

MODELLER FOR BEGÆRET HOS PLATON

Jørgen Dines Johansen

Symposion er langt fra den eneste dialog hvor Platon beskæftiger sig med begæret. I *Gorgias* findes eksempelvis Sokrates' dialog med den påståelige Kallikles der hævder at »kan man tilfredsstille alle Lidenskaber, efter Overdaadighed, efter utætmet Begær og Frihed, da er det Godhed og Lykke« (Platon 1933: II, 174, 492 A). Sokrates derimod citerer med tilslutning Empedokles for at den del af sjælen hvor begæret har sæde er den tøjlesløse og utætte del der pga. sin umættelighed er at sammenligne med et utæt kar. Det er efter Sokrates' mening bedre at fylde sit tætte forrådskar op én gang for alle og ikke siden bekymre sig herom end pga. stadig bortsivning bestandigt at skulle fylde på. Kallikles derimod finder bortsivningen belejlig fordi der er nydelse ved påfyldningen. Sokrates overbeviser Kallikles om at den slags lyst hviler på ophævelsen af et ubehag der skyldes en mangel (e.g. at drikke når man tørster), og at ubehag og nydelse således ophæves samtidig. Han hævder i fortsættelse heraf modsætningsvist at det gode og det onde jo ikke ophæves samtidig, og derfor kan begær og godhed ikke, som Kallikles hævdede, være sammenfaldende.

Det gode, fortsætter Sokrates, er endemålet for alt hvad vi gør, og også i sine nydelser bør man have det gode som formål, mens nydelsen ikke bør være formålet med det gode. Men da det nu er fastslået at nydelse og godhed er to forskellige ting, og nydelsen skal tjene det gode og ikke omvendt, må der skelnes mellem gode og slette nydelser. Men hvem er i stand til at skelne? Ifølge Sokrates må det være den sagkyndiges, dvs. filosofens, og ikke hver mands sag at dømme om nydelsernes godhed eller slethed. Med hensyn til legemet skelnes så mellem en praktisk kunnen indrettet på nydelsernes fremme, kokekunsten, og den egentlige kunst der virker for det gode, nemlig lægekunsten. Der sluttes derefter per analogi til sjælen hvor litteratur og retorik er indrettet på sjælens velbehag, mens filosofien tager sig af sjælens vel (kokekunst: lægekunst: litteratur/retorik: filosofi). Kunstnerne fra kitarspil til tragedien er indrettet på at behage sjælen, derfor er de udtryk for forkælelse. Den sande sjælens lægekunst består derfor i at sætte »Skranke for dens Lyster og ikke tillade den andet, end hvad der kan have god Indflydelse på den« (Platon 1933: II, 191, 504 D), med det formål at fremme besindighed og retfærdighed.

Begæret ses i *Gorgias* først og fremmest i forhold til de legemlige behov, sult, tørst, seksualitet, og til sjælens ufornuftige del, følelser og lidenskaber. Der

er tale om en slags hydraulisk model hvor behov og/eller lidenskaber udøver et tryk som det er behageligt at give efter for, men klogt og godt at modstå, i hvert fald så meget at det ikke bliver bestemmende for sjælens mål.

Symposion er et særdeles raffineret opbygget kunstværk med en dobbelt ramme omkring seks taler til Eros' ære (af Faidros, Pausanias, Eryximachos, Aristofanes, Agathon og Sokrates). Hertil kommer Alkibiades' tale til Sokrates. Den bringer intet nyt, men er en lobhudning af Sokrates' seksuelle afholdenhed, og derudover tilskrives han taperhed, hårdførhed, udholdenhed og beskedenhed, dvs. alle antikkens vigtigste dyder. Sokrates praktiserer således selv en højere form for eros. Her må vi imidlertid nøjes med, meget kort, at fremstille og kommentere nogle punkter, først og fremmest i talerne af Eryximachos, Aristofanes og Sokrates.

Faidros lægger ud, men hans tale er svag. Den anslår dog et par vigtige temaer: Det homoerotiske forhold mellem elsker og elskede som et lærer-elev forhold der bygger på Eros, og som tilskynder begge til at udmærke sig og til ikke at gøre noget skamfuldt i hinandens øjne. Den erotiske forbindelse siges at være stærkere end familiebånd fordi Eros kan få folk til at gå i døden for hinanden og til at overvinde døden (jf. dog også at Alcestis går i døden for sin ægtemand, mens hans forældre nægter at gøre det).

