

## LACAN, ALCIBIADES EN FREUD: OVER LIEFDE EN OVERDRACHT

Paul Moyaert<sup>1</sup>

Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, Kardinaal Mercierplein 2, B-3000 Leuven  
Tel.: ++32/(0)16 32 63 50, Paul.Moyaert@hiw.kuleuven.be

**Samenvatting:** Dit essay onderzoekt waarom Lacan het *Symposium* van Plato gebruikt om overdrachtliefde in de psychoanalyse te begrijpen. De reden hiervoor is de vaststelling van Freud dat overdrachtliefde echt liefde is en eros is nu net het thema van het *Symposium*. Lacan vraagt of men Socrates als voorloper van Freud kan beschouwen en zijn antwoord is ontkenkend. Het weten waardoor Socrates zich laat leiden is niet het weten van Freud. Volgens Socrates is liefde gericht op het goede en wordt liefde voor het individu opgenomen in een liefde die het individuele overstijgt. Deze visie op de liefde wordt in zekere zin al tegengesproken door de slotscène uit het *Symposium* waar Alcibiades zijn liefde voor Socrates uit. In deze exclusieve liefde komen krachten naar boven zoals afgunst en na-ijver die niet goed passen in de metafysica van Socrates. Alcibiades is geen gebrekkige vorm van liefde, maar toont wat er mankeert aan de visie van Socrates. Beoordeelt Socrates het liefdesobject vanuit de toekomstgerichte vervulling, Freud begrijpt de waarde van het object vanuit de driften.

**Sleutelwoorden:** Lacan, Alcibiades, Liefde, Overdracht, Het weten van Freud.

**Ontvangen:** 22 augustus 2008; **Aanvaard:** 12 november 2008.

In 1960-1961 behandelt Lacan in zijn publiek seminarie de problematiek van de overdracht. Psychoanalytisch gezien behoeft de keuze van dat thema geen verantwoording. Want al vroeg werd de psychoanalyse geconfronteerd met de enorme impact van verliefdheid en liefde op het psychotherapeutisch proces. Zo herinnert Lacan aan de paniecreactie van Breuer naar aanleiding van zijn liefde voor Anna O. Maar, aldus Lacan, we moeten eigenlijk dankbaar zijn voor dat voorval, want het heeft de breuk tussen Freud en Breuer bespoedigd, wat tien jaar later in *Studien über Hysterie* (1895d) resulteerde. Sloeg Breuer op de vlucht, in Freud heeft de sluwe Eros toch een meester gevonden (Lacan, 2001 [1960-1961]: 16-17). Hij begreep dat

---

1. Met dank aan Steven Spilleers voor de taalkundige correcties.

overdracht een explosief mengsel was. In een essay uit 1915, *Opmerkingen over de overdrachtsliefde*, het derde deel van zijn *Verdere adviezen over psychoanalytische techniek* zegt Freud (1915a: 446): "De psychoanalyticus weet dat hij met zwaar explosieve krachten werkt en dezelfde behoedzaamheid en nauwgezetheid moet betrachten als de chemicus". Zonder dat bijzonder krachtig medium zouden gunstige effecten van een *talking cure* veel minder gemakkelijk tot stand komen. Zeker, het doel van psychotherapie is helemaal niet de liefde tussen analyticus en analysant, maar zonder de drijvende kracht van de overdracht verliezen woorden veel van hun invloed. Want niet alleen wat de analyticus zegt is van belang, maar ook dat hij of zij het is die spreekt. Tegelijk zag Freud vooral in de liefde van de analysant voor de analyticus één van de grootste obstakels voor een duurzamere analyse van symptomen. Overdracht, aldus Freud, is ook weerstand. In zijn studie over Dora noemt hij de overdracht "de laatste creatie van de ziekte" (1905e [1901]: 220). Welnu, als overdracht het therapeutisch proces zowel kan bevorderen als belemmeren, ja zelfs een symptoom is, is inzicht in dit krachtig fenomeen zeer belangrijk. De psychoanalyse kan met die kennis haar voordeel doen. "De overdracht, die voorbestemd is de grootste hindernis voor de psychoanalyse te worden, wordt haar machtigste hulpmiddel wanneer men erin slaagt haar telkens te raden en voor de patiënt te vertalen" (*Ibid.*: 221). Hoe beter men de overdrachtsliefde en haar lotgevallen kent, hoe meer dat in het voordeel zou moeten kunnen spelen van het therapeutisch proces.<sup>2</sup> Kortom, kennis zou de overdracht moeten kunnen omvormen tot een betrouwbare bondgenoot in het analytisch proces. Alleen, wat levert kennis op indien de overdrachtsliefde zich kenbaar maakt als een demonische, weinig inschikkelijke en grillige werkelijkheid?

Is overdracht een vanzelfsprekend onderzoeksthema, de ontwikkeling van Lacans gedachtegang is dat veel minder. Want is het niet verwonderlijk dat je een psychoanalytische uiteenzetting over overdrachtsliefde laat beginnen met een tweehonderd bladzijden tellend erudiet commentaar op het *Symposium* van Plato (1999: 179-252)? Niet minder opmerkelijk is dat hij daarnaast al even uitvoerig de trilogie van Claudel bespreekt. Los van nog andere verrassende wendingen, waarom zouden psychoanalytici het *Symposium* van Plato

---

2. "À la différence de Breuer, et quelle qu'en soit la cause, la démarche qu'adopte Freud fait de lui le maître du redoutable petit dieu. Il choisit, comme Socrate, de le servir pour s'en servir. Là, à ce *s'en servir*, de l'Eros – encore fallait-il le souligner –, commencent pour nous les problèmes. Car s'en servir pour quoi?" (Lacan, 2001 [1960-1961]: 18).

moeten bestuderen? Zeker, Socrates beoefent filosofie als een vroedvrouw. Zijn filosofische en retorische talenten om vragenderwijs bij zijn gesprekspartners een waarheid te laten geboren worden waarvan zij zonder het te weten al zwanger van zijn, is bekend. Uit de werkwijze van Socrates blijkt dat waarheid niet altijd voldoende kracht heeft om zichzelf te openbaren. Ze kan zichzelf niet baren en heeft daarvoor de hulp nodig van een meester die haar met de juiste vragen doet ontwaken. Waarheid heeft dus hulp nodig om als waarheid erkend te worden. Zou men om die reden Socrates misschien kunnen opvoeren als een cryptopsychoanalyticus? Is dat de *pointe* van Lacan? Wie Socrates op deze manier in verband wil brengen met Freud mag dan wel niet vergeten dat we in het *Symposium* Socrates nu net niet als een filosofische vroedvrouw aan het werk zien. Alleen na de lofredes van Agathon zijn we even getuige van Socrates' dialectische onderzoeksmethode. En men mag vooral niet vergeten dat we in het *Symposium* Socrates leren kennen als een filosoof die nu net niet via een filosofisch onderzoek tot inzicht in het liefdesverlangen gekomen is. Zeker, Socrates had hulp nodig om zelf tot waarheid te komen, maar die hulp kwam dan wel van Diotima, een priesteres uit Mantinea. Zijn ontmoeting met Diotima had meer weg van een religieuze inwijding dan van een filosofisch tweegesprek. Zijn er betere argumenten om Freud in verband te brengen met Socrates en het *Symposium* van Plato?

Waarover handelt het *Symposium*? Deze tekst bestaat hoofdzakelijk uit lofredes aan het adres van Eros die werden uitgesproken ter gelegenheid van een feest voor Agathon die de eerste prijs op het tragediefestival van Athene had gewonnen. Het *Symposium* is het verslag van het gesprek van Apollodorus met niet nader genoemde vrienden over dat feest, dat ten opzichte van de vertellertijd al een hele tijd geleden in 416 v.Chr. had plaatsgevonden. De verslaggever van het gesprek van Apollodorus wordt ook niet met naam genoemd. Kort voordien had een andere kennis, een zekere Glauco, Apollodorus ook al over dat feest aangesproken. Dat recent gesprek moet ongetwijfeld het geheugen van Apollodorus hebben opgefrist, wat kan verklaren waarom zijn verhaal ondanks de complexiteit van het onderwerp toch wel indrukwekkend helder en vlot is. Apollodorus, de verteller, was niet zelf aanwezig op het feest en heeft alles van horen zeggen, meer bepaald van Aristodemus die er zelf wel bij was. Omdat de verteller tot de fanclub van Socrates behoort en één van de figuren is die rond hem hangt en met hem dweept, kon hij elementen van het verhaal van Aristodemus bij Socrates verifiëren. Aan de deelnemers van de

feestviering werd gevraagd een tafelrede te houden met als onderwerp een lofprijzing van Eros. Nu bespreekt Lacan niet alleen vrij uitvoerig de verschillende lofredes, hij besteedt vooral aandacht aan het verrassende slotgedeelte van het *Symposium* waarin onverwachts de dronken Alcibiades met zijn beschonken vrienden zijn opwachting maakt. Alcibiades verdraait het uitgangspunt van de tafelredes en in plaats van Eros te prijzen, zal hij de intrigerende schoonheid van Socrates bezingen met wie hij veel vroeger al een liefdesaffaire heeft gehad.<sup>3</sup> Zijn toespraak is bij momenten tamelijk gênant. De slotscène uit het *Symposium* heeft Plato-exegeten steeds geïntrigeerd. Waarom laat Plato (1970: x-xi, cxiv-cxv) het *Symposium* zo eindigen?<sup>4</sup> Lacan evenwel gebruikt het voorval tussen Alcibiades en Socrates om Freud beter te begrijpen. Zijn commentaar beslaat de hele tekst van Plato, maar waarom is in zijn ogen nu precies deze slotscène, die tegelijk dramatisch, burlesk en gênant is, zo leerrijk?

Eerst moeten we de meer algemene vraag behandelen waarom psychoanalytici die over overdracht nadenken het *Symposium* van Plato zouden moeten lezen. De reden om de overdrachtsliefde vanuit de liefde te begrijpen vindt Lacan bij Freud (Lacan, 2001 [1960-1961]: 51). In het reeds genoemd essay uit 1915, "Opmerkingen over de overdrachtsliefde" (Freud, 1915a: 434-447), behandelt Freud de vraag of overdrachtsliefde wel echte liefde is en hij komt tot de slotsom dat dit zo is. We zullen de voor- en tegenargumenten van Freud hernemen. Uit de stelling van Freud volgt uiteraard dat inzicht in de liefde van groot belang is voor een psychoanalytisch inzicht in overdrachtsliefde. Na Freud, aldus Lacan, kunnen we niet meer op dezelfde manier nadenken over liefde en dus ook niet over overdracht. Nu beweert Socrates in het *Symposium* dat hij inzicht heeft in de liefde. Dat is wel een zeer opmerkelijke uitspraak, aangezien Socrates doorgaans van zichzelf zegt dat hij zich onderscheidt van anderen doordat hij weet dat hij niet weet (Plato, 1999: 177d; 198d; Lacan, 2001 [1960-1961]: 16, 40, 137 *passim*). Wat weet Socrates wat anderen in zijn omgeving niet weten, en komen de inzichten van Socrates overeen met die van Freud? Er is een tweede verbinding tussen

---

3. In deze dialoog wordt Alcibiades voorgesteld als de eerste lieveling van Socrates. Alcibiades was toen een jonge knaap met veel erotische uitstraling, bekoord door de wijsheid en de persoonlijkheid van Socrates en met een beloftevolle toekomst (Plato, 1999: Deel III, *Alcibiades* 103a).

4. De meningen daarover lopen uiteen. Lacan vermeldt slechts één interpretatie volgens dewelke Plato een apologie van Socrates heeft willen schrijven (Lacan, 2001 [1960-1961]: 36-37, 214).

Socrates en Freud. Zowel voor Freud als voor Socrates dient kennis een therapeutisch doel. Mensen moeten er beter van worden, al moet dan nog wel onderzocht worden waaruit het goede bestaat waar die kennis ons naartoe leidt. Allebei gebruiken ze hun kennis voor wat een persoon ten goede komt. En hoe is het met het onderwerp van het weten, de liefde, gesteld? Laat de liefde zich wel restloos inschakelen in het verlangen naar wat goed is voor de mens? Houdt de liefde zich wel aan de grenzen van het goede? "Car s'en servir pour quoi? [...] s'en servir pour le Bien? Nous savons que le domaine d'Eros va infiniment plus loin qu'aucun champ que puisse couvrir le Bien" (Lacan, 2001 [1960-1961]: 18). Delen Socrates en Freud hierover dezelfde mening?

