

Benjamin Boysen

Kærlighed og væren

Kærlighed er sprog

Transcendenserfaringer stiller store krav til dagligdagens sprog. Mystikere og teologer søger at blive fortrolige med denne grænseoverskridende erfaring ved at identificere den med den guddommelige *logos*, ordenes ord, der afskaffer behovet for alle andre ord. For dem er det aksiomatisk, at den guddommelige erfaring kun kan udtrykkes ved det fundamentale ord for alle ord, hvorfra alle ord udgår; men for de fleste mennesker, for hvem den guddommelige oplevelse ikke umiddelbart udgør nogen erfaringsmulighed, er *kærligheden* den skole, i hvilken man lærer ordenes grundlæggende inadækvate beskaffenhed mht. at udtrykke erfaring. I de fleste dagligdagssituationer opfattes ordene per konvention som adækvate og transparente korrelater til virkeligheden, og sproget bliver som regel opfattet som det rette medium til at 'oversætte' erfaring. Ikke desto mindre sætter kærligheden spørgsmålstegn ved alle disse antagelser: Kærligheden påtvinger os erkendelsen af erfaringens grundlæggende autonome eller enestående beskaffenhed, idet den er underlagt sine egne regler og er uudsigelig i et andet medium end sit eget. Kærligheden tilbyder således (som kunsten) en konkret manifestation af subjektets transcendens og angiver derved erfaringens uoversættelighed.

Ikke desto mindre gives der ikke nogen kærlighed uden for sproget: umælende væsner elsker ikke. Som La Rochefoucauld observerede, så gives der folk, der ikke ville elske, såfremt de ikke hørte tale om kærligheden.¹ Kærligheden springer frem af talen som et krav, der ikke er forbundet med noget egentligt behov. Den er et krav der stilles til den anden, fordi subjektet er underlagt repræsentationen; idet mennesket som et sprogligt væsen er underlagt repræsentationen, er det tillige splittet og fremmedgjort, fordi det grundlæggende er bestemt ud fra forholdet til det fraværende, dvs. det andet.

Dette fravær er lige præcis, hvad subjektets begær er rettet mod, og hvad der initialiserer begæret. Derfor har begærsobjektet en ret ambivalent status: På den ene side angiver kærligheds- eller begærsobjektet, hvad subjektet mangler, og på den anden side angiver det netop det, som udfylder denne mangel. Kærlighedens udfordring består således i, hvordan subjektet håndterer sin egen fundamentale mangelsituation samt manglen i den elskede. Kærligheden er således yderst ambivalent, fordi den dels er betinget af en adskillelse, en forskel og fremmedgørelse, dels er opflammet af begæret efter at ophæve denne splittelse. Og denne splittelse er først og fremmest givet ved sproget og ordet, som indstifter en radikal adskillelse mellem det bevidste og det ubevidste, selvet og den anden, ånd og krop, etc.

Den franske psykoanalytiker og lingvist Julia Kristeva understreger således sprogets ambivalente rolle i psykens genese: “barnekongen bliver ubodeligt trist før han prøver sine første ord: han bliver adskilt fra sin mor, fortvivlet, uden nogen vej tilbage, hvilket får ham til at forsøge at genvinde hende, sammen med andre genstande, i sin fantasi og, senere hen, i ord. Hvis der ikke eksisterer en skrift, som ikke er forelsket, så eksisterer der heller ikke en fantasi, som ikke, åbenbart eller hemmeligt, er melankolsk’ (1987, 105).² Kærligheden har altså et slægtskab med melankolien, fordi begge er betinget af en fundamental adskillelse fra det værende; denne separation er indstiftet via sproget, hvis afstand til tingene melankolikeren begræder, mens den forelskede omvendt nyder sprogets symbolske generhvervelse af dem. Således afstedkommer sproget både betingelsen og forhindringen for kærlighedens virksomhed, da subjektet mister sin sanselighed i symbolets fraværsløgek, der imidlertid rekapituleres i den dialogiske og selvoverskridende sproglige proces med den anden: “Ved at kunne modtage ordene fra den anden, assimilere, gentage, reproducere dem, bliver jeg som ham: Én. Et subjekt for udsigelsen. Ved gensidig psykisk identifikation. Ved kærlighed’ (Kristeva 1985, 38-7).

Sproget er med Hegels lykkelige formulering fra *Phänomenologie des Geistes* “det sig af sig selv udskillende selv’ (1978, 478-79), hvilket betyder, at sproget angiver vekselvirkningen mellem jeget og verden, det ydre og det indre, og som derved sætter subjektet i stand til at tilføje sig selv mere subjektivitet udefra (gennem sprogbrugen), hvorved det nok mister noget af sin egen selv-nærværelse – da det må objektivere sig i sprogets ydre materialitet –, men som ikke desto mindre opvejes kraftigt af den udvidelse af jeget, som sproget *giver*. Sproget *giver* – lige som kærligheden – såfremt man er indstillet på at give (i virkeligheden er det illusorisk at beskrive dette forhold som et valg, for der gives ikke noget alternativ til denne gaveudvekslingens logik), og dette er ensbetydende med at objektivere sig i den anden.

Kærligheden og sproget er de centrale momenter i selvbevidsthedens vej

mod sig selv, og umiddelbarheden er kærlighedens egentlige mål. Jeget må først spalte sig ud i noget andet, hvorved det taber sin første umiddelbarhed med sig selv (fordoblingen i spejlbilledet, androgynernes spaltning i to, ud-drivelsen fra paradiset osv.), dvs. det må udtrykke sig i noget andet end sig selv, hvorved fremmedgørelsen og forskellen fra sig selv (negativiteten) bliver manifest. Men dette første tab af umiddelbarhed (negativitetens fremkomst) søges overvundet gennem endnu en negation, men denne gang af det andet (hvori bevidstheden udtrykte sig), således at selvbevidstheden kan negere det andet (det betingede) for at blive reflekteret tilbage i sig selv. Selvbevidstheden søger på den måde at komme til sig selv (som en uafhængig og positiv identitet) ved en dobbelt negativitet, hvor jeget i sin vej mod umiddelbarhed med sig selv, først må negere sig selv (ved at *ud*-trykke sig), for derefter at negere det andet og forskellen fra sig selv. Således opnås genstanden for kærligheden og selvbevidstheden, nemlig det umiddelbare, gennem en dialektisk cirkel, dvs. via en negation af negationen: “derfor er det umiddelbare det andets andethed (*das Andere des Andern*), det negatives negativitet (*das Negative des Negativen*), *det positive, identiske og almene*” (Hegel 1976b, 497).

