

## *Liefde, verlangen en overdracht in Lacan's lezing van Plato's symposium*

Erik Mertens

---

Ik wil het met u graag hebben over een merkwaardige lectuur.<sup>1</sup> We zullen namelijk Lacan lezen die Plato las, die op zijn beurt een vertelling van Apollodorus heeft neergeschreven over een mondeling verslag van Aristodemus van een banket of een drinkgelag bij Agathon, waar ook Socrates aanwezig was... En het is de onvatbare positie van Socrates die ons hier interesseert.

“Ce Socrate me tue”, zegt Lacan in 1960 (103)<sup>2</sup>. De ironie van Socrates is inderdaad soms om van dood te vallen. Het “niet-weten” dat hij in dialectiek brengt, heeft reeds ontelbaar veel mensen doen duizelen. Bovendien is het niet zo gemakkelijk om zijn filosofie te benaderen omwille van het feit dat hij zelf niets geschreven heeft. Plato is een van diegenen (naast Xenophon en Aristoteles) die een poging heeft gedaan om de filosofie van Socrates uiteen te zetten, maar dan wel met een zekere meerwaarde die hij er zelf aan toegevoegd heeft.

Anno 2006 houdt het ons nog bezig. Dat is op zich reeds significant voor ons thema dit jaar, namelijk de overdracht. Gedurende 2500 jaar cultuurgeschiedenis hebben de Socratische en Platoonse filosofie voor een overdracht gezorgd. “Socrate ainsi mis à l'origine (...) du plus long transfert (...) qu'ait connu l'histoire”(16).

We hebben het dan over een overdracht in historische zin. Maar als we ons nu de vraag stellen *wat* er precies overgeleverd is met die historische overdracht die bij Socrates vertrekt, dan komen we vanzelf bij een andere notie van de overdracht, waarover we vanavond zullen spreken. Dan komen we namelijk bij een liefde voor het weten en een weten van de liefde. Anders gezegd, bij de filosofie als een tot weten getransformeerde eros.

Laat ons onmiddellijk de volgende opmerking maken bij de liefde waarover we zullen spreken. Als we Socrates als vertrekpunt nemen van een lange traditie, dan betekent dit meteen dat we van een heel specifieke cultuurhistorische vormgeving van de liefde vertrekken, met name van de Griekse knapenliefde. Deze pederastie moeten we ‘juist

---

<sup>1</sup> Bijdrage voor de Leesgroep over het thema van de overdracht in Brugge op 07.12.2006, en voor het theoretisch seminarie van de Kring voor Psychoanalyse op 27.01.2007.

<sup>2</sup> Lacan, J. (2001). *Le Séminaire livre VIII Le transfert*, Seuil, Paris. Ik zal in de tekst bij elk citaat uit dit seminarie de verwijzing onmiddellijk tussen haakjes plaatsen.

opvatten' als we ze vanuit haar Griekse oorsprong willen verstaan. De Griekse knapenliefde is immers intiem verknoopt met het weten, de wijsheid of de filosofie. Socrates omschrijft daarom op een zeker moment zijn filosofie als "een juist begrepen jongensliefde"(211b).<sup>3</sup>

Van de liefde gaat het naar het weten en omgekeerd: Plato's *Symposium* draait uiteindelijk rond de eigenaardige figuur van Socrates, of rond een tot filosofisch weten getransformeerde eros. Al is die transformatie niet voor iedereen weggelegd. Plato's raamver telling eindigt dan ook niet met een aanschouwing van het absoluut schone zelf. Alles culmineert uiteindelijk in het binnenvallen van de zatte Alcibiades die de wijsgerige eros openbreekt om iets in scène te brengen dat aan haar ontsnapt.

Het is precies daarom dat Jacques Lacan in 1960 terugkeerde naar deze tekst om de psychoanalytische notie van de overdracht en de liefde te introduceren en te verhelderen: "le secret de Socrate sera derrière tout ce que nous dirons cette année du transfert"(16).

In mijn bespreking van Lacan's lezing, zal ik de chronologische en logische structuur van het Symposium volgen zoals Plato het schreef. Het begint met een niet-filosofisch (theologisch) gedeelte (met de toespraken van Phaedrus, Pausanias, Erychimachus, Aristophanes en Agathon), waarin over de liefde gesproken wordt naar het model van de geliefde (*eromenos*) die eigenlijk alles bezit wat het minnen waard is. Daarna volgt een filosofisch gedeelte (met de rede van Socrates en Diotima), waarin nu eerder het tekort en het verlangen centraal staat dat alleen maar kan worden opgevat naar het model van de minnaar (*erastes*). En het eindigt met de praxis, met de "mise en acte de la réalité de l'inconscient"<sup>4</sup> door Alcibiades, wat het Symposium eigenlijk te buiten gaat, maar wat voor Lacan de essentiële drijfveer van de overdracht(sliefde) blootlegt.

## **1. HET NIET-FILOSOFISCHE DEEL: LOFZANGEN OP EROS OF DE LIEFDE**

We beginnen dus met het niet-filosofische gedeelte, waarin vijf sprekers aan bod komen, wier toespraken ik heel beknopt zal samenvatten om ze onmiddellijk in dialectiek te brengen met een aantal commentaren van Lacan.

**Phaedrus** mag beginnen, want hij is degene die het gespreksthema aangebracht heeft. Eros is in alle lofzangen door dichters en filosofen

<sup>3</sup> Plato (1999). Het Symposium, in: *Verzameld Werk II*, Pelckmans/Agora, Kapellen-Baarn, 179-252. Ook voor deze tekst zal ik elke verwijzing tussen haakjes weergeven.

<sup>4</sup> Lacan, J. (1973). *Le Séminaire livre XI Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, p. 133.

altijd verwaarloosd gebleven, vindt hij, en dat moet die avond maar eens worden rechtgezet: ieder moet een toespraak houden waarin hij Eros looft, zo mooi hij kan.

Voor Phaedrus is Eros één van onze allerbelangrijkste goden: “Niet alleen is Eros een van de oudste goden, maar hij is ook een van onze grootste weldoeners”(178c), beklemtoont hij. Liefde zorgt ervoor dat je jezelf overtreft in moed. Kortom: hij transformeert ons tot helden.

Eros als een god. Phaedrus zal niet de laatste zijn om het te beklemtonen. Lacan is het daar echter niet mee eens. De goden behoren volgens hem tot het reële. Bijgevolg kunnen ze niets van de liefde begrijpen (“les dieux ne peuvent justement rien comprendre à l’amour”, 95). De minnende eros is immers eerder een verhouding tot het reële dan een zuiver reële kracht.

Lacan gaat met deze stelling (dat de goden tot het reële behoren) in tegen de filosofische en christelijke tendens om de god (van de revelatie) geleidelijk aan te elimineren door hem te verplaatsen naar het domein van de Logos, het woord. Vergeten we niet, zegt Lacan, dat het drinkgelag zich afspeelt in een tijd waarin het universum voor het eerst in de geschiedenis verschijnt als een discours: “à l’arrière-plan du Banquet, et dans le reste de l’œuvre de Platon, nous avons une tentative grandiose dans son innocence, cet espoir qui habite les premiers philosophes dits physiciens, de trouver sous la garantie du discours, qui est en somme tout leur instrument d’expérience, la prise dernière sur le réel.”(100-101)<sup>5</sup>

Maar ook Lacan spitst zich in 1960-1961 voornamelijk toe op de symbolische en de imaginaire orde. Niet dat hij het reële wil elimineren door het te reduceren tot de logos of het woord. Integendeel, het is precies daarom dat hij stelt dat de goden tot het reële behoren. Maar dat reële als “hors discours” staat nog niet zo centraal in Lacan’s onderwijs. We vinden de substantie van het genot amper terug in zijn commentaren, tenzij dan in de verschillende verwijzingen naar de losbandige Griekse goden.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Het is inderdaad niet onbelangrijk om dat op te merken, want het is juist deze bemeesteringspoging die de Griekse filosofie tot een onvergetelijk keerpunt in de wereldgeschiedenis maakt. Allereerst met de voorsocratici die d.m.v. zelfstandig en redelijk denken de wereld uit natuurlijke oorzaken trachten te verklaren. Daarna met de sofisten die hun blik van de natuur wegtrokken om die met volle scherppte op de mens te richten en het denken tot voorwerp van het denken te maken, om uiteindelijk via Socrates tot bij een vrije innerlijke mens te komen die het goede alleen maar om het goede doet... Via Plato en Aristoteles ligt deze Griekse filosofie uiteindelijk aan de basis van onze westerse cultuur.

<sup>6</sup> Deze verwijzingen zijn opvallend omdat we daar, wat de Griekse goden betreft, wel te maken hebben met een *pulsionele of driftmatige* Eros, die zich helemaal heeft losgerukt van

Lacan is het dus niet eens met Phaedrus stelling dat de liefhebbende Eros een god is, maar hij is het wel eens met diens bewering dat Eros iemand kracht en moed kan inblazen, zodanig dat hij zelfs bereid is zichzelf op te offeren voor zijn geliefde. Een minnaar kan zich in de plaats stellen van de geliefde, of omgekeerd kan een geliefde zich plots beginnen gedragen als een ware minnaar. Het is deze laatste metamorfose, die door Lacan een miraculeuze transformatie wordt genoemd (71), waarin hij het betekenis-effect van de liefde herkent. Liefde dan als metafoor. We komen daar straks uitvoerig op terug.

