bruges gudens navn synonymt med begrebet ”kærlighed” – På samme måde skifter jeg løbende i denne artikel mellem at tale om guden Eros og kærlighed som begreb, men refererer til det samme.

dialektisk udforskning af kærligheden (Eros), hvor hver tale tilføjer en ny dimension til den foregående. Platons dialog starter med Phaidros' tale, der er en simpel hyldelse til Eros som en μέγας θεός – en stor gud.¹³ Guden gives altså her i sit simpleste begreb og som objekt for hyldelse frem for alt – som stor og mægtig. Lacan uddyber opgaven i første tale således: ”Phaedrus is given the task of introducing it [Eros] from the standpoint of religion, myth or even ethnography.”¹⁴ Udgangspunktet for Phaidros er derfor også blandt andet Hesiod, hvis værk *Theogonien* er et af de autoritative værker om de græske guder og deres oprindelse, både for os og for datidens grækere. Ud fra dette værk argumenterer Phaidros for, at Eros er en af de ældste guder og derfor en af de mest ærværdige. Hvis vi ser, hvilken rolle Eros spiller i Hesiods værk, er det tydeligt, at Eros her er en kraft eller måske endda drift på et kosmisk niveau:

Chaos er visselig opstået først, men siden derefter
Gaia, bred over bringen, et urokket sæde for alle
evige guder, der bor på den sneklædte top af Olympos,
tågede Tartara dybt i vor jord med de vidtstrakte veje,
derefter Eros, skønnest af vækst blandt de evige guder,
han, der lemmerne løsner og udøver magt over alle
guders og menneskers sind og hjerternes kløgtige forsæt.¹⁵

Først opstår altså Chaos, dernæst den fundamentale materie, Gaia og Tartaros, og dernæst opstår Eros. Eros løsner lemmer og udøver magt – altså skaber bevægelse. Og det er også, hvad der sker i Hesiods episke værk: Gaia bliver frugtbar, føder først himlen, Uranos, og har dernæst sex med denne og får mange nye børn, der bliver naturens elementer og nye guder. Phaidros' beskrivelse er altså en næsten evolutionsbiologisk forståelse af kærlighed: den fundamentale forplantningstrang. Læst på en anden måde er det her kærligheden som drift, endda kosmisk drift. Phaidros har ret: Eros er ifølge Hesiods genealogi den ældste af de guder, der bebor det moderne græske pantheon, og udgør her et mærkværdigt sted mellem naturkraft og kulturelt fænomen – en bro, der binder de ældste guder sammen med de nyere, den konstante drift, der løber gennem alle guders og menneskers forskellige mytologiske kampe.

Derfor beskriver Phaidros også Eros som kilden til Achilleus' styrke og heroiske *areté*.¹⁶ I denne kontekst giver Lacans kommentar om, at Phaidros' tale er etnografisk, mening: som en forståelse af, hvor

grækerne kommer fra som etnos, folk – fra guderne og Achilleus og disses bedrifter, som kendes fra Hesiod og Homer. Phaidros' anden reference i teksten, udover Hesiod, er Parmenides. Selvom Parmenides blot citeres for samme udsagn om gudernes genealogi som Hesiod, ledes tankerne hen på Parmenides' berømte udsagn om al tings enhed. Vi har altså her en enhedens tænkning: en stor gud der gennemløber en stor historie for et stort etnos i et stort kosmos.

Den næste tale i rækken er Pausanias', som i Lacans seminar har titlen "Psychology of the rich". Denne titel peger for Lacan på spørgsmålet om et pæderastisk ideal i datidens Grækenland. Lacan betvivler med god grund den positive læsning af Pausanias' tale. Men Pausanias' tale tilføjer noget essentielt, som de følgende taler også forfølger, nemlig ideen om Eros som splittet: Eros er ikke én, men to, splittet, fordi Aphrodite er splittet mellem den "himmelske" (οὐράνιος) og den "folkelige" (πάνδημος) Afrodite. Temaet er genkendeligt, når det handler om at begrebsliggøre seksualitet, blandt andet fra ideen om kvinden som enten mor eller luder.^{vii} Vi kan dog også se denne opdeling som en spejling af Platons idélære – himmelsk og folkeligt tilsvarende ideer og fænomener, sjæl og krop, eller fornuft og begær. Pausanias' beskrivelse af, hvordan en vis ældre opdrager sin unge elskede, virker da også som værende i tråd med Platons egen beskrivelse af Sokrates' samtaler med unge mænd og beskrivelse af filosofernes rolle som opdragere i *Staten*. Man kan altså forledes til at tro, at Pausanias' ideal er Platons. Men de dualistiske par kompliceres altid betydeligt i Platons tekster. Lacan påpeger også, apropos Aristophanes' hikke, at Pausanias' tale skal tages med et gran salt, idet den indgår i en ironisk og dialektisk kontekst og ironien understreges yderligere af en vits knyttet til Pausanias' navn, der følger umiddelbart efter talen: "da pausanias pauserede."¹⁷ Vi er altså endnu på et niveau, vi ikke behøver tage så seriøst. Den rolle, Pausanias' tale spiller, er muligvis at fremstille et simpelt niveau for splittelsen – den simple dualistiske idélære, som let kan modbevise, og som forkastes af Parmenides i dialogen af samme navn. Allerede i næste tale kompliceres denne dualisme dog.

Efter Pausanias' tale skulle Aristophanes have talt, men han har fået hikke! Om denne hikke skriver Lacan som sagt, at Kojève har formanet ham: "In any case, you will never be able to interpret the *Symposium* if you do not know why Aristophanes had the hiccoughs."¹⁸

vii Et tema, der bl.a. gives krop i filmklassikeren *La maman et la putain* (Moderen og ludereren) af Jean Eustache.

Lacans egen læsning af denne hikke er, at det slet ikke er hikke, men latterkramper. At det er et eksempel på Platons ironi, hvormed han vil underminere Pausanias' tale. Denne læsning er for så vidt overbevisende, men mere kan siges om denne hikke, og det vil jeg vende tilbage til lidt senere.