Det umiddelbare, dvs. selvbevidstheden, kan således først erhverves gennem en negering, hvor den forlader sig selv ved at udtrykke eller objektivere sig i den anden, som derved hæver jeget op til universalitetens niveau. Derfor er dette afkald af umiddelbarhed, enhed og selvnærværelse ikke et tab, men en nødvendig omvej ad hvilken subjektet modtager subjektivitet, hvorfor at give ækvivalerer at modtage – som John Donne skriver: “Love’s riddles are, that though thy heart depart, / It stays at home, and thou with losing sav’st it” (*Lover’s Infiniteness*, vv. 29-30). Kærligheden er således en afmagts magt eller magts afmagt, hvorfor tabet – dvs. at miste sig selv i den anden, at træde ud af sig selv i *ekstatiske* fryd – er en gevinst.³

I kærligheden er man således – som i sproget – på én og samme tid mere og mindre end én, for som Browne skriver i sin vittige *Religio Medici*, udvirker kærligheden, at to er én, samt at én er to: “Der gives undere i den sande kærlighed (*affection*); det er en krop af gåder og mysterier, hvori to således bliver én, ligesom de begge bliver to” (II, 6). Denne ekstatiske og jegudvidende virksomhed, initialiseret ved sproget og kærligheden, er på en og samme tid en magt og en afmagt, hvor man modtager i forhold til, hvad man giver af sig selv, og hvor man mister så meget af sig selv, som man modtager, idet man som tvillingerne i *Finnegans Wake* er “twone” (1975, 3). Hverken én eller to, men *både og*, hvilket betyder, at man er selve relationen mellem disse, der ikke kan reduceres til hverken den ene eller den anden. Denne relation er givet ved sproget og dialogen med den anden, der umuliggør jegets afgrænsede totalitet, men som omvendt lader jeget overskride sin partikulære kontingens. Med andre ord

er mennesket som et sprogligt eller symbolsk væsen givet ud fra en bestemt anerkendelse, pagt eller et engagement, som nødvendigvis eksisterer i sproget, og som nødvendigvis betinger det, fordi sproget og talen allerede forudsætter en gensidig anerkendelse for at kunne eksistere: “Talen er altid en pagt eller en overenskomst, man lytter til hinanden, man samtykker – dette her er dit, dette her er mit, dette her er dette her, dette her er denne her’ (Lacan 1981, 50). Det er gennem sproget, at kærlighedsbehovet opstår, fordi sproget nok afstedkommer anerkendelse, engagement og stabilitet, men tillige differentiering, adskillelse og tab af mig selv.

Dette er udtrykt ved Aristofanes’ beskrivelse af mennesket som symbolsk eller delt i to: *anthrópou symbolon*. I sin tale om kærligheden i Platons *Symposion* afbilder han mennesket som værende fundamentalt set symbolsk, dvs. splittet mellem to som “et menneskes mage (*anthrópou symbolon*)’ (191d). Det græske *symbolon* refererer til den delte genstand, hvoraf de to halve bærer vidnesbyrd for dem, som besidder dem, om gamle bånd mellem dem eller deres familier. Men derudover er det udtryk for et tegn, en kontrakt eller en betydning, som ville være meningsløs uden sit modstykke. Ifølge Aristofanes’ tale om kærligheden (*eros*) i Platons *Symposion* var mennesket oprindeligt selvberoende, og denne androgyne tilstand kendetegnede det ligeledes oprindeligt før dets tidlige fald, som gjorde at mennesket fra at være én – dvs. uni-seksuelt (*androgynon* 189e), to af sig selv, en enhed, hvor der ikke eksisterede nogen forskel eller andethed, hvor relationen til selvet ikke var kompromitteret af den anden, og hvor subjektet var selv-nærværende, umiddelbart og selvtilstrækkeligt – blev splittet i to.

Symbolet finder sin mening i sproget og kommunikationens område, hvor dets egen sanselige eksistens rummer en betydning, der knytter an til noget andet. Symbolet er noget, der forevises, noget, hvormed man erkender noget andet, så som sociale bånd, gæstevenskab, etc. Symbolet betyder således det, der ikke gælder i kraft af sit indhold alene, men i kraft af at kunne forevises for en anden, hvormed medlemmerne af et bestemt fællesskab (for eksempel) kan genkende hinanden.

Symbolet blev senere hen i den kristne omformning af nyplatonismen sat i forbindelse med det metafysiske, da den symbolske repræsentation præsenterer det oversanselige, der ellers ikke kan erkendes i sin ideelle præsens. I indledningen til sit hovedværk, *De coelesti hierarchia*, hævder Pseudo-Dionysios således, at det er nødvendigt at gå symbolsk frem (*symbolikós*), fordi forholdet mellem Guds oversanselige verden og vores ånd, der er præget af sanserverdenen, er inkommensurabelt. Symbolet tildeles altså en ledende (*anagogiké*) funktion – “symbolikós kai anagogikós’ (I, 2, A) – hvor symbolet leder den menneskelige erkendelse hen mod det guddommelige. Gennem symbolet bliver

det usynlige synligt i det synlige, der ikke længere blot betegner det sanselige og det synlige. Forudsætningen for, at der kan blive en symbolsk forbindelse eller enhed er, at der gives en adskillelse mellem fremtrædelsen og det uendelige, det sanselige og det åndelige. Betydningen af *symbolon* svarer altså til, at en enhed deles, og at der ud af denne tvedeling sker en genetablering af enheden. Det græske *symbolon* kommer således af det græske *ymballein*, der betyder at 'kaste eller støde sammen' eller 'at bringe sammen'.

Det usynlige og oversanselige udtrykker sig altså symbolsk i sin modsætning eller andethed, og denne symbolske proces, hvor det identiske må udtrykke sig eller konkretisere sig i det heterogene, er (ifølge Hegel) kendetegnende for bevidsthedens vej mod selvbevidsthed:

Jeget, der udtaler sig, bliver hørt; det er en smitte, hvori det umiddelbart er flydt sammen i enheden med den, for hvem det er dér, og er blevet almen selvbevidsthed. – At det bliver hørt, deri er dets væren selv umiddelbart holdt tilbage; dets andetværen (Anderssein) er vendt tilbage til sig selv; og dette er lige præcis dets væren som selvbevidst nu, som det, der er dér, ikke at være dér og gennem denne forsvinden (Verschwinden) at være dér. (1978, 376).