We gaan naar de tweede spreker, **Pausanias**. Volgens hem is de verschijningsvorm van Eros dubbel van aard, zoals er ook twee Aphrodites zijn: de hemelse (Urania) en de Volkse (Pandemos). De vulgaire Eros die de volkse Aphrodite vergezelt, is een liefde die eerder op het lichaam dan op de ziel van de geliefde gericht is, en bovendien is ze uit op bevrediging, of dat nu op een goede of een slechte manier gebeurt. De hemelse liefde daarentegen is niet zozeer gericht op het lichaam van de geliefde of op een directe bevrediging. Ze is integendeel gebaseerd op hogere, edelere doelen: ze schenkt gunsten op een fatsoenlijke manier aan een fatsoenlijk man, die dan op zijn beurt die gunsten kan beantwoorden door ook zijn gunsten te verlenen. In die liefde heeft de minnaar de mogelijkheid om bij te dragen tot inzicht en algemene vorming, terwijl de geliefde behoefte heeft aan opvoeding en verdere ontwikkeling. Als die twee beginselen samenvallen, dan is het goed dat een knaap de wensen van zijn minnaar inwilligt, maar anders nooit.

Met andere woorden, Pausanias houdt een morele verdediging voor de homo-erotische knapenliefde in haar verbinding met de filosofische vorming. Zijn discours kunnen we karakteriseren als een “apologie van de pederastie”: “De gepassioneerde bezetenheid van de minnaar voor zijn geliefde vereist een morele rechtvaardiging wil zij schoon en passend zijn. De erotische overgave moet verbonden zijn met het streven naar deugd en filosofische vorming; alleen dan kan zij een ‘vrijwillige slavernij’ zijn die geen blaam treft (184c)”.<sup>7</sup>

Het gaat dus om een ruilhandel, zegt Lacan. Het profijt staat voorop, het bezit, de baten. “La psychologie du riche repose tout entière sur ceci, que ce dont il s’agit dans son rapport avec l’autre, c’est de la valeur (...) la

---

de *liefhebbende* Eros waarover het in het eerste deel van het Symposium gaat, alsook van de *verlangende* Eros, waarover Socrates in het tweede deel zal spreken.

<sup>7</sup> Velde, R.A. te (2006). *Eros en de filosofie. Plato’s Symposium: analyse en interpretatie*, Damon, Budel, p.61.

possession des biens. Ce dont il s'agit, c'est de la possession de l'aimé parce que c'est un bon fonds" (74).

Deze economisch-moralistische benadering van de liefde vindt Lacan bespottelijk. En volgens hem dacht Plato via Aristophanes daar net zo over: deze laatste krijgt namelijk de hik "parce que pendant tout le discours de Pausanias, il s'est tordu de rigolade, et que Platon n'en a pas fait moins" (80).

De geneesheer (of 'hikbestrijder') **Eryximachus** krijgt daarom het woord voor de hikkende Aristophanes. Sleutelbegrip in diens redevoering is de harmonie, het akkoord, de consonantie..., met als paradigmatisch veld de muziek. Het komt erop aan een juist gebruik te maken van de begeerte. Je moet de juiste maat in alles weten te vinden. Je mag genieten, maar je moet overmaat voorkomen. Of nog anders geformuleerd: je moet van veel dingen kunnen genieten zonder er ziek van te worden (187e).

Vier begrippen hangen samen in deze Griekse seksuele moraal<sup>8</sup>: het begrip *aphrodisia* dat verwijst naar de "daden, gebaren of aanrakingen die een bepaalde vorm van lust verschaffen"; het begrip *chresis* dat verwijst naar een zeker "gebruik van de lusten" of hoe je je kan "bedienen van de dynamica van lusten, begeerten en daden"; het begrip *enkrateia* dat verwijst naar de "dynamische zelfbeheersing en de inspanning die deze vergt"; en tenslotte de *sophrosune* of de matigheid en wijsheid, die "de verwezenlijking van het morele subject karakteriseert".

Wat is nu de positie van de geneeskunde binnen die moraal? "Geneeskunde is, kort samengevat, de wetenschap van de lichamelijke begeerten in verband met vervulling en lediging"(186c), stelt Eryximachus. Definitie die bij Lacan de volgende reactie ontlokt: "On ne peut, me semble-t-il, donner meilleur définition de la psychanalyse"(91). Uiteindelijk zal de idee van een "gebruik van de lusten, begeerten en daden" ook in het latere onderwijs van Lacan steeds meer centraal staan vanaf het moment dat hij de drift oproept als een fundamenteel concept van de psychoanalyse en hij zich steeds meer de vraag begint te stellen naar het "comment vivre la pulsion"<sup>9</sup> of later naar het "savoir y faire avec", waarbij dan wel niet zozeer de harmonie of het akkoord oplichten, maar eerder een heel singuliere (sinthomatische) genotsmodus.

Maar in zijn commentaren op Plato's *Symposium* besteedt hij, zoals gezegd, nauwelijks aandacht aan de drift. En evenmin aan het discours

<sup>8</sup> Foucault, M. (1984). *Het gebruik van de lust. Geschiedenis van de seksualiteit 2*, SUN, Nijmegen, pp. 35-92.

<sup>9</sup> "Comment un sujet qui a traversé le fantasme radical peut il vivre la pulsion?", Lacan, J. (1973). *Ibid.*, p.246.

van de arts omdat het amper iets bijdraagt tot het onderwerp van zijn seminarie, de overdracht.

Over naar de pias of de clown **Aristophanes**. Hij leert ons iets over “de menselijke natuur, en wat daarmee gebeurde”, wat nog altijd tot de verbeelding spreekt. Elke mens had ooit de vorm van een bol, zegt hij bloedserius, met cirkelvormige rug en zijden, vier handen, vier benen, twee gezichten, vier oren, twee schaamdelen, enz. Deze bolvormigen waren ook heel sterk en krachtig, hadden hoge ambities, en beraamden zelfs een aanslag op de goden, wat hen duur kwam te staan: Zeus sneed ze doormidden opdat ze een toontje lager zouden gaan zingen. Onze navel is daar nog een herinnering aan. Maar sindsdien verlangen we als helft om terug ineen te groeien met onze verloren wederhelft, en dat heet liefde: ze “probeert van twee één te maken en de menselijke natuur te helen”(191d).

“Dans le Banquet, le seul qui parle de l’amour comme il convient, (...), c’est un pitre”(108), stelt Lacan. Eerder had hij reeds gezegd: “l’amour, c’est un sentiment comique”(46). De liefde kan alleen maar vanuit de komedie benaderd worden. En misschien is elke komedie in laatste instantie wel een komedie van de fallus. (“l’essentiel du ressort du comique, qui est toujours, en son fond, référence au phallus”, (118)) Op dat punt is de antropologische mythe van Aristophanes dan ook heel interessant. Waarover gaat het volgens Lacan?

“Le discours d’Aristophanes, c’est la dérision du spaïros platonicien”(117). Die Platoonse sfeer (verwijzing naar o.a. de astronomie), is in de lange geschiedenis van het Platonisme, altijd een heel gevoelig punt gebleven. Voor Lacan is die vorm helemaal gefundeerd in het imaginaire, waaruit de verwijderbare fallus wordt buitengesloten: “à quoi tient l’adhésion à ces formes en ce qu’elle est effective— sinon à la Verwerfung de la castration”(117).

Lacan vindt hiervoor een illustratie in de vertelling van Aristophanes: nadat de oorspronkelijke volledige mens doorgesneden was, kreeg Zeus medelijden met diens onmogelijkheid om zich voort te planten. Hij verplaatste daarom het menselijke geslacht naar voren, wat bij Lacan de volgende commentaar uitlokt: “Aristophane nous parle là exactement comme le petit Hans – on va leur dévisser le génitoire qu’ils ont à la mauvaise place, parce que c’est à la place où c’était quand ils étaient ronds, à l’extérieur, et on va leur revisser sur le ventre, exactement comme pour le robinet du rêve que vous connaissez de l’observation de Freud à laquelle je fais allusion” (118).

De mythische totaliteit van een “ongedeelde seksuele drift” of van een absolute oorspronkelijke mens die compleet buiten het geslachtsverschil

staat, is definitief verloren gegaan. “Er is geen seksuele verhouding” in die zin dat een harmonieuze, symmetrische fusie niet meer mogelijk is..., tenzij dan misschien in de Liefde, gedefinieerd als een fictie of als een versluiserende compensatie t.a.v. deze onmogelijkheid (van het “il n’y a pas de rapport sexuel”). Maar met dat laatste bevinden we ons opnieuw een aantal jaren verder in het onderwijs van Lacan.

Volgt dan de rede van de dramaturg **Agathon**. Over hem had Socrates in het begin van de avond nog gezegd dat het mooi zou zijn “als wijsheid iets was dat bij aanraking van iemand die voller is naar iemand die lager is zou overvloeien, zoals water in bokaal (...) Als het ook zo met wijsheid is, dan heb ik er veel voor over om naast jou te liggen, want dan zal ik wel door jou met een massa heerlijke wijsheid gevuld worden”(175d-e).

