

Fødselens ontologi

Kjønnsforskjellen i Platons og Batailles
tenkning om det erotiske begjær

The Ontology of Birth

Gender difference in Plato's and Bataille's
Philosophy of Erotic Desire



Mastergradsoppgave i filosofi
Institutt for filosofi og førstesemesterstudier
Universitetet i Bergen
Vår 2015

Oda Elisabeth Wiese Tvedt

Veiledere: Vigdis Songe- Møller og Kristin Sampson

Forord

“Writing is the most fun anyone can have by themselves” skal den nylig avdøde forfatteren Sir. Terry Pratchett ha sagt. Idet jeg avslutter arbeidet med denne masteroppgaven vil jeg gjøre hans ord til mine. Det er derfor med blandede følelser jeg nå skal levere fra meg dette arbeidet, men en av de følelsene som peker seg ut er takknemlighet. Jeg har en rekke mennesker å takke for at jeg har fått lov til å holde på med dette, og like mange å takke for at prosessen har vært så givende. Først og fremst tusen takk til mine entusiastiske og kloke veildere Vigdis Songe- Møller og Kristin Sampson. Takk for sylskarpe observasjoner, vel plassert kritikk, ros og støtte, og for at dere ofte har forstått hva jeg mente når jeg ikke engang har forstått det selv. Takk også til Amund Børdahl for innspill og hjelp underveis, og ikke minst: for tilgangen til hans rikholdige bokhyller. Takk til Helene Nilsen for emosjonell og empatisk støtte og for verdifull hjelp i sluttfasen. Jeg vil også takke mine medstudenter i femte for godt fellesskap, og spesielt Eirik Kobbeltveit for skriveterapeutiske samtaler.

Men særlig må jeg takke min mann, Kjetil, som klippefast har holdt fortet på hjemmebane, og sørget for den daglige omsorg for barna som jeg ellers er redd hadde blitt kraftig forsømt. Takk til mamma og pappa for at dere har vært generøse med barnevakt-tiden, og for at dere aldri har bedt meg om å studere noe fornuftig.

English abstract

This thesis will examine the ontology of birth in the thoughts of Bataille and Plato. By making birth, pregnancy and the female body the prism through which the connection between death, sexuality and transgression is examined, I hope to shed new light upon their respective thinking on gender difference and human eroticism. Performing a reading of *Story of the Eye*, I will look into the position of the female body in Bataille's *Eroticism* and explore the foundation upon which gender difference in Bataille's philosophy can be said to rest. Furthermore, I will explore how this affects his thinking on death. Violence is a key concept in understanding Bataille's connection between physical eroticism and death, and the question I will raise with regard to this aspect of his thinking is if his sacred experience of transgression is equally obtainable for both men and women, or if the male body is a necessary condition for transgression. Plato's metaphors of birth in *Theaetetus* and in the *Symposium* will inform my reading of the relation between death, erotic longing and reproduction in his philosophy. I will look in to how he makes the connection between body and soul, and how the female body is positioned within his dualistic division of body/soul. The question is not whether Plato leaves the body behind; rather, I will ask whether the female can be implemented in the transcendental ascension, and if so; how does this relate to his thinking on being and birth? Finally, I will attempt a comparison between Bataille and Plato's philosophical concepts of the erotic, with a focus on how this affects their thinking on the connection between birth, death and the female.

Innholdsfortegnelse

Innledning	I
Kapittelinnndeling	VII
Kapittel 1	1
<i>Begjær uten befruktning: erotikk og erotisme hos Bataille</i>	1
Tabu og overskridelse	2
Den lave materien	7
Kontinuitet og diskontinuitet	9
Vold, sex og død	11
Sammensmeltning og opphevelse av forskjell	15
Offer og bøddel: det hellige drapet eller drapet på det hellige	19
Volden i naturen, naturen i kvinnen	25
Kvinnekroppen: i mannens vold	29
Kapittel 2	32
<i>Kvinnen som problem i antikken: en kontekstualisering</i>	32
Den athenske polis: det ene som er to	33
Natur versus kultur, eller hvordan menn og kvinner blir til	41
Kapittel 3	45
<i>Befruktning uten begjær:</i>	45
<i>svangerskapsanalogien i Theaitetos</i>	45
Sjelen og den politiske praksis	46
Kvinner og kropp i politikk og metafysikk	48
Platons jordmor	51
Væren og tilblivelse med eller uten den seksuelle differens	56
Besvangring uten begjær	58
Menneskets væren, opprinnelse og tilblivelse	60
Kapittel 4	66
<i>Fødsel som sammensmeltning:</i>	66
<i>en lesning av den filosofiske oppstigning i Symposium</i>	66
Fødsel og opphav i <i>Symposium</i>	66
Sokrates/Diotimas tale – sjeler som føder	69
Eros som bilde på den menneskelige tilstand: det ene som er det andre	73
Kapittel 5	80
<i>Eros, erotisme og egg:</i>	80
<i>kropp, fødsel og transcendens hos Platon og Bataille</i>	80
Aristofanes' tale og Batailles erotisme: smerten ved den erotiske streben	81
Egget som utgangspunkt for transcendens hos Platon og Bataille	85
Avsluttende bemerkninger	92
Etterord: fødselen som en radikal erfaring	95
Litteraturliste	97

Innledning

Denne oppgaven undersøker hvilken posisjon fødsel og svangerskap har i Platons og Georges Batailles (1897 – 1962) filosofi. Ved å ta utgangspunkt i hvordan fødsler og svangerskap plasseres hos disse tenkerne vil jeg se på hvordan deres forståelser av reproduksjonen kan kaste lys over deres tenkning på andre områder. Det vil si at min lesning av hvordan fødselen tenkes vil være avgjørende for hvordan jeg fortolker Platon og Bataille i de tekstene som her skal gjennomgås. Jeg har funnet at fødsels-perspektivet er spesielt fruktbart for fortolkningen av hvordan sammenhengen mellom væren, død, og kjønnsforskjell skal forstås hos disse tenkerne. En slik sammenstilling av to så ulike forfattere fra to så vidt forskjellige epoker byr på noen særskilte utfordringer. Jeg fant det blant annet nødvendig å presentere en mer omfattende kontekstualisering av Platons tenkning enn for Batailles del, ettersom sistnevnte tross alt virket i en tid som ligger tettere opp til vår egen. Felles for begge disse filosofene er at de faktisk skriver om fødsel og svangerskap. Det er temaer som ellers ikke i noen særlig grad er blitt funnet filosofien verdige i den vestlige tradisjon. Platons jordmormetafor i *Theaitetos* er velkjent og hans bruk av fødselsanalogier i *Symposium* likeså. Videre utpreger både Platon og Bataille seg begge ved å være utpreget litterære forfattere. Platon skrev i dialogform, og diskusjonen om hvordan han skal leses kan etter hvert fylle atskillige hyllemeter. Jeg har valgt å se bort fra en developmentalistisk tenkning om hvordan ulike dialoger står i forhold til hverandre og har valgt å la tema være avgjørende for tekstutvalget. Til forskjell fra Bataille har ikke Platon gitt ut noen appendix med metarefleksjoner om sine egne tekster. Jeg har derfor valgt å la ulike tekster fra det platonske korpus bidra til å kaste lys over utvalgte felt i de dialogene som jeg her underøker. Bataille på sin side har skrevet utfyllende om hvordan hans litterære verk skal fortolkes, og ikke minst har han skrevet om samme tema på to ulike måter: *Erotismen* og *Historien om øyet* kan sies å belyse Batailles tenkning om erotikk, kjønnsforskjell, begjær, fødsel og død fra to gjensidig utfyllende vinkler: den ene argumentativ, den andre litterær. Det vil likevel ikke si at det ikke er et stort fortolkningsarbeid som ligger til grunn for denne oppgaven, og mine egne tolkninger går inn for å videreutvikle så vel som å argumentere mot forfatterens egne utsagn.

Jeg har allerede nevnt at jeg ikke anlegger en developmentalistisk lesning av Platon, men hva slags lesning er det da man kan forvente å finne her? I første rekke en feministisk

lesning. Platonfortolkning er en tradisjon like gammel som hans tekster, mens det feministiske perspektivet først har kommet til i moderne tid i sammenheng med den feministiske bølgens nylesning av kanon. Å lese Platon i et kjønnsperspektiv er heller ingen entydig bedrift: Platon har både blitt kalt den første feminist og blitt sett som selve årsaken til vestens lange misogynistiske tradisjon. Mens Gregory Vlastos, Martha Nussbaum og Monique Canto tilhører dem som leser Platons filosofi som feministisk, har andre igjen beskyldt ham for å appropriere det feminine til sine egne formål, samtidig som han ekskluderer det kvinnelige til fordel for en eksklusivt maskulin filosofi.¹

Vigdis Songe- Møller, – hvis bok *Den greske drømmen om kvinnens overflodighet* har vært enormt innflytelsesrik som grunnlag for mine egne lesninger – Page duBois, Arlene Saxenhouse og Elisabeth Spelman argumenterer alle for ulike varianter av appropriasjonsteorien.² Jeg har, til min egen overraskelse, funnet å befinne meg nærmere Vlastos, Nussbaum og Canto, men nøler likevel med å gi min tilslutning til Platons tenkning som ”feministisk manifest”.³ En feminisme som ikke tar opp i seg og inkorporerer den betydning det har at kvinnen er det kjønn som blir gravide og føder både kroppslig og mentalt, er etter min mening feilslått. Som Bataille ser jeg på reproduksjonen som et biologisk faktum og formålet med feminismen må etter mitt syn ikke være å kvitte oss med biologien, men snarere diskutere hvordan dette faktum skal håndteres i det praktiske, og i filosofien: åpne for dette som grunnlag for en erfaring som sier noe universelt om den menneskelige tilstand. Jeg skal argumentere for at Platon ser på fødsel, svangerskap og den menneskelige reproduksjon som et universelt erfaringsområde av avgjørende viktighet, men at det menneskelige, det vil si det kroppslige, forlates til fordel for transcendentale overskridelse. Bataille derimot tillegger det kroppslige avgjørende betydning og situerer kroppen som det stedet der erfaring kan finne sted, men utelater reproduksjon, fødsel og svangerskap som erfaringsområde.

Når det er sagt, vil jeg også poengtere at jeg bestreber meg på å lese Platons dialoger både som litterære og argumentative. Oppfatningen som ligger til grunn for min tilnærming, er at Platon ofte sier vel så klart hva han mener der hvor han er aller mest poetisk, og at det litterære og det argumentative ikke kan skilles fra hverandre i hans dialoger: det ene har betydning for hvordan man skal forstå det andre. Det er en lignende forståelse som ligger

¹ Vlastos (1994), Canto (1994), Nussbaum (2001).

² Songe- Møller (1999), Saxenhouse (1994), Spelman (1994).

³ Canto (1994), s. 64.

til grunn for at jeg har valgt å benytte både *Erotismen* og *Historien om øyet* i lesningen av Bataille.

Fordi jeg har latt reproduksjonens ontologiske posisjon være hovedsaken i denne undersøkelsen har jeg blitt nødt til å foreta visse avgrensninger. En sammenstilling av Platon og Bataille kunne i utgangspunktet lagt større vekt på å sammenligne deres begreper om henholdsvis den sjelelige fødsel og den mystiske erfaringen. Men fordi forholdet til den *andre*, og delvis også det kroppslige, forlattes ved dette punktet i de respektive filosofiske diskursene har jeg valgt å begrense min behandling av dette feltet. Det vil likevel ikke si at jeg har valgt å se bort fra det. Særlig for Platon er fødselen aller mest tilstede der det kroppslige er forlatt, men jeg har forsøkt å tilbakeføre denne sjelelige fødselen til hans tenkning om den kroppslige for slik å si noe om hvordan den ontologiske posisjoneringen av svangerskap og fødsel kan sies å virke inn på hans tenkning om kjønnsforskjellens betydning i en samfunnsmessig kontekst.

Å si at Bataille forlater det kroppslige i den mystiske religiøse erfaringen er heller ikke helt fyllestgjørende. For Bataille er kroppen en mulighetsbetingelse for erfaring. For ham er kroppen helt utvetydig det vi erfarer noe gjennom, og en indre erfaring er på samme tid også en sanselig erfaring. Bataille stiller seg dermed i tradisjonen etter Nietzsche og avviser den dualistiske oppdelingen av mennesket i, på den ene siden kropp, og på den andre siden, tanker, eller sjel. Men for Bataille er reproduksjonen først og fremst er biologisk faktum, og bare meget sekundært et erfaringsområde. Jeg har derfor forsøkt å holde meg til de områdene av hans tenkning der dette biologiske faktumet med ham kan sies å ha sitt virkeområde. En undersøkelse av solens symbolfunksjon hos Platon og Bataille kunne også vært fruktbar i en sammenligning av dem, i og med at solen ser ut til å ha diamentralt motsatte funksjoner i deres tekster. Solen er hos Platon fornuftens og opplysningens symbol, mens Bataille ser på solen som bilde på universets voldsomhet og overskudd av ødslende krefter. En slik sammenstilling er utelatt av hensyn til oppgavens omfang og tema. Men denne motsatte symbolbetydningen kan likevel gi en pekepinn på hvordan Bataille og Platon skal leses i forhold til hverandre: Bataille behandler ikke Platons tenkning om det erotiske på noe omfattende vis, og dette fraværet kan nærmest sies å være påfallende. Spesielt tatt i betraktning hvor nært beslektet Batailles erotikke, som vi skal se, viser seg å være med Platons *Symposium*. En kunne sett for seg at Bataille kunne

avslørt Platons filosofiske oppstigning som en mystisk erfaring av det hellige, men det gjør han altså ikke. Det er dermed ikke urimelig å anta at Bataille på en grunnleggende måte ønsker å markere avstand til Platons diskurs. Hvorvidt han lykkes med dette, vil jeg komme tilbake til i avhandlingens løp. Et annet symbol som forekommer både hos Platon og hos Bataille, men som tillegges ulik mening, er egget, og jeg vil ta utgangspunkt i dette symbolet når jeg i siste kapittel skal forsøke å si noe om hvordan deres tenkning stiller seg i forhold til hverandre.

Platon skriver eksplisitt om kvinner i sine politiske dialoger, *Staten* og *Lovene*. I *Symposium* og *Theaitetos* – dialogene som danner grunnlaget for mine analyser – bruker Platon bilder av befruktning, fødsel, svangerskap og erotisk begjær for å beskrive filosofiens virksomhet. I *Symposium* beskrives den erotiske kjærligheten som streben etter udødelighet, og reproduksjonen er et uttrykk for dette. I *Theaitetos* lar Platon Sokrates beskrive seg selv som en jordmor for sjelen når han skal beskrive den filosofiske virksomheten. Kvinner, det feminine eller kjønnsforskjellen tematiseres ikke eksplisitt, men den metafysiske virkeligheten beskrives i terminologi som har kjønnskarakter. Hvorvidt man legger til grunn Platons politiske verk eller de mer abstrakte metaforene i *Symposium* og *Theaitetos*, ser ut til å i noen grad utgjøre en forskjell for hvordan man velger å fortolke hans kjønnsstenkning. Både Vlastos og Canto legger *Staten* og *Lovene* til grunn for sine positivt feministiske fortolkninger, mens de som stiller seg kritisk til om Platons filosofi kan inkludere begge kjønn, oftere legger til grunn *Symposium* og *Theaitetos*. Dette kan sies å gjelde for duBois og Songe-Møller.⁴ Fordi fødselens ontologiske posisjon har vært mitt hovedanliggende har jeg valgt å ta utgangspunkt i de dialogene der Platon eksplisitt tar opp reproduksjon, altså *Theaitetos* og *Symposium*, for å se på hvilken måte fødselstenkningen kan bidra til å kaste lys over hans tenkning om kjønn og det feminine i det politiske. Samtidig benytter jeg meg av flere av hans andre dialoger der jeg mener disse bidrar til å kaste lys over hvordan én fortolkning er mer sannsynlig enn en annen: spesielt trekker jeg veksler på *Faidon*, som Kristin Sampson har lest med kjønnsproblematikken for øyet.⁵ Til sist har jeg også støttet meg på professor i klassisk litteratur, David Leitaos undersøkelser av svangerskaps og befruktningsmetaforer i

⁴ Dette er selvsagt ikke helt entydig, Saxenhouse legger *Staten* til grunn når hun hevder at Platon, samtidig som han ekskluderer kvinner i det politiske, likevel utelater det feminine. Saxenhouse (1994).

⁵ Sampson (1994).

antikken der han i boken *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature* går grundig inn i tematikken.⁶

Introduksjoner av Bataille begynner ofte med å slå fast at han av Michel Foucault blir omtalt som en av århundrets viktigste tenkere.⁷ Sikkert er det i alle fall at han kom til å ha stor innflytelse på tenkere som Roland Barthes, Julia Kristeva, Jacques Derrida, Philippe Sollers, Maurice Blanchot, og ikke minst Foucault selv.⁸ Han nådde aldri et stort publikum i sin samtid, men var kjent blant den franske elite som intellektuell skribent, først og fremst som redaktør av tidsskriftet *Critique*, og som forfatter av pornografiske verker. André Breton, en sentral skikkelse innen den franske surrealismebevegelsen, kalte hans filosofi for scatologisk – ekskrementenes filosofi. Og Bataille ga ganske riktig ut sine pornografiske skrifter under pseudonymet Lord Auch. Forklaringen på dette er at en venn av Bataille brukte en forkortelse av ”aux chiottes” (til skithuset), ”aux ch”, når han hadde behov for å avlegge toalettet et besøk. Stilt sammen med det engelske Lord, eller Gud, betyr det noe i retning av ”Gud som gjør fra seg”.⁹ Bataille trekker altså en forbindelse mellom den kjønnslige kjærligheten, kroppslige ekskrementer og det guddommelige. Hva denne sammenhengen beror på skal vi se nærmere på. Selv om Bataille umiddelbart stilte seg entusiastisk til surrealismen røk han snart uklar med Breton, som han anklaget for å være autoritær.¹⁰ I tidsskriftet *Documents* som Bataille selv var med å starte, beskylder han surrealismen for å være ”idealistisk, oppbyggelig og fullstendig ufarlig.”¹¹ Bataille ønsket å formulere et radikalt alternativ til de borgerlige verdiene og deres krav om nytte og akkumulasjon. Han engasjerte seg politisk på 1930-tallet og dannet Acéphale, ”det hodeløse selskap”, i 1936. Selskapet skulle realisere det ”hodeløse prinsipp”, skriver filosofen Espen Hammer i sitt forord til den norske oversettelsen av *Erotismen*. ”Det hodeløse, eller tvehodete, skal mytisk uttrykke kontrollens, representasjonens og fornuftens død - ”menneskets” død.”¹² Batailles *Historien om øyet (L’histoire de l’oeil)* kom ut i 1928, samme år som Breton gav ut sin roman *Nadja*. Om sistnevnte bok hevder Natalya Lusty, som har skrevet utfyllende om kvinnens rolle hos surrealismen, at selv om tittelen indikerer at boken skal handle om en kvinne ved navn Nadja, handler boken om

⁶ Leitao (2012).

⁷ Foucault (1970), s. 5.

⁸ Suleiman (1990), s. 72.

⁹ Oversetterens anmerkninger til den norske utgaven av *Historien om øyet* (2002), s. 121.

¹⁰ Lusty (2007), s. 48.

¹¹ Fra Espen Hammers forord til *Erotismen*, Bataille (1996), s. iii.

¹² Ibid.

Breton selv.¹³ Hun viser til at surrealistene tenderte mot å gi kvinnen plass, men i første rekke som forestilling, og ikke som subjekt. Nadja blir speilet Breton holder opp for sin egen selvrefleksjon. Hun observerer at Nadja i første rekke er en rekvisitt og viser til Walter Benjamin som skriver: ”I den esoteriske kjærligheten er damen det mest uvesentlige.”¹⁴ Kvinnen, for surrealistene, var en muse, en imaginær figur som egnet seg bedre som forestilling enn som subjekt. Flere studier om Bataille knytter ham uløselig til surrealistene, og deres kvinnesyn er dermed ikke uvesentlig for en lesning som skal fokusere på kvinnen hos Bataille. Tvert imot kan surrealistenes innstilling til kvinnen som imaginær figur og ”revolusjonært embleme” gi oss et verdifullt hint om hvordan vi kan lese Bataille med henblikk på kvinnekropp og reproduksjon.¹⁵ *Historien om øyet* er en pornografisk roman. Vi møter et ungt par og følger dem i deres utforskning av det erotiske, det vi med Batailles begrepsbruk i *Erotismen* kan kalle erotisk erfaringer. Som Per Buvik påpeker, er Batailles pornografi slett ikke pornografisk ”hvis vi med det mener seksuelt pirrende.”¹⁶ Som pornografi å regne er *Historien om øyet* under middels effektiv, den er for lite formålsrettet, og beveger seg for langt ut i periferien av det seksuelle terrenget til at de fleste av oss kan følge hovedpersonene i deres ekstatiske frydefullhet, skrekkblandet eller ikke. Vi må derfor anta at *Historien om øyet* skal leses som at den sier noe om seksualiteten, og ikke kun som bruks-pornografi.

En av dem som først insisterte på de litterære kvalitetene i Batailles pornografi, da primært med tanke på *Historien om øyet*, var Susan Sontag. I boken *Pornografien som forestillingsverden* tar Sontag til orde for en tekstlig fundert lesning. Hun hevder Batailles knappe stil og evne til å skildre det uhyggelige, da i freudiansk forstand, gir hver scene tyngde, og hun beskriver *Historien om øyet* som pornografiens kammermusikk, i motsetning til de Sades mer ”wagnerske” komposisjoner.¹⁷ Senere utviklet det seg innen feminismen en diskurs som formulerte en uttalt kritikk mot pornografi generelt, basert på pornografien som objektiviserende og kvinneundertrykkende. Sandra Dworkin, i det grundige og kompromissløse verket *Pornography – Men possessing women*, skriver om *Historien om øyet* at ”The language stylizes the violence and denies its fundamental

¹³ Lusty (2007), s. 3.

¹⁴ Benjamin (2014), s. 111.

¹⁵ Lusty (2007), s. 9.

¹⁶ Buvik (2005), s.78. Buvik har her i første rekke *Madame Edwarda* og *Ma Mère* i tankene, men jeg mener dette også kan sies å gjelde *Historien om øyet*.

¹⁷ Sontag (1991).

meaning to women, who do in fact end up dead because men believe what Bataille believes and makes pretty: that death is the dirty secret of sex.”¹⁸ Dworkin blir kritisert, av både Lusty og Susan Suleiman for å ikke ta Sontags innspill ad notam.¹⁹ Suleiman, og Chris Vanderwees foretar, inspirert av Sontag, lesninger av Bataille som med psykoanalytisk perspektiv finner grunnlag for en mer positiv feministisk tolkning. Jeg ser ingen slik motsetning. Dworkin kan godt ha rett, og i mine øyne utelukker ikke Dworkins konklusjoner en tekstlig lesning. Jeg mener Dworkin setter fingeren på et aspekt ved *Historien om øyet* som vi ikke gjør klokt i å overse. Bataille tematiserer vold. Han beskriver vold mot kvinner, et fenomen som i vår tid er like aktuelt som alltid. Menns vold mot kvinner utgjør, på verdensbasis, den største helsetrusselen mot kvinner.²⁰ Vi kan gi Dworkin rett, og samtidig hevde at Batailles tekster også sier noe mer. I *Historien om øyet* gir Bataille oss, om ikke annet, en pekepinn på hva det er i forholdet mellom kjønnene som kan være problematisk, og han sier også noe om hva dette kan tenkes å bunne i, som gjør at hans litteratur er verdt å lese, også for den leseren som ikke er ute etter erotisk opphisselse.

Kapittelinnledning

Denne teksten består av fem kapitler. I første kapittel, som jeg har kalt ”Begjær uten befruktning”, vil jeg foreta en lesning av Batailles *Erotismen* og *Historien om øyet* for å forsøke å anskueliggjøre Batailles tenkning om kjønn og reproduksjon. I *Historien om øyet* spiller den kvinnelige romanhelten en aktiv rolle, som ser ut til å stå i motsetning til det han skriver om kjønnenes posisjoner i *Erotismen*, der kvinnens funksjon hovedsakelig er å være passivt objekt. Samtidig skriver Bataille i sistnevnte bok at både kvinner og menn opplever selvtapet i seksualakten, som han ser som avgjørende for den erotiske erfaringen av det hellige. Jeg vil, via reproduksjonen, forsøke å nærme meg denne ambivalensen i Batailles utlegning av kjønnsrollene og kjønnsforskjellen i hans tenkning om det erotiske.

For Bataille er erfaringen av det hellige nært knyttet til mennesket som dødelig vesen og jeg vil forsøke å belyse hvordan tenkningen om død, erotikk, vold og reproduksjon skal

¹⁸ Dworkin (1998), s. 176.

¹⁹ Det var heller ikke Dworkins prosjekt, og jeg mener kritikken mot henne er feilslått, en slags konstruert motsetning. Hun var nettopp ute etter å avsløre de grunnleggende kvinnefiendtlige konsekvensene av Batailles filosofi, hvilket hun etter mitt syn gjør overbevisende.

²⁰ Unicef (2005).

forståes på bakgrunn av disse tekstene med henblikk på den kommende sammenligningen med Platon.

Kapittel to, ”Kvinnen som problem i antikken” er i sin helhet viet en kontekstualisering av Platon. Diskusjonen om hvordan Platon skal leses kan sies å ha to ulike, men ikke adskilte, omdreiningspunkter. På den ene siden dreier det seg, som jeg har vært inne på, om hvorvidt man skal vekte de argumenterende eller de litterære sidene sterkest og hvordan de i så fall kan sies å stille seg i forhold til hverandre. På den andre siden er Platons historiske samtid og den diskursen Platon skrev seg inn i, også av betydning. Men hvilke deler av denne samtiden som skal vektes, hvordan karakterene som Platon lar befolke sine dialoger, og som også befolket Athen i det femte århundre skal forståes, blir tillagt ulik betydning, og ulike lesninger og ulike tema fordrer kjennskap til ulike deler av det samfunnet Platons tekster var rettet mot. Dette kapitlet er et forsøk på å gi et bilde av noen av de aspektene ved antikkens litterærere og politiske kontekst som har betydning for mine lesninger i de følgende kapitlene.

Tredje kapittel, ”Befruktning uten begjær: Svangerskapsmetaforer i Platons *Theaitetos*” er, som tittelen indikerer, en nærlesning av *Theaitetos*, med særlig henblikk på de reproduktive metaforene. Platon bruker, i tillegg til å bruke jordmorkunsten som metafor for Sokrates’ filosofiske virksomhet, bilder av fødsler, befruktning, svangerskap og avkom, i en dialog som ellers hevder at den skal undersøke spørsmålet om hva kunnskap er. I denne lesningen vil jeg gi en fortolkning av hvordan disse to temaene, som tilsynelatende ikke er forbundet med hverandre, med Platon likevel er nøye sammenvevd i hans tenkning. Jeg vil også legge vekt på forholdet mellom fødsel og død, for slik å berede grunnen for kapittel 5, der jeg vil kontrastere dette med det synet som kom frem hos Bataille i kapittel 1. Jeg vil argumentere for at måten Platon bruker svangerskaps- og fødselsmetaforer på i denne dialogen bidrar til å si noe avgjørende både om hva væren er og hva et menneske er. Samtidig kommer det til syne en forbindelse mellom Platons tenkning om reproduksjon og kropp og mellom fødsel og sjel som kan kaste lys over hans politiske tenkning og hans ontologi. Dette kapitlet danner grunnlag for refleksjoner i kapittel 4 og 5.

Fjerde kapittel, ”Fødsel som sammensmeltning i *Symposion*” er en lesning av *Symposium* som, i forlengelsen av tolkningen av *Theaitetos*, vektlegger kjønnsforskjellen og reproduksjonens betydning for den filosofiske oppstigningen i Diotima/Sokrates’ tale. I

Symposium gjøres fødsel og svangerskap til hovedtema når Platon skal beskrive Eros, det menneskelige begjær. Samtidig er forbindelsen mellom fødsel og død også til stede i denne dialogen, men på en litt annen måte enn i *Theaitetos*: Platon lar i denne dialogen fødsel, opphav, opprinnelse og menneskelig tilblivelse, sammen med det erotiske, danne grunnlag for en diskurs om udødelighet. En lesning av hvordan disse områdene kan forstås som forbundet med hverandre hos Platon, danner grunnlaget for analysen i siste kapittel.

I femte og siste kapittel, ”Eros, erotisme og egg: kropp, fødsler og transcendens hos Platon og Bataille” vil jeg reflektere over de forskjeller og ulikheter i Platons og Batailles filosofi som har kommet frem i det foregående, men jeg vil også innføre nye elementer. Ved å ta utgangspunkt i Aristofanes’ tale i *Symposium* vil jeg her forsøke å si noe om hvordan vi kan finne elementer i Platons dialog om erotisk begjær som ligner Batailles’ erotisme. Ved å la Aristofanes representere Batailles tenkning, dog uten å overdrive dette aspektet, det finnes også forskjeller, lar det seg gjøre å sette Platon og Bataille i dialog med hverandre. Ved å ta utgangspunkt i egget som symbol vil jeg foreta en sammenlignende analyse mellom deres respektive diskurser. Jeg vil antyde noen likheter mellom Batailles religiøse erotisme og Platons filosofiske oppstigning, men la forholdet mellom fødsel, død, erotikk, slik det har kommet frem i det foregående, utgjøre tyngdepunktet.

Jeg har etterstrebet å bruke norske oversettelser av originallitteraturen der det har latt seg gjøre. Thomas Espedals oversettelse av *Historien om øyet* er god, men får ikke alltid frem Batailles særegne blanding av litterær høystil og vulgært språk. Noen steder, der tekstfortolkningen beror på helt presise formuleringer har jeg brukt den engelske oversettelsen av Joachim Neugroschel. I det tilfellet hvor to av Batailles tekster er utgitt samme år er disse merket med henholdsvis a og b som også skal kunne gjenfinnes i litteraturlisten slik: ”Bataille (1997a)”. Når det gjelder Platon refererer jeg stort sett til tekststed og verk, for eksempel ”*Faidon* 60e”, men der hvor det enten er direkte sitat, eller et poeng å vise til nettopp hvilken utgave som blir brukt vil jeg referere med forfatter og årstall slik: ”*Faidon* 60 e (Platon 2001)”. Jeg har til enhver tid benyttet den oversettelsen som jeg best mener får frem den originale ordlyden, og har dermed stort sett måttet se bort fra den norske utgaven av *Theaitetos* som er for upresis i sin oversettelse av det som i denne sammenhengen er sentrale begreper. Jeg har også brukt oversettelser av Leitao som da blir oppgitt i fotnoten.

Kapittel 1

Begjær uten befruktning: erotikk og erotisme hos Bataille

Lidenskapen gjentar uavbrutt dette for oss: ”Om du eide den elskede, ville ditt ensomme hjerte forenes med den elskedes hjerte, og dere ville bli ett”.²¹

Mon ikke deres lengsles mål er forening, det aldri å måtte skilles hverken natt eller dag? Er det slik, da vil jeg gløde dere opp og smelte dere sammen til én person, til to-i-ett, og hele deres liv skal bli et varig samliv, og i dødens rike, der nede i Hades, skal dere atter forenes.²²

Ved å ta utgangspunkt i Batailles erotiske novelle, *Historien om øyet*, og hans tenkning om det erotiske, slik det kommer frem i *Erotismen*, vil jeg undersøke hva slags syn på kroppen, og mer spesifikt kvinnekroppen, som ligger til grunn i disse verkene. Er Batailles kroppslige erfaring universaliserbar, eller blir hans tenkning fundert på en mannlig erfaringsmulighet som ekskluderer kvinner? Spesielt Batailles syn på reproduksjonen mener jeg kan si noe om hva slags mulighetsbetingelser som impliseres for kvinnekroppen, og for forholdet mellom kjønnene i hans tenkning. Legger vi *Erotismen* til grunn er den mest nærliggende slutningen at Bataille ser ut til å plassere kvinnen i en passiv og underordnet posisjon. I så tilfelle føyer han seg inn i en lang tradisjon av vestlige forfattere og er uinteressant fra et feministisk perspektiv, bortsett fra som eksempel på patriarkalske holdninger. I *Historien om øyet* er det likevel den kvinnelige hovedpersonen, Simone, som ser ut til å være den aktive part. Hennes karakter, og hennes betydning for en feministisk lesning av Batailles filosofi er gjenstand for diskusjon: Er hun en mannlig fantasi, bærer av en maskulin seksualitet, som Dworkin hevder? Eller er hun åsted for det transgressive drama på bakgrunn av kvinnekroppens iboende ambivalens slik Suleiman mener? Eller representerer hun, som et tredje alternativ, en autonom kvinnelig transcendens, slik hun gjør i Vanderwees fremstilling? Spørsmålet om Simone, hennes seksualitet og hvorvidt hennes karakter kan sies å representere en overskridende kvinnefigur på egne premisser, eller om hun snarere skal forstås som en representant for den maskuline seksualiteten, ser

²¹ Bataille (1996), s. 27.

²² *Symposium* 192 d-e (Platon 2001).

ut til å utgjøre stridens eple når Batailles erotisme skal diskuteres. Hvordan en velger å besvare dette spørsmålet vil være avgjørende for hvordan spørsmålet etter kjønnsforskjellens i Batailles filosofi skal tolkes. Likevel ser det ut til at diskusjonen strander ved dette punktet, og at en helhetlig tenkning om kjønnsforskjell i Batailles filosofi uteblir. Kan dette bero på selve spørsmålet? Etter min mening er spørsmålet om karakteren Simone, og om hvorvidt hennes aktivitet eller passivitet står i motsetning til visse uttalelser i *Erotismen* feilaktig formulert, eller i alle fall ikke det eneste relevante spørsmålet når en skal undersøke hvordan disse to verkene, *Erotismen* og *Historien om øyet*, skal leses som uttrykk for ett og samme filosofiske tankesett, og jeg skal forklare hvorfor mot slutten av kapitlet. Det finnes selvsagt også en mulighet for at disse to tross alt ulike verkene slett ikke utgjør et koherent tankesett. I mellomtiden skal vi foreta et dypdykk i visse scener fra *Historien om øyet* og forsøke å se hvordan disse forholder seg til Batailles filosofiske analyser i *Erotismen*. På denne måten håper jeg å kunne klargjøre kvinnens, kvinnekroppens og reproduksjonens posisjon i Batailles tenkning.

Tabu og overskridelse

En undersøkelse av Batailles erotisme må legge til grunn hans tenkning om tabu og overskridelse. Det er tabuene som skiller mennesket fra dyrene, og som gjør oss til samfunnsmennesker. Jeg vil først presentere noen sentrale begreper hos Bataille før jeg viser hvordan disse begrepene kommer til uttrykk i, og kaster lys over, *Historien om øyet*. For Bataille konstitueres mennesket historisk ved opprettelsen av arbeidet, som trekker opp forbudenes grenser. Da stadig større deler av den menneskelige livsverden blir underlagt arbeidssfærens rasjonale, som nærmere kan bestemmes til å være akkumulasjonen av goder, vil det bli en rest til overs som ikke på noen trygg måte kan inkorporeres i det ordnede menneskelivet. I arbeidets verden rår den formålsrasjonalistiske tenkningen grunnen, og for å opprettholde denne må deler av menneskets natur sorteres ut. Opprettelsen av forbud som angår seksualitet, vold og død er det som beskytter og opprettholder den homogene sfæren for arbeidet der størstedelen av menneskelivet fra nå av utspiller seg. Likevel lar ikke det denne dimensjonen, dette *andre* som Bataille betegner det heterogene, seg utrydde. I denne sfæren plasserer Bataille alle former for vold og opprør, det irrasjonelle, det kroppslige, det hellige, og det jeg vil vektlegge i denne lesningen: den erotiske seksualiteten. Hertil hører dermed alt som må utraderes fra den menneskelige livsverdenen for at arbeidet og økonomien ikke skal forstyrres.

Den eneste klare og konkrete distinksjonen mellom forbud og overskridelse er av økonomisk art. Forbudet svarer til arbeidet, og arbeidet er produktivt: i den *profane* tiden som er avsatt til arbeid, akkumulerer samfunnet ressurser, og forbruket reduseres til det minimum som er nødvendig for produksjon. Den *hellige* tiden er imidlertid festdagene.²³

Det heterogene, hevder Bataille, kan vi se uttrykt i ofringsriter, i karnevalet, og i institusjoner som *potlach*: ”(...) *potlatch* er både beregningens kulminasjon og en overskridelse av beregningen. Men det er beklagelig at Lévi-Strauss la så liten vekt på erotikkens betydning i kvinne-*potlatch*’en”, skriver han.²⁴ Bataille tar på sin side erotikkens betydning på største alvor, og ser på utvekslingen av kvinner som tvetydig: kvinnen er en gave, å ligne med luksusvarer som champagne, hun er hellig, og kvinneutvekslingen har noe av festens eksess over seg, samtidig som det ligger et rasjonale om ressursutnyttelse til grunn for denne utvekslingen. For Bataille er det *potlachen*’s element av ødsling og overskudd som er det vesentlige ved dette ritet, og som danner kontrasten til arbeidssfærens akkumulasjons-logikk. Samtidig er kvinneutvekslingen også basert på nytte, fordi mannen og kvinnen lever sammen som to utfyllende deler av en produksjonsenhet.²⁵ Dette er interessant for vårt formål fordi Bataille med dette antyder at kvinnen må forstås som noe radikalt annet enn mannen; kvinnen har noe av det hellige ved seg.

Hva ligger så i Batailles begrep om det hellige? Buvik skriver at Gud er en av de sentrale figurer i Batailles tenkning.²⁶ Men hvordan skal vi så forstå at Bataille i *Madame Edwarda* beskriver den prostituerte som Gud? Mme Edwarda er ikke som Gud, eller lik Gud: Hun er Gud. Bataille skriver selv i forordet til Mme Edwarda:

A public whore, in no way different from any other public whore. But what mysticism could not say (...), eroticism does say: God is nothing if He is not, in every sense, the surpassing of God: in the sense of everyday being, in the sense of dread, horror and impurity, and, finally, in the sense of nothing...²⁷

²³ Bataille (1996), s. 73.

²⁴ Bataille (1996), s. 213.

²⁵ Bataille (1996), s. 213.

²⁶ Buvik (2005), s.76.

²⁷ Bataille (1997a), s. 227.

Bataille vil tilbakeføre betydningen av det hellige der det oppstod, i det sanselige.²⁸ Hans gudsbegrep plasserer Gud i randsonen av den menneskelige eksistens, der vår væren blir gitt oss i det øyeblikket den blir tatt fra oss; i døden.²⁹ Derfor er vår mulighet for å få tilgang til det hellige, til å oppleve vår egen væren, i Batailles tenkning knyttet til døden og til muligheten for å erfare døden uten å dø:

(...) and since, in death, being is taken away from us at the same time it is given us, we must seek for it in the feeling of dying, in those unbearable moments when it seems to us that we are dying because the existence in us, during these interludes, exists through nothing but a sustaining and ruinous excess, when the fullness of horror and that of joy coincide.³⁰

Når selve samfunnsdannelsen er basert på utvekslingen av kvinner, på utvekslingen av det hellige, kan det da tenkes at en overskridelse av det hellige også er en overskridelse av det kvinnelige? Dette spørsmålet skal jeg forsøke å gi et svar på senere i kapittelet, men vi kan allerede nå ha det i bakhodet når vi skal begi oss inn på Batailles erotisme.