Wie samen met Lacan het *Symposium* wil lezen doet er goed aan zich door de volgende twee vragen van Lacan te laten leiden.<sup>5</sup> Kunnen de vragen ongetwijfeld ook relevant zijn voor de Plato-exegese, Lacan wil er de inzichten van Freud mee verhelderen. *Ten eerste*, waarom laat Socrates, door Lacan in dit seminarie gepresenteerd als het prototype van rationeel denken, Diotima in zijn plaats spreken? Is het niet verwonderlijk dat Socrates het woord uit handen geeft net nu hij mag spreken uitgerekend over dat ene thema waarover hij kennis heeft (*Ibid.*: 44)? Waarom deelt hij zijn inzichten niet zelf mee? Zeker, Diotima heeft hem over de liefde geleerd (Plato, 1999: 201d). Maar waarom spreekt hij niet in eigen naam en laat hij zelfs na zijn inwijding in het mysterie van de liefde Diotima aan het woord? Deze vraag hangt samen met de vraag hoe Socrates zich verhoudt tot het discours van Diotima: is hij het eens met Diotima of distantieert hij zich van haar inzichten? *De tweede vraag* heeft betrekking op de verhouding tussen Alcibiades en Socrates. Alcibiades spreekt niet over liefde en ook niet over zijn persoonlijke beleving van de liefde, maar uit opnieuw zijn hartstochtelijke liefde voor Socrates. Net als zoveel jaar geleden, is Socrates ook nu niet bereid *noch* om een teken van zijn seksuele liefde te geven aan Alcibiades *noch* om zijn *éromenos* of lieveling te worden. Opnieuw houdt Socrates afstand van Alcibiades en zijn seksuele ascese lijkt ongetwijfeld op de abstinentie van de analyticus. Volgens Lacan houden beide vragen met elkaar verband. De reden waarom Socrates niet ingaat op de verleiding van Alcibiades hangt, aldus Lacan, samen met wat hij weet. Omdat hij

---

5. "Ce n'est pas là qu'en reste Platon, à condition que nous voulions bien voir après ce relief, et nous demander ce que signifie d'abord que Socrate ait fait parler Diotime à sa place, et ensuite ce qui se passe à partir de l'arrivée d'Alcibiade dans l'affaire" (Lacan, 2001 [1960-1961]: 158).

weet, bemint hij niet. "Il sait ce dont il s'agit dans les choses de l'amour, c'est même, dit-il, la seule chose qu'il sache. Et nous dirons que c'est parce que Socrate sait, qu'il n'aime pas" (Lacan, 2001 [1960-1961]: 188).

Mijn uiteenzetting is als volgt opgebouwd. In de eerste paragraaf overloop ik de argumenten van Freud in verband met zijn vraag of overdracht echt liefde kan worden genoemd en in de tweede bespreek ik zijn opmerkelijke stelling dat overdracht in de analyse eigenlijk weerstand is. Wat zegt deze stelling over de liefde? In welke zin kan liefde weerstand zijn? We zullen zien dat Lacan de samenhang tussen liefde en weerstand anders verstaat dan Freud. Weerstand vloeit voor hem voort uit het exclusieve karakter van de liefde. De passionele liefde van Alcibiades is een treffende illustratie van dat inzicht. In de derde paragraaf, die over Diotima en Alcibiades handelt, bespreek ik deze thematiek. De liefde van Alcibiades staat haaks op het beeld van Eros dat Diotima ophangt. Zij stelt Eros voor als een werkelijkheid die voortdurend in ontwikkeling is en zichzelf in een opklimmende zin van tastbaar lichamenlijk naar subliem verheven transformeert. Voor Lacan is Alcibiades de figuur die de visie van Diotima *in actu* tegensprekt. In de vierde paragraaf toon ik kort hoe Lacan Socrates presenteert en in de paragrafen vijf en zes bespreek ik hoe Socrates zich tot Diotima verhoudt en hoe Freud en Socrates zich respectievelijk verhouden tot de identificaties waarmee zij worden beladen. In de zevende paragraaf zet ik uiteen hoe Lacan Freud in Plato leest. Centraal staat de stelling dat het liefdesverlangen aangedreven wordt door driften die een object niet waarderen in het licht van een hogere perfectie. In de conclusie zeg ik iets over Lacans gezwollen pathos.

### *Is overdrachtsliefde echt liefde?*

Freud onderzoekt in bovengenoemde tekst of men overdrachtsliefde en verliefdheid in de kuur echte liefde kan noemen. Hij twijfelt, *ten eerste*, omwille van het aandeel van de weerstand in deze liefde. Echte verliefdheid, aldus Freud, maakt een persoon gehorig en volgbaar en dan zou men toch mogen verwachten dat door deze ingesteldheid de neiging en de bereidwilligheid om symptomen te laten verdwijnen wordt vergroot. Maar dat volgt nu net niet uit de verliefdheid op de analyticus, in de plaats daarvan zet de analysant zich af tegen de principes van de kuur. Zo is hij/zij bijvoorbeeld niet langer bereid de regel van de vrije associatie te volgen. De analysant is eropuit, aldus de herkenbare observaties van Freud, de analyticus in

een lastig parket te brengen. Hij/zij stelt zijn gezag als analyticus in vraag en scheidt er genoeg in hem/haar klem te rijden in discussies over zijn competentie en het nut van de analyse. De analysant reageert afwijzend, verontwaardigd, ontgoocheld en verbitterd en is uit op wraak (Freud, 1915a: 443). De weerstand van de overdrachtsliefde is veelvormig. Het gebeurt dat de patiënte over niets anders wil spreken dan over haar liefde die zij beantwoord wenst te zien. Soms *lijkt* liefde de patiënt zelfs te genezen want de liefde brengt een complete decorwissel met zich mee. Patiënte negeert haar symptomen, bestempelt ze als volstrekt onbelangrijk en soms verdwijnen ze ook (*Ibid.*: 438). De eigenlijke reden van de analytische behandeling doet er niet meer toe, het enige wat nog telt is de liefde. Liefde verwordt tot weerstand tegen genezing. Wat Freud observeert geldt in de eerste plaats voor tedere liefdesuitingen, wat niet zo verwonderlijk is aangezien hij tederheid steeds als een reactieformatie heeft geduid en met driftverzaking in verband heeft gebracht. Maar dat geldt niet minder voor de liefdeseis die zich in meer heftige zinnelijke seksuele verlangens uit. Eigenlijk maakt het niet veel verschil uit of de liefde in de kuur zich uit als tedere liefde, als geestelijke vriendschapsliefde, als bewondering of als uitgesproken seksuele liefde. Liefde die zich ontwikkelt in de analytische kuur voedt de krachten die de analytische arbeid remmen.

De *tweede reden* om aan de echtheid te twijfelen is dat overdrachtsliefde geheel en al bestaat uit herhalingen en afgietsels van vroegere infantiele reacties (*Ibid.*: 443). Het argument is nu niet dat liefde driften afremt, maar dat de liefde die in de behandeling ontstaat zich niet echt kan richten op de therapeut als een volwaardige persoon. Deze verliefdheid kan alleen een uiting van infantiele drifteisen zijn.

Freud weerlegt beide argumenten. Is het aandeel van de weerstand in de overdrachtsliefde onbetwistbaar en aanzienlijk, daaruit volgt niet dat de weerstand deze liefde heeft doen ontstaan. Neen, het is veeleer zo dat de weerstand de liefde aantreft en gebruikt voor haar eigen doeleinden. "De echtheid van het fenomeen wordt door de weerstand ook niet ontkracht" (*Ibid.*: 444). Zeker, overdrachtsliefde wordt geprovoceerd door de analytische situatie. Maar is ze daarom geen echte liefde? Liefde is nooit helemaal spontaan. Het tweede argument is nog zwakker, aldus Freud. Wat men in de overdrachtsliefde ontwaart is nu eenmaal een wezenskenmerk van elke verliefdheid. Het argument suggereert dat liefde voor de persoon als een zelfstandige werkelijkheid niet ondenkbaar is, terwijl Freud steeds heeft gesteld dat infantiele driften hun objecten creëren en dat liefde de eisen van deze seksuele driften volgt en niet omgekeerd (*Ibid.*: 444). Freud vult zijn

argumenten aan met onder andere de volgende opmerkingen. Je kan de echtheid van liefde herkennen aan haar vermogen om het liefdesdoel te bereiken. Welnu, op dit punt moet de overdrachtsliefde voor geen enkele andere liefde onderdoen. Men zou ten slotte kunnen opwerpen dat omwille van de analytische situatie de overdrachtsliefde helemaal verstrikt raakt in haar eigen verblinding. Ze mist de toets van de realiteit. Alleen wie niet vertrouwd is met normale verliefdheid kan hierin een wezenlijk verschil zien tussen verliefdheid binnen en buiten de analytische context.

### *Liefde als weerstand*

Freud komt dus tot de slotsom dat overdrachtsliefde echt liefde is en dat deze liefde door de weerstand tegen een duurzamere genezing wordt gebruikt. Nu suggereert hij in "Opmerkingen over de overdrachtsliefde" (1915a) dat liefde en weerstand uitwendig zijn aan elkaar en dat de analytische situatie overdrachtsliefde in weerstand transformeert. Binnen de analytische kuur fungeert de overdrachtsliefde als afweer. Men moet vraagtekens plaatsen bij de suggestie dat weerstand de liefde gebruikt voor haar eigen doeleinden. Want de weerstand pleegt dan toch geen geweld op de liefde. Wat er in de kuur met de liefde gebeurt gaat toch niet volledig in tegen haar natuur. Liefde kan toch alleen maar in deze en gene zin gebruikt worden omdat ze zich daartoe leent. Het moet in haar natuur zitten. Wat er in de kuur met de overdrachtsliefde gebeurt heeft wortels in de natuur zelf van de liefde. Bovendien strookt de suggestie dat weerstand uitwendig is aan de liefde helemaal niet met Freuds ideeëngoed. Want hij heeft liefde toch ook steeds als een afweermechanisme uitgelegd, al is dat voor hem niet de enige benadering van liefde. Wat wordt er door de liefde afgeweerd? Neem opnieuw *tedere liefde*. Deze uiting van liefde is voor Freud een afgeleid fenomeen. Tederheid is het resultaat van een reactie tegen agressieve driftimpuls. Driften wijken ten voordele van liefde in de zin van zorg voor het object. De bekommernis goed en vriendelijk te zijn voor het object zegeviert ten koste van de lust die driften aan het object kunnen beleven. Lust wordt ondergeschikt aan de liefde en in die zin remt liefde directere driftaanspraken. *Seksuele liefde* is niet minder een stremming van driften dan tedere liefde, ze remt alleen anders en remt ook nog andere dan agressieve driftimpuls. Men kan alleen discussiëren over de aard van de remming (bijvoorbeeld verdringing, reactieformatie, onderdrukking, omzetting in het tegendeel, enzovoort), en over de partiële driften die



geremd worden maar niet over haar remmende invloed. De krachten die liefde en in het bijzonder de tedere liefde afweert zijn de infantiele, auto-erotische driftuitingen van de seksualiteit. De liefde doet dat door het goede te laten primeren op de lust. De achterliggende idee is hier vanzelfsprekend dat de lust en het goede, of drift en liefde niet eensgezind zijn en dat hun onverenigbaarheid een blijvende conflicthaard is.

Freuds visie op de samenhang tussen liefde en drift is complexer dan zonet geschetst. Want naast de stelling dat liefde driften afzwakt en onderdrukt, verdedigt hij ook de stelling dat liefde de uitdrukking is van driften (Freud, 1915c: 40, 42). Liefde is een andere naam voor wat lustvol is. Je houdt van iets omdat het lustvol is. De psychoanalytische therapie is er onder andere op gericht liefde opnieuw vanuit de lustzoekende driften te begrijpen. En daartegen lijkt overdrachtsliefde zich te verzetten.