Voor Lacan is de rede van Agathon echter geen massa heerlijke wijsheid, maar een “discours macaronique”(132), gekenmerkt door een buitengewone sofistiek, “ouvertement et complètement dérisoire”(135). Terwijl Aristophanes, de clown, heel serieus sprak over de liefde, gaat de dramaturg Agathon zijn ernst te buiten in een sofistieke komedie. Dat moet wel iets te maken hebben met het onderwerp, de liefde.

Wat zegt Agathon dan over Eros? Veel te veel inderdaad om samen te vatten: eigenlijk alles wat maar moois en goed is, bv. dat zijn verblijf tussen de bloemen op zijn frisse huid wijst... Samengevat in een versje van Agathon: “*hij brengt mensen vree, en stilt’ aan zee en winden, en spreidt het bed waarop de zorg de slaap mag vinden*”(197c).

Kortom, het discours van Agathon kunnen we beschouwen als “van buiten briljant, van binnen leeg”<sup>10</sup>, het tegendeel dus van de spottende sater Socrates, in de getuigenis van Alcibiades, die binnenin zijn pokdalige verschijning goddelijke pareltjes met een diepe zin zou verbergen (zie verder).

“Mijn waarde”, reageert **Socrates** na de spreekbeurt van zijn beminde Agathon, “hoe zou ik niet in de problemen zitten (...) na zo’n sierlijke en veelzijdige toespraak? (...) Ik was al bang dat Agathon op het einde van zijn toespraak een Gorgiaskop, (...), op mijn toespraak zou afsturen en mij in een stomme steen zou veranderen”(198b-c).

Dat een toespraak als die van Agathon Socrates “meduseert” of “versteent”, komt omdat die “de deur dichtgooit voor het spel van de dialectiek”(140). Maar Socrates herpakt zich natuurlijk onmiddellijk. “Je krijgt de indruk”, zegt hij, “dat onze afspraak was, dat ieder van ons niet Eros werkelijk moet prijzen, maar de indruk moet geven hem te

---

<sup>10</sup> Velde, R.A. te, *Ibid.*, p.77.

verheerlijken. Daarom halen jullie er van alles bij, denk ik, om aan Eros toe te kennen”(198e). Wel, “vergeet het dus maar”, vervolgt Socrates, “op die manier zal ik de god niet prijzen; ik zou het trouwens niet kunnen”(199a).

Wat hij wel kan, is redeneren. En met dat logisch redeneertalent van hem, vangt het filosofische gedeelte aan van Plato's banket, dat meteen ook de kunst van de komedie en de tragedie opheft in een filosofisch weten dat eerder de waarheid beoogt dan een (bedrieglijke) zintuiglijke aanschouwing.<sup>11</sup>

## **2. HET FILOSOFISCHE DEEL: VERLANGENDE EROS IN EEN TUSSENGEBIED**

Onmiddellijk begint Socrates een aantal vragen te stellen aan Agathon. Hij wil het namelijk toch eerst eens zijn voordat hij zelf aan zijn toespraak begint. En wat doet hij? Socrates introduceert onmiddellijk het thema van het tekort en het verlangen. “Verlangt Eros naar hetgeen waarvoor hij liefde is, of niet?” vraagt hij. Ja, ja, zegt Agathon. “En als hij naar iets verlangt en iets bemint, bezit hij dan dat voorwerp van zijn verlangen en liefde, of bezit hij het niet?” Nee, waarschijnlijk niet, moet Agathon toegeven. Maar Socrates is daar nog niet echt tevreden mee. Hij wil van Agathon weten “of het, in plaats van waarschijnlijk, niet noodzakelijk is dat het verlangende subject verlangt naar wat het mist, maar niets verlangt als het niets mist.” Hij is daar stellig van overtuigd. En Agathon? Ja, ja, “ik ook”, zegt hij.

Summa: als Eros de liefde is voor het mooie en het goede, dan moet hij ook de schoonheid en de goedheid missen die Agathon hem heeft toegeschreven. M.a.w., de dichter Agathon heeft helemaal niets begrepen van wat hij zelf heeft gezegd (waaruit weerom het “menen” of de “doxa” van de dichter blijkt). “Socrates, het ziet ernaar uit dat ik niets afwist van wat ik toen zei”(201b), bekent Agathon. Dat is nu precies wat de Socratische elenchos beoogt: “de erkenning bij de ander van het niet-

---

<sup>11</sup> “Mogen we dan niet als stelling poneren dat alle dichters, te beginnen met Homerus, niets anders zijn dan nabootsers van schijnbeelden van de deugd en van al wat ze verder in hun gedichten behandelen? Maar aan de waarheid komen ze niet toe.”, Plato (1999). De Staat, in: Verzameld Werk III, Pelckmans/ Agora, Kapellen-Baarn, p. 441 (X, 600e). Merk op dat Het Symposium tot in de vroege uurtjes, “toen de hanen al kraaiden” werd verder gezet door de twee dichters (Aristophanes en Agathon) en de filosoof (Socrates), en Plato's vertelling eindigt met de bewering van Socrates dat de ware tragediedichter ook de kunst van de komedie moet verstaan en vice versa. Zoals Rudi Te Velde terecht aangeeft, is het in het licht van de rest van Plato's werk geen gewaagde interpretatie te beweren dat de eenheid van de twee dichtvormen volgens Socrates pas echt blijkt, eenmaal verenigd (en opgeheven) in de filosofie. Zie: *Ibid.*, pp.185-194.



weten die de voorwaarde is voor de bereidheid om te zoeken naar inzicht”<sup>12</sup>.

Bij Socrates komt de verlangende eros dus in de plaats van de liefhebbende eros en komt de gerichtheid op de waarheid in de plaats van een mimesis van schijnbeelden of zintuiglijk-aanschouwelijke voorstellingen.

In zijn waarheidsliefde wil Socrates d.m.v. precieze vragen de coherentie onderzoeken tussen de betekenaars van de symbolische orde. Het komt er in de Socratische methode niet op aan om te checken of een bepaalde voorstelling correspondeert met het voorgestelde in de werkelijkheid (zoals bij Aristoteles die een correspondentieprincipe van de waarheid aanhangt: hoe verhoudt de voorstelling zich tot het voorgestelde object), maar wel of een voorstelling correspondeert met een andere voorstelling (volgens een coherentieprincipe van de waarheid dus). En daarin is Socrates onvermoeibaar en heel sterk. “Là, il est sûr” (144).

Toch treedt Socrates in het *Symposium* niet op als een leraar die zijn weten over eros uiteenzet. Hij brengt eerder een verslag van zijn eigen leerproces, van zijn eigen initiatie in de (erotiek van de) filosofie. En die initiatie in de wijsbegeerte heeft alles weg van een religieuze inwijding in een kennis die niet zomaar in de zichtbare wereld terug te vinden is. Een mysteriekennis dus.

Die initiatie hebben we nodig om het gebied te kunnen betreden waartoe de liefde behoort, en die aan het transparante weten ontsnapt.<sup>13</sup> Het is daarom dat Socrates, volgens Lacan, een al dan niet fictieve vrouw aan het woord laat in wiens woord hij zijn toespraak zal houden. Het is Diotima die Socrates uit zijn zintuiglijke kluisters bevrijdt en uit de grot met schaduwbeelden voert om de dingen zelf te leren aanschouwen. Niet toevallig komt Diotima, die Socrates in de mysteriën van Eros inwijdt, uit Mantinea. Deze plaatsnaam verwijst immers naar de mantiek of de waarzeggerskunst. Een al dan niet fictieve vrouw: “Pourquoi pas la femme qui est en lui?”(147) merkt Lacan op. Misschien, insinueert Lacan, kunnen we het discours van Diotima over de liefde inderdaad beschouwen als het sprekende onbewuste van Socrates zelf. “Il ne peut justement en parler qu’à rester dans la zone du *il ne savait pas*”(159).

Nu is het natuurlijk precies dat laatste dat Socrates tot een specialist van de liefde maakt. Als deze “savant en amour”(40) iets weet, dan is het wel de distantie die hem van de waarheid scheidt, wat hem des te

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>13</sup> “doorheen heel het Platoonse oeuvre, (...), zien we mythes oprijzen”, zegt Lacan, “op het moment waarop er nood is om de kloof te dichten van wat dialectisch verzekerd kan worden” (147).

vastberadener maakt om ernaar te streven. Deze dialectische structuur van het verlangen (voortgedreven door Socrates' "inscientia") kunnen we ook omschrijven als de "oneindige absolute negativiteit" van de Socratische ironie.<sup>14</sup> Maar tegelijk is het ook, op een andere manier beschouwd, zijn eros!

In het onderricht van Diotima is Eros immers geen grote God die naar het schone streeft. Hij verlangt eerder naar het goede en het schone dat hem ontbreekt, dus kan hij geen god zijn. Maar Eros is evenmin een sterfelijk wezen. Hij is eerder een tussenwezen, meerbepaald een demonische bemiddelaar die werkzaam is in het tussengebied tussen de goden en sterflijke wezens in. Eros is ook niet mooi of niet lelijk, noch goed noch kwaad, sterfelijk noch onsterfelijk, maar staat tussen de twee in. De (wijsgerige) liefde behoort tot een gebied waarin ware opinies leven zonder dat we ze daarom kennen of weten ("doxa"), tussen het weten ("épistèmè") en de onwetendheid ("amathia") in.