I *Historien om øyet* møter vi den mannlige, ikke navngitte, jeg-personen og romanens heltinne Simone, da de er i midten av tenårene. De to har en dragning mot hverandre, og mot aparte seksuelle handlinger. De er jomfruelige og sjenerte, og ikke eldre enn at Simone fremdeles nyter morens omfavnelser, hvor hun kroer seg tilfreds etter sin første overskridende seksualakt. Jeg-fortelleren benytter denne anledningen til å for første gang røre ved Simones kjønn. De to befinner seg fremdeles i foreldrenes husholdning, og i flere scener blir Simones moderlige opphav, ufrivillig og lamslått, tabuenes sannhetsvitne: I den første av disse forteller jeg-personen om hvordan Simone har utviklet både en teknikk og en forkjærlighet for å knekke egg mellom rumpeballene, mens jeg-personen onanerer i ansiktet hennes:

Det gikk selvfølgelig ikke lang tid før moren, som kunne komme inn i stuen når som helst, overrasket oss midt i den litt uvanlige oppvisningen, men den usedvanlig gode kvinne, som selv hadde ført et eksemplarisk liv, nøyde seg denne første gangen med å overvære leken uten å si et ord, slik at vi ikke la merke til henne. Jeg går ut i fra at hun var for opprørt til å kunne åpne munnen. Men da vi var ferdige og ryddet opp etter oss, oppdaget vi henne i døråpningen. –Lat som om du ikke har sett henne, sa Simone, og fortsatte med å tørke seg i

²⁸ Buvik (2005), s.76.

²⁹ Bataille (1997a), s. 226.

³⁰ Ibid.

ræven. Og vi gikk rolig ut, som om denne kvinnen allerede var redusert til et familieportrett.³¹

Vi kan slå fast at i nesten alle sexscener i *Historien om øyet* bringes en eller flere andre personer inn for å sikre det overskridende aspektet. Moren kan således sies å personifisere tabuet i romanens innledende del. Hva som er erotisk, til forskjell fra den dyriske seksualiteten, er nært forbudt med opprettelsen av forbudene. Forbudene konstituerer den overskridelsen som er nødvendig for at en aktivitet skal kunne kalles erotisk. Bataille skiller i *Erotismen* mellom tre ulike former for erotisme: den fysiske, den emosjonelle og den religiøse erotismen er alle uttrykk for det samme: ”å erstatte individets isolasjon, dets diskontinuitet med en følelse av dyp kontinuitet.”³² Selv om Batailles pornografi i første rekke ser ut til å tematisere den fysiske erotismen skal vi i løpet av kapittelet se hvordan alle disse formene for overskridelse kommer til uttrykk i *Historien om øyet*.

En annen som skal få en avgjørende betydning for Batailles hovedpersoner er Marcelle. Det er under en utendørs scene hvor de to befinner seg i en nokså uortodoks og sammenfiltret stilling at Marcelle, ”den reneste og mest rørende av våre venner”, finner dem.³³ Lamslått og hulkende faller hun om på marken, og de to kaster seg over henne og dekker henne med kyss, og den gråtende Marcelle lar seg motvillig, eller uvillig, rive med i en orgie som aksentueres av en tordenstorm som i styrke og villskap kun overgås av deltakerens begjær. En uke senere møter de igjen Marcelle. Hennes dype rødme ”gjorde oss urolige”³⁴. Denne ”uroen” oppstår i flere scener hvor de to hovedpersonene blir oppmerksom på forbudene, og kan sies å peke mot Batailles påstand om at det er forbudene som konstituerer begjæret etter å overskride dem, ikke omvendt.³⁵ Dessuten legger hun for dagen en anselig porsjon av den skamfølelsen som, i følge Bataille, er nødvendig for at mannen skal kunne erfare det overskridende aspektet ved seksualakten. Det er symptomatisk for forvirringen som oppstår når en skal foreta en lesning av *Historien om øyet* i lys av *Erotismen*, og omvendt, at også Simone i aller høyeste grad ser ut til å bli påvirket av Marcelles forbilledlige skamrødme. I *Erotismen* skriver Bataille:

³¹ Bataille (2002), s. 21, 22.

³² Bataille (1996), s. 23. Jeg vil vie begrepene kontinuitet og diskontinuitet en grundigere gjennomgang i avsnittet ved samme navn: Kontinuitet og diskontinuitet.

³³ Bataille (2002), s. 18.

³⁴ Ibid., s. 22.

³⁵ Bataille (1996), s. 54.

En mann kan ikke føle på sin egen kropp at et forbud er brutt, og det er derfor han venter på en kvinnes forvirring, om det så bare er skuespill, for å bli bevisst om at det dreier seg om en overskridelse. Gjennom skammen, spilt eller ikke, aksepterer en kvinne forbudet som skaper det menneskelige i henne.”³⁶

Det paradoksale er dette: også Simone ser ut til å være avhengig av, eller i det minste å bli påvirket av, påminnelsen om de opprinnelige forbudene for å oppleve seksuell opphisselse og transcendens. Kvinnen, i *Historien om øyet* er dermed, dersom vi antar at Simone representerer sitt kjønn, heller ikke unntatt betingelsene for å oppleve det Bataille kaller erotisk aktivitet: overskridelsen av tabuet som er gitt i kulturen. Buvik fremhever nettopp Batailles syn på mennesket som samfunnsvesen i sin artikkel om Batailles pornografi. ”Bataille betrakter i første rekke mennesket som samfunnsvesen. For ham er det bare meget sekundært et naturvesen”³⁷ Det menneskelige er på en og samme tid det som gjør oss i stand til overskridelse, og det som skal overskrides. På bakgrunn av dette er det vanskelig å forstå hvordan Simone kan være det åstedet for mannlig besudling som er nødvendig for at en mann skal ønske å ha samleie med henne. Hun er tvert imot den som besudler. På den andre siden er hun åpenbart vakker og på den måten attråverdig som erotisk objekt. ”På samme måte som døden i ofringsritualet, skaper paringsaktens stygghet angst. Men jo større angsten er – (...) -desto større er bevisstheten om å overskride grensene(..).”³⁸ skriver Bataille i *Erotismen*. Det er en kvinnes skjønnhet som gjør henne menneskelig, eller minst mulig dyrisk, og som setter paringsaktens stygghet i relieff: ”Det finnes ikke noe mer deprimerende for en mann enn en stygg kvinne der organenes eller aktens stygghet ikke kommer til syne. Skjønnheten er det aller viktigste, fordi det stygge ikke kan besudles, og erotismens kjerne er besudling.”³⁹

Disse uttalelsene har åpenbart mer enn bare et snev av misogynisme ved seg. I og med at Simone så ubeskjeden hengir seg til all erotisk aktivitet ser det ut til at hun blir uegnet som bærer av det tabuet som ifølge Bataille er nødvendig for overskridelsen. Dette kan forklare hvorfor Bataille ser det nødvendig å trekke inn andre karakterer som kan fungere som manifestasjoner av forbudene. Det kan falle en inn å stille spørsmålet om hvorvidt Simone i det hele tatt kan sies å være en kvinne, i alle fall i bataillesk forstand. Dworkin, for eksempel, ser Simone som bærer av en maskulin seksualitet: ”She is a prototypical figure

³⁶ Bataille (1996), s.138.

³⁷ Buvik (2005), s. 84.

³⁸ Bataille (1996), s. 149.

³⁹ Ibid.

in the male imagination, the woman who is sexual because her sexuality is male in its values, in its violence.”⁴⁰ Samtidig er det, som blant annet artikkelen ”Complicating Eroticism and the Male Gaze” av Chris Vanderwees påpeker, scener i *Historien om øyet* som ikke entydig kan tolkes i denne retningen. Vanderwees er mer optimistisk, og spør om ikke Simones aktive seksualitet kan tyde på at det finnes forsonende trekk ved Batailles tekster som gjør ham til en alliert for feminismen.⁴¹ Vanderwees’ tolkninger vil jeg vie en grundig gjennomgang senere, men inntil videre skal jeg nøye meg med å si meg enig i at det finnes et potensiale for en positiv feministisk lesning av Bataille, men at jeg mener dette beror på ganske andre elementer ved Batailles tekster enn dem Vanderwees trekker frem.

Den lave materien

Bataille tematiserer sammenhengen mellom død, vold og erotikk uavlatelig. Samtidig trekker han forbindelsen til det som vanligvis tenkes ut av det erotiske og, ikke minst, av det hellige: menneskelige avfallsstoffer. Dette har sammenheng med Batailles begrep om vold, et begrep som har en betydning som peker utover den meningen som vi i dagligtalen legger i ordet. Batailles tenkning om vold er avgjørende for å kunne si noe om hvordan kvinnekroppen, det hellige og reproduksjonen plasseres i relasjon til død og erotikk hos Bataille. I *Historien om øyet* kommer volden eksplisitt til syne ved en rekke sadistiske gjerninger, men tematiseres også implisitt ved den stadige forekomsten av urin. For å utdype hva jeg mener skal jeg vise hvordan dette kommer til uttrykk i *Historien om øyet*: Marcelle, ”som i usedvanlig grad manglet viljestyrke”⁴² lar seg overtale til å bli med dem for å drikke te med noen venner. Te blir til champagne, og Simone, som later som om hun er overstadig beruset, inngår et veddemål med en av de unge mennene om hvorvidt hun tør å urinere foran forsamlingen. Hun vinner, og premieres med å få kle av taperen. Plutselig faller hun om i et slags epileptisk anfall og ber den unge mannen om å urinere på henne. Dette utløser en orgie, som Marcelle tidlig trekker seg tilbake fra. Hun ”fant et stort normannisk skap hvor hun stengte seg inne etter å ha hvisket noen ord i Simones øre. Hun ville masturbere i skapet og tryglet oss om å la henne være i fred.”⁴³ Den stakkars Marcelle, overveldet av begjær, og av sin egen skam, tisser i opphisselse, og synet av vannet som renner ut fra under skapdørene avstedkommer, foruten latterbrøl fra det

⁴⁰ Dworkin (1988), s. 176.

⁴¹ Vanderwees (2014), s. 1.

⁴² Bataille (2002), s. 23.

⁴³ Ibid., s. 25.

berusede selskapet, en orgiastisk villskap som får jeg-personen til å midlertidig glemme henne. En halvtime senere kommer han på å slippe henne ut av skapet. Marcelle, naken, hulkende og skjelvende, skriker ut i vanvittig redsel ved synet av den nå blodige hovedpersonen, noe som påkaller selskapets foreldre. Marcelle blir sendt på galehuset.

I del to av *Historien om øyet* gir Bataille noen selvbiografiske detaljer fra sin egen traumatiske oppvekst som kan kaste lys over visse elementer i det vi nå har vært igjennom. Bataille forteller at han, i motsetning til de fleste guttebarn var forelsket i sin far, ikke i sin mor. Den syfilliske faren var blind og led av lammelser og kunne derfor ikke gå på toalettet.

(...) han var tvunget til å gjøre det i et lite kar festet til stolen, og siden han urinerte svært ofte, sjenerte han seg ikke for å gjøre det, mens jeg så på (...) Men det aller merkeligste var nok blikket hans når han pisset. (...) I alle tilfeller er det bildet av de hvite øynene i denne situasjonen som for meg er direkte forbundet med bildet av eggene, og som forklarer den nesten regelmessige forekomsten av urin hver gang det dukker opp et øye eller et egg i fortellingen.⁴⁴

I tillegg til Batailles egen forklaring, vil jeg også foreslå en egen tolkning. Bataille kobler bilder av sin barndoms ”forelskelse” sammen med urin. Den idoliserte faren besudles etterhvert av sin urinerings og manglende kontroll på egen avføring. Det er betegnende for Batailles’ scatologiske prosjekt at bilder av det hellige også blandes sammen med bilder av det ”lave”, det menneskelig avfallet. Dette henger sammen med Batailles begrep om *den lave materie* som Benjamin Noys skriver om i artikkelen ”Georges Bataille’s Base Materialism”. Bataille vil at filosofien skal gjøre det umulige, den må bevege seg til grensen for det utsigelige. For å møte denne utfordringen innføres den lave materien som et destabiliserende element for å løse opp de dikotomiske motsetningene mellom høyt og lavt, godt/ondt og sinn/kropp. I essayet ”Base Materialism and Gnosticism” skriver Bataille at det gnostiske tankesettet åpner for muligheten av å tenke materien utenom den dialektikken som vi har arvet fra nyplatonismen og kristendommen, og som Hegel har perfektjonert.⁴⁵ Noys viser til Batailles essay ”The Big Toe” for å tydeliggjøre akkurat hva dette tredje kan være. Her beskriver Bataille hvordan hele menneskets livsverden er avhengig av en eneste ting, nemlig menneskets evne til å stå på to bein. Og denne evnen igjen er fullstendig avhengig av en enkelt faktor; stortåen. Likevel ser vi, fra hodets

⁴⁴ Bataille (2002), s.116.

⁴⁵ Bataille (1997b), s. 162.

eleverte posisjon, ned på stortåen, vi betrakter den med forakt for dens plassering nede i gjørmene. Her, påpeker Noys, blir det klart hvorfor dette grepet ikke er å forstå som en omsnuing av begrepspar som opprettholder den dualistiske strukturen ved å foreslå at vi alle skal slutte å stå oppreist og begynne å rulle rundt nede i gjørmene:

Instead, (...) base matter is what makes the very structure of the high/ low opposition possible in the first place *and* what ruins it: without the base matter of the big toe we could not stand erect, and so we would be deprived of the high, ideal etc., but because of this the high can never be as pure as it would desire. It is from the position of the high that base matter is rejected as the low, when in fact base matter is the origin of the high and remains to torment the high and bring it back down into the low.⁴⁶

Mens stortåen er det som holder oss oppreist og muliggjør der erektile posisjonen hvor idealene og det rene, fornuften, sees på som det høyeste, hviler nemlig idealet på den forhatte stortåen, og gjør at idealet ikke blir så rent og ubesmittet som vi gjerne hadde villet. Dette problemet gir den lave materien en posisjon som både lav og høy ved å være hva disse ytterpunktene begge har del i – stortåen er i berøring med begge.⁴⁷ Denne sammenhengen mellom det lave og det høye er relevant når vi i det kommende skal undersøke hvordan Batailles filosofi forholder seg til kvinnen, og hennes posisjon i hans begrep om det hellige. Jeg vil argumentere for at Batailles tenkning om materien er av største viktighet for en undersøkelse av kvinnekroppens posisjon i hans filosofi. Men for å forstå kjønnsforskjellens rolle må vi først se på hva som ligger i Batailles kontinuitet, som vi var inne på var erotismens målsetning.

Kontinuitet og diskontinuitet

Batailles tenkning om kontinuitet og diskontinuitet er nøkkelen til å forstå hvordan han knytter forbindelsen mellom seksualiteten og døden. Etter den skandaløse orgien finner jeg-personen det best å flykte. Han letter foreldrene for kontanter og en revolver, går til havet og vandrer omkring. Tanker om selvmord begynner å ta form.

Nesten hele natten gikk jeg langs havet, men uten å bevege meg langt bort fra X. Jeg forsøkte å roe ned en voldsom sinnsbevegelse, en merkelig, spøkelsesaktig febergalskap hvor fantasier om Simone og Marcelle blandet seg motvillig med de frykteligste syner. Litt etter litt meldte også tanken på selvmord seg, jeg fant frem revolveren og gjorde meg fri fra ord som håp og håpløshet. Men i min utmattelse ble det klart for meg at livet mitt likevel måtte ha en mening, som det alene ville få ved at visse begivenheter, definert som

⁴⁶ Noys (1998), s. 501.

⁴⁷ Noys (1998), s. 501, 502.

ønskelige, også inntraff. Jeg aksepterte til slutt den spesielle besettelsen ved navnene: Simone og Marcelle, (...) ⁴⁸

Dette er første gang jeg-fortelleren opptrer alene i romanen, og Vanderwees setter denne scenen i forbindelse med Batailles begrep om kontinuitet og diskontinuitet. Han hevder at den ”voldsomme sinnsbevegelsen” er fortellerens følelse av diskontinuitet. Simone og Marcelle hjemsøker ham i hans opplevelse av sin egen diskontinuitet og han drives til å oppsøke dem for å oppnå kontinuitet. ⁴⁹ Bataille hevder at som diskontinuerlige værender, isolerte vesener adskilt fra andre individer og det som *er*, søker vi etter kontinuiteten. Han ser den fysiske erotismen som et overgrep på partnerens individuelle eksistens, hvori individet delvis går i oppløsning som konstituert individ. ⁵⁰ Vår menneskelige tilstand av diskontinuitet, atskilt fra hverandre ved en avgrunn som henviser oss til individuell isolasjon, er en tilstand som fyller oss med angst, og med et ønske om å bli en del av kontinuiteten, å bli ”lik en bølge tapt blant andre bølger” ⁵¹. Havet kan dermed i denne scenen sees som uttrykk for det heterogene. Det er på grensen mot det heterogene at hovedpersonen kan erfare sin egen diskontinuitet, altså sin egen dødelighet. Å oppheve oss selv som isolerte individer er å dø, men selv om han er påvirket av Freuds ide om dødsdriften, hevder Bataille at ønsket om å bli en del av kontinuiteten ikke er å dø, men, som var inne på, å dø mens vi ennå lever:

Vi er diskontinuerlige vesener, individer som dør isolert, på en eventyrlig reise, men vi savner den tapte kontinuiteten. Vi har vanskelig for å holde ut den situasjonen som forankrer oss i vår tilfeldige og forgjengelige kontinuitet. Samtidig med at vi har et angstfylt begjær etter at dette forgjengelige skal vare, er vi besatt av lengselen etter en opprinnelig kontinuitet som generelt knytter oss til det som er. ⁵²

Det er altså dette som er erotikkens unike posisjon i menneskelivet, og også dens berøringspunkt med det hellige. Gjennom den erotiske akten kan mennesket dø, eller erfare døden, mens det ennå lever. Eller, for å si det enda tydeligere: de punktene hvor menneskelivet kommer i berøring med denne erfaringen er erotiske, uavhengig av om denne erfaringen kommer som følge av en emosjonell, fysisk eller religiøs overskridelse. Sammenhengen mellom seksualitet og død vil bli utdypet videre i de neste avsnittene og utgjøre et tyngdepunkt i de videre fortolkningene av Batailles filosofi. Spørsmålet som

⁴⁸ Bataille (2002), s. 30.

⁴⁹ Vanderwees (2014).

⁵⁰ Bataille (1996), s. 23.

⁵¹ Ibid.

⁵² Bataille (1996), s. 22.

gjenstår å besvare er hvorvidt denne erfaringen er universell, eller om den er forbeholdt mannen.

Vold, sex og død

I det kommende avsnittet skal vi ved å fokusere på sammenhengen mellom vold og det erotiske objektet nærme oss reproduksjonens posisjon i Batailles tenkning. De to hovedpersonene i *Historien om øyet* tar rede på hvor Marcelle befinner seg, piken som de nå ikke kan forestille seg å ha samleie uten: ”Det er klart Simone og jeg noen ganger var besatt av en voldsom lyst til å knulle. Men den tanken at det var mulig uten Marcelle var ikke lenger aktuell.”⁵³ De plages og opphisses av fantasier om Marcelle, ”som vi barnlig forestilte oss allerede hadde hengt seg”, og til slutt sykler de ut til sanatoriet. De kommer dit om natten, til et stort, mørkt og uinntakelig bygg. Usikre på hvordan de skal finne frem til objektet for sitt begjær oppholder de seg i den omkringliggende parken da de plutselig blir oppmerksomme på et tegn: et vindu åpner seg, og et laken blir hengt til tork fra gitteret. ”For første gang så jeg Simone redd for noe annet en sin egen skamløshet”⁵⁴ skriver jeg-et. Skyene driver vekk, og i lyset fra månen ser de at lakenet har en stor, våt flekk. De skjønner at Marcelle har masturbert, og igjen ikke kunnet holde seg fra å tisse. Dette har en voldsom virkning på dem begge, de hikster, skjelver og gråter. Simone synker sammen på bakken. Hensatt i denne intense sinnstilstanden bryter fortelleren seg inn i santatoriumet, kler seg naken, men stikker så av igjen fordi han får en følelse av å være forfulgt. En naken kvinne hopper ut av vinduet etter ham og forsvinner mot parken. Han følger etter henne, og det forekommer ham at han følger etter henne for å drepe henne, da han plutselig blir befølt og overmannet av kvinnen, som viser seg å være ingen andre enn hans egen, vidunderlige Simone. I orgasmens rystelser kommer han til å fyre av revolveren; et av skuddene går gjennom vinduet til Marcelle. Hun kommer ut, hun ser dem. Simone onanerer, og Marcelle, i vinduet, gjør det samme. Det erotiske gjennomsyres av bilder av brutalitet og vold- livet settes hele tiden på spill. På vei hjem fra sanatoriet blir Simone kastet av sykkelen på grunn av en voldsom orgasme hun oppnår ved å gni seg mot sykkelsetet. I den tro at hun er død kaster fortelleren seg, fremdeles naken, over hennes livløse kropp, og ”mens jeg holdt rundt den, ble jeg motvillig gjennomrystet av blodbrusende krampetrekninger”.

⁵³ Bataille (2002), s. 33.

⁵⁴ Ibid., s. 36.

Helt i begynnelsen av romanen blir det beskrevet hvordan jeg-personen og Simone en dag kjører på en syklist, en ung og vakker kvinne. Hodet hennes blir nesten skilt fra kroppen. ”Vi stod lenge parkert noen meter borte uten å forlate bilen, besatt av synet av den døde. Inntrykket av gru og fortvilelse tvunget frem av alt det blødende kjøttet, til dels motbydelig, dels av svært stor skjønnhet, lignet følelsen vi fikk av å se hverandre.”⁵⁵ Synet av det maltrakterte liket frembringer altså lignende følelser som fortelleren og Simone får ved å se på hverandre. Hvordan skal vi forstå meningen med dette? Disse setningene har lite til felles med andre beskrivelser av hvordan det er å få øye på sin elskede. Vanderwees påpeker at i *Historien om øyet*, blir så godt som alle seksuelle skildringer koblet med bilder av død, og omvendt. Bataille skriver utfyllende om ødeleggelsen som må gå forut for at en handling kan bli erotisk. Han innleder *Erotismen* slik: ”Erotismen kan sies å være en hyllest til livet like inn i døden.”⁵⁶ Det ligger i Batailles` påstand at det finnes en sammenheng mellom erotismen og døden på den måten at erotismens element av voldsomhet og ødeleggelse gjør oss i stand til å forestille oss vår egen dødelighet.⁵⁷ Men dette elementet av vold og ødeleggelse ser ikke ut til å være fundert i en gjensidighet mellom kjønnene. Tvert i mot ser det i *Erotismen* ut til å forutsette mannens overgrep på kvinnen, selv om Bataille hevder at begge opplever å miste seg selv: ”(...) den kvinnelige part fremstår som offer i erotismen, den mannlige som den ofrende” og, ”(...) begge to, underveis i fullbyrdelsen, taper seg i kontinuiteten som ble etablert i den forutgående ødeleggelseshandlingen (avkledningen).”⁵⁸

I *Erotismen* blir kvinnen dermed plassert i en permanent objektposisjon; kvinnen er offeret, mannen er den som ofrer. Det Bataille her risser opp er en rent maskulin begjærstruktur der det erotiske elementet er mannens innbryten i kvinnen og det potensielle innslaget av vold dette innebærer. Bataille beskriver i *Erotismen* hvordan sammenhengen mellom døden og erotismen beror på den fysiske erotismens grunnleggende voldsomhet. Det er nemlig alltid ved et element av vold at individet rykkes ut av diskontinuiteten. ”Hva innebærer fysisk erotiske om ikke et overgrep på partnerens individuelle eksistens – et overgrep som grenser til død og drap?”⁵⁹ Drapet, eller ofringen, står sentralt i mange

⁵⁵ Bataille (2002), s. 15.

⁵⁶ Bataille (1957), s.19.

⁵⁷ Ibid., s. 24.

⁵⁸ Bataille (1957), s. 25.

⁵⁹ Bataille (1957), s. 24.

religioner (også i kristendommen) og kan sies å være det som åpenbarer de menneskelige eksistensvilkårene. Det er i den hellige sfære vi får anledning til, gjennom det rituelle drapet, å få øye på vår egen dødelighet, og ikke minst; hvilke mening den har: blikket rettes mot vår egen eksistens. Her er vi ved selve kjernen i Batailles teori om erotismen: Det er den religiøse erfaringen som gjør mennesket i stand til å avdekke seg selv fullstendig. Det hellige drapet, ofringen, er den sentrale religiøse hendelsen, uavhengig av spesifikke religioner. For det post-religiøse mennesket står sammensmeltningen av to individer i seksualakten frem som en mulighet for, i et kort øyeblikk, å oppløse den avgrensede individualiteten og dermed la partene erfare kontinuitet. Det avgjørende punktet i erotismen er for Bataille dette øyeblikket av oppløsning av det konstituerte selvet, som vi kan betegne som *selvtapet*. ”(...) det frivillige tapet av selv som erotismen innebærer, er iøynefallende: ingen kan tvile på det.”⁶⁰ skriver han. Forstyrrelsen av det vanlige og hverdagslige rykker individet over i det Bataille karakteriserer som det sakrale, eller den *hellige* sfæren. ”Erotismen er det i menneskets bevissthet som retter søkelyset mot dets eksistens.”⁶¹

Det hellige kjennetegnes nettopp ved at det er her kontinuiteten åpenbares, enten via riter i kulten, eller ved offerhandlingen. I det sekulære vestlige samfunnet har det sakrale ingen plass, men Bataille fremhever erotismen som en mulig innfallsvinkel til denne dimensjonen av menneskelivet. Som vi skal få se manifesterer dette seg på grunnleggende ulike måter for mann og kvinne. Bataille skriver: ”Under individenes oppløsningsprosess har den mannlige parten i prinsippet en aktiv rolle, den kvinnelige parten er passiv.”⁶² I dette kommer det frem et syn på forholdet mellom kjønnene der kvinnekroppen ser ut til å være fastlåst i en posisjon som passivt åsted for mannlig overskridelse og erfaringsmulighet. Batailles refleksjoner tar utgangspunkt i den seksuelle opphisselsens forbindelse med drapet, som Marki de Sade åpenbarer i sine pornografiske verker. Han foreslår at denne forbindelsen må sees i lys av reproduksjonen. Reproduksjonen står i utgangspunktet i motsetning til erotismen. Han går så langt som til å si at erotismen kjennetegnes nettopp ved at den ikke har reproduksjonen som mål. Likevel er reproduksjonen nøkkelen til å forstå erotismen, og også forbindelsen mellom drapet og den seksuelle opphisselsen. I de enkle organismenes ukjønnetede formering er det er øyeblikk

⁶⁰ Ibid., s. 39.

⁶¹ Ibid., s. 37.

⁶² Ibid., s. 24.

hvor den opprinnelige cellen opphører å være, og to nye celler kommer i dens sted. I dette øyeblikket, med Batailles terminologi, opphører den opprinnelige cellen å være som diskontinuerlig vesen, men i den gamle cellens død finner det sted et fundamentalt øyeblikk av kontinuitet, samtidig som de to nye cellene blir til som diskontinuerlige.⁶³ Bataille overfører denne basale formen for tilblivelse og opphør til mennesket, men ikke uten å peke på visse forskjeller. I de menneskelige kjønnscellenes forening går ikke individet til grunne, eller ”oppløses” (*dissolution*) på samme måten. Men, påpeker Bataille, dette dreier seg kun om en midlertidig utsettelse. ”I det lange eller korte løp krever reproduksjonen at foreldrene må dø, de som aldri skaper liv for annet enn å gi tilintetgjøringen større krefter (på samme måte som en generasjons død krever at en ny generasjon blir født).”⁶⁴

For Bataille er tilblivelsen av nytt liv i bunn og grunn et resultat av den forråtnelsesprosess vi alle skal underlegges. Fra denne ”væskende masse”, plethoraen, oppstår så det nye livet, som i samme øyeblikk som det konstitueres som diskontinuerlig dømmer opphavet til å gjennomgå død og forråtnelse, til å bli ett med kontinuiteten. At seksualitetens organer også er kroppens kloakk former ifølge Bataille vår tankeverden på en slik måte at skitt, forråtnelse og seksualitet er nært forbundet med hverandre, og han siterer Augustin: ”*Inter faeces et urinnam nascimur*” (Vi fødes mellom avføring og urin)⁶⁵. Kvalmefornemmelsen ser ut til å så å si smitte over fra kroppsavfall, til døden, til seksualiteten. Bataille er ikke entydig på dette punktet, men nøyer seg med å slå fast at en slik forbindelse finnes. På bakgrunn av dette trer det klarere frem på hvilken måte Batailles karakterer i *Historien om øyet* opplever lignende følelser ved synet av det blodige liket som de gjør ved synet av hverandre- i begge tilfeller er det sin egen dødelighet de får øye på. Til tross for at Bataille ser ut til å hevde at reproduksjonen er en betingelse for at den fysiske erotismen kan tilby kontinuitetens erfaring plasserer han likevel reproduksjonen utenfor erotismens sfære. Denne ambivalensen mener jeg kan tilbakeføres til Batailles begrep om vold. Volden, eller døden, som erotismen åpenbarer for oss, er den indre volden, den forråtnelsesprosess og kontinuerlige tilblivelsen som også er en kontinuerlig undergang og som enhver levende kropp bærer i seg. Det er dette mennesket søker å utradere fra sin profane tilværelse, av hensyn til arbeidet, først og fremst. Men også i et forsøk på å ta kontroll over det

⁶³ Ibid., s. 21-23.

⁶⁴ Ibid., s. 68.

⁶⁵ Ibid., s. 65.

heterogene, eller kaoskreftene om man vil. Å kontrollere den ytre volden, naturens ubønhørlige voldsomhet, er et forsøk på å kontrollere den indre volden. Men å avdekke denne volden ser for Bataille ut til å bero på en manns vold mot en kvinne, altså en vold som mannen selv kontrollerer. Den indre volden som graviditet og fødsel symboliserer er en ukontrollert form for vold, og jeg vil komme til å argumentere for at Batailles filosofi lider under en selvmotsigelse når han ikke medregner graviditet og fødsel til det erfaringsområdet som setter oss i berøring med ytterpunktene i eksistensen. Vi skal komme tilbake til reproduksjonen, i avsnittet ”Volden i naturen, naturen i kvinnen”, etter en undersøkelse av hvordan den emosjonelle og den religiøse erotismen kan sies å komme til uttrykk i *Historien om øyet*.

Sammensmeltning og opphevelse av forskjell

Forbindelsen mellom volden, den erotiske opphisselsen og bildene av kontinuitet og diskontinuitet kommer kanskje aller klarest til uttrykk i følgende scene: Hovedpersonene har flyktet til Spania etter at Marcelle har hengt seg. Der blir de tatt imot av en rik engelsk mann, Sr Edmond, som vil ta Simone under sin beskyttelse.⁶⁶ Han gjør seg umake med å tilrettelegge for at Simone skal få fritt utløp for sine lyster. Den adspredelsen hun liker best er tyrefekting. Aller best liker hun når hestene får innvollene revet ut, og når tyren så vidt sneier matadorens kropp. Ved dette synet ”må enhver føle det samme og gjentatte jaget som kjennetegner samleiets spill”.⁶⁷ Simone har bedt Sr Edmond om å skaffe henne oksens testikler, - hvilket hun får. Da hun mottar de rå kulene blir hun rådvill. Hun ønsker å sette seg på tallerkenen, men kan ikke, på grunn av de andre tilskuerne. Fortelleren tar fra henne tallerkenen og får henne til å sette seg ned. Hun får tallerkenen på fanget. Her er det spesielt bemerkelsesverdig at Simone avviser jeg-personens ønske om samleie, til fordel for den autoerotiske aktiviteten hun ønsker med oksetestiklene. Solen steker ned på dem fra en klar himmel og blender dem, utmattar dem og forstyrrer sansene. Plutselig utfolder flere begivenheter seg i rask rekkefølge: Simone biter i testikkelen, tyrefekteren går mot oxen. Samtidig med at Simone skamløst inseminerer den andre bleke globen, perlende hvit, og svakt blodskutt, som et egg, eller et øye, inn i sin egen vagina,

⁶⁶ Introduksjonen av Sr. Edmond, denne utenforstående tredjeparten, kan ikke forklares med at han er bærer av kulturens tabu. Han ser ut til å forlenget ha lagt forbudene bak seg og er i liten grad en aktiv part. Jeg foreslår å se på ham i forbindelse med den lave materie, altså at hans funksjon i teksten er å destabilisere og løse opp dikotomiene, han er ”det tredje”.

⁶⁷ Bataille (2002), s.74.

blir tyrefekteren drept og oksens horn går rett igjennom hans høyre øye. Det løsner fra øyehulen hvorfra det blir hengende.

Chris Vanderwees baserer seg på Roland Barthes beskrivelse av tegnenes mobilitet i Batailles fortelling.⁶⁸ Barthes viser hvordan egget, øyet og testiklene får sin erotiske verdi ved å være utskiftbare størrelser, og svarer til væskene som er gjennomgående i Batailles beretning: eggeplomme, tårer, urin, sperm. ”He thus leaves no other recourse than to consider, in *Histoire de l’oeil*, a perfectly spherical metaphor: each of the terms is always the signifier of another (no term is a simple signified), without our ever being able to stop the chain.”⁶⁹ Vanderwees hevder at dette poenget hos Barthes gir anledning for en feministisk tolkning. For å fullt ut forstå Vanderwees resonnement her er det nødvendig å gå litt tilbake i Batailles historie. Simone blir liggende syk etter fallet fra sykkelen. Fortelleren underholder Simone med å kaste egg ned i toalettet, mer eller mindre tømte, slik at de synker og dupper i ulik grad. Han knuser rå egg i bideet, noen ganger urinerer hun på det, andre ganger spiser han det. De fantaserer om Marcelle, om å legge henne i et badekar fullt av rå egg som hun ville komme til å knuse. En av de få samtaler i boken, også en av de få de har om seg selv i det hele tatt i følge fortelleren, danner følgende assosiasjonsrekke:

Da jeg spurte henne hva hun tenkte på i forbindelse med å tisse, svarte hun: risse, øynene, med barberkniv, ett eller annet rødt, solen. Og et egg? Et kalveøye, på grunn av hodets farge (kalvehudet) også fordi det hvite i egget er det hvite i øyet, og eggeplommen er pupillen.⁷⁰

Barthes påpeker også en viss lydlig likhet mellom øyet og egget på fransk, hvor øyet, *oeil* og egget, *oeuf*, både har en felles og en differensiert lyd. Forbindelsen til testikkelen opprettes både ved dens ovale form og bleke farge, men også ved at på testiklene hos noen dyr på fransk kalles *egg*.⁷¹ For Vanderwees signaliserer dette et potensiale for en subversiv feministisk tolkning, fordi han setter det metaforiske bildet av øyet i forbindelse med ”the male gaze,” det mannlige blikket. Da Simone setter tennene i testikkelen ”she simultaneously consumes and destroys an image of male genitalia. (...) As Simone bites into the testicle, she simultaneously bites in to an eye within the *Story of the Eye*’s system of

⁶⁸ Vanderwees (2014), s. 9.

⁶⁹ Barthes (1972), s. 242.

⁷⁰ Bataille (2002), s. 52.

⁷¹ Barthes (1972), s. 241

exchange between signifiers”⁷² Han peker på at oksetestikkelen også er en sammenføyning av tegn, nærmere bestemt mellom sædcelle og egg, og at Simone slik sett ved å fortære testikkelen også konsumerer et bilde av kontinuiteten, samtidig som hun kroppsliggjør kontinuiteten ved å innføre egget/øyet/ testikkelen i sin egen vagina. På samme tid som grensene mellom indre/ ytre, utenfor/inni forstyrres ved at øyet nå er utenfor kroppen, og testikkelen på innsiden, blir også forteller jeg-ets blikk forstyrret av den blendende solen.

For Vanderwees oppnår Simone en uavhengig erfaring av sammenhengen mellom sex og død som han mener resonnerer med Batailles tenkning i *Erotismen*, og han hevder dette kompliserer bildet Bataille gir av kjønnes relasjon til hverandre. Selv om jeg langt på vei er enig med Vanderwees' tolkninger, og fullstendig enig i at det umiddelbart kan være vanskelig å få bildet av Simone til å passe med det kvinnebildet Bataille gir i *Erotismen*, vil jeg likevel tillegge denne scenen en litt annen betydning enn den som fremkommer her. Batailles befatning med den franske surrealismebevegelsen som virket i Frankrike på første halvdel av 1900-tallet er velkjent. Lusty, i boken *Surrealism, Feminism, Psychoanalysis*, hevder at Walter Benjamin med sin tolkning av surrealismen som modernismens *radikale andre* også peker på kvinnens posisjon innenfor surrealismen som muse og revolusjonært emblem, og dermed på det paradoksale ved at kvinnen blir kroppsliggjort som den radikale annethet *innen* surrealismen selv.⁷³ Hun hevder også at surrealistene nærmest var besatt av øyet og enukleasjonen, som i psykoanalytisk forstand symboliserte en maskulin kastraksjonsangst.

While the recurrent image of the detached or violated eye registers the psychoanalytic, indeed Oedipal foundations of Surrealist aesthetics, enucleation invariably involves a fetishistic violence directed toward the female body, one that unfolds a profound displacement of masculine trauma.⁷⁴

Lusty viser til Man Ray's verk, *Object to be Destroyed*, og til Dali og Bunuel's film *Un chien andalou* som begge tematiserer øyet som objekt for ødeleggelse. Man Ray klippet ut et bilde av sin tidligere elsker og fotoassistent og satte det fast i enden på en metronom med en invitasjon til å ”ødelegge objektet.” I *Un chien andalou* får en kvinne øyeeplet kuttet over med et barberblad av en mann som muligens er hennes elsker. Det er kanskje

⁷² Ibid.

⁷³ Lusty (2007), s.10, Benjamin (2014), s. 110.

