

Den kløvede Eros

– notater om kærlighed og seksualitet i den europæiske idéhistorie

PETER THIELST

Kærlighed er som sit rodnet seksualitet en overordentlig fortolkelig og omfortolkelig størrelse, og det – mere end definitive bestemmelser – er, hvad der her fremvises. Både til forståelse af kærlighedsbegrebets omskiftelighed og til delvis forståelse af dets tilknytning til seksualitetens fortolkning.

I.

Sproget får hele tiden tilført nye gloser, og på det sidste (sommeren 95) er udtrykket »sexaffald« dukket op. Ikke som betegnelse for kasserede råfilm fra pornostudierne eller for udskilte safter fra kødets lyst; nej, »sexaffald« er de nye, puritanske abortmodstanderes udtryk for det for dem forargelige spild, enhver provokeret abort er. En slags affald – kasserede forstadier til liv – er det jo, men betegnelsen »sexaffald« rammer seksualiteten selv: den forbudte, skændige og syndige lyst, som selviske mennesker udnytter til andet end næstekærlige forsøg på at berige verden med endnu flere artsfæller!

Eksemplet viser, hvordan kærlighed og seksualitet er knyttet nøje sammen, men i et noget forstyrret samliv. Begge begreber betegner forskellige ting, og disse er op gennem historien i sig selv blevet vurderet forskelligt. Søren Kierkegaard skelner i *Kjærlighedens Gjerninger* (1847) mellem forkærlighed og næstekærlighed og lader sidstnævnte angive den egentlige kærlighed. Elskov, venskab og kærlighed til børn, søskende, forældre osv. hører til den eksklusive

forkærlighed, som er forbeholdt de særligt udvalgte, og som pga. sine særlige følelsesbånd kommer af sig selv og ikke er nogen etisk forpligtelse. Næstekærligheden, som udspringer af fordringen »Du skal elske din næste!«, er derimod forskelsløs, ubetinget og ikke forlods reserveret nogle mere end andre – derfor er det den almene og egentlige kærlighed, sådan som den kristne Kierkegaard ser på sagen. Den erotiske kærlighed kan måske opøve én i den sande kærlighed, men selv være det, nej.

For Kierkegaard bliver kærligheden således mere ideel – eller mere sig selv i sin guddommelige fordring – jo mere den frigør sig fra seksualiteten og forkærlighedens snævre univers, og desto mere den i selvfornægtende barmhjertighed orienterer sig mod næsten og det etiske. Det er den gamle skelnen mellem *eros* og *agape* – den græske forestilling om kærlighed som *begær*, nøje knyttet til seksualitetens lystsfære, over for den kristne bestemmelse som begærløs, selveliminerende næste-omsorg. På latin indfanges forskellen af *cupiditas* versus *caritas*.

Selv om kærlighed og seksualitet socialt

mødes i ægteskabet, har de bånd, som knytter ægtefolk sammen, haft meget forskellig indhold i tidens løb. Når statsmanden Demosthenes i den atheniensiske bystats 4. årh. fvt. kunne sige: »Vi har hetærere til åndens lyst, pallakæ'ere til sansernes og hustruer til at skænke os sønner«, samtidig med at Aristoteles i sin etik (*Den Nikomacheiske Etik*) betonede venskabet som den centrale mellem menneskelige relation, bliver det klart, at ægteskabet her ikke er det primære sted for den kærlighed, man senere ser i den passionerede hyrdedigtning og i den romantiske forelskelse – fra Orfeus og Euridike, Pyramus og Thisbe til Tristan og Isolde, Romeo og Julie og alle virkelighedens Abélard'er og Héloïse'er.