Liefde en dus ook seksuele liefde zijn een complexe werkelijkheid die Freud op twee manieren benadert. Ofwel begrijp je de driften vanuit de liefde, ofwel de liefde vanuit de driften. Ik licht beide benaderingen afzonderlijk toe, maar men moet nu wel voor ogen houden dat Freuds stelling dat liefde weerstand is, slaat op de eerste benadering volgens de welke seksuele driften *vanuit* de seksuele *liefde* begrepen moeten worden. *In het eerste geval* begrijpt men liefde als een betrekkelijk zelfstandige werkelijkheid die eisen met zich meebrengt die het driftleven inperken. Liefde gaat ten koste van de driften, die hun zoektocht naar lust inperken ten gunste van wat goed is voor het object. Liefde wordt voorgesteld als een eigen werkelijkheid die in staat is de partiële driften te doen plooiën naar eisen die de drifteisen overstijgen. *In het tweede geval* leggen partiële driften hun perspectief op aan de liefde. Liefde is geen overwinning op de driften, maar kan pas lukken voor zover ze ook zelf weer een eenzijdige uitdrukking is van driften. Liefde is nu geen overkoepelende synthese van de perverse driftcomponenten en stijgt niet uit boven de driften, maar is er een uitdrukking van die al even eenzijdig is als de driften zelf die zich in de liefde doordrukken.

Nemen we *de genitale seksuele liefde* want daar krijgen we het verschil tussen beide benaderingen het scherpst te zien. Volgens *de eerste benadering* bestaat de ontwikkeling van genitale liefde uit de synthese en integratie van de partiële driften. De driften geven hun eenzijdige machtswellust op en werken nu samen ter verwerkelijking van een lichamelijk doel dat hen overstijgt, te weten de normale geslachtsdaad. Het (genitale) liefdesobject wordt in deze visie voorgesteld als een

object dat driften integreert, synthetiseert en verrijkt. Want, zo wordt geargumenteed, ten opzichte van de partiële driften is het voorwerp van de liefde meer omvattend. In de ontwikkelingspsychologie wordt het eigenlijke object van liefde vaak bepaald als de gehele persoon en men grijpt deze bepaling aan om een parallelle ontwikkeling te suggereren tussen de liefde voor de persoon en de genitale seksuele liefde. Op seksueel vlak beantwoordt genitale liefde aan wat op moreel vlak liefde voor de persoon wordt genoemd. In beide gevallen wordt een partiële benadering opgegeven ten gunste van een meer omvattende objectgerichtheid waarvan de inhoud meer is dan de som van de samenstellende delen. Men kan zeer zeker passages uit Freud citeren die deze benadering steunen. Toch moet men zich hier afvragen of integratie en synthese van partiële driften wel geschikte termen zijn. Want dat liefde en de zorg voor het goede zegevieren, betekent dat eigenlijk niet zoveel als dat driften onderdrukt en verdrongen worden? Volgens *de tweede benadering* moet men de genitale liefde blijven begrijpen vanuit de partiële driften. Genitale seksualiteit is een nieuw territorium voor de onderlinge machtsstrijd tussen partiële driften. Driften kunnen nu ook in dat domein hun onderlinge spannings- en machtsverhoudingen verder uitvechten. Genitale seksualiteit is niet zozeer een eenheidsstichtende synthese dan wel een nieuw strijdtoneel van de driften. Wat zich aandient als een lichamelijke psychosynthese is slechts een oppervlaktefenomeen. Psychoanalytici die de genitale geslachtsdaad voorstellen als een op harmonie, want op integratie gerichte synthese van driften miskennen niet alleen dat deze synthese de vrucht is van verdringing, ze zien evenmin dat in hun presentatie van de genitale liefde toch weer één drift de bovenhand krijgt, te weten de lichamelijke zelfopoffering. Het is niet toevallig dat bepaalde tendensen in de psychoanalyse de vorming van genitale seksualiteit associëren met het vermogen om liefde in een meer zelfopofferende zin te cultiveren. Welnu, waaruit bestaat het doel van een analytische therapie? Moet ze de drift de weg van de liefde wijzen en het goede laten zegevieren over de lust? Of zal ze in de liefde de eerder verdrongen perverse driftimpulsen opnieuw vrijmaken, waardoor lust opnieuw kan heersen over het goede? En wat betekent deze overwinning anders dan dat het lichaam opnieuw ondervindt dat iets goed is omdat zijn driften zich daarin kunnen uitdrukken?

Neem de dichotomieën deel versus geheel of orgaan versus organisme. Hoe moet men hun onderlinge verhouding begrijpen? Moet men de onderdelen opvatten vanuit hun dienstbaarheid aan het geheel dat hun anders al te eenzijdige interesses tot eenheid brengt, of moet

men het geheel begrijpen vanuit deelperspectieven die hun stempel op het geheel drukken en het aan hun eigenzinnige eisen onderwerpen? Moet men het orgaan vanuit het organisme dan wel het organisme vanuit het orgaan begrijpen?

Keren we terug naar Freuds stelling over overdrachtsliefde die impliceert dat liefde directe driftaanspraken afweert. De afweer houdt verband met de onverenigbaarheid van het goede (liefde) en de lust (drift) en met de vraag of de objectpool de driften domineert dan wel andersom. Dat zijn basisinzichten van Freud, die Lacan in *Le Transfert* op zijn manier herneemt. Belangrijker is nu dat Lacan de remmende werking van de liefde nog op een heel andere manier tot uiting ziet komen. En die andere remming houdt verband met de exclusiviteitseisen van de liefde. Liefde staat tegenover het verlangen: zij doet de doorgaande beweging van het verlangen kristalliseren in één object. Gaat het verlangen rusteloos van het ene object naar het andere, liefde richt zich exclusief op één object. Lacan begrijpt de verliefdheid vanuit een psychisch mechanisme dat goed overeenkomt met wat Stendhal *le principe de cristallisation* noemt.<sup>6</sup> Interesses komen samen in één punt vanwaaruit talloze aspecten van het object een onvergelijkbare meerwaarde krijgen.

Lacans invalshoek sluit aan bij een minder bekende bepaling van *Übertragung* bij Freud. In *De Droomduiding* bepaalt hij overdracht als het psychisch proces waardoor een onbewuste voorstelling haar affectieve lading overdraagt aan voorbewuste voorstellingen die daardoor een ongewone betekenisintensiteit krijgen (Freud, 1900a: 531-532). Betekenisoverdracht tussen onbewuste en voorbewuste voorstellingen is breder dan overdrachtsliefde in de kuur en is op zijn beurt gegrond in het meer algemene principe van verschuifbaarheid van betekenissen (*Verschiebung*). Anders gezegd, overdrachtsliefde is een bijzonder geval van overdracht dat op zijn beurt vanuit het bredere mechanisme van de betekenisverschuiving begrepen moet worden. De actuele liefde voor x is afkomstig van de eerdere liefde voor y. De oorsprong van de liefde voor x ligt in y (Laplanche & Pontalis, 1973: 492-499). Maar Lacan wil nu beklemtonen dat liefde het proces van de betekenisverschuiving tijdelijk kan doen stilvallen. De term "overdrachtsliefde" is in zekere zin misleidend. Betekenissen die van elders komen worden overgedragen op een actueel object, maar tegelijk valt in de liefde de doorstroming van betekenissen stil. De

---

6. "Ce que j'appelle cristallisation, c'est l'opération de l'esprit, qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l'objet aimé a de nouvelles perfections" (Stendhal, 1959: 9).

liefde hecht betekenissen vast aan dit ene object. De doorgaande beweging hapert in de liefde, want liefde is interesse in het bijzondere en het unieke. Dit ene object stijgt boven zijn soortelijk gewicht uit en door die verzwaring komt een onderliggende beweging tot stilstand. Deze spanningsverhouding brengt ons bij Diotima en Alcibiades (Lacan, 2001 [1960-1961]: 181).

### *Diotima en Alcibiades*

Aristophanes was de enige uit het gezelschap die wou reageren op het discours van Diotima, zoals verteld door Socrates (Plato, 1999: 212c). Daarin werd gezinspeeld op zijn visie op de liefde die Diotima simpelweg opzij had geschoven (*Ibid.*: 205de). Bij Socrates daarentegen, aldus Lacan, geen spoor van enig verzet (Lacan, 2001 [1960-1961]: 162). We komen de reactie van Aristophanes niet te weten want net toen hij het woord wou nemen, komt Alcibiades binnenvallen, met veel lawaai en erg dronken.<sup>7</sup> De intrede van Alcibiades, aldus Lacan, is de inval van het leven (*Ibid.*: 37, 38, 162), door hem later *jouissance* genoemd.

De inval doorbreekt de ijle sfeer van onsterfelijke waarheden waarin de onbewogen Socrates vertoeft. Want door op te gaan in de rationaliteit van het denken bevindt Socrates zich nu reeds, zoals de sterren aan het hemelfirmament, hoog verheven boven wat mensen beroert.<sup>8</sup> De verschijning van Alcibiades roept Socrates terug in de wanorde van het leven. Lacan noemt Alcibiades de demon van Socrates (*Ibid.*: 195, 197). Wie is Alcibiades (Lacan, 2001 [1960-1961]: 31-34; Robin, 1970: xcvi-c; Plutarque, 1969: 118-164)?<sup>9</sup> Een spraakmakende politicus uit Athene, bekend om zijn erotische uitstraling en seksuele voorkeur voor zowel vrouwen als mannen, en met wiens veelbelovende politieke loopbaan het fout is gelopen mede omwille van zijn liederlijk leven, verkeerde vrienden en baldadig gedrag. Praalzucht, eerzucht, braspertijen, vrouwen en spelen. Een

7. Het is niet ondenkbaar, aldus Lear (1996: 751), dat de opmerking van Aristophanes en het betoog van Alcibiades op dezelfde lijn liggen. Want zijn zij niet de enigen die de liefde benaderen als een menselijke werkelijkheid? De andere participanten stelden Eros bij voorkeur voor als goddelijk, als demonisch of als een werkelijkheid tussen goden en mensen.

8. Lacan associeert de fameuze *atopia* van Socrates, door Lacan gekarakteriseerd als onbewogenheid, onverschilligheid, roerloosheid enzovoort, met de positie van de sterren die zo hoog boven menselijke aangelegenheden uittornen dat ze niet meer bewogen worden door wat mensen beroert (zie Lacan, 2001 [1960-1961]: 107, 127, 157, *passim*).