⁷⁴ Lusty (2007), s. 51.

overflødig å bemerke at Bataille var meget begeistret for denne filmen, gitt den tematiske likhet til hans eget verk. Inez Hedges peker på at et tilbakevendende tema for surrealistene var nødvendigheten av å bli blind for den ”objektive” virkeligheten for å kunne oppnå *inner vision*.⁷⁵ I *Historien om øyet* ser nettopp dette ut til å være gjenstand for refleksjon på følgende måte mens fortelleren stirrer opp på stjernehimmelen: ”For andre synes universet anstendig, det er fordi anstendige mennesker har kastrerte øyne.”⁷⁶

Selve teksten ser her ut til å motsette seg Vanderwees fortolkning: det er de *andres* øyne som er kastrerte. På bakgrunn av dette vil jeg foreslå at scenen på tyrefekterarenaen heller enn å forstås ut fra Vanderwees tematisering av det mannlige blikket, og øyets forbindelse til maskulin kastrasjon, snarere kan forstås som en tematisering av de andres blikk. De andre er i denne sammenhengen representert av de tilstedeværende tilskuere. De er alle samlet på arenaen nettopp i kraft av å være *tilskuere* – de er der først og fremst i egenskap av sine øyne. Det er de andres blikk som stopper Simone fra å gjøre det hun ønsker, nemlig å sette seg naken på fatet med oksetestiklene. Når hun biter til i oksetestikkelen som samtidig er et øye, transcenderer hun tabuene i kulturen, her representert ved de andres blikk. Mens jeg-fortellerens blikk vendes innover av den nådeløse solen, symboliserer Simone elegant denne vendingen innover når hun setter øyet, som samtidig er en testikkel, inn i sin egen kropp. Hedges understøtter også denne tolkningen da hun skriver: ”In Surrealism, love and sexuality are repeatedly associated with inner vision or the lack of vision”.⁷⁷ Testikkelen er en oppheving av den seksuelle forskjellen mellom det maskuline og det feminine på den måten at oksetestikkelen er begge deler, den er et egg, altså kvinnelig, men et egg som inneholder mannlige kjønnsceller. For Bataille oppnår vi følelsen av kontinuitet ved en *sammensmeltning* av individer. Det blir dermed vanskelig å forstå Simone som at hun, *qua* kvinne, opplever transcendens på egne vegne, uten å bli ofret på den maskuline overskridelsens alter, slik Vanderwees hevder. Snarere vil jeg foreslå at denne scenen skal sees på som utvisking av forskjell, den grunnleggende forskjellen som reproduksjon er avhengig av, men som erotismen transcenderer. Som vi var inne på beror erotismens erfaring på følelsen av kontinuitet. Når jeg-personen og Simone ikke har fysisk samkvem betyr det ikke at de er løsrevet fra hverandre, tvert imot. Bataille skriver insisterende om den emosjonelle erotismen. Erotismens streben er etter

⁷⁵ Hedges (1983), s.117. Se også Foucaults (1965/ 2013) essay ”A Preface to transgression” om dette.

⁷⁶ Bataille (2002), s. 66.

⁷⁷ Hedges (1983), s.117.

følelsen av å miste fotfestet, av å vakle. Den er den ekstreme tilstanden som oppleves som å dø uten å dø, eller med den hellige Theresa: ”Jeg dør fordi jeg ikke får dø!”.⁷⁸ I kjærligheten blir den fysiske intensiteten erstattet av det Bataille beskriver som en voldsom ømhet for den andre, en ømhet som ikke er mindre besettende fordi:

Kjærlighetens voldsomhet fører til ømhet, som er kjærlighetens varige form, men den innfører i den emosjonelle søken det samme elementet av uorden, den samme tørsten etter svimmelhet og den samme bismaken av død som vi finner i den fysiske søken. Kjærligheten hever grunnleggende sett et vesens sans for et annet til den grad av spenning der et eventuelt tap av besettelsen for den andre, eller tapet av den andres kjærlighet, ikke oppleves mindre hardt enn en dødelig trussel.⁷⁹

Det gir på bakgrunn av dette ikke mening å løsrive Batailles syn på den fysiske erotikken fra hans syn på emosjonell erotikk. Det blir også tvilsomt om det er mulig å snakke om noe sånt som en ”autonom” transcendens i det batailleske univers: Tabuene er for det første noe som fremstår for mennesket som samfunnsvesen, ikke i isolasjon. For det andre beror opplevelsen av transcendens og kontinuitet på en sammensmeltning, ikke på en løsrivelse. Erotismens transgresjon, med Bataille, er dypt forankret i det mellommenneskelige. At Simone og jeg-fortelleren ser ut til å være i ett og alt samstemte i sine aparte seksuelle lyster understøtter også denne fortolkningen. I *Historien om øyet* beskriver også Bataille forholdet som oppstår mellom de to hovedpersonene som ”et kjærlighetsforhold, så nært og forpliktende at det nesten er umulig å la det gå en uke uten at vi ser hverandre.”⁸⁰ Dette kan også bidra til å kaste lys over Simones tvetydige seksualitet. Ved den emosjonelle forbindelsen de to romankarakterene har til hverandre, opplever de kontinuiteten også, og kanskje minst like sterkt, når de ikke er i berøring med hverandre. At Simone er den som utfører handlingen ekskluderer ikke fortelleren, vendingen innover, som Simones fortæring av oksetestikkelen representerer kan nettopp sies å symbolisere den indre følelsen av emosjonell forbindelse i overskridelsesakten.

Offer og bøddel: det hellige drapet eller drapet på det hellige

Den andre scenen Vanderwees trekker frem er romanens narrative og tematiske klimaks. Etter scenen på tyrefekterarenaen drar Simone, Sr. Edmond og fortelleren til Sevilla, hvor de vandrer gatelangs. De kommer over kirken der Don Juan skal være begravet. I kirken

⁷⁸ Bataille (1996), s. 240.

⁷⁹ Ibid., s. 242.

⁸⁰ Bataille (2002), s. 15.

blir de vitne til et skriftemål og igjen kan vi legge merke til at Simone avviser fortellerens ønske om samleie. Dette skjer tre ganger i løpet av fortellingen, og i alle tre tilfellene finner det sted en overskridelse som er avhengig av et element utenfor parkonstellasjonen. Samtidig opprettholdes den emosjonelle forbindelsen mellom de to. En ung, vakker kvinne kommer ut av skriftestolen med ”et ekstatiske uttrykk i ansiktet”. Like etter kommer presten ut, også han vakker og ung. Simone stanser ham; hun vil skrifte. Hun masturberer mens hun skrifter, og tilstår. Hun river så opp døren til skriftestolen og finner presten i en opphisset tilstand. Hun kler av ham, og han lar seg viljeløst rive med i Simones seksuelle bedrifter. Sr. Edmond ”river larven fra skallet”, han blir avkledd og båret til sakristiet. Her blir han tvunget til å urinere i kalken: de geistlige påstår at ”den er Kristi blod, (...) men siden de utelukkende serverer hvitvin betyr det at de i dypet av sine hjerter vet at det er urin.”⁸¹ Oblatene er Krist sæd og voldtekten kulminerer ved at han spruter over hostiene. Etter dette er presten skamfull og rasende, men han skjønner snart at han skal bli drept, og oppnår med det et håp om renselse. ”En slags absurd glede åpnet munnen hans, han korset armene over det nakne brystet og betraktet oss med ekstatiske øyne: martyrdøden ... sa han med en kraftløs stemme som likevel hikstet frem: martyrdøden ...”⁸²

Han blir bakbundet av Sr Edmond og fortelleren som så beordrer Simone å sette seg ”og ri av gårde på denne kirkerotten”.⁸³ Hun kveler ham mens hun voldtar ham. ”Simone klemte endelig så hardt at det gikk en enda kraftigere skjelving gjennom offeret, og hun kjente sæden sprute opp i fitten. Nå løsnet hun grepet om halsen og kastet seg bakover i en storm av vellyst.”⁸⁴ Etter å ha tenkt seg om ber hun Sr Edmond om å gi henne prestens øye. Han tar frem en liten saks, fjerner nennsomt øyet fra sin hule, og gir det til henne.

Dworkin ser på Batailles bruk av det religiøse opprøret som et forsøk på å legitimere sin pornografi med det hun kaller ”high-class symbolism”. For henne er presten en mann i skjørt, en som er feminisert fordi han har vendt ryggen til sin maskuline, og seksuelle natur. Han har så å si kastret seg selv:

The priest as the man in skirts, feminized because he has turned away from masculine sexual action as a way of life, is easily viewed as a symbol of the repression caused by

⁸¹ Bataille (2002), s. 97.

⁸² Ibid., s.100.

⁸³ Ibid., s.101.

⁸⁴ Ibid, s.101, s.102.

religion, whereas it would be more realistic – but less comfortable – to see him as a substitute woman. His true sexual nature is revealed in his erection and he is punished for having denied it – for his downward sexual mobility as it were.⁸⁵

Vanderwees, på sin side, tolker scenens symbolikk på den måten at Simone igjen er ansvarlig for ødeleggelsen av det mannlige blikket. De mange henvisningene i teksten som sammenligner presten med et dyr, han er en rotte, et svin og en larve, ser Vanderwees som bekreftende for sin egen tolkning. Han hevder at Bataille på denne måten forskyver kjønnsrollene, og at tekstens referanser til dyreriket bringer tankene over på offer-ritet, der dyredrapet er sentralt. Her er Simone den som ofrer, i en slående motsetning til hva Bataille skriver om kvinnens offerposisjon i *Erotismen*. Presten er dyreoferet i det hellige drapet. Så langt følger min lesning Vanderwees, men igjen er det representasjonen av øyet/testikkelen/egget i teksten som gjør at jeg mener Vanderwees tolkning i retning av en kvinnelig transcendens, på bekostning av mannen, ikke gir et uttømmende bilde av hva som foregår i Batailles fortelling: Etter å ha mistet oversikten over øyets lokalitet i sexens hete dukker det senere opp igjen, til jeg-personens gru:

Now I stood up and, while Simone lay on her side, I drew her thighs apart, and found myself facing something I imagine I had been waiting for in the same way that a guillotine waits for a neck to slice. I even felt as if my eyes were bulging from my head, erectile with horror; in Simones hairy vagina, I saw the wan blue eye of Marcelle, gazing at me through tears of urine.⁸⁶

For Vandeerwees viser dette til at det mannlige blikket blir invertert, jeg-fortelleren blir selv objekt for blikket, og øyet i Simones vagina sender hans eget blick tilbake til ham selv som i et speil. Han setter dette i forbindelse med Freuds begrep om det *uhyggelige*, som er tett sammenvevd med en angst forbundet med øyet, og med å bli blind, og som substituerer angsten for kastrasjon. Innenfor denne logikken hevder Vanderwees at Simone symbolsk kastrerer historiens jeg-person. Igjen ser Batailles egne formuleringer ut til å unndra seg denne tolkningen. For det første gjelder dette ordlyden i dette språklige bildet: "(...) I had

⁸⁵ Dworkin (1988), s.175.

⁸⁶ Bataille (1987), s. 84. Bataille (1970), s. 69. Jeg har i det store og det hele valgt å bruke Espedals norske oversettelse av *Historien om øyet*. Når jeg likevel velger å bruke den engelske oversettelsen her beror det på at jeg mener den her ligger tettere opp til originalteksten: Mens Espedal her bruker ordet "lyseblå" om Marcelle's øyne, er det engelske "wan blue" nærmere Batailles egen ordlyd, "l'oeil bleu pâle". Lyseblå indikerer på norsk noe uskyldsrent, men også noe friskt og naivt, mens det engelske "wan" beskriver noe som er mer utvannet og fargeløst, mer sykkelig. Videre er også bruken av ordet "dele" i Espedals versjon for svakt. For å fange brutaliteten i bildet er det engelske "slice" en bedre oversettelse av "trancher", og gir assosiasjoner mer i retning av det slakteren gjør med et stykke kjøtt enn det mer blodfattige "dele" på norsk.

been waiting for in the same way that a guillotine waits for a neck to slice”. Det mest nærliggende ville vært å bruke bildet omvendt, at han selv var nakken som ventet på giljotinen. En slik billedbruk ville umiddelbart vekket leserens opplevelse av sitrende angst, av det uhyggelige ved situasjonen. Når Bataille likevel velger å snu bildet på hodet, han *er* giljotinen, forankrer han fortelleren ettertrykkelig i posisjonen som bøddel. For det andre insisterer Bataille på øyets ereksjon, som i en trassig protest mot enhver fortolkning som ville komme til å trekke parallellen mellom øyet og kastrasjonsangsten. En tredje innvending som taler mot rimeligheten av Vanderwees lesning er at han impliserer at en autonom kvinnelig overskridelse beror på en transcendens av det maskuline. Jeg vil benytte et poeng fra Luce Irigaray for å forklare hva jeg mener: Irigaray hevder at transcendens er et mannlig definert mål, og at det som skal overskrides er det feminine - immanensen. For henne er det kvinnelige det som blir bestemt som *sted*, hennes kropp blir i kulturen tenkt som en plassering, et fast punkt som mannen kan orientere seg ut fra.⁸⁷ Vanderwees setter dette på hodet med sin fortolkning og hevder at den kvinnelige transcendensen i denne sammenhengen beror på en annihilasjon av det maskuline, ”the male gaze”. Hos ham må mannen demaskuliniseres som premiss for kvinnelig overskridelse, han må kastreres, og det som da skal transcenderes er fremdeles det feminine. Kjønsrollene blir byttet om, men kjønnene forblir likevel fastlåst i et dikotomisk forhold til hverandre. Det elementet av subversivitet som Vanderwees lesning tilbyr blir således meget begrenset.

Dersom en legger til grunn at den mannlige presten er en substitutt-kvinne, slik Dworkin gjør, blir transformasjonen som øyet gjennomgår i fortellerens bevissthet klarere. Presten og Marcelle deler en felles funksjon i Batailles tekst. Det er betydningsfullt at det først er når Marcelle har tatt livet av seg at jeg-personen og Simone for første gang har samleie.⁸⁸ Også før de henter Marcelle ut av asylet kan vi merke oss at Simone avviser jeg-personens ønske om samleie med følgende setning; ”Jeg har ingen interesse av det: i sengen som en hvilken som helst kjerring! Kun med Marcelle.”⁸⁹ Det er selvfølgelig mulig å tolke Simones avvisning her som at hun representerer en autonom og selvstendig kvinneskikkelse. Men jeg vil snarere foreslå at betydningen ikke ligger så mye i avvisningen, som i at seksuelle relasjoner uten overskridelse blir meningsløst for Batailles

⁸⁷ Irigaray (1993), s. 10.

⁸⁸ Bataille (2002), s. 68.

⁸⁹ Ibid., s. 32.

romanfigurer og at dette tyder på at det er den emosjonelle erotikken som vektlegges i forholdet mellom hovedkarakterene. Jeg-fortelleren har ved flere anledninger vist at han ikke avholder seg fra voldtekt av prinsipp⁹⁰, men sier at han gir seg fordi ”jeg var i grunnen enig med henne.”⁹¹ Jeg mener dette, usannsynlig som det enn kan virke, tyder på at *Historien om øyet* skal leses som en kjærlighetshistorie. Det er den emosjonelle erotikken som er det sentrale i forholdet mellom fortelleren og Simone. Etter at drapet på presten er overstått skriver Bataille følgende:

Jeg la meg ned ved siden av henne for å ta henne og gi henne en ny omgang med sæd, men alt jeg klarte var å ta henne i armene og kysse henne på munnen, det skyldtes en merkelig indre lammelse som dypest sett var forårsaket av min kjærlighet til jenten (Simone) og den unevneliges død.⁹²

Om den emosjonelle erotikken skriver Bataille i *Erotismen* at den i prinsippet kan løsrives fra den fysiske erotikken, og at ”Dens essens er å erstatte to individers vedvarende diskontinuitet med en vidunderlig kontinuitet”⁹³. Han beskriver lidelsen ved å elske som en angst for å miste den muligheten for kontinuitet som den elskede har åpenbart. ”For den elskende fremstår den elskede (...) som om hun er den eneste i verden som kan realisere det våre egne grenser forbyr oss, nemlig en full og hel forening av to individer, kontinuitet mellom to diskontinuerlige vesener.”⁹⁴ Marcelle representerer det fullkomne erotiske objektet, slik det tegnes opp i *Erotismen*; hun er uskyldig, vakker og skamfull. Jeg vil med dette argumentere for at nettopp det at det er Marcelles blikk, bærer av renhet og uskyld, og det, for Bataille, ultimate erotiske objektet som stirrer tilbake på ham fra Simones ”rosa og mørke” skjød gjør at det nok en gang er hennes lodd å fungere som garantist for at vi, og fortelleren selv, med størst mulig oppmerksomhet skal bli klar over det overskridende aspektet. Ved historiens begynnelse er hovedpersonene ”engstelig for alt seksuelt, og skriver at ”We did not lack modesty – on the contrary – but something urgently drove us to defy modesty together as immodestly as possible”⁹⁵

⁹⁰ Ibid., s. 62, s. 73, s. 101.

⁹¹ Ibid., s. 32.

⁹² Ibid., s. 102.

⁹³ Bataille (1996), s. 26.

⁹⁴ Bataille (1996), s. 27.

⁹⁵ Bataille (1987), s. 6. Igjen synes jeg den engelske utgaven bedre fanger intensiteten i Batailles ordlyd.

I *Erotismen* vektlegger Bataille den indre erfaringen. Uten at tabuene har internalisert seg i individet kan ikke overskridelsen finne sted. Når Marcelle dør, gjengir fortelleren jeg-et sine følelser etter samleiet i termer som vitner om interesseløshet og fremmedgjøring: ”Jeg brydde meg ikke lenger om verken Simone eller Marcelle, og hvis noen hadde fortalt meg at det var jeg som nylig var død ville det ikke ha forbauset meg.” Og, videre:

Spesielt de åpne øynene var irriterende. Tatt i betraktning at Simone tisset liket i ansiktet var det bemerkelsesverdig at øynene ikke lukket seg. Vi var alle tre helt rolige, og akkurat det var det mest fortilende. Alt det som kjedsomheten representerer, er for meg forbundet med denne seansen (...).⁹⁶

Denne kjedsomheten kan vi forstå som at Marcelle's død representerer de internaliserte tabuene død. Buvik skriver at: ”Å miste bevisstheten om den normative regulering ethvert menneske er underlagt, gir ikke glede, men tomhet.”⁹⁷ Uten denne bevisstheten vil en overskridelse ikke lenger være mulig. Dette er den grunnleggende betydningen av at samleiet bare kunne finne sted når Marcelle var død, og at det så etterfølges av interesseløshet og tomhet. Når tabuet er forlatt vil ikke en søken mot overskridelse være mulig, noe som kommer frem i følgende setning: ”(...) fordi hun er død er jeg henvist til visse katastrofer som bringer meg nærmere henne når jeg minst venter det.”⁹⁸ Også Simone gjennomgår en forvandling etter Marcelles død; hun blir fraværende, som om hun kjeder seg, mens orgasmene hennes blir voldsommere/mer voldelige enn før.⁹⁹ Med dette forstår vi også betydningen av at det er Marcelles øye som stirrer på ham fra Simones vagina. Det er bare ved påminnelsen om de internaliserte tabuene at den indre erfaringen av overskridelse kan finne sted. Samtidig kan overskridelsen av det sakrale tyde på at det er Guds blick de to transcenderer; at det er Gud selv som stirrer tilbake på hovedpersonen fra Simones kropp. Dette er en nærliggende slutning, gitt det vi har sagt om det hellige: Gud er ingenting annet enn overskridelsen av Gud.

Når Simone og fortelleren på tyrefekterarenaen blir utsatt for de andres blick opplever de transcendens fordi de andre minner dem om deres egne internaliserte tabuer, samtidig som de representerer forbudene i kulturen. Buvik hevder, som vi var inne på, at Bataille er felleskapets tenker, fordi: ”å insistere på betydningen av overskridelsen, som forutsetter at

⁹⁶ Bataille (2002), s. 69.

⁹⁷ Buvik (2005), s. 94.

⁹⁸ Bataille (2002), s. 67.

⁹⁹ Ibid., s. 72.

det finnes normer, verdier og forbud å overskride, er nettopp samtidig å hevde fellesskapets betydning.”¹⁰⁰ For Bataille er forbudene kulturelt betinget og beror på mennesket som samfunnsvesen. Incestforbudets grunnleggende betydning er å sikre utveksling av kvinner mellom ulike familier for å danne slektskapsstrukturer som sikrer et fellesskap. Påtagelig nok er reproduksjonen også fraværende når Bataille skal beskrive nytteverdien av kvinnen, slik vi så i forbindelse med Batailles begrep om *kvinnepotlach*’en. Det kulturelle aspektet ved tabuene er uomtvistelig: ”(...) det har gitt oss sikkerhet om en grunnleggende regel om at vi i fellesskap underkaster oss restriksjoner *av et eller annet slag*.”¹⁰¹ Frykten for forbudene er altså ikke i vår natur, men i vår kultur. Det er foreldrene som må overføre disse aversjonene til barna gjennom den religiøse oppdragelsen: ”Vemmelsen og kvalmen er i sin helhet en effekt av denne oppdragelsen.”¹⁰² Overskridelsen som blir skissert i *Historien om øyet* er dermed en trefoldig overskridelse av først, de internaliserte tabuene, så av kulturen, som morens forbud utgår fra, og til slutt av religionen som er det forbudene henter sin legitimitet fra. Den siste, og største, overskridende bevegelsen er den som transcenderer religiøsitet.

Volden i naturen, naturen i kvinnen

Dersom Simone ikke kan forstås som den subversive karakteren Vanderwees gjennom sin lesning har skissert, gjenstår det fortsatt å besvare spørsmålet om hvorvidt hennes person kan forstås som utfyllende for, eller som motsetning til Batailles kjønnsstenkning i *Erotismen*. Er hun ”the sadistic whore”¹⁰³ som Sandra Dworkin foreslår? En prototypisk representant for den mannlige fantasiverdenen som essensielt sett har en mannlig seksualitet?¹⁰⁴ Susan Rubin Suleiman legger vekt på Sontags insistering på *Historien om øyets litterære* aspekt og hevder Dworkins lesning er forhastet. En lesning som ikke tar i betraktning Batailles språklige stil eller kontekst kommer til kort i sin analyse. Hun foreslår en omformulering av spørsmålet og spør heller hvorfor det er slik at det er *kvinnene* i Batailles litteratur som blir bærere av den paradoksale kombinasjonen av nytelse og angst som karakteriserer overskridelsesakten. Hun hevder at svaret ligger i Batailles egne kommentarer til boken, og at meningen er ødipal: Den syfilliske faren til

¹⁰⁰ Buvik (2005), s. 94.

¹⁰¹ Bataille (1996), s. 57.

¹⁰² Ibid., s. 66.

¹⁰³ Dworkin (1998), s. 177.

¹⁰⁴ Ibid.

Bataille, som han var nært knyttet til, roper delirisk til doktoren som er i et annet rom med moren: ”Si meg doktor, når er du ferdig med å knulle min kone!”, og Bataille hevder at denne opplevelsen ble skjellsettende. ”Den ødela straks alle demoraliserende effekter av en streng oppdragelse”.¹⁰⁵ For Suleiman er innsikten Bataille fikk med denne ene, sjokkerende, setningen ”det som enhver streng oppdragelse prøver å skjule”: at morens kropp er seksuell. Dette, hevder Suleiman, er sannheten som faren kraftfullt avslører for sønnen, og som designerer Batailles erotiske fantasi. Hun mener dette forklarer hvorfor det i Batailles verk alltid er i *kvinnen* transgresjonen spilles ut. ”For the female body in its duplicity as asexual maternal and sexual feminine is the very emblem of the contradictory coexistence of transgression and prohibition, purity and defilement (...)”¹⁰⁶

Suleimans forklaringsmodell hadde vært mer tilfredsstillende om det ikke hadde vært for at Simones potensielle kroppslige ambivalens overhodet ikke er tilstede i teksten. Det er i det hele tatt påfallende hvor fraværende reproduksjonen er hos Bataille, særlig tatt i betraktning dens kontinuerlige tilstedeværelse. Selv om han vever sammen bilder av egget, testikkelen og øyet som budbærere om den kontinuiteten som han ser som nøkkelen til erotismen, har Simone aldri mensene, sjansene for en mulig graviditet kommer aldri opp. Simone er ikke et kvinnelig subjekt, men heller ikke et mannlig, i *Historien om øyet* er hun redusert til kun én av sine potensielle muligheter, hun er seksuell, punktum. Fra *Historien om øyet*: ”Jeg forbinder månen med blodet fra mødrenes og søstrenes skjede, det vil si, den kvalmende lukten av menstruasjonsblod osv...”.¹⁰⁷ Det er mødre og søstre som menstruerer, det er de som reproducerer seg. Ikke de seksuelle objektene. Om menstruasjonsblod og fødselsblod skriver Bataille i *Erotismen*:

Andre forbud knyttet til seksualiteten kan kanskje på samme måte som incestforbudet reduseres til en generell skrekk for vold, som for eksempel menstruasjonsblod og blodet ved en fødsel. Disse væskene betraktes som uttrykk for en indre vold. Blod er i seg selv et tegn på vold. Menstruasjonsblod er i tillegg tegn på en seksuell aktivitet og den besudling som denne aktiviteten innebærer: besudling er en effekt av vold. Fødselen kan ikke ses adskilt fra dette: er ikke fødselen selv en opprivelse, et overskudd som viker av fra de reglementerte handlingenes kurs? Betyr den ikke en sløsing med energi som er nødvendig for at noe skal gå fra intet til væren, eller fra væren til intet?¹⁰⁸

¹⁰⁵ Bataille (2002), s. 117.

¹⁰⁶ Suleiman (1990), s. 85.

¹⁰⁷ Bataille (2002), s. 67.

¹⁰⁸ Bataille (1996), s. 60.

Her knyttes altså menstruasjonsblodet til en indre vold. For Bataille er naturen i seg selv voldelig. I den grad mennesket er natur, er dyrisk, er det også voldelig. Han setter skrekken for liket og forråtnelsesprosessen i sammenheng med denne volden. Forbudet mot å røre ved liket, og forbudet mot å drepe stammer begge deler fra den grunnleggende erkjennelsen av naturen som vold. Bataille skriver utfyllende om et rite på Fiji-øyene, hvor kongens død fører til en opphevelse av alle forbud. Seksuelle utskielser og voldelige innskytelser får fritt utløp, og denne unntakstilstanden varer så lenge forråtnelsesprosessen er i virksomhet. Når bare det renspeiste skjelettet er tilbake gjenopprettes den samfunnsmessige orden. Bataille hevder dette viser hvordan overskridelsesmekanismen fungerer: ”Mennesket ville og trodde at det kunne beherske naturen gjennom forbudets ”nei”. I det mennesket behersket volden i sitt eget indre, trodde det at volden samtidig ble begrenset i den utenforliggende virkeligheten.”¹⁰⁹

De indre grensene mister sin mening når kongens død avslører hvor hjelpeløse vi er, stilt ovenfor naturens grunnleggende voldsomhet. For Bataille avdekker den indre erfaringen i erotismen nettopp menneskets grunnleggende tilknytning til, og delaktighet i naturen, vår indre vold og med det; vår dødelighet. Dette skjer ved en oppløsning av det avgrensede og konstituerte selvet i det erotiske. Selvtapet i erotismen, den frivillige oppgivelsen av selvet har nettopp som formål å utviske grensene for det avgrensede individet. I denne prosessen har den mannlige parten en aktiv rolle, mens kvinnen er passiv. ”Det er primært den passive, kvinnelige parten som oppløses som konstituert vesen”.¹¹⁰ Dette kan etter mitt syn best forstås i lys av den sammenhengen Bataille ser mellom offeret i arkaiske riter og den seksuelle handlingen, som Vanderwees også påpeker. I ofringen skjer en dramatisk og villet forvandling; før henrettelsen var offeret avgrenset i sin individualitet og dets eksistens diskontinuerlig. Med drapet blir offeret bragt tilbake til eksistensens kontinuitet.¹¹¹ Ofringens ytre vold åpenbares ved at innvollene og blodet kommer til syne og viser det ofrede vesenets *indre vold*.¹¹² Elskerens fratar også kvinnen sin væren; når hun mister dyden utviskes grensene for det konstituerte selvet og ”plutselig åpnes hun for volden som de seksuelle driftene utløser i reproduksjonsorganene, hun legges åpen for den upersonlige volden som overmannen henne utenfra.”¹¹³

¹⁰⁹ Ibid., s. 72.

¹¹⁰ Ibid., s. 24.

¹¹¹ Ibid., s. 95.

¹¹² Ibid., s. 96.

¹¹³ Ibid., s. 95.

Ved å sette åpenbaringen av den indre volden som signifikant i forbindelse med den det hellige drapet, som jeg til å begynne med sa var den sentrale betydningen i den religiøse erfaringen, åpner det seg kanskje likevel et rom for en subversiv feministisk fortolkning av Batailles tekster, og det uten å gå veien om det opprinnelige ødipus-komplekset. Ved å fortolke menstruasjonsblodet og fødselen som symboler for indre vold kommer det frem et syn på forholdet mellom kjønnene som setter kvinnen i en privilegert posisjon når det gjelder å erfare kontinuiteten. Kontinuiteten er alt satt i spill i hennes kropp, og blodet åpenbarer for kvinnen selv den grunnleggende volden i naturen. På den måten går det an å si at transcendenten ikke er en kvinnelig formulert målsetning, fordi transgresjon simpelthen blir overflødig. Transgresjonen må her forstås som en overskridelse av sivilisasjonens tabu som skjuler for oss at vi *også*, men ikke bare, er natur. Naturens grunnleggende voldsomhet hos Bataille forklarer hvorfor det er den menneskeskapte volden som åpenbarer seg som overskridende i hans filosofi. For ham er erfaringen av ens egen kontinuitet, med andre ord *dødeligheten*, selve funksjonen av den hellige erfaringen. Dette fordi livet for Bataille erfares gjennom innsikten om døden, eller sagt på en annen måte; ”Erotismen er en hyllest av livet like inn i døden”.¹¹⁴

Det er påtakelig hvordan Bataille ser ut til å både fremheve og utelate graviditetens og fødselens som erfaringer med potensial for å avdekke denne siden av menneskelivet. Bataille sorterer ut reproduksjonen fra erotikken, på samme tid som han sier at reproduksjonen både er det som konstituerer mennesket som diskontinuerlig gitt den individuelle eksistens det tildeles via unnfangelsen/fødselen, og det som henviser foreldrene til sin egen undergang. Fødselen i seg selv åpenbarer dette ved å både uttrykke en indre vold, og ved at den konstituerer både den som blir født, og den som føder som diskontinuerlige. Batailles overser, eller ser bort ifra, både den potensielt autonome overskridelsen som kan finne sted under fødselen, der selvtapet ofte blir fremhevet som både det fantastiske, og det skremmende, ved fødselen. Den tvetydigheten som den gravide kvinnekroppen representerer kan også sies å ligge tett opptil det Bataille er ute etter med sitt begrep om den lave materie. I svangerskapet bærer kvinnen noe tredje, et vesen som har del i både den maskuline og den feminine parten i reproduksjonen og kan på den måten sies å destabilisere kjønnsdikotomiene. Samtidig er hun både en og to og den gravide

¹¹⁴ Ibid., s. 19.

kroppen er tvetydig på en annen måte: den synlige magen bærer vitnesbyrd om seksuelle handlinger og kan på den måten sies å nærmest være obscøn i seg selv. Særlig hvis man tenker på den meningen Bataille selv tillegger ordet: "Obskøniteten betegner den uroen som forstyrrer den kroppstilstanden hvor man er herre over seg selv, herre over den varige og stabile individualiteten."¹¹⁵ Samtidig bærer den gravide kroppen bud om den aseksuelle morsfiguren og står på den måten midt i mellom seksuell og ikke-seksuell. Batailles eget begrep om den lave materie, der det lave alltid besudler det hellige kan sies, selv om Bataille ser bort fra denne muligheten, å manifestere seg nettopp i kvinnen som det kjønned der reproduksjonen finner sted. Det idealiserte seksuelle objektet tilsmusses av menstruasjonsblodets vold, det er det reproduktive organet hos kvinnen, livmoren, som avdekker kvinnekroppens sammenheng med naturen, og dens iboende voldsomhet.

Svaret på hvordan Simones' karakter skal fortolkes ligger dermed med denne lesningen tettere opptil Dworkins', enn til Suleimans' eller Vanderwees' forslag. Ved å vektlegge den emosjonelle erotismens betydning kommer det frem at Simones karakter har som funksjon å være den som jeg-fortelleren smelter sammen med. Men i og med at hun allerede er nærmest i ett med fortelleren ender hun med å dele skjebne med Bretons Nadia: hun blir speilet mannen holder opp for seg selv. Hennes seksualitet er i ett og alt sammenfallende med fortelleren og blir dermed essensielt sett mannlig. Sammensmeltningens prosjekt strander ved at det maskuline, ved å ikke ville tilkjenne kvinneskikkelsen en autonomitet av frykt for å ikke selv være den som står for tilsmussingen av det seksuelle objektet, billedlig sett, fortærer det feminine.

Kvinnekroppen: i mannens vold

Når blod tematiseres i *Historien om øyet* er det alltid som følge av en *ytre* vold, altså en vold som mannen kan påføre kvinnen. Mannen, som er forhindret fra å oppleve transgresjon i sin egen kropp, både fordi den indre volden ikke åpenbarer seg for ham på samme måte som for kvinnen, men også fordi han er forhindret fra den privilegerte posisjonen som offer, må nøye seg med posisjonen som voldsutøver. Men dette er på bekostning av kvinnen, og Dworkins advarsel kommer til sin rett når det gjelder dette punktet i Batailles filosofi. For Bataille kan mannen bare komme til offerposisjonen ovenfor Gud. Når kvinnen i min lesning får en primær posisjon for å oppleve oppløsningen

¹¹⁵ Bataille (1996), s. 24, 25.

av seg selv som konstituert individ i samleie, beror dette på at Bataille vektlegger at kvinnen rent fysisk blir trengt inn i av et objekt utenfor henne selv, mens mannens kroppslige grenser forblir intakte. Han blir med Bataille henvist til en parasittisk tilværelse på kvinnekroppen, der han selv bare kan oppleve transcendent ved å, istedenfor å overlate kvinnen til den naturens vold som er present i henne, selv kan være den som utøver volden på henne. Bataille glemmer at en destabilisering av dikotomiene ved en enkel snuoperasjon kan endre aktiv/passiv funksjonene i seksualakten og si at mannen er den som blir slukt, mens kvinnen er den som sluker. Derfor er mannen i Batailles filosofi fastlåst i rollen som bøddel mens han lengter etter offerrollens muligheter for å passivt gi seg hen i selvtapets ekstase. Jeg vil på bakgrunn av dette hevde at den overskridelsen som Bataille skisserer, og som er tenkt som en overskridelse av kulturen, mot naturen, i realiteten er en tilranelse av naturens iboende vold. Naturens vold er skremmende, for ikke å si skrekkinngytende, men i mindre grad dersom man kan kontrollere den. Jeg har i det vi har vært igjennom forsøkt å vise til en feilslutning i Batailles filosofi; han påpeker selv, som vi så i forbindelse med eksempelet om kongens død på Fiji-øyene til at beherskelsen av volden i det indre ikke gjør mennesket i stand til å kontrollere volden i den omkringliggende virkeligheten. Likevel ser det ut til at det er nettopp dette Bataille foreskriver i sine beskrivelser av erotismen. Snarere enn at volden som Batailles karakterer utøver er det som avdekker volden i naturen, blir volden en tildekkelse av forbindelsen mellom fødsel og død, forbindelsen blir i stedet trukket mellom død og samleie. Bataille overser den grunnleggende betydningen av menneskelig seksualitet som livsgenererende. Han setter isteden den reproduktive dimensjonen på homogenitetens side, og hevder den egentlige betydningen av de erotiske forhold er død, ikke fødsel. Som vi har sett fratras kvinnekroppen den ambivalente posisjon som emblematiske for både forbudet og overskridelsen, posisjonen Suleiman håpet å finne. Men mens kvinnen i Suleimans beskrivelse selv er åsted, for seg selv og i seg selv, for transcendentens drama, plasserer Bataille, ved å tildekke eller utelukke, reproduksjonens og fødselens betydning, mannen som midtpunkt i et kosmos der kvinnekroppen blir slagmark for hans kamp med naturens iboende voldsomhet. Med denne fortolkningen ser ut til at Batailles erotisme, for kvinnens vedkommende, formulerer en filosofi der han foreskriver å erstatte naturens vold, med mannens vold, og hvor kvinnekroppen blir (å)sted, og at den autonome kvinnelige erfaringen Vanderwees mener å finne, uteblir. Men, til tross for at Bataille selv ikke tilkjenner kvinnen denne posisjonen, mener jeg det feministiske potensialet som ligger i hans tekster beror på at han, i en utvidet betydning, er det Angela Carter kaller "en moralsk

pornograf”, altså en pornograf som bruker seksuelle skildringer til å avdekke og kritisere forholdet mellom kjønnene ”kanskje fordi han kunne prøve å trenge inn til kjernen av kvinneforakten som forkrøpler vår kultur.”¹¹⁶ Om Bataille selv ikke påpeker det potensialet som ligger i kvinnekroppen, mener jeg at det i forlengelsen av hans pornografi, så vel som i hans filosofi, ligger et potensial for å tenke videre omkring forholdet mellom kjønnene, og at Batailles tekster også bidrar til å avdekke virkeligheten, dog ikke alltid på den måten han selv mener å gjøre det.

¹¹⁶ Carter (1980), s. 24.

Kapittel 2

Kvinnen som problem i antikken: en kontekstualisering

Vigdis Songe-Møller hevder at den greske misogynien kan sies å spores tilbake til ønsket om en reproduksjon uavhengig av kvinnen. I *Den greske drømmen om kvinnens overflødigheit* skriver hun at det filosofiske idealet om enhet, selvidentitet og uforanderlighet først ble formulert av Parmenides som hun betegner som ”Platons åndelige far.”¹¹⁷ Platon lar da også Sokrates beskrive sitt møte med Parmenides som preget av dyp ærefrykt.¹¹⁸ Songe-Møller skriver videre at det er på bakgrunn av den parmenideiske tradisjon at vi må forstå det hun kaller ”filosofiens innebygde kvinnefiendtlighet”: ”Det er kvinnen og det kvinnelige som har blitt identifisert som årsaken til de fenomener vi ifølge filosofene bør unngå. Kvinnen er gjerne blitt knyttet nærmere til kropp og seksualitet enn det mannen er, og det vil si at kvinnen og det kvinnelige gjerne symboliserer ikke bare vekst og mangfold, men også kroppens forfall og død.”¹¹⁹ Også Elisabeth Spelman tar opp sammenhengen mellom det kvinnelige og det kroppslige i sin artikkel ”Woman as Body”.¹²⁰ Å tenke sammenhengen mellom kropp, det kvinnelige og den vestlige metafysikken beror nettopp på disse forutsetningene: At kvinnen i større grad enn mannen er sin kropp, at det kroppslige, og i forlengelsen, det kvinnelige, er underordnet og mindreverdig. Dermed står en, dersom en skal hevde at Platon approprierer fødselen til filosofisk virksomhet samtidig som han utelater kvinnen, ovenfor et todelt problemfelt; nemlig å belegge at Platons filosofi knytter kroppen til det kvinnelige, og dernest at Platon tillegger det kroppslige lavere verdi enn intellektet, altså at en holdning til det kroppslige også er en holdning til det kvinnelige. Av disse er den første sammenhengen, det at Platon selv skulle foreta en kobling mellom det kroppslige og det kvinnelige, det vanskeligste å belegge. Dette beror i hovedsak på materialets sparsomhet: Platon skriver rett og slett lite om kvinner.¹²¹ Derfor blir også kontekst viktig når en skal vurdere Platons tekster.

¹¹⁷ Songe-Møller (1999), s. 53.

¹¹⁸ *Theaitetos* 183 e.

¹¹⁹ Songe-Møller (1999), s. 54.

¹²⁰ Spelman (1982).