"Metaxu" of "tussen" wil zeggen: "eros kan niet bepaald worden in termen van positiviteit noch in termen van negativiteit, maar als 'tussen' waarin beide extremen met elkaar verbonden worden. Eros heeft geen rust; hij oscilleert permanent tussen de twee extremen. Zijn formele structuur is die van een wijsgeer, die immers noch volmaakt wijs is (zoals de goden) noch geheel onwetend. Hij verlangt naar wat hij niet heeft, in zoverre hij dit niet-hebben ervaart als een gemis, als een te vervullen leegte die hem rusteloos doet zoeken naar inzicht"<sup>15</sup>. Als Socrates daar het prototype van de filosoof is, komt dat precies "omdat hij vanuit het besef van onwetendheid onophoudelijk de waarheid blijft najagen. Dat is precies zijn eros."<sup>16</sup>

In de rusteloosheid van het verlangen vanuit een "tussengebied" herkent Lacan de tragiek van de held of heldin, waarover hij een jaar voordien uitvoerig uitweidde in zijn seminarie over de ethiek. "Ik geloof", zegt Lacan tijdens de laatste les van dat seminarie, "dat het verlangen van de mens dat zo lang verkend, verdoofd en in slaap gewiegd is door de moralisten, gedomesticeerd geworden is door opvoeders en verraden door academici, zich simpelweg verscholen heeft in de meest subtiële passie, alsook de blindste zoals de Oedipusgeschiedenis ons toont, namelijk in de passie van het willen weten. (...) De wetenschap, die de plaats van het verlangen inneemt, kan bijna geen wetenschap zijn van dat verlangen als het niet onder de vorm is van een buitengewoon

---

<sup>14</sup> Voor een mooie bespreking daarvan, zie: Kierkegaard, S. (1995). *Over het begrip ironie*, Boom, Amsterdam.

<sup>15</sup> Velde, R.A. te, *Ibid.*, p.99.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p.97.

vraagteken. (...) Anders, gezegd, de wetenschap wordt gedreven door een mysterieus verlangen, maar ze weet niet wat dat verlangen wil zeggen”.<sup>17</sup>

Dat verlangen houdt op zich een mateloosheid in. Vanuit een absoluut of zuiver verlangen is men namelijk helemaal niet meer bekommerd om de mogelijke gevolgen van wat men doet. Voor Lacan illustreren de tragedies (zoals Oedipus, Antigone, enz.) heel goed deze absolute dimensie van het verlangen. De held brengt inderdaad op een tragische manier een zuiver verlangen tot openbaring dat niet meer beheersbaar is. Begrijpen doen we het niet zomaar vanuit ons imaginair zelfbeeld of wereldbeeld. Integendeel. Eerder onthullen de tragedies en komedies iets dat middenin dat beeld doorbreekt, iets dat we met onze rationalistische, utilitaire logica niet willen weten, maar dat we nu in de gestalte van de schoonheid toch ergens ontvangen, zonder het onmiddellijk te bevatten.

M.a.w., de schoonheid situeert zich daar op een extreme limiet. Wanneer Lacan het, in zijn seminarie over de overdracht, heeft over het tussengebied of het overgangsg gebied waarin Eros werkzaam is, stelt hij dan ook: “Il est impossible que vous ne fassiez pas le rapprochement avec ce que j’ai essayé d’approcher l’année dernière concernant la fonction du beau dans l’effet de défense où il intervient, comme barrière à l’extrême de cette zone que j’ai définie comme celle de l’entre-deux-morts. (...) c’est le désir de mort qu’inapprochable, que le beau est destiné à voiler”(156). In laatste instantie is elke drift een doodsdrift, is elk verlangen uitiem een verlangen van en naar de dood. Het zuivere verlangen wordt voortgedreven door een doodsdrift (en is dus alles behalve gezuiverd van het genot): “L’homme aspire à se détruire en ceci même qu’il s’éternise”(122). De schoonheid is net datgene wat voor Lacan de doodsdrift toont en verbergt.

Met die functie van de schoonheid, die een overgang maakt of bemiddelt tussen het sterfelijke en het onsterfelijke, bevinden we ons vlakbij een Socratische of Platoonse essentie. Wat Socrates van Diotima geleerd heeft is precies dat de liefde een hunkering is naar de onsterfelijkheid en bijgevolg naar reproductie, want het is juist doorheen de generaties dat de sterfelijke wezens een vorm van onsterfelijkheid kunnen vinden (hetgeen de orphici benoemden als de “geboortecyclus” of het “rad van

---

<sup>17</sup> Lacan J. (1986). *Le Séminaire livre VII L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, p.374. Waar Lacan hier focust op de blinde passie van het willen weten, het pure verlangen (of de Socratische eros), zal hij later spreken over de passie van het niet-willen-weten, die de eerste blinde passie grondt, en eerder het reële of oorzakelijke object betreft.

de generaties"<sup>18</sup>): een "verwekken en voortbrengen in schoonheid, zowel lichamelijk als geestelijk"(206b). Het is een (trapsgewijze) overgang in de richting van een "visioen van de opperste schoonheid"(210e). Maar wat eerst een overgang is, blijkt echter al snel een doel op zich ("ce qui n'était que transition devient but", 157), wat Lacan ietwat doet kokhalzen. De opgang langs de verschillende gedaantes van de schoonheid houdt een beweging van veralgemening of abstrahering in van het object van verlangen, tot het uiteindelijk alleen nog maar stilstaat bij "die ene wetenschap die betrekking heeft op de schoonheid zelf". De minnaar die eerst focust op het lichaam van zijn geliefde, en zich daarna richt op het lichaam dat in feite alle lichamen toebehoort, zal zich tenslotte ook gaan richten op de wetten en instituties van de staat, op de wetenschap, tot hij uiteindelijk trapsgewijs opklimt tot de contemplatie van de schoonheid op zichzelf: het ultieme "kalon", vorm der vormen: de goedheid of het absoluut schone op zichzelf ("zuiver, puur, onvermengd, niet bezoedeld door menselijk vlees, kleuren en alle andere vergankelijke onzin...", 211e).

Lacan benoemt die opperste contemplatie als de "Schwärmerei de Platon", de (obsessionele) dweperij van Plato – "d'avoir projeté sur ce que j'appelle le vide impénétrable l'idée du Souverain Bien" (13).

Uiteindelijk heeft de hele Socratische onderneming inderdaad alles weg van een obsessie. Alcibiades zal van die obsessionele 'gehardheid' een mooie illustratie geven: "Helemaal in een of ander probleem verdiept, heeft hij eens rechttop gestaan, zonder een voet te verzetten, van s' morgens vroeg, altijd maar bezig met zijn onderzoek. En toen hij niet opschoot, gaf hij het niet op, maar bleef hij staan en verder zoeken. En het was al middag toen de manschappen het opmerkten. Verbaasd zeiden ze tot elkaar: 'Socrates staat sinds deze morgen over iets na te denken.' (...) Zij legden zich te rusten in de koelte, maar tegelijk hielden ze hem in het oog of hij daar ook 's nachts zou blijven staan. En hij bleef staan, tot het dag werd en de zon opging. Toen bad hij zijn gebed tot de zon en ging weg" (220c-d). Met Lacan zouden we deze situatie als volgt kunnen omschrijven: "ce dont il s'agit là pour lui, et qui lui donne sa véritable assiette, c'est de réaliser au moins le premier temps de ceci, qu'il n'est jamais permis à son désir de se manifester en acte. Son désir se soutient de faire le tour de toutes les possibilités qui déterminent l'impossible (...)"<sup>19</sup> De wijsgerige erotiek van Socrates getuigt van een obsessionele,

<sup>18</sup> Plato (1999). *Phaedo*, in: *Verzameld Werk II*, Pelckmans/Agora, Kapellen-Baarn, voetnoot 38, p. 340.

<sup>19</sup> Lacan, J. (2004). *Le Séminaire livre X L'angoisse*, Seuil, Paris, p.374. Zie ook: Hoornaert, G. (2005), *Obsessie en act: een aspect van de getuigenissen van Jacqueline Dheret*, in: *SKRIPTA 2*, pp.9-12.

symbolische afweer van het levende of driftmatige, die dan ook nergens haar constant werkzame negativiteit verliest.<sup>20</sup> Die symbolistische (ontkennende) oefening in het zich gestadig bevrijden van het substantiële, driftmatige lichaam, is eigenlijk een permanente oefening in de dood. "Wellicht weten de anderen het niet", zegt Socrates in de *Phaedo*, "maar iedereen die zich op de juiste manier op de filosofie toelegt, is alleen maar bezig met sterven en dood zijn."<sup>21</sup> Socrates' zwanenzang is dan ook gestoeld op een opperste vervoering. De echte Socrates zal toch niet sterven.

