

Kritische bibliografie

SEXUALITEIT, EROS, LIEFDE

Jacques De Visscher

Roger Burggraeve, *Zin-volle seksualiteit. Antropologische en bijbels-theologische horizon.* Leuven/Amersfoort. Acco, 1985, 271 blz., 595 Bfr., ISBN 90 334 0931 3

S.J.Ridderbos, *Eros bij Plato naar zijn Symposium en Phaedrus.* Kampen. KOK/Agora, 1988, 353 blz., 66 Hfl., ISBN 90 242 7580 6

J.V.Meininger, *Vertoog over de liefde.* Utrecht. Het Spectrum (aula), 1987, 350 blz., 39,90 Hfl., ISBN 90 274 1806 3

Zoals Georges Bataille ooit heeft opgemerkt, is het erotisme in Kafka's oeuvre een erotiek zonder liefde, zonder verlangen en zonder kracht, een woestijn-erotisme, waaraan men te allen prijze zou moeten ontsnappen. Deze opmerking van Bataille¹ is heel terecht, want waarom anders zou Kafka die 'liefdesomarming' op zo'n morbiede manier beschrijven: "Daar lagen zij, maar niet zo overgegeven als die (andere) nacht. Zij zocht iets, en hij zocht iets, woedend, gezichten trekkend, zich met hun hoofd in de borst van de ander borend, zochten zij, en hun omhelzingen en hun zich opgooiende lichamen schonken hun geen vergetelheid, maar herinnerden hen aan de plicht te zoeken; zoals honden wanhopig in de grond krabben, zo krabben ze aan elkaars lichamen; en hulpeloos, ontgoocheld om nog een laatste geluk te verwerven, haalden zij soms hun tongen breed over het gezicht van de ander. Pas de vermoeidheid liet hen stil en elkaar dankbaar worden. De meiden kwamen toen ook naar boven. 'Kijk die daar eens liggen', zei er een en gooide uit medelijden een doek over hen heen".² Zo vindt men in *Het proces* of in *Het slot* nog meer voorbeelden die bij sommige commentatoren de bedenking hebben uitgelokt dat Kafka slechts animale sex wist te evoceren — niet in het minst omdat die gelijkenis met de hond, 'Wie ein Hund' nog voorkomt³.

Over deze seksualiteit, erotiek of liefde hebben de drie auteurs, die hier in deze bespreking samenkomen het niet, integendeel. Ze willen er alleen, en met kracht, tegen reageren. Uit wat men van Kafka weet, had hij een weerzin tegen vrijen, alsof hij niet wist wat tederheid en vreugde in de liefdesvervoering was. Men kan dit bezwaarlijk een aantrekkelijk voorbeeld noemen. In zijn tijd hield hij van de (toen opkomende) filmkunst, maar hij zal zeker niet op het witte doek gezien hebben, wat men de jongste jaren als 'seksualiteit', 'erotiek' of 'liefde' in de bioscoop voorstelt. Nogmaals, Burggraeve, Ridderbos en Meininger menen dat ze, elk vanuit hun achtergrond, iets over dit thema te vertellen hebben, omdat er in onze cultuur iets mis schijnt te lopen.

De drie auteurs hebben inderdaad een verschillende intellectuele achtergrond. Roger Burggraeve is priester en theoloog, en heeft de jongste tijd vooral met zijn heel degelijke Levinas-studies vermaardheid verworven; S.J.Ridderbos is wijsgeer en classicus en publiceerde reeds een boek over techniek en geluk; J.V.Meininger is arts met een grote belangstelling voor filosofie en geschiedenis, hij publiceerde nog niet zo lang geleden een werk over Franciscus van den Enden, een tijdgenoot van Spinoza. Het wonderlijke is nu dat de priester het in de titel van zijn boek over seksualiteit heeft, de classicus, hoe kan het anders, over 'eros' en de dokter over liefde. Is het omdat de priesters vroeger teveel over liefde spraken en dat de artsen zoveel naar biologie en pathologie keken, dat ze de 'zaken' eens omdraaien? Zo moet ik het hier wellicht niet stellen, maar wel is het zo dat de auteurs een kritisch standpunt innemen, en dat ze juist daarom oog voor het historische hebben. Daarbij ontwikkelen ze elk een specifiek perspectief.

Roger Burggraeve is op z'n best wanneer hij de bijbels-historische horizon ter sprake brengt, vandaar uit is het toch wel een beetje een raadsel waarom hij het over 'seksualiteit' en niet over liefde (of de eenheid van eros en agapè) heeft. Is het omdat hij de eeuwenoude lichaamsvijandigheid, die in heel wat kringen heeft bestaan en nog bestaat, op de korrel neemt? In dat opzicht ben ik ook verbaasd te lezen dat hij het boek nagenoeg aanvangt met een heel korte vergelijking met de 'dierlijke seksualiteit'. Wat kunnen we over de dieren veel meer zeggen dan dat zij zich voortplanten, terwijl de mens dat niet doet, omdat de mens kinderen heeft, zoals we van de dieren kunnen zeggen dat ze krepere en niet sterven, omdat alleen de mens een sterveling is. Ik geloof niet dat een vergelijking — die ook de arts Meininger in zijn boek maakt — zinvol is; we kunnen trouwens nauwelijks of niets over het dier zeggen zonder antropomorfe projecties te maken. Alles wat Lorenz en Tinbergen over dieren vertellen, doen ze in een taal die de *onze* — de menselijke — is, met de implicatie van de hele wereld die uitsluitend een menselijke is. 'Dierlijke seksualiteit' kan uiteindelijk het best als metafoor voor een bepaald menselijk gedrag worden gebruikt; deze formule leert ons zo weinig over de dieren zelf.