¹²¹ Med dette mener jeg ikke å si at det ikke er mulig å finne passasjer hos Platon hvor han tydelig tar opp kjønnsforskjellen, se for eksempel *Staten*, bok V, men at dette likevel utgjør en relativt liten andel av hans forfatterskap. Vi finner for eksempel ikke en dialog der hovedtema er ”hva er kjønn” eller ”hva er kjønnsforskjell”. Det er også påfallende at der hvor kvinner nevnes i politisk sammenheng som i *Staten*, og *Lovene* er han mer eksplisitt og utdypende enn i den mer metafysiske diskursen hvor kvinner stort sett bare blir nevnt for å klargjøre hva filosofen ikke er opptatt av, med andre ord, kroppslig nytelse. Jmf. *Theaitetos*, *Faidros*, *Symposium*. Dette vil bli tatt opp i kapittel 3.

Mulighetene for å etablere noen tendenser i Platons historiske samtid kan gi et dytt i riktig retning når en skal sannsynliggjøre én dialogfortolkning fremfor en annen, uten at dette skal forstås som at kontekstualisering er et trylleformular som åpner for den eneste riktige fortolkning av Platon-tekster. Den politiske og litterære konteksten kan likevel bidra til å nå målet om å si noe substansielt om en holdning til det kvinnelige og til mennesket som kjønnsvesen som finnes i Platons dialoger og som har blitt toneangivende for hvordan denne diskursen har sett ut helt til og med vår egen tid. Jeg vil i dette kapittelet forsøke å vise hvordan diskursen omkring kjønnsforskjellen kan ha sett ut i Platons samtid. Det er kanskje unødvendig å ta forbehold om at heller ikke Platons kontekst, altså antikken, står frem som noe vi kan få en fullstendig og uhildet tilgang til. På den ene siden er materialet sparsomt og i noen grad et tilfeldig utvalg. Det er heller ikke helt enkelt å bedømme hvor stor gjennomslagskraft ulike tekster hadde i sin egen samtid. Jeg vil hovedsakelig konsentrere meg om det femte og fjerde århundre f.v.t. Perioden som er aktuell for denne oppgavens formål er noe begrenset gitt at ”antikken” betegner en periode på over tusen år, men det kan være verdt å merke seg at det likevel dreier seg om et relativt langt strekk. Til sist er det også slik at kildene vi har tilgang til nærmest utelukkende er skrevet av menn, og sier på den måten lite om hvordan kvinnens situasjon i den greske bystaten virkelig var. En del kan vi likevel vite, og det er i denne sammenhengen relevant å hente stoff både fra greske myter, diktning, filosofi og politisk tenkning. Jeg vil forsøke å etablere noen tendenser som er relevante for det temaet vi skal ta opp her, altså kvinnekropp, fødsel og erotikk, og på hvilken måte disse størrelsene inngår i et forhold til hverandre i antikken, og deretter, hos Platon.

Den athenske polis: det ene som er to

I antikken hadde det lukkede roms domene, til forskjell fra det som er utendørs, feminine konnotasjoner. Kvinner og menn var ansett å ha ulike iboende egenskaper som gjorde dem tilpasset hvert sitt domene: kvinnen til det som var innomhus, og mannen til det som foregikk under åpen himmel. Mannens aktiviteter omfattet, i tillegg til krig og politikk, også sosial interaksjon og knytting av kontakter og han levde store deler av sitt liv på den offentlige arena. Bare når det kom til ekteskapsforholdet ble rollene reverserte: mannen forble ved sin egen arne, *hestia* og sitt eget hus, *oikos*. Kvinnen var det mobile, for ikke å si ustabile, elementet, som knyttet bånd mellom ulike familier, og som forlater sitt oikos

for å innta sin plass i mannens hus der hun forble i en tvetydig posisjon.¹²² Songe-Møller skriver at den greske betegnelsen for det runde ildstedet som stod i midten av de athenske borgernes privatboliger var *hestia*, oppkalt etter gudinnen ved samme navn. Vandvik går enda lenger: arnestedet *er* Hestia.¹²³ Ildstedet var familiens navle, dens *omfalos* og skulle forankre hus, hjem og familie- den greske *oikos*, i jorden. ”Som hjemmets faste midtpunkt, rotfestet i jorden, symboliserer Hestia båndet mellom slektsleddene, det vil si hun symboliserer familiens kontinuitet i tiden.”¹²⁴ Songe-Møller peker på at det hefter en tvetydighet ved Hestia. Hestia er det som holder familien samlet og som sikrer enhet og kontinuitet, samtidig som hun også har en forbindelse til forandring og vekst. Som gudinne er Hestia en ambivalent figur; hun er jomfru, samtidig som hun representerer jordens fruktbarhet. Hun kan altså representere en ”forplantning uten seksualitet” og videre: ”Barnet vokser frem fra Hestia, som en spire vokser opp av jorden. Familiens legitime barn er barn av faren og jomfruen Hestia”.¹²⁵ Gitt at det for hvert slektsledd ble hentet inn en ny kvinne til mannens oikos var kvinnen et ustabil element i slektsgenealogien. Kvinnen var en slags gjest i sin manns hus og slektslinjene var patrilineære. Stabilitet og enhet sikres gjennom faren, og symbolsk, ved Hestia. Når barnet ble båret rundt arnen symboliserte dette i amfidromie-ritet at barnet var funnet å være farens ektefødte og verdig til å oppfostres i familien.

Hva har dette å si for en undersøkelse av fødsels- og svangerskapsmetaforer hos Platon? Det er visse tekststeder som tyder på at Platon ikke fant todelingen av bystaten formålstjenlig. Oppdelingen av egenskaper etter kjønn er ikke helt forenelig med det jeg tolker som hans teori om hva *dygd* er, og som beror på hans tenkning om menneskesjelen. I *Menon* stiller Sokrates spørsmål ved om dygd ikke må være det samme for begge kjønn: ”I am asking whether you think it is only in the case of virtue that there is one for man, another for woman, and so on(...)?”¹²⁶ Og videre: ”And so with size and strength? If a woman is strong, that strength will be the same and have the same form, for by ”the same” I mean that strength is no different as far as being strength, whether in a man or in a

¹²² Vernant (1983), s.133, Songe-Møller (1999), s. 47.

¹²³ Vandvik (1963), s. 96.

¹²⁴ Songe-Møller (1999), s. 41.

¹²⁵ Songe-Møller (1999), s. 45.

¹²⁶ *Menon*, 72 d. (Platon 1997) I *Staten* kommer det frem et lignende argument ved at Sokrates reduserer kjønnsforskjellens betydning til like uviktig for hva slags natur den enkelte besitter som hvorvidt vedkommende har kort eller langt hår. 454 c-155 e.

woman.”¹²⁷ Sokrates konkluderer med at dygd må være det samme for *alle* mennesker, ung gammel, mann, kvinne eller slave, til tross for at de utfører ulike funksjoner.¹²⁸ Platons kritikk av en forståelse av kunnskap og væren som kontinuerlig tilblivende har sitt utspring i hans tenkning om sjelens evige karakter. Dette mener jeg har stor betydning i en analyse av Platons kjønnsstenkning, som jeg leser i sammenheng med hans kritikk av den athenske *polis*. Det som i alle fall kan slås fast er at forholdet mellom kjønnene i antikken var preget av segresjon. I det følgende skal vi gå nærmere inn på hva som ligger til grunn for denne kjønnsdelingen.

Todelingen av polis kan sies å på den ene siden ha en politisk og samfunnsmessig begrunnelse, og på den andre siden være resultat av et metafysisk tanke sett. Samtidig kan vi merke oss at mens denne oppdelingen er praktisk, favner den ikke nødvendigvis det greske tanke settet: antikkens grekere ser ut til å ha hatt en tendens til å tenke i analogier, lignelser og metaforer. Grekerne skilte ikke klart mellom metafysiske forklaringsmodeller, religion og myter på den ene siden og politikk på den andre siden, og det er derfor i noen grad et kunstig skille. Likevel vil jeg her forsøke å vise at kvinnens forbindelse med *oikos* var forbundet med hennes reproduktive egenskaper, både i praktisk og i metafysisk forstand. Songe-Møller skriver at ”Målet for den athenske bystaten kan sies å ha vært å reproducere seg selv, det vil si alltid å forbli *den samme*.”¹²⁹ I forlengelsen av Vernants studie av hvordan den geometriske modellen gjennomsyret den greske polis-tenkningen, argumenterer hun for at tanken om værenskulen, slik den fremstår hos Parmenides, kan sees som analog til en politisk tenkning som vi også finner likhetstrekk med hos Platon¹³⁰. Det er særlig to aspekter ved den geometriske modellen, da spesielt kuleformen, som ideal for organiseringen av polis som er relevante her. For det første var den basert på en tanke om enhet. Bystaten var et hele, en avgrenset og sluttet sirkel som ideelt sett var selvtilstrekkelig. For det andre var den basert på en tanke om likhet. Borgerne i bystaten var likeverdige. På den måten kunne maktposisjoner og verv gå på rundgang. Borgerne stod alle sammen i lik avstand til maktens sentrum, de var *de like*. (οἱ ὅμοιοι).¹³¹ Denne likheten var garantist for bystatens indre likevekt.¹³² De athenske borgerne, altså mennene,

¹²⁷ *Menon* 72 d. (Platon 1997).

¹²⁸ *Ibid.*, 73 b, c.

¹²⁹ Songe-Møller (1999), s. 27.

¹³⁰ For Vernants` analyse av den geometrisk- politiske tenkemåten, se Vernant (1983) kap. 6.

¹³¹ *Ibid.*, s. 23.

¹³² Songe-Møller (1999), s. 110.

fikk sine borgerrettigheter i demokratiet i kraft av sine slektslinjer: i den perikleiske lov fra 450 f.v.t heter det at ”en athener må være født av to byborgere, samtidig som det ikke finnes noe ord i språket for athenske kvinner.”¹³³ Kvinnenes funksjon i bystaten var entydig å sørge for en videreføring av mannens slekt, samtidig som, slik vi var inne på i forrige avsnitt, hun ikke hadde status som fullverdig medlem av sin manns *oikos*, og altså heller ikke som fullverdig borger av bystaten. Page duBois hevder at den økonomiske utviklingen i Athen etter peloponneskrigene førte til at borgerrettigheter i økende grad ble tilknyttet slektslinjer, snarere enn landeiendom. Slik ble det viktigere å sikre maskulin kontroll over kvinnens reproduktive egenskaper.¹³⁴ Hun hevder at et økende behov for kontroll over slektslinjene var en medvirkende årsak til at kvinnen ble henvist til den innelukkede *oikos*-sfæren.

Borgerrettigheter var ikke den eneste årsaken til at slektslinjer var viktig for athenerne. Som vi var inne på var borgerne i bystaten ”de like”, og i dette uttrykkes ikke bare i en tanke om likeverd, men også et ideal. Songe-Møller skriver at athenerne kalte seg ”de jordfødte” og henviste med det til at de mente seg å være etterkommere av Erikhthonos, barn av gudesmeden Hefaistos, og jorden selv.¹³⁵ ”De kunne med andre ord forklare sin opprinnelse helt uten å gå veien om livmoren.”¹³⁶ Ordet for å pløye jorden, og for å befrukte en kvinne er på gresk det samme: ἀροτος.¹³⁷ Platon bruker også jordbruksmetaforer i sin beskrivelse av jordmorskunsten, når han hevder at jordmødre er de beste til å få i stand passende parforhold, fordi at å så og å høste hører til samme kunst.¹³⁸ Tanken om en enkjønnet, og dermed ublandet, reproduksjon, kommer også til uttrykk i litteraturen: I *Medea* kommer den mannlige hovedpersonen med følgende utsagn: ”Det skulle finnes en annen måte å føde barn på, uten den kvinnelige rase”¹³⁹. Den blir uttrykt i mytene om de mytiske første kongene i Athen hvor Kerops ble født av den attiske jord, og den blir uttrykt i *amfidromieritet*, hvor det nyfødte barnet bæres rundt husets *hestia* av faren.¹⁴⁰ Den blir også uttrykt i mytologien, der både Athene og Dionysos springer frem fra ulike deler av Zevs kropp . Den ligger til og med i hjertet av Athenernes

¹³³ Songe-Møller, 1999, s. 30, 49. Loraux (1993), s. 16, 17.

¹³⁴ duBois,(1998) i sin helhet, men se spesielt s. 62, 63.

¹³⁵ Loraux (1993).

¹³⁶ Songe-Møller (1999), s. 27; Loraux (1993), s. 37.

¹³⁷ Berg (2003), Songe-Møller (1999), s. 33.

¹³⁸ *Theaitetos* 150.

¹³⁹ *Medea*, Euripides (1997). Poeng og oversettelse av Songe-Møller (1999).

¹⁴⁰ Om Kekrops se duBois (1988), s. 44, Apollodorus (1997) 3.14.1.

egen selvforståelse ved at de mente seg å være avkom av gudesmeden Hefaistos og jorden selv.¹⁴¹ Men denne enkjønnede forplantningen tilhører en svunnen tid og enhet med det guddommelige som mennesket for alltid er avskåret fra: mennesket er henvist på noe utenfor seg selv for å kunne reprodusere seg. Det grunnleggende problematiske ved dette kommer tydelig frem i Hesiods *Verk og dager*, der kvinnen blir til som en straffedom over mennesket (mannen), som ellers vil få det for lettvinnet etter at Promothevs har stjålet ilden fra Zevs og gitt den til menneskeslekten.¹⁴² Den første kvinnen, Pandora, åpner esken hun har med seg og slipper med det alle plager løs over menneskene. Fra nå av er vi dømt til evig slit for føden, til alderdom og til sykdom. Det er altså belegg for å si at i det gresk-mytiske universet var kvinnen, og nærmere bestemt seksualiteten, det som konstituerte mennesket eksistensielle situasjon der kroppen og intellektet sto mot hverandre i en drakamp som presenterer seg som problematisk, først i mytene, og senere i filosofien. Eller som duBois skriver i sin fortolkning av Pandora-myten: Pandora skapes av leire, av en håndverker, og kvinnekroppen fremstår som analog til vasen, eller esken: "...she opens her body in marriage to Ephimetheus. She is herself then full of evils and plagues, and her closed body like the earth before it, is opened by the plough, contains evils better left buried."¹⁴³ Sammenhengen mellom seksualitet og menneskets dødelighet er tydelig til stede i Hesiods beretning. Det kvinnelige settes i sammenheng med fødselen, men det at vi har en begynnelse er også det som gjør at vi har en slutt. Kvinnens livgivende skapelse blir med dette også det som betinger vår dødelighet. Demeter, gudinne for kornåkeren er kroneksempelen på en gudineskikkelse som setter kvinnelig fruktbarhet i sammenheng med jordens fruktbarhet, og som samtidig kaster lys over forbindelsen mellom evnen til å gi liv og dødbringende kraft. Dette kommer spesielt til syne i en fortelling som finnes både hos Homer og Hesiod, der jordbruksgudinnen Demeter skal ha elsket med titanen Jason i en tre ganger pløyd mark, en myte som dannet grunnlag for fruktbarhetsritualer som holdt stand i lang tid.¹⁴⁴ Faktisk finnes sammenhengen mellom kvinnekroppen, fruktbarhet og død fremdeles i den greske kulturen, hvor både fruktbarhet/matproduksjon og død er knyttet til religiøse ritualer forbeholdt kvinnelige deltakere. Evy Johanne Håland hevder at selv om privatsfæren er det vi oftest forbinder med kvinnen var, og er, også kirkegårdene den greske kvinnes domene.¹⁴⁵ Myten om Demeter og Kore (Persefone) er kanskje den

¹⁴¹ Songe-Møller (1999), s. 25. Loraux (1993), s. 37.

¹⁴² Hesiod (2013), *Arbeid og dager*, 50-100.

¹⁴³ duBois (1988), s. 47.

¹⁴⁴ Graves (1993), s. 93.

¹⁴⁵ Håland (2011).

myten som best fremhever sammenhengen mellom kvinnens og naturens fruktbarhet og sammenhengen mellom liv og død. Vi skal ta en nærmere kikk på denne myten for å få frem på hvilken måte denne sammenhengen kommer til uttrykk i antikk tenkning.

Zevs bror, Hades, ba om tillatelse til å gifte seg med Demeters datter, Kore. Zevs mistenkte at Demeter sterkt ville motsette seg et slikt arrangement, og gav verken et ja eller et nei. Hades mistet ikke motet av dette, men bortførte Kore og tok henne med til dødsriket. Demeter finner ut hva som har skjedd, og i raseri nekter hun å returnere til Olymp, men vandrer rundt på jorden og forbyr busker og trær å bære frukt, og kornet å spire. Først når menneskeheten er på randen av utslettelse går Zevs med på at Kore skal gjenforenes med sin mor, men bare hvis hun ikke har spist av maten i dødsriket. Det viser seg at Kore likevel har spist frøene av et granateple. Demeter får høre om frøene, men nekter å returnere til Olymp, eller å løfte forbannelsen. Kompromisset som til sist inngås er at Kore tre av årets måneder skal være Hades dronning i dødsriket, mens hun resten av året er hos sin mor. De månedene av året hvor naturen ligger i dvale, er død, er altså de månedene Demeter sørger over atskillelsen fra sin datter. I denne myten ser vi hvordan naturens fruktbarhet settes i sammenheng med Demeter, som i denne myten opptrer først og fremst som mor. Myten kan også tolkes dithen at mannens begjær for kvinnen, i dette tilfelle Hades' begjær for Kore, også er dødbringende, eller i alle fall en trussel, og noe som må begrenses. Den livgivende kvinnelige frembringelsen har altså en slagside: det som oppstår må også opphøre, og i denne fortellingen settes den kvinnelige evnen til frembringelse av menneskebarn i direkte sammenheng både med frembringelse generelt, men også med død. At naturen går i dvale om vinteren er en syklisk død som symboliseres ved at det er i dødsriket Kore må oppholde seg. Kvinnens generative egenskaper er også dødbringende i det greske myteuniverset.

Denne ambivalensen, som i tanken hefter ved kvinnen som vesen, skaper vanskeligheter for det athenske idealet om selvidentitet, enhet og selvtilstrekkelighet. Drømmen om selvtilstrekkelighet finner sin mest radikale form i tanken om en reproduksjon som ikke er avhengig av en annen. Som vi tidligere var inne på så vi hos Hesiod at menneskelivet før den seksuelle differens var preget av enhet og selvidentitet. Denne tanken kommer også til uttrykk hos Homer, hvor mannslekten sees som blader på et tre, altså som en generering uten innblanding fra et annet element.

Likesom trærnes vekslende løv er menneskers slekter.
Vindene hvirvler til jord de visnede blade; men skogen
Kler seg i løv og blomster påny, når det stunder mot våren.
Således spirer en slekt av menn, mens en annen må visne.¹⁴⁶

Videre gjentar autochtoni-mytene poenget: både den athenske opprinnelsesmyten og myten om kongehuset Theben er basert på tanken om at mannen kan forplante seg i jorden og at avkommet da blir en direkte videreføring av opphavet. Det vil si en tilblivelse uten opphør, uten død og uten innblanding fra et fremmed element. Enhver tilblivelse i naturen fordrer at noe annet går tapt. Dette poenget var vi inne på i forbindelse med Bataille i forrige kapittel. For Parmenides var et slikt værensbegrep uholdbart. I sitt dikt beskriver han væren som *utilblitt*, altså ikke-født.¹⁴⁷ Som ikke-født er væren også uten død, og dette er maktpåliggende for Parmenides å slå fast, gitt hans begrep om væren som en evigvarende værensfullbyrdelse, en full aktualitet som er uten opphør, men som heller ikke er inaktiv. Væren holdes på plass av veldige lenker som er lagt i hendene på gudinner, blant dem Ananke, hvis navn betyr med nødvendighet, tvang, men også logisk stringens.¹⁴⁸ Hos Parmenides er væren en absolutt selvidentisk størrelse som ikke har rom for mangfold og forskjell. Hans beskrivelse av væren som en ”velavrundet balls krumning, fra midten i hver en retning lik i styrke” tolker Songe-Møller som at væren utgår fra et punkt, et sentrum og derfra utvider seg i alle retninger; hadde det ikke vært for værenslenkene ville væren fortsatt å ekspandere utover mot ikke-væren i en selv-tilintetgjørende bevegelse.¹⁴⁹ Et vesenstrekk ved væren er dens avgrensning. Analogien til de athenske demokratiske forfatningene skulle være ganske klar, deres likhetstanke tar nettopp utgangspunkt i en avgrensning ved at bystaten er tuftet på eksklusjon av de ikke-like; kvinner, slaver og fremmede. Med henblikk på det vi over har redegjort for vil jeg konkludere med at det kvinnelige presenterte seg som problematisk for denne likhetstanken: bystaten både ekskluderer og er avhengig av kvinnen på samme tid. I det ovenstående har vi sett at det er kvinnens evne til å bære barn, hennes livmor så å si, som er kjernepunktet i den systematiske ekskluderingen og usynliggjøringen av kvinnene i polis og i den greske misogynismen.¹⁵⁰ Kvinnen sees som forbundet med menneskets eksistensielle

¹⁴⁶ *Illiaden*, 6.146, 4.483. Se duBois (1998), s. 42.

¹⁴⁷ Songe-Møller (1999), s. 88.

¹⁴⁸ *Ibid.*, s. 90.

¹⁴⁹ *Ibid.*, s. 94.

¹⁵⁰ Dette ligger strengt tatt innebygget i selve ordet ”misogyni” der *mis* betyr ”hat mot” eller ”forakt for” og *gyne* betyr ”kvinne” eller ”livmor”. Jeg har likevel valgt å vise hvordan denne forestillingen

grunnsituasjon og settes i forbindelse med det som mennesket alltid har funnet problematisk: vår dødelighet. Samtidig var det om å gjøre å kontrollere disse reproduktive egenskapene for å sikre seg ektefødte avkom. Det har vært mitt forsett i det ovenstående å vise at det på bakgrunn av det vi vet om Platons samtid finnes en presedens for en tenkning om kvinnekropp, seksualitet og forplantning som presenterte seg som et problemområde for tenkning om væren, om kjønn og om polis.

At forholdene mellom kjønnene var problematisk impliserer også at det ikke var sett på som helt avklart. Denne uavklarheten kommer til syne i det jeg vil argumentere for er en konflikt mellom ulike måter å tenke kjønnsforskjellen på i Platons samtid. At det var tale om en kjønnskamp hvor kvinner og menn fremsto som stridende parter i en krig om kjønnenes roller og funksjoner er vanskelig å belegge, gitt de athenske kvinnenes (litterære) taushet. Men slik kvinneskikkelsene fremstår, italesatt av de greske dramatikerne, er det lite som tyder på at de athenske kvinnene i realiteten var tause. Til tross for den strenge begrensningen av kvinnenes bevegelsesrom synes det heller ikke som om grekerne led under den villfarelsen at kvinnen av natur var tilpasset streng monogami, eller at hennes seksuelle lyster sto noe tilbake for mannens. Tvert imot fremstilles kvinnens seksualitet som aktiv og nærmest som truende for mannen både hva angår hans egen kapasitet, og som trussel mot å sikre seg kontroll over egne avkom.¹⁵¹ I hvor stor grad forholdene mellom kjønnene var gjenstand for konflikt eller problematisering i det greske samfunnet for øvrig er vanskelig å slå fast, men også her finnes det kilder. Simon Goldhill trekker frem Evripides' tragedie *Hippolytos* når han argumenterer for at kjønnsrollene i antikken var gjenstand for konflikt og at det i realiteten kan være tale om en dyp splittelse innad i bystaten, en kjønnskamp. En annen grunn til å ta en nærmere kikk på dette stykket er at Platon også lar Sokrates henvise til det i *Theaitetos* på 154 d, midt i en utlegning av et værensbegrep som sier at alt er bevegelse og at tilblivelse stammer fra forskjell. I *Hippolytos* møter vi den unge Hippolytos som ved å avvise alle erotiske forhold viser ringeakt for Afrodite. Han sverger isteden til den jomfruelige Artemis og vier seg til jakten, mens han holder sin kropp ”ren”. Som straff lar Afrodite hans stemor bli forelsket i ham. Goldhills analyse av stykket trekker også veksler på Vernant og Vidal-Naquets innflytelsesrike arbeider. Hippolytes, ved å avvise seksualiteten, avviser i realiteten å

artet seg i praksis fordi det tjener til større klarhet i de forbindelsene jeg søker å knytte i denne teksten.

¹⁵¹ Se Leitao (2012), Goldhill (1986).

underkaste seg den greske polis-tenkningen. Den greske bystaten var avhengig av tilsig av nye borgere for å kunne opprettholde hoplitt-hæren. Hippolytes forsøker å unngå å gjennomleve livets ulike stadier; han vil gå ut av livet på samme måte som han kom inn i det.¹⁵²

Natur versus kultur, eller hvordan menn og kvinner blir til

Goldhill risser opp et bilde av *Hippolytes* som peker mot en tematikk som jeg mener også finnes, dog mer implisitt, i *Theaitetos*, nemlig overgangen fra barn til voksen, eller gutt til mann. Jakten, som Hippolytos vil vie seg til, var en manndomsprøve, en som signaliserte overgangen fra barn til voksen, men også overgangen fra natur til kultur.¹⁵³ Mens dyredrapet som de unge mennene utførte impliserte at de evnet å underlegge seg og betvinge naturen, var det på samme tid en overgang til å underkaste seg kulturen, eller *polis* lover og regler. En kan kanskje gå så langt som til å si at å underkaste seg *polis* er å overvinne naturen, både naturen i mennesket, og å sikre bystatens grenser mot utenforliggende krefter, det være seg dyr eller menneskelige fiender. Hva har en slik fortolkning å si for kvinnens stilling? Mens mannens *telos* var å innta sin posisjon i hoplitt-hæren, var kvinnens å føde barn til nevnte hær og for å sikre videreføring av *polis*. For kvinnen kan ekteskap og barnefødsel sies å være det som markerte overgangen fra barn til voksen, og Artemis posisjon er interessant her. Hun er nemlig gudinne både for jakt og for barnefødsler. Også kvinnens overgang fra barn til voksen er knyttet til denne gudinnen. Goldhill viser til en Artemis-festival hvor kvinnene forlater byen, og hvor unge jenter gjennomgikk et ritual der de måtte bli bjørner for å vise Artemis ære før de kunne regnes som modne for ekteskapsinngåelse.

It would seem that at moments of transition in the passage of a womans life, her explicit connections with Artemis, the goddess of the wild, in a similar way to hunting for a man, mark that transition in terms of a relation of culture to wildness, in terms of the city's self-determination through its sense of an other.¹⁵⁴

Goldhill finner altså at Artemis rolle er å markere overgangen fra barndom til voksenliv for både kvinner og menn, og jeg vil videreutvikle dette poenget ved å hevde at det som markeres er en overgang fra en slags naturtilstand til en kulturtilstand, eller fra villmark til sivilisasjon. Det ene får sin definisjon fra det andre. Dette bidrar til å belyse

¹⁵² Goldhill (1986), s.120.

¹⁵³ Goldhill (1986), s.119.

¹⁵⁴ Ibid., s. 122.

sammenhengen mellom overgangsritualer for begge kjønn på følgende måte: At Artemis er gudinne både for jakt og barnefødsler kan umiddelbart virke som to områder som ikke så lett lar seg forene, og forbindelsen mellom dem kan virke uklar. Hvis man derimot tenker i termer av natur versus kultur kan vi kanskje si at det disse hendelsene har til felles er at de begge ligger i det brytningsområdet hvor kulturen må gi tapt for det mer dyriske i menneskenaturen.¹⁵⁵ Særlig hvis man tar i betraktning at fødsler før den medisinske institusjonaliseringen var en kamp på liv og død, og i det hele tatt en mer brutal affære. Under graviditet og fødsel er det naturen som rår, eller naturen i kvinnen som gjør seg gjeldende. At frembringelsen av et nytt liv var en hendelse som man var mer akutt oppmerksom på at like godt kunne ende med død som med liv, er sannsynlig. Medeas berømte tale i et annet av Evripides stykker gir et vitnesbyrd om dette:

Det sies saktens at vi (kvinner) lever farefritt
i våre hjem mens mannen står i kampens gny
Men det er tåpers tro. Jeg ville heller gå
tre ganger ut i slag enn én gang føde barn.¹⁵⁶

For å slå fast sannsynlighetsgehalten i at Platon bruker bilder av svangerskap, befruktning og fødsler i *Theaitetos* og *Symposium* for å posisjonere seg i, eller i alle fall i samspill med en allerede pågående debatt, der nettopp forholdet mellom kjønnene fremstår som stridens kjerne, vil jeg basere meg på David Leitaos forskning på maskuline svangerskap i antikken.

Metaforikken om maskulin befruktning, svangerskap og fødsel kan sies å ha sin egen genealogi, og deler av den omfatter sofistiske læringsmodeller. Når Sokrates i *Theaitetos* sier at han er ute av stand til å avle (sette) barn på en annen kan dette ifølge Leitao leses som en kritikk mot et sofistisk språkbilde.¹⁵⁷ I årene 431-421 f.v.t, under de tidlige årene i Peloponnes-krigene begynte athenske dramatikere å beskrive menns anstrengelser for å skape, det være seg dikt, lover eller argumentasjon, som en form for fødsel.¹⁵⁸ Samtidig tok sofistene til seg en variant av metaforen og omtalte læring som en læremesters befruktning av en elev. Før 420-tallet finnes det ingen bevarte tekster hvor en mann er subjekt for verbet τίκτω, å føde. Fra denne perioden, altså på 420 tallet f.v.t finnes det

¹⁵⁵ Se også Howland (1998), s.84 om Artemis status som grense-gudinne.

¹⁵⁶ *Medea*, 247- 251 Euripides (1997). Jmf Goldhill (1986), s. 116.

¹⁵⁷ Leitao (2012), s. 236.

¹⁵⁸ *Ibid.*, s. 100.

derimot syv ulike bevarte tekster, av blant andre Sofokles, Evripides og Aristofanes, hvor dette forekommer. Dette kan tyde på at denne metaforen hadde et slags høydepunkt i den klassiske perioden hvor også Platon var virksom.¹⁵⁹ Men hos de forfatterne jeg her nevner har maskuline fødsler og svangerskap en betydning utover å være bilde på en kreativ skapelsesprosess. Vi har alt vært innom Evripides som belegg for at kjønnsroller og seksualitet var på dagsorden i datidens Athen. Jeg vil nå vie Aristofanes' bruk av lignende bilder i *Kvinnene i folkeforsamlingen* en gjennomgang. Her blir kjønnsrollene snudd på hodet, og kvinnene tar over folkeforsamlingen. I stykkets åpningsscene møter vi Blepyrus, som ikledd sin kones klær (hun har tatt hans og gått til folkeforsamlingen) lider alvorlig forstoppelse og er desperat etter å ha avføring. Dette blir omtalt i vendinger som, for det greske publikum ville bragt tankene over på en kvinne i fødsel. Blepyrus omtaler for eksempel sitt rektum som *θύρα* (dør) som også brukes om livmoren og vagina, og i enden av passasjen gjør han analogien utvetydig ved å påkalle Eilithyia, som også er gudinne for barnefødsler.¹⁶⁰ Blepyrus er en latterlig figur og har tydelig mistet enhver form for maskulin status, han synes redusert til sine kroppslige funksjoner.¹⁶¹ I stykket henspilles det også på maskulin sodomi, og også det å bli penetrert viser til Blepyros tapte sosio-kulturelle status i seksualhierarkiet.¹⁶² Det vies da også en del tid i stykket til konsekvensene av den seksuelle praksisen som skal revolusjoneres av kvinnene i demos. Seksuallivet skal fristilles fra ekteskapet og eldre kvinner (og menn) skal tilfredsstilles før en kan snu seg mot yngre partnere. Dette vekker to bekymringer hos Blepyrus: for det første at han seksuelle kapasitet skal brukes opp før han når de unge kvinnene, og mer alvorlig: hvordan farskap skal avgjøres. Svaret på dette er at farskap skal tilegnes arbitrært etter alder. "But what Athenian male can take solace in this?" spør Leitao. "(...) abolition of individual paternity strikes at the heart of male social status status, reducing men`s control over a reproductive process in which they play a comperatively small role to begin with."¹⁶³ Jeg skal motstå fristelsen til å gå videre med Aristofanes her nå, vi skal komme tilbake til ham i forbindelse med *Symposium*. Foreløpig kan vi slå fast at tematikken om

¹⁵⁹ Leitao (2012), s. 100-102.

¹⁶⁰ Ibid., s. 148. Med "også" menes her "i tillegg til Artemis". Denne gudineskikkelsen er muligens eldre og knyttet til minoisk kultur, og er tilknyttet Artemis uten å egentlig ha utviklet noen egen karakter.

¹⁶¹ Leitao (2012), s. 157. Blepyrus kan også leses som symbol på demos selv, og Leitao foreslår å se på ham som representant for et politisk system som er "forstoppet" og som trenger fornyelse (s. 161).

¹⁶² Foucault (2001), s. 245.

¹⁶³ Leitao (2012), s. 164.

maskulin reproduksjon også andre steder enn hos Platon brukes for å problematisere forskjellen mellom kjønnene. I Aristofanes' stykke er ikke kvinnene passive objekter hvis natur er å underlegges maskulin dominans. Tvert imot, kvinnens seksuelle intrigespill er drivkraften i hennes handlinger, og for å kontrollere slektslinjene må mannen også kontrollere kvinnen.

Det finnes altså presedens for flere ulike, men ikke nødvendigvis gjensidig utelukkende, måter å bruke fødsels-og svangerskapsmetaforer på i antikken. På den ene siden brukes de for å beskrive intellektuelle verk og anstrengelser og for det andre for å beskrive læring som en befruktningsprosess. For det tredje brukes de for å si noe om kjønnsforskjell i en politisk kontekst. Mitt syn er at Platon benytter seg av alle og med sedvanlig kunstferdighet greier å få de ulike måtene til å smelte sammen, og på et vis bli ett og det samme. Samtidig sier Platon også noe mer. Han bruker bilder av fødsler, forløsning og svangerskap for å si noe om sjelelig vekst, samtidig som han binder dette sammen med væren i mer generell betydning. Dette vil bli utdypet videre i de forbindelse med en nærløsning av *Theaitetos* i neste kapittel. Et siste poeng jeg vil etablere før vi går videre er at Platon befant seg i en brytningstid hva angikk tenkning om kjønnsrollene. Songe-Møller mener å finne en annen tilnærming til kjønn enn den som fremkommer i tradisjonen etter Platon hos enkelte førsokratiske filosofer: Hos Heraklit, Anaximander og Empedokles blir virkeligheten snarere oppfattet ”som et resultat av en kamp mellom motsatte, men likeverdige prinsipper.”¹⁶⁴ Også duBois hevder at den greske tenkemåten omkring kjønn endret seg i tiden mellom det pre-platonske til det post-aristoteliske Athen.¹⁶⁵ Det er dermed rimelig å kunne hevde at Platon befant seg i en tid der kjønnsrollene var under revisjon. Dette bidrar til å understøtte at Platon adresserte denne konflikten og skrev i dialog med en allerede pågående samfunnsdebatt i sin egen tid, som han kanskje også påvirket. Det er nemlig ikke tradisjonen etter Anaximander og hans meningsfeller som har fått mest gjennomslag, verken i antikken eller senere vestlig tenkning. Det fikk derimot den greske misogynismen. Jeg har i det ovenstående forsøkt å vise at den var et resultat av både en tenkning omkring væren, hadde et metafysisk grunnlag, og at den fikk fotfeste som følge av politiske prosesser.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Ibid., s. 24.

¹⁶⁵ duBois (1988), s. 30.

¹⁶⁶ At den antikke kulturen var misogynistisk regner jeg som ettertrykkelig fastslått av en rekke tenkere, fra Irigaray til Louraux, Vernant, Graves, duBois, Canto, Saxenhouse, Spelman, og Songe-Møller.

Kapittel 3

Befruktning uten begjær:

svangerskapsanalogien i *Theaitetos*

I dette kapittelet er hovedanliggendet å vise på hvilken måte Platons bruk av svangerskaps- og fødselsmetaforer i *Theaitetos* viser tilbake på hans tenkning om væren og tilblivelse. Videre vil jeg vektlegge hvordan disse kategoriene får betydning for hvordan vi skal oppfatte hans tenkning om kjønn og kjønnsforskjell sett i forhold til hans filosofi om sjelen. I *Theaitetos* gjør Platon et poeng av å vise hvorfor filosofen er dømt til å fremstå som latterlig når han opptrer på de offentlige arenaene det i antikken var prestisjefyllt å både delta på og å mestre. Dette poenget kommer også frem i *Apologien* hvor Sokrates innleder med å si at han er uvant med rettsalens språk: fra ham vil tilhørerne bare høre sannheten i likefrem og enkel språkdrakt.¹⁶⁷ Den underforståtte meningen er tydelig: folkeforsamlingens språk er et ornamentert språk, men deres tale er løgn og usannheter. Folkeforsamlingens menn er ikke ute etter sannhet eller rettferdighet, de vet ikke engang hva sannhet eller rettferdighet er. Og hva verre er; de vet ikke at de ikke vet det. Når Platon fremstiller filosofen som en som velger bort å delta på politikken arena, skal vi så forstå det som at filosofen ikke er en politisk aktør? Svaret, med Platon, er et utvetydig nei. Platon er i sine tekster i aller høyeste grad en samfunnsaktør, hans prosjekt er å kritisere bestemmelsesgrunnlaget som bystaten baserer seg på. I innledningen av *Theaitetos* lar han Sokrates gjøre det klart at det er den Athenske polis som er hans interesseområde¹⁶⁸. Likeledes i *Faidros* hvor Sokrates gjør et poeng av at han aldri går utenfor byens grenser.¹⁶⁹ Det er hele tiden bystaten som er i Platons tanker når han kritiserer mennesker for deres manglende selvinnsikt, for deres arroganse og deres kortsynthet. For Platon henger tanken om hvordan samfunnet skal organiseres politisk sammen med den metafysiske oppfatningen av virkeligheten. Mitt hovedanliggende i lesningen av *Theaitetos* er å vise at Platons bruk av fødsels- og svangerskapsmetaforer står i sammenheng med hans ontologiske tenkning, og med hans polis-tenkning. Jeg vil i det følgende først og fremst etablere hva jeg i denne sammenhengen mener med hans politiske tenkning og hvilke deler av hans tenkning om væren som jeg mener er viktige i denne sammenhengen. Deretter vil

¹⁶⁷ *Apologien* 17 b-18 a.

¹⁶⁸ *Theaitetos* 143 d.

¹⁶⁹ *Faidros* 230 d-e.

jeg begi meg inn på en fortolkning av Platons jordmor som vil være avgjørende for min fortolkning av hvordan Platon ser kjønnsforskjellen i relasjon til filosofi, væren og *polis*.