Denne paradoksale symbolske proces, der angiver bevidsthedens vej mod selvbevidsthed, forløber således som en sproglig rytme, som veksler mellem det partikulære og det universelle – det samme og det andet – og det er endvidere min påstand, at denne symbolske proces tilsvarende kendetegner kærlighedens.

Forholdet mellem selvbevidstheden (der ytrer og udtrykker sig), repræsentationen, spatiel, kærligheden og den anden er således fortræffeligt kondenseret i Joyces formulering, der lyder: "The word is my Wife [...] Till Breath us depart!" (1975, 167). Ordet, udtrykket eller repræsentationen er min mage, dvs. den instans, der binder mig til den anden, i hvem jeg spejler mig for at opnå viden om mig selv. Men for at jeg kan overskride min partikulære eksistens, så må jeg udtale mig for og i den anden, hvorved jeg mister mig selv i den anden som en umiddelbar og selvberoende selvbevidsthed. Denne adskillelse fra mig selv, som bliver afstedkommet via henvendelsen til den anden, medfører, at jeg forlader min umiddelbare, men partikulære, bevidsthed – hvor jeget er præsent som nærvær – til fordel for en middelbar, men universel eksistens, hvor subjektiviteten er nærværende som repræsentation. Denne rytmik – hvor jegets umiddelbare partikularitet negeres i den andens middelbarhed for at kunne generhverves som universel repræsentation af selvbevidstheden – følger, ifølge Joyce, respirationens.

Respirationen eller åndedrættet hænger etymologisk sammen med sjælen

eller bevidstheden: at ånde hænger således sammen med ånd, lige som at respirere hænger sammen med *spiritus* (latinsk for 'ånd'), og endelig er det oldgræske *pneuma* tilsvarende synonymt med ånden og respirationen. Livet og kærligheden synes således at knytte an til respirationen, hvor det indvortes gøres udvortes, og hvor det udvortes gøres indvortes, etc. Og såfremt, der kræves åndedræt for at tale, leve og elske, da fordres uvægerligt en forskel og adskillelse, der må gentages konstant til *Breath us depart*. Hvis *ånd*, *spiritus* og *pneuma* både hænger sammen med åndedrættet og subjektiviteten, så må det bemærkes, hvorledes disse størrelser først træder i eksistens i det øjeblik, hvor de adskiller sig fra sig selv.

Som med symbolet, hvor der ikke kan gives en forening, før der er givet en adskillelse, så angiver prefikset i *re*-spirationen og *re*-præsentationen, at der ikke gives noget oprindeligt eller umiddelbart nærvær eller subjekt.

Det er først gennem negationen, at negationen kan blive negeret. Herfra kommer identifikationen i stand som et svar på den immanente negativitet, der transcenderes i denne gripen efter den anden. Det er først ved at forvandle mig til den anden, at jeg kan blive mig selv: "Identifikationen med en *relation* eller med et *objekt* (mor, far eller den eller hin af deres aspekter) er en overførsel af min krop og af mit psykiske apparat i sin vorden, dvs. ufuldendt, bevægeligt, flydende i en *anden*, hvis fasthed for mig er et mærke og allerede en repræsentation. For at antage mig for dem, for at blive som dem – bemærk den metaforiske rækkevidde af denne overførsel, det græske verbum lyder *metaphorein'* (Kristeva 1993, 257). Den identifikatoriske subjektivitet er således metaforisk som en *overførsel* af identitet, væren og mening fra den anden til jeget.

Kærligheden er altså metaforisk, idet den mægler mellem det partikulære og det universelle. I *Symposion* spørger Sokrates således Diotima, hvilken magt Eros besidder, til hvilket hun svarer: "Som tolker og overbringer af menneskenes sager til guderne og gudernes til menneskene [...], og som ved at være midt imellem de to fylder mellemrummet ud, således at det hele er bundet sammen med sig selv" (202e). Kærligheden binder det universelle sammen med det partikulære således, at hvert enkelt led supplerer det andet: Kærligheden mægler mellem det universelle og det partikulære, det identiske og det fremmede, jeget og verden, samt det bevidste og det ubevidste.

I og med at subjektet er givet som et sprogligt væsen, så har det nok adgang til det universelle, men dets singularitet ophæves omvendt i universalitetens umiddelbarhed. Subjektet længes efter universalitet, dvs. efter at overskride sin egen begrænsede timelige eksistens, og dette lader sig da også gøre symbolsk gennem sproget, men som Stephen Dedalus erfarer i *A Portrait of the Artist as a Young Man*, så er denne universalitet mærkelig tom og fremmed:

Stephen Dedalus
 1. begynderklasse
 Clongowes Wood Skole
 Sallins
 Grevskabet Kildare
 Irland
 Europa
 Verden
 Universet.

(Joyce 1962, 16).

Denne *scalas entis*, hvor det værende ranginddeles efter sin grad af universalitet, giver da også en vis følelse af orden (*kosmos*), men ikke desto mindre synes denne orden at fremhæve det partikulæres insignifikans og værenskontingens: “Hvad kom der efter universet? Ingenting. Men var der noget rundt om universet for at vise, hvor det standsede, førend dette ingenting begyndte? [...] Det var vældig stort at tænke på alting og på overalt’ (*ibid.*). De universelle kategorier giver verdensbemestring og en orden, men det universelle åbenbarer ikke desto mindre tomheden og intetheden, idet de universelle begreber nok samler en universel mangfoldighed, men deres realitetskrav svækkes støt med graden af universalitet. For eksempel giver det universelle begreb om mennesket en forestilling om alt, hvad der er fælles for alle mennesker, men som *ikke* er særegent for nogen. Sprogets begrebsmæssige tankegang ophæver det værendes partikularitet, hvorfor sproget udskyder og deplacerer det partikulæres nærvær.

Sprogets og bevidsthedens fremmedgørelse bliver imidlertid overvundet – eller i det mindste anfægtet – ved den metaforiske overvalorisering af det elskede objekt:

Det er for så vidt, at objektet bliver overvaloriseret, at det tjener til at redde vores subjekts værdighed, dvs. at gøre os til noget andet end et subjekt, der er underkastet udtrykkets (signifiant) uendelige glidning. Det gør os til en anden ting end talens subjekt, hvilket til syvende og sidst vil sige noget unikt, uvurderligt og uerstatteligt, som er det ægte punkt, hvorfra vi kan afmærke det, som jeg har kaldt subjektets værdighed. (Lacan 1991, 203).