Maar gelukkig vertelt Roger Burggraeve in zijn boek zoveel meer. Heel wat analyses zijn evenwichtig en schitterend, wars van de bevangenheid die er tegenwoordig in bestaat vooral onpopulaire beschouwingen of overdenkingen te vermijden. Een voorbeeld uit de religieuze sfeer die men soms gemakkelijk, al te gemakkelijk 'erotische mystiek' zou willen noemen: "De seksualiteit, die beleefd wordt als een middel om dat begrenzend 'verschil' (tussen God en mens) te verwerpen en dus het heil te zoeken in de 'niet-differentiatie', wordt het teken van een miskennen van God. Ze wordt zonder meer afgoderij! Het sacrale, dat verheerlijkt wordt in het streven naar extatische versmelting, is slechts een vergoddelijkt beeld van zichzelf" (blz.70). Deze bedenking kadert trouwens in een perspectief waarin de auteur de oorspronkelijke betekenis van *kuisheid* in het denken over erotiek, seksualiteit en tederheid hersteld wil zien. In de gangbare conventionele betekenis bedoelt men met dit begrip een wat

angstige seksuele onthouding. Welnu, precies dit is geen kuisheid. De term duidt daartegenover "de innerlijke dispositie aan, die een persoon ertoe aanzet de eigen seksualiteit te ordenen en te richten op een manier, die *bevrijdend* is voor haar- of hemzelf en de anderen" (blz.42). Burggraave doet een beroep op de etymologie om aan te tonen dat 'kuis' van 'castus' komt en tegenover 'incastus' staat, synoniem met 'incestus', wat men kent als 'incestueus'. In tegenstelling tot kuis gedrag hanteert de auteur de term 'incestueus', zoals ook het begrip 'structureel incest' "voor elk gedrag dat er naar streeft de toestand van ononderscheidenheid, die aan het begin van het leven bestond tussen kind en moeder, te *verlengen* of te *reproduceren*. Een gedraging is in deze zin kuis als iemand erdoor in staat wordt de toestand van versmoltenheid van zijn bestaansbegin te overschrijden. De hier geveiseerde kuisheid heeft met andere woorden te maken met het antwoord op de vraag: hoe ga ik om met mijn *gescheidenheid* en *gemis*, met de spanning tussen begeren en realiteit?" (blz.43).

In de visie die Roger Burggraave heel precies ter sprake brengt, mag een aantal vooropstellingen niet onverwoord blijven. Hij stelt dat de mens niet de auteur is van zijn eigen lichaam, dat ons lichaam — onze liefelijkheid zou ik met Merleau-Ponty zeggen - ondanks onszelf, ondanks ons egocentrisme en primair narcisme, naar het mysterie van onze oorsprong en ons geschapen-zijn verwijst, en dat, tenslotte, de mens in zijn lichamelijk verlangen naar de andere, die andere slechts kan verlangen wanneer hij die andere *als andere* verlangt — er is nu eenmaal het drama van de assymetrische dualiteit, die het sterkst in de dualiteit van man en vrouw is gesymboliseerd. De passionele begeerte daartegenover is vaak totaliserend en vertoont vlug alle kenmerken van het structurele incest. Het is een begeerte die erin bestaat de andere zonder meer, schaamteloos, te verleiden, opdat de andere ook alle schroom zou opgeven en zich zonder omhaal van woorden zou uitleveren. Dit grijpen en laten grijpen noemt Burggraave — terecht — *profanerend*: "Deze term dient hier letterlijk verstaan te worden: dat wat op zedige wijze in het heiligdom ('fanum') als een kostbaar geheim geborgen en verborgen is, of liever verborgen en bewaard zou moeten blijven — namelijk de alteriteit van de ander, geïncarneerd in diens lichaam —, wordt uit de heilige ruimte gerukt en aan ontluisterende blikken blootgesteld" (blz.36).