Som erstatning for den hikkende Aristophanes tager lægen Eryximachos ordet efter at have ordineret Aristophanes en kur for hikken. Eryximachos' tale får hos Lacan titlen "Medical Harmony", der meget godt fanger kernen i den tankegang, der fremlægges. Eryximachos fremlægger en kendt hippokratisk tankegang om, at sundhed består i balance – mellem varmt og koldt, tørt og vådt osv. Det samme gælder for Eros. Som Lacan udtrykker det: "The One is constituted, Eryximachos tells us, by "being at variance with itself," "like the attunement of a bow or a lyre."¹⁹ Buen og lyren er eksempler, der går igen fra Heraklits og Pythagoras' tekster. Modsat Parmenides, som Phaidros refererede til, der beskriver en uforanderlig enhed, taler Heraklit for en enhed af modsætninger, hvor alt er i forandring.²⁰ Eryximachos' tale samler således temaerne fra de to foregående taler: enheden og splittelsen og forliger dem i en smuk positiv syntese.

Det er dog ikke primært disse talers pointer, der er det væsentlige, men som psykoanalysen lærer os, er det bruddene i teksten, vi må holde øje med. Og sådan et finder vi her, nemlig i form af Aristophanes' indledning til sin tale, hvor han vender tilbage til spørgsmålet om hikken:

Jo tak, jeg slap af med den, men først da jeg begyndte nyseku-
ren. Jeg er forbløffet over at mine kropslige balancer (τὸ κόσμιον
τοῦ σώματος) kræver (ἐπιθυμῶ) al den støj og kriblen som sådan
et nys er. Min hikke holdt nemlig op i samme øjeblik jeg gav
den et nys.²¹

Det undrer mig ærligt talt, at Lacan, idet han gør sig umage for at forstå Aristophanes' hikke, ikke omtaler denne kommentar, der på flere punkter fremstår som en direkte kommentar til Eryximachos' tale. Aristophanes nævner specifikt spørgsmålet om kroppen anset som kosmos – τὸ κόσμιον τοῦ σώματος. Denne balance er dog præget af et begær, idet verbet, der ovenfor er oversat som "kræver", egentlig er verbet "begærer" – ἐπιθυμῶ. Og den intervention, som ender med at virke, er ikke den mildere kur, men en nysekur. Den kosmiske balance er altså ikke forbundet med harmoni, men med en voldelig

intervention. På den voldsomme hikke virker ikke ro, men mere voldsomhed. Således undergraves den simple dualisme, der understøtter den klassiske medicin (koldt som svaret på varmt, fugtigt som svaret på tørt osv.) af en anden modsætningstanke, vi måske med et lån fra Hegel kunne kalde en slags ”negationens negation”. Aristophanes er ”forbløffet” eller ”forundret” (θαυμάζειν) og Eryximachos svarer igen med at formane Aristophanes mod at komme for godt i gang.

Det er dog lige præcis, hvad Aristophanes gør, idet han netop forfølger et noget mere farverigt og provokerende billede på menneskets fundamentale splittelse end de to foregående. Aristophanes’ tale udgøres af en selvopfundne myte, der er fyldt med komiske momenter såvel som lacanianske ideer.

SYMPOSION III: ARISTOPHANES’ TALE

– EN LACANIANSK MYTE

Aristophanes’ myte er nok en af de mest berømte og læste dele af Platons forfatterskab på grund af sin komiske og geniale beskrivelse af menneskets begær, og i denne tale genfindes et væld af Lacans egne tanker og ideer om emnet – endda flere, end dem Lacan selv slår ned på i sin gennemgang. Derfor siger Lacan også selv i *Seminar VIII*, at komediedigteren Aristophanes’ tale er den seriøse i rækken, mens den efterfølgende af tragediedigteren Agathon er den ironiske og latterlige. Selvom Aristophanes’ tale er komisk i sin fremstilling, rummer den, ifølge Lacan, mere sandhed end de andre, og det er da også tydeligt, at denne tale samler op på mange af de ideer, Platon præsenterer i de andre taler og i dialoger som *Lysis* og *Staten*. Denne tale refereres til tider af lacanianere uden større præcision, så jeg vil her gøre mig umage for at læse den tekstnært og fremdrage alle de interessante lacanianske spidsfindigheder i den.

Aristophanes’ tale består som sagt af en myte om menneskenes fortidige eksistens og begynder med at beskrive menneskets oprindelige tilstand:

Endvidere var alle mennesker runde: Ryg og side gik sammen i en cirkel, de havde fire arme og lige så mange ben; der sad to fuldstændig ens ansigter på den cylinderformede hals. De havde et hoved til de to ansigter der sad modsat hinanden, fire ører og to sæt kønsorganer.²²

Denne beskrivelse har helt sikkert virket lige så absurd på en græker, som den gør på os. De runde kroppe parodierer på komisk vis cirklen som idealform, som blandt andet findes i Parmenides' monadiske beskrivelse af væren – altså en indirekte stikpille til Phaidros' tankegang om Eros som en enhed. Disse mennesker er dog tydeligvis monstrøse, idealet er blevet absurd, og det når sin konklusion i den største hybris, da ”de prøvede at rejse op til himlen for at angribe guderne.”²³ Med Lacan kunne man påstå, at disse uspaltede subjekter forsøger at sætte sig selv i den store Andens sted. Således minder de om psykotiske subjekter eller i hvert fald subjekter, der ikke har gennemgået den symbolske kastration.

Den store Andens (Zeus') straf er derfor også åbenlys: De deles i to, kastreres: ”Hver gang han havde delt én fik Apollon besked på at dreje ansigtet og den halve hals om mod snitfladen, sådan at mennesket ved synet af snittet ville opføre sig ordentligt.”²⁴ Ikke nok med at de deles, de gives også en symbolsk påmindelse om deres kastration, nemlig synet af snittet. Men problemet er endnu ikke løst, for lige som hos Lacan vokser begæret ud af kastrationen og er begæret efter et *tabt* objekt:

Da deres oprindelige form nu var spaltet, fandt de sammen i længsel (*πόθος*) efter deres anden halvdel, slog armene omkring hinanden og omfavnede hinanden af trang til at vokse sammen, og døde af sult og sløvsind, fordi de ikke ville foretage sig noget uden hinanden.²⁵