Subjektets værdighed, som Lacan her taler om, kommer således i stand i det øjeblik, hvor sprogets universelle og relationelle virtualitet erstattes af kærlighedsobjektets metaforiske ophævelse til det universelle. Sprogets metonymi-

ske glidning fra ord til ord erstattes i kærligheden af den metaforiske overdetermination af det partikulære kærlighedsobjekt, der således siges at rumme det universelle. Således kan Proust sige, at kærligheden er det universelle gjort sanseligt i det partikulære: “Kærligheden er tiden og rummet gjort følelige for hjertet” (1954, 385). Eller som det hedder noget mindre højstemt hos den kontrære og sardoniske landsmand Céline: “kærligheden er uendeligheden bragt inden for puddelhundes rækkevidde” (1999, 8)!

For alle elskere ophører kærligheden det partikulære til det universelle, idet kærligheden “makes one little room, an every where” (John Donne: *The Good-morrow*, v. 11). Kærlighedens objekt er således selve billedet af universet, der er kondenseret i den elskede, som således – idet hun giver sig selv til elskereren – skænker ham verden. Hun åbner sig selv for elskereren, og det vil sige, at hun åbner universet op for ham, hvorved elskereren ikke længere synes at være differentieret fra universet. Med andre ord er der i kærligheden ikke nogen forskel mellem den umiddelbare og ubegribelige universalitet og den elskede: *Den elskede er altid selve universet.*

Kærligheden higer nok i en vis grad efter at konkretisere et fundamentalt fravær, men dette dækker i en vis grad blot over en passioneret længsel efter det universelle, der netop aldrig kan være noget blot og bart givet, men som sin totalitet til trods grundlæggende er givet som et fravær og en tomhed, der ikke desto mindre definerer subjektet.

Det universelle og fraværet bliver i kærligheden kædet sammen med det partikulære og det nærværende, hvorved det universelle låner det partikulæres nærvær, mens det partikulære låner begrebets universalitet. For som Sartre skriver i sin fænomenologiske analyse af kærligheden, så vil elskereren være hele verden for den elskede: “I kærligheden [...] vil elskereren være ‘alt i verden’ for den elskede” (1999, 407-8). Elskereren vil være en ‘verden’ for den elskede, som på sin side er en ‘verden’ for elskereren. Dette forhold er naturligvis en illusion, men ikke desto mindre en frugtbar illusion: “Kærligheden er kun illusion; den skaber sig, om man så må sige, et andet Univers” (Rousseau 1964, 15). Kærligheden skaber altså, som kunsten, et andet univers – et supplerende univers, hvor gudernes himmel symbolsk er bragt ned i de elskendes partikulære verden.

Det er ikke blot den elskede, som metaforisk fortætter det universelle i det partikulære – det gør elskereren også; men hvor han kan give den elskede den begærede universalitet af sig selv og i frihed, der kan han ikke af sig selv frit give sig selv denne transcens: den må han skænkes af den elskede: “Individet føler sig draget med en uimodstaaelig Magt hen til det andet Individ, men føler netop heri sin Frihed. Den er en Enhed af det Almene og det Særegne, den har det Almene som det Særegne, endog til Grænsen af det Tilfældige”

(Kierkegaard 1962, 47). I kærligheden er friheden altså negativt erfaret som en fraværende forbindelse eller sammenhæng med det universelle; det er først, når friheden *tages* fra elskereren, at der *gives* kærlighed og mening, siden det singulære forbliver uden universel eller relationel mening, såfremt det ikke indgår i nogen forbindelse uden for det selv.

Elskeren ønsker, at den elskede genelsker ham af egen fri vilje, men han ønsker dog ikke at medtage den usikkerhed, som hendes frihed rummer. Hendes frihed sætter hans eksistens på spil. I kærligheden er han derfor til en vis grad prisgivet den elskede. Snarere end at grundlægge sig selv i frihed, aflægger elskereren sin frihed i fremmedgørelsen overfor et andet subjekt: Kærligheden er et forsøg på at assimilere den andens fremmedhed, at besidde den anden som et *frit* subjekt, og at være sig selv og den anden på én og samme tid.

Man udtrykker sin kærlighed ved at skænke sin frihed til den anden, hvorved man understreger det symbolske forhold til hende, mens man omvendt også må tage den andens frihed for at bekræfte hendes symbolske betydning for én selv.

Derfor kan vi foreløbigt slå fast, at kærlighed er sprog.

Kærlighedens gavendveksling

Såfremt subjektiviteten er givet af den anden, da bliver det et væsentligt anliggende, hvorledes jeg er knyttet til dette *alter ego*.

Husserl angiver i sin *Cartesianische Meditationen*, at selv om den anden udgør forudsætningen for, at der overhovedet gives et jeg, så har jeg principielt ingen direkte og umiddelbar adgang til den anden persons jeg, dvs. til personens tanker, følelser, erindringer, længsler, begær, kærlighed, etc. Den anden kan aldrig reduceres til min egenart – uagtet min egenart er betinget af den anden. Der vil derfor altid være en fundamental heterogenitet eller manglende kohærens mellem udtrykket og indholdet: Jeg må udtrykke mig i den anden, men kan aldrig beherske eller have adgang til den anden som en anden selvbevidsthed.⁴ Anderledes formuleret, så kan jeg aldrig vide med sikkerhed, om den elskede elsker mig eller ej, når hun siger det. Der vil altid være denne usikkerhed eller distance mellem os, men ikke desto mindre er det denne fremmedhed over for den anden, som opflammer passionen. Når jeg elsker den anden, er det således bl.a. fordi, at jeg har en fornemmelse for hendes mysterium, dvs. at hun gemmer dybder eller hemmeligheder, *som jeg ikke har adgang til*. Jeg vil aldrig vide med sikkerhed, hvad hun virkelig tænker og føler, lige som jeg aldrig vil vide med sikkerhed, hvornår hun taler og handler i overensstemmelse med, hvad hun føler og tænker; men netop af denne grund opflammes mit begær og min kærlighed for hende. Det er nemlig i den andens uigennemtrængelige hetero-

genitet, at betydningsrigdommen og passionen er lokaliseret.

Denne fremmedhed forkastes imidlertid i den narcissistiske økonomi, hvor subjektet forkaster den anden i sin længsel efter selvnærværelse og ubesmittet selvfølelse.