Kierkegaard, der overalt fornemmer modernitetens oprud og forandringer, er dog her mester for at fange kærlighedens nye uorden: »Det ulykkelige ligger ikke i, at de elskende ikke kunne få hinanden, men i at de ikke kunne forstå hinanden.« (SV-6,28) og: »Vanskelighederne fremkommer altså ikke, idet kærligheden kolliderer med verden, men idet den skal reflektere sig i individualiteten.« (SV-8,212) – et forhold, som ikke just bliver lettere af sexualitetens pludselige (historisk set) frigørelse, hvor kærlighed og orgastisk potens (Wilhelm Reichs flinke udtryk) undertiden gøres synonyme. Derfor også den mere galgenhumoristiske kommentar fra det kierkegaardske pseudonym (Vigilius Haufniensis): »Det tragiske er, at to elskende ikke forstår hinanden; det komiske er, at to, der ikke forstår hinanden, elsker hinanden.« (SV-8,219).

II.

Kærlighedsbegrebet ændrer sig som det værdimæssige og moralske begreb, det jo

også er, naturligvis i overensstemmelse med de ændrede og tilpassede etiske standarder, samfundsudviklingen betinger. Den nødvendige individualisering – med forestillingen om den egenartede sjæl eller psyke – indtoneres i antikken fra og med Sokrates' »Kend dig selv«-filosofi og er således af afgørende betydning for kærlighedsbegrebets dannelse – på samme måde som sindelagsetikken og næstekærlighedsbudet i Jesu bjergprædiken (Matt.5-7). Begge udspringer af de sociale og samfundsmæssige interesser og kommer efterfølgende til at indvirke på samme, ganske som spændingen mellem hedonistisk etik (fra Aristoteles og Epikur til Stuart Mill) og asketisk, kristen etik (jf. Thielst 1990a + 1995).

I Platons dialog *Symposion* fortolkes kærligheden og sexualiteten på hele to måder i splittelsens tegn. Første gang er, da Aristophanes vil berette om de første mennesker: oprindeligt havde guderne skabt skikkelser af tre køn: mand, kvinde og mandekvinde, men alle var dobbelte i den forstand, at hvert eksemplar havde fire arme, fire ben, fire øjne, to sæt kønsorganer osv. Men hvor urmanden og urkvinden fremstod som – set med vore øjne – sammenvoksede dubletter af eget køn, var mandekvinden en reel dobbeltnatur: en stor skabning med både mandligt og kvindeligt køn.

Disse voldsomt udrustede væsner tromlede ubændigt gennem verden, som slog de i ét væk flik-flak med alle deres lemmer, og det blev en dag fader Zeus for meget. Han så i disse urtyper nogle alt for mægtige og selvrådende naturer og valgte derfor resolut at gøre dem mindre ved slet og ret at hugge dem midt over, kløve dem midt ned igennem kroppen. Ved denne sekundære skaberakt opstod således – stadig iflg. Aristo-

phanes – af den dobbelte grundform dels heteroseksuelle mænd og kvinder, dels bøs-ser og lesbiske. Hermed var de forskellige slags seksuelle begær anskueliggjort, og selve kærligheden var forklaret: de adskilte deles bestandige drift mod hinanden – genforeningen til det oprindelige hele, som en uheldig skæbne havde forpurret. Keine Hexerei, nur Behendigkeit.

Kærligheden er ifølge denne forklaring ikke noget oprindeligt, en gudsskabt eller naturlig egenskab, men en følge af et *fald* og en nødvendig reparation. Kærligheden var mere en omkostning og byrde end bestandig, ukompliceret glæde. Det er interessant, at vi tidligt har krydret vor selvforståelse med den slags myter, hvoraf Gammel Testaments skabelses- og syndefaldsmyte er en anden af samme type.

Blandt de ting, der komplicerer kærligheden og måske nødvendiggør en tragisk fortolkning, er ambivalensen eller »følelsernes omslag«, der kan melde sig på alle niveauer: i elskov, venskab og i forholdet til børn/forældre – og selv ved et mindre differentieret og udviklet følelsesliv hos vore tidlige forfædre og -mødre må have virket gådefuldt og forstyrrende.