Da de er delte, fremtræder deres tabte halvdele som begærsobjekter, som noget de mangler og *må* have. Denne beskrivelse af længslen efter et tabt objekt, der dog er udskifteligt, passer fortrinligt med Lacans beskrivelse i *Seminar XI* af *objet petit a*: ”This object, which is in fact simply the presence of a hollow, a void, which can be occupied, Freud tells us, by any object, and whose agency we know only in the form of the lost object, the *petit a*.”²⁶ I denne kontekst er det særlige, at disse begærsobjekter *ikke* er uopnåelige som *objet a* – tværtimod er de fuldt ud tilgængelige. Eller rettere, de er som nogle ondsindede lettilgængelige *objet a*'er, for når én dør, beskriver Aristophanes, så finder den efterladte blot en ny at klamre sig til. Nydelsen er altså tilgængelig, og det ender katastrofalt – som René Rasmussen ofte gentager i

sin udlægning af Lacan: ”Når jeg siger ’nydelse’, skal I høre ’lidelse’.”^{viii} Den død af sult og sløvsind, som Aristophanes beskriver, er genkendelig fra eksempelvis stofafhængighed eller særligt usunde kærlighedsrelationer. Adskillelsen, kastrationen, er altså såkaldt ”ufuldstændig”, og subjektet hemsøges af objektet som afhængighed eller tvang – muligvis kunne dette beskrives som en slags pervers relation.^{ix}

Derfor giver Zeus Apollon, der står for spaltningsarbejdet, nye ordrer:

Han flyttede deres kønsorganer om på forsiden og lod formeringen foregå i deres indre, gennem manden og i kvinden. Meningen var at når de mødtes i omfavnelsen, skulle en mand der mødte en kvinde få afkom, og en mand der mødte en mand, i det mindste have tilfredsstillelse af samværet, så de kunne slappe af og vende tilbage til deres gøremål og interessere sig for deres liv i øvrigt.²⁷

Menneskets seksualitet indstiftes altså her som et forsvar mod og en begrænsning af lysten. Man kunne muligvis sige, at det er en slags indstiftelse af et realitetsprincip. Vi bevæger os her fra Sades nydelsesfantasier – hvor nydelsen fortsætter lige ind i døden – og får beskrevet en funktionel begærsrelation, hvor mennesket, med en fortærsket formular, ’både kan arbejde og elske’. Som Zupančič påpeger i sin læsning af stykket, er dette et opgør med idéen om komplementaritet og harmoni, som blandt andet blev præsenteret i Eryximachos’ tale: “The fixing of the genitals is not only that which enables some kind of relationship between the two, but also and at the same time that which ‘comes between’ the two, and the logic which is – most literally – at odds with the logic of unification and fusion.”²⁸ Og for Zupančič udgør dette simpelthen den lacanianske revolution i forhold til ideen om kastration: “The lacanian revolution in relation to this notion

viii Denne udlægning er taget fra René Rasmussens foredragsrække om Lacans angstseminar, der udkommer på forlaget *Probléma* engang i den nærmest fremtid. Her siger han blandt andet: ”Nydelse er, som jeg har sagt nogle gange, synonym for lidelse” – han forbinder her også denne tanke til spørgsmålet om misbrug.

ix I *Seminar XI* (s. 197) giver Lacan desuden en anden beskrivelse af disse delte kroppe, nemlig som *lamellaen*. Og s. 205 kritiserer Lacan Aristophanes’ tale for at beskrive *objet a* forkert. Disse to steder trækker dog nogle andre spor end beskrivelsen i *Seminar VIII* og ville få artiklens beskrivelse en smule på afveje. Dem må jeg altså vende tilbage til en anden gang.

consists precisely in his positing castration at the point of structural coincidence of a lack and of a surplus.”²⁹

I løbet af hele denne myte, der passer så godt på mange af Lacans formularer, er Eros slet ikke blevet nævnt. ”Πόθος” – længslen – indgår i citatet ovenfor, men ikke Eros – kærligheden. Her ser vi igen, hvordan begærsrelationens topologi forskubber begrebet kærlighed i den filosofiske bearbejdning. Eros nævnes ikke, fordi det ikke er en myte om Eros, men om menneskets begær. I talens konklusion hyldes Eros dog endelig: ”Hvis vi viser guderne respekt, vil han [Eros] bringe os tilbage til vores oprindelige tilstand og gøre os glade og lykkelige ved at hele vores sår.” Men løftet om at få helet vores sår lyder slet ikke tiltrækkende i lyset af resten af talen, hvor den ”oprindelige tilstand” var psykotisk og monstrøs, og hvor de delte, der søgte enhed ”døde af sult og sløvsind”. Så hvordan skal vi læse denne konklusion og dermed forstå Aristophanes’ udlægning af Eros’ rolle?

Én læsning af stykket kunne være, at Aristophanes her er ironisk, at han i lyset af de tidligere hyldesttaler gør grin med kærlighedens forenende kraft – den forening, som Zupančič jo også påpeger afvises af myten. En oplagt reference her er konklusionen på en af Slavoj Žižeks jokes om Kristus og Maria Magdalena, hvor Kristus i sin naivitet helbreder Marias forfærdelige sår – hendes kønsorgan. Konklusionen er, at vi skal lære at værdsætte vores sår. Sårene skal ikke heles, vi skal ikke sætte vores lid til kærlighedsgudens forenende kraft og ønske at blive én igen – vi skal snarere lære at forlige os med vores fundamentale sår.^x Dette er, hvad man muligvis med Lacan kunne kalde gennemkrydsning af fantasien – ”traversing the fantasy”. Men med denne læsning er pointen igen, at kærlighedsguden, Eros, forskubbes af begærets myte og topologi og ikke får andet end en kritisk-ironisk kommentar med på vejen. Vi ser altså konturerne af besværet med at sige noget fornuftigt om kærlighed – topologien for begærsobjektet, fallos og nydelse kommer i vejen.

x https://youtu.be/3r8_vjplg7o – Žižeks joke følger præcis samme spor som min pointe her: Guden tror, at Maria Magdalenas køn er et sår, der skal heles. I begge historier har vi altså en helende kærlighedsgud, der kommer og ødelægger det hele.

SYMPOSION IV:

SOKRATES' TALE OM KÆRLIGHED OG BEGÆR

Næste taler i rækken er Agathon. Lacan betvivler blandt andet den klassiske fortolkning, hvor Agathons tale læses som et retorisk meisterstykke uden indhold, der primært tillader Platon at vise forskellen mellem retorikkens monologiske og Sokrates' dialektiske metode. Uanset hvad, så indleder Sokrates sin tale med en gendrivning (elenchos) af Agathons overfladiske hyldesttale, og derefter går han i gang med en tale, der trækker på temaerne og pointerne fra de tidligere taler og blandt andet forsøger at udvikle en teori om begærets objekt.