Pausanias' tale fortsætter i Faidros' spor, men graduerer elskoven i den himmelske og den simple. Han knytter Eros sammen med Afrodite, men skelner samtidig mellem to Afroditer: Den ældste, Afrodite Urania, er skabt af Uranos sæd, dvs. hun er moderløs. Hun er den himmelske og den mandlige kærlighedsgudinde. Den yngre, Afrodite Pandemos, er datter af Zeus og Dione, dvs. af både kvindeligt og mandligt, og frugt af en sekundær erotisk forbindelse, og hun er gudinde for den athenske prostitution. Den simple Afrodite lærer os at elske kvinder snarere end ynglinge, legemet snarere end sjælen og at elske i flæng uden at vælge. Den simple elskov skelner ikke, men tilfredsstillende sig på begge køn, den er fanget af det ydre, og den ønsker den nemme sejr over et uværdigt objekt. Afrodite Urania derimod vender elskerens fra kvinder mod unge mænd hvis intellekt og skæg er begyndt at spire (Pausanias mener der bør være en lov mod omgang med drenge, ligesom mod omgang med frie kvinder). Denne eros forelsker sig i karakteren snarere end i det ydre og er bestandig i sin kærlighed. Hengivelse følger først efter prøver og for det godes skyld. Talen er optaget af at sætte acceptable rammer for den athenske ynglingeelskov.

Som læge udvider Eryximachos perspektivet til at gælde hele naturen (jf. også Vergil 1956: 68), og menneskers begær retter sig ikke kun mod skønne medmennesker men også mod andre ting. Eryximachos tilslutter sig Pausanias' dobbelte eros, men placerer den inden i hvert væsen og taler om den sunde og den syge elskov. Den første er det skønt at give efter for, den anden uskønt. Lægekunsten er dybest set viden om legemers elskovsdrift til at fyldes

og udtømmes. Lægekunsten består også i at forlige legemlige modsætninger kold/varm, sur/sød, tør/våd. Også gymnastik og agerdyrkning står under Eros; men i ganske særlig grad musikken: Harmoni opstår som enighed mellem de tidligere stridende modsætninger, mellem de høje og dybe toner, og rytmen som en enighed mellem hurtig og langsom. I modsætning til musen Uranias hellige musik bør den verdslige muse Polymnia (de mange sanges muse) omgås forsigtigt, for hun kan nok tilfredsstille lysterne; men man må passe på at det sker på rette måde uden usædelighed eller sygdom til følge. Årstidernes sædelige elskov, deres harmoniske vekslen, bringer frugtbarhed, den ustyrlige Eros derimod fører til misvækst og sygdom blandt dyr og planter. Ugudelighed følger af usædelig Eros. Også spådomskunsten, forsøget på indsigt i forholdet mellem guder og mennesker, kræver kendskab til de to elskovsdrifter hvoraf én stræber mod retsind, den anden mod ugudelighed. Den hele Eros har uendelig magt, men den gode del er stærkest, den skaber lykke og samdrægtighed.

Eryximachos' tale giver for alvor en kosmisk dimension til beskrivelsen af Eros. Eros bliver et alment livsprincip, men tvedeles i en excessiv og en moderat del der kæmper i naturen selv. Eryximachos' opfattelse er dikotomisk, ja, næsten manikæisk. Eros formidler mellem modsætninger, men den kan bringe dem i samklang eller lade dem tørne sammen med kaos til følge. Menneskets opgave bliver det så at kæmpe på den moderate, sædelige eros' side. Eryximachos' opfattelse er ikke Platons, for hos Platon synes eros, snarere end at formidle kontrære modsætninger, at formidle mellem forskellige trin (jf. Sokrates' tale).

Aristofanes' tale er måske dialogens mest berømte, men dækker heller ikke Platons egen opfattelse. For ret at forstå Eros' magt må man, siger Aristofanes, kende den menneskelige natur. Denne forklarer han så gennem en oprindelsesmyte om menneskets nedstamning fra *tre* (i modsætning til de nuværende menneskers kun to køn) *hele, kønnede væsner*: Et væsen bestående af to mænd som var solens afkom, et af to kvinder, jordens afkom, og et tredje væsen bestående af både mand og kvinde, månens afkom. Alle tre væsner havde to ansigter der vendte hver sin vej, men på samme hoved, cirkelrund form, fire arme og fire ben og to kønsdele. Denne slægt havde nok i sig selv, den led af hybris og udfordrede og truede guderne. Zeus lader dem skære midt igennem og sy sammen, han drejer hovedet mod sammensyningen, så de kan se tomheden der hvor halvdelen mangler, men i første omgang lader han kønnet blive bagpå, så de ikke kan parre sig med hinanden.