At sexualiteten også kan have været et vanskeligt anliggende i forhold til kærligheden, fremgår måske indirekte af de universelle incesttabu (ofte og af sociale, stabiliserende grunde suppleret med exogami-regler), vor art har indrettet sig med – modsat dyrene, der i generne/instinkterne har nedlagt den nødvendige regulering af sexualitetens relationer. Eller formuleret som et naivt spørgsmål: hvorfor må de stærkeste omsorgs- og kærlighedsforhold – forældre-børn, søskende, familie/klan – ikke inkludere den seksuelle dimension, som kropsligt

og emotionelt umiddelbart er nærliggende? – Lad os ikke her spekulere nærmere over, om Freud (*Totem og tabu*, 1912-13) har ret i, at sigtet med incestforbudet var at lægge grunden til den sociale orden (og aggressions-eliminering), som for menneskets vedkommende skal skabes og institutionaliseres af mangel på instinktive koder, men blot konstatere, at for arten *homo sapiens* er incestuøse forhold ikke noget unaturligt, men nok en kulturel uvane på kollisionskurs med kærligheden (og følelseslivet) i en række basale relationer.

III.

Den anden måde, hvorpå kærligheden splittes og kompliceres i Platons *Symposion*, fremgår af Sokrates' egen tale under drikke-laget, hvor han, ifølge eget udsagn, refererer præstinden Diotimas belæring om *eros*, hvoraf der gives to slags: kroppens og tankens, legemets og sjælens, eller slet og ret sexualitetens og filosofiens. Om den sidste og højeste form hedder det, idet Diotima beretter om det unge og svangre menneske:

»Han føler sig nu ikke alene draget til de skønne legemer mere end til de uskønne, siden han er svanger, men når han tillige træffer på en skøn og ædel og velbegavet sjæl, så føler han sig i høj grad draget til begge dele, og over for et sådant menneske har han let ved straks at tale om godhed og om, hvordan den brave mand bør være, og hvad han bør stræbe efter, og han forsøger at indvirke på ham. For i det øjeblik, tror jeg, da han kommer i berøring og forbindelse med den skønne, så føder og bringer han til verden det, som han længe har gået svanger med, og han tænker på ham, både når han er til stede, og når han er skilt fra ham, og han hjælper ham med at holde liv i det, som er kommet til verden, så at sådanne mennesker har langt større fællesskab med hinanden og

står i et langt varigere venskabsforhold til hinanden end forældre til virkelige børn, for det er skønnere og mere udødelige børn, de er fælles om.« (Platon, 208C-209C).

Når det kommer til stykket, står fornuftens *eros* nærmere ideernes verden (*logos*) og det højeste gode: helt og fuldt at skue det godes idé – end seksualitetens begær og svangerskab. At »føde« nye ideer og tænke klart er jo at skabe erkendelser af blivende værdi, mens menneskets selv er en tidsbunden og forgængelig størrelse. Dertil kommer, at tankens frugter har almen værdi og – modsat samlejets korte lyst – ikke er begrænset til to menneskers eksklusive nydelse. Platon lader ikke Sokrates argumentere slet så utilitaristisk, men tankegangen er umisforståelig, da Alkibiades, Sokrates' unge protegé og elsker, dukker op ved drikkelaget og forsøger at lokke den garvede *filosof* til kroppens vellyst: svaret er et venligt, overbærende, men bestemt »nej tak«.

IV.

Spørgsmålet er – efter disse sonderinger – om man kan sige, at kærligheden har sin oprindelse i seksualiteten, og vanskelighederne består først og fremmest i, hvad vi lige nu og veldefineret mener med *kærlighed*, sekundært i hvad vi tilsvarende lægger i *sexualitet*. At en sammenhæng gør sig gældende, er evident, og at den har optaget os ganske længe fremgår af den tidligste kunst (helleristninger, keramik, vægmalerier, skulpturer osv.) og de tidligste myter og digtninge.

Én gang introduceret som følelse, passion og etisk mål får kærligheden imidlertid sin egen historie, naturligvis altid afstemt efter mere generelle samfundsmæssige

interesser (jf. ovenfor om individualiseringen: en historie som dels kunne perspektiveres til den protestantiske inderliggørelse og sjælelige privatisering, dels i sin forståelse af kærlighed som frihed og integritet kunne modstilles manges forargelse over muslimske indvandreres arrangerede ægteskaber). Men relationen mellem kærlighed og sexualitet gør, at kærligheden foruden sine egne moduleringer har måttet tilpasse sig det skiftende syn på sexualitet, hvorfor jeg kort vil anføre nogle hovedpunkter i seksualitetens turbulente liv.