Sjelen og den politiske praksis

I *Apologien* sier Sokrates at hans prosjekt har vært å overtale byens menn til å sørge for sin sjels godhet.¹⁷⁰ Og: ”Jeg bestrebet meg på å få hver og en av dere overtøyd om at det slett ikke duger å sørge for sine affærer og penger før man har sørget for seg selv, hvordan man skal bli så god og klok som mulig – ikke for statens forretninger før man har nådd klarhet over hvordan de skal bli best mulig (...)”¹⁷¹ I *Theaitetos* kommer det klart frem at Sokrates mener folkeforsamlingen og det politiske livet i Athen i beste fall er egnet til å distrahere innbyggerne i polis fra det som virkelig er viktig, den enkeltes sjel. Der blir det også tydelig på hvilket grunnlag Sokrates hevder dette: Det onde (*κακά δυνατόν*) har ingen plass i det guddommelige, men er dømt til å hefte ved de dødelige og deres jordlige tilholdssted.¹⁷² Derfor er det om å gjøre å ”escape from the earth to the dwelling of the gods as quickly as we can; and to escape is to become like God, so far as this is possible; and to become like God is to become righteous and holy and wise.”¹⁷³ Tanken om det guddommelige som helt og absolutt godt uttrykkes også i *Staten* der Sokrates hevder at gudene bare kan forårsake gode ting, fordi de selv er gode.¹⁷⁴ De er også de mest uforanderlige.¹⁷⁵ Sokrates understreker at det ikke er for å oppnå et godt rykte, eller for å unngå et dårlig et, at det er viktig å være dygdig, men fordi vår evige sjels velferd avhenger av det.¹⁷⁶ ”(...) there are two patterns set up in reality. One is divine and supremely happy; the other has nothing of God in it, and is the pattern of deepest unhappiness.”¹⁷⁷ Denne delingen fortsetter også i etterlivet. Det dårlige mennesket vil komme til å ”(..) forever go on living in this world a life after his own likeness.”¹⁷⁸ Det er altså på bakgrunn av sjelens

¹⁷⁰ *Apologien* 31 b.

¹⁷¹ *Ibid.*, 36 c.

¹⁷² *Theaitetos* 176 (Platon 1952).

¹⁷³ *Ibid.*, 176 b.

¹⁷⁴ *Republic* II 379 a-d (Platon 1997).

¹⁷⁵ *Ibid.* 380 d, *Faidros*.

¹⁷⁶ *Theaitetos* 176 b.

¹⁷⁷ *Theaitetos* 176 e (Platon 1997).

¹⁷⁸ *Ibid.*, 177. Det kan her bemerkes at denne passasjen er adressert til Theodorus, og når Sokrates avslutter med å si at det er en vanlig svakhet hos den urettvise personen at han ikke vil stå rakrygget og si sin mening i en diskusjon kan dette sees som at Sokrates her leverer et ironisk sleivspark til Theodorus, som har motsatt seg dette i dialogens løp. Likevel mener jeg at passasjen som går forut for dette ikke skal tolkes som ironi, og dette baserer jeg blant annet på dens likhet

udødelighet Platon vil rette vår oppmerksomhet mot filosofien. Det er gjennom den filosofiske tankens virksomhet vi kan adressere vår sjels utvikling.¹⁷⁹ Polis bør altså ta mål av seg til nettopp å gjøre de menneskene som bor der så gudelige som mulig, altså så gode som mulig. En rettferdig stat med rettferdige lover vil få de beste og mest gudelige innbyggerne. En trenger ikke lese Platon veldig grundig for å få inntrykk av at Platon mener at demokratiet gir dårlige vilkår for at innbyggerne skal orientere seg mot sine sjeler og mot evigheten. Det er nok å kaste et blikk på Sokrates krasse tale i *Apologien*, eller på dette avsnittet i *Theaitetos* hvor Sokrates snakker om politisk deltakelse som en form for slavetilværelse: ”But the men of the other sort (politikere) are always in a hurry – for the water flowing thorough the water-clock urges them on – (...) and their discourse is always about a fellow slave.”¹⁸⁰ Og fordi sjelen er mer evig og uforanderlig enn vår kroppslige tilværelse bør altså en god stat tilrettelegge for utviklingen av sjelen, ikke for borgernes forlystelser og temporale velbehag.

I *Faidon* resonnerer Sokrates på følgende måte: En ting, enten abstrakt eller konkret, kan aldri være det den er motsatt av. Varme er varme *per se*, og dersom kulde skulle gjøre sitt inntog vil varme flykte eller ødelegges, og det vil ikke lenger være varme, men derimot kulde.¹⁸¹ Det som gir kroppen liv er sjelen, og sjelens udødelighet blir bevist ved at det som bringer liv ikke kan slippe til død som er dets motsetning. Sjelen er uforgjengelig og uten død.

(...) if the soul is immortal, it requires our care not only for the time we call our life, but for the sake of all time and that one is in terrible danger if one does not give it great care.
(...) now that the soul appears to be immortal, there is no escape from the evil or salvation from it except by becoming as good and wise as possible.¹⁸²

Dette er begrunnelsen for at det er mot sjelen både det enkelte mennesket, og staten som helhet, bør rette sin oppmerksomhet og sine krefter. Det er altså sjelen som har potensial for å stå i forbindelse med de mer varige og uforanderlige værenskategoriene som i Platons verdihierarki nødvendigvis er bedre enn det som er kortvarig og forgjengelig. Kroppslige behov, lyster og tilfredsstillelse står i opposisjon til utviklingen av et menneskes sjel i

med ideene om etterlivet og sjelens evige karakter slik det kommer frem i *Apologien*, i *Faidros* og i *Faidon*.

¹⁷⁹ *Faidros* 249 c, *Theaitetos* 185 e, *Faidon* 65 c.

¹⁸⁰ *Theaitetos* 172 d-e.

¹⁸¹ *Faidon* 103 d (Platon 1997).

¹⁸² *Faidon* 107 c-d (Platon 1997).

guddommelig retning. I *Theaitetos* blir filosofen kontrastert med en som søker tilfredsstillelse og rikdom, og på samme måte blir filosofen i *Faidon* fremstilt som en som ikke søker kroppslige gleder i form av mat, drikke og seksuelle forlystelser.¹⁸³

(...) the soul reasons best when none of the senses troubles it, neither hearing nor sight, nor pain nor pleasure, but when it is most by itself, taking leave of the body and as far as possible having no contact or association with it in its search for reality.¹⁸⁴

Det er de kroppslige behovene og lystene som kommer i veien for sjelens tenkning, og som fører oss bort fra den filosofiske oppstigningen mot det guddommelige.¹⁸⁵ I antikken var det kroppslige forbundet med det kvinnelige. Hos Platon er det kroppslige mindreverdige, men er det av den grunn forbundet med det kvinnelige? Jeg vil forsøke å besvare dette spørsmålet før jeg går inn på fødselsmetaforene i *Theaitetos*.

Kvinner og kropper i politikk og metafysikk

I *Lovene* lar Platon Atheneren hevde at staten bør søke å tilrettelegge for harmoni og balanse, og at staten bør være som et velkomponert brygg i en blandebolle¹⁸⁶ Som vi har sett finnes det en tradisjon i antikken for å tenke at væren og polis står i et analogt forhold til hverandre, og at tenkningen om det ene så å si smitter over på det andre. Både væren og polis er ideelt sett beskrevet som enhetlige, selvidentiske og selvtilstrekkelige. Kjønnsforskjellen deler polis i to og skjærer gjennom den fullendte kuleformen som en demarkasjonslinje og ødelegger således ideen om selvidentitet og enhet. Hos Platon ser det ut til at løsningen på dette problemet ikke er en tankemessig annihilasjon av det kvinnelige, men en blanding av kjønnene som tar sikte på å utviske det motsetningsforholdet mellom dem som rådde i antikkens Athen. Den gamle atheneren i *Lovene* hevder at staten bør foreskrive at alle gifter seg med dem de er mest ulike fordi dette vil være (...) best both for

¹⁸³ *Theaitetos* 173 d-e, *Faidon* 64 a-c. Se også Apologien hvor Sokrates fremholder sin egen fattigdom som motsetning til de verdiene han kritiserer hos demos forsamling, 31 c.

¹⁸⁴ *Faidon* 65 c (Platon 1997).

¹⁸⁵ Se John Sallis (2009) for en annen tolkning av *Faidon* hvor han hevder Sokrates tvert i mot adresserer en jordlig tilværelse. Han baserer dette blant annet på at Platon lar Sokrates sette begge beina på jorden og forbli sittende slik så lenge den filosofiske diskursen varer. Han argumenterer også for at det at Sokrates selv har fått tre sønner står i motsetning til det han sier om filosofen som nærmest et rent åndsvesen. Mot dette kan innvendes at det å reproducere seg for Platon ser ut til å være en samfunnsplikt, slik det også ble oppfattet å være i datidens Hellas. (Jmf. Hippolytos.) Dette kommer tydeligst frem i *Lovene*, der Platon foreslår bøter til dem som nekter å gå inn i "the alliance that produces children". *Lovene*, 773 d og 774 a, b (Platon 1997).

¹⁸⁶ *Lovene* 773 d (Platon 1997).

the state and the union of two hearths and homes, because it is infinitely better for the virtue of a man and a wife if they balance and complement each other than if they both are the same extreme.”¹⁸⁷ Det er altså, med Platon, et statlig anliggende å sørge for harmoni og balanse både i den enkelte oikos, og i polis som helhet.

Monique Canto ser på Platons forslag til organisering av kjønnene i *Staten* og i *Lovene* som løsning på to ulike problemfelt hvor kvinnekroppen er det sentrale omdreiningspunktet: For det første var reproduksjon et statlig anliggende, altså et politisk anliggende. I organiseringen av polis var dette bare implisitt, og i praksis overlatt til borgernes egen følelse av moral eller forpliktelse, slik vi så i *Hippolytos*. Videre kunne bystaten belage seg på innbyggernes eget begjær som garantist for prokreasjon. I *Staten*, og i *Lovene*, gjør Platon dette eksplisitt. Der gjør han reproduksjon til et politisk anliggende, og oppnår med det å i noen grad kontrollere begjæret, som bystaten på den ene siden er avhengig av, men som på den annen side truer med å få overtaket på den enkelte og som således er en trussel mot bystatens ordnede virkelighet. Canto hevder at ved å foreslå lover for hvordan begjær og reproduksjon skal ordnes nøytraliserer Platon kjønnsforskjellen.¹⁸⁸ Når Platon tar opp kjønnsforskjellen i praktisk og politisk forstand ser det altså ut til at han mener at dens betydning med fordel kan tillegges mindre vekt. Samtidig er det også mulig å lese en annen holdning til det kvinnelige ut fra Platons dialoger.

Hos Platon finner nemlig den som leter en rekke ledetråder når en skal forsøke å lese en holdning til kjønn ut av hans tekster: I *Symposium* vises fløytespilleren ut når *λογος* skal diskuteres.¹⁸⁹ Også i *Faidon* kvitter Platon seg med kvinner og barn når Sokrates siste timer står for døren: de gråtende og følelsesmessig engasjerte kvinnene og barna, vises vekk til fordel for filosofisk diskurs.¹⁹⁰ Sokrates intellektuelle virksomhet lar seg ikke kve av noe så simpelt som sorg og tapserfaring. Sokrates legger for dagen en streng intellektualisme og selvkontroll når han rolig kan unytte sine siste timer til filosofisk virksomhet fordi, som han sier i *Apologien*, vet vi ikke om døden er av det onde eller av det gode og det er derfor irrasjonelt å frykte den.¹⁹¹ Et annet eksempel finner vi i form av en anekdote, fra *Theaitetos*. Her forteller Sokrates om Thales, som falt ned i en brønn mens

¹⁸⁷ *Lovene* 773 (ibid.).

¹⁸⁸ Canto (1994) ”The Politics of Women’s Bodies”, s. 53.

¹⁸⁹ jmf. Sampson (2013), Songe- Møller (1999).

¹⁹⁰ *Faidon* 60 a, Sampson (1994), s. 95.

¹⁹¹ *Apologien* 40 c-41 a.

han gikk og betraktet stjernene. En frekk og bramfri trakisk tjenestejente ser opptrinnet og spotter ham: Filosofen er så opptatt av å forstå hva som er i himmelen at han glemmer det som er rett foran ham.¹⁹² En vittig bemerkning, og ved første øyenkast nokså uskyldig. Men denne latterliggjøringen kan utvides til å gjelde alle filosofer og dem som vier seg til tankens virksomhet fremfor praktiske gjøremål. Er det et en berettiget kritikk? For Platon ser det ut til at svaret er nei.¹⁹³ Det er her fristende å benytte et begrep fra den feministiske teorien for å klargjøre den trakiske tjenestejentens rolle, nemlig begrepet om interseksjonalitet. Tjenestejenta er tilstede fordi hun symboliserer dobbelt opp det Platon mener kommer i veien for filosofien: hun er en tjener, altså en slavesjæl som de lovsamlingens menn Sokrates allerede har uttalt seg foraktfullt om like før, dog i mer fysisk og praktisk forstand, og hun er kvinne.¹⁹⁴ Dermed er hennes blikk allerede tvunget nedover. Og hva annet ser hun da, enn i første instans sin kvikke munn, og i den neste sin kvinnelige kropp? Denne kroppen som med sine bryster designerer henne som potensiell mor; rett under er magen, som vil komme til å svulme opp i svangerskapet, og under det igjen, kjønnsdelene, selve roten til menneskets jammerlige situasjon. I alle fall hvis vi skal tro Pandoramyten, som vi var inne på i forrige kapittel og som setter menneskets seksualitet i sammenheng med døden. Også *Symposium* kan, og har blitt tolket, som at de mennene som begjærer kvinner er underlegne dem som begjærer gutter- dette fordi det er guttekjærligheten som har et element av *logos*.¹⁹⁵ Med andre ord: kvinner er utelukket fra *logos*, altså tankevirksomhet og samtalekunst. Innvendingen mot en slik analyse kan vi finne i Platons praktiske politikk, slik den blir utlagt i *Lovene* som vi var inne på, og i *Staten*, bok V. Det ser også ut til at på bakgrunn av dygdsbegrepet, slik det fremkommer i *Menon*, ikke kan være tale om at Platon på ramme alvor skulle utelukke kvinner fra filosofisk tenkning. Særlig siden vi også vet at det fantes kvinner blant Platons elever på Akademiet.

¹⁹² *Theaitetos* 174 a.

¹⁹³ Dette er ikke helt entydig: det ut til at Sokrates tegner et bilde av filosofen som hevet over politikk og laden, filosofen er for eksempel ikke opptatt av herkomst (*Theaitetos* 173 d6-d7) mens han ved innledningen av dialogen selv spør etter *Theaitetos*' opphav (*Theaitetos* 144b9). Jacob Howland (1998), s. 57- s.70, argumenterer for at Platon her går i dialog med Aristofanes karikatur av Sokrates i *Skyene*, og at Platon her distanserer Sokrates fra en slik oppfatning, mens han isteden knytter en slik holdning til sofistene Protagoras, Theodoros og Evclides.

¹⁹⁴ *Theaitetos* 172 d-e.

¹⁹⁵ Songe- Møller (1999) s. 297

Elizabeth Spelmans analyse av det som har blitt kalt Sokrates likestillingsforslag i *Staten*, kan bidra til å kaste lys over denne tilsynelatende motsetningen. Hun hevder at det som har blitt sett på som Platons feministiske tilsnitt, henger sammen med hans kropp/sjel-dualisme¹⁹⁶. Mens dygdene i seg selv ikke varierer, finnes det mange ulike former for dygd. Kropp og sjel er uavhengige størrelser, og mens det finnes ulike sjeler, så er det ikke kroppslige attributter som avgjør hva slags sjel et menneske har.¹⁹⁷ Hun finner hos Platon fire ulike sjel/ kropp kombinasjoner som jeg mener tilbyr en interessant forklaringsmodell på Platons tvetydighet hva angår kvinner:

- a. mannlig sjel/mannlig kropp (modig soldat, mannlig filosof-styrer)
- b. mannlig sjel/ kvinnelig kropp (kvinnelig filosof-styrer)
- c. kvinnelig sjel/ mannlig kropp (feig mannlig soldat)
- d. kvinnelig sjel/ kvinnelig kropp (typisk Athensk kvinne)¹⁹⁸

På denne bakgrunn kommer det frem at selv om Platon tillegger kvinnen muligheten for å ha positive egenskaper, er det fremdeles egenskaper med maskulint fortegn som regnes som positive. Den beste kvinnen er med andre ord den mest maskuline kvinnen og hun kan aldri nå helt opp til den overlegne kombinasjonen mannlig kropp/ mannlig sjel. Denne delingen kan være nyttig å ha i bakhodet når vi nå skal gå inn i en lesning som skal se på hvordan Platons svangerskaps- og fødselsanalogi forholder seg til hans kritikk av det jeg vil komme til å kalle et *generativt* værensbegrep i *Theaitetos*.

Platons jordmor

Hvordan skal vi så forstå at Platon lar Sokrates eksplisitt knytte sammen filosofien og det feminine? For Arlene W. Saxonhouse blir det at Theaitetus ligger på dødsleiet når vi får høre dialogen opplest, en viktig pekepinn på det hun ser som en overordnet forklaringsmodell på Platons bruk av fødselsmetaforer. Hun mener introduksjonen i dialogen henger sammen med en viktig, og relativt konsistent kontrast i Platons tenkning: Platon tegner en på den ene siden maskulin/politisk verden av død, og på den andre siden en feminin/filosofisk og privat verden av liv.¹⁹⁹ I sin artikkel *The Philosopher and the*

¹⁹⁶ Av blant andre Vlastos (1994) i "Was Plato a Feminist".

¹⁹⁷ Spelman (1994), s. 95.

¹⁹⁸ Ibid., s. 101.

¹⁹⁹ Saxonhouse (1994), s. 82.

Female in the Political thought of Plato hevder hun at Platons bruk av fødsel og befruktningsmetaforer handler om at filosofen har visse karaktertrekk som ikke kan regnes som helt maskuline i det antikke Hellas.²⁰⁰ Hun påpeker at filosofens virksomhet er regnet som grunnleggende upolitisk, og må sies å tilhøre den private sfære.²⁰¹ Dette blir klarere hvis vi bruker noen linjer på hennes tolkning av *Staten*, med vekt på femte bok.

Saxenhouse skriver at det spenningsforholdet som er knyttet til å inkludere kvinner i det politiske livet, slik Platon lar Sokrates foreslå i bok 5 av *Staten*, også er det samme som omgir det å skulle introdusere filosofen i en slik rolle. Både kvinnen og filosofen fjernes fra sine naturlige omgivelser.²⁰² Å være en del av det politiske samfunnet er å være i krig, og krig i antikken var en høyst maskulin affære. Kvinner som utøvende soldater i krig er et så usannsynlig tilfelle at vi heller ikke i *Staten* får noe godt inntrykk av dette. Saxenhouse mener at filosofens fremferd i krig også er delvis surrealistisk, noe vi får et bilde av gjennom Alkibiades' tale i *Symposium*. Her fremstilles Sokrates som nærmest overmenneskelig både hva angår mot og fysiske prestasjoner.²⁰³ Kvinnens tilknytning til den private sfæren beror på hennes generative rolle, hun føder barn og representerer således begynnelsen. Tatt i betraktning at politikk er nærmest ensbetydende med krig, og dermed også med død, hevder Saxenhouse at Sokrates tar fra henne posisjonen som tilknyttet til livets begynnelse for å re-orientere henne mot død. For henne blir filosofi med Platon en generativ prosess og hun tolker fødsels- og befruktningsmetaforene i *Theaitetus* som tegn på filosofien som en først og fremst skapende virksomhet. Også filosofen må således re-orienteres mot død når han trår inn i politikken, og dermed, krigens domene. Dette er dette Saxenhouse sikter til når hun hevder at innledningen av *Theaitetos* er en pekepinn på hvordan den mannlige politiske verdenen av død står i kontrast til den feminine filosofiske verdenen av skapelse og liv.

Dersom vi derimot velger å la en dialog som *Faidon* kaste lys over *Theaitetos*, isteden for *Staten*, blir bildet et ganske annet. Her kommer det frem at ingen er så orientert henimot døden som filosofen, og i denne sammenhengen blir det feminine og det generative elementet, representert ved Xantippe og babyen, vist bort.²⁰⁴ Vi har slått fast at det

²⁰⁰ Saxonhouse (1994).

²⁰¹ Saxonhouse (1994), s. 79.

²⁰² Ibid.

²⁰³ *Symposium* 220 a-221 c.

²⁰⁴ *Faidon* 60 a.

overordnede temaet i *Theaetetus* var spørsmålet etter kunnskap. Samtidig blir hver av de tre definisjonene som blir foreslått tilbakevist, og vi står igjen uten en klar definisjon. Sokrates har stadig insistert på hvor kunnskapsløs han selv er. Slik sett blir det mulig å si at det kunnskapssynet som kommer frem i denne dialogen er at kunnskap er selvkunnskap. Sokrates har selvkunnskap nok til å vite at han ikke vet, og denne kunnskapen gjør ham i stand til å avsløre manglende (selv)kunnskap hos andre. I *Faidon* beskrives filosofiens praksis som å øve seg på å dø, og døden.²⁰⁵ Det skal vise seg at en mulig tolkning er at filosofien dreier seg om en slags renselsesprosess der kroppens og sjelens befatning med hverandre skal minimeres, for at sjelen så til slutt skal frigjøres helt.

I *Theaitetos* lar Platon Sokrates si at ”Undring er hvor filosofien begynner, og ingen andre steder. Mannen som gjorde Iris til barn av Thaumias var kanskje ingen dårlig genealogist”.²⁰⁶ Thaumias betyr undring/under mens Iris er regnbuen som bygger bro mellom jord og himmel. Med andre ord sier Sokrates kanskje at filosofiens begynnelse er undringen, målet er himmelen? Tanken er desto mer nærliggende dersom man har den filosofiske bevegelsen mot udødelighet fra *Faidon* i tankene. Slektskapet mellom disse dialogene kan også sees i eksempelbruken, som er nesten tilsvarende: hvordan kan noe forbli identisk med seg selv, men være ”flere enn” eller ”færre enn”, men bare relativt til noe annet? Eller hvordan kan vi si om en og samme ting at den er stor eller liten, selv om tingen i seg selv er den samme?²⁰⁷ Dette er for Platons Sokrates svært lite tilfredsstillende forklaringsmodeller; han søker begreper som ikke endrer seg og varierer alt etter tid og sted, og som er uavhengig av individets oppfatning. Når det gjelder å søke sann kunnskap er kroppen ikke annet enn en hindring.²⁰⁸ Den er misledende når det gjelder å søke kunnskap om hva ting er i seg selv, sansene er ikke til hjelp i det hele tatt, tvert imot. Kroppen distraherer oss fra tenkningen med sine behov og ”ingen tanke kommer til oss fra kroppen”.²⁰⁹ Døden er sjelen som renses fra sitt kroppslige tilholdssted. Filosofen vender seg fra kroppen og mot sjelen, og frigjør med dette sjelen mest mulig fra det kroppslige.²¹⁰ Med dette fremstår filosofisynet i *Faidon* mer som en dødens, og ikke en livets filosofi. At dette også kan peke mot *Theaitetos* kommer frem ved at *Theaitetos* riktignok er såret i

²⁰⁵ *Faidon* 64.

²⁰⁶ *Theaitetos* 155 d.

²⁰⁷ *Theaitetos* 154 c, *Faidon* 96-97b.

²⁰⁸ *Faidon* 65b.

²⁰⁹ *Faidon* 66 c.

²¹⁰ *Faidon* 65.

krig, men det kan like gjerne være dysenterien som tar livet av ham. I alle fall er det ikke helt entydig at det er krig og ikke sykdom, det andre alternativet til en utgang på mannlivet, som tar hans unge liv. Saxonhouses modell kan altså i lys av denne tolkningen ikke tilby en fullverdig innfallsvinkel til Platons befruktnings - og fødselsmetaforer.

Min argumentasjon i det følgende tar sikte på å etablere at det er et forhold mellom Platons bruk av jordmormetaforen i *Theaitetos*, hans kjønnsstenkning og hans politiske tenkning. I *Theaitetos* får vi høre en nedskrevet utgave av en samtale mellom Sokrates og den unge, lovende atheneren dialogen henter sitt navn fra. Dialogens tema blir ofte angitt å være spørsmålet etter hva kunnskap kan sies å være.²¹¹ Sokrates vil teste Theaitetos, og selv undersøke om han fortjener lovordene Theodorus kommer med. Et grovt riss forteller at i dialogen blir tre ulike definisjoner av kunnskap gitt, undersøkt og tilbakevist, og at dialogen ender aporetisk. Theaitetos forsøker seg nølende på å besvare Sokrates spørsmål om hva kunnskap er, og blir raskt gjendrevet. Han konstaterer at han, til tross for at han kan løse avanserte matematiske problem, ikke kan svare på Sokrates spørsmål om hva det vil si å ha kunnskap, men at han ofte har forsøkt å tenke det ut når han har hørt rapportert den type spørsmål som Sokrates stiller, og at han ikke klarer å slutte å bekymre seg for det. Sokrates hevder at Theaitetos lider av fødselssmerter og at dette er fordi han er gravid! (Ὡδίνεις γάρ, ὦ φίλε Θεαιτήτε, διὰ τὸ μὴ κενὸς ἀλλ' ἐγκύμων εἶναι)²¹² Den unge mannen stiller seg, forståelig nok, litt tvilende til dette. Det er ved dette punktet Sokrates lanserer seg selv som en jordmor, men en jordmor for sjelen, en forløser av tankens avkom snarere enn kroppens. Sokrates kunst er lik jordmødrenes, bortsett fra at han ser til menn og ikke kvinner, og til sjelen, ikke kroppen. Sokrates hevder deretter om seg selv at han selv hverken kan besvangre andre med intellektuelle avkom (ἀγονός εἰμι σοφίας) eller selv kan frembringe (γεννᾶν) dem.²¹³

Platon lar Sokrates komme med en rekke påstander som skal karakterisere jordmødre. Som vi skal se har disse påstandene bare i varierende grad noe å gjøre med det faktiske arbeidet som ble utført av jordmødre i Athen på 400-tallet f.v.t, noe som fort kan gå den moderne

²¹¹ Se introduksjon til dialogen i Plato *Complete Works* (1997), eller innledning av Øyvind Rabbås i Platons *Samlede Verker*, bind VI (2001). Howland (1998) ser på sin side på *Theaitetos* som en del av et større politisk prosjekt der filosofien selv er på tiltalebenken. For egen del heller jeg mot å være enig med Howland, men ettersom dette har liten betydning for den lesningen av Platon som foreligger her går jeg ikke nærmere inn på dette temaet.

²¹² *Theaitetos* 148 (Platon, 1952).

²¹³ *Ibid.*, 150 c.

leser hus forbi. Det er derfor nødvendig å sette noen av disse påstandene inn i sin historiske kontekst for å kunne forstå hva Platon vil med sin jordmor-analogi. Jordmødre er, ifølge Sokrates, de beste til å avgjøre (γυγνώσκεσθαι) om en kvinne er gravid eller ikke²¹⁴. Videre hevder han at de skal kunne både igangsette fødselen og frembringe en abort. Sistnevnte påstand blir ikke understøttet av noen andre historiske kilder. Tvert imot, dette var på den ene siden noe en mannlig lege administrerte til kvinnelige slaver, og på den andre siden noe en kvinne selv benyttet seg av.²¹⁵ Formålet med disse påstandene ser dermed ut til å være å etablere en side ved jordmor-funksjonen som skal vise seg å være viktig for hans bruk av den: nemlig jordmores evne, og rett, til å sette seg til doms over andres evne til unnfangelse, frembringelse og avkom, dog i tankens verden. Jordmødre er også de beste til å avgjøre hvem som passer til å inngå i par-relasjoner med hverandre, hevder Sokrates. Å vite hvordan man skal så, og hvordan man skal høste, hører til samme kunst, men jordmødre avstår fra å utøve denne siden av sitt virke av frykt for å bli assosiert med alfonseri.²¹⁶ Ved dette punktet stusser også Theaitetos; han har aldri hørt om at dette skulle være en del av jordmores virkeområde.²¹⁷ Det var det da heller ikke, og meningen som ligger i dette utsagnet kan tolkes som at Sokrates her sier at filosof-jordmoren kan avgjøre hvem de unge vil tjene på å bli ført sammen med av samtalepartnere.²¹⁸ Er det Theodorus, matematikeren, eller Protagoras, sofisten, som har mest å tilby en lovende ung mann som Theaitetos?²¹⁹ Eller er det Sokrates selv? I alle fall blir det tydelig at det kun er filosof-jordmoren som er i stand til å avgjøre hvem som er det beste partiet for den unge mannen. Sokrates er nemlig den som kan se Theaitetos' sjel. Dette blir tydelig når Sokrates, etter at Theaitetos har kommet frem til at sjelen er det som fungerer gjennom seg selv, utbryter: "Why, you are beautiful Theaitetos, and not, as Theodorus said, ugly; for he who speaks beautifully is beautiful and good".²²⁰

Men den viktigste funksjonen for Platons jordmor er denne: mens jordmødrene til vanlig bare må ta imot menneskebarn, må jordmor-filosofen også kunne skille mellom falske tankeavkom; vind-egg, og fruktbare sannheter.²²¹ Mens Sokrates hevder at jordmødrene

²¹⁴ *Theaitetos* 159 c (Platon, 1952), Leitao (2012), s. 237.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ *Theaitetos*, 149 c-150.

²¹⁷ Ibid. 149 d.

²¹⁸ Leitao (2012), s. 238.

²¹⁹ Jmf. Howland (1998), s. 70-71.

²²⁰ *Theaitetos* 185 e (Loeb).

²²¹ *Theaitetos*, 150 b og c.

observerer (ἐπισκοπεῖν) avkommet for å undersøke om det er levedyktig er det jordmorfilosofens oppgave å inspisere (βασανίζειν) den nyfødte for å avgjøre om det er egnet til å bli fostret opp. Også på dette punktet skiller den platonske jordmoren seg fra den historiske: Alle kilder peker mot at det ikke var jordmoren, men faren som hadde siste ord i denne saken.²²² At Sokrates jordmor i virkeligheten også er en far blir også slått fast ved Sokrates forslag om at Theaitetos' nyfødte hypotese må løpes rundt arnestedet på 160 e.²²³ Avgjørelsen var altså i virkeligheten allerede tatt før ritualet ble utført, og avgjørelsen var farens. Som vi så i kapittel 2, var avkommet, i alle fall i politisk-metafysisk forstand, barn av faren og Hestia. En foreløpig oppsummering kan altså være at Sokrates som jordmor i realiteten også er en far, mens Theaitetos er både mor og far. Sistnevnte ved at han både er svanger og føder, i tillegg til at han får del i den faderlige funksjonen det er å ta avgjørelser om barnets verdi. Sokrates fremstilling av seg selv som ute av stand til å sette barn på andre danner grunnlag for en tvetydighet i rollefordelingen. At Sokrates' jordmor rekvirerer deler av farsrollen, mens den mest sentrale, befruktningen, utelates, er egnet til å skape forvirring. Jeg mener at denne sammenblandingen av roller skal vise seg å ha betydning for hvordan en filosofisk form for befruktning, frembringelse og fødsel skal forstås. Dette vil jeg komme tilbake til mot slutten av kapitlet.

Væren og tilblivelse med eller uten den seksuelle differens

Platon tar seg store friheter når det kommer til å skape en jordmor i sitt eget bilde, friheter som ikke kan ha gått upåaktet hen i hans egen samtid. For å forstå Platons jordmor må vi undersøke hva som kan tenkes å være det overordnede formålet med denne teksten, og ikke bare anse jordmormetaforen som poetisk ornament i en undersøkelse av spørsmålet etter kunnskap. Metaforen kommer opp i alt fire ganger i løpet av dialogen og blir utmalt i dialogens første del. I denne delen blir Theaitetos' syn på kunnskap, at kunnskap er oppfatning, koblet til Protagoras og hans utsagn om at "mennesket er alle tings målestokk". Sokrates gir så en beskrivelse av væren som han mener ligger til grunn for en slik kunnskapsoppfatning. Væren beskrives som en kontinuerlig tilstand av fluks der bevegelse og endring er selve det værende. Sokrates henviser, halvt spøkefullt, til Protagoras hemmelige doktriner og sier om denne at den er basert på et et heraklitisk værensbegrep.²²⁴

²²² Leitao (2012), s. 241 Leitao peker på at ettersom Platon har blitt oppfattet som en pålitelig kilde til informasjon om denne rituen har hans "sly distortion (...) tended to go unnoticed."

²²³ Leitao (2012), s. 242.

²²⁴ *Theaitetos* 152 c, 156 a (Platon 1952).

For them the beginning, upon which all the things we were just now speaking of depend, is the assumption that everything is really motion and that there is nothing besides this, but that there is two kinds of motion, each infinite in in the number of its manifestations, and of these kinds one has an active, the other a passive force. From the union and friction (ὀμιλίας) of these two are born offspring, infinite in number, but always twins, (ἕκγονα ...δίδυμα) the object of sense and the sense that are always born and brought forth (γεννωμένε) together with the object of sense.²²⁵

Teorien om at alt er bevegelse og endring ledsages i Sokrates' diskurs av et erotisk ladet billedspråk. Væren genereres (blir født) som følge av at aktive og passive krefter kommer sammen, gnir seg mot hverandre og føder objekter og deres tvillinger: sanseoppfatningene. På denne måten dannes et uendelig antall værender, og et uendelig antall oppfatninger. Dette værensbegrepet og denne måten å oppfatte menneskelig tilgang på innsikt om væren på, fører hos Platon til at ingenting er noe i seg selv, alt er evig tilblivelse. Han lar Sokrates hevde at denne tenkningen fordrer en endring av selve språket. Verbet "å være" må for eksempel fullstendig avskaffes ettersom ingenting er noe, men er evig tilblivende.²²⁶ Kontrasten som i *Theaitetos* settes opp mot denne værensforståelsen er den parmenideiske, hvor væren, som vi var inne på er en ubevegelig og enhetlig størrelse. Platon går ikke inn i denne diskursen. Han lar Sokrates uttrykke ærefrykt overfor Parmenides og også hevde at han ikke vil gå inn i dennes værensbegrep av frykt for å ikke yte hans tanker rettferdighet.²²⁷ Dersom en tar det heraklitiske/protagoreiske værensbegrepet nærmere i øyesyn viser det seg, med Platon, at hovedproblemet med en slik oppfatning nettopp er værens uavgrensethet. Sammenblandingene og de talløse avkommene denne tenkningen ser for seg at væren genererer, fører til at væren er stadig ekspanderende og slik blir selvtilintetgjørende. Væren ender opp med å ikke kunne avgrenses mot ikke-væren. Spørsmålet "Hva er kunnskap?" ser dermed ut til å innebære spørsmålet "hva er væren?" Grunnen til at vi har vanskelig for å besvare et spørsmål etter hva kunnskap er, er også at vi ikke vet hva vi har kunnskap om. For å besvare Sokrates spørsmål er det nødvendig, med Platon, å stille spørsmålet "hva har vi kunnskap om?", og således stille spørsmålet om hva *væren* kan bestemmes som: "Men er det mulig for noen å finne sannheten om han ikke finner væren?" spør Sokrates. Og litt etter: "Men kanskje vi skulle undersøke det vi søker etter på en annen måte – ikke ved å gå etter viten og ikke viten, men etter væren og ikke-

²²⁵ *Theaitetos* 156 a- b (Platon 1952).

²²⁶ *Theaitetos*, 157.

²²⁷ *Ibid.* 183 e.

væren.”²²⁸ Det er en slik kritikk mot de protagoreiske doktrinene om væren og kunnskap Platon vil kritisere i *Theaitetos*. Som vi så var det erotiske språket, og tanken om væren som generativ uttrykt som at værens tilblivelse beror på den seksuelle differens. Altså at værens tilblivelse sees som analog til menneskelig erotisk aktivitet og reproduksjon, i motsetning til tanken om væren som utilblitt (ufødt). Hvorfor velger så Platon å la denne kritikken utføres av en som selv fremstiller seg som en jordmor, altså en hvis yrke er å befatte seg med det generative aspektet ved menneskelig erotisk aktivitet? Samtidig er det min påstand at Platon i *Theaitetos* eksplisitt markerer avstand til det erotiske, og jeg skal utdype hva jeg mener med dette.

Besvangring uten begjær

I den homeriske hymnen til Afrodite heter det at kjærlighetsgudinnen hersker med overlegen makt over mennesker og dyr. Intet levende vesen kan motstå hennes kraft, men helt uinnskrenket er hennes domene likevel ikke. Tre gudinner unnslipper: Athene, Artemis og Hestia.²²⁹ Disse tre gudinnene er også tilstede i bakgrunnen av *Theaitetos*. Athene og Hestia kun implisitt, mens Artemis nevnes direkte i forbindelse med utformingen av Sokrates helt spesielle jordmordkunst.²³⁰ Dette kan selvfølgelig være et sammentreff, men ettersom platontekster er fulle av slike mer eller mindre betydningsfulle allusjoner og hentydninger, velger jeg her å tillegge dette en viss betydning: at Platon lar sine svangerskapsanalogier males mot en bakgrunn av guddommelig jomfruelighet tyder på at den filosofiske form for befruktning, svangerskap og forløsning skal forstås i termer utenom erotikken. Dette blir videre understøttet av det følgende: Sokrates hevder at kvinner aldri praktiserer som jordmødre før de selv er blitt infertile. Gudinnen for jakt og barnefødsler, Artemis, ordnet det slik, og lot de kvinnene som hadde personlig erfaring fra fødsler, men som selv var over barnefødende alder, bli jordmødre ”because human nature is too weak to acquire an art which deals with matters of which it has no experience.”²³¹ Ved dette kan flere ting bemerkes. Først av alt var det ikke tilfelle at kun kvinner over

²²⁸ *Theaitetos* 186 c7, 188 c11 (Platon 1952).

²²⁹ ”Homeric hymn to Aphrodite (V)” (2008). Poenget er hentet fra Vernant (1983), s.131-132.

²³⁰ *Theaitetos* 143 d (Athen er byen Sokrates elsker), 160 e (Hypotesen skal løpes rundt arnestedet: *hestia*), 149 b (Artemis). Sokrates som guddommelig: Howland (1988), s. 82, er av en annen oppfatning, og mener dette må sees i lys av at Sokrates her skiller mellom visdom og andre former for fruktbar intellektuell virksomhet.

²³¹ *Theaitetos* 149 b-c (Platon 1952).

overgangsalderen assisterte ved fødsler.²³² Når Platon likevel lar Sokrates påstå dette må vi anta at det ligger en mening bak, og jeg tror intensjonen er todelt. At Platons jordmor blir fremstilt som en gammel kvinne understreker dialogens ikke-seksuelle setting ved at eldre kvinner var de eneste som ikke inngikk i den erotiske domenet, der menn ellers var subjekter i en orden der både gutter, jenter, (yngre) kvinner og slaver var seksuelle objekter.²³³ Ser vi dette i sammenheng med dialogens innledende samtale mellom Sokrates og Theodorus, hvor vi får vite at Theaitetos er stygg, like lite å se til som Sokrates selv, tegner det seg et bilde av at Platon foreslår at spørsmålet om væren i filosofisk forstand skal tenkes utenom fødsel og død. Altså utenom tilblivelse basert på den seksuelle differens.²³⁴ Jeg bygger således min påstand om at Platon i denne dialogen markerer avstand til det erotiske på fire hovedargumenter. Platon henviser til tre gudinner som alle har jomfruelighet som vesenstrekk. Sokrates påberoper seg autoriteten til en kvinne som ved å være over overgangsalderen står utenfor den erotiske diskursen, og dialogens innledning slår ettertrykkelig fast at vi skal høre en samtale mellom lite attraktive personer som vi således skal forstå ikke vekker begjær hos hverandre. Dertil kommer det at værensbegrepet som skal kritiseres blir forklart i et seksuelt billedspråk. I motsetning til andre dialoger der menneskelig mulighet for å få tilgang til kunnskap blir beskrevet i både erotisk ladete kontekster og språkføring, da tenker jeg spesielt på *Faidros* og *Symposium*, er *Theaitetos* en dialog der erotikken er forbeholdt det som skal kritiseres, men som også hele tiden klinger med som en undertone, både ved jordmoranalogien, og de tallrike hentydningene til avkom og fødsler.²³⁵ Dette skaper en påfallende dissonans i teksten ved at dialogen eksplisitt tar avstand fra erotikk og seksualitet, samtidig som det erotiske i aller høyeste grad er tilstedeværende.