Efter gendrivelsen af Agathon tager Sokrates' tale desuden form af et referat af en samtale med en vis kvinde, Diotima. Som altid, når der tilføjes endnu et narrativt niveau i Platons tekster, skal man her være varsom med, hvordan man læser indholdet. Det meste af det, der her refereres, er Diotimas ord, ikke Sokrates'. Om Diotima siger Lacan, at hun er et tegn på Sokrates' "Spaltung", "the woman in him", fremkaldt af, at der er noget, han ikke ved om kærlighed.³⁰ Vi bevæger os altså her, som det ofte er tilfældet i Platons dialoger, fra episteme (viden) til mythos (fortælling), et træk som Lacan også påpeger.³¹ Når det er sagt, så forekommer Diotimas tale umiddelbart som et forsøg på at lave en syntetiserende platonisk teori ud fra pointerne i det foregående, og selv om denne teori senere relativiseres, rummer den en række essentielle teoretiske konkretiseringer.

Det første, Sokrates påpeger i talen, er, at Eros er kærlighed til *noget* – kærligheden har et objekt, og dette objekt er noget, man mangler (som i Aristophanes' tale. Vi finder også samme tankegang i dialogen *Lysis* og i *Staten*). Manglen er definerende for subjektet, for så vidt som det er begærende. Den direkte korrespondance mellem mangel og objekt, som lader til at være impliceret i dette stykke, virker mindre elegant end udviklingen i Aristophanes' myte, der, som Zupančič påpeger, gør op med idéen om komplementaritet. Dette er netop også et centralt punkt for Lacans kritik af Platon, som vi skal se på nedenfor, men for nu bør vi lægge mærke til, at Platon her går en anden vej og heller ikke nøjes med komplementaritetens logik, men i stedet komplicerer spørgsmålet yderligere. Det næste, Sokrates kan konkludere, er nemlig, at Eros selv må mangle det gode og smukke – Eros er ikke den forenende kærlighedsgud længere, men er selv ufuldstændig. Manglen internaliseres her i begrebet selv, frem for blot at have plads i subjektet. Eros er mangel.

Som Lacan formulerer det i sin læsning: "Socrates has just provided the decisive turning point by showing lack to be at the heart of the question of what love is",³² men, påpeger Lacan: "The function of lack, to which he gave its own efficacy, is quite patently a return to the desiring function of love: the substitution of ἐπιθυμεί, he desires, for ἐρᾶ, he loves."³³ Men manglen situerer os endnu engang i begærets domæne ifølge Lacan, og Platon bruger ganske rigtigt også selv udtrykket "ἐπιθυμεί τε καὶ ἐρᾶ", begærer og elsker, hvilket Lacan også er opmærksom på. Sokrates referer videre sin samtale med præstinden Diotima, og her defineres Eros som barn af Poros og Penia – midler og fattigdom. Eros er kort sagt en paradoksal størrelse, hvor midlerne, der driver os fremad, og manglen, der holder os tilbage, er forenet i en slags modsætningernes sammenfald – helt i tråd med Zupančič' læsning af kastrationen i Aristophanes' tale. Eros er derfor også "μεταξύ" – imellem³⁴ – og beskrives som δαίμων μέγας, en stor dæmon, ikke en μέγας θεός, stor gud, som vi startede med hos Pausanias. Det dæmoniske er endnu en interessant komplikation i forhold til Platons såkaldte dualisme og har interessante implikationer for læsningen af hele Platons filosofi, hvis vi tager *Symposion* seriøst.

Lacan formulerer det således:

It is here Diotima brings in the notion of the demonic as the intermediary between immortals and mortals, between gods and men. This notion is essential here, in that it confirms what I told you we should think concerning what the gods are – namely that they belong to the field of the real. The gods exist here (...) The demonic – and Love is far from the one example – is that by which the gods convey their message to mortals, whether they are asleep or awake.³⁵

Guderne som tilhørende det reelle er et tilbagevendende tema i seminaret, blandt andet i konklusionen på den halvdel, der handler om *Symposion*, men er desværre ikke et emne, jeg kan nå at yde retfærdighed her.³⁶ Her vil jeg holde mig til denne kommentar, der binder an til spørgsmålet om det dæmoniske. Hvis der skulle være nogen tvivl om det slægtskab, Lacan føler med Platons tanker, må denne kommentar stilne den. Den sidste del peger tydeligvis på, hvordan guderne meddeler sig menneskene: både i søvne og i vågen tilstand. Den mest nærliggende læsning er, at Lacan her tænker på, hvordan det ubevidste meddeler sig i drømme – men også i vågen tilstand. Guderne

meddeler sig på tilsvarende vis til de græske spåmænd og helte i drømme. Guderne sættes altså her lig med det reelle, og spørgsmålet bliver dermed også, hvad det ubevidste indhold i det reelle, der meddeler sig, er? Kærlighed er åbenbart et eksempel på, hvordan noget reelt meddeler sig, men for Platon er det guddommelige koblet til ideerne. Altså siger Lacan, at hvis vi skal bruge Platons ideer til noget, må ideerne tilhøre det reelle og meddele sig som det ubevidste.

Eros er, som dæmonisk, formidlingen mellem det guddommelige og det menneskelige – noget imellem de to, der blandt andet tillader mennesket at ”føde i det skønne”. Skønheden indtræder her som en, i græske termer, klassisk substitution for det gode.^{xi} Derfor er det heller ikke overraskende, at Diotima præsenterer en progression, der minder påfaldende om linjebilledet/hulebilledet i *Staten*, hvor endemålet er via viden at begive sig i retning af det godes idé. Progressionen mod selve det skønne bevarer samme dialektiske form, hvor viden udvides fra partikulært til generelt og ender med idéen. I *Symposion* opridses Diotima progressionen således: Først ser man det enkelte legemes skønhed, dernæst den generelle skønhed i legemerne, dernæst sjælelig skønhed i forbindelse med handlinger og normer, dernæst skønheden i viden og til sidst selve det skønne.³⁷

Denne lighed mellem *Staten* og *Symposion* ser Lacan også, og han præsenterer som et resultat følgende læsning:

He who begins to climb toward love proceeds by the path of identification and of production, as it were, aided by the marvel of beauty. He finds in beauty his terminus and identifies it with the perfection of the labor of love. We see there a twofold relationship whose goal is identification with the Sovereign Good – something that I called into question last year. Something else is suddenly substituted here for the theme of the supreme Good – the complexity or, more precisely, the triplicity that proposes to provide us with what I consider essential in the psychoanalytic discovery.³⁸

Lacan præsenterer altså her linjebilledets/hulebilledets progression, som i øvrigt til dels kan læses sammen med Lacans begærsgraf

xi Det græske ord for skøn er καλός og bruges ofte udskifteligt med αγαθός. Blandt andet i dobbeltkonfekten i idiomet καλὸς κάγαθός (god og skøn), der bruges om en ædel borger.