### 3. MISE EN ACTE: OVERDRACHT(SLIEFDE)

Genoeg filosofie en dood of onsterfelijkheid. Ik wend me nu tot de praxis in het derde deel van het *Symposium*. Waar in het eerste deel de liefde positief werd opgevat naar het model van de geliefde die eigenlijk alles bezit wat het minnen waard is, en in het tweede deel het verlangen negatief werd opgevat naar het model van de minnaar die verlangt vanuit het besef het verlangde niet te bezitten, komt in het derde deel Alcibiades plotseling binnenvallen en wordt iets in werking gezet dat zich tussen minnaar en geliefde afspeelt. Het is duidelijk dat het precies die levendige 'mise en scène' of 'mise en acte' is die het *Symposium* voor Lacan zo bijzonder interessant maakt.

Dat derde deel begint nadat Socrates zijn redevoering beëindigd heeft, iedereen zijn bijval betuigd heeft, en er "plots met veel lawaai op de buitendeur wordt geklopt". Het is de zatte en luid schreeuwende Alcibiades die samen met zijn kompanen op het banket bij Agathon komt

---

<sup>20</sup> "Anders dan Agathon in zijn lofreden van de goddelijke Eros bewandelt Diotima de weg van de negatieve theologie. De negatieve theologie past in zekere zin bij de erastes die weet heeft van het verlangde vanuit het gemis. Het verlangen doet immers telkens een negatieve ervaring op. Bij iedere beperkte gestalte van schoonheid komt het tot inzicht dat 'dit het niet is' en dat het verder moet. Door deze ervaringen tekent het ware doel zich ex negativo af in het licht van het zich van zichzelf bewust wordend verlangen. Het ware doel is op een bepaalde manier steeds al aanwezig, maar dan als grond van de dialectische structuur van het verlangen dat ten aanzien van iedere hypothetische bepaling van het object een negatieve ervaring doormaakt.", Velde, R.A. te, *Ibid.*, p.148-149. Zoals gezegd, blijft ook Lacan in zijn 8e seminarie het onophefbare tekort centraal stellen, dat met geen enkele voorstelling samenvalt. Hij belicht het verlangen bijna helemaal vanuit haar steeds weer ontsnappende, metonymische object, en ook de liefde belicht hij vanuit de metonymische oorzaak, want het liefdesobject zou precies het object zijn dat de oneindige vergelijking halt houdt: "c'est dans la mesure même où quelque chose se présente comme revalorisant la sorte de glissement infini (...), qu'il prend valeur d'objet privilégié, qui arrête ce glissement infini"(206).

<sup>21</sup> Plato (1999). *Phaedo*, in: *Verzameld Werk II*, Pelckmans/Agora, Kapellen-Baarn, p. 263 (64a).

binnen springen. “Il suffit d’un tumulte, d’une entrée d’hommes souls, pour nous y rammener comme au réel”(162). Wat er in wezen gebeurt, is dat in de opeenvolging van de verschillende vertogen op het banket, onverwacht, met de aanwezigheid van Alcibiades, het leven binnenvalt – “l’irruption de la vie là-dedans”. De regel verandert onmiddellijk: het is niet meer de liefde zelf die men zal prijzen, maar Alcibiades zal Socrates prijzen, en de anderen zullen nu respectievelijk hun buurman aan de rechterzijde prijzen. Ging het tot dat moment over de liefde, dan zien we nu de liefde in actie; of was tot op dat ogenblik de vraag nog wat de liefde is, dan wordt nu de vraag hoe de liefde werkt.

Vooraleer dieper in te gaan op de dynamiek van de overdracht tussen Alcibiades en Socrates, moet ik misschien eerst iets zeggen over de lacaniaanse metafoor van de liefde. Het is namelijk precies de weigering van Socrates t.a.v. de metafoor van de liefde, die Lacan toelaat om er een soort anticipatie op de psychoanalyse in te zien.<sup>22</sup>

In de Lacaniaanse metafoor van de liefde substitueert de positie van de minnaar de positie van de geliefde. Lacan’s algebraïsche formule voor de metafoor die de liefde is, gaat dus als volgt: “c’est en tant que la fonction de l’érastès, de l’aimant, pout autant qu’il est le sujet du manque, vient à la place, se substitue à la fonction de l’érôménos, l’objet aimé, que se produit la signification de l’amour”(53).

Wat de minnaar karakteriseert, is zijn manco, zijn tekort, dat aan de basis ligt van zijn verlangen. En “we kunnen daar onmiddellijk aan toevoegen”, zegt Lacan, “dat hij niet weet wat hij mist, “met dat particuliere accent van het niet-weten dat het accent is van het onbewuste”(53). Wat omgekeerd de geliefde karakteriseert, is dat hij iets heeft dat de minnaar aantrekt. Ook de geliefde weet niet: hij weet niet wat hij heeft. De logica die hier wordt gevolgd, is dus die van hebben of niet-hebben. De minnaar heeft dus iets niet, mist iets, en wordt aangetrokken door een geliefde die iets heeft. Dat laatste vindt je bijvoorbeeld geïllustreerd in lifestyle-magazines door koppen zoals "Zij heeft het!" waardoor nogal wat lezers worden aangetrokken. Maar tussen wat de ene mist en wat de andere heeft bestaat echter geen enkele overeenkomst! Eerder een fundamentele kloof.

Het wonderbaarlijke is dan ook dat het mogelijk is dat de geliefde of beminde die iets heeft, op een gegeven moment accepteert of instemt met het feit dat hij of zij ook niet heeft, en zelf begint te beminnen. Miller schrijft deze lacaniaanse metafoor van de liefde ook als de substitutie

---

<sup>22</sup> “C’est ce refus de Socrate à l’endroit de la métaphore de l’amour qui permet à Lacan de voir en lui une anticipation du psychanalyste.”, Miller, J.-A. (1991). Les deux métaphores de l’amour, in: *Revue de l’Ecole de la Cause freudienne*. Actes n° 18, p.218.

van het agalma door het gedeeld subject.<sup>23</sup> Maar daar stopt het niet mee. Minstens even wonderbaarlijk is namelijk het volgende: des te meer de geliefde zich transformeert in een minnaar of minnares met een tekort, en dus des te sterker dat deze minnaar of minnares begint te verlangen, des te beminnenswaardig zal hij of zij worden. Je zou dan kunnen zeggen "Zij heeft het omdat zij het niet heeft". Deze substitutie, door J.-A. Miller de "tweede metafoor van de liefde" genoemd, is de exacte omkering van de vorige. Nu transformeert de minnaar of minnares, juist omwille van zijn of haar tekort en verlangen, in een geliefde. Of nog anders: de substitutie van het gedeeld subject door het agalma.

#### *TUSSEN ALCIBIADES EN SOCRATES*

Deze symbolische en imaginaire dialectiek gaan we nu proberen te illustreren met wat zich afspeelt tussen Alcibiades en Socrates, waarin die twee metaforen dus niet helemaal in een rondje draaien omdat Socrates een analytische positie inneemt.

We zouden vier verschillende fasen kunnen onderscheiden in de fenomenologie van de overdrachtsrelatie tussen Alcibiades en Socrates.<sup>24</sup>

1. Socrates verhoudt zich tot Alcibiades als een minnaar.
2. Alcibiades verhoudt zich tot Socrates als een geliefde, maar ook als een minnaar.
3. Socrates weigert de geliefde van Alcibiades te zijn.
4. Zo wordt Alcibiades de mogelijkheid geboden om zijn fantasma te doorkruisen.

#### *a. SOCRATES VERHOUDT ZICH TOT ALCIBIADES ALS EEN MINNAAR*

Socrates is inderdaad al lang een minnaar van Alcibiades. In de *Gorgias* zegt Socrates bijvoorbeeld dat hij een minnaar is van twee geliefden, van Alcibiades en van de filosofie.<sup>25</sup> Maar, zoals we gezien hebben, is Socrates een nogal demonische minnaar, want Diotima heeft hem in de mysteriën van de demon Eros ingewijd, en sindsdien weet hij nergens nog van, tenzij van deze demonische liefde. Zijn verlangen is eigenlijk een zuiver verlangen, d.w.z. een verlangen dat eerder de schoonheid op

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 218.

<sup>24</sup> Verschillende secundaire bronnen zijn me hiervoor behulpzaam geweest. Naast het werk van R. te Velde, zie o.a.: Chiesa, L. "Le ressort de l'amour": Lacan's theory of love in his reading of Plato's *Symposium*., [http://cllc.janvaneyck.nl/Lorenzo\\_Chiesa\\_EN.htm](http://cllc.janvaneyck.nl/Lorenzo_Chiesa_EN.htm)

<sup>25</sup> Plato (1999). *Gorgias* of over de redekunst, in: *Verzameld Werk I*, Pelckmans/Agora, Kapellen-Baarn, p.188 (481d).

zich beoogt dan een contingent liefdesobject, wat echter niet wegneemt dat hij ook heeft voor de schone Alcibiades.

Socrates kan niet onberoerd blijven door diens jeugdige schoonheid, maar van zijn *passionele levendigheid* heeft Socrates schrik! We zagen reeds hoe vrijwillig Socrates voor de dood kiest, of hoeveel belang hij hecht aan de afweer van het reële lichaam, omdat het precies via die weg is dat de absolute schoonheid, de opperste goedheid, of de onsterfelijkheid van zijn ziel het best benaderd wordt. Wanneer Alcibiades dan plots op het banket bij Agathon binnen huppelt als een soort Dionysos, krijgt Socrates het daarom even heel benauwd: “ik ben doodsbang voor zijn drift en hartstocht”(213d), bekent hij.