V.

Set retrospektivt er det logisk nok, at sexualiteten som vor basale rest af *natur* (her ses bort fra de forskellige udfoldelsesformer eller installationer (Foucault: *Viljen til viden*, 1976)) hører til de mest udgrænsede og kultiverede sider af livet. (Mens kulturens *kærlighed* har fået tillagt større og større betydning!) Sexualitetens første og længste – vel indtil dette århundrede – værdi har været formeringen: slægtens videreførelse, og i det øjeblik vore tidlige forfædre i kraft af sproget, fornuften og erkendelsen har fattet sammenhængen mellem samleje, graviditet og fødsel af nyt liv, har de dels spekuleret som gale over formeringens indre logik, dels tillagt sexualiteten en høj værdi, dvs. inddraget den i den kultiske og sakrale side af tilværelsen.

I sin almindelige praksis tilhører sexualiteten det profane liv, men som menneskets stærkeste, mest mystiske (uigennemskuelige) og socialt vigtigste kraft rykker den umiddelbart ind i centrum af det hellige ditto, hvor guderne på forskellig vis præsenteres for og overlades det bedste, som forefindes. Denne trafik blev betydeligt

forstærket, da vi som art for omkring 10.000 år siden fandt på agerbrugets snilde kultur og således i myte og rite fik behov for at prioritere værdier som frugtbarhed og frodighed – først symboliseres ved den frugtbare og fødende kvindelige krop, senere under patriarkatets manøvrer via det avlende og potente mandlige køn (der jo sad på den rige og indflydelsesrige mandlige krop!).

Enhver agrar frugtbarhedskult integrerer derfor den i almindelighed profane og blot menneskelige seksualitet i sin hellige, kultiske sfære. Et af de mest kendte – og mest sejllivede – eksempler herpå var *hieros gamos*, forårets »hellige bryllup« (samleje) midt på den nysåede mark for magisk at overføre den menneskelige skaberkraft og frugtbarhed til jorden.

Den første udskillelse i forhold til denne praksis gør sig i vores kulturkreds gældende med jødedommen eller – hvad der sociologisk og historisk set er det samme – med overgangen fra polyteisme til monoteisme, i sig selv foranlediget af behovet for en mere hierarkisk, entydig og effektiv organisationsmodel for det økonomisk ekspansive og specialiserede samfundsliv. (Jeg ser i denne forbindelse bort fra, at monoteismen næppe var jødernes/Israels opfindelse, men går tilbage til det faraoniske Ægypten (Amenhotep IV/Akhetaton og Aton-religionen i 14. årh. fvt.), og herfra kom til Palæstina under jødernes udvandring og statsdannelse.)

Som nyt mindretals-herrefolk blandt de polyteistiske og frugtbarhedskultiske kanan'ære/palæstinensere var det jøderne magtpåliggende at understrege forskellen mellem helligt (den absolut *ene* og ophøjede gud) og profant (det udpræget menneskelige) ved at uddrive seksualiteten af kulten. Utallige episoder i Gammel Testamente

beretter om denne kamp mod sakral prostitution og kultisk »bolen« – jf. at profeterne retrospektivt fortolker Israels undergang ud fra folkets forlokkelse til ugudelig omgang med fremmede folk og deres frugtbarhedskult (se fx Ezekiel, kap. 16 og 23, og Hoseas, kap. 2).