– blandt andet tjener ideen om identifikation samme formål i de to systemer. Lacan problematiserer dog formålet med opstigningen, nemlig *the Sovereign Good*, der er Lacans navn for det godes idé. Lacan påpeger tydeligt, at noget andet er på spil i *Symposion* end *the Sovereign Good*. Dette ”something else”, der erstatter ”the theme of the supreme Good” fra *Staten*, introduceres ikke i Diotimas forklaring, men i den intervention, som Alkibiades, den næste taler, repræsenterer, og som introducerer en ”kompleksitet” eller en ”triplicitet” – igen i modstrid med ideen om en platoniske dualisme. Man kunne tro, at Diotimas samtale med Sokrates var højdepunktet i *Symposion*, idet den lægger sig op ad de metafysiske passager i blandt andet *Staten*, som ofte lægges til grund for forståelsen af Platons idélære^{xii} – men endnu engang undergraver Platon sin egen fremstilling.

For Lacan kan det formuleres således, at et andet tema erstatter temaet om ”the supreme Good”, men umiddelbart vil jeg argumentere for, at Platons tekst skal læses dialektisk hele vejen igennem, således at det ikke er en ren ’substitution’, der er på spil. Lacan påstår også, at ”it [Diotimas tale] is doomed to leave opaque the object of the praises that constitute the rest of the *Symposium*. The only field in which the elucidation of its truth can develop is the one that follows Alcibiades’ entrance.”³⁹ For Lacan fremstår Diotimas tale altså som en deroute fra den kærlighedens dialektik, de andre taler udgør, mens den næste tale, Alkibiades’, udgør denne dialektiks sandhed. Indtil nu har vi set, hvordan Lacan lægger sig op ad Platon i formuleringen af sin teori, og hvordan Platons filosofi har rummet endnu flere paralleller med Lacan, end Lacan selv påpeger, men her lader der altså til at være et afgørende brud. Dette brud har at gøre med en kritik, som Lacan kommer med allerede i *Seminar VII*, og som han også her refererer til. Denne kritik lyder i en af sine formuleringer:

The step taken by Freud at the level of the pleasure principle is to show us that there is no Sovereign Good – that the Sovereign Good, which is *das ding*, which is the mother, is also the object of incest, is a forbidden good, and that there is no other good.⁴⁰

xii Her vil jeg dog også lige bemærke, at det ligeledes er fejlagtigt at tro, at linjebilledet og hulelignelsen udgør den endelige læsning af *Statens* metafysik. Også her genfinder vi en større kompleksitet. I *Staten* får dialektikken nemlig endnu et nøk, da Platon påstår at filosofferne altså skal ned i hulen igen.

Her findes altså et brud mellem psykoanalysens undersøgelse af begæret og Platons etiske projekt. For Lacan må Alkibiades' tale læses som den erotiske sandhed, der erstatter Diotimas etisk-metafysiske deroute, men som jeg vil vise, er der i Platons tekst gode grunde til at læse de to taler sammen i en dialektisk forbindelse med de foregående. Dermed vil jeg også vende tilbage til spørgsmålet om det godes forhold til begæret, som det præsenteres i citatet ovenfor. Men først må vi vende os mod Alkibades, der nu braser ind på scenen.

SYMPOSION V: ALKIBIADES' TALE
– AFBRYDELSE OG ÁGALMA

Alkibiades' tale kommer som en afbrydelse – som en voldelig intervention a la nysekuren ovenfor – der minder om den rolle, afbrydelsen (*la scansion*) spiller i analysesituationen. Den påpeger og accentuerer visse dele af det foregående, relativterer andre. Alkibiades' tale har for fortolkere altid været et mysterium, ofte nævnt blot i forbifarten.^{xiii} Den er, som Lacan påpeger, skandaløs. I denne tale leges med begreberne erastes og eromenes – elsker og elsket – der normalt organiserede de græske homoseksuelle forhold, idet det bliver uklart, hvilken af de to, Sokrates og Alkibiades, der er hvad.^{xiv} Derudover virker Alkibiades i første omgang som den skandaløse karakter, da han bryder fuld ind i festen, men i løbet af talen afsløres det, at det er Sokrates og dennes *ἀτοπία* – utilstedelighed eller utidighed – der er det virkelig skandaløse.^{xv}

I konteksten af spørgsmålet om begær og etik er det desuden vigtigt at påpege, at en ofte overset funktion af Alkibiades' tale, der dog må have været helt åbenlys for en samtidig græker, er at sætte dialogen ind i dens fulde politiske kontekst, noget Platon altid gør med største elegance. Hvis vi troede, at det blot handlede om kærlighed, kan vi tro

xiii En anden, der ser denne tales vigtighed, ca. samtidig med Lacan, er Johannes Sløk (1971, s. 10-15).

xiv Den ældre i forholdet er normalt erastes (elsker), der er forelsket i en ung smuk mand, eromenes (elsket). Dette forhold beskrives som nævnt ovenfor i Pausanias' tale som ideelt, idet den ældre kan opdrage den yngre. Nogle tager Pausanias' holdning som udtryk for Platons, men som nævnt ovenfor er Lacan ikke enig i denne simplificerende læsning. I Alkibiades' tale beskrives det, hvordan Sokrates starter som erastes og Alkibiades som eromenes, men hurtigt bliver det Alkibiades, der jagter den aldrende Sokrates og således tager rollen som erastes på sig. På denne måde er denne tale også åbenlyst en kommentar til Pausanias'.

xv Som Lacan også omtaler i *Seminar VIII*, s. 151.