De omkommer i hobetal af sorg og længsel efter den anden halvdel, eller under deres søgen efter en kvindelig eller en mandlig substitut efter den førstes død. Denne længsel og søgen er adskilt fra forplantning og seksuel tilfredsstillelse, og den er ikke forbundet med længsel efter det gode (som i Sokrates' tale), men med længsel efter helhed. Af medlidenhed og for at de ikke skal

omkomme, flytter Zeus kønsdelene om på forsiden, så de kan forplante sig med og tilfredsstillende hinanden. Derfor er gensidig elskov mennesket medfødt fra fjern fortid: at gøre to til et er at bringe menneskenaturen lægedom, og således er elskov *heling*. Vi er kun halve mennesker og søger bestandig vores anden halvdel. Det lykkeligste er at finde sin anden halvdel, det fører til en bestandig kærlighed og den uforklarlige tiltrækning der ikke kun er seksuel. Sådanne par føler en sådan enhed at de gladelig ville lade Hefaistos sammensveje dem så de aldrig ville kunne skilles. Ofte må man dog nøjes med den der kommer nærmest ens oprindelige halvdel. Aristofanes slutter med ønsket om at fromhed vil få guderne til at gøre os hele igen, give os vor oprindelige natur tilbage, for så vil vi blive salige.

Aristofanes' tale har samme kosmiske dimension som Eryximachos', men hvor denne ser Eros som naturkraft, er Aristofanes' perspektiv mytisk. Aristofanes kerer sig først og fremmest om det mentale, vi ville sige det imaginære, Eryximachos om det energetiske. Vi finder hos Aristofanes den almene opfattelse at mennesket har forbrudt sig mod guderne ved overmod (titanerne er nævnt her, Adam og Eva, Babelstårnet er oplagte paralleller). Idéen om en tabt oprindelighed gør talen nostalgisk, længslen er tilbageskuende. Forsvaret for homoseksuel erotik er igen markant, og i denne forbindelse sker yderligere en understregning af eros' narcissistiske, dvs. selvspejlende natur, man søger sit mere fuldstændige, sit mere sande selv i den anden som oprindelig var en del af en selv. I modsætning til Eryximachos' tale drejer det sig ikke om formidling mellem modsætninger, men opnåelse af tidligere identitet.

Agathons tale er svag, den rammes med rette af Sokrates' påstand om at den er retorisk. Dens udviklingsmyte er dog en myte om fremskridt fra Anagke (nødvendighed) til Eros. Alle de græske varianter af godhed tilskrives Eros med meget dubiose argumenter. Talens svaghed kan sikkert forklares kompositionelt, den står mellem Aristofanes' og Sokrates', taler som er dialogens to højdepunkter, og den eksemplificerer den retoriske veltalenheds smiger og hulhed for at vise den filosofiske, sandhedssøgende tales overlegenhed.

Sokrates' tale er *Symposions* højdepunkt. Eros skal ifølge Sokrates bestemmes relationelt, i forhold til hvad han begærer. Eros er således bestemt af elskov til noget som han ikke har (her er overensstemmelse med Aristofanes), dvs. af en *mangel*. Da Eros begærer skønhed og godhed, følger, mener Sokrates, skønt argumentet næppe er holdbart, at Eros ikke selv har dem, men bestandigt stræber efter at eje dem.

Herefter bliver Sokrates efter eget udsagn den kloge kvinde Diotimas talerør. Hun lærte ham om Eros, da han selv befandt sig på Agathons stade. Sokrates genoptager argumentet om at Eros ikke er skøn og god, men heraf følger dog ikke at han er ond og grim. Der kan være tale om en neutral midte. Guderne er imidlertid lyksalige fordi de evigt besidder skønhed og godhed, men

da Eros ikke besidder disse ting, kan han ikke være en gud. I stedet er han ifølge Sokrates en stor dæmon, for dæmonerne står mellem guder og mennesker og tolker mellem dem. Sokrates lancerer nu dialogens sidste oprindelsesmyte: Eros blev født af Penia (fattigdommen) der besteg Poros (overfloden), Metis' (klogskabens) søn, mens han sov en rus ud i Afrodites have. Eros er altså afkom af overskud og mangel og elsker af det skønne, men selv er han grov, snavset, barfodet og hjemløs. Fra moderen har han følelsen af savn og mangel, fra faderen en stræben efter det skønne og gode. Han er hverken dødelig eller udødelig, hverken rig eller fattig – men kun de uforstandige tror de intet mangler. Visdom er det skønneste der er, og derfor må skønhedselskeren elske visdom, og det gør Eros også. Eros er den som elsker, ikke den elskede. Og elskereren efterstræber skønhed, thi besiddelsen af det skønne gør lyksalig, og lyksaligheden er et mål i sig selv.

Den elskovsfulde stræben efter lyksaligheden er fælles for alle mennesker. Vi siger dog ikke at alle elsker skønt eros, alment betragtet, er enhver tragten efter det gode og efter lyksalighed. Men denne almene stræben benævnes efter en del af sig selv, den erotiske kærlighed: Eros. I denne lykkeopfattelse er der ikke plads til den kun sanselige nydelse, for den erotiske stræben gælder kun det gode; ja, folk vil jo lade en dårlig legemsdel amputere hvis den er skadelig for helbredet.