Hvis vi vender opmærksomheden mod den gamle myte, så spurgte ynglingens forældre Cephísus og Liriópe sandsigeren Tiresias om Narcissus ville leve længe og opleve oldingalder, hvortil han svarede: "Hvis han ej kender sig selv" (Ovid: *Metamorfoser* III, 348). Selvbevidstheden spiller altså en central rolle i Narcissus' skæbnesvangre død, og begynder i det øjeblik, at han forelsker sig i sit eget spejlbillede, som han efterfølgende genkender som sit eget: "Han – er mig selv (*iste ego sum*)?" (*Ibid.* III, 463). Myten illustrerer, hvordan billedet eller tegnet (det andet) er et uomgængeligt trin i processen mod selvbevidsthed, og hvordan billedet, uagtet det skaber selvbevidsthed, alligevel er fremmedgørende. Spejlbilledet er et ikke-subjekt, der afficerer selvet, et ikke-subjekt, uden hvilket selvet ikke kunne fremtræde for sig selv eller genkende sig selv, som bl.a. Hegel påpeger det i sin *Phänomenologie des Geistes*,⁵ spejlbilledet er den anden som det ikke-nærværende, der er bestemmende for subjektet.

Man kan ikke *se sig selv se sig selv*, hvilket er det egentlige ophav til frustration, lidelse og vildfarelse for den narcissistiske libido, fordi elskereren i fortvivlelse søger at omgå bevidsthedens imperativ om at gå omvejen ad den anden i sin søgen efter et transcendent punkt, hvorfra han kan betragte sig selv. Det forhold har Lacan beskrevet præcist i *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, hvor den narcissistiske problemstilling bliver opsummeret eminent: "Når jeg i kærligheden beder om et blik, da er det, som er fundamentalt utilfredsstillende og konstant mislykket, at – *du aldrig betragter mig derfra, hvor jeg ser dig*" (1973, 94-95). Selvbevidstheden opnår aldrig fuldkommen forløsning eller tilfredsstillelse, idet den altid må gå omvejen ad den anden for at komme til syne for sig selv og i det hele taget for at udtrykke sig.

Desuden viser myten, at forskellen fra sig selv er nødvendig i kærligheden og i selvbevidstheden, såfremt den ikke skal ende i fuldkommen fremmedgørelse og død. Narcissus' paradoksale tilstand af ren identitet og overensstemmelse med det elskede og spejlede, og hans deraf manglende evne til at være forskellig herfra, er det som leder ham i døden (hvor han i øvrigt stadig spejler sig i Styx): "Kunne jeg bare forlade mit legeme, skille mig fra det! Gid min elskede *ikke* var hos mig – et grueligt ønske!" (*Op. cit.* III, 465-6). Den absolutte identitet er det samme som den absolutte tomhed; den rene væren og det rene intet er altså det samme, som det ligeledes hedder hos Hegel (*Wissenschaft der Logik*).

Såfremt vi taler med Freud, da vil man kunne sige, at jeg-libidoen først må forvandles til objekt-libido før den kan objektivere sig i sig selv og gribe

sig selv som objekt-libido: "Objekt-libidoen var først jeg-libido og kan atter forflytte sig til jeg-libidoen" (Freud 1999, 6). Denne sekundære narcissisme forløber via identifikationen med og afkaldet på objektet:

Fra et andet synspunkt kan det gøres gældende, at denne omsætning af et erotisk objektvalg til en jegændring (*Ichveränderung*) er en måde, hvorpå jeget kan gøre sig til herre over det'et og uddybe sine relationer til det – ganske vist på bekostning af en vidtgående medgørlighed over for det'ets oplevelser. Når jeget antager objektets egenskaber, påtvinger det så at sige det'et sig selv som kærlighedsobjekt, søger at erstatte det tab, idet det siger: 'Se, du kan også elske mig, jeg ligner jo objektet.' (Freud: 176, 175).

Når objekt-valget er blevet forladt, så overtager jeget gennem identifikationsprocessen objektets træk, således at det bliver det ubevidstes elskede. Dette medfører imidlertid en forandring (*Ichveränderung*) i og af jeget, der nu fremtræder som et *andet jeg*, et jeg, der som en kamæleon ændrer skikkelse og karakter for at imødekomme det ubevidste i dets subtile og internaliserede kærlighedsaffære. Derfor bliver jeget nødvendigvis delt og splittet, og heterogeniteten bliver således internaliseret, fordi jeget gennem identifikationen nødvendigvis er konstitueret af den anden. Denne internalisering er ikke desto mindre højst utilfredsstillende i narcissistisk henseende, fordi jeget kun kan gribe sig selv ved at forvandle sig selv til den anden. Og siden der ikke gives noget jeg uden den anden, er jeget uundgæeligt fremmedgjort for sig selv, idet jeget er afhængig af en anden til at fortælle det, hvem det er. Derfor bliver jeget konstitueret som en form for fiktion gennem en metaforisk proces.

Lacan spørger således: "Den plads, som jeg optager som subjekt for udtrykket (*signifiant*), er den koncentrisk eller excentrisk i forhold til den, som jeg optager som subjekt for indholdet (*signifié*)? [...] Det drejer sig ikke om at vide, hvorvidt jeg taler om mig selv på en facon, der stemmer overens med det, som jeg er, men om jeg, når jeg taler derom, er det samme som det, hvorom jeg taler' (1966, 516-17). Lacan demonstrerer, at det talende jeg og det jeg, hvorom jeg taler, er delt af en fundamental og uoverstigelig forskel eller afstand. Der gives en fremmedgørende afgrund, der adskiller jeget fra sig selv, og som adskiller det synkretiserede ego fra det ubevidste sproglige subjekt. Lacan fortsætter, idet han vender Descartes på hovedet: "Jeg er ikke *dér*, hvor jeg er min tænknings kasterbold; Jeg tænker på det, jeg er *dér*, hvor jeg ikke tænker at tænke' (*ibid.* 517).

For at den narcissistiske kærlighed skal træde frem, er det ikke nødvendigt, at en virkelig person skal træde frem; det, som kræves, er imidlertid billedets eksistens. Det, som er på færde i en sådan slags kærlighed, er genkendelsen

af det narcissistiske billede – som udgør substansen af jeg-idealet – som ens eget. Når den narcissistiske elsker forelsker sig i *billedet* af denne elskede, så anbringer han vedkommende på jeg-idealets plads. Elskeren elsker billedet af den elskede pga. den perfektion, som elskereren selv har søgt at erhverve sig for sit selv. Men elskereren attrår ikke blot billedet af den elskede som et udtryk for det, som det selv ønsker at være – det ønsker tillige at blive anerkendt af den anden som den andens jeg-ideal.