En annen, og lignende, ambivalens som påkaller oppmerksomheten, er at Sokrates hevder at jordmødre bør ha erfaring som fødende, samtidig som om han fremstiller seg selv som ufruktbar. Dette peker også Leitao på.²³⁶ Forklaringen ligger ifølge ham i at Sokrates her bruker ordet ἄγοναξ som eksplisitt er knyttet til mannlig forplantning. Det skal dermed

²³² Leitao (2012), s. 234-235.

²³³ Foucault (2001), s. 169.

²³⁴ *Theaitetos* 143 e (Platon 1952).

²³⁵ Ibid. 149 a- 151 d, 157 d 160 e, 161 a, 210 b, for å nevne noen.

²³⁶ Leitao (2012), s. 235.

ikke oversettes med ”barren”, eller ”ufruktbar” slik det ofte gjøres.²³⁷ Sokrates kan ikke besvangre andre, kun forløse deres ideer. Den sofistiske talemåten som hevder at en lærer kan befrukte en elev ser ut til å være, i allefall delvis, det Platon går i diskusjon med her. En annen forklaring, som jeg mener ikke står i motsetning til den første, er mer kompleks, og går ut på at Platon her adresserer sammenhengen mellom fødsel og død og at det er det erotiske begjæret som skal kritiseres, eller i alle fall problematiseres. For å tydeliggjøre hvordan jeg mener dette kommer frem i *Theaitetos* vil jeg i det følgende utdype det jeg mener at, i tillegg til spørsmålene om kunnskap og væren, utgjør et hovedtema i dialogen: nemlig den menneskelige væren og tilblivelse.

Menneskets væren, opprinnelse og tilblivelse

Igjen vil jeg gå tilbake til dialogens begynnelse. Sokrates spør Theodorus hvem Theaitetos er sønn av.²³⁸ Theodorus husker ikke, men når Sokrates gjenkjenner gutten kommer han på det. Theaitetos er foreldreløs og blir oppdratt av verger, som vi kan forstå at ikke gjør jobben sin godt, i og med at de har sølt vekk hans formue.²³⁹ Litt senere, da Sokrates introduserer seg selv som jordmor, spør han om ikke Theaitetos har hørt om at han, Sokrates, er sønn av en jordmor, Fainarete. Navnet betyr ”she who brings virtue to light”.²⁴⁰ I gresk tenkning, så vel som i andre arkaiske kulturer var det en utbredt oppfatning at å kjenne noes opprinnelse vil si å vite noe om det.²⁴¹ Sokrates’ sier videre at ”han praktiserer samme kunst selv”²⁴² og i det han presenterer seg selv som sønn av en jordmor kan vi forstå det som mer enn en metafor, det sier noe om Sokrates *vesen*. I dialogen hentydes det til opphav, både faderlig og moderlig. Protagoras doktrine omtales som ”farløs”.²⁴³ Idet Sokrates på et senere tidspunkt utbrer seg for Theodorus om forskjellen på filosofer og folkeforsamlingens menn hevder han at filosofen er uinteressert i hvem hans nabo er, han spør heller ”hva er et menneske?”.²⁴⁴ Dette kan umiddelbart virke som en selvmotsigelse i og med at Sokrates’ første reaksjon på å bli introdusert til

²³⁷ På norsk oversettes *agonas* med ”ufruktbar”, men dette ordet skiller ikke på norsk mellom kjønn. En mer korrekt måte å si det på ville kanskje vært ”steril”.

²³⁸ *Theaitetos* 144 c.

²³⁹ *Theaitetos*, 144 c-d.

²⁴⁰ Fotnote (Platon 1997), s. 165.

²⁴¹ Se for eksempel Mircea Eliade (1963) for en utfyllende undersøkelse av dette, eller Songe-Møller (1999), s. 197, for bemerkninger om de spesifikt greske forholdene der hun skriver: ”(...) kjenner vi en tings opprinnelse kjenner vi også dens natur.”

²⁴² *Theaitetos*, 149.

²⁴³ *Theaitetos* 164 b.

²⁴⁴ *Theaitetos* 174 c.

Theaitetos nettopp er å spørre etter hans faderlige opphav. Men kanskje er meningen her en annen: Sokrates' spesielle form for kunnskap, nemlig selvkunnskapen, gir innsikt i at før spørsmålet etter hva kunnskap er kan besvares, må en være i stand til å både besvare spørsmålet "hva er et menneske", altså på hvilken måte kan vi si at mennesket har kunnskap, og på den annen side: "hva er væren", altså hva er dette som vi skal få kunnskap om. Å si at dialogen ender aporetisk er i beste fall en forenkling, gitt at den både stiller og delvis også besvarer disse andre, og etter min mening, minst like sentrale spørsmålene. Nettopp fordi Sokrates har større innsikt i hva det vil si å være menneske, kan han få øye på det enkelte mennesket. Som vi var inne på er Sokrates i stand til å bedømme Theaitetos' sjel. Kunnskap om sjelen i seg selv gjør Sokrates i stand til å bedømme singulære sjeler. Det gjør ham i stand til å si noe om hvem Theaitetos er, om han går svanger med filosofi, eller om han har bedre nytte av å bli paret med en annen mentor. Hvem denne burde være, krever også en innsikt i menneskesjelen, som det ser ut til at Sokrates med sin selvkunnskap og sin undersøkelsesiver har tilegnet seg. Denne innsikten gjør Sokrates i stand til å gjøre en viktig distinksjon: mens sjelen, slik vi var inne på er uten fødsel og uten død, er saken en ganske annen for menneskekroppen. Den er både født og dødelig. Menneskekroppen er det som er stadig tilblivende og i endring. Det er menneskekroppen, altså alt ved oss som ikke er sjelen, som blir til, er underlagt vekst, forfall og død. Det er dermed klart at hvis "mennesket er alle tings målestokk", ja, da får vi et værensbegrep like flyktig og ubestendig som mennesket selv.

Samtidig som vi får høre denne dialogen opplest av Eukleides, er Theaitetos, som nevnt, døende. Også dialogens slutt peker mot døden. Sokrates går for å motta anklagene mot seg og det er ingen hemmelighet for Platons lesere hva slags utfall som venter. Platon lar altså sin svangerskapsanalogi rammes inn av død. For å forstå denne sammenhengen må vi ta utgangspunkt i den delen av mennesket som er tilstede både i livet og i døden: sjelen. For til tross for sjelens uforanderlighet er det altså ikke tilfeldig hva slags menneske sjelen tar bolig i. Mennesket kan utvikle seg i mer eller mindre gunstig retning, og om en retning er gunstig eller ikke beror på om retningen er mer eller mindre egnet til å sørge for at sjelen får de best mulige vilkår i etterlivet. Dette kommer blant annet frem når Sokrates illustrerer ulikhetene mellom dem som lever et politisk liv og dem som lever et filosofisk liv på denne måten: "Such conditions make him keen and highly strung, skilled in flattering the

master and working his way into favor; but cause his soul to be small and warped.”²⁴⁵ Til tross for sjelens evige og uforanderlige karakter ser det ut til at den jordiske tilværelsen i en menneskekropp ikke unnlater å kunne forme sjelen i noen grad.

Dette bringer oss over på et annet viktig element ved sitatet over, nemlig det at det er overgangen fra barn til voksen som er av avgjørende betydning i et menneskeliv. Livsløpet som skisseres opp ser ut til å være at vi blir født, deretter blir vi født igjen og så dør vi. Å bli til som menneske er altså ikke det samme som å bli født. Med Platon ser det ut til å være en nødvendig, men kanskje ikke tilstrekkelig betingelse. Det er overgangen fra barn til voksen, eller i dette tilfellet fra gutt til mann, som er den viktigste formen for genesis. Samtidig kan dialogens struktur tyde på en mer syklisk tenkning; den både begynner og slutter med død. Dermed kan en tolke dette som at å være ufødt og å være død er en sirkulær bevegelse, en tanke om reinkarnasjon som også kommer frem i *Faidros*.

Theaitetos *blir til* som menneske, eller som mann, i løpet av dialogen, det vil si han gjennomgår, under Sokrates veiledning og oppmuntrende tilsagn, selv en fødsel. Min tolkning her beror på Sokrates stadige oppfordringer til Theaitetos om å ”manne seg opp”, og å fremvise den maskuline dygden mannsmot (ανδρεία)²⁴⁶ Det er interessant i denne sammenhengen igjen å kaste et blikk på Artemis. Hennes jordmorrolle beror på mytologien omkring hennes egen fødsel. Leto, gravid med tvillinger, fødte henne uten smerte og straks Artemis var født var hun jordmor for sin bror, Apollon.²⁴⁷ Det er kanskje mulig å si at Artemis også fungerte som en slags jordmor for seg selv, og at hun også på denne måten representerer et slags ideal for Sokrates’ jordmor. Dette aspektet ved Artemis-myten underbygger lesningen av den filosofiske fødselen i *Theaitetos* som en slags selv-fødsel. Det å bli voksen var som vi så i avsnittet om Artemis i kapittel 2 en forutsetning for, og et kjennetegn ved å selv kunne reprodusere seg, i alle fall for kvinner. Det ser ut til at i *Theaitetos* er det samme tilfellet for menn. For at Theaitetos selv skal føde et intellektuelt avkom som er verdt å fostre opp, må han selv bli født som filosof, forløst av Sokrates i rollen som jordmor. Alternativet til å ikke gjennomgå en fødsel nummer to, å føde sin filosofiske sjel, er å forbli i barnets rolle, slik Sokrates hevder om lovsamlingens menn, eller slik det kommer frem når Sokrates sier at alle deres argumenter mot Protagoras har vært som skulle de være rettet til en liten gutt.²⁴⁸ Han henvender seg også til Theodorus og

²⁴⁵ *Theaitetos* 173 (Platon 1997).

²⁴⁶ *Theaitetos* 151 d, 157 d.

²⁴⁷ Apollodorus, 1.4.1.

²⁴⁸ *Ibid.*, 173, 168 d.

hevder at alle i selskapet, unntagen de to, er barn.²⁴⁹ Theaitetos viser seg ganske riktig å være befruktet, av Protagoras, men avkommet er ikke levedyktig. Hans førstefødte barn er et vind-egg, og må forkastes. Dette kan bero på det faktum at Theaitetos ennå ikke er moden for selv å kunne produsere seg, han er fortsatt selv et barn og i tilblivelse. Mens den sofistiske metaforen bare påberoper seg å kunne stå for befruktning av et menneskesinn, høyner Sokrates innsatsen: filosofen kan bistå ved å igangsette en fødsel som i seg selv skaper et menneske, fødselens tross alt vesentligste funksjon.

Dette bidrar også til å forklare det tilsynelatende paradoksale i at Sokrates hevder at jordmødre bør ha erfaring som fødende, samtidig som om han fremstiller seg selv som ufruktbar. Sokrates kan ikke befrukte andre, men han kan frembringe en fødsel og bidra til å skape et menneske. Hans reproduktive rolle ligger dermed nærmere morens rolle enn farens. Et annet element som Leitao her peker på som påfallende er at Sokrates, som insisterer på sin egen ufruktbarhet, nå bruker vi –formen, eller flertallsformen: ”Well now, dear lad, are *we* still pregnant, still in labor with any thoughts of knowledge? Or have we been delivered (ἐκτετόκαμεν) of them all?”²⁵⁰ Vi-formen blir også brukt tidligere i dialogen; faktisk like etter at Sokrates for andre gang har fremhevet at han ikke selv kan avføde tankebarn: ”You are not remembering, my friend, that I do not know anything or claim any such ideas as my own; to the contrary, I am unable to father them (εἰμι ἀντῶν ἄγονος).”²⁵¹ Også, på 160 e: ”This it seems, is what *we*, with great difficulty, have begotten (ἐγεννήσαμεν).”²⁵² Sokrates går i denne dialogen fra å være assistent ved andres tankefrembringelser, til å selv gjøre krav på farskap, og til slutt også morskap, til disse frembringelsene. Sokrates jordmor gjør i realiteten krav på alle rollene i reproduksjonen, han er både far, mor og forløser. Det går an å si at selv om Sokrates ikke kan avføde intellektuelle avkom kan han påberope seg farskap og morskap til Theaitetos som i løpet av dialogen har blitt født som filosofisk menneske, og som til tross for at han selv ikke har

²⁴⁹ Ibid., 168 d.

²⁵⁰ *Theaitetos* 210 (Platon 1997). Min kursivering.

²⁵¹ *Theaitetos*. Leitao (2012), s. 228. Jeg har her valgt å bruke Leitaos oversettelse siden den best får frem de faderlige konnotasjonene i Platons ordvalg.

²⁵² *Theaitetos* 160 e. Leitao (2012), s. 229. Min kursivering. Også her benytter jeg Leitaos’ oversettelse, med samme begrunnelse som over. Platon (1997) og Platon (1952) benytter henholdsvis ”brought forth” og ”bring this forth”, som begge tilfeller henspeiler mer på den feminine delen av reproduksjonen. Leitao hevder i et utfyllende appendix til sin bok at mens både γεννάω og σπείρω ser ut til å beskrive ejakulasjonen, henviser τικτώ mer til den generelle reproduksjonsprosessen. Det er da sistnevnte som bør oversettes med ”I bring forth” eller på norsk: jeg frembringer. Her bruker Platon flertallsformen av γεννάω som på norsk kan oversettes med ”jeg avler”, eng: ”I beget”. Leitao (2012) Appendix II.

avfødt noe levedyktig avkom likevel vil ha tjent på samtalen de har hatt fordi: ”(...) if you remain barren, you will be less harsh and gentler to your associates, for you will have the wisdom not to think you know that which you do not know.”²⁵³

Som vi har sett tematiserer Platon forholdet mellom opphav, opprinnelse og tilblivelse. Min tolkning av *Theaitetos* skisserer opp to former for fødsel. Den ene, den som vi vanligvis tenker på som en fødsel og som er den kroppslige fødselen, og den andre en sjelelig fødsel hvor man føder seg selv som voksent menneske. Den første formen for fødsel, den kroppslige, kommer i stand som følge av kjønnslig begjær, men den andre formen for fødsel har et annet grunnlag. Den filosofiske unnfangelse og selv-fødsel beror, ikke på erotisk begjær, men på vitebegjær. Mens den første formen for fødsel er kvinnelig og kroppslig ser det ut til at den *egentlige* generative virksomhet, den menneskelige frembringelsen som frembringer mennesker, er forbeholdt den filosofiske praksisen. Er den av denne grunn forbeholdt menn? At den ikke er kroppslig ekskluderer bare kvinner dersom en antar at kvinner i større grad enn menn er kroppslige. Beretningen om tjenestejenten kan peke i retning av en slik tolkning. Men Sokrates henter tross alt sin autoritet på dette feltet fra sitt moderlige opphav, ikke fra sin far som ellers ville vært typisk i Antikken.²⁵⁴ At reproduksjonen, med Platon, blir et i hovedsak maskulint foretagende kompliseres ytterligere ved det følgende: Ved dialogens begynnelse bruker Sokrates det greske ordet for å beskrive farens rolle i reproduksjonen, γεννώω, mens når metaforen tas opp igjen mot slutten bruker han ἐκτετόκαμεν (av τικτω) som vanligvis betegner morens rolle i prokreasjonen.²⁵⁵ Ved å foreta en glidning fra maskuline til feminine fødselsbegreper ser det ut til at Platon ved dialogens begynnelse går i dialog, slik Leitao hevder, med sofistiske talemåter, men ender med å skape et ny fødselsdiskurs der han også, en kan velge å si approprierer, men jeg vil heller si inkluderer, den feminine delen av reproduksjonen.

Samtidig bruker Platon svangerskapsanalogiene for å kritisere et værensbegrep som tar utgangspunkt i mennesket som generativt og foranderlig vesen. Dette kan tolkes som at fødsel og svangerskap er et bilde på det som skal kritiseres. Det er mulig å si, gitt fødsel og svangerskaps feminine karakter, at er det feminine også rammes av denne kritikken, dog

²⁵³ *Theaitetos* 210 c.

²⁵⁴ Sampson (2013), s. 102.

²⁵⁵ Leitao (2012), s. 239, 230.

mer implisitt. Platons filosofiske fødsel kan sies å være overlegen den kroppslige kvinnefødselen også på den måten at han i *Theaitetos* tilbyr en forplantning som ikke er henvist på en annen for å kunne finne sted; den er en form for selv-regenererende aktivitet. Den oppfyller dermed også det som vi har vært inne på var et gresk ideal, en enkjønnet og selvtilstrekkelig form for reproduksjon. Men Platon ekskluderer *alle* kropper, og selv om han på den måten kan sies å være menneskefiendtlig er det ikke dermed sagt at han er særskilt kvinnefiendtlig. Tvert i mot, kvinnes utelukkelse fra den filosofiske diskursen kan sees som forbundet med deres kropper, men dette aspektet minimerer Platon i *Staten* der han lar reproduksjonen ta minst mulig plass i den enkeltes liv.²⁵⁶ På det sjelelige planet, der hvor kroppene ikke har noen betydning, ser det ut til at forskjellen på kvinner og menn er opphevet og at de smelter sammen til å bli ett, slik at en ublandet fødsel beror på at menn og kvinner er ett, ikke på utelukkelsen av et kjønn til fordel for det andre. Dette poenget vil jeg utdype videre i neste kapittel der Platons sjelelige fødsel i *Symposium* bidrar til å forstå hva som virkelig ligger i en filosofisk fødsel.

²⁵⁶ *Staten V*, 460 b-d.

Kapittel 4

Fødsel som sammensmeltning:

en lesning av den filosofiske oppstigning i *Symposium*

Men fødsel må skje i det skjønne, i uskjønnhet er det ugjørlig. En manns og en kvinnes forening er faktisk en fødsel. Guddommelig er svangerskapet og forplantningen, det er nedlagt som et udødelig element i en dødelig skapning.²⁵⁷

En undersøkelse av fødselsmetaforer hos Platon kommer ikke utenom *Symposium*. Her er den maskuline fødselen eksplisitt gjort til betingelse for den filosofiske søken etter dygd og sannhet. Men i motsetning til i *Theaitetos* går det ikke an å si at Platon her utelater begjæret fra fødselsdiskursen. Tvert imot spiller det erotiske begjæret en hovedrolle i dialogen. Først og fremst er dette helt utvetydig ved at dialogen, som snarere er en rekke monologer, består av taler til Eros' hyllest, men også ved de mange hentydningene til det seksuelle spillet symposiumdeltakerne i mellom. Eros er i de ulike talene tilstede i sine mange former; han er det grådige og besettende begjær, han er den som gir mot til store dåder, han er den sødmefylte forelskelsen og den seksuelle praksis. Men han er i denne dialogen først og fremst streben mot udødelighet. Jeg vil i dette kapitlet foreta en lesning av *Symposium* som, sammen med kapittel 3, vil danne utgangspunkt for refleksjon rundt forholdet mellom fødsel, erotikk og død hos henholdsvis Platon og Bataille. Min konklusjon i kapitlet om Bataille var at han kan kritiseres for å overse sammenhengen mellom fødsel og død. Den feilen kan man ikke beskyldte Platon for å begå; i *Theaitetos* lar han sin svangerskaps og befruktningsanalogi rammes inn av døden. I *Symposium*, der svangerskapsanalogien er aller mest utviklet, lar han udødelighet være selve målsetningen for menneskelig erotisk begjær, og belyser derved sammenhengen mellom fødsel og død fra en annen synsvinkel.

Fødsel og opphav i *Symposium*

Martha C. Nussbaum er en av dem som mener at det kroppslige for Platon kun er verdt å tenke i negative termer. Hun hevder at Platons prosjekt er å motivere til filosofisk tenkning ved å vise at mye av det vi etterstreber og finner verdifullt, strengt tatt er en kilde til

²⁵⁷ *Symposium* 206 c (Platon 2001).

uutholdelig smerte for et rasjonelt værende. Samtidig presenterer han filosofens oppstigning som et botemiddel mot dette. Hun mener dette er hovedanliggendet i *Symposium*.²⁵⁸ Aristofanes', Sokrates' og Alkibiades' taler er de som får desidert mest oppmerksomhet i kommentarlitteraturen, og Nussbaum hevder at Aristofanes og Alkibiades står for de eneste reelle innvendingene mot Sokrates' utlegning av Diotimas lære.²⁵⁹ Mens Aristofanes viser oss hvor underlig menneskelig begjær og kjærlighet tar seg ut fra et fugleperspektiv og hvor latterlige vi er, viser Alkibiades historien fra et indre perspektiv og vi ser hvilken personlig tragedie kjærligheten kan være, skriver Nussbaum. Sikkert er det i alle tilfelle at dette er en dialog hvor det kroppslige er påfallende tilstede.²⁶⁰ Det er et middagsselskap og gjestene er i bakrus etter overdrevent alkoholinntak kvelden før. Aristofanes forspiser seg og får hikke, og den erotiske kjærligheten i alle former er på dessertkartet.²⁶¹ I stedet for å drikke foreslår Eryxinakos at de hver skal holde en lovtale til Eros. Han understreker at det er Faidros som er idéens far, som ved mang en anledning har beklaget seg over at ingen har besunget Eros ære.²⁶² I de opprinnelige linjene fra *Melanippe* som Eryxinakos parafraserer heter det: "The story is not mine but one I learned from my mother".²⁶³ Dette er det første av mange tilfeller hvor et moderlig opphav blir erstattet av en far, hevder Leitao.²⁶⁴ Som vi skal komme inn på er ikke dette helt entydig. Faidros, som er første taler ut, begynner sin tale ved å si at Eros tilkom det stor beundring, ikke minst på grunn av hans opprinnelse. Eller, mer presist; det Platon lar Faidros berømme Eros for, er at han ingen opprinnelse har.²⁶⁵ Hentydningene til opprinnelse og tilblivelse ledsager med andre ord det erotiske allerede fra starten av denne diskursen om den menneskelige elskov. Gjестene enes raskt om at de sammen saktens skal gjøre en innsats for å oppheve denne skjevheten i lovsangenes domene.

At Eros ikke har blitt lovprist av de greske diktere er selvfølgelig ikke sant. Et eksempel finner vi hos Sofokles, noe også Songe-Møller poengter.²⁶⁶ Det må altså være tale om en annen slags form for Eros, og Songe-Møller hevder at Platon her skaper en rent

²⁵⁸ Nussbaum (1986) , s.161.

²⁵⁹ Ibid., s.171.

²⁶⁰ Blant andre Nussbaum (1986) og Songe-Møller (1999) poengterer dette.

²⁶¹ Rosen (1999) får mye ut av Aristofanes' hikke i sin lesning, blant annet hevder han dette er en diskret, fra Platons side, henvisning til de hyppige utbruddene av flatulens i *Skyene*. s.126.

²⁶² *Symposium* 177 b.

²⁶³ Leitao (2012), s.190

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ *Symposium* 178 b.

²⁶⁶ Songe-Møller (1999), s. 181, Sofokles, *Antigone*, P.Østbye (1963)

homoseksuell Eros.²⁶⁷ Dette poenget kommer klart frem i Pausanias tale, som vi straks skal se nærmere på.

Når Pausanias overtar talestolen begynner han med å innføre en todeling av Eros, en som kan leses som tilsvarende kropp/sjel dualismen vi ellers finner hos Platon.

Kjærlighetsgudinnen, Afrodite, er alltid i følge med Eros og ettersom det finnes to Afrodite må det også finnes to Eros. Den ene, den første og eldste Afrodite, er også uten opphav og er den mest høyverdige.²⁶⁸ Den andre er datter av Zevs og Dione, og heter Pandemos, eller den vulgære. Også her ser vi, i likhet med det vi implisitt fant i *Theaitetus* i forbindelse med væren, og i Faidros' tale, at det å være uten opphav sees som prisverdig i seg selv. Mens de som er i hendene på den vulgære Afrodite bare er opptatt av den seksuelle nytelsen de kan få av samleiet, uten tanke for om det skjer i skjønnhet eller ei, og uten å bry seg om hvorvidt det er kvinner eller menn de får sin vilje med, er den himmelske Afrodite og den Eros som er hennes følgesvenn, av en annen støpning. Han har kun del i det maskuline elementet og er dermed forbeholdt den homofile kjærligheten. Dette betyr derimot ikke at alle som elsker gutter følger den høyverdige Afrodite, men at hun er forbehold en pederastisk praksis som foregår i sømmelige former. Resten av Pausanias' tale dreier seg i hovedsak om å problematisere de praktiske og innviklede moralnormene som omgir pederastien. I Marcel Foucaults' lesning av *Symposium* er den seksuelle praksisen et hovedanliggende for alle talene som leder opp til Diotimas', der Platon endrer diskursen i retning av kjærlighetens vesen, fremfor dens utfoldelse.²⁶⁹ Det er i alle fall åpenbart i at dette er tilfellet i Pausanias tale. Den diskuterer den pederastiske praksis og forholdet mellom subjekt og objekt, som ikke er en uproblematisk rolle for de greske ynglingene å innta, gitt at de snart skal inn i rollen som voksne borgere.²⁷⁰ Den Eros som skal lovprises er med disse to talene, en Eros uten opprinnelse, altså uten en forbindelse til en mors kropp, og en Eros som er forbeholdt den homoseksuelle kjærligheten.

²⁶⁷ Songe-Møller (1999), s.180

²⁶⁸ *Symposium* 180d-e.

²⁶⁹ Foucault (2001), s. 266, 268.

²⁷⁰ Se Songe-Møller (1999) og Foucault (2001) for en utfyllende diskusjon om dette

Sokrates/Diotimas tale – sjeler som føder

Sokrates begynner, da han får ordet, med å stille spørsmål til Agathon. Første spørsmål lyder slik: ”Er en ”far” far *til noe*?”²⁷¹ Og videre, en mor er også en mor *til noe*. Allerede fra første setning hentyder Sokrates til fødsel og opphav. Eksempelene kan være tilfeldig valgt, men er det neppe. Poenget Sokrates vil ha frem er at kjærlighet er kjærlighet *til noe*, og Eros’ natur bestemmes som streben etter noe han selv ikke har. Kjærlighetens utspring er mangel. Sokrates tale markerer dermed et brudd med de foregående talene ved at når spørsmålet om Eros’ vesen skal stilles blir Eros her den aktive elskereren og ikke det elskede objektet.²⁷² Deretter går Sokrates over til å gjengi kunnskapen om kjærligheten, slik han selv fikk den å vite av en kvinne. I samme stil som Sokrates i *Theaitetos* hentet sin autoritet på jordmorfeltet fra en eldre kvinne, sin egen mor, låner han også i denne dialogen kraft til sin argumentasjon fra en kvinne. Diotima er heller ikke en hvilken som helst kvinne, hun omtales av Sokrates som ”vis” (σοφή).²⁷³ Faktisk er de Platon lar Sokrates fortelle at han har lært noe av, svært få, og felles for dem er at de er kvinner.²⁷⁴ David Halperin redegjør for mulige måter å forstå Diotima-skikkelsen på, og han foreslår at hovedgrunnen til denne feminine tilstedeværelsen er av positiv art, Diotimas kvinnelighet kan ikke bare forklares med at hun ikke er en mann.²⁷⁵ Hva slags kunnskap er det så kvinner kan sies å ha en privilegert innsikt i? Jo, det er nettopp graviditet og fødsler som er det spesifikt feminine erfaringsområdet.²⁷⁶ Sokrates hevder at det eneste han har greie på her i livet er kjærlighetens affærer, og avdekker så i sin tale at denne formen for kunnskap er en innsikt i feminine erfaringsområder. At det er tale om en feminin form for fødsel, og ikke bare en metafor for maskulin kreativitet argumenterer Leitao for, og vi skal komme til hans argumenter etter hvert. Det faktum at Diotima ikke selv er fysisk tilstede i dialogen, er et poeng Irigaray legger stor vekt på. Det er Sokrates som italesetter Diotima.²⁷⁷ Hennes ikke-kroppslighet kan vise seg å være et viktig spor når vi skal forstå hvordan fødsel og reproduksjon forholder seg til kvinnekroppen i Platons *Symposium*. Som Kristin Sampson påpeker er det ikke en utvetydig tilrørelse av kvinnelig kunnskap og

²⁷¹ *Symposium* 199 d.

²⁷² Songe- Møller (1999), s. 193.

²⁷³ *Symposium* 201 d, Sampson (2013).

²⁷⁴ Sampson (2013), s.102.

²⁷⁵ Halperin (1990), s. 121 Hvorvidt Diotima faktisk kan sies å ha eksistert eller ei er ikke avgjørende for den lesningen som jeg anlegger her, og jeg går derfor ikke videre inn i dette som etter hvert kan sies å utgjøre et helt eget felt innen platonlesninger.

²⁷⁶ Med dette mener jeg selvsagt ikke å si at alle kvinner har denne erfaringen, men at det å være kvinne er en betingelse. Se også Spelman (1994), Songe-Møller (1999) og Halperin (1990).

²⁷⁷ Irigaray (1994), s.181.

erfaring som foregår i *Symposium*.²⁷⁸ Sokrates inntar for eksempel den passive rollen som den som blir utspurt, mens Diotima har rollen som den aktive, utspørrende part.²⁷⁹

Kjønnsrollene blir således invertert, samtidig som Eros ikke lenger er den elskede, men den aktive elsker. Så, la oss se på hva slags lære Diotima og Sokrates forfekter.

Diotimas diskurs om kjærligheten er, kort oppsummert, denne: Eros har feilaktig blitt oppfattet å være bare den menneskelige streben som har andre mennesker som mål, mens i virkeligheten er all lengsel og søken etter det gode en kjærlighetspraksis. Filosofiens streben er dermed en erotisk streben, en streben etter, skal det vise seg, udødelighet. For Eros vesen er søken og lengsel, hans gjerning, praksis, er seksualakten og målsetningen er ”å føde (τόκος) i skjønnhet – i sjelen så vel som i legemet”.²⁸⁰ Dette fordi den som vil ha det gode, vil ha det for evig. Alle menn er svangre (κυούσιν) og ønsker, når de kommer til skjells år og alder, å føde (τίκτειν).²⁸¹ Noen, de som er svangre i kroppen, søker å forplante seg med kvinner. Mens de som er svangre i sjelen, disse ”beåndede menn”, søker dem som er skjønne både i kropp og sjel.²⁸² Men den innerste kjernen av kjærlighetens sannhet er denne: den som søker kjærlighetens mål, den må gå fra å se skjønnhet som noe partikulært, noe individuelt, til å se all skjønnhet under ett, som del av skjønnhet i seg selv. På dette punktet i fortellingen er den kroppslige befruktning og fødsel forlatt til fordel for fødsel av ord (τίκτειν λόγους)²⁸³. Videre må den som søker sannheten om det skjønne, istedenfor å trelle under begjæret etter et enkelt individ, vende den singulære og individuelle skjønnheten ryggen for slik å kunne skue skjønnhet i seg selv, denne evige, uforgjengelige Skjønnheten som er ”ekte, ren og ubesmittet av menneskekjøtt”.²⁸⁴ På dette punktet forlates også ordene, tilbake blir bare sjelens fødsel av sann dygd. Kun da vil han ”føde noe som ikke er skyggebilder, men den sann dygd! Og den som føder til verden og fosterer sjelens sanne adel, ham skal gudens kjærlighet vederfares. Og blir noe menneske udødelig, da er det han.”²⁸⁵

²⁷⁸ Sampson, (2013) s 103

²⁷⁹ Ibid., s. 103.

²⁸⁰ *Symposium* 206 b (Platon 2001), jmf. Leitao (2012), s. 183.

²⁸¹ *Symposium* 206 c (Platon 2001), jmf. Leitao (2012), s. 184.

²⁸² Ibid., 209 a-b.

²⁸³ Ibid., 210 c

²⁸⁴ Ibid., 211 d (Platon 2001)

²⁸⁵ Ibid., 212 (Platon 2001). Jeg har her valgt å bruke ”sann dygd” og ikke ”den sanne sjelsfullkommenhet” som Wyller bruker i sin oversettelse fordi jeg mener det ligger nærmere originalens τεκτόντι δὲ ἀρετῆν ἀληθῆ. (Platon 1953).

Slik avslutter Sokrates sin utlegning av Diotimas lære. Det synes å være bred enighet i feministiske platonlesninger om at Platon med dette approprierer den spesifikt kvinnelige fødselsaktiviteten, samtidig som kvinner blir utelukket fra å få del i den filosofiske fødselen.²⁸⁶ Når Platon for eksempel lar samleiet mellom mann og kvinne være en fødsel tolker Songe-Møller dette som at mannens ejakulasjon her helt konkret sees som en fødsel, en fødsel kvinnen så gjentar ni måneder senere.²⁸⁷

Det er nemlig ikke til å komme fra at Platon lar Diotima presse semantikken mot sine yttergrenser i sin tale. Som vi så i forbindelse med *Theaitetos* i forrige kapittel fantes det allerede en etablert diskurs på Platons tid om frembringelse som en maskulin fødsel. Mens denne diskursen kan sies å ha rekvirert fødselen til maskuline tankefrembringelser var den likevel preget av et språk som kan sies å ligge tettere opp til tanken om at mannens utløsning i seg selv var en fødsel, og at maskulin frembringelse på denne måten settes i sammenheng med noe som allerede var spesifikt maskulint, ejakulasjonen.²⁸⁸ At Platon bruker κνέω og τίκτω på en måte som ikke bare inkluderer menn, men som setter mannen som det mest sansynlige subjekt for disse verbene (πάντες ἄνθρωποι) er i følge Leitao et påfallende brudd med den vanlige måten å beskrive maskulin reproduksjon på.²⁸⁹ Idet Diotima så går tilbake til å snakke om fødselen i terminologi som kan tolkes som maskulin opphisselse like etter, kan dette tolkes som en beroligende gest til den antikke leser.²⁹⁰ Overgangen fra den fysiologiske til den metaforiske, den kroppslige til den sjelelige fødselen på 209 blir utlagt i et feminint språk: ”Men det finnes også de som går sjelelig svanger, de som er mer fruktbare på sjel enn på legeme, fruktbare i alt som det tilkommer sjelen å føde og fostre”.²⁹¹ I det foregående avsnittet, 208e-209d, har Platon brukt τίκτω og γεννάω om hverandre, mens han på 209 c går tilbake til å omtale ”barnet”

²⁸⁶ duBois (1988), Songe-Møller (1999) og Leitao (2012) argumenterer alle for dette synspunktet, dog med ulike nyanser.

²⁸⁷ Songe-Møller (1999), s. 200.

²⁸⁸ Leitao skriver om henholdsvis kvinner og menn som grammatiske subjekter for verbet τίκτω i et eget vedlegg. Han hevder at det riktignok brukes om både kvinner og menn, men i så stor grad overveiende for kvinner at det ikke er riktig å si at det er et kjønnsnøytralt ord for reproduksjon. Han baserer seg på tekster av Homer, Euripides, Herodot, Platon og Aristoteles. Om Platons spesifikke bruk av ordet hevder han at Platon aldri bruker τίκτω om menn i sammenhenger hvor den fysiologiske fødselen omtales. Leitao (2012), Appendix II, s. 281, 282.

²⁸⁹ *Symposium* 206c (Platon 1953).

²⁹⁰ *Symposium* 206 c, d (Platon 1953), Leitao (2012), s. 184.

²⁹¹ *Symposium*, 209 (Platon 2001), Leitao (2012), s. 185.

som avfødes av intellektuelt samleie med det maskuline γεννώω²⁹² Maskulin reproduksjon omtales i forbindelse med poeter og lovgivere altså som avl i stedet for fødsel.

Idet Diotima så går over til å igjen snakke om den filosofiske praksis egen form for fødsel, er det i et språk som utvetydig peker mot den kvinnelige rollen i reproduksjonen: "These mutually dependent transitions from many to one, body to soul, sensibles to intelligibles coincide with a striking shift once and for all to the female language of giving birth", skriver Leitao.²⁹³ Grunnen til at Platon trenger å rekvirere den feminine rollen i reproduksjonen for å beskrive den filosofiske fødsel er, i følge Leitao, for å markere avstand til sofistiske læringsmodeller hvor læreren kan befrukte en elev med tanker, eller avle tanker i eleven, lignende den tenkemåten som fremkommer i Pausanias tale om at ungguttene skal inngå i kjærlighetsforhold til eldre menn for å utvikle sin sjel.²⁹⁴ Leitao tolker på sin side utsagnet om at en manns og en kvinnes forening er en fødsel som et retorisk grep for å få leseren med på overgangen fra sofistisk til filosofisk reproduktivitet. Han hevder at Platon her henleder sine lesere på noe kjent, nemlig Anaxagoras ett-frøsteori, men også at Platon bevisst lar det være uklart hva som egentlig menes med fødsel. Dette for å i neste omgang legge land mellom den fysiske formeringen og filosofien, ved å foreta dreiningen mot en mer metaforisk form for fødsel.²⁹⁵ Det er ikke umulig at Platon lar Sokrates ironisk kommentere sofistiske befruktningsmetaforer alt ved innledningen til den erotiske talefesten når han skjelsomt bemerker: "Det ville være enestående, kjære Agathon, hvis vi bare kunne røre med hverandre og så rant visdommen fra den som er fullere til den som er tommere, likesom vann kan renne fra et fullt til et tomt beger gjennom en ulltråd!"²⁹⁶ Ved å hentyde til rennende væske kan Sokrates her sies å alludere til seksualaktens kroppsvæsker, og han lar leseren forstå at kunnskap og visdom ikke kan formidles via en slik kroppslig utveksling. Men som vi ser i Diotimas tale er heller ikke ord og samtalekunst tilstrekkelig for å føde sann dygd; samtalen og "den andre" forlattes underveis i oppstigningen og filosofen står alene igjen. Den sjelelige fødselen er altså en fødsel som til syvende og sist bare har ett opphav. Det er filosofen selv som til slutt må føde sin sjel. Dette harmoniserer med det som kom frem i *Theaitetos*, hvor vi slo fast at den ideelle fødselen var en form for selv-fødsel. Gjennom å bli sin egen opprinnelse, sin

²⁹² Ibid.

²⁹³ Leitao (2012), s. 185.

²⁹⁴ *Symposium* 184 d.

²⁹⁵ Leitao (2012), s. 184.