*b. ALCIBIADES VERHOUDT ZICH TOT SOCRATES ALS EEN GELIEFDE, MAAR OOK ALS EEN MINNAAR*

Alcibiades snapt er niet veel van: enerzijds verlangt Socrates hem wel als een minnaar. Maar anderzijds wordt hij door Socrates ontweken, vermeden. Wat is het nu? Wordt hij nu door Socrates bemind of niet? Dat is de vraag: Wat wil hij van mij? Verlangt hij mij nu of niet?<sup>26</sup>

Ondertussen blijft de positie van Socrates, de positie van minnaar, zijn verlangen, onvatbaar, onbepaalbaar – “atopos”. En dat is wat Alcibiades niet verdraagt. Hij wordt er omzeggens hysterisch van. Des te sterker hij stuit op het demonische verlangen van Socrates, des te sterker begint hij hem te beminnen. Hij begint dat verlangen van Socrates hartstochtelijk te beminnen in zoverre hij dat verlangen uitnodigt om tot een act te komen. Anders gezegd, Alcibiades gaat blind op zoek naar een teken van liefde van Socrates. In dat streven geeft hij ook blijk van jaloezie (tot ergernis van Socrates), want hij wil zich zeker stellen van de exclusieve liefde van Socrates. Bovendien wil hij zich als een (valse) minnaar verzekeren van het door hem beminde agalma.

“Ik dacht”, zegt Alcibiades op het banket, “dat hij echt door mijn jeugdige schoonheid gecharmeerd was en vond dat een buitenkansje en een buitengewoon geluk voor mij. Want als ik op zijn wensen zou ingaan, zou ik van hem alles te horen krijgen wat hij wist. Ja, ik had toen een ongelooflijk hoge dunk van mijn charmes”(217a). Of tegen Socrates indertijd: “Ik denk dat jij de enige bent die het waard is mijn minnaar te zijn. (...) Voor mij is niets zo belangrijk als me zo goed mogelijk te

---

<sup>26</sup> Zo begint ook de door sommigen betwiste *Alcibiades I* (of Grote Alcibiades) met de vraag van Alcibiades wat Socrates nu eigenlijk van hem verlangt: “wat wil je eigenlijk van hem verlangen? Want waar ik ook ben, altijd ben jij er ook, zonder ooit verstek te laten gaan. Ja, inderdaad, ik vraag me af wat jouw manier van doen wel mag betekenen, en het zou me uiterst aangenaam zijn dat te vernemen.”, Plato (1999). *Alcibiades I*, in: *Verzameld Werk III*, Pelckmans/ Agora, Kapellen-Baarn, p.8 (104d).



ontwikkelen. En om dat te bereiken zou ik geen bekzamere helper kunnen vinden dan jou, denk ik”(218c).

Hij volgt hier dus de logica van Pausanias: een ruilhandel, een uitwisseling. Alcibiades biedt Socrates zijn schone (imaginaire) lichaam aan in ruil voor diens (symbolische) bezittingen, nl. zijn wijsheid.

Maar Socrates gaat niet op zijn avances in. En des te sterker verlangt Alcibiades het verlangen van Socrates. Het wordt een hysterische passie. Alcibiades is immers een man die op succes uit is, ook al moet hij daarvoor bij de Spartanen, vijanden van de Atheners, gaan aankloppen.<sup>27</sup> Hij geeft niet zomaar op.

Enerzijds wordt Alcibiades dus heel driftig van het demonische verlangen van Socrates, maar anderzijds wordt Alcibiades ook juist daardoor, zoals de goden in de hoedanigheid van een reële drift, een demon voor Socrates (“c’est en ce sens que je dis qu’Alcibiade est le démon de Socrate”,197).

### c. SOCRATES WEIGERT DE GELIEFDE VAN ALCIBIADES TE ZIJN

Socrates reageert: “Je moet in mij wel een ongeëvenaarde schoonheid zien, die jouw charmes nog ver overtreft. Als je nu op grond van die ontdekking daarvan jouw deel probeert te krijgen, en schoonheid tegen schoonheid wil ruilen, dan verlang je iets van me dat helemaal in jouw voordeel uitvalt. Dan probeer je in ruil voor de schone schijn de echte schoonheid te krijgen en wil je in feite koper tegen goud ruilen”(218e-219a).

Alcibiades wil de illusie, de schijn, het bedrog, de zintuiglijke schoonheid, ruilen met de waarheid van het mooie agalma dat hij ziet. Dat is koper tegen goud willen ruilen. Bovendien is dat blinkende goud alleen maar een zinsbegoocheling. Alcibiades zou beter uit zijn doppen moeten kijken, zich minder moeten laten verblinden. Eigenlijk zouden Alcibiades’ veel te lichamelijke ogen van zijn lichaam moeten vallen opdat hij beter zou kunnen zien, vindt Socrates. Want, “misschien betekenen ik niets, maar merk je dat niet”, zegt hij. “Là où tu vois quelque chose, je ne suis rien”(189).

Socrates weet immers dat hij niet samenvalt met het beminde object van Alcibiades. Het wezen of het zijn van Socrates is van de orde van een

---

<sup>27</sup> “Nous ne pouvons pas ne pas voir sur quel fond d’insurrection, de subversion par rapport aux lois de la cité, surgit un personnage comme celui d’Alcibiade – un fond de rupture, de mépris des formes, des traditions, des lois, et sans doute de la religion même.”(32) Het is precies die kapitalistische ijver die zijn personage zo actueel maakt: Alcibiades zou zich heel goed kunnen terugvinden in onze geglobaliseerde, hedonistische wereld, waarin de Ander niet bestaat.

leegte, van een kloof, van een gedeeld subject, of van een “manque-à-être”. “Son essence est ce vide, ce creux, (...) cette kénôsis qui représente la position centrale de Socrate”(189). Zijn geheim is dat van de "inscientia", dat door Lacan wordt omschreven als “le non-savoir constitué comme tel, comme vide, comme appel du vide au centre du savoir”(190). Hij blijft alleen maar een minnaar, want er is toch niets in hem dat het waard is om bemind te worden. Socrates weigert dus simpelweg de geliefde van Alcibiades te zijn. Daarom kan de metafoor van de liefde zich ook niet voordoen, want anders zou hij zich eerst als geliefde moeten erkennen. Hij weigert het liefdesspel te betreden. En die weigering van Socrates heeft volgens Lacan alles te maken met het feit dat hij van niets iets afweet, tenzij van de liefde: “nous dirons que c’est parce que Socrate sait, qu’il n’aime pas.” Socrates weet namelijk dat er een fundamentele kloof bestaat tussen het fantasmatische object van Alcibiades enerzijds en zijn eigen nietige wezen anderzijds.

*d. ZO WORDT ALCIBIADES DE KANS GEBODEN ZIJN FANTASME TE DOORKRUISEN*

“L’amour, c’est donner ce qu’on n’a pas”. Dat is een andere, iets oudere, Lacaniaanse formule van de liefde. In het achtste seminarie herhaalt hij die formule meermaals, en zegt op een zeker moment: “Ce n’est pas moi, c’est Platon qui l’a inventé – qui a inventé que seul la misère, *Pénia*, peut concevoir l’Amour”(419). Eros zou volgens Diotima’s geboortemythe namelijk de zoon zijn van Armoede (Penia), die zich met een list liet bevruchten door Rijkdom of Vermogen (Poros) op het geboortefeest van Aphrodite.

Alcibiades, de rijke kapitalist die eigenlijk alleen maar meer rijkdom wil vergaren, slaagt er bijgevolg niet in om echt lief te hebben. Vanuit zijn eromenos-blik slaagt hij er alleen maar in om van zichzelf te houden door met zijn charme en schoonheid de ander aan zich te binden en zichzelf rijkelijk te vermeien in de gunst en bewondering van de ander.

En toch is er bij Alcibiades op een zeker moment iets dat hem als het ware confronteert met het reële van zijn eigen drift dat in het imaginaire doorbreekt. Het affect dat daarbij past is de schaamte. Schaamte is nochtans, zoals hij zelf toegeeft, het laatste wat we bij hem (als schaamteloze kapitalist) zouden verwachten.<sup>28</sup> Maar ten aanzien van Socrates begint Alcibiades zich diep te schamen: “Hij is de enige mens die in mij het gevoel heeft kunnen wekken dat men bij mij niet zou verwachten, de schaamte voor iemand. Alleen tegenover hem ben ik

---

<sup>28</sup> Zie: Miller, J.-A. (2003). L’orientation lacanienne. Note sur la honte, in: *La Cause Freudienne 54: Psychanalyse dans et hors les murs*, pp. 6-19.

beschaamd. (...) Ik weet dan ook niet hoe ik me tegenover deze man moet houden”(216a-c).