Mennesket selv forandres hele tiden både på legeme og sind, alligevel taler vi om samme sjæl skønt der er tale om bestandigt tab og bestandig fornyelse. Svangerskab og forplantning er det guddommelige i mennesket fordi det er det eneste (ud over sjælen, jf. nedenfor) udødelige i dets dødelige natur. Derfor må vi, som art, stræbe efter udødelighed fordi det er en del af det gode. Denne drift mod udødelighed gælder naturen som helhed, og derfor raser driften til parring i dyrene. At efterlade sig et væsen af samme art, heri består menneskers og dyrs udødelighed. Og det er pga. udødeligheden at mennesker elsker deres afkom. Mennesket kan dog også efterlade ryet og på den måde søge en udødelighed som er bedre end den ved børnene.

De kvindekære er snarere svangre på legemet, men det er finere at være svanger på sjælen og at frembringe kunst eller opfindelser eller kloge tanker om besindighed og retfærdighed i stat og husholdning. Den sjæleligt svangre søger helst både et smukt legeme og en smuk sjæl at forplante sig i, men sjælefællesskabet er afgørende. Elskerens og den elskedes er tættere på hinanden end mænd og kvinder og børn og deres biologiske forældre er, for deres tanker er mere værdifulde end virkelighedens børn, og det intellektuelle faderskab er afgørende: Solons love er hans værdifulde børn.

Den unge bør lægge sig efter at begære de skønne legemer, men især efter at elske et af dem og i dette at frembringe skønne tanker. Men man indser snart at skønheden i alle skønne legemer er den samme, og så kommer man til at elske

den skønhed som de alle har del i. Herved bliver kærligheden til det enkelte legeme imidlertid mindre voldsom, for det vil være urimeligt at fæstne sig til ét legeme (her er forskel til Aristofanes' myte som handler om det individuelle begær). Men derefter indser man at sjælen er skønnere end legemet, og derfor må man elske den sjæleligt skønne også i et ufuldkomment legeme. Og man må gøre den unge mand svanger med gode tanker om virksomhed og handling, og dernæst om kundskaber. Herfra kan han skue det store hav af skønhed og fatte kærlighed til uendelig visdom. Sidste trin er så en mystisk skuen af den egentlige skønhed: det evigt, udelelige og selvtilstrækkeligt skønne, som alle skønne ting har del i, dvs. det skønnes idé. Eros, kærligheden til det skønne opsummerer den kloge Diotima således:

Thi den rette Maade at lægge sig efter elskov på, eller lade sig lede af en anden, det er netop den, at begynde med disse enkelte skønne Ting og saa for det absolut skønnes Skyld stadig at stige opad, ligesom ad Trappetrin, fra eet skønt Legeme til to og fra to skønne Legemer til alle, og fra de skønne Legemer til de skønne Virksomheder og fra Virksomhederne til de skønne Kundskaber og saa til sidst fra Kundskaberne at naa til den ene Kundskab, som ikke har nogen anden Genstand end selve det skønne i og for sig. (Platon 1953: II, 137-38, 210 C)

Denne opstigning af *scala amoris* (kærlighedens trappe) udtrykker sikkert Platons egen opfattelse. Denne kan forsøges opsummeret således: Eros bestemmes grundlæggende i forhold til noget andet, dvs. relationelt, og som en stræben efter det man ikke har. Denne stræben er altså sat i gang af en mangel. Det skønne identificeres, lidt brat, med visdom, ja, visdom er det skønneste. Derefter identificeres visdom med det gode. Og da Eros står mellem uforstand og visdom, og da han er visdomselsker, véd han at han, og mere alment mennesket, kan bringes til at vide, dvs. at han, og mennesket, søger at afhjælpe en mangel og opnå det gode.

Alle mennesker elsker således det gode fordi det bringer lykke. Men lykken skal ikke blot besiddes momentant, men permanent. Derfor implicerer stræben efter den permanente lykke en stræben efter udødelighed. Men permanens, i streng forstand, er illusorisk fordi alt til stadighed forandres. Som dyrene opnår også mennesket udødelighed gennem forplantning; men hos mennesket kan den være af forskellig art. Og de åndelige børn er langt skønnere end de virkelige, ligesom sjælen er skønnere end legemet, og denne sandhed kan mennesket bringes til at se gennem sjælelig udvikling.

Platons opfattelse af det erotiske begær er meget kompleks, men her skal blot suppleres med nogle få betragtninger fra dialogerne *Faidros* og *Faidon*. I *Faidros* er anledningen en tale af Lysias der opfordrer ynglinge til hellere at