Hegel er nok en af dem, der – idet han vender sig skarpt bort fra oplysningssidealerne – giver en af de mest radikale fortolkninger af subjektiviteten, fordi han indbefatter tomheden i subjektet som dets egentlige kerne. I et af manuskripterne fra Jena *Realphilosophie* i 1805-6 karakteriserer Hegel fx erfaringen af selvet eller subjektet ud fra den rene abstrakte negativitet, der konstituerer en solformørkelse af mennesketilværelsen, idet han bestemmer subjektets absolutte væren ud fra det absolutte *Andet*:

Mennesket er denne nat, dette tomme Intet (diß leere Nichts), som rummer alle i deres enkelthed – en uendelig rigdom af forestillinger, billeder, som netop ingen rummer i sig – eller som ikke er til som noget nærværende. Dette, denne nat, naturens indre, som eksisterer her – det rene selv (reines Selbst) – i fantasmagoriske forestillinger, der er rundt om natten, hér skyder et blodigt hoved, derfra i en anden skikkelse, pludselig frem, og forsvinder ligesådan. Denne nat får man øje på, når man ser mennesket i øjet – ind i en nat, der bliver frygtelig. (1976a, 187).

Den symbolske eller sproglige orden, ordets polyfone univers, kan kun træde frem ud fra erfaringen af denne afgrund eller tomhed. Som Hegel formulerer det, må selvets rene inderlighed negeres gennem det udvortes værende, hvilket fortrinsvis finder sted via sproget: “[Jeget] må selv træde i eksistens, blive genstand, omvendt denne inderlighed være yderligt; tilbagevenden til *væren*. Dette er *sproget* som den *navngivende kraft* [...] Gennem navnet bliver genstanden således som *værende* født ud af jeget’ (*ibid.* 189-90). Hegels brud med oplysningstraditionen kunne ikke være mere tydeligt, for hos ham bliver selve metaforen for subjektet vendt på hovedet: Subjektet er ikke længere indbegrebet af fornuftens forklarende lys, da selve dets kerne, som udgør sprogets arne, er kendetegnet ved absolut negativitet i egenskab af *diß leere Nichts*.

Men hvad er forholdet mellem det universelle og det partikulære? I forlængelse af den traditionelle ontologi fra og med Platon, så er det universelle garanten for det partikulæres identitet. Således tager partikulære objekter del i deres universelle genus – for så vidt at de i sandhed er det, som de virkelig er – ved at realisere eller stemme overens med deres begreber. Det partikulære relaterer sig altså ikke til det universelle som sådan, idet sidstnævnte forbliver

en stum, indifferent permanens, der angiver en bestemt orden og permanens for det partikulære. I opposition hertil står Hegel, hvis subjekt (*som selvbevidsthed*) udelukkende deltager i det universelle for så vidt, at dets identitet er bestemt af en fundamental mangel, der angiver, hvad han ikke er i sig selv – dette synes at være det, som ligger Hegel på sinde, når han taler om negativitetens universalitet. Det universelle er således en del af subjektets identitet (eller selv) i den udstrækning, at det (subjektet) er bestemt af en konstitutiv mangel – dvs. for så vidt, at dets partikulære identitet har vist sig utilstrækkelig i dets egen konstitutive proces.

Med andre ord træder det universelle ikke ud fra det partikulære som et underliggende princip, der forklarer og begrundet det, men snarere som en ufuldkommen horisont for en sammensyet og excentrisk, partikulær identitet. På denne facon er det universelle symbolet på en manglende fylde og enhed.

Det er derfor både nødvendigt at give og tage – parallelt med respirationen, hvor man vedvarende må ånde ind, ånde ud, ånde ind osv. –, idet psyken er givet ved summen eller syntesen af henvisningerne, identifikationerne og relationerne mellem jeget og den anden, det ydre og det indre, det bevidste og det ubevidste, det partikulære og det universelle, etc. Narcissismens forkastelse af kærligheden til den anden indebærer således en sjælelig død, dvs. en reduktion eller udviskning af selvet: “At afholde sig fra at give og at afholde sig fra at tage imod er at nedværdige sig – på samme måde, som hvis man afholder sig fra at gengælde’ (Mauss 2000, 61).

Selvet eller det samme er i sig selv det absolut Andet, men bliver gennem objektiveringen i den anden forvandlet til det samme (identitet). Subjektivitetens vekselvirkning mellem det andet og det samme paralleliserer da også psyken, der synes at være givet som en vekselvirkning mellem to adskilte psykiske oppositioner (det bevidste og det ubevidste, tanken og tankens genstand, etc.), der konstituerer sig over psykens umiddelbare tomhed. I sig selv er man intet som *dies leere Nichts*, hvorfor det er umuligt at være én: Man kan altid først træde i eksistens som to, for idet forstanden eller tænkningen (som den fremmede siger i Platons *Sofisten*) er en indre dialog med sig selv, så er bevidstheden med andre ord en vekselvirkning (*gr. dia*) mellem mindst to talere eller ord (*gr. logos*): “Tænkning og tale er vel det samme (*dianoia men kai logos tauton*); kun har vi givet sjælens tavse tale med sig selv (*psychês pros hauten dialogos*), som finder sted i det indre uden sproglig lyd, netop dette navn: tænkning’ (*Sofisten* 263e).

For at der kan gives et selv, må der gives mere end én selv – nemlig en anden.

Kærligheden og den hullede væren

Hvis vi opholder os lidt mere ved Platon, så lærer Timaios os i dialogen af samme navn, at jorden var skabt som en globe, hvorved den var givet ved perfektionens form, samt at den, fordi den indeholdt alle ting, ikke havde brug for nogen sansorganer eller organer i det hele taget. Som Timaios forklarer, ville der ikke være brug for sådanne organer for en entitet karakteriseret ved det universelles umiddelbare selvnærvær: “Ej heller trængte den til noget organ, hvormed den kunne tage føde til sig og igen give den fra sig, når den var udnyttet. For intet kom ud af den, intet kom ind i den’ (33c-d). Denne beskrivelse af den perfekte værens-entitet som et udødeligt, selvtilstrækkeligt cirkulært legeme uden organer har altid forekommet attråværdig inden for en bestemt nærværsmetafysik. To tusind år efter griber Novalis eksempelvis til en lignende beskrivelse under romantikkens rasen: “Havde hver enkel organiske del evig livsvarighed, så ville ingen næring, ingen fornyelse eller afsondring i streng forstand være nødvendig. Omvendt er der uophørlig død og fødsel i levende kroppe’ (1978, 563).