Deze schaamte, waarvan hij op het “tribunaal van de Ander”(213) getuigt, kent een hoogtepunt op het moment dat Alcibiades wakker wordt naast Socrates. “Beseffen jullie hoe ik me daarna voelde? Ik voelde me beledigd, maar bewonderde zijn persoonlijkheid, zijn zelfbeheersing, zijn wilskracht”(219d). Deze belediging, die onmogelijk een kwaadheid kan inluiden omwille van de bewondering, hangt bij Alcibiades heel nauw samen met een diepe schaamte. Hij heeft zichzelf voor Socrates volledig bloot gegeven, en wel juist op het punt dat hij dacht iets te betekenen. Socrates heeft daar eens mee gelachen (of heeft een heel intieme kern van Alcibiades uitgelachen met een goed geweten). Het gevolg daarvan was bij Alcibiades een uitzichtloos dolen, “zo verslaafd aan die man, zoals nooit iemand van een ander de slaaf was”(219e). Tegenover Socrates’ eros die volledig samenvalt met de deugd van zijn rede, staat Alcibiades naakt en schaamt hij zichzelf, vlucht weg van die schaamte en schaamt zich opnieuw... . M.a.w., hij is in een patstelling geraakt, in een extreme gevoelsambivalentie.

Alcibiades’ eros is in zichzelf verdeeld geraakt: enerzijds, als eromenos, vol van eigendunk en schoonheid; anderzijds, als erastes, bewust geworden van zijn eigen tekort door de erotiserende invloed van Socrates.

De schaamte lijkt bij Alcibiades nu precies te wijzen op het tevoorschijn treden van het object. Hij heeft het schitterende agalma begluurd in Socrates’ binnenste. Socrates heeft hem in die positie gezien en op zijn plaats gezet. Het lijkt op dat punt te zijn dat de schaamte als affect opduikt, waarbij Alcibiades moet erkennen dat hij dat object (de blik) is die door de Ander (Socrates) wordt gezien en beoordeeld. (§ → a)<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Ik beperk me hier tot de (Platoonse) blik als object, omdat Socrates’ verhouding tot de stem als object, een apart hoofdstuk vereist waarop ik hier onmogelijk dieper kan ingaan. De stem achtervolgt en drijft Socrates als een demon, dat staat vast. En als we anderzijds Alcibiades goed horen tijdens zijn bekentenis op het tribunaal, dan kunnen we ook niet anders dan getroffen worden door de wijze waarop hij getuigt in de ban te raken van Socrates’ woord, of misschien nog eerder, door iets dat daaraan ontsnapt terwijl het er toch de grond van is, namelijk zijn stem. “Ik moet dan ook mezelf geweld aandoen”, erkent hij, “en mijn oren als voor de Sirenen dichthouden, om niet bij hem te blijven zitten tot ik oud ben”(216a). Niet toevallig, getuigt hij onmiddellijk daarna van zijn schaamte ten aanzien van Socrates! De stem verschijnt hier dus als een (demonisch) object van Alcibiades en van Socrates! (Wat Socrates’ relatie tot de stem betreft, zie o.a. de Apologie (31c-d), in: *Verzameld Werk I*, Pelckmans/Agora, Kapellen-Baarn.) Plato daarentegen lijkt echter in zijn werk eerder de blik als object op te voeren. Ik beperk me in deze context, waarin over het object a eigenlijk amper wordt gesproken, tot deze opmerking. De onvatbare stem van Socrates en de transcendente blik van Plato vergen een aparte behandeling.

*TUSSEN ANALYSANT EN ANALYTICUS*

Maar met deze laatste interpretatie, gebaseerd op de schaamte, verlaat ik eigenlijk weer de commentaren van Lacan in het achtste seminarie. In dat seminarie staat eerder het tekort of de leegte centraal dan het object. Alcibiades wordt door Socrates duidelijk gemaakt dat de kostbare schatten niet in hem zitten, en wordt in staat gesteld om in te zien dat het agalma vorm geeft aan een tekort dat ook Alcibiades toebehoort.

Het botsen op de symbolische castratie en het assumeren van het tekort, is ook iets dat in een psychoanalyse centraal staat. Vandaar de exemplarische functie van de relatie tussen Alcibiades en Socrates voor de analytische relatie tussen analysant en analyticus.

Om te besluiten hernemen we opnieuw dezelfde logica, maar nu dan vanuit het oogpunt van de analytische situatie. Opnieuw vier puntjes (eerder dan fasen):

1. het verlangen van de analyticus en de overdracht
2. overdrachtsliefde
3. narcistische liefde
4. het object

### *1. HET VERLANGEN VAN DE ANALYTICUS EN DE OVERDRACHT*

Waar moeten we de plaats van de analyticus in de overdracht situeren, vraagt Lacan zich elke keer opnieuw af (315, 389). Die plaats kunnen we op een dubbele manier benaderen. Ten eerste, op welke plaats wordt de analyticus gesitueerd door de analysant? Ten tweede, waar moet de analyticus zich plaatsen om de overdrachtsrelatie te hanteren?

Ik vertrek van de tweede vraag (al staan de twee uiteraard niet los van elkaar). Waar moet de analyticus zich plaatsen? Wel, in tegenstelling tot de theoretici van de tegenoverdracht, hamert Lacan er op dat de analyticus vanaf het begin betrokken partij is, en dat hij er zich niet aan moet zien te onttrekken. Hij is vanaf het begin betrokken vanuit zijn verlangen. De vraag naar zijn plaats in de analyse is voor Lacan dezelfde vraag als de vraag naar zijn verlangen (315).

In het achtste seminarie spreekt Lacan over de plaats van een puur verlangen ("la place d'un désir pur")<sup>30</sup>, m.a.w. over een verlangen dat zo

---

<sup>30</sup> In tegenstelling tot de schitterende conclusie van het elfde seminarie drie jaar later: "Le désir de l'analyste n'est pas un désir pur. C'est un désir d'obtenir la différence absolue, celle qui intervient quand, confronté au signifiant primordial, le sujet vient pour la première fois en position de s'y assujétir. Là seulement peut surgir la signification d'un amour sans limite, parce qu'il est hors des limites de la loi, où seulement il peut vivre." Lacan (1973). *Ibid.*, p.248.

onbepaalbaar blijft als dat van Socrates. Het verlangen zelf kan je immers niet uitspreken. Op het moment dat het verlangen zich in betekenaars uitdrukt, wordt het namelijk een vraag. Het verlangen is eerder een restverschijnsel van die vraag. "Pour le dire elliptiquement: que le désir soit articulé, c'est justement par là qu'il n'est pas articulable."<sup>31</sup>

Lacan bepaalt de plaats van de analyticus in die tijd dus als de plaats van het gedeelde subject, m.a.w. als een leegte of een niets dat onmogelijk voorgesteld kan worden door de betekenaar.<sup>32</sup> "Nous sommes au dernier terme, dans notre présence, notre propre sujet, au point où il s'évanouit, où il est barré" (319). Door zich op die plaats (\$) te positioneren, creëert hij de spiegeling van het agalma (a) dat de analysant bij hem veronderstelt. "Nous sommes interrogés en tant que sachant, et même en tant que porteurs d'un secret"(317). Het agalma a, object van verlangen, situeert zich dan daar op de plaats van dat geheim, als een weten dat de analysant bij de analyticus veronderstelt, een soort "plus-de-savoir". "Ce qui arrête Alcibiade chez Socrate", schrijft Miller, "c'est bien le rapport de Socrate avec l'epistème, c'est bien tout ce qu'il soupçonne que Socrate pourrait savoir. A cet égard, la mutation de \$ en a passe par le savoir. Pourquoi ne pas l'appeler le plus-de-savoir de Socrate?"<sup>33</sup>

Liefde voor het weten in zekere zin. En, die liefde voor het weten kan vrij snel veranderen in een liefde voor de persoon bij wie men dat weten veronderstelt: overdrachtsliefde.

## 2. OVERDRACHTSLIEFDE

De positie van de analyticus verwarren met de plaats waarop analysanten hun analyticus situeren, zou ervoor zorgen dat een psychoanalyse in feite nooit begint. Socrates is hier exemplarisch omdat hij dat niet doet: hij voelt zich helemaal niet geveleid door de toeschrijvingen van Alcibiades aan zijn adres omdat hij weet dat hij er eigenlijk niets mee te maken heeft. "Il se fait absent au point où se remarque la convoitise d'Alcibiade"(187). Hij acht zich geen moment de liefde waardig, maar ziet zichzelf als niets, niemand, nergens. Atopos, dat is zijn plaats. Dat is ook de plaats van het verlangen van de analyticus.

---

<sup>31</sup> Lacan, J. (1966). Subversion du sujet et dialectique du désir, in: *Ecrits*, Seuil, Paris, p.804.

<sup>32</sup> "cette place présente beaucoup de difficultés pour être désignée, et on voit bien Lacan être tenté de la nommer grand Phi, par le phallus symbolique, défini comme le signifiant qui annule tous les autres.", Miller, J.-A. (1991), *Ibid.*, p.221.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.221.

Maar het is ook juist daardoor dat er zo iets als een overdrachtsthe liefde kan verschijnen. Want, des te meer hij verlangt, des te beminnenswaardiger hij wordt. “Plus il désire, plus il devient lui-même désirable”(158), wat door Miller werd benoemd als de tweede metafoer van de liefde, de substitutie van het gedeelde subject door het agalma. Als de plaats van de analyticus die van het gedeelde subject is of van een verlangen dat niet kan bepaald worden of gevat in een voorstelling, dan kunnen we ook, met Freud, beweren dat de overdrachtsthe liefde veroorzaakt wordt door de analytische situatie.<sup>34</sup> M.a.w., de overdrachtsthe liefde is dus ook een effect van de verhouding tot dat mysterieuze verlangen.