9. In 1951 verscheen een gedegen studie over deze spraakmakende figuur uit de Atheense politiek, zie Hatzfeld (1951).

neuroticus kon men hem zeker niet noemen. Hij overtuigde Athene ervan de rijke stad Syracuse te veroveren, maar de veldtocht naar Sicilië werd een fiasco. Een feest aan de vooravond van het vertrek van de expeditie was uit de hand gelopen en ontaardde in heiligschennis. Alcibiades werd daarmee in verband gebracht en zou zich bij zijn terugkeer uit Sicilië daarvoor moeten verantwoorden. Hij vluchtte naar Sparta en pleegde toen landverraad door aan de aartsvijand van Athene adviezen te geven die rampzalig waren voor de Atheense militaire macht. Hij vluchtte naar Klein-Azië, maar keerde in 407 triomfantelijk terug naar Athene nadat hij de vloot van Sparta had verslagen. Zijn heiligschennis en politiek verraad werden hem vergeven. Militaire blunders, nu van ondergeschikten, verplichtten hem opnieuw te vluchten en in 404, na de capitulatie van Athene, werd hij verraderlijk vermoord in Phrygië.<sup>10</sup>

Voor Lacan (2001 [1960-1961]: 153) is Alcibiades de levende weerlegging van de visie op de liefde zoals ontwikkeld in het discours van Diotima. Volgens Diotima bestaat Eros uit een serie transformaties. De kracht die de liefde daarin voortstuwt is het verlangen. Liefde is zelftransformatie omdat ze verlangen is. Men moet de liefde vanuit het verlangen begrijpen en het verlangen vanuit het gemis. Dat is het perspectief van Diotima dat Socrates, aldus Lacan, ook zelf al had binnengebracht. Want, zo laat Socrates Agathon antwoorden, Eros verlangt naar hetgeen waarvoor hij liefde is. "Il [Socrates] substitue le terme *désir* au terme *amour*" (*Ibid.*: 143). Liefde is verlangen naar wat ze mist. Deze visie wordt in het discours van Diotima verder ontwikkeld. Zo verlangt liefde naar schoonheid en goedheid en dus is liefde uit zichzelf niet schoon en niet goed. Door eenwording met wat hij verlangt wordt Eros deelgenoot in het goede en het schone. Dadelijk iets meer over de zijnsrelatie tot het goede en het schone. Welke weg

---

10. Plato-exegeten hebben in de verwijzing naar Alcibiades helemaal aan het begin van het *Symposium* – Apollodorus noemt slechts drie deelnemers aan het feest bij naam: Socrates, Agathon en Alcibiades (Plato, 1999: 172b) –, een aanwijzing gezien voor het feit waarom Apollodorus net nu in een korte tijdspanne twee keer zijn verhaal moest doen over een feest dat zoveel jaren geleden had plaatsgevonden. Ging in die tijd de naam van Alcibiades opnieuw over de tongen? Was dat omwille van de moord op Alcibiades? Had het *Symposium* historische wortels? Dat is een belangrijke vraag voor een precieze datering van de dialoog. De dood van Socrates in 399 kan niet de onmiddellijke aanleiding zijn geweest. Nussbaum (1986: 255-258) argumenteert dat de politieke situatie en de gewelddadige dood van Alcibiades in 404 dat mogelijk wel waren. Op het ogenblik van het feest voor Agathon was Athene op het hoogtepunt van haar macht en dat was dus vlak voor de rampzalige expeditie naar Sicilië (415-413 v.Chr.) waarin, zoals gezegd, Alcibiades een nefaste rol speelde en die een keerpunt was in de Peloponnesische Oorlog. De heiligschennis waarmee Alcibiades in verband werd gebracht had vlak voor de aftocht naar Sicilië plaatsgevonden.

doorloopt de liefde en wat drijft haar daarin?<sup>11</sup> Wat haar voortdrijft, zo blijkt uit het discours van Diotima, is niet alleen het gemis maar het feit dat je in om het even welk liefdesobject, neem een willekeurig lichaam, altijd al iets bemint en begeert wat dat concrete lichaam overstijgt en dus niet onlosmakelijk aan dat ene lichaam kleeft (Plato, 1999: 210ab). Begint jeugdige liefde nu eenmaal steeds met liefde voor lichamelijke schoonheid, zelfs deze uitgesproken zinnelijke liefde stijgt altijd al boven de pure zinnelijkheid en de hang naar uiterlijkheid uit. Liefde is uit zichzelf niet onlosmakelijk verbonden met een individueel lichaam. In de lichamelijke schoonheid van deze ene jongeling is zij al gericht op een werkelijkheid die dit ene individu overstijgt en in die meer algemene werkelijkheid vindt Eros al iets meer van zijn eigenlijke bestemming. Beminnen is verlangen naar een goed dat op zijn beurt liefde voor het schone bevat (Lacan, 2001 [1960-1961]: 154). De weg die Eros bewandelt bestaat dus hieruit dat schoonheid in het individuele object voert naar een schoonheid waarin dit ene individuele object zich oplost. In het betoog van Diotima, aldus Lacan, verschuift het perspectief van schoonheid die, steunend op objecten, het verlangen vergezelt naar objecten die naar schoonheid voeren.<sup>12</sup> In het individuele is men altijd al op het meer algemene gericht, dat wil zeggen op een werkelijkheid die je niet alleen in x, maar ook in y en in z kan vinden. Wie seksueel van één mooie vrouw houdt, houdt tegelijk van alle vrouwen die in ongeveer dezelfde zin seksueel aantrekkelijk zijn. Dat eenvoudig inzicht staat aan de oorsprong van de weg die de liefde kan afleggen. Want eens ze heeft ontdekt dat ze wordt aangetrokken door een schoonheid die men in meerdere lichamen aantreft kan men de schoonheid van alle mooie lichamen als evenwaardig beschouwen (Plato, 1999: 210b). Hoewel liefde uit

---

11. Een bondig overzicht van de af te leggen weg kan men lezen in Plato (1999: 211c): "We vertrekken van de mooie dingen om ons heen, en om de absolute schoonheid te bereiken, klimmen we als het ware trapsgewijs op van één mooi lichaam naar twee, van twee naar alle, van de mooie lichamen naar de mooie instellingen, van de instellingen naar de mooie wetenschappen, om ten slotte van de wetenschappen te komen bij die wetenschap die alleen de schoonheid zelf bestudeert, en uiteindelijk de schoonheid zelf te leren kennen". Voor een heldere presentatie van de liefdesladder volgens Diotima, zie Nussbaum (2004: 421-433).

12. Enerzijds is schoonheid functioneel en fungeert ze als gids. Schoonheid is een doorgang naar iets anders en begeleidt het verlangen op zijn tocht naar eeuwigheid en onsterfelijkheid. Objecten ondersteunen schoonheid in het uitoefenen van haar functie. Anderzijds leidt deze beweging naar een schoonheid in de zin van einddoel en zijn objecten de overgang naar een schoonheid zonder verankering in objecten. Zo wordt schoonheid een werkelijkheid waarin het verlangen zich kan storten. Dezelfde perspectiefwijziging anders verwoord: van het schone dat in beweging en niets anders dan een overgang is naar een beweging (overgang) die naar schoonheid voert (Lacan, 2001 [1960-1961]: 156-157, 157, 155).

zichzelf altijd al over het individuele heen is, moet ze toch ontdekken dat ze die transcenderende beweging is. Daarvoor is een *gids* nodig die tegelijk de juiste weg aanwijst (*Ibid.*: 210a). Over de rol van de gids vernemen we niets in het verhaal van Diotima.

Keren we nog even terug naar het inzicht waarmee alles begint. Je kan je liefde altijd enigermate verantwoorden. Je kan altijd enigszins omschrijven wat je aantrekkelijk vindt in x. Je houdt van x omwille van deze en gene kenmerken. Welnu, deze kenmerken kan je vanzelfsprekend ook terugvinden in y en in z en in deze zin zijn objecten evenwaardig en dus inwisselbaar. Objecten zijn vanuit het aldus bepaalde liefdesverlangen inwisselbaar. In de uiterlijke schoonheid van één lichaam vind je een schoonheid die kenmerkend is voor andere schone lichamen. Liefde is dus een kracht die haar eigen actieradius spontaan verbreedt en verruimt in een horizontale zin. Deze verruiming is niet gebaseerd op een moreel misprijzen van lichamelijke, ze is gegrond in de natuur van de liefde. Lacan karakteriseert deze dynamiek treffend als het *donjuanisme* van Plato (Lacan, 2001 [1960-1961]: 157). Objecten, aldus Lacan, lossen zich op. "Nous voyons les objets se résoudre" (*Ibid.*). Ze zijn zonder substantie, ze wegen niet door en drukken niet op het liefdesverlangen. Het verlangen trekt er doorheen en vlindert vrij van het ene naar het andere. Er is niets aan het object waardoor het verlangen in dat object blijft haperen. Het verlangen is heel en al beweeglijkheid en souplesse.

De horizontale verbreding van de Eros staat tegelijk aan de oorsprong van een andere transformatie, de vergeestelijking. Wie goed gegidst wordt, zal ontdekken dat ontlichamelijking reeds in de lichamelijke liefde vervat is. De vergeestelijking ontwikkelt zich als vanzelf uit de meer zinnelijke vormen van liefde. Want vergeestelijking houdt niet alleen in dat je nog op andere dan zinnelijke kenmerken gericht bent, kenmerken die te maken hebben met innerlijke schoonheid, met het karakter van een individu, met zijn talenten, deugden enzovoort. Neen, vergeestelijking is al vervat in de transcenderende beweging van de zinnelijke liefde zelf. Het feit dat je je liefde kan verantwoorden is al een begin van vergeestelijking en transcendering van de zinnelijke liefde. Liefde die gaandeweg zichzelf in een meer geestelijke zin begrijpt kan nu ook bekoord worden door de schoonheid van instellingen, gebruiken, wetenschappen en kennis en in toenemende mate loskomen van uiterlijke schoonheid (Plato, 1999: 210cd). Zo wordt een perspectief geopend waarbinnen een meer omvattende schoonheid verschijnt die afstraalt op de wereld. Een

lichaam is uit zichzelf niet mooi, het is alleen maar mooi door participatie aan wat op zich mooi *is*. In zaken die mooi zijn verwelkomt en bejubelt men de komst van een nog volmaaktere schoonheid. Een nieuwe ingrijpende gedaanteverandering die al aan het groeien was ontpopt zich nu helemaal: Eros wordt schouwende liefde. Want moest men liefde op de laagste trappen van de *scala amoris* vanuit het verlangen begrijpen, de nieuwe transformatie resulteert in een zuivere liefde, dat wil zeggen in een liefde gezuiverd van verlangen. Het visioen van opperste schoonheid dat door Diotima in het vooruitzicht wordt gesteld, is de hoogste vervulling van een liefde die zich in aanschouwing heeft kunnen omvormen.

Belangrijk is ook dat liefde in de visie van Diotima een scheppende werkelijkheid is. Haar scheppingskracht drukt zich in iedere nieuwe verschijningsvorm anders uit. Liefde is telkens weer anders vruchtbaar. Haar verschillende vruchten hoeven we hier niet te bespreken. Ik kan volstaan met er op te wijzen dat liefde *ijver* en *toewijding* kan voortbrengen (*Ibid.*: 206b) en zich kan manifesteren in een overvloed aan gevleugelde gedachten en woorden. Schoonheid genereert schoonheid en kan zich niet voortplanten in lelijkheid (*Ibid.*: 206bc).

Nu komt Alcibiades binnenvallen. En net als hij zich naast Agathon neervlijt naar wie zijn belangstelling aanvankelijk uitging, merkt hij dat hij eveneens naast Socrates zit. Treffend is de eerste reactie van Socrates die grappend Agathon om bescherming vraagt tegen de hartstocht van Alcibiades die al veel langer op hem verliefd was. De transcendentie die tot dusver op een wat schimmige wijze het substitutieproces had gestuurd krijgen we nu te zien als *geïncarneerd* in Socrates.<sup>13</sup> En de incarnatie van de transcendentie heeft tot gevolg dat het substitutieproces begint te haperen. De transcendentie die in Socrates woont en waardoor ook hij staat voor iets wat hem overstijgt, slaat terug op Socrates. Transcendentie is naar binnengeslagen en heeft zich in Socrates vastgezet. Eertijds, aan het begin van zijn veelbelovende politieke loopbaan, werd Alcibiades al gegidst door Socrates. De beweging die van de gids had moeten wegleiden slaat terug op de gids en is daar blijven hangen. Sinds zijn verliefdheid, aldus Socrates, moet hij de *nijd* en *afgunst* van Alcibiades verduren (*Ibid.*: 213d). Alcibiades gunt Socrates niet de schoonheid van andere jongemannen. Hij wil Socrates alleen voor zichzelf (Lacan, 2001

---

13. "Cette transcendance où nous avons vu jouer comme en fantôme la substitution de l'un à l'autre, nous allons la voir maintenant *incarnée*" (Lacan, 2001 [1960-1961]: 162, mijn cursivering).



[1960-1961]: 164, 191). Eisende liefde is een liefde die haar liefdesobject niet kan en wil delen. "Un objet qui répugne même à ce qu'on le montre" (*Ibid.*: 164). Bovendien, aldus Socrates, scheldt Alcibiades hem uit (Plato, 1999: 213d). Geen lofzang dus van de liefde en geen gevleugelde woorden aan het adres van de geliefde, maar een *beschimping* van het schone en een *belediging*. "Un outrage à la beauté" (Lacan, 2001 [1960-1961]: *passim*).<sup>14</sup> Zo brengt Socrates meteen donkere aspecten van Eros ter sprake die helemaal niet aan bod kwamen in het discours van Diotima. De aspecten waarnaar Socrates verwijst zijn evenwel geen misvorming van ware liefde. Ze zijn geen tekortkoming van wat echte liefde is of zou moeten zijn. In de houding van Alcibiades komt tot uiting wat exclusieve liefde is.