²⁹⁶ Ibid., 175 e.

egen *arché*, så og si, først da kan filosofen sies å ettertrykkelig ha frigjort seg fra morskroppen og den dødelighet som denne bringer med seg, ”og blir noe menneske udødelig, da er det han.”²⁹⁷

Eros som bilde på den menneskelige tilstand: det ene som er det andre

Som vi var inne på er ikke Platons antatte appropriering av den kvinnelige fødselen en helt sømløs overtagelse. Kvinnen, *qua* begjærsubjekt, blir vist ut allerede ved innledningen til dialogen, da i form av en fløytespillerske.²⁹⁸ (Dette er forresten ikke hele sannheten om fløytespillersken, idet den berusede Alkibiades senere gjør sin fremfusende entré, er hun der igjen.²⁹⁹ Som for å minne oss om den kroppslige Eros som har blitt forlatt i løpet av Diotimas tale, og som nå med Alkibiades tragiske skikkelse står frem for oss i all sin legemlige skjønnhet, men sjelelige gru.) Men i dialogens diskursive høydepunkt er det vitterlig en kvinne som får ordet. Mens kjønnsrollene i forholdet mellom Diotima og Sokrates er snudd på hodet, er det også andre elementer ved Diotimas tale som skaper hodebry for å tolke talen som en ren maskulin overtagelse og derved utslettelse av det feminine. I forbindelse med Pausanias’ og Faidros’ taler var vi inne på at Eros ble priset for å være uten opphav. Men i Diotimas diskurs er ikke dette tilfelle. Hun forteller en myte om Eros’ opphav som har flere interessante elementer, ikke minst er det i og for seg interessant at Eros her *har* et opphav. Dette kan peke mot en sokratisk kritikk av de tidligere talene, som kanskje med unntak av Aristofanes som vi skal komme tilbake til, med Foucault representerer ulike deler av antikkens seksualldiskurs. Vi var inne på at Eros ble bestemt som streben etter det han selv mangler. Sokrates forteller at han selv trodde Eros’ domene var skjønnheten, men at Diotima drev ham til veggs ved å spørre hvorfor Eros skulle strebe mot det skjønne hvis han alt var i besittelse av det. Den unge Sokrates trekker umiddelbart slutningen at Eros, hvis han ikke er god og skjønn må være ond og stygg.

Hun svarte: -Vokt din tunge! Eller tror du at det som ikke er vakkert, nødvendigvis må være stygt? -Ja, absolutt. -Og at det som ikke er klokt, må være dumt? Har du ikke merket at det finnes noe som ligger midt imellom viten og uvitenhet? (...) -Slutt så med å tvinge det ikke-vakre til å være stygt, og det ikke-gode til å være ondt! På samme måte med Eros:

²⁹⁷ Ibid. 212 (Platon 2001).

²⁹⁸ Jmf. Songe-Møller (1999) , Sampson (2013).

²⁹⁹ *Symposium* 212 c, d.

Selv om du innrømmet at han ikke var god og vakker, så tro ikke straks han må være ond og stygg. Midt imellom er han.³⁰⁰

Diotima spør om hvordan Sokrates kan mene at Eros er en stor gud, og samtidig fastholde at han streber henimot noe han ikke har. Gudene *er* gode og skjønne, og streben ligger ikke i deres vesen. Hva skulle han da være, dødelig? spør den unge Sokrates. Hun forteller at Eros ikke er en gud, og ikke et menneske, men en stor ånd og daimon.³⁰¹ Han er midt imellom gudenes og menneskenes slekter, midt imellom klokskap og vankundighet, midt imellom det gode og det onde, det stygge og det skjønne.

Sokrates spør så etter Eros opphav og Diotima forteller: Da Afrodite kom til verden var det fest hos gudene. Blant gjestene var også Poros, den rådsnare, sønn av Metis. Metis er mer kjent gjennom en annen myte: da Zevs hørte at hun var gravid med et barn som kunne utfordre hans herredømme, svelget han Metis og fødte Athene fra hodet. Afrodite ble født av Uranus avkuttete genitalier.³⁰² Platon hentyder altså til to tilfeller av enkjønnet maskulin reproduksjon i fortellingen om Eros' opphav. Samtidig lar han her Metis, mest kjent for sitt mislykkede forsøk på moderskap, bli mor. Dette skriver Leitao, og hans fortolkning går i retning av at Platon bringer Metis på bane nettopp for å bringe leserens i tanker om denne myten om maskulin overtagelse av den feminine reproduksjonen for slik å, selv om han lar Metis bli mor, minne om den gangen hun ikke ble det, men at en mannlig guddom derimot ble far.³⁰³ Men det er også elementer ved fortellingen som unndrar seg denne fortolkningen. For det første nevnes kun Poros' matrilineære opphav. Ingen far. For det andre *blir* Metis her faktisk mor, og en alternativ fortolkning kan være at Platon her lar Metis få oppfylle den funksjonen som Zevs frarøver henne. For det tredje er det enda et aspekt ved Eros' opprinnelse som utfordrer appropriasjons-teoriene, nemlig måten Eros blir unnfanget på. For Platon lar Diotima fortsette fortellingen på følgende vis: Penia, den armodslige, ankom gildet i håp om å få tigget til seg noe av festens rikdom og overflod. Poros, som hadde drukket seg beruset på nektar, "søkte seg ut i Zevs' have og falt der i en blytung søvn. Den arme Penia, som alltid syntes gode råd var dyre, ønsket da å få et barn med denne Rådsnarheten selv; hun la seg ned hos ham- og unnfanget Eros."³⁰⁴

³⁰⁰ Ibid., 202 a, b.

³⁰¹ Ibid., 202 d-e.

³⁰² Leitao (2012), s. 200.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ *Symposium* 203 b, c.

Det er flere aspekt ved denne unnfangelsesfortellingen som påkaller oppmerksomhet. Den greske dikotomien mellom aktiv og passiv tilsvarte de maskuline og feminine rollene i seksualiteten, så vel som i forplantningen. Den aktive elskereren var den som gjorde noe, og den passive, feminine parten, den som ble gjort noe med.³⁰⁵ Men i denne fortellingen er det Penia (navnet betyr fattigdom, nød), kvinnen, som er den aktive parten og som oppsøker den sovende Poros (rådsnarhet, utvei) for strengt tatt, med en moderne definisjon i alle fall, å voldta ham. Songe-Møller tolker dette som at det feminine elementet blir det som mangler noe, og at det her ikke er snakk om en gjensidig tiltrekning mellom motsetninger, men et ensidig rettet feminint begjær mot den maskuline fullkommenhet som faren representerer.³⁰⁶ Men hvis Penia er så rådløs, hvor tar hun så den gode ideen om å få seg et barn med Poros fra? Det virker heller ikke særlig rådsnart av Poros å drikke seg så full at han sovner, og det så tungt at hva som helst kan vederfare ham uten at han merker det. Hans årvåkenhet og idérikdom kommer ham ikke til unnsetning der han ligger. Det kan se ut til at både Penia og Poros i denne fortellingen handler i strid med sin natur. Deres respektive egenskaper reverseres og Eros' springer ut av motsetninger og reversibilitet. I lys av dette vil jeg snarere foreslå å se på Platons opprinnelsesmyte som en invertering av kjønnsrollenes aktiv/passiv-dikotomier, enn som nok et ledd i Platons desavuering av det feminine.³⁰⁷

Metis, hvis moderskap ble oppslukt av en mannlig guddom er her mor. Kvinnen er det aktive, og mannen det passive elementet. Den rådsnare er uten gode råd og den mangelfulle får en god idé. Eros springer ut av en motsigelse, en invertert orden. Samtidig er Diotima den aktive parten i en diskurs om menn som føder, og Sokrates er den passive ynglingen. Elskereren og den elskede, *εραστής* og *ερωμενος*, bytter plass når Diotima lar Eros være den aktive elskereren og ikke kjærlighetens objekt.³⁰⁸ Eros' natur forklares med hentydning til hans opphav, og Platon lar Diotima oppsummere: Som sønn av Penia og Poros er Eros' skjebne å være midt i mellom disse, han er barbeint og hjemløs, ”en uteligger på den nakne jord som sover uten overbredsel foran dørene- med nøden som

³⁰⁵ Songe-Møller (1999), s. 199, s. 249, Foucault (2001), s. 56.

³⁰⁶ Songe-Møller (1999), s. 198.

³⁰⁷ Penias voldekt av Poros er spesielt oppsiktsvekkende hvis man tar i betraktning at de greske mytene ellers ser ut til å være uopphørlige vitnesbyrd om mannlig virilitet og begjær. Det er ikke få kvinner, de fleste motvillige, Zevs får barn med for eksempel, med de kvinnelige guddommens dertil hørende sjalusi. Kvinnene strekker seg, så vidt meg bekjent, i høyden til å være håpløst forelsket.

³⁰⁸ Både Songe-Møller (1999) og Foucault (2001) gjør et poeng av dette.

eneste nabo ”.³⁰⁹ Som sin mor, sier Diotima, men sannheten er vel snarere ”som sin far”. Det var vel Poros som lå der på den nakne jord, uten overbredsel, med nøden – Penia, som eneste nabo. Mens etter faren har Eros arvet ”et skarpt øye for alt som er godt.”³¹⁰ Mon tro om ikke det var Penia som fikk øye på noe, der ute i hagen, og som var ”en pågående jeger, full av renker og påfunn”.³¹¹ Eros er ikke helt vis eller helt vankundig, sier Diotima videre. Den som er vis, filosoferer ikke, men det gjør heller ikke de vankundige, de vet ikke engang om at de mangler noe. Hvem er da filosofer? spør Sokrates.

Selv et barn må forstå, sa hun, at de står midt i mellom begge. Også Eros hører hjemme her. Visdommen er jo noe av det skjønneste av alt; Eros er kjærlighet til det skjønneste, og følgelig må Eros være filosof og som sådan stå midt mellom den vise og den vankundige. Se også her på hans herkomst: Han har jo en far som er vis og idérisk og en mor som er enfoldig og rådløs.³¹²

Diotima viser til Eros’ motsetningsfylte opphav og slår igjen fast at faren er vis og moren enfoldig. At far og mor er det motsatte av det de gir seg ut for å være, er viktig nok til at Platon igjen gir leseren muligheten til å igjen legge merke til denne motsigelsen. Diotima sier også at Eros ikke er udødelig, men heller ikke dødelig. Om Eros’ posisjon i mellom ytterpunktene vis og vankundig, fullstendig god og fullstendig ond, gjør Songe-Møller følgende observasjon: ”En slik mellomstilling har i og for seg ethvert menneske (...)”³¹³ Jeg tror denne observasjonen er avgjørende. Selv om Songe-Møller går videre med å si at Eros, fordi han er midt mellom dødelig og udødelig, således stiller seg i en mellomposisjon mellom menneskelig og guddommelig, slik også Diotima hevder, mener jeg denne slutningen ikke skal trekkes uten videre. La oss holde fast ved at Eros ikke er dødelig og ikke udødelig et øyeblikk. Er det mulig å se for seg en mellomposisjon i dette tilfellet? Kan ett og samme vesen være både dødelig og udødelig, eller ingen av delene?³¹⁴ Det er lett å gå med på at det finnes grader av kunnskap, eller grader av skjønnhet, at noe ikke er fullstendig skjønt er ikke dermed sagt at det er helt og holdent stygt. Så langt er det lett å følge Diotimas beskrivelse av Eros som innbegrepet av en mellomposisjon. Med liv og død

³⁰⁹ *Symposium* 203 d, Se Songe-Møller (1999) for oversettelsene av ”penia” og ”poros”.

³¹⁰ *Symposium* 203, d.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Symposium* 204. (Platon 2001) Jeg har her valgt å oversette σοφός med ”den vise”, istedenfor ”vismannen” som er brukt i den originale norske oversettelsen av Wyller.

³¹³ Songe-Møller (1999), s.197.

³¹⁴ Det er selvsagt mulig å tenke seg at grekerne hadde et annet syn på dette, at det fantes en daimonisk dimensjon i tillegg til den menneskelige og den guddommelige, og at denne ”mellomposisjonen” mellom død og levende slik var helt uproblematisk, men denne muligheten velger jeg her å se bort ifra, hovedsaklig på bakgrunn av hvordan Platon snakker om liv/død i *Faidon* og *Apologien*.

forholder det seg annerledes. Død og liv er så absolutte motsetninger at det er vanskelig å forstå hva som kan menes med dette. Det er ikke enkelt å se for seg at noe skal være litt dødt, eller delvis levende. Diotima sier om Eros at ”han på en og samme dag blomstrer til liv, snart er han som død, for så atter å livne til”.³¹⁵ Dette gir ikke en helt fyllestgjørende forklaring på hva det vil si å stå mellom dødelighet og udødelighet i praksis. Beskrivelsen kan like gjerne betegne den menneskelige vekslingen mellom sorg og lykke, eller mellom søvn og våken tilstand. Sammenligningen av søvn med død blir av Platon brukt i *Apologien*, hvor han lar Sokrates si at dersom døden er som en drømmeløs søvn er døden et stort gode.³¹⁶ Også i *Faidon* blir søvn og våkenhet brukt som en analogi på forholdet mellom liv og død. *Symposium* avsluttes ved at vi får vite at Sokrates er våken hele natten, og deretter møter dagen på sedvanlig vis, slik at forholdet mellom søvn og våkenhet også virker med i denne dialogen.³¹⁷ I *Faidon* blir død og liv også fremhevet som absolutte motsetninger. Motsetningsprinsippet, at død ikke kan være liv, og omvendt, er faktisk det mest tungtveiende argumentet for sjelens udødelighet i *Faidon*.³¹⁸ Den paradoksale tilstanden av å være midt imellom dødelig og udødelig føyer seg inn i en allerede ganske lang rekke av motsigelser og reversible tegn som vi har gått igjennom. I *Faidon* er det utvetydig at det er *mennesket* som er denne blandingen av udødelig sjel og dødelig kropp. Eros kan altså med dette forstås som et bilde på den menneskelige grunnsituasjonen, en motsigelsesfylt eksistens som ikke er ren masse, eller tinglighet, men som heller ikke er ren, enhetlig og uforanderlig væren. Filosofen er den som forstår denne umulige posisjonen og som avslører at menneskets streben, til tross for at den tar ulike former, slik den for øvrig også gjør hos Bataille, som vi skal komme inn på til slutt, er en streben etter å oppheve denne splittelsen i seg selv.

Den enhetlige fødsel- overvinnelsen av begjæret

På bakgrunn av dette vil jeg foreslå en fortolkning som går i retning av at Platon, snarere enn å beskrive filosofien som Eros, beskriver Eros som filosofen, nærmere bestemt som Sokrates selv. På samme måte som jordmoren i *Theaitotos* blir omformet og tilvirket til å være selve den filosofiske aktiviteten, blir Eros her filosofiens vesen og virksomhet. Det er forbeholdt mennesket å være i den mellomposisjonen som Diotima beskriver. Det er mennesket som er født av motsigelser, slik Platon lar Eros være i denne diskursen. Det er

³¹⁵ *Symposium* 203 c.

³¹⁶ *Apologien* 40d.

³¹⁷ *Faidon* 71 c, *Symposium* 223 d.

³¹⁸ *Apologien* 71 c- 73.

mennesket som er den paradoksale blandingen av transcendent udødelighet og kroppslig, forgjengelig masse. Det er likevel ikke et alt-inkluderende bilde Platon tegner: den udødeligheten som mennesket kan oppnå er betinget av en streben. Slik vi så i Diotimas tale var streben betinget av å ha nok kunnskap til å være i stand til å bli oppmerksom på en mangel. Eros/Sokrates/filosofens særstilling skyldes at han er i stand til å bli var sin egen motsigelsesfylte eksistens, og på bakgrunn av denne innsikten streber mot å overkomme denne motsetningen. Å være i en mellomposisjon mellom det menneskelige og det gudommelige er forbeholdt filosofene i Platons diskurs. Hva så med den filosofiske oppstigningen? Det er åpenbart at den innebærer en nedvurdering av det kroppslige til fordel for det sjelelige aspektet. Men er det like åpenbart at den innebærer en appropriering av det feminine til fordel for det maskuline? Med tanke på at den filosofiske oppstigningen mot selv-fødselen springer ut av den menneskelige tilstanden vil jeg igjen henlede oppmerksomheten mot *Faidon* der Sokrates spør: ” Er det ikke da slik at det er det som er føyet sammen og er sammensatt av natur, som må lide denne skjebne, å gå i oppløsning på den måten det er blitt sammensatt?”³¹⁹ Sampson skriver at fødselen, i *Faidon*, kan sees som å være det som konsoliderer mennesket som sammensatt. Det som er sammensatt er, i lys av sitatet over, også dømt til å oppløses, eller gå i stykker. Det er med andre ord vår motsetningsfylte og sammensatte natur som er grunnen til det som Sampson, ved å låne Nussbaums begrep, kaller vår skrøpelighet.³²⁰ Vår sammensatte natur kan sies, på samme måte som for Diotima/Sokrates’ Eros, å skyldes vår sammensatte opprinnelse. Sampson hevder at fødselen er en dobbelt blanding for Platon: på den ene siden er den en blanding av kropp og sjel, og på den annen side en blanding av mann og kvinne. Hun hevder at Platons prosjekt i *Symposium*, ved å heve fødselen opp på et sjelelig plan, er å eliminere kvinnekroppen og hun er dermed på linje med dem som hevder at kvinnekroppen er det som må utraderes fra ligningen for at den filosofiske oppstigningen mot det Ene skal fullbyrdes.³²¹ Men det at Platon lar den sjelelige fødselen uttrykkes i feminine termer er, etter min mening likevel ikke helt forenelig med en annihilasjon av det feminine. En negativ forklaringsmodell som den Leitaø anlegger, at Platon bruker feminine termer fordi sofistene bruker maskuline, er heller ikke fyllestgjørende i mine øyne: Oppløsningen av dikotomiene mellom passiv og aktiv, elsker og den elskede; at Penia er rådsnar og Poros den som mangler ressurser, og det faktum at fedre blir erstattet av mødre, men også

³¹⁹ *Faidon* 79 d (Platon 2001).

³²⁰ Sampson (1994), s.100.

³²¹ Sampson (1994), s.102, Songe-Møller (1999), s. 206.

omvendt; at Metis blir mor: Alt dette tyder på at Platon ikke bare ser på det feminine som noe som skal utslettes, men at det feminine og det maskuline må bli ett for at filosofen skal kunne føde det Ene og det Samme. Det er ikke tilstrekkelig for Platon, som vi så i kapittel 2, at menn har én form for dygd, mens kvinner har en annen. På den måten vil vi alle forbli halve mennesker, lik dem Aristofanes skildrer i sin fabel. For å føde den sanne dygd må alle former for dygd smelte sammen og bli ett og det samme. Men mens Aristofanes' løsning som ventelig, var av korporlig art, så er kroppene som allerede er blandet av sjel og materie, og som med blandingen av kjønnene blir dobbelt blandet, det som må forlates. Når vår streben betinges av vår motsetningsfylte natur som konsolideres av vår motsetningsfylte opprinnelse blir løsningen med Platon å fødes fra en enhet. Ved å bli sin egen opprinnelse kan filosofen føde seg selv uten å bli offer for den motsetningsskapende blanding som konstituerer oss som begjærende vesener. Men å føde seg selv, enhetlig, beror på en sammensmeltning: Filosofen, der han står med ryggen mot verden og blikket mot evigheten, må ta opp i seg og smelte sammen med sentrale feminine elementer. Den formen for reversibilitet og utveksling av tegn som vi har beskrevet, det aktive som er passivt, mødre som er fedre og fedre som er mødre, har sin naturlige kulminasjon i kvinner som er menn og menn som er kvinner. Den formen for sammensmeltning oppstår ikke på det fysiske plan, slik Aristofanes' tale hevder, den er forbeholdt det sjelelige planet, der feminint og maskulint kan smelte sammen, uten å være forhindret av sine ulikeartede kropp, og der motsetninger kommer til opphør ved at sann Enhet fødes. På den måten kan Diotima si at: "En manns og en kvinnes forening er faktisk en fødsel."³²² Med en slik lesning av *Symposium* blir Platons politiske filosofi, der han i praktisk politikk likestiller kvinner og menn og også foreslår hvordan dette i praksis kan organiseres. At kvinnen står utenfor logos, slik flere har påpekt som et argument for at kvinnen er utelukket fra den filosofiske diskurs undergraves av Diotima selv. Hun er tilstede i teksten i kraft av sine ord, ikke sin kropp, og hennes tale er filosofisk diskurs så god som noen. Platon ekskluderer det kroppslige fra sin filosofiske oppstigning, men utelater han så kvinnen? Bare hvis man antar at kvinnen, i større grad enn mannen *er* sin kropp. Diotima er ikke det, hun er sine tanker og sin visdom.

³²² *Symposium* 206 c (Platon 2001).

Kapittel 5

Eros, erotisme og egg:

kropp, fødsel og transcendens hos Platon og Bataille

Så urgammel er da menneskenes gjensidige kjærlighet, den som forener oss i vår opprinnelige form, gjør to til én, og bringer legedom til menneskenaturen. Og slik er vi hver især bare et annet menneskets komplimentærdel, kløvet som flyndrene, to av én, og alle søker vi alltid etter vår make.³²³

Vi er diskontinuerlige vesener, individer som dør isolert, på en eventyrlig reise, men vi savner den tapte kontinuiteten. Vi har vanskelig for å holde ut den situasjonen som forankrer oss i vår tilfeldige og forgjengelige individualitet.³²⁴

I dette kapittelet vil jeg forsøke å vise hvordan Batailles erotisme, som i min lesning var en erotikk uten reproduksjon, og Platons reproduktive metaforer, som i lesningen av *Theaitetos* var reproduksjon uten erotikk og i *Symposium* reproduksjon uten kropp, står i forhold til hverandre. Det vi foreløpig har konkludert med tyder på at disse filosofiske diskursene står i et motsetningsforhold til hverandre. Samtidig har vi også sett at det finnes likheter. Hos begge forfattere finner vi fødsel og død, reproduksjon, erotikk og tilblivelse som kjerneelementer i forståelsen av den menneskelige væren. Hos begge forfattere har vi funnet at det erotiske begjæret beror på en streben etter sammensmeltning og utvisking av forskjell. Men det finnes også andre likheter. Egget spiller en fremtredende rolle i Batailles symbolunivers, og egget tematiseres også, dog mer implisitt hos Platon. Videre skal vi se at det finnes likhetstrekk mellom Bataille og Platon også på andre måter: I det følgende skal jeg forsøke å vise hvordan og på hvilke måter Batailles erotisme kan sies å bli tematisert hos Platon i Aristofanes' tale. Dessuten vil jeg i det følgende hevde at Batailles religiøse erotisme lar seg belyse i Platons fødselsdiskurs, og jeg vil ta utgangspunktet i egget som analogi for å vise hvordan jeg mener disse sammenhengene kommer til syne. Til sist vil jeg forsøke å knytte trådene ved å tilbakeføre disse analysene til fødselen som erfaringsområde

³²³ *Symposium* 191 d (Platon 2001).

³²⁴ Bataille (1996), s. 22.

Aristofanes' tale og Batailles erotisme: smerten ved den erotiske streben

Denis Hollier henviser til Platon i sin bok om Bataille og skriver at Platons filosofi motsier scatologien og samtidig fratar det scatologiske tale.³²⁵ Som Paul E. Corey påpeker er ikke dette tilfellet: I *Symposium* kommer det scatologiske til uttrykk gjennom Aristofanes, et poeng som også kan leses ut av Stanley Rosens analyse.³²⁶ Men der hvor Corey leser den hyppige forekomsten av lavere kroppslige funksjoner hos Aristofanes som en advarsel, med det formål å inngyte guds frykt i tilskuerne, ser Rosen på Aristofanes' korporlige språk som en kritikk av *logos*.³²⁷ Denne kritikken får sitt motsvar av Platon i form av Sokrates/Diotimas tale der det kroppslige forlattes til fordel for oppstigningen mot det guddommelige. Hva er det så Platon kritiserer?

Aristofanes begynner med å si at Eros er menneskenes fremste venn blant gudene, han er vår hjelper i nøden, og ”vår lege for de sår som skal helbredes”.³²⁸ Hva slags legekunst Aristofanes mener Eros er i besittelse av, blir tydelig i løpet av hans fortelling. Hans fabel beretter om en tid da menneskene var inndelt i tre kjønn, menn, kvinner og androgyner: de som var en blanding av mann og kvinne. Disse menneskene, kuleformede, med fire ben og fire armer, var umåtelig sterke, og hadde så høye tanker om seg selv at de mente seg å kunne utfordre gudene. Zevs kløyvde dem i to på midten og lot ansiktene deres snu mot såret for å minne dem på sin forbrytelse. Hensikten var å svekke menneskene, og det klarte han til overmål: de delte menneskene søkte fortvilet etter å gjenforenes med sine tapte halvparter, og når de fant dem slynget de armene om hverandre og gav ikke slipp før de døde av sult. Hvis en halvpart døde før den andre, gikk den gjenlevende videre og søkte en annens favn, uavhengig av kjønn. På denne måten holdt menneskeslekten på å gå til grunne. Zevs forbarmet seg til slutt og oppfant et middel: Mens kulemenneskene tidligere hadde hatt kjønnsorganene på yttersiden og forplantet seg, ikke i hverandre, men i jorden, som sikader, flyttet Zevs nå kjønnsorganene til fremsiden slik at de kunne forplante seg i hverandre. Hensikten var på den måten at menneskene på den ene siden skulle kunne avle barn, og på den annen side oppnå den formen for tilfredsstillelse som lot dem gjenoppta sine daglige gjøremål. Det ”såret” som Eros leger er altså det såret som oppsto ved at

³²⁵ Hollier (1989), s. 100.

³²⁶ Corey (1993), s. 16, Rosen (1999).

³²⁷ Corey (1993), s. 16, 17, Rosen (1999), s. 126, 127.

³²⁸ *Symposium* 189 d (Platon 2001).

mennesket blir skilt fra seg selv, og kjærligheten sees her som et botemiddel mot denne splittelsen.

Dette sammenfaller med Batailles erotikke på den måten at bare ideen om sammensmeltning med den elskede kan bøte på lidelsen ved individets diskontinuitet. Lidenskapen for det elskede objektet næres av tanken om en ”full og hel forening av to individer, kontinuitet mellom to diskontinuerlige vesener.”³²⁹ At kjærlighetens målsetning er en full og hel forening mellom to individer, også for Aristofanes, fremkommer når han fortsetter sin tale: Sett at gudesmeden Heifaistos står frem for de elskende der de ligger på leiet, og spør dem hva de vil, hva de søker hos hverandre. De ville ikke være i stand til å besvare spørsmålet. Men hvis Heifaistos så spør dem videre:

Mon ikke deres lengsels mål er forening, det aldri å måtte skilles hverken natt eller dag? Er det slik, da vil jeg gløde dere opp og smelte dere sammen til én person, til to-i-ett, og hele deres liv skal bli et varig samliv, og i dødens rike, der nede i Hades, skal dere atter forenes.³³⁰

Et slikt tilbud vil ingen elskende takke nei til, hevder Aristofanes. Tvert imot, de elskende vil mene at deres innerste lengsler har blitt hørt. Dette idealet, sier Aristofanes avslutningsvis, er uoppnåelig, og vi kan bare håpe på det nest beste, altså å finne noen som er lik oss selv for å sammen med den utkårede søke ”gjenforening med vår opprinnelige natur”.³³¹

I Aristofanes’ tale kommer det frem et syn på menneskelig begjær som streben etter å bli hele. Men hos Aristofanes tegner det seg et bilde av denne streben som *hybris*: helhet er forbeholdt gudene.³³² Dette står i slående kontrast til den filosofiske oppstigningen i Diotima/Sokrates tale. Hos den virkelige Aristofanes kan denne formen for erotisk streben sies å tematiseres i *Fuglene*, hvor menneskenes eros leder dem til fuglene de søker for å kunne grunnlegge en by som ikke lider under den feilbarlighet og de vansker som kjennetegner den menneskelige samfunnsdannelsen.³³³ I Aristofanes’ tale i *Symposium* er kjærlighetens målsetning og ideal uoppnåelig for oss. Selv under de mest lykkelige

³²⁹ Bataille (1996), s. 27.

³³⁰ *Symposium* 192 d-e (Platon 2001).

³³¹ *Symposium* 193 d. Aristofanes’ konklusjon står i kontrast til det vi husker fra *Lovene*, der Platon ser ut til å mene at man bør gifte seg med dem man er mest ulik, ikke den som mest ligner en selv.

³³² Jmf. Corey (1993)

³³³ Corey (1993), s. 34, 36, 38, *Birds*, Aristofanes (1998).

omstendigheter er kjærlighetens årsak en smertelig adskillelse, og Eros' legedom viser seg å være kun et plaster på såret, ikke en sann tilheling.

Den grunnleggende smerten som kjærligheten springer ut av er også et tema for Bataille. Selv den lykkelige lidenskapen innebærer en uro så stor at den minner mer om sin motsetning, lidelsen, skriver han.³³⁴ Kjærligheten oppdager en mulig kontinuitet gjennom den elskede og smerten ved lidenskapen er denne: den er ”til syvende og sist en søken etter det umulige”.³³⁵ I *Historien om øyet* beskriver Bataille en scene som kan bidra til å kaste lys over tanken om erotikk som en sammensmeltning:

Next, she lay down with her head under my cock between my legs, and thrusting her cunt in the air she brought her body down towards me, while I raised my head to the level of that cunt: her knees found support on my shoulders.³³⁶

Dersom man ser for seg det bildet Bataille tegner kommer det til syne en viss likhet med Aristofanes' kulemennesker: de to karakterene danner til sammen en sirkel. For Bataille peker dette mot vår grunnleggende trang til å overkomme diskontinuiteten. Menneskets grunnsituasjon er å være vesener som er strengt adskilt fra det værende og hverandre, og som i tillegg har en bevissthet om dette. Tilstanden av diskontinuitet er smertelig for mennesket og trangten til å bli av med denne følelsen er det som i bunn og grunn konstituerer alle former for erotisme hos Bataille. Den fysiske erotismen tilbyr muligheten for en slik overskridelse ved at kjønnsakten er et overgrep på partnerens individuelle eksistens som delvis oppløser individet som konstituert individ. Denne sammensmeltningen, der to individer oppløses og smelter sammen til ett, er målet for all erotisk aktivitet og denne måten å tenke om begjæret er uttrykt hos Platon i Aristofanes' tale.

For ingen kan vel mene at målet er de rent kjønnslige nytelser, at det utelukkende er derfor de kjemper slik for å komme sammen og finner slik glede ved det. Nei, det er åpenbart at sjelen har et ganske annet ønske, noe dulgt og uutsigelig, som den alene vagt kan ane og dunkelt antyde.³³⁷

Vi søker i bunn og grunn å bli *hele*. Batailles beretning i *Historien om øyet* ender også med et religiøst opprør: også på den måten kan Batailles og Aristofanes' kulemennesker sies å

³³⁴ Bataille (1996), s. 26.

³³⁵ Bataille (1996), s. 27.

³³⁶ Bataille (1987), s. 7.

³³⁷ Symposium 192 d. (Platon 2001) jmf. Corey (1993), s. 44.

ligne hverandre. Men Aristofanes ser ut til å hevde at mennesket må akseptere sin ufullkomne posisjon som strebende, feilbarlige og kroppslige vesener. Hans legedom mot denne tragiske tilstanden er latteren. Bataille er ikke så gudfryktig og hans svar på denne tilstanden er et rasende opprør. Han ser på latteren som et uttrykk for skrekken og avskyen som døden vekker i oss.³³⁸ Han vil følge begjærets streben til endes. Og hvor ender så det menneskelige begjær? Batailles begjær fører til døden, der værenfullbyrdelsen blir gitt oss i samme øyeblikk som den blir tatt fra oss. Det gjør også Aristofanes' tale, med Coreys lesning: ved å akseptere vår ufullstendighet som mennesker adlyder vi gudenes vilje og kan leve i "det største håp: at han (Eros), hvis vi lever et gudfryktig liv, vi gi oss gjenforening med vår opprinnelige natur, legedom og derved salighet og lykke."³³⁹ Denne "fremtiden" som antydes, tolker Corey som "i døden" og jeg mener dette er en rimelig tolkning.³⁴⁰

Platon tematiserer det smertelige ved menneskets tilstand mer eksplisitt andre steder. I *Faidon* lar han Sokrates illustrere forholdet mellom smerte og nytelse på følgende måte:

What a strange thing that which men call pleasure seems to be, and how astonishing the relation it has with what is thought to be its opposite, namely pain! A man can not have both at the same time. Yet if he pursues and catches the one, he is almost always bound to catch the other also, like two creatures with one head."³⁴¹

Konteksten dette sitatet forekommer i, er at Sokrates har vært fastbundet og så opplever nytelse når smerten fra repene opphører. I samme dialog blir filosofen sagt å sky nytelser, fordi disse kommer i veien for vendingen mot sjelen³⁴². Det er med andre ord slik at nytelse, som i og for seg kan virke uskyldig nok og ikke umiddelbart fremstår som å stå i et motsetningsforhold til filosofisk virksomhet, i realiteten ikke kommer uten en høy pris. Nytelse og smerte er to sider av samme sak, og den som lider tenker på sin lidelse, ikke på sin sjels velferd.

Hvis vi legger det ovenstående sitatet fra *Faidon* til grunn, går det an å si at nytelse i virkeligheten slett ikke er nytelse, men bare opphør av smerte. Når vi er sultne og higer

³³⁸ Bataille (1996), s. 156, Borch- Jacobsen (1998), s. 148.

³³⁹ Symposium 193 d, Corey (1993), s. 48.

³⁴⁰ Corey (1993), s. 48.

³⁴¹ *Faidon* 60 b (Platon 1997).

³⁴² *Ibid.*, 64 c-e.

etter mat finner vi nytelse i å tilfredsstillte sulten, men målet er opphør av ubehaget ved sultfølelsen. Når vi begjærer er det strengt tatt begjærets opphør som er målet i en slik fortolkning, og det vi kaller nytelse er bare fravær av smerte. Kroppens behov er det som driver oss sammen, men kroppslige behov er også det som skiller oss igjen. Så lenge vårt begjær er kroppslig er vi henvist til en evig runddans der dagene går med å tilfredsstillte det ene begjæret etter det andre. Det erotiske begjærets drivkraft er forskjell, men målet, slik det tegner seg hos Platons Aristofanes, og hos Bataille, er opphevelse av forskjell til fordel for enhet og stillstand.³⁴³ Den erotiske streben er dermed en seg-selv-utslettende bevegelse som søker å bringe all bevegelse til opphør. Dermed kan vi si at Eros, kjærlighetens, mål med Aristofanes og Bataille blir enhet og utslettelse av forskjell.

Likevel er ikke denne posisjonen tilgjengelig for oss som permanent tilstand; som Nussbaum påpeker, har vi ingen Heifaistos som står klar med lenkene sine.³⁴⁴ For Platon er denne tilstanden uakseptabel og hans filosofi kan, som vi så i forrige kapittel, sies å være tuftet på målet om å overvinne den. Diotimas tale presenterer et reelt alternativ for å oppnå det Aristofanes' elskende søker, nemlig enhet og opphør av den kontinuerlige bevegelsen som er livets egen. For Platon blir da overvinnelsen av begjæret ensbetydende med overvinnelsen av døden. Diotima viser hvordan vi med den filosofiske oppstigning kan oppnå Eros' målsetning med et ikke bare sikrere resultat, men for dem med riktig sinnelag, på en mer realistisk måte enn ved å klynge oss til den elskedes kropp.³⁴⁵ Kropper er underlagt behov, behov som peker mot det som for Platon vil si en endelig adskillelse fra det elskede objektet dersom man skulle søke å bli hel og enhetlig gjennom fysisk eller følelsesmessig tilknytning. "Å eie det gode, i all evighet" kan bare oppnås ved sjelens forening, som det kommer klart frem i *Faidon* er det bare sjelen som ikke dør.³⁴⁶ For Bataille har døden motsatt betydning: det er bare i døden at vi en gang for alle kan oppheve diskontinuitetens avgrunn og bli ett med væren.

Egget som utgangspunkt for transcens hos Platon og Bataille

Jeg vil nå rette blikket mot et spesifikt aspekt ved Aristofanes' tale, nemlig hvordan reproduksjonen ser ut i de ulike fasene av menneskets tilblivelse. Etter at Zevs oppdager at de tvedelte menneskene heller vil dø enn å gi slipp på sine halvdelers fant på reproduksjon ved samleie som et botemiddel." Kjønnorganene hadde tidligere ligget på

³⁴³ Se også Nussbaum (1986), s. 176, om opphør av bevegelse som kjærlighetens målsetning.

³⁴⁴ Nussbaum (2001), s. 175.

³⁴⁵ Ibid., s 161.

³⁴⁶ Symposium, 206

yttersiden, og menneskene hadde avlet og forplantet seg, ikke i hverandre, men i jorden, likesom sikadene”.³⁴⁷ Det er først når menneskene har blitt splittet fra seg selv at reproduksjon kommer inn i bildet overhodet, og da i form av en ikke-seksuell forplantning, et tema vi kan dra kjensel på fra autochtoni-mytene vi var inne på i kapittel 2. Når menneskene er hele nevnes ikke formering, og forklaringen kan, påpeker Leitao, være at de fullkomne kulemenneskene manglet motivasjonen til å reprodusere seg, som vi med Diotima/Sokrates har sett var streben etter udødelighet.³⁴⁸ I mellomfasen i Aristofanes’ beretning har menneskene fortsatt genitaliene på yttersiden og ”sexuality at this stage is nonpenetrative”.³⁴⁹ Platon hentyder her til en slags sikadisk reproduksjonsform som Leitao hevder har to mulige forklaringer: enten refererer Platon her til at sikade-larven begraver seg selv i jorden etter at den har blitt klekket fra egget, eller, mer sannsynlig, han henviser til gresshoppens reproduksjonssyklus som ofte smeltet sammen med sikadenes i gresk folklore. Gresshoppen legger nemlig sine egg rett i jorden.³⁵⁰ Når Platon her ser ut til å kontrastere seksuell forplantning med insekter som legger egg, er dette i noen grad misledende, ettersom også sikader og gresshopper befruktes som følge av kopulering, noe grekerne ser ut til å ha vært klar over.³⁵¹ Men i tillegg til denne naturvitenskaplige kunnskapen rådde en utbredt forestilling om at gresshoppe-hunnen kunne produsere befruktete egg partenogenetisk, en forestilling som knyttes til tanken om at alle hunkjønn kunne produsere avkom på denne måten og som lar mannens sæd være det overflødig elementet i reproduksjonsprosessen³⁵². Det som antydes her er muligheten for en enkjønnet formering, dog med feminint fortegn. Dermed kan Aristofanes’ tale på dette punktet henspille på forestillingen om en ensidig matrilinær reproduksjon som reverseres når forplantningen i neste øyeblikk blir gjort til et resultat av at ”en mann favner en kvinne”.³⁵³ Sikadene kan knyttes til en inversjon av kjønnsrollene ved at hunnen er større enn hannen, og Aristoteles, i *Generation of Animals*, ser ut til å likestille hunnen og hannens rolle i kopuleringen, også ved at han refererer til hunnens eggleggingsorgan som *καυλόν*, et ord vanligvis brukt om mannens penis.³⁵⁴ Hvis vi så ser for oss Aristofanes’ mennesker i del to av mytologien er det lett å forestille seg at de mannlige genitalia måtte fungere som

³⁴⁷ *Symposium* 191 b-c.