om. Alkibiades er som bekendt en historisk karakter, hvis bedrifter og dobbeltspil gjorde ham berømt og berygtet i den græske verden. Han ses som en stor general, men er også kendt for umådeholden adfærd – blandt andet dømtes han for at vanære mysterierne i Athen – og sidst men ikke mindst for sin rolle i den peloponnesiske krig, hvor han var skiftevis helt og forræder. Anklagen, der fik Sokrates dømt til døden, handlede om korrumpning af de unge, og man ser normalt i Alkibiades det bedste eksempel. At Lacan ikke kommenterer på noget af dette viser klart, at hans fokus ikke er på talens etisk-politiske side, men, som i øvrigt for de fleste læsere af *Symposion*, på det erotiske.^{xvi}

En anden funktion af talen er, at emnet nu går fra abstrakt til konkret. Alkibiades vil nemlig slet ikke hylde Eros, men vil hylde Sokrates! Og således kan man måske sige, at vi endelig får en tale, der handler om kærligheden i dens singularitet. For at beskrive denne singulære oplevelse tyr Alkibiades til et, også i græsk kontekst, mærkværdigt begreb, nemlig *ἄγαλμα* (*ágalma*). Dette begreb og dets rolle i lacaniansk teori er så kendt og uddybet, at jeg ikke vil gå ind i den side af sagen. I stedet vil jeg holde mig til at redegøre for det græske ords betydning og Alkibiades' brug af det, for derigennem at forsøge at afsløre nogle af konsekvenserne af dette ordvalg.

Lacan går også selv ned ad det sproghistoriske spor, idet han undersøger begrebets etymologi og særligt det andet vigtige sted, ordet optræder i litteraturen, nemlig i Euripides' tragedie *Hekabe*.^{xvii} Lacan nævner også, at begrebet ofte bruges i forbindelse med små gudestatter, formentligt en slags votivgaver eller lignende. Og Lacan påpeger i denne forbindelse: "I am giving you the key to the question by

xvi Aaron Schuster har derimod blik for dette og forklarer Alkibiades som historisk karakter i sin artikel "Theory of the Breakup" (2022). Her pointerer han også den spændingsfyldte politiske situation, dialogen er hensat til. Schuster præsenterer desuden en interessant læsning af forholdet mellem det etiske og det erotiske i dialogen, som dog ender i en ret simpel formel, nemlig at Sokrates med sit brud med Alkibiades forsøger "at lokke Alkibiades til at følge vejen til det gode". Her er en sammenhæng mellem begær og etik, men ikke på en måde, hvor de to begreber og disses topologier og objektstatus analyseres. I stedet gøres erotikken, som vi også skal se Lacan kritisere Platon for, til et sekundært utilitaristisk værktøj for det etiske.

xvii *Seminar VIII*, s. 135-141. En hurtig søgning i TLG (<http://stephanus.tlg.uci.edu/>) bekræfter, at dette begreb er relativt sjældent i den græske litteratur, og at *Symposion* og *Hekabe* er de to primære tekster, hvor det har en nogenlunde vigtig rolle. Bemærkelsesværdigt er det særligt, at Platon, der ellers ofte er systematisk i sine begreber, ikke bruger begrebet noget andet sted på samme måde.

saying that this term always emphasizes the fetishistic function of the object.”⁴¹

Lacan fremsætter spørgsmålet om det er ”aga” eller ”gal” som er roden i ordet. Umiddelbart er dette spørgsmål uafgørligt, men aga-virker på mange måder mest oplagt. Hvis vi accepterer ἄγα, som den mest sandsynlige rod til ágalma, så er denne rod, som vi blandt andet finder i navnet Agamemnon og i ordet ἀγαπάω, også roden i ἀγάλλω, hvoraf ágalma er afledt. Dette giver umiddelbart god mening, idet betydningerne af ἀγαπάω, der betyder ”at rose” og ἀγάλλω, der betyder ”at hylde” eller ”at ophøje”, ligger tæt op ad hinanden. Hvor roden ”aga-” så kommer fra, kan diskuteres, men den mest overbevisende fortolkning er, at det er et præfiks, der er opstået ud fra et o-trin til μέγας, der betyder stor. Således betyder ἀγαπάω at gøre nogen stor, altså rose dem, og Agamemnon er den *meget* mindeværdige konge. Det interessante ved denne kobling er, at den samme rod øjensynligt findes i ἀγάπη – agape, den kristne kærlighed – og ἀγαθός – det gode.⁴² Når begrebet ágalma her bruges af Platon, er det, som Lacan også påpeger, derfor meget sandsynligt, at Platon har tænkt på denne sproglige og lydige association til ἀγαθός, det gode. Lacan slår dog denne kobling hen med ordene: ”It is not in this direction we must turn to establish the value of ágalma.”⁴³, men en vis tvetydighed i den begrebslige forbindelse står tilbage, også i Lacans egen gennemgang.

Hvis vi fokuserer på Platons tekst, er koblingen dog gjort helt eksplicit i Alkibiades’ ord: ”ἀγάλματ’ ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας” (222a), at der ”i Sokrates’ udsagn var dydens agalmata”. Ordet areté, der her indgår, er afledt af superlativformen af ἀγαθός, ἄριστος, og ”dyd” er en fattig oversættelse, der ikke rammer den bredere etiske betydning af ”bedsthed”. Således kobles ágalma direkte til spørgsmålet om etik i Alkibiades’ tale. Man kunne også påpege, at ágalma, hvoraf en anden konnotation er som ”skinnende og lysende” objekter, passer til beskrivelsen af det gode i *Staten*, hvor det godes idé med en metafor beskrives som den blændende sol. Når vi kobler disse pointer til det åbenlyst politisk-etiske ved Alkibiades som karakter i den græske verden, som jeg nævnte ovenfor, er det tydeligt, at denne tale, til trods for sin konkret-amorøse karakter, i virkeligheden handler lige så meget om politik og etik.

Det er dog ikke ad den vej, Lacans fortolkning går. Han vender sit blik mod ágalma som partialobjekt og som *objet a* og påstår, at ”This object (...) whether you call it the breast, the phallus, or shit – is always a partial object. This is what is at stake inasmuch as analysis is

a technique that has made headway in the field of desire, a field that was left behind, decried, and excluded by philosophy.”⁴⁴ Her positionerer Lacan psykoanalysen i forhold til filosofien. Men med hensyn til Platon er det ikke klart, at filosofien faktisk har opgivet ideen om begær – eller ideen om et partialobjekt. Det virker nærmere, som om det er Lacan, der aktivt vil distancere begæret fra noget i filosofiens domæne, nemlig begrebet om det gode.