Præmissen for en sådan selvtilstrækkelig og udødelig krop er i moderne tid noget anderledes, idet man nok må konstatere, at en sådan forestilling ikke længere ville give mening. For i moderne tid er ideen om et originalt plenum, dvs. et alt, der indeholder alle ting, blevet destrueret; det universelles inkorporering er afskaffet med de store fortællingers død, der betød de store ideers endeligt. Moderne tænkning er med andre ord en endelighedstænkning, for totaliteten er ikke længere en mulighed for noget talende væsen. Som moderne subjekter er vi underkastet historisk tid, hvori vi er født uden nogen garanti for et evigt sted uden for timeligheden, uden noget håb om permanens – og det er præcis vore kroppe, som belærer os om denne sandhed. I modsætning til den klassiske idé om et universelt subjekt uden organer, indebærer begrebet om kroppens åbninger og kropsfunktioner forestillingen om et subjekt, som er rettet ud mod verden, og som optager sin identitet udefra gennem kroppens passager. Det moderne subjekt er således karakteriseret ved “en overhuds kontakt, komplet, total mellem kroppen og en verden, der selv er åben og sitrende’ (Lacan 1986, 112).

Det amoureuse subjekt er altså åbent og fortærende, da det søger at forvandle det fremmede og det fraværende til det samme som sig selv, dvs. nærværende – ganske som det søger at forme og spejle den anden og det fremmede ud fra sig selv. Denne lære er tillige at finde hos Friedrich Schlegel, som i sin fjollede roman *Lucinde* observerer det toårige barn Wilhemine, om hvem han skriver: “Det ligger dybt i den menneskelige natur, at det vil æde det, som det elsker, og føre enhver ny tilsynekomst til munden for om muligt at opløse den i dets bestanddele’ (1873, 15). Idet munden er forbundet med ernæring,

er den selvfølgelig også forbundet med sult, og lige som stemmen, der udgår fra mundorganet, er forbundet med bevidsthed og nærvær, er den naturligvis forbundet med den anden, det ubevidste og det fraværende. Kropsåbningen bliver således et udtryk for vor forbundenhed med og afhængighed af den anden, men også for vor timelighed, endelighed og død.

Denne timelige kropslige væren angiver derfor et anti-essentialistisk subjekt, der ikke besidder eller behersker en substantialistisk 'sjæl', som det instrumentalistisk konfronterer objektet eller verden med; snarere er subjektet givet som den relationelle åbenhed over for verden og den anden: "Vi kunne måske rent faktisk sige, at det moderne menneske snarere har en overhud end en sjæl" (James Joyce 1977, 21). Kærligheden, subjektiviteten, jeget og den anden er således metaforisk fortættet og kondenseret i kropsåbningerne, der angiver den relationelle forbindelse i sig selv. Under overskriften 'Absence' kædes kærligheden, den anden og fraværet således sammen med kropsåbningerne i Sam Shepards *Savage/Love*:

You who are not here
 You who are missing in my body
 Holes in my body
 Places like holes (1985, 330).

Subjektiviteten og kærligheden er derfor størrelser, der er at regne for et sted som et hul, dvs. et sted, der ikke er i sig selv, og som derfor er negativt defineret, men som desuagtet angiver en transcendens, der rækker ud over sig selv. Fraværet eller hullet er princippet for kærligheden, hvorfor hullet således er at regne for "sohole" (*Finnegans Wake*, p. 36, 30). Hullet eller manglen (*hole*) udgør altså betingelsen for at have en sjæl (*soul*), og det er kun ved at anerkende det konstitutive fravær (*so hole*), at man kan blive et helt menneske (*so whole*).

Menneskets menneskelighed er altså givet ved dets evne til at indgå i relationer; hverken værens singulære eksistens i sig selv eller dets forhold til ét eneste absolut subjekt (der rummer alt værende i sig), men den stadig ufuldkomne, ufærdige, uafsluttede projektion af sig selv ud i den anden eller det andet. Det er altså ikke muligt at være én, men altid mindst to. To som hverken er hinandens halvdele eller modsætninger, men som – idet hver enkelt har sin egen identitet at fyldestgøre – kun kan realisere denne opgave gennem en relation til den, hvor hver især respekterer og agter deres forskellighed. Derved er menneskets særlige menneskelighed at forstå som en særlig amouros struktur eller tildragelse, da den er kendetegnet ved en særlig med-væren overfor én selv, den anden eller verden.

Den anden kan altså ikke kun fungere som en ressource for vores projekter

eller handlinger. Den anden må, i konstitutionen af en menneskelig horisont, forblive en anden, der modstår vores egalitære bestræbelser, dvs. en, der er forskellig fra os, og hvem vi må lære at leve sammen med og tale med. At respektere den andens andethed indebærer en nærhed og intimitet med *én selv*, der netop fordrer en distance eller forskel for at berøre og føle sig selv på ny, dvs. at finde sig selv på ny i den anden, hvorved man faktisk genskaber integriteten og intimiteten med *én selv*.

Subjektets væren skælver, idet identiteten aldrig er forhåndenværende eller defineret på forhånd, siden den udvikles i forholdet til den anden, i hvilket der gives og tages, hvad der er nødvendigt for en stadig vorden og fødsel. Det er altid overfor noget uden for én selv, at man giver og modtager væren, og derved bliver man en effekt af det, som man anså for at være uden for én selv. Man konstitueres således gennem sine produktioner, som nok er frigjorte fra én selv, men som man selv aldrig kan frigøre sig fra, såfremt man ikke skal nedbryde sig selv som subjekt.

Luce Irigaray fremhæver således en form for *nihilistisk kærlighedsetik*, hvor negativiteten er kærlighedens privilegerede grund. Om det negative skriver hun nemlig:

Der er det, som værner forskellens ikke-tilegnelige sæde – den kendsgerning at den anden aldrig vil blive mig eller min. I stedet for at arbejde mod realiseringen af sin egen verden, tjener det negatives brug til at bibeholde et uoverstigeligt sted mellem to subjekter. For at kunne møde den anden må jeg først bibeholde, ja, sågar genskabe den intethed, som adskiller os. Det er en negativ sti, der leder til tilnærmelsen af det forskellige og mulige forhold til ham eller til hende. Jeg er ikke dig og du vil for altid forblive fremmed for mig, således er den nødvendige forudsætning for indtrædelsen af nærværelsen af den ene og den anden, af den ene med den anden. Eftersøgningen af et forbindelsesled fordrer respekt for fremmedheden af den ene overfor den anden, anerkendelsen af en fælles intethed, der sætter spørgsmålstegn ved hver enkeltes særegenhed. (2002, 168).