Het geestdriftige en drammerige discours van Diotima had sommigen euforisch gemaakt en anderen in slaap doen vallen. Alcibiades echter schudt iedereen opnieuw wakker. Bovendien rukt hij de liefde los uit de opstijgende beweging die voert naar een steeds vollere schoonheid en goedheid (*Ibid.*: 170). De liefde van Alcibiades wiens grote seksuele appetijt nochtans bekend was, beantwoordt niet helemaal aan de beschrijving van Diotima waarin een aantrekkelijk individu meteen inwisselbaar is voor een individu dat in een vergelijkbare zin aantrekkelijk is. Wordt liefde waarin afgunst en inhaligheid naar boven komen gekenmerkt door een zorg voor het goede? Is bezitterige liefde die de geliefde met de ogen wil verslinden mooi om zien? Een uniek goed, zoals Socrates in het geval van Alcibiades, maakt zich los uit het circuit van de vervangbare goederen. "Ce qui est repoussé, c'est justement ce dont on a parlé jusque-là, les biens en général" (*Ibid.*: 170). Het unieke aan Socrates maakt hem onverwisselbaar en weerstaat zowel aan het substitutieproces zoals beschreven door Diotima als aan de dynamiek van het verlangen zoals bepaald door Lacan. Aan het begin van *Le Transfert* had Lacan aangekondigd dat zijn onderzoek, net als in het seminarie *L'éthique de la Psychanalyse* van het jaar voordien, opnieuw zou handelen over de klassieke definitie van de liefde *amare est velle bonum alicui* (*Ibid.*: 13, 25). In de exclusieve liefde van Alcibiades ziet Lacan een liefde verschijnen die niet tot een interesse in het goede te herleiden is. Dat heeft niet te maken met de onverenigbaarheid van drift (lust) en liefde, maar met spanningen die de liefde als principe van exclusieve

---

14. Lacan herneemt dit thema verderop in *Le Transfert* wanneer hij de betekenisincarnatie van de *praesentia realis* in de Eucharistie in verband brengt met "l'insulte à la présence réelle" (Lacan, 2001 [1960-1961]: 294-295).

hechting met zich meebrengt en die overslaan op de driften waarin de liefde zich uitdrukt. De lustzoekende driften worden door de liefde niet geremd, maar worden onder invloed van de liefde al even inhalig en veeleisend als de liefde. Anders gezegd: liefde genereert haar eigen problemen en sleurt de lustzoekende driften daarin mee.

Alcibiades is in de ban van de unieke persoonlijkheid van Socrates (*Ibid.*: 171). Nu kan je wel verwoorden waarin het unieke van een individu zich uitdrukt, maar je kan toch niet beschrijven wat iemand voor jou uniek betekenisvol maakt. De oorzaak kan je niet beschrijven, maar je kan wel de effecten ervan onder woorden brengen. Het unieke is geen eigenschap van de persoon, maar drukt zich uit in zijn eigenschappen, zijn talenten, zijn karakter, zijn uiterlijk enzovoort. Verliefde bewondering produceert een onstuitbare stroom van gevleugelde woorden waarin men de onnavolgbare kwaliteiten van de geadoreerde persoon bezingt. In het discours van Alcibiades is dat niet anders. Hij prijst de wijsheid van Socrates, de kracht van zijn woorden, zijn karaktersterkte, zijn deugdzaamheid enzovoort (Plato, 1999: 215d-222a). Er is iets in of aan Socrates *waardoor* alles wat hij met anderen gemeen heeft tegelijk een onvergelykbare uitstraling krijgt. Die bron of oorzaak van rijkdom wordt, aldus Lacan, door Alcibiades met de veelzinnige Griekse term *agalma* aangeduid, een term die Lacan in zijn psychoanalytisch vocabularium zal verbinden met het partiële object van de driften.<sup>15</sup> Eén van de betekenissen van de Griekse term is klein godenbeeld (een goddelijk kleinood) dat in de silenen verborgen lag. In het discours van Alcibiades staat *agalma* eenzijdig voor rijkdom, voor een haast onuitputtelijke betekenisrijkdom (Lacan, 2001 [1960-1961]: 167-182; Henrion, 1993). Het *agalma* maakt niet alleen alles aan Socrates bijzonder waardevol, het is zelf iets goddelijks. Socrates is drager van goddelijke beelden van deugd.

De positie van Alcibiades tegenover de visie van Diotima is dubbel. Omwille van de exclusieve hechting valt Alcibiades buiten het perspectief van Diotima. Maar Alcibiades bewondert Socrates als een *uitzonderlijk exemplaar* van morele schoonheid en goedheid. Omdat hij zijn liefde eenzijdig begrijpt vanuit de idee van perfectie valt zijn liefde toch weer binnen haar perspectief. Het liefdesobject wordt gewaardeerd vanuit zijn verhouding tot een ideaal. Niemand kan de perfectie van Socrates evenaren en dat maakt hem zo uitzonderlijk

---

15. Onder het object van de drift – *l'objet a cause du désir* – verstaat Lacan niet datgene waarop de drift gericht is, maar wat de drift doet marcheren (Lacan, 2001 [1960-1961]: 176, 180, *passim*).

waardevol. De breuk met de visie van Diotima is tegelijk radicaal en beperkt.

### *Socrates*

Lacan karakteriseert Socrates als een figuur die aan de sfeer van de liefde en dus aan de dialectiek van beminnen en bemind worden ontstegen is. Hij bevindt zich in een positie die de nochtans zo menselijke vraag naar liefde transcendeert, een positie waarin deze vraag op hem geen vat meer heeft. Socrates heeft zich vereenzelvigd met een verlangen (*désir*) waarvan de inhoud uitstijgt boven de liefde van en voor Alcibiades. Hij geeft Alcibiades geen teken van zijn seksuele liefde en wil ook niet zijn lieveling zijn. Het verlangen van Socrates is *excentrisch* ten overstaan van de eisen en de genoegens die de liefde met zich meebrengt. Wat bedoelt Lacan met *excentrisch*? Het verlangen, datgene wat de mens van het dier onderscheidt, maakt van de mens een *excentrisch* wezen, en Lacan bedoelt daarmee dat alleen de mens doelen heeft waarvan het belang niet in termen van lust en onlust vertaald kan worden en ook niet te herleiden is tot de voor- en nadelen voor het eigen overleven en dat van de soort. "Cette position *excentrique* du *désir* chez l'homme, qui est depuis toujours le paradoxe de l'éthique" (Lacan, 2001 [1960-1961]: 121), mijn cursivering). De paradox waarop Lacan in dit citaat doelt is dat de morele ervaring toont dat men aan zaken kan belang hechten waarvan men eigenlijk niet goed kan uitleggen wat daar nu vanuit het standpunt van het geluksstreven en het overleven zo goed aan is. Het verlangen is neen zeggen tegen de alleenheerschappij van het lustprincipe en de natuurlijke drang tot zelfbehoud. Zo bezien is het verlangen als zodanig potentieel destructief ten overstaan van de natuurlijke eisen van het leven. Het verlangen breekt met de kringloop van de natuurlijke goederen en daarom heeft het iets van een doodsverlangen. Het is immers gericht op zaken die het leven niet ten goede komen. Het leven heeft paradoxaal genoeg alleen zin wanneer het verlangen in leven blijft dat eigenlijk iets anders wil dan zich plooiën naar de natuurlijke eisen van het leven. Dat is de kern van Lacans ethiek en zijn existentialisme. Wordt het verlangen ons ontnomen, dan gaan we liever dood. Het verlangen *is* neen zeggen tegen het leven in de zin van overleven. Dat betekent evenwel niet dat het verlangen zich continu uitdrukkelijk op die manier uit.

In Socrates komt het *excentrisch* verlangen, *excentrisch* omdat het zwaartepunt ervan buiten de natuurlijke kringloop van het leven ligt,

tot uiting in het verlangen te weten. Socrates identificeert zich met dat verlangen, hij gaat erin op en daarom is zijn weten niet zonder verblindings (*Ibid.*: 198). Voor Lacan is Socrates diegene die radicaal breekt met een mythologisch universum zoals men dat nog bij Empedocles kon aantreffen (*Ibid.*: 101-102). Ten opzichte van de sofisten is hij, aldus Lacan, een supersofist (*Ibid.*: 102, 126). In Socrates ontstaat een merkwaardig kennisideaal of *épistèmè*, dat wil zeggen een eerder ongewone opvatting van ware kennis of wetenschap (*Ibid.*: 102, 125, 145, *passim*). Dat merkwaardig ideaal houdt in dat hij, aldus Lacan, waarheid ontdekt via een onderzoek naar de interne coherentie van een discours of de interne logica van betekenaars (*Ibid.*: 125-126). Zijn kennis is niet gebaseerd op levenswijsheid. Het verlangen naar dat soort kennis noemt Lacan het mysterie van Socrates (*Ibid.*: 102, 125, *passim*). De reden daarvoor is dat men het ontstaan van dat verlangen niet kan beoordelen in termen van het vooruitgangdenken. Het verlangen kennis te verwerven is niet ontstaan vanuit het verlangen naar bepaalde voordelen. Dat verlangen houdt Socrates vast en verhindert hem, zoals ik al zei, op te gaan in de gewone doelen van het leven, waaronder ook de vraag naar liefde. Zijn verlangen maakt hem ongevoelig en onbewogen voor de interesses die gewone stervelingen dag in dag uit onrustig maken. Wat hem bezielt is niet het misprijzen voor het leven, maar de kille en enigszins huiveringwekkende vreugde van een bepaald kennisideaal. De onbewogen onverschilligheid ten opzichte van de gewone interesses noemt Lacan de *atopia* van Socrates en daarvan zegt hij dat die positie ook die van de *analyticus* zou moeten zijn. "Nous y flairons quelque chose qui peut nous éclairer sur l'atopia qui est exigible de nous" (*Ibid.*: 103, 129). De kennis van het onbewuste moet voor de *analyticus* de onherbergzame en wat *wereldvreemde* plek zijn die hij bewoont en die hem de eisen van de liefde en zijn verlangen naar liefde doet transcenderen.

#### *Socrates en Diotima*

In het *Symposium* zegt Socrates tweemaal dat hij inzicht heeft in de liefde. We hebben gezien dat inzicht ontzettend belangrijk is voor Socrates. Is het dan niet verwonderlijk dat hij het woord toch uit handen geeft? Dat heeft hiermee te maken, zo suggereert Lacan, dat de Socratische onderzoeksmethode niet geschikt is voor het onderwerp van het *Symposium*: "Que les choses ne sauraient aller plus loin avec la méthode proprement socratique" (*Ibid.*: 144, 145, 146-147). Heeft

Diotima Socrates geleerd dat zijn onderzoeksmethode slechts weinig zinnige inzichten in de liefde kan opleveren?

Zou een nauwgezette commentaar op de talloze lotgevallen en schakeringen van de liefde ons geen dieper inzicht kunnen bieden? En zijn tragediedichters niet beter uitgerust om de waarheid van de liefde in woord en beeld te brengen? Kan relevante kennis niet beter geboden worden in een soort religieuze inwijding of in de wijsheidsliteratuur of in mythen?<sup>16</sup> En dus door Diotima, die een priesteres is? Kenmerkend voor al deze vormen van kennis is dat zij hun waardevolle inzichten niet zonder meer op een rechtstreekse manier kunnen meedelen, wat impliceert dat hun kennis meer is dan informatie. Zo beklemtoont Lacan graag dat het discours van Diotima uiteindelijk draait rond geheimhouding en de zin voor mysterie. Want, aldus Lacan, op het cruciale moment van de hoogste openbaring verwoordt zij niet wat die openbaring inhoudt. "Et c'est à ce point que Diotime s'arrête, disant – Si tu as pu en venir jusque-là, je ne sais si tu pourras arriver jusqu'à l'*époptie* –, évoquant là la dimension des mystères" (*Ibid.*: 151, 157). Lacan doelt op Plato (1999: 209e-210a). Schrikt Diotima terug voor de openbaring en de waarheid van het mysterie? Of is het eerder ontzag voor de waarheid dat haar doet halt houden, of religieuze bewondering? De attitude van Diotima is hoe dan ook een houding die niet alleen het kennisideaal van Socrates, maar wetenschappelijke kennis in het algemeen vreemd is. Want wetenschap kan alleen ontstaan wanneer men pretendeert dat waarheid niet schrikwekkend is en geen ontzag inboezemt. Of juist, ze kan alleen ontstaan wanneer schrik, ontzag en bewondering niet langer in staat zijn intellectuele nieuwsgierigheid een halt toe te roepen. Voor zover Socrates zich vereenzelvigd met kennis in de zin van *épistèmè* is zijn weten ongevoelig voor wat onuitgesproken, impliciet en geheimvol is aan de werkelijkheid. Maar hoe verhoudt Socrates als wetenschapper zich tot zijn religieuze inwijding in de waarheid?