Dat was eveneens het geval bij Alcibiades. Diens liefde voor Socrates werd in zekere zin uitgelokt door de Socratische methode, die een geheim of een heel bijzondere rijkdom laat veronderstellen, een soort “plus-de-savoir”, waarbij Alcibiades’ overdrachtsthe liefde dan te beschouwen is als een liefde voor de drager van dat weten.

### 3. NARCISTISCHE LIEFDE

Waarom merkt Alcibiades eigenlijk niet dat Socrates getekend is door een tekort? Is het niet simpelweg omdat hij uit is op de versterking van zijn ego, op een versterking van zijn eigenliefde, van zijn narcistische identiteit? Alcibiades is alleen maar uit op tekens van de geïdealiseerde Ander (Socrates) om zijn imaginair ideaal-Ik te versterken.

In 1964 (Sém XI) zal Lacan zeggen: “Aimer”, c’est essentiellement, vouloir être aimé.”<sup>35</sup> De liefde verschijnt dan als een bedriegende functie in de overdrachtsthe relatie op het moment dat de analysant, die onderworpen is aan het verlangen van de analyticus, net die onderwerping tracht te bedriegen door zichzelf aan te bieden als beminnenswaardig. M.a.w., achter het bedrieglijke effect van de overdracht dat liefde noemt, schuilt de bevestiging van de band tussen het ongekende verlangen of het tekort van de analyticus en het verlangen van de analysant. De liefde dient daar om het tekort in de Ander, en dus ook het eigen tekort, af te dekken. Daarom blijft de analysant, zoals Alcibiades, in de blindheid steken. De vraag wat de analyticus van de analysant verlangt, is een punt waarop het ego van de analysant betrokken raakt om zichzelf als beminnenswaardig aan te dienen.

---

<sup>34</sup> “Hij [de analyticus] moet onderkennen dat het verliefd worden van de patiënte door de analytische situatie wordt afgedwongen en niet zo zeer aan de voortreffelijke eigenschappen van zijn persoon is toe te schrijven, dat hij dus helemaal geen reden heeft op zulk een ‘verovering’, zoals men haar buiten de analyse zou noemen, trots te zijn. En het is altijd goed daaraan herinnerd te worden.”, Freud, S. (1992). Opmerkingen over de overdrachtsthe liefde, in: *K.B.4*, Boom, Meppel en Amsterdam, pp. 150-151.

<sup>35</sup> Lacan, J. (1973). *Ibid.*, p. 228.

Weerstand op de imaginaire as: 'Met u zou ik volledig zijn.' Of anders, 'met u zou ik perfect harmoniëren.'

#### 4. VAN HET FENOMENOLOGISCH OBJECT NAAR HET OORZAKELIJK OBJECT

Het geheim van de analyticus Socrates, en zijn interpretatie, zorgen er uiteindelijk voor dat de analysant Alcibiades kan merken dat het agalma eigenlijk iets van niets is, dat het object dat hij bij Socrates veronderstelde slechts daar is onder de vorm van een afwezigheid, dat het weten uiteindelijk alleen maar waarde heeft door het feit dat het verlangd wordt, en ten slotte: dat er nog iets aan deze zijde van het verlangen ligt dat hem drijft: Agathon bijvoorbeeld.

Het is inderdaad de aanwezigheid van Agathon aan zijn ene zijde, die Alcibiades op een bepaalde manier heeft doen spreken over Socrates aan zijn andere zijde. Uiteindelijk was hij ook maar binnengevallen op het banket om de schone Agathon te ontmoeten, en niet om daar Socrates te treffen. Socrates wijst Alcibiades op het feit dat hij zelf maar een perfect vervangbaar object is, en dat hij eigenlijk Agathon viseert.

Maar ook Agathon zal uiteindelijk nog wel een vervangbaar liefdesobject blijken dat evengoed zijn ware verlangen bedriegt. "Alcibiade, lui, *désire toujours la même chose. Ce qu'il cherche dans Agathon, n'en doutez pas, c'est ce même point suprême où le sujet s'abolit dans le fantasme, ses agalmata*" (194).

Socrates heeft hem doorverwezen naar Agathon, maar in Agathon zal Alcibiades ongetwijfeld hetzelfde zoeken als in Socrates. Tenzij Socrates hem (met een knipoog van Plato) doorverwijst naar de naam Agathon zelf. De Griekse naam Agathon is namelijk homoniem met het "opperste Goed"! In die zin wijst Socrates hem werkelijk naar de essentie.

Lacan beklemtoont echter tijdens zijn seminarie onophoudelijk het onophefbare tekort dat aan de basis ligt van het verlangen, al was het alleen al om zich af te zetten tegen de Platoonse dweperij met de invarianten (als opvulling van het tekort). Volgens Lacan wordt een ware liefde pas mogelijk via het assumeren van dat tekort. Voorbij de imaginaire overdrachtsliefde en de eraan gekoppelde imaginaire, narcistische liefde, schuilt namelijk overal een liefde aan de horizon die geeft wat ze niet heeft, gebaseerd op de erkenning van de symbolische castratie. En dat is precies waarrond heel het seminarie van Lacan draait.

Maar we moeten een stap verder zetten, voorbij het onderscheid tussen een authentieke en inauthentieke liefde. "Ce que Socrate sait, et que l'analyste doit au moins entrevoir, c'est qu'au niveau du petit a, la question est tout autre que celle de l'accès à aucun idéal. L'amour ne peut que cerner cet île, ce champ de l'être" (464).

Uit de dialectiek tussen het symbolisch ideaal, of de positie van waaruit de analysant gezien wil worden, en het imaginair ideaal, of de gestalte waarin de analysant graag gezien wil worden, moet een object vallen, de blik of de stem bijvoorbeeld, die in feite sinds het begin de hele fenomenologische intentionaliteit veroorzaakt heeft: een object-oorzaak van het verlangen i.p.v. een object-doel. Hoewel Lacan deze causaliteit van het object in 1960-1961 meermaals benadert, is het eigenlijk pas vanaf het 10<sup>e</sup> seminarie over de angst dat hij een duidelijk onderscheid maakt tussen het object dat voor het verlangen ligt (zoals in de liefde) en het object dat erachter werkzaam is (waarop de angst gericht is), een onderscheid dus tussen het object a, als object-oorzaak van het verlangen en het liefdesobject.<sup>36</sup>

### **ANNEX: PLATO VERSUS PLATO**

Iedereen weet hoezeer Plato, na zijn ontmoeting met de oude Socrates, de muze van de poëzie hekelde omdat deze het verstand van de dichter zou benevelen met schijnbeelden. Volgens Diogenes Laërtios zou hij, op twintigjarige leeftijd, bijna al zijn gedichten in het vuur hebben gegooid om leerling te kunnen worden van Socrates. Een beperkt aantal jeugdgedichten van Plato zouden echter bewaard gebleven zijn, waarvan Diogenes Laërtios er elf in zijn biografie citeert. Het gaat vooral om liefdesepigrammen die ook in de verschillende edities van de *Anthologia Graeca* aan Plato worden toegeschreven. Ze zijn onlangs door Patrick Lateur in een Nederlandse vertaling verschenen. En of ze nu al dan niet ooit door de echte Plato zijn geschreven, deert ons weinig. Laat ons dat maar menen en aannemen dat ze iets oproepen van Plato, meer dan in Plato zelf. Daarom, ter afronding, een vertaald liefdesepigram van Plato (waarbij ik meteen ook de Engelse vertaling van Shelley geef omdat ik die, ondanks de romantische toon, veel sterker vind)<sup>37</sup>:

---

<sup>36</sup> Zie o.a.: Miller, J.-A. (2005). Inleiding tot de lezing van Lacans seminarie X over de angst: aan deze zijde van het verlangen, in: *iNWiT Tijdschrift voor psychoanalyse nr. 1*, publicatie door de Kring voor Psychoanalyse van de NLS, pp. 61-84. Ik wil hier ook graag verwijzen naar de mooie bijdrage van Lieve Billiet op het theoretisch seminarie van de Kring voor Psychoanalyse (09.12.2006) die ons, met de zevenmijslaarzen aan, een parcours liet volgen van het 8e over het 11e tot bij het 16e seminarie van Lacan, waarin de kanteling van het agalma naar het object a als een 'plus-de-jour' duidelijk werd.

<sup>37</sup> Plato (2006). *Gedichten*, Patrick Lateur & Uitgeverij P, Leuven, p.19, 50-51, 58-61. Het gedicht zou door Diogenes Laërtius geciteerd worden in zijn *Leven en leer van beroemde filosofen*, maar ook Apuleius zou reeds een eeuw daarvoor het gedicht vertaald hebben. Het liefdesgedicht zou gaan over een zekere Astèr (woordspel astèr – ster) die samen met Plato astrologie studeerde...



Ster van me,  
Je kijkt naar de sterren.  
Ik wil het firmament zijn en  
Naar jou kijken  
Uit duizenden ogen.

Sweet Child, Thou star of love and beauty bright,  
Alone thou lookest on the midnight skies;  
Oh! That my spirit were yon Heaven of light  
To gaze upon thee with a thousand eyes.