TO PERSPEKTIVER PÅ EROS: BEGÆR OG ETIK

Denne distancering markeres tydeligt i starten af seminaret, hvor Lacan positionerer sig selv med sætningen ”It is in this ’making use of’ Eros that our problems begin. (...) making use of Eros for the Good? We know that the realm of Eros goes infinitely beyond any field the Good can cover.”⁴⁵ Her ser vi tydeligt, hvordan psykoanalysens perspektiv og filosofiens opridses som en kamp mellem begær og etik – hvad er vigtigst? For Lacan bliver dette til to perspektiver på kærlighed:

The division between two perspectives on love can and must be concretely drawn. The one drowns, sends off course, masks, elides, and sublimates everything concrete in the experience of love, in an infamous ascension towards a supreme good. In the other perspective, and analytic work demonstrates this, everything revolves around the privileged and unique point constituted somewhere by something we find in a being only when we truly love. But what is it? *Ágalma* – the object we have learned to discern in analytic practice.⁴⁶

Lacan siger her tydeligt, at de to perspektiver må adskilles – det godes dialektik og det, Lacan senere kalder ”the dialectics of love”⁴⁷ – men som jeg har forsøgt at vise, er de to perspektiver ikke adskilt hos Platon. I stedet for at læse det godes idé som noget der ”sublimerer alt konkret”, kunne vi læse *Symposion* som en nøgletekst, der skal være med til at konkretisere de teorier, Platon præsenterer andre steder, og vi kunne se begrebet *ágalma* som en undersøgelse af begærets struktur koblet til etikken. Som filosofierne må vende tilbage til hulen i *Staten*, må *Symposion* også vende sig fra Diotimas abstrakte dialektik til en singularer og konkret erotik. Dette er dog, hvad jeg vil kalde en ”politisk erotik”. Det interessante perspektiv, vi møder hos Platon, er netop koblingen af Eros’ domæne, begæret og kærligheden, og de

områder, der beskrives i resten af Platons dialoger, særligt det politisk-etiske. Eros kan ikke isoleres for Platon, men må kobles til de afgørende spørgsmål i verden, til eksempelvis videnskab og politik. Hos Lacan er det en anden sag. Lad os se nærmere på Lacans kritik:

We must emphasize the correlative object of desire, for it is this – and not the object that is involved in equivalence, the transitivity of good things, or the transaction of covetous desire – that is the psychoanalytic object. The psychoanalytic object is the something that is the aim of desire as such, the something that emphasizes one object among all the others as incommensurate with the others. The introduction in analysis of the function of the partial object corresponds to this emphasis on the object.⁴⁸

Det vigtige for Lacan er at adskille begærsobjektet, *objet a*, fra ”*the object that is involved in equivalence, the transitivity of good things, or the transaction of covetous desire*”. Ikke nok med at begærsobjektet må skilles fra det godes idé, men det må også skilles fra de goder, som er impliceret i ideen om det gode/begærlige som noget, man mangler – en økonomisk beskrivelse af det gode som *goder* – ἀγαθά. I Diotimas dialektik findes denne tanke, og den findes også i eksempelvis *Staten*.⁴⁹ I forbindelse med overgangen fra Aristophanes’ tale til Diotimas nævnte jeg også dette problem med komplementaritet, og på et teoretisk niveau er det det samme problem her. Transaktionen, som Lacan her taler om, muliggøres, fordi de gode ting er kønsløse og ækvivalente. Manglen søger i denne logik specifikt at blive udfyldt af dét, den mangler, den tabte halvdel eller den ”gode ting”, som kunne hjælpe, hvorfor disse gode ting kan vurderes ud fra det godes idé og begæres ud fra et konkret behov.

For Platon er det essentielt, at det konkrete begærlige/gode kobles til ideen, da dette gør ideen operativ på et etisk plan. For Lacan er problemet derimod, at begærsobjektet mister sin særlige status, og kompleksiteten reduceres til komplementaritet. Denne kompleksitet er dog lige præcis, hvad Platon også stræber mod med sin idé om, at det godes idé er noget ekstra (προσχηρήματα og προσδεῖται⁵⁰) og uden for væren (“ἐπέκεινα τῆς οὐσίας”⁵¹) – særligt de første formuleringer minder meget om beskrivelsen af partialobjektet som ”a little surplus” og ”a supplementary factor” hos Zupančič.⁵² Alligevel er partialobjektet, som vi kan se af ovenstående citater, for Lacan simpelthen noget

andet end det absolutte objekt (Det Godes Idé) og de konkrete objekter (goderne). For Platon er disse tre samlet i en dialektisk forbindelse, der fører til en forbindelse af de etiske, erotiske og metafysiske niveauer.^{xviii}

Det spørgsmål, vi står tilbage med, er, om det er Lacans adskillelse af begærsobjektet fra de etiske objekter eller Platons insisteren på en dialektisk forbindelse, der er sand. Perspektivet fremstår selvsagt forskelligt, hvis vi fokuserer på behandlingsteknik og analytisk praksis – her gælder det ikke politik, etik og metafysik. Men må grænsen trækkes så skarpt, som Lacan antyder, eller kan vi bruge Lacans begreber politisk, og kan psykoanalysens indsigter rummes i filosofien?

To strategier til at forene Platons og Lacans tanker, og dermed undgå at skille psykoanalysens indsigter fra etik og politik, kan vi muligvis finde i henholdsvis Alain Badiou's skrifter (særligt hans gendigtning af *Staten*, hvor det manifesterede politiske og erotiske indhold kobles tæt) og i Alenka Zupančič' *Ethics of the Real*. I denne skriver Zupančič blandt andet:

The ethics of desire is the ethics of fidelity to a lost enjoyment, the ethics of the preservation of fundamental lack that introduces a gap between the Thing and things, and reminds us of the fact that beyond all ready-to-hand objects, there is 'someThing' which alone would make life worth living.⁵³

Her må vi tænke tilbage til citatet fra *Seminar VII*, hvor Lacan også påpegede, at Det Gode er "das ding". I den kontekst var det for Lacan en afvisning af det etiske domæne, men som Zupančič demonstrerer, giver Lacans egen tænkning anledning til den samme skelnen som Platons undersøgelse af ideerne, nemlig mellem "det gode" og "goder" – *the Thing and things* – og denne adskillelse eller splittelse, chörismos, er, ifølge Gadamer i det andet citat i epigrafen til denne artikel, "sandheden om den moralske bevidsthed som sådan," fordi den udgør muligheden for ægte, etiske valg, altså at være trofast overfor en sandhed, som Badiou ville sige (og Zupančič' brug af ordet "fidelity" i denne kontekst antyder inspirationen fra Badiou) og dermed at give ideen dens fulde politisk-etiske vægt.

xviii Observationerne om det godes idé og den komplekse kobling mellem forskellige niveauer i Platons etik, der her præsenteres, er baseret på mit speciale *The reality of the Idea of the Good* (2017).