Hoewel Lacan zijn vraag waarom Socrates niet in eigen naam spreekt als richtinggevend voorstelt, werkt hij zijn antwoord naar verhouding weinig uit. Want wat weet Socrates, nu hij pretendeert inzicht te hebben in de liefde (De Dijn, 2000: 467-481)? Weet hij dat belangrijke zaken die verband houden met de liefde zich nu net niet kenbaar maken via zijn dialectische onderzoeksmethode? Of weet hij

---

16. "Et à travers toute l'œuvre platonicienne, dans le *Phédon*, dans le *Timée*, dans *La République*, nous voyons surgir des mythes au moment qu'il en est besoin pour suppléer à la béance de ce qui peut être assuré dialectiquement" (Lacan, 2001 [1960-1961]: 147).

dat echte kennis in de liefde moet passeren via een schokkend inzicht dat zich niet rechtstreeks laat meedelen en niet benaderbaar is zonder een moeizame inwijding (Lacan, 2001 [1960-1961]: 187). In beide gevallen erkent Socrates de grenzen van zijn weten (*Ibid.*: 153). De kennis, die hij in liefdeszaken verworven heeft, is dan toch weer een kennis die zich bewust is van haar grenzen en dus van haar niet weten. Daarmee rijst meteen al een nieuwe vraag, een vraag naar de beoordeling van dat nieuwe inzicht. Is het zonet geschetste weten van Socrates wel zo bijzonder? Want dat is toch een inzicht dat eigenlijk gemeengoed is in tragedies, in mythen en in de eeuwenoude wijsheidsliteratuur. Wordt niet elke wijze mens geacht vertrouwd te zijn met deze inzichten? Het is begrijpelijk dat Lacan stelt dat het ontstaan van het Socratisch kennisideaal iets mysterieus heeft.

We zullen dadelijk zien dat Lacan aan Socrates nog een ander weten toeschrijft, het inzicht dat hij niets is.

### *Socrates en Freud*

Nu geeft Lacan aan zijn analyse van Socrates een opmerkelijke wending. Plato-exegeten hebben zich afgevraagd hoe Socrates zich verhoudt tot het discours van Diotima en op welke trede van de liefdesladder hij zich al zou bevinden. Lacan gaat aan deze klassieke kwestie voorbij en wenst iets anders te beklemtonen in de figuur van Socrates waardoor zijn *atopia* nog sterker in de verf gezet wordt. Neem de passage in *Le Transfert* waar Lacan bespreekt waarom Socrates niet ingaat op de vraag naar liefde van Alcibiades (Lacan, 2001 [1960-1961]: 189-191; Lear, 1999: 154; te Velde, 2006: 168-169; Foucault, 1984: 205-269).<sup>17</sup> Alcibiades, aldus Socrates, vergist zich. De begerenswaardige bron van alle rijkdom, het *agalma* in Socrates dat Alcibiades in Socrates ziet, die bestaat niet. Alcibiades is het slachtoffer van een zinsbegoocheling. Hij ziet de waarheid niet. Welke waarheid? Dat er in hem, Socrates, niets is dat hem begerenswaardig maakt. "Il n'y a rien en lui qui soit aimable" (Lacan, 2001 [1960-1961]: 189). Socrates identificeert zich met zijn niets-zijn. Het inzicht dat er niets is wat hem beminnenswaardig maakt, het inzicht dus in zijn metafysische leegte, maakt dat hij niet kan ingaan op het

---

17. Lacan verwijst naar de morele psychologie die in de Griekse cultuur verbonden was met de positie van *érasètès* (minnaar) en *éromenos* (lieveling). De verleidingskracht van Socrates kwam hierin tot uiting dat hij Alcibiades in *érasètès*, in een nieuwsgierige minnaar of in een minnaar die naar inzicht verlangt had weten te transformeren (Plato, 1999: 217a, 219e).

liefdesverlangen van Alcibiades. De kennis waarvan hij drager is, is betekenisvol, maar als drager van die kennis heeft hij niets te betekenen. Hijzelf draagt niets bij tot de waarde van die kennis. Socrates is een steriel medium. Dat inzicht van Socrates komt eigenlijk niet overeen met de inzichten van Diotima. Want Diotima zegt niet dat een individu niets te betekenen heeft. In haar visie is het individuele waardevol als vervoermiddel naar hogere perfectie. Volgens Socrates is er niets begerenswaardigs in hem waarmee hij zich kan identificeren en juist daardoor trekt hij zich terug uit de identificaties die Alcibiades hem oplegt (*Ibid.*: 191, 192-193, 194, 190). Socrates belichaamt een radicale *kenosis* (*Ibid.*: 189). Hij distantieert zich van de hem door Alcibiades opgelegde identificaties. Hij is al niet meer betrokken in de identificaties van Alcibiades. Socrates geeft niet thuis: "Il se fait absent" (*Ibid.*: 191, 433).

Het weten van Socrates slaat nu kennelijk niet op het feit dat hij niet weet en ook niet op het feit dat Diotima hem geleerd heeft dat er een ander soort weten beter geschikt is om het liefdesverlangen te verstaan. Neen, hij weet dat hij niets is of niets te betekenen heeft. Omdat hij dat weet kan hij niet ingaan op het liefdesverlangen van Alcibiades. "Et nous dirons que c'est parce que Socrate sait, qu'il n'aime pas" (*Ibid.*: 188). Socrates lijkt hierin op de latere woestijnvaders waarvan sommigen zich graag als een houtkrul rond een leegte omschreven. Het inzicht van Socrates heeft wel tot gevolg dat het liefdesverlangen van Alcibiades hem al niet meer aangaat. Socrates is als een godheid die al niet meer bewogen wordt door wat mensen beweegt.<sup>18</sup> Door de identificatie(s) radicaal te weigeren kan Socrates niet meer inwerken op het verlangen van Alcibiades en hiermee hangt samen dat hij, zo lees ik Lacan, dan toch niet ten volle de exclusiviteitsaanspraken van de liefde lijkt te begrijpen hoewel hij, anders dan Diotima, afgunst en inhaligheid ter sprake brengt. Socrates lijkt dus toch niet te begrijpen wat Alcibiades bezielt. Alsof ook Socrates verblind is, maar dan wel verblind door het inzicht in zijn nietigheid.

De positie van Freud verschilt van die van Socrates. Want Freud schuift de overdracht van zijn analysanten niet van zich af hoewel ook hij, net als Socrates, niet begrijpt wat de analysant in hem ziet. Maar hij accepteert de identificaties waarvan hij zich tegelijk distantieert. "Il [de analyticien] sent en lui-même ces projections comme un objet étranger, ce qui le met dans une singulière position de dépotoir" (*Ibid.*:

---

18. "He [Socrates] looks on the humanity of the human world with the indifference of the gods" (Lear, 1999: 164).

232). Freud heeft dan ook een ander inzicht in de machinerie van het liefdesverlangen dan Socrates. Het weten waar Freud in opgaat wekt zijn belangstelling voor de identificaties waarin de analysanten, of liever de vrije associaties van zijn analysanten, hem meesleuren. Wat Freud in die identificaties interesseert, is precies dat hij ze niet begrijpt. Wat hij aan de identificaties niet begrijpt zet Freud ertoe aan erin af te dalen, en door ze te willen begrijpen bewaart hij tegelijk afstand. Deze dubbele beweging wil Freud ook bij zijn analysanten tweewegbrengen.

Lacan meent in een repliek van Socrates op Alcibiades aan het eind van het *Symposium* (Plato, 1999: 222d) iets te ontwaren dat op een therapeutische duiding lijkt (Lacan, 2001 [1960-1961]: 168,193-194, 215/1, *passim*). Hij doelt op de passage uit het *Symposium* waar Socrates het verlangen van Alcibiades terug doorverwijst naar Agathon. Socrates herinnert Alcibiades eraan dat hij in eerste instantie voor Agathon kwam (*Ibid.*: 160-161). Alles wat Alcibiades tegen Socrates zegt is, aldus Socrates, eigenlijk voor Agathon bestemd. De doorschuifoperatie die Socrates wil doorvoeren is gebaseerd op zijn metafysisch inzicht dat de drager van het verlangen van geen tel is. Als het individu dan toch betekenisloos is, maakt het niets uit welk individu je kiest. De inwisselbaarheid is hier gebaseerd op de betekenisloosheid van het individu. Dat is niet het vertrekpunt van Diotima, voor haar zijn individuen inwisselbaar omdat wat x aantrekkelijk maakt ook in y kan gevonden worden. Maar het resultaat is identiek: individuen zijn verwisselbaar en in die zin bijkomstig. De doorschuifoperatie van Socrates staat, zoals in het betoog van Diotima, helemaal in het teken van de zoektocht naar perfectie en zelfperfectie (*Ibid.*: 194). De duiding van Socrates mist haar uitwerking. Hoewel Alcibiades al niet meer aan het uiterlijke van Socrates is verhangen en zijn liefde zich reeds heeft vergeestelijkt (Alcibiades bewondert de moreel deugdzame kwaliteiten van Socrates) is hij niet bereid zijn liefde voor Socrates in te wisselen voor iemand als Agathon. Exclusieve liefde functioneert niet volgens de principes van Diotima en Socrates.

#### *Lacan leest Freud in Plato*

In een merkwaardige passage in *Le Transfert* alludeert Lacan op Nygrens theologische lectuur van het *Symposium* en stelt hij dat hij, anders dan Nygren, bedacht is op tendensen in het *Symposium* die niet passen in het klassieke beeld van de platoonse liefde. "C'est là que l'articulation théologique pointe le doigt, pour nous dire que l'Eros



platonicien est irréductible à ce que nous a révélé l'Agapè chrétienne, pour autant que dans l'Eros platonicien, l'aimant, l'amour, ne vise qu' à sa propre perfection. *Or, le commentaire que nous sommes en train de faire du 'Banquet' me semble de nature à montrer qu'il n'en est rien*" (*Ibid.*: 158, mijn cursivering). Het loont de moeite over deze passage na te denken omdat ze ons helpt beter te begrijpen hoe Lacan Plato infiltreert.

Nemen we het discours van Diotima. Alcibiades verstoort haar visie door zijn eis tot exclusieve liefde. Want in deze liefde komen krachten vrij die niet meer simpelweg passen in de gedachte dat liefde en het goede van natuur één zijn. Socrates, ik breng in herinnering, verwijst naar afgunst, nijd en jaloezie. Maar men zou hier ook kunnen verwijzen naar Freuds observaties over het verlies van de geliefde dat kan ontaarden in agressie, zelfagressie en melancholie. Nu is de onvervangbaarheid van het liefdesobject slechts één stoorzender in het *Symposium*. De andere waarop Lacan in de zonet geciteerde passage alludeert en die eveneens de komst van Freud voorbereidt, betreft de vraag of liefde inderdaad vanuit een narcistische hang naar perfectie begrepen moet worden. Wordt de liefde aangetrokken door objecten omdat deze haar dichter bij een meer volmaakte schoonheid (synthese, integratie) brengen? Lacan suggereert nu dat ook dat beeld reeds barsten begint te vertonen in het *Symposium*.<sup>19</sup> Hij volgt twee sporen die allebei een andere breuklijn blootleggen. Wie echt op een exclusieve manier liefheeft is gebonden aan een werkelijkheid die zich niet meer simpelweg als schoon laat omschrijven. Dat is een liefde die voorbij de aantrekkelijke imaginaire *Gestalt* van een individu gaat.<sup>20</sup> Het tweede spoor betreft de oorzaken van de exclusieve liefde. Volgens Alcibiades is Socrates uniek omdat hij een ongeëvenaard exemplaar van perfectie is. In de uitleg van Alcibiades kan Socrates slechts betrekkelijk uniek zijn. Want morgen kan er zeer wel een ander exemplaar opduiken dat de perfectie nog meer benadert.