Det kulturelle *lift* og den samfundsmæssige udvikling, som monoteismen immervæk er et udtryk for, tabuerer ikke seksualiteten som sådan, men ønsker den ud af den hellige livsverden, der skal være Gud til ære. Skæg for sig og snot for sig, men al ære og respekt for seksualiteten og dens egen lyst i det *menneskelige* fællesskab. Derfor rummer klassisk jødedom (GT) ingen afstandtagen til prostitution som sådan (men kun til hellig-skøger), lige som der kun lægges afstand til den seksualitet, der krænker anden mands ret/ejendom (hor) eller går fejl af seksualitetens egentlige mål: avlen til slægtens bedste – derfor de særlige advarsler mod homosexualitet, sodomi og selvtilfredsstillelsens spild af livgivende sæd (jf. oprindelsen til begrebet *onani* ud fra historien om Tamar, Juda og hans tre sønner i 1. Mos.38). Kødets lyst er et optimalt og ukrænkeligt træk, når man skal gøre sig frugtbare, og da det er det, der meningen med den menneskelige seksualitet, skal man ikke holde sig tilbage – undtagen når man kan gøre anden mand med fremmed barn, og når man hengiver sig uden det livgivende samleje som mål.

Med kristendommen – og senere islam – fanger frelsestanken, i sig selv historisk forankret i det klassesdelte agrarsamfund (se Thielst 1990b), seksualiteten ind som en central del af det onde = det syndige, der i sin selvskhed ikke lever op til det ene fornødne: den ubetingede hengivelse til Gud

og kærlighed til næsten (jf. Gal.5 og 1.Kor.6-7). Sexualiteten er herefter *en princip* tabueret og udstødt, og dens eneste delvist legitime adkomst er – ikke hensynet til slægten og livets fortsættelse, men – at det trods alt er bedre, at svage sjæle gifter sig og, mellem askesen, bønnen og gudfrygtigheden, hengiver sig til deres tro ægtefælle frem for at optændes af retningsløst begær og udsætte snart den ene, snart den anden for syndigt begær (læs selv Paulus i 1.Kor.7,9). Det er fra denne ekstreme, men ganske indflydelsesrige tanketradition, at nutidens begreb »sexaffald« henter sit (lumre) krudt. At kærligheden vanskeliggøres under sådanne forhold siger sig selv.

VI.

Senere følger andre, sære udgrænsninger, og renæssancens naturretslige forsoning (Erasmus, Spinoza), oplysningstidens kynisk-kliniske i-tale-sættelse og vor egen tids forbrugsorienterede frigørelse kan, som Foucault har påpeget det, vise sig at have en mindst lige så indgribende og disciplinerende indflydelse på sexualiteten – delvis inklusive lysten og kærligheden – som kristendommens syndstilskrivning.

En ekspansiv og magtfuld kultur vil viden, teknologi og disciplineret arbejdssomhed og ikke kortvarig, uproduktiv lyst (arven fra Sokrates/Platon til Jesus/Paulus). Og en overekspanderet og driftig kultur vil

en frisættelse, som trækker sexualiteten (ganske hidsides det reproducerende) og kroppen ind i centrum af forbrug, marked og stærkt individuelle mål. I dét lys skal man hverken undre sig over sexualitetens forvirring eller kærlighedens både stækkede, uklare og stadigt romantiserede vilkår. Den kløvede eros er til at blive gal af – eller gal over, men vi har jo sært nok villet den diskurs, der måske om nogle år vil klassificere kærlighed som »sexaffald«. Ikke af moralsk-puritanske grunde, men som simpel, kynisk konstatering.

Man véd aldrig, hvad rationalitet kan føre til!?

Slutnote: Ubeskedent henvises der generelt til følgende fremstillinger af forfatteren: »Psykologiens idéhistorie« (Thielst 1990a), i *Psykologi, en grundbog til et fag*, ed. Lunn m.fl., Hans Reitzels Forlag 1990; *Kønnet, kroppen og selvet*, Gyldendal 1990 (Thielst 1990b) og *Det Gode: lille moralfilosofi*, DET lille FORLAG 1995 (Thielst 1995).

Författarupplysningar

Peter Thielst, f. 1951, mag.art. i filosofi, forfatter og forlægger. Har senest udgivet *Det onde. Et menneskeligt problem* (Gyl. 1993), *Livet forstås baglæns, men må leves forlæns* (Gyl. 1994) og *Det Gode: lille moralfilosofi* (DET lille FORLAG 1995).