Efter Guds død gives der ikke længere nogen *ordo amoris* uden om den engagerede vandring ad *via negativa*. Således bliver det en nydelsesfuld udfordring at besværges og fejres en forelskelse, som er trofast overfor denne negativitet, der garanterer og betinger kærligheden.

En negativitet, som ikke blot er negativ...

Litteratur:

- Browne, Thomas (1967) *Religio Medici and Other Works*, Oxford.
- Céline, Louis-Ferdinand (1999) *Rejse til nattens ende*, Viborg.
- Pseudo-Dionysios (1968) *De coelesti hierarchia* (Patrologiae Series Graeca 3, ed. J. P. Migne), Turnhout.
- Donne, John (1996) *The Complete English Poems*, London.
- Freud, Sigmund (1999) *Gesammelte Werke* 12, Frankfurt am Main.
- Freud, Sigmund (1976) *Metapsykologi* 2, København.
- Hegel, G. W. F. (1976a) *Gesammelte Werke* 8, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1978) *Werke in zwanzig Bänden* 3, Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. (1976b) *Werke in zwanzig Bänden* 6, Frankfurt am Main.
- Irigaray, Luce (2002) *The Way of Love*, London.
- Joyce, James (1975) *Finnegans Wake*, New York.
- Joyce, James (1962) *Portræt af kunstneren som ungt menneske*, København.
- Joyce, James (1977) 'The Universal Literary Influence of the Renaissance' In: *James Joyce in Padua*, New York.
- Kierkegaard, Søren (1962) *Samlede Værker* 3, København.
- Kristeva, Julia (1985) *Histoires d'amour*, Paris.
- Kristeva, Julia (1993) *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris.
- Kristeva, Julia (1987) 'On the Melancholic Imaginary' In: *Discourse in Psychoanalysis and Literature*, London.
- Lacan, Jacques (1966) *Écrits*, Paris.
- Lacan, Jacques (1973) *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris.
- Lacan, Jacques (1981) *Les psychoses*, Paris.
- Lacan, Jacques (1986) *L'éthique de la psychanalyse*, Paris.
- Lacan, Jacques (1991) *Le transfert*, Paris.
- Mauss, Marcel (2000) *Gaven – Gaveudvekslingens form og logik i arkaiske samfund*, Viborg.
- Novalis (1978) *Werke, Tagebücher und Briefe* 2, München.
- Ovid (2005) *Metamorfoser*, Gylling.
- Platon (1992a) *Sofisten* (Platons Skrifter 7), København.
- Platon (2000) *Symposion*, Frederiksberg.
- Platon (1992b) *Timaios* (Platons Skrifter 8), København.
- Proust, Marcel (1954) *À la recherche du temps perdu* 3, Paris.
- Rochefoucauld, La (1971) *Maximes et réflexions diverses*, Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques (1964) *Œuvres Complètes* 2, Paris.
- Sartre, Jean-Paul (1999) *L'être et le néant*, Paris.
- Schlegel, Friedrich (1873) *Lucinde*, Berlin.
- Shepard, Sam (1985) *Seven Plays*, London.

Noter:

¹ I La Rochefoucaulds *Maximes* hedder det således: “Der gives folk, der aldrig ville have været forelskede, hvis de aldrig havde hørt tale om kærligheden” (1971, 44).

² Denne ambivalens mellem lidelse og henrykkelse er udtalt og velkendt i kærligheden, vi behøver blot at ihukomme Andreas Capellanus og Arthur Schopenhauer, som hævdede at kærlighed er lidelse, og at der ikke kan være nogen kærlighed uden lidelse, mens Spinoza omvendt sagde, at kærligheden er nydelse, og at nydelse egentlig ikke er et resultat af kærligheden, da den snarere *definerer* den.

³ Kærligheden inducerer perfektionens begreb, som synes helt og aldeles nærværende og helt og aldeles erfaret. Men, fordi kærligheden er givet som transcendent erfaring, er den yderligere erfaret som ufuldkommen, som defekt eller som lidelse. I menneskets verden af evig omskiftelighed og vorden angiver kærligheden på én og samme tid en overvindelse af timeligheden og et tab til timeligheden. Derfor er kærligheden taknemmelig over for redegørelser, der tager deres udgangspunkt i kontraster, modsætninger og modsigelser; i forskellen mellem illusion og virkelighed, og i forskellen mellem sandhed og usandhed. Kærligheden rejser således filosofiske, samt epistemologiske og ontologiske spørgsmål, som andre erfaringer ikke rejser. Ganske som fødslen, hvormed den er intimt forbundet, vækker kærligheden tanker om døden – som om intense værenserfaringer, der – for at være følt til sit yderste – nødvendigvis påkalder deres modsætning, dvs. døden eller intetheden.

⁴ Se det femte kapitel i *Cartesianische Meditationen* og herunder specielt § 60-62.

⁵ Man kan på mange måder hævde, at Narcissus-myten, idet den understreger selvbevidsthedens rolle for begæret, forudgriber Hegel, som knytter begæret og selvbevidstheden sammen: “selvbevidstheden er begær” (1978, 143). Hegel forklarer, hvorledes begærets mål er selvbevidsthedens refleksion tilbage til sig selv, “begærets tilfredsstillelse er nemlig selvbevidsthedens refleksion i sig selv” (*ibid.* 144), men tilføjer, at selvbevidstheden uvægerligt må gå vejen om den anden for at komme tilbage til sig selv, såfremt den ikke skal ende i tomhed og falsk bevidsthed: “Selvbevidstheden opnår kun sin tilfredsstillelse i en anden selvbevidsthed” (*ibid.*). I den kraftige kritik af den samtidige romantiske bevægelse er det Hegels pointe, at den skønne sjæls bestræbelser på at trække sig tilbage i sig selv (i absolut indvortes affirmativ selvnærværelse samt lutter udvortes negativitet), for at kunne realisere Fichtes formel (jeg = jeg), rent faktisk resulterer i meningsløshed og galskab som hos Narcissus.