19. "Sans doute, puisque c'est lui qui a écrit le dialogue, [...], Platon nous désigne comme la vraie raison de l'amour, en croyant que c'est de mener le sujet sur les échelles qui lui permettent l'ascension vers un beau de plus en plus confondu avec le beau suprême. *Cela dit, ce n'est pas du tout ce à quoi, à suivre le texte, nous nous sentons obligés*" (Lacan, 2001 [1960-1961]: 215-216, mijn cursivering).

20. Het perspectief van de naastenliefde is Socrates helemaal vreemd, zegt Lacan (Lacan, 2001 [1960-1961]: 190). Dat is een opmerking die op het eerste gezicht weinig ter zake is. Wat Lacan zegt moet men begrijpen in het licht van de stelling dat liefde uit is op perfectie. De christelijke *agapè* en de naastenliefde breken met dit perspectief aangezien hun object van liefde volstrekt minderwaardig en waardeloos kan zijn. Laatstgenoemde vormen van liefde gaan voorbij de schoonheid van een verschijning.

Alcibiades' bepaling van het *agalma* in en van Socrates getuigt, aldus Lacan, van verblinding. Socrates is trouwens zelf de eerste om hem daarop te wijzen. Alcibiades vergist zich want het *agalma* bestaat niet, aldus Socrates. We zullen dadelijk zien dat Freud, anders dan Socrates, niet beweert dat het *agalma* niets is, maar wel dat het een ordinair en futiel iets kan zijn dat zich niet laat inschakelen in de zoektocht naar vervolmaking.

In zijn klassieke studie *Agapè and Eros* verdedigt Nygren (1982: 41-52, 166-181) de stelling dat de christelijke agapè, Gods neerdalende liefde voor zijn zondige schepselen, radicaal tegengesteld is aan de platoonse Eros.<sup>21</sup> Het verschil bestaat hierin dat de platoonse liefde zoals verwoord door Diotima aangetrokken wordt door perfectie en daarin gericht is op zelfvervolmaking of zelfvervulling. "Plus il désire, plus il devient lui-même désirable" (Lacan, 2001 [1960-1961]: 158). De ziel wordt meer volmaakt door zich liefhebbend te vereenzelvigen met het volmaakte, ze wordt ook zelf goddelijk door de goddelijke perfectie lief te hebben. Lacan beklemtoont terecht dat het verlangen in het discours van Diotima uiteindelijk niet gericht is op het bezit van een waardevol iets. Finaal speelt de opgaande beweging zich niet af op het niveau van het hebben, maar van het zijn (*Ibid.*: 155). De ziel wordt deelgenoot in het volmaakte. De christelijk agapè, aldus Nygren, is geen opstijgende, maar neerdalende liefde: een liefde van God voor zijn schepselen. Deze liefde bestaat uit een radicale zelfontleding van God die haar hoogtepunt vindt in de kruisdood. Ze wordt ten slotte helemaal niet gemotiveerd door de perfectie van het liefdesobject, maar komt tot stand ondanks de zondige waardeeloosheid van de mens. Of juist, God heeft zijn schepselen lief, niet omwille van en ook niet ondanks hun zondigheid, maar in hun zondigheid.<sup>22</sup> Lacans uitleg van de naastenliefde in *L'Éthique de la Psychanalyse* is op dezelfde basisprincipes gebaseerd. Deze grondintuïtie van het christendom, aldus Nygren, geraakt in de geschiedenis steeds opnieuw ondergesneeuwd, niet in het minst door platoonse invloeden. De christelijke theologie moest haar ideeëngoed beschermen tegen platoonse invloeden. De Reformatie betekende een overwinning op de platoonse invloeden in het christelijke ideeëngoed. Lacan alludeert op

---

21. De visie van Nygren gaat terug op Ullrich von Wilamowitz-Moellendorf (1969). Voor de referenties naar Nygren in het oeuvre van Lacan: Charles Baladier (1999: 18-24); Jacques Le Brun (2002: 408-409).

22. De *kenosis* van Christus mondt uit in barmhartige liefde, de *kenosis* van Socrates in de ontwikkeling van een huiveringwekkende en ontstellende kennis.

deze visie van Nygren, maar voegt er meteen aan toe dat hij het met diens Platolectuur niet eens is (*Ibid.*: 158). Want hoewel er niets mis is met hoe Nygren Diotima (Socrates) uitlegt, meent Lacan in het *Symposium* sporen te bespeuren die niet naadloos passen in de officiële Platocommentaren. Wat doet Lacan met de tekst van Plato (*Ibid.*: 198)?<sup>23</sup>

Alcibiades wordt begoocheld want hij ziet in het *agalma* alleen een bron van interessante betekenissen. Hij ziet niet in dat de uitzonderlijke waarde van Socrates tegelijk afhankelijk van iets wat zoals een fetisj eigenlijk zonder waarde is. De meerwaarde van een persoon kan veroorzaakt zijn door iets wat zelf zonder waarde is en zich dus niet laat inschakelen in het proces van toenemende vervolmaking. Is het inzicht van Socrates meer lucide en juister? Socrates antwoordt Alcibiades dat het *agalma* in hem niets is en dat ook hij niets te betekenen heeft. Maar, aldus Lacan, net dat inzicht maakt dat ook Socrates begoocheld is. Hij gaat zodanig op in dat inzicht dat hij niet ziet hoe de machinerie van het liefdesverlangen feitelijk in elkaar zit. Hij wordt verblind door de gedachte dat het liefdesverlangen uit is op zelfperfectie en ziet niet hoe het *agalma* dat richting geeft aan het liefdesverlangen tegelijk ontsnapt aan de narcistische zoektocht naar meer volkomenheid (*Ibid.*: 194). En Lacan?

Anders dan Alcibiades brengt Lacan het *agalma* in verband met de fetisj (*Ibid.*: 173) en daardoor ziet de causale samenhang tussen het *agalma* en de kwaliteiten die een verliefde ziel aan het liefdesobject toeschrijft er anders uit dan in de visie van Alcibiades. Wat bedoelt Lacan? In de cultuurantropologie staat fetisj voor een ordinair voorwerp dat in de cultus verheven wordt tot een uitzonderlijk waardevolle belichaming van het goddelijke. Maar er is niets aan of in dat object zelf dat de belichaming van het goddelijke voorbereidt en motiveert. Freud verwijst naar de cultuurantropologie in de passage uit *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit* waarin hij fetisjisme in verband brengt met overwaardering (Freud, 1905d: 35-37; Moyaert, 2002: 180-185). Freuds benadering van het fetisjisme is in deze studie opmerkelijk omdat hij de fetisj nog niet uitsluitend verstaat als een stoplap voor een anders schokkende seksuele perceptie die te maken heeft met de castratie van de vrouw. Neen, de fetisj kan ook fungeren als *oorzaak* van seksuele aantrekkelijkheid. Iets kan

---

23. Er is een passage in *Le Transfert* waarin Lacan onomwonden beweert dat Socrates weet dat objecten niet gewaardeerd worden omdat ze perfectie dichterbij brengen en van analytici verwacht Lacan dat ze dit inzicht half en half zouden zien (Lacan, 2001 [1960-1961]: 464).

aantrekkelijker worden door een fetisjistische toevoeging. De fetisj weert niets af maar produceert het seksuele verlangen. Lacan contrasteert de effecten van de fetisj met de lotgevallen van het object in het verhaal van Diotima. In het verhaal van Diotima, zo hebben we al vernomen, lossen objecten op ten gunste van iets wat hen overstijgt, in het fetisjisme krijgen objecten een buitengewoon gewicht door de toevoeging van een deelobject (Lacan, 2001 [1960-1961]: 179). Een fetisj kan men aanwijzen en lokaliseren, maar wat men niet kan is precies beschrijven wat een fetisj nu zo bijzonder aantrekkelijk maakt. Anderen kunnen ook de fetisj zien zonder de magie ervan te zien.<sup>24</sup> Het spreekt voor zich dat een fetisj, Lacans versie van het *agalma*, slechts een seksuele meerwaarde kan geven aan objecten met een bepaalde imaginaire *Gestalt*. Het punt is nu evenwel, *ten eerste*, dat de fetisj helemaal niet dezelfde kwaliteiten heeft als de *Gestalt* waarin hij zich uitdrukt, en *ten tweede* dat hij zijn betekeniskracht niet ontleent aan de kenmerken van die imaginaire *Gestalt*. Men kan de fetisj zelf niet beoordelen als goed of slecht, als schoon of lelijk, maar zijn aanwezigheid produceert wel effecten die betrekking hebben op de sfeer van het goede en het slechte, enzovoort. Men kan de waarde van de fetisj niet afleiden uit de verschijning van de persoon waaraan de fetisj zijn betekeniskracht meedeelt.<sup>25</sup> Niet alleen is de fetisj ondanks zijn glans tegelijk iets ordinairs, hij heeft zich bovendien op een toevallige manier in het driftleven genesteld. Men kan de voorkeur voor een bepaalde fetisj niet verantwoorden door te verwijzen naar de intrinsiek waardevolle kwaliteiten of de objectieve betekenis van de fetisj. De relatie tussen de fetisj en de *Gestalt* is arbitrair en het effect van toevallige ontmoetingen en associaties. De toevallige associaties die rond de fetisj ontstaan bereiden de weg die de lustzoekende driften kunnen volgen.

Dat is een *radicale omkering* van het perspectief van Diotima én Alcibiades. Waarom? In hun beider visie ontleent het object van liefdesverlangen zijn bewonderenswaardige en begerenswaardige meerwaarde aan het feit dat het een goed exemplaar is van ideale kenmerken. Alcibiades beschrijft het *agalma* als iets goddelijk. Wat

---

24. Zo kunnen anderen de stem van x horen en zijn handen zien zonder dat ze daar ook maar iets betoverend in horen en zien, dat wil zeggen zonder dat de stem en de handen ook maar enig charisma uitstralen. *Sexappeal* kan lokaliseerbaar en toch ongrijpbaar en ondefinieerbaar zijn. Ik laat hier buiten beschouwing of de fetisj een goede invalshoek is om de andere partiële objecten van de psychoanalyse te begrijpen.

25. "Il n'y a pas d'objet qui ait plus de prix qu'un autre – c'est ici le deuil autour de quoi est centré le désir de l'analyste" (Lacan, 2001 [1960-1961]: 464).

het liefdesverlangen volgens Diotima en Alcibiades in het heden omarmt is het feit dat in het actuele liefdesobject een hogere perfectie dichterbij komt. Het actuele wordt gewaardeerd als een beloftevolle voorafspiegeling van een grotere volkomenheid. Volgens Lacan ziet de causale samenhang er net andersom uit. De fetisj, iets ordinair dat per toeval in de driften is terechtgekomen en deze stuurt, produceert betekenissen die men niet kan afleiden uit een verder liggend telos. Diotima waardeert in objecten dat ze een voorteken zijn van een grotere rijkdom, volgens Lacan vieren de driften in het object de terugkeer van een verleden dat zich als een *vis a tergo* een weg baant naar het heden. Driften zoals gevormd door eerdere lust- en onlustervaringen zetten het liefdesverlangen op het spoor en bepalen welke objecten men verkiest en hoe men ze liefheeft. Driften zijn de stijl van de liefde. Voor Freud geven de driften richting aan de liefde en is liefde een uitdrukking van het driftleven, voor Diotima moet men het liefdesverlangen vanuit de intrinsiek waardevolle kwaliteiten van het object verstaan. Voor Diotima straalt de waarde van de objectpool af op het verlangen, voor Freud maken driften het object waardevol. Objecten trekken driften aan niet omdat ze begerenswaardig zijn, dat is het perspectief van Diotima en Socrates, objecten zijn begerenswaardig omdat de driften hen veroveren en hen kunnen gebruiken als middelen om hun eigen activiteit te ontplooien. Driften zijn creatief, krachtig en gezond wanneer ze in staat zijn objecten te transformeren in uitdrukkingsmiddelen van hun eigen driftdynamiek.