Hvis vi forfølger læsningerne præsenteret her og kobler dem til Zupančič' undersøgelser, bliver det altså tydeligt, at Platon kan tænkes som en begærets og splittelsens filosof i lacaniansk forstand, og dermed åbnes der op for at finde en "Ethics of the real" i Platons filosofi til trods for Lacans forbehold.^{xix}

xix Altså kan vi delvist modgå Lacans kritik, men fra et filosofisk perspektiv. Forskellen imellem psykoanalysens og filosofiens måder at behandler sjælen/psyken på og hvilke perspektiver, der udelades eller inkluderes, har jeg forsøgt at opridse i artiklen *Sjæl – Psyke – Subjekt* udgivet i *Problemkatalog #1* (2020), hvor Platon, Lacan og Badiou også er nogle af de tænkere, der sammenlignes.

-
- 1 Lacan 2017: 83
 - 2 Gadamer 1986: 18
 - 3 Whitehead 1979: 39
 - 4 Badiou 2012: viii-ix
 - 5 Lacan 2004: 112
 - 6 <https://plato.stanford.edu/entries/hume/#AccMin>
 - 7 Platon 1903: 505d10-e4 (egen oversættelse)
 - 8 Ross 1951
 - 9 Lacan 2017: 5
 - 10 Lacan 2017: 43
 - 11 Kierkegaard 2012: 299
 - 12 Lacan 2017: 59
 - 13 Platon 1903: 178a
 - 14 Lacan 2017: 43
 - 15 Hersiød 1997: Vers 116-122
 - 16 Platon 1903: 179d-180
 - 17 Platon 2010-2013: 185c; Lacan 2017: 60-62
 - 18 Lacan 2017: 61
 - 19 Lacan 2017: 72
 - 20 Kirk, Raven & Schofield 1983: 192 (Heraklit fragment 209)
 - 21 Platon 2010-2013: 189a (her citeret fra den nyere danske oversættelse ved Gorm Tortzen og Jørgen Mejer)
 - 22 Platon 2010-2013: 189e-190a
 - 23 ibid. 190c
 - 24 ibid. 190e
 - 25 ibid. 191a-b
 - 26 Lacan 2004: 180
 - 27 Platon 2010-2013: 191b-c
 - 28 Zupančič 2008: 189-190
 - 29 ibid. 192
 - 30 Lacan 2017: 118
 - 31 ibid. 119
 - 32 ibid. 125
 - 33 ibid. 115
 - 34 ibid. 122
 - 35 ibid. 122
 - 36 ibid. Se blandt andet s. 58 og 161
 - 37 Platon 2010-2013: 210a-211c
 - 38 Lacan 2017: 136
 - 39 Lacan 2017: 122
 - 40 Lacan 1992: 85
 - 41 ibid.140
 - 42 Se Chantraine 1968: 5-8
 - 43 Lacan 2017: 141-142
 - 44 ibid. 146-147
 - 45 ibid. 9
 - 46 ibid. 147-148
 - 47 ibid. 162
 - 48 ibid. 146
 - 49 Platon 2010-2013: 505d
 - 50 Platon 1903: 505, 507
 - 51 ibid. 509b9
 - 52 Zupančič 2008: 188-189
 - 53 Zupančič 2011: 240

LITTERATUR

- Badiou, Alain: *Plato's Republic*. Polity Press 2012
- Chaintraine, Pierre: *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Éditions Klincksieck 1968
- Clemmensen, Rasmus Bro: *The Reality of the Idea of the Good*, udgivet 2017
- Clemmensen, Rasmus Bro: "Sjæl – psyke – subjekt" i *Problemkatalog #1*. Red. A.H. Bundgaard og R.B. Clemmensen. *Problema* 2020
- Fink, Bruce: *Lacan on Love*. Polity Press 2016
- Gadamer, H.G.: *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Yale University Press 1986
- Gerson, Lloyd P.: *From Plato to Platonism*. Cornell University Press 2013
- Gerson, Lloyd P.: "From Plato's Good to Platonic God" i *The international journal of the Platonic Tradition* 2. Brill 2008
- Hesiod: *Theogonien, Værker og dage, Skjoldet*. Overs. Lene Andersen. Gyldendal 1977
- Kirk, Raven & Schofield: *The Presocratic Philosophers*. Cambridge University Press 1983
- Kierkegaard, Søren: *Begrebet Ironi*. Søren Kierkegaard Forskningscenteret 2012
- Lacan, Jacques: *The Ethics of Psychoanalysis* (Seminar VII). Routledge 1992
- Lacan, Jacques: *Transference* (Seminar VIII). Polity Press 2017
- Lacan, Jacques: *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (Seminar XI). Karnac 2004
- Lacan, Jacques: *Écrits*. W. W. Norton & Company 2006
- Lear, Jonathan: "The Socratic Method and Psychoanalysis" in *A Companion to Socrates*. Red. Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar. Blackwell 2009
- Lear, Jonathan: *A Case for Irony*. Harvard University Press 2011
- Platon: *Platonis Opera*. Red. John Burnet. Oxford University Press 1903
- Platon: *Samlede værker i ny oversættelse*, v. Jørgen Mejer og Chr. Gorm Tortzen, bd. II og IV 2010 og 2013
- Rasmussen, René: *Angst*. Udkommer i løbet af 2023 på forlaget Problema.
- Ross, W.D.: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford University Press 1951
- Schuster, Aaron: "Theory of the Breakup", i *Cabinet Magazine* 2021-2022
- Sløk, Johannes: *Store tænkere – Platon*. Lindhardt og Ringhof 1971
- Zupančič, Alenka: *The Odd One In*. MIT Press 2008
- Zupančič, Alenka: *Ethics of the Real*. Verso 2011
- Whitehead, Alfred North: *Process and Reality*. Free Press 1979