³⁴⁸ Leitao (2012), s.195.

³⁴⁹ *Ibid*, s.196.

³⁵⁰ *Ibid*.

³⁵¹ Aristoteles skriver om dette i GA. Jmf. Leitao (2012), s.197.

³⁵² Leitao (2012), s.197.

³⁵³ *Symposium* 191 c.

³⁵⁴ Leitao (2012), s.198.

eggleggingsrør (ovipositor) når eggene skulle legges i jorden. Før vi forlater sikadene er det verdt å merke seg også at sikadenes ”fødsel” i jorden er knyttet til forestillingen om at de var udødelige.³⁵⁵ Sikade-larven forblir begravd i jorden en lang stund, ofte i flere år, før den springer frem som voksent eksemplar. Dette ble i antikken knyttet til en form for ”gjenfødelse”, eller kanskje vi med *Theaitetos* friskt i minnet, kan si en fødsel nummer to.

Bruken av egg som bilde på den filosofiske formeringen brukes også i *Alkibiades* og i *Theaitetos*. La oss først ta for oss *Alkibiades*, mannen som i *Symposium* fremstår som en tragisk skikkelse som er forelsket i Sokrates’ dygd, men som er ute av stand til selv å føde den. Her skriver Platon at Sokrates’ kjærlighet til Alkibiades skal være som en storks, ”after hatching a winged love in you, it will be cared for by it in return.”³⁵⁶ Dette kommer som svar på at Alkibiades, som erkjenner at han ikke er i besittelse av den selvkunnskapen som kreves for å besitte, eller føde, sann dygd sier at hans og Sokrates’ roller skal reverseres: fra nå av skal Alkibiades være den som legger seg etter Sokrates, som om det var han, Alkibiades, som var elskereren som vartet opp sin utkårede, og ikke omvendt.³⁵⁷ I *Theaitetos* blir også fuglenes egglegging bilde på filosofiske avkom. Sokrates som jordmor skal nemlig undersøke om Theaitetos’ intellektuelle prestasjoner ”viser seg å være et vindegg (ἀνεμιαῖον) eller et levedyktig avkom.”³⁵⁸ Og siden, når avkommet skal løpes rundt arnestedet i amfidromieritet er dette for å ”make sure that we do not fail to notice if what is born is not worth rearing, but a wind egg (ἀνεμιαῖον)”³⁵⁹ Også idet dialogen skal oppsummeres brukes begrepet når Sokrates spør Theaitetos om alle deres avkom har vært vindegg. Felles for disse tekststedene er at de sammenfaller med at maskuline og feminine roller blandes. På 157 c blir dette synliggjort på den måten at Sokrates her blander jordmorens rolle med farens rolle når det gjelder hvem som skal avgjøre om avkommet er verdt å fostre opp, som vi var inne på i kapittel 3. Det samme gjelder andre gang, men da har Sokrates i tillegg gått over til å bruke vi-formen av ordet avle (ἐγεωωήσαμεν).³⁶⁰ Tredje gang vindegg nevnes er som sagt ved dialogens slutt. Her lar Platon fortsatt vi-formen brukes, men nå er det den feminine delen av reproduksjonsprosessen som brukes:

³⁵⁵ Leitao (2012), s.197.

³⁵⁶ *Alcibiades* 135 e (Platon 1997), jmf. Leitao, s. 211.

³⁵⁷ *Ibid.*, 135 d.

³⁵⁸ *Theaitetos* 157 d.

³⁵⁹ *Symposium* 160 e. Leitaos overs. (2012), s. 229.

³⁶⁰ *Theaitetos* 160 e (Loeb). Leitao (2012), s. 229.

Sokrates og Theaitetos har *født*.³⁶¹ Samtidig som egget representerer de filosofiske avkommene i denne dialogens diskurs, endres altså Sokrates' rolle som vi var inne på i kapittel 3. Han går fra å være jordmor, til far og tilslutt også å være mor.

Ordet ἀνεμῖον er verdt å ta en nærmere kikk på her. I seg selv betyr ordet bare *vindig, tomt*.³⁶² Egget er altså bare implisitt. Likevel er dette begrepet på gammelgresk brukt om vindegg på en så konsekvent måte vi her må forstå betydningen som egg som ikke er befruktet. Dette knytter an til folketro der det het seg at egg kunne befruktes av vinden.³⁶³ Senere kom ordet sansynligvis til å konnotere alle slags forfeilede avkom.³⁶⁴ I *Theaitetos* kan en like gjerne si at ordet innebærer en forfeilet befruktning.³⁶⁵ Likevel tror jeg at Platon spiller på vind-befruktning når han lar egget symbolisere den ublandete forplantningen i Aristofane's tale. I den fasen av menneskelivet, før genitaliene var kommet til, det vi med en analogi til den filosofiske oppstigningning kan si at tilsvarer stadiet *etter* at den kroppslige erotikken er forlatt, reproducerer menneskene seg i form av egg. På dette stadiet er blander ennå ikke menneskekroppene seg med noe som er forskjelligartet fra seg selv og denne reproduksjonen må for Platon dermed sies å være en bedre form for reproduksjon. På vei mot filosofens selv-fødsel er reproduksjon i form av egg, slik vi så i *Alkibiades*, å foretrekke. Vind, eller pust, er det som skaper *logos*, som vi så var et nødvendig trinn i den filosofiske oppstigningen. Det er pusten som skaper ord og som bærer ordene fra ett menneske til et annet. Egget kan dermed sies å representere den filosofiske fødsel og vorden på *logos*-planet. Det er ingen tvil om at denne Aristofanes blir omskrevet for å passe Platons egen diskurs. Den virkelige Aristofanes, den skatologiske komedieforfatteren, parodierer maskuline fødselsmetaforer i flere av sine stykker. Som vi var inne på i forbindelse med *Kvinnene på folkeforsamlingen* så vi at Blepyrus mannlige graviditets "avkom" var avføring. "But as startling as the image is, the anus is precisely where we should logically expect a male pregnancy to end."³⁶⁶ Spesielt må dette kunne sies å gjelde dersom avkommet blir født i form av et egg, ettersom fugleegg kommer ut av samme kroppsåpning som ekskrementene. Dette ligger nærmere opptil Batailles tenkning der seksualiteten hele tiden ledsages av urin og der eggehvite, sæd og urin blir gjensidig

³⁶¹ *Theaitetos* 210 b, Leitaos overs. (2012), s. 230.

³⁶² Berg (2003).

³⁶³ Leitaos (2012), s. 256.

³⁶⁴ Leitaos (personlig kommunikasjon, 2015)

³⁶⁵ jmf. Den sofistiske begrepsbruken, kap. 3.

³⁶⁶ Ibid. s.173 For eksempel er Zevs' fødsel av Athene en tankefødsel, men gitt at Zevs' graviditet kommer som følge av fortæring er den mest naturlige veien ut hans rektum.

utbyttbare tegn som peker mot den grunnleggende tilsmussingen som ledsager den erotiskseksualiteten. Det er tydelig at det ikke er en rektal fødsel Platon vil frem til i *Symposium*, selv om dette kanskje ville være det mest nærliggende for den homoseksuelle formen for befruktning. For Platon konnoterer egget en ideell reproduksjon ved at det er en lukket og enhetlig kule, som ikke er ”besmittet av menneskekjøtt” men bare befruktes av ord og luft.³⁶⁷

Jeg vil trekke en parallell fra *logos*-planet i *Symposium* til Batailles emosjonelle erotikke på den måten at det i begge tilfeller er en mellommenneskelig kjærlighet og tilknytning som beskrives. Som vi husker fra kapittel 1 hevdet jeg der at egget hos Bataille symboliserte sammensmeltning mellom to individer, der to blir én. Samtidig kan ikke egget symbolisere en fullstendig seier over diskontinuiteten: eggets væren er fortsatt avgrenset, dets kontinuitet hindres av et hardt, men likevel knuselig skall som stenger all annen væren ute. Slik sett kan egget symbolisere den emosjonelle erotikken ved at bevisstheten om det potensielle tapet i den emosjonelle kjærligheten er det som konstituerer dens potensiale som overskridene: Egget er både fast og knuselig. Innholdet i egget er flytende masse og når egget knuser og den slimete massen renner ut – denne væsken som hos Bataille også betegner urin og sæd, og som viser til den heterogene naturens vold – først da kan egget sies å bli ett med kontinuiteten: å tape sin egen væren og bli ”lik en bølge tapt blant andre bølger.”³⁶⁸ Men også den fysiske erotikken rammes av skrøpelighet, den er en midlertidig overskridelse og seksualakten står også i fare for å synke ned på det dyriske atferdsplanet; Altså en seksualakt uten overskridelse.³⁶⁹ Overskridelsen og erfaringen av det hellige fordrer bevissthet om at et forbud overskrides. Og også den fysiske erotikken har den begrensningen at den sammensmeltningen som oppleves som et selvtap fordrer at man sammen med en annen danner en lukket sirkel. Det er en sammensmeltning, som likesom eggeskallet, beror på en skjør avgrensning av parenheten mot det/de andre. Med Batailles kulemennesker fra forrige avsnitt i minnet, kan vi dermed si at egget også representerer den fysiske erotikkens begrensede evne til å tilby kontinuitet. Med denne fortolkningen blir det klart at den emosjonelle og den fysiske erotikken ikke er en fullstendig fortapelse, bare en midlertidig omfavelse. Den totale

³⁶⁷ Symposium 211, e (Platon 2001).

³⁶⁸ Bataille (1996), s. 23.

³⁶⁹ Corey (1996), s 81

overskridelsen finner Bataille i overskridelsen mot Gud.³⁷⁰ Denne overskridelsen er for Bataille en overskridelse som er suveren ved at den ”medfører en fullstendig løsrivelse fra alle materielle betingelser.”³⁷¹ Bataille hevder om den mystiske erfaringen at den særlig kjennetegnes ved mangelen på begjær:

Det er ikke lenger begjær i den teopatiske tilstanden, vesenet blir passivt og undergår nærmest ubevegelig det som skjer med det. I denne tilstandens urørlige lykksalighet, i alle tings og universets fyllbyrdede transparens, har både håpet og frykten forsvunnet. Objektet for kontemplasjonen er blitt lik *ingenting* (de kristne sier ”lik Gud”) og fremstår samtidig lik det objektet som kontemplerer det.³⁷²

Batailles religiøse erotisme minner med ett veldig om Platons fødsel av sannhet og enhet. Som vi tidligere har slått fast er målsetningen for Platons filosofiske oppstigning bevegelsens og begjærets opphør. Kroppen er det som dør og for Platon blir overvinnelsen av begjæret overvinnelsen av døden. Men denne bevegelsens opphør er til forveksling lik død, det spesifikt menneskelige forsvinner i det bevegelse og forandring opphører. Platons filosofi kan dermed leses som en oppstigning mot død der den heterogene begynnelsen med mangfoldiggjøring, pluralisme og vekst får lavere status i en progressiv og seg-selv-utslettende bevegelse hvis mål er bevegelsens opphør og enhet.

Foucault skriver at til tross for en prinsipiell nøytralitet, og til tross for at grekerne ikke oppfattet seksualiteten som et moralsk onde, ”er den kjønnslige aktiviteten likevel gjenstand for temmelig konstant mistenksomhet.”³⁷³ Det medisinske feltet beskrev i detalj hvordan, når og under hvilke omstendigheter det var mest forsvarlig, eller minst skadelig, å hengi seg til begjæret. De greske borgerne var suverene seksuelle subjekter og man kan spørre seg hvor den kom fra, denne mistenksomheten, disse moralske bekymringene over utøvelsen av den seksuelle praksis. Sokrates/ Diotimas tale i *Symposium* kan sies å være en kritikk av denne tenkemåten som går ut på at den seksualmoraliske diskursen forsøker å bøte på et problem, uten å spørre hva problemet, dypest sett, består i. I talen av legen Eryximakos er det seksualitetens potensielle fysiske skadevirkninger som er tema. I likhet

³⁷⁰ Corey (1993), s. 89, Bataille (1996), s. 250.

³⁷¹ Bataille (1996), s. 250.

³⁷² Bataille (1996), s. 250.

³⁷³ Foucault (2001), s.138.

med den pederastiske praksis var dette en del av den erotiske diskursen i antikken.³⁷⁴ Det som skinner igjennom i de greske tekstene som Foucault har undersøkt er særlig frykten for tap av livskraft, den svekkelsen som følger etter ekstasen, ikke nødvendigvis orgasmeøyeblikket i seg selv.³⁷⁵ Sædutgytelsen sees som bevis på at mannen på et eller annet vis lider et substans tap, et tap av en del av seg selv og dermed et eksistenstap. Kanskje ligger ikke dette så langt unna Batailles selvtap? Sokrates går mer drastisk til verks: de potensielle fysiske skadevirkningene av seksualiteten *er* døden. I alle fall på den måten at det er tilblivelsen fra blanding og forskjell som ved fødselen designerer mennesket som dødelig. Når fødselen er det som skjenger oss vår dødelighet og fødselen oppstår som følge av seksualiteten går det an å si at seksualiteten er det som konstituerer oss som dødelige og dermed er det som må overvinnes. Noe som understøtter lesningen av Sokrates/Diotimas tale som en kritikk av den seksualmoraliske diskursen er nettopp at Faidros' og Pausanias' taler lar Eros være uten opphav. En erotisk tenkning som utelater forbindelsen mellom fødsel og død er, med Platon diskurs, en med fatale mangler. Vi har tidligere vært inne på forbindelsen mellom seksualiteten og døden, og på hvordan denne forbindelsen i antikken, og hos Platon, så å si lokaliseres i kvinnens livmor. Det er vår tilblivelse som konstituerer vår undergang.

Selv om Bataille tilkjenner formeringen en viss betydning i sammenhengen mellom erotismen og døden, hevder han at denne sammenhengen ikke er avgjørende. Samtidig som han setter begjæret i forbindelse med døden utelukker han reproduksjonen fra dette erfaringsområdet.³⁷⁶ Reproduksjonen knyttes til den profane virkeligheten der akkumulasjon og arbeid er de barrierene mennesket setter opp for å utelukke naturens vold. Fødselens livgivende funksjon, dens berøring med udødeligheten, er det som setter den i motsetning til døden. Han går så langt som til å si at: "Vi kan til og med si at jo sterkere den erotiske nytelsen er, desto mindre tenker vi på de barna som kan bli resultatet."³⁷⁷ I stedet setter han vold inn som det aspektet som setter seksualiteten og døden i forbindelse

³⁷⁴ Foucault (2001), s. 265.

³⁷⁵ Foucault (2001), s.138-156.

³⁷⁶ Baudrillard tolker Bataille annerledes. Han hevder at Bataille setter naturens ødsling i forbindelse med reproduksjonen og på den måten i motsetning til akkumulasjonen. Dette stemmer i og for seg, men forhindrer ikke at det Bataille lar være bestemmende for forplantningens posisjon i forhold til erotismen er reproduksjonen som produktivitet, og således stiller den i motsetning til det erotiske. Denne ambivalensen viser etter mitt syn til en feilslutning hos Bataille, men den motsatte feilslutningen av den som Baudrillard beskylder ham for å gjøre. Corey, derimot har en lesning som ligger nært opptil min egen. Baudrillard (1998), s. 142, 143. Corey (1993), s. 54, 77.

³⁷⁷ Bataille (1996), s. 107.

med hverandre. Volden er signifikant for Bataille fordi den avslører den naturens vold, altså døden, som mennesket også er underlagt. Forbindelsen mellom vold og erotisme oppstår ved at den nærmest smittet over fra seksualorganenes beliggenhetsmessige nærhet til kroppslige ekskrementer og urin, som han igjen ser som varsler om vår egen pågående forråtnelse og undergang. Den fysiske erotismen er avgjørende for Bataille fordi det er på dette området forbudene oppstår.³⁷⁸ Det er ekstasen ved det fullbyrdete samleiet i den fysiske erotismen som setter oss i stand til å se vår egen dødelighet, å dø uten å dø. Men også for Bataille forlattes de kroppslige betingelsene som er avhengig av noe utenfor seg selv på vei mot den religiøse trenscendensen. Han setter således forbindelsen mellom døden og seksualiteten i sammenheng med opplevelsen av å tape seg selv som individ, en erfaring som i den fysiske erotismen oppnås ved en form for maskulin avdekkelse av den indre volden i seksualobjektet. Grekerne hadde på sin side ikke et slikt moderne subjektbegrep.³⁷⁹ De hadde derimot, som vi har sett, en påfallende bevissthet om at fødselen var tilværelsenes dødbringende aspekt som i alle fall uttrykkes i litteraturen. Dersom Platon kritiserer den seksuelle diskursen i sin egen samtid for å forveksle følelsen av tap i den erotiske akten med det mer grunnleggende tapet, døden, som denne akten bærer bud om går det kanskje an å hevde at Platon kan leses som en kritiske motsetning til en tenkning som vektlegger selvtapet som avgjørende i den erotiske akten. Men for Bataille er dette en feilslått kritikk fordi erfaringen av det hellige nettopp er forankret i slike kroppslige erfaringer. Bataille skiller seg også fra Platon ved at han setter erfaringen av nærheten mellom de erotiske kjønnsorganene og de avskyvekkende avføringsåpningene som det signifikante for å forstå sammenhengen mellom fødsel og død, og ikke tilblivelse og undergang. Hos Bataille utgjør volden berøringspunktet mellom erotikk og død. For Platon er treenigheten erotisk seksualitet, fødsel og død, og hos ham går veien til denne forbindelsen via værenstenkningen.

Avsluttende bemerkninger

Som jeg har forsøkt å vise har kjærlighetssynet i *Symposium* mange berøringspunkter med det Bataille presenterer i *Erotismen*. Batailles tredeling av erotismen i den fysiske, emosjonelle og religiøse erotismen har vist seg å være tett sammenfallende med Platons' oppstigning mot den filosofiske selvfødselen. Mens Batailles fysiske erotisme, og delvis hans syn på den emosjonelle erotismen, har likhetstrekk med Aristofanes' tale, har jeg

³⁷⁸ Corey (1993), s. 80.

³⁷⁹ Jmf. Songe-Møllers kritikk av Foucault. Songe-Møller (1999), s. 242.

argumentert for at den emosjonelle erotismen også representeres i Diotimas tale på logosplanet, før *den andre* blir forlatt til fordel for den ensomme sammensmeltningen av sjelen med sannheten hos både Platon og Bataille. Batailles overskridelse mot det guddommelige skiller seg fra Platons ved at den er så grunnleggende forankret i det kroppslige og at idealet aldri kommer til syne uten et element av tilsmussing, men målsetningen kan sies å være den samme, eller i alle fall til forveksling lik: For Bataille å overvinne diskontinuitetens avgrunn, eller med Platon: å smelte sammen med det det Ene. Begjæres utspring er det samme hos dem begge. I Diotimas tale er det reproduksjonen som setter oss i forbindelse med evigheten og sørger for at vi i døden ikke forsvinner, men inntar vår plass i den uendelige slektsrekken, og hun lar fødselen få en sentral posisjon og et anstrøk av det guddommelige: ”En manns og en kvinnes forening er faktisk en fødsel. Guddommelig er svangerskapet og forplantningen, det er nedlagt som et udødelig element i den dødelige skapning.”³⁸⁰ Ved dette kommer det frem en tydelig forskjell hos Platon og Bataille. De poengterer begge den generative virksomheten ved forplantningen som det som både skaper liv og som er det som dømmer det som gir liv til å gå under. Men de tillegger dette poenget vidt forskjellig mening. For Platon viser dette at den kroppslige streben etter udødelighet er fåfengt og avslører dermed at det kroppslige må forlates. For Bataille blir det den erotiske erfaringen som setter mennesket i forbindelse med det hellige, med døden, mens reproduksjonen blir det som må utelukkes for å avsløre at den egentlige meningen med erotikken er døden. Mens Platon forlater det kroppslige på veien mot sann dygd, er den religiøse overskridelsen som overvinner splittelsen mellom mennesket og Gud for Bataille forankret i den kroppslige erfaringen.³⁸¹

Vi sa at Platons opphevelse av begjæret førte til en stillstand som, i menneskelig forstand, mest av alt ligner det vi forbinder med døden; opphevelse av forskjell og bevegelse til fordel for enhet og ubevegelse i evighet. Batailles begrep om det heterogene kan på sin side kritiseres for å, i alle fall slik vi vanligvis bruker ordet, å snarere minne om homogenitet. I plethoraen er alt lik bølger som taper seg blant andre bølger. En nærmere overveielse av dette bildet kan lede en til å se for seg heterogeniteten som homogenitet, en udiffereinsierte masse som ikke kan skilles fra seg selv eller noe annet. Dette kan minne om et poeng vi var inne på med Platons kritikk av det generative værensbegrepet i *Theaitetos*. Batailles heterogene materialisme kan sies å være lik det Platon kritiserer i *Theaitetos*, men

³⁸⁰ *Symposium* 206 d.

³⁸¹ Bataille (1957), s. 227.

Platons værensbegrep, hvor stillstand blir det høyeste mål ender i en homogenitet som er til forveksling lik Batailles heterogenitet.

I lys av det som har kommet frem i denne oppgaven, kan vi konkludere med at det som skiller Platon og Bataille på en avgjørende, måte til syvende og sist er deres tenkning om kjønnsforskjellen og fødselens posisjon. Platon har, ved å trekke en forbindelse fra den erotiske aktiviteten via fødsel til døden endt i en kroppsløs transcendens som opphever begjæret og overvinner kjønnsforskjellen. Hos Bataille, som i den fysiske erotikken utelater reproduksjonen og lar kvinnen bli et passivt objekt for det erotiske begjær blir kjønnsforskjellen avgjørende. Dette kan vise seg å være årsaken til at det jeg har tolket som et forsøk på sammensmeltning i den emosjonelle erotikken ikke lykkes; istedenfor en sammensmeltning ender vi opp med en maskulin oppsluking av det feminine. Platon har også blitt beskyldt for at den mannlige overtagelsen av fødselen kan sees som en utradering av det feminine. Jeg har i denne teksten argumentert for at Platon ikke så entydig knytter det kroppslige til det kvinnelige, og at han derfor heller kan leses som at hans utelukkelse av kroppen ikke dermed ikke utelukker det kvinnelige. Jeg vil dermed konkludere med at Bataille, i sitt forsøk på å tilbakeføre filosofien til det kroppslige, det menneskelige, som Platon utraderte fra den filosofiske diskursen, ender med å innføre bare den ene kroppen, den maskuline. Den mannlige kroppen blir en mulighetsbetingelse for Batailles filosofi. Kvinnekroppen gjenstår fortsatt å innskrive i den erfaringsbaserte filosofien.

Etterord: fødselen som en radikal erfaring

Å føde et barn er på alle måter den største frembringelsen en menneskekropp kan prestere, og den antikke parallellen er god ved at den sier noe om hva slags strev og møye det kan være å prestere et unikt og nyskapende resonnement. Samtidig kan det også, sett i lys av det vi tidligere har vært inne på sees som et forsøk på å tilrane seg den skapelsen som er enestående for kvinnen, som en slags ”fødselsmisunnelse”.

Et essensielt poeng for Bataille er det voldsomme overskuddet av liv og ressurser som han ser som grunnleggende for å kunne rykkes ut av den hverdagslige sfære, og som står i motsetning til det fornuftstyrte hverdagslivets krav om akkumulasjon og sparsommelighet. Det er kun i det mer kaotiske mørke som ligger utenfor den lille stripen som er opplyst av den menneskelige fornuft at vi finner den heterogene sfære. Her hører det flertydige til, mangfoldet, vekst og ødsling likeså. I det ovenstående har jeg forsøkt å vise at Bataille reduserer kvinnen til å et redskap, som i kraft av sin skjønnhet kan la mannen komme til seg selv gjennom å oppleve sin egen undergang i ødeleggelsens nytelse. I kontrast til dette skriver Songe-Møller innledningsvis i *Den greske drømmen om kvinnens overflødigheit* om sin egen erfaring av sin gravide kropp:

Den bokstavelig talt tvetydige gravide kroppen, som bærer bud om mangfold, forandring og vekst – og dermed også om død – står fjernt fra det idealet som kan sies å være selve bærebjelken i store deler av gresk filosofi.³⁸²

Bataille ser dermed ut til å være lykkelig uvitende om at den vestlige kulturs utrenskning av det heterogene, naturens vold og det kroppslige, i alle fall delvis, hviler på eksklusjonen av kvinnen. Det er fristende å bemerke at han muligens ville fått øynene opp for dette aspektet, dersom han ikke var så blendet av kvinnen som begjærsobjekt: ”Når skjønnheten, som er så langt fra det dyriske, begjæres så lidenskapelig, er det fordi at å besitte skjønnheten er å skitne den til. Man begjærer skjønnheten for å kunne besudle den.”³⁸³ Og, videre: ”Skjønnheten er det aller viktigste fordi det stygge ikke kan besudles, og erotismens kjerne er besudling.”³⁸⁴

³⁸² Songe-Møller (1999), s. 14.

³⁸³ Bataille (1996), s. 146.

³⁸⁴ Ibid., s. 149.

Det kan se ut til at når veien til naturen og det heterogene skal gjenfinnes etter totusen år med filosofiske ideal om enhet og selvidentitet, er det for Bataille gjennom det samme maskuline og fallossentrerte begjæret som i utgangspunktet utelukket den. Der ofringen for Bataille er det som rykker døden inn i sentrum av vår væren, og som lar oss bli var vår eksistens, en mulighet som i stor grad er tapt for oss i et sivilisert samfunn, vil jeg hevde at fødselen innehar noen av de samme iboende mulighetene. At en kropp gir liv til en ny kropp, må vel kunne sies å være kulminasjonen av det overskuddet Bataille ser som grunnleggende ved den naturens orden som råder grunnen utenfor den homogene økonomirasjonaliteten, og det uten å ekskludere fødselen med det noe nedvurderende og nøkterne ”re-produksjon”. En fødsel er så langt fra arbeidssfærens rasjonale som man kan tenke seg, men dens fortsatte utelukkelse som genuin posisjon for en grunnleggende kroppslig erfaring beror nettopp på opprettholdelsen av slike beskrivelser. At disse ikke favner en fødsels mening og vesen vil de fleste som har overvært en, kunne stille seg bak. Som jeg tidligere var inne på, krever overvinnelsen av materien, eller naturen, at det heterogene elementet underlegges den maskuline fornuftstenkningen og gjøres rasjonell for å kunne være håndterbar innenfor det dualistiske idealet. Bataille lykkes bare delvis i sin ferd inn i det sakrale og flertydige landskap, når han selv blir offer for en blind flekk hva angår det irrasjonelle og kroppslige som en fødsel og en gravid kvinnekropp kan åpne for en erfaring av. Fødselen kan være en altomfattende, og i mange tilfeller, skremmende opplevelse hvor det kroppslige elementet er så sterk til stede at ethvert ”selv” som måtte finnes, i beste fall havner i bakgrunnen. ”Å miste kontrollen” er et uttrykk som kommer til sin rett når fødselen er fremskreden og veene kommer tett. I mange tilfeller, vil jeg tro, er det selvtapet som oppleves som tap av kontroll. Tap av kontroll, og tapet av et virksomt selv, kan sies å gå ut på ett og det samme i fødselens voldsomhet. Det er angsten for å tape sitt selv, i tillegg til den rene angsten for smertene, som utgjør det på forhånd skremmende ved det å skulle føde. Mens noen nyter å overgi seg, og la kroppens krefter overta den hele og fulle eksistensen, er nettopp dette ukontrollerbare kroppslige forbundet med skamfølelse og angst hos andre. Bataille fremhever selvtapet i orgasmen som det nærmeste et levende menneske kommer døden – som er det ultimate tapet av selv – og belegger påstanden sin med at (den mannlige) utløsningen populært kalles ”den lille død”.³⁸⁵ Hva skal vi så kalle fødselen?

³⁸⁵ Ibid., s. 173.

Litteraturliste

Apollodorus (1997), *The Library of Greek Mythology*, trans. Robin Hard, Oxford: Oxford University Press.

Aristofanes (1978), *The Assemblywomen*, i: Aristophanes, *The Knights; Peace; The Birds; The Assembly Women; Wealth*, trans. David Barrett, Alan H. Sommerstein, Harmondsworth: Penguin Books.

Aristofanes (1998), *Birds*, i: Aristophanes, *Birds and other Plays*, trans. Stephen Halliwell, Oxford: Oxford University Press.

Barthes, Roland (1972), "The Metaphor of the Eye", i: *Critical Essays*, trans. Richard Howard, 239-47. Evanston: Northwestern University Press.

Bataille, Georges (1970), *Histoire de l'oeil*, i: *Œuvres complètes, I. Premiers écrits, 1922-1940*, Paris: NRF Gallimard.

Bataille, Georges (1987), *Story of the Eye*, trans. Joachim Neugroschel, San Francisco: City Lights Books.

Bataille, Georges (1996), *Erotismen*, Oslo: Pax forlag.

Bataille, Georges (1997a), "Madame Edwarda", i: Fred Botting & Scott Wilson (eds.) *The Bataille Reader*, Oxford: Blackwell Publishing.

Bataille, Georges (1997b), "Base Materialism and Gnosticism", i: Fred Botting & Scott Wilson (eds.), *The Bataille Reader*, Oxford: Blackwell Publishing.

Bataille, Georges (2002), *Historien om øyet*, overs. Tomas Espedal, Oslo: Spartacus Forlag.

Baudrillard, Jean (1998) "Death in Bataille" i: Fred Botting & Scott Wilson (eds.) *Bataille: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell Publishing.

Benjamin, Walter (2014) [1929], "Surrealismen", i: *Skrifter i utvalg [II]*, red. Arild Linneberg, Oslo: Vidarforlaget/Bokklubbens Kulturbibliotek.

Berg, C. (2003) [1885], *Oldgræsk - Dansk Ordbog*, Gyldendals røde ordbøger, København: Gyldendal.

Borch-Jacobsen, Mikkel (1998), "The Laughter of Being" i: Fred Botting & Scott Wilson (eds.) *Bataille: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell Publishing.

Buvik, Per (2005), "Det guddommelige og det menneskelige. Om Batailles pornografi", *Agora. Journal for metafysisk spekulasjon*, nr. 3, 76-[95].

- Canto, Monique (1994), "The Politics of Women's Bodies: Reflections of Plato" i: Nancy Tuana (ed.), *Feminist Interpretations of Plato*, 11–24, University Park: Pennsylvania University Press
- Carter, Angela (1980), *Den sadiske kvinnen*, Oslo: Pax forlag.
- Corey, Paul E. (1993), *Eros And The Good: The Portrayal Of Erotic Experience In Plato And Bataille*, Mac Master University: MacSphere, <http://hdl.handle.net/11375/15664>.
- duBois, Page (1988), *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dworkin, Andrea (1988), *Pornography – Men possessing women*, London: The Women's Press.
- Eliade, Mircea (1963), *Myth and Reality*, Long Grove, Illinois: Waveland Press.
- Euripides (1997), *Medeia*, overs. Egil Kraggerud, Oslo: Gyldendal.
- Foucault, Michel (2001), *Seksualitetens historie II: Bruken av nytelsene*, Oslo: Pax forlag.
- Goldhill, Simon (1986), *Reading Greek Tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Graves, Robert (1993), *The Greek Myths: Complete Edition*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Håland, Evy Johanne (2011), "Women in Greece in Relation to Year-Cycle and Life-Cycle Rituals", *Cosmos: The Journal of the Traditional Cosmology Society* 25, 35-46.
- Håland, Evy Johanne (2011), "Saints and Snakes: Death, Fertility, and Healing in Modern and Ancient Greece and Italy", *Performance and Spirituality*, Volume 2, Number 1, 111-151.
- Halperin, David M. (1990), *One Hundred Years of Homosexuality*, New York, London: Routledge.
- Hedges, Inez (1983), *Languages of Revolt: Dada and Surrealist Literature and Film*, Durham N.C.: Duke University Press.
- Hollier, Denis (1989), *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*, Cambridge: The MIT Press.
- Hesiod (2013), *Arbeid og dager*, i: *Theogonien. Arbeid og dager. Skjoldet*, overs. Aslak Rostad, Oslo: Gyldendal.
- Homer (1980), *Illiaden* overs. P. Østbye, Oslo: Aschehoug.

“Homeric Hymn To Aphrodite (V)” (2008), i: *Works of Hesiod and the Homeric Hymns*, trans. Daryl Hine, Chicago & London: University of Chicago Press.

Howland, Jacob (1998), *The Paradox of Political Philosophy*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

Irigaray, Luce (1985), *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Irigaray, Luce (1994), “Sorcerer Love: A Reading of Plato’s *Symposium*, Diotima’s speech” i: Nancy Tuana (ed.), *Feminist Interpretations of Plato*, 11–24, University Park: Pennsylvania University Press.

Kallimakhos (1921), Callimachus, *Hymns and Epigrams. Lycophron. Aratus*, trans. A.W. Mair & G. R. Mair, Loeb Classical Library Vol. 129, London: William Heinemann. Site for Callimachus, Hymns 1-3, <http://www.theoi.com/Text/CallimachusHymns1.html#3>.

Leitao, David D. (2012), *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*, Cambridge: Cambridge University Press.

Loroux, Nicole (1993), *The Children of Athena: Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*, trans. Caroline Levine, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Lusty, Natalya (2007), *Surrealism, Feminism, Psychoanalysis*, Aldershot: Ashgate Publishing Limited.

Nails, Debra (2002), *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Noys, Benjamin (1998), “Georges Bataille’s Base Materialism”, *Journal for Cultural Research*, Volume 2, Issue 4, 499-517.

Nussbaum, Martha C. (2001), *The Fragility of Goodness*, Cambridge: Cambridge University Press.

Plato (1997), *Complete Works*, John M. Cooper (ed.), D. S. Hutchinson (assoc. ed.), Indianapolis, and Cambridge: Hackett Publishing.

Platon (1952), *Theaetetus*, Loeb Classical Library, Plato II (trans. Fowler), London: William Heinemann, Harvard University Press.

Platon (1953), *Symposium*, Loeb Classical Library, Plato V (trans. Lamb), London: William Heinemann, Harvard University Press.

Platon (2001), *Faidon* i: *Platons samlede verker*, IV, Oslo: Vidarforlagetets kulturbibliotek.

- Platon (2001), *Symposium (Drikkegildet i Athen)*, i: *Platons samlede verker*, IV, Oslo: Vidarforlaget Kulturbibliotek.
- Platon (2001), *Symposium (Drikkegildet i Athen)*, i: *Platons samlede verker*, IV, Oslo: Vidarforlaget.
- Platon (2001), *Theaitetos* i: *Platons Samlede Verker*, VI, Oslo: Vidarforlaget kulturbibliotek.
- Platon, *Alcibiades*, i: Plato (1997) *Complete Works*, John M. Cooper (ed.), D. S. Hutchinson (assoc. ed.), Indianapolis, and Cambridge: Hackett Publishing.
- Platon, *Alcibiades*, i: Plato (1997). *Complete Works*, John M. Cooper (ed.), D. S. Hutchinson (assoc. ed.), Indianapolis, and Cambridge: Hackett Publishing.
- Platon, *Apology*, i: Plato (1997). *Complete Works*, John M. Cooper (ed.), D. S. Hutchinson (assoc. ed.), Indianapolis, and Cambridge: Hackett Publishing.
- Platon, *Laws*, i: Plato (1997). *Complete Works*, John M. Cooper (ed.), D. S. Hutchinson (assoc. ed.), Indianapolis, and Cambridge: Hackett Publishing.
- Platon, *Meno*, i: Plato (1997). *Complete Works*, John M. Cooper (ed.), D. S. Hutchinson (assoc. ed.), Indianapolis, and Cambridge: Hackett Publishing.
- Platon, *Phaedo*, i: Plato (1997). *Complete Works*, John M. Cooper (ed.), D. S. Hutchinson (assoc. ed.), Indianapolis, and Cambridge: Hackett Publishing.
- Platon, *Phaedrus*, i: Plato (1997). *Complete Works*, John M. Cooper (ed.), D. S. Hutchinson (assoc. ed.), Indianapolis, and Cambridge: Hackett Publishing.
- Platon, *Theaetetus*, i: Plato (1997). *Complete Works*, John M. Cooper (ed.), D. S. Hutchinson (assoc. ed.), Indianapolis, and Cambridge: Hackett Publishing.
- Platon, *Republic*, i: Plato (1997). *Complete Works*, John M. Cooper (ed.), D. S. Hutchinson (assoc. ed.), Indianapolis, and Cambridge: Hackett Publishing.
- Rosen, Stanley (1999), *Plato's Symposium*, Carthage Reprint, South Bend, Indiana. St. Augustins Press.
- Sallis, John (2009), "Speaking of the Earth Figures of Transportation in Plato's *Phaedrus*" *Epoché*, Volume 13, Issue 2, Selected Articles of the Ancient Philosophy Society, DOI: 10.5840/epoche200913212.
- Sampson, Kristin (1994), *Selvets logikk i Platons Faidon*, Hovedoppgave i filosofi, Universitet i Bergen.

Sampson, Kristin (2013), "The Philosophical Significance of the Figure of Diotima", *Norsk filosofisk tidsskrift*, nr 1, 100-111.

Sofokles (1963), *Antigone*, i: *Greske tragedier*, overs. P. Østbye, Oslo: Gyldendal.

Songe-Møller, Vigdis (1999), *Den greske drømmen om kvinnens overflødighet: essays om myter og filosofi i antikkens Hellas*, Oslo: Cappelen akademisk forlag.

Sontag, Susan (1991), *Pornografien som forestillingsverden*, Oslo: Cappelen.

Spelman, Elizabeth V. (1982), "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views", *Feminist Studies* 8, 109–131.

Spelman, Elizabeth V. (1994), "Hairy Cobblers and Philosopher- Queens", i: Nancy Tuana (ed.), *Feminist Interpretations of Plato*, 11–24, University Park: Pennsylvania University Press.

Suleiman, Susan Rubin (1990), *Subversive Intent – Gender, Politics and the Avant-Garde*, Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press.

Unicef (2005) = Geneva Centre for the Democratic Control of Armed Forces (DCAF), Unicef, *Women in an Insecure World*.
http://www.unicef.org/emerg/files/women_insecure_world.pdf.

Vanderwees, Chris (2014), "Complicating Erotism and the Male Gaze: Feminism and Georges Bataille's Story of the Eye" *Studies in 20th & 21st Century Literature*: Vol 38: iss 1, article 6. <http://dx.doi.org/10.4148/2334-4415.1001>.

Vanderwees, Chris (2014), "Complicating Erotism and the Male Gaze: Feminism and Georges Bataille's Story of the Eye" *Studies in 20th & 21st Century Literature*: Vol 38: iss 1, article 6. <http://dx.doi.org/10.4148/2334-4415.1001>.

Vandvik, Eirik (1963), *Blant gudar på Olymp: gresk mytologi illustrert med sitat frå gresk litteratur*, Oslo: Det norske samlaget.

Vernant, Jean Pierre (1983), *Myth and Thought Among the Greeks*, London: Routledge & Kegan Paul.

Vlastos, Gregory (1994), "Was Plato a Feminist", i: Nancy Tuana (ed.), *Feminist Interpretations of Plato*, 11–24, University Park: Pennsylvania University Press.