In een noot, in 1910 aan *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit* toegevoegd, schetst Freud scherp de mogelijke krachtverhoudingen tussen drift en object. Moet de drift vanuit het object dan wel andersom worden begrepen? "Het meest indringende verschil tussen het liefdesleven van de antieke wereld en het onze is ongetwijfeld dat de klassieke oudheid het accent op de drift zelf legde, wij echter op haar object. De Ouden verheerlijkten de drift en schroomden niet ook een minderwaardig object door de drift te veredelen, terwijl wij de driftmatige activiteit als zodanig minachten en haar enkel door de voortreffelijkheden van het object laten verontschuldigen" (Freud, 1905d: 32). Voor Freud zijn driften een *creatieve werkelijkheid* die zelf geen zicht hebben op de waarde die zij actuele objecten geven. Driften laten zich immers niet leiden door een ideaalbeeld waaraan actuele objecten worden gemeten. Men kan de (seksuele) betekeniswaarde van objecten niet begrijpen vanuit hun verwijzing naar een meer volkomen werkelijkheid. Driften banen zich een weg zonder dat ze een voorstelling hebben van de richting die ze uitgaan. Driften

zoeken in objecten geen bevrediging, maar een middel om hun eigen activiteit maximaal door te drukken.

Nu is het tegelijk te eenvoudig om Freud te begrijpen als een voltooiing van de teloorgang van een finalistische opvatting van het liefdesverlangen. Want hoewel Freud de liefde vanuit het driftmatig verlangen begrijpt, kan ook hij er niet omheen dat dit perspectief onder andere in de verliefdheid steeds opnieuw lijkt te verdwijnen. Is de stelling dat liefde weerstand is hiervan geen bevestiging? Wordt verliefdheid veroorzaakt door driften die het object overwaarderen, driften zijn geneigd zichzelf vanuit de kwaliteiten van het object te verstaan en hun eigen bijdrage daarin te miskennen. In de verliefdheid verliezen driften zich aan het object en dat is iets anders dan driften die het object veroveren en er zich in uitdrukken. Verliefdheid is een merkwaardig fenomeen dat in staat is de actieve rol van de driften in het tot stand komen ervan te minimaliseren. Dit stelt Freud en ook Lacan voor een bijkomend interessant probleem. Het volstaat niet de verliefdheid te herinneren aan haar driftmatige oorsprong, men moet ook verklaren hoe het komt dat driften hun actieve rol vergeten. Waarom moeten driften zich loswerken uit een perspectief waarin ze zichzelf verliezen? Wat zet driften ertoe aan de werkelijkheid niet vanuit hun eigen dynamiek te verstaan? De psychoanalyse moet ten opzichte van Plato niet alleen een metafysische omkering van de verhouding tussen drift en object beargumenteren, ze moet eveneens begrijpen hoe het komt dat driften hun creativiteit vergeten. Vanwaar de fascinatie voor de perfectie van het liefdesobject? Waarom begrijpen driften zichzelf graag vanuit het overgewaardeerde liefdesobject? Lacan, dat is bekend, verklaart dit gegeven onder andere vanuit de fascinatie voor een imaginaire *Gestalt*. Dat is niet Freuds hypothese. Hij zou verkiezen om de overwaardering van het object te begrijpen als een uitdrukking van bepaalde driften en meer bepaald driften met een serieuze masochistische inslag.

#### *Het dramatisch pathos van Lacan*

Lacan maakt vrij raadselachtige en bijzonder dramatische opmerkingen over de liefde. Hij zegt dat liefde *épouvantable* is (Lacan, 2001 [1960-1961]: 198, 207). En denk maar niet, zegt hij, dat Aphrodite een godin is die lacht (*Ibid.*: 199). En in dezelfde lijn brengt hij ons in herinnering dat Dante de eeuwige liefde situeert aan de poorten van de hel (*Ibid.*: 199). Voorwaar geen vrolijke gedachten. Lacans

hysterische voorliefde voor een surrealistisch opgeblazen dramatische metafysica is bekend. Maar wat bedoelt hij?

We weten al dat elke exclusieve liefde krachten bevat waarvan niet duidelijk is hoe ze thuishoren in het klassieke beeld van de liefde *amare est bonum velle alicui*. Lacan doelt nu wellicht meer op de schok die veroorzaakt wordt door het metafysisch inzicht dat menselijke liefde zichzelf niet meer kan ontstijgen en aan zichzelf vastgekleusterd zit. De idee van verlossing houdt in dat je van jezelf kan worden bevrijd; verdoemenis houdt in dat je van jezelf niet meer kan loskomen. Dat laatste lijkt wel de metafoor te moeten worden om menselijke liefde te verstaan. Want de metafysische context waarbinnen menselijke liefde op een vanzelfsprekende manier als een weerspiegeling van een meer volmaakte goddelijke liefde kon begrepen worden is voorgoed voorbij. Alle sporen van een hogere liefde die aan de menselijke liefde een grotere reikwijdte of diepgang zouden kunnen geven, zijn verdwenen. Ons rest alleen maar een menselijke al te menselijke liefde die alleen maar eindeloos naar zichzelf kan verwijzen. Dat maakt de liefde eenzaam. Wreed is ook het inzicht dat we omgeven worden door een universum, dat anders dan de God van het christendom en de godheid van Aristoteles die door zijn schoonheid de wereld doet draaien (*Ibid.*: 198), volstrekt onverschillig staat ten overstaan van wat zich tussen mensen afspeelt. Het universum is kil en koud geworden en dat maakt de liefde eenzaam.

De visie van Diotima en Socrates was gebaseerd op de idee van vooruitgang en de belofte van een hogere vervulling. In de plaats daarvan komt een liefde die zichzelf doelloos herhaalt in de actuele objectkeuzen. Neen, geen stilstand wel voortgang maar dan wel zonder vooruitgang. Iedere nieuwe objectkeuze blijft graviteren rond een niet te identificeren object dat zich heimelijk in het verlangen heeft genesteld en via onoverzichtelijke associaties achter onze rug onze objectkeuzen stuurt.

Lacan houdt van dit pathos. Maar men kan met Lacan ook op iets anders wijzen dat uitvoeriger aan bod komt in zijn leatuur van Claudel. De verdwijning van een finalistisch wereldbeeld heeft inderdaad tot gevolg dat we de liefde niet langer vanuit bepaalde metafysische metaforen kunnen verstaan. De gedachte dat we de objecten van het verlangen niet kunnen beoordelen in functie van een objectieve zijnsorde geeft weinig houvast. Maar de idee dat we daardoor ieder houvast verloren hebben is totaal misplaatst. Het is geen geringe verdienste van de psychoanalyse ons erop te wijzen dat het gelamenteer over stuurloosheid fout is. Wat ons draagt is niet leeg

maar vol van kracht. De driften zijn onze dragende substantie geworden. Terwijl onze geest graag bekoord en betoverd wordt door de weinig rooskleurige metaforen van Lacan, jaagt het lichaam ons al opnieuw op, steeds opnieuw en onvermoeibaar zoekend naar objecten die kunnen resoneren met een verleden dat geen weet heeft van zichzelf. Driften zijn vreselijk optimistisch. Ze weten van geen ophouden en sleuren ook de liefde in hun stuwning mee. Er zijn ogenblikken in het leven waarin de uitzichtloze stuwkracht van driften het beeld van een gruwelijke werkelijkheid oproepen. En dat heeft repercussies op ons verstaan van de liefde.

*Lacan, Alcibiades and Freud: On Love and Transference*

**Summary:** This essay examines why Socrates uses the *Symposium* of Plato to better understand transference in psychoanalytic treatment. The reason is found in Freud's argument that transference is true love and that Eros is the subject of the *Symposium*. Can Socrates be seen as a precursor to Freud? Lacan's answer is no. The knowledge of Socrates is not the knowledge of Freud. According to Socrates, love is oriented to what is good and the love for the individual is sublimated into a love that transcends the individual. This general idea on love is, in a certain sense according to Lacan, already contradicted by Plato in the final scene of the *Symposium* in which Alcibiades expresses his love for Socrates. In this exclusive love forces, such as envy and jealousy, come to the fore that do not sit well with Socrates' metaphysics. The love of Alcibiades is not a failed love, but reveals what is missing in Socrates' vision. If Socrates evaluates the love object from the point of view of a future satisfaction, Freud conceives the value of the object from the point of view of the drives.

**Key words:** Lacan, Alcibiades, Love, Transference, The Knowledge of Freud.

**Bibliografie**

- Ch. Baladier (1999), *Eros au Moyen Âge*, Parijs, Éditions du Cerf.
- H. De Dijn (2000), "Soorten weten. Wetenschap, common sense en wijsheid", *Onze Alma Mater*, 2000, jg.54, no. 4, pp. 467-481.
- M. Foucault (1984), *L'histoire de la sexualité*. Tome 2: *L'usage des plaisirs*, Parijs, Gallimard.
- S. Freud & J. Breuer (1895d), *Studies over hysterie*, *Werken 1*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 438-702.
- S. Freud (1900a), *De Droomduiding*, *Werken 2*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 5-582.
- S. Freud (1905d), *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit*, *Werken 4*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 15-116.
- S. Freud (1905e [1901]), "Fragment van de analyse van een geval van hysterie ['Dora']", *Werken 4*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 119-225.
- S. Freud (1915a), "Verdere adviezen over de psychoanalytische techniek III: Opmerkingen over de overdrachtsliefde", *Werken 6*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 436-447.



- S. Freud (1915c), "Driften en hun lotgevallen", *Werken* 7, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 23-44.
- J. Hatzfeld (1951), *Alcibiade. Étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du V<sup>e</sup> siècle*, Paris, P.U.F.
- J.-L. Henrion (1993), *La cause du désir. L'agalma de Platon à la Lacan*, Paris, Point hors ligne.
- J. Lacan (2001 [1960-1961]), *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, du Seuil.
- J. Laplanche & J.-B. Pontalis (1973), *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Paris, P.U.F.
- J. Lear (1996), "Deux images de l'amour en philosophie et en psychanalyse", *Revue Française de Psychanalyse*, vol. 60, no. 3, pp. 749-764.
- J. Lear (1999), "Eros and Unknowing", *Open Minded, Working out the Logic of the Soul*, Cambridge, Harvard University Press, Massachusetts and London, England, pp. 148-166.
- J. Le Brun (2002), *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil.
- P. Moyaert (2002), *Begeren en vereren*, Amsterdam, Sun.
- M. Nussbaum (1986), *De breekbaarheid van het goede*, Amsterdam, Ambo.
- M. Nussbaum (2004), *Oplevingen van het denken. Over de menselijke emoties*, Amsterdam, Ambo.
- A. Nygren (1982), *Agape and Eros*, London, SPCK.
- Plato (1999), *Verzameld Werk, Deel II: Symposium*, (Nieuwe, geheel herziene uitgave van de vertaling van Xaveer De Win), Kapellen, Pelckmans & Baarn, Agora.
- Platon (1970), *Oeuvres complètes*, Tome IV, 2<sup>e</sup> partie: *Le Banquet*, (Texte établie et traduit par L. Robin), Paris, Collection des Universités de France.
- Plutarque (1969), *Vies*, Tome III, (Texte établi et traduit par R. Flacelière et E. Chambry), Paris, Collection des Universités de France.
- L. Robin (1970), "Notice", in Platon, *Oeuvres complètes*, tome IV, 2<sup>ième</sup> partie: *Le Banquet* (texte établi et traduit par L. Robin), Paris, Collection des Universités de France, pp.vii-cxxi.
- J. Stendhal (1959), *De l'amour*, Paris, Garnier.
- R. te Velde (2006), *Eros en de filosofie*. Budel, Damon.
- U. von Wilamowitz-Moellendorf (1969<sup>3</sup>), *Platon*, Berlin, Weidmann.