Tegen deze achtergrond wil de auteur het al geroemde thema van de tederheid duidelijker geprofileerd zien, en in ieder geval goed onderscheiden van vertederling of van een modieuze vlinderende tederheid waarbij men al vlug met 'ervaring', 'gevoelens' of 'spontaneïteit' schermt. Burggraave merkt hier op: "Deze 'tederheidszucht' kan ook in verband gebracht worden met het hedendaags 'inflatoir' beroep op de ervaring'. Deze ervaringsgerichtheid reageert tegen ons eenzijdig rationeel-objectivistisch en sterk geformaliseerd maatschappij-systeem. Ervaring lijkt voor velen een soort toverspreuk geworden, een sleutel die a priori op alle sloten past. Alles moet worden ervaren en gevoeld. En elke ervaring is al op voorhand goed, gewoon omdat ze doorvoelde beleving is. Er wordt tegenwoordig bijna fanatiek gejaagd op 'topervaringen' van zintuiglijke,

ludieke, affectieve en religieuze aard. Op geloofsvlak bijvoorbeeld krijgen we soms een sterk affectief-intimistische interpretatie te horen van de Godsopenbaring aan Mozes: 'Ik ben die ik ben'. De vertaling 'Ik zal er zijn voor jou' wordt spontaan verstaan alsof God in een intiem ik-jij-onderonsje zou te ontmoeten zijn en aldus onze affectieve noodtoestand in een troostende en omhullende nabijheid zou opvangen!" (blz.50). Daartegenover is tederheid die toewijding in het verlangen waarin men de andere steeds als andere (dat wil zeggen nooit te herleiden tot het zelf) ziet en aanspreekt en waarin men zowel de onvoorwaardelijkheid als de verantwoordelijkheid werkzaam onderhoudt. Dit is overigens de betekenis van de trouw.

Waar vindt men de bronnen van deze ethiek? Roger Burggraave schrijft wel dat hij 'in het verlengde' van de antropologisch-ethische beschouwing gaat kijken welk licht de bijbel op de gesexueerde grondsituatie kan werpen; ik geloof daarentegen dat de bijbel al de bron is van zijn antropologisch-ethisch beschouwing. Precies omdat er een bijbelse boodschap is die tot onze traditie behoort, is het mogelijk filosofisch een antropologisch-ethische beschrijving van de opdracht tot tederheid te geven. Men kan zich eigenlijk niet voorstellen hoe onze ethische cultuur er zonder de bijbelse traditie zou uitzien, omdat *onze* bronnen van humaniteit, en bijgevolg bijna al onze voorstellingen van ons 'zijn-in-de-wereld', van deze bijbelse traditie zijn doorgedrongen. Maar goed, in een heel treffend derde hoofdstuk ontwikkelt Burggraave het Bijbelse perspectief op de sexualiteit. Uiteraard komen hier de creatuurlijkheid van man én vrouw, de zondeval en de menselijke feilbaarheid, de aanklacht tegen de idolatrie, het onderscheid tussen rein en onrein aan bod. De thematische uitwerking van dit alles is verhelderend, ook voor onze moderne gesecculariseerde tijd, omdat deze toch in de plooiën van haar beelden, metaforen en symbolen nog de restanten van de traditie verbergt, en omdat het denken — hoe singulier soms ook — deze restanten nog enige creativiteit kan geven, wanneer ze bezinnend aan de oppervlakte kunnen komen. Hierin heeft Roger Burggraave een belangrijke bijdrage geleverd. Juist omdat deze auteur geen verschaald beeld heeft van de noties traditie en institutie kan hij op een aantal werkelijkheden duiden die men zeker niet mag vergeten. Hij wijdt er dan ook enkele belangrijke bladzijden aan. Alleen vraag ik mij af of hij tegelijk niet meer aandacht aan de bijbels-mythische grondslagen van de instituties moet schenken. Zijn niet die institutionele werkelijkheden het meest integrerend die nog het sterkst hun wortels in de genoemde mythische sfeer hebben? Zijn die niet hechter dan de instituties en tradities die zich vooral op verzelfstandigde sociologische, psychologische, politieke of pedagogische factoren beroepen? Verzelfstandigt men deze factoren niet, dan moet het onderzoek wel naar hun praesupposita gaan die door hun eigen 'logica' in het maatschappelijk leven duidelijke consequenties hebben en die we uiteindelijk maar kunnen ontwaren in de verhalen die de mensen, bijvoorbeeld over huwelijk, gezin en familie, in hun dagelijks leven ontwikkelen. Een narratieve sociologie, verbonden aan een 'archeologische' hermeneutiek, moet ons wel veel over de beleefde instituties

en tradities weten te vertellen.

Het boek van Roger Burggraeve bevat een massa interessant materiaal dat voor verdere studie kan dienen; het is multi-disciplinair en doet bijgevolg op meerdere denkdisciplines een beroep. Zijn perspectief is, zoals de titel van het werk aangeeft, bijbels-theologisch geïnspireerd en legt dus een van de belangrijkste wortels van de Europese cultuur bloot. Maar wil men het over de eros hebben, dan is ook de antiek-Griekse wortel niet weg te denken. In dat perspectief kunnen we bij het boek van S.J.Ridderbos over Plato terecht. Het belangrijkste van dit boek is het aanhangsel: de (helaas stroeve) vertaling van Plato's dialogen, *Symposium* en *Phaedrus*, twee indrukwekkende teksten waarin de eros het centrale thema is. Ridderbos analyseert en bespreekt deze twee dialogen heel uitvoerig in het eerste deel van zijn boek; in een paar kleinere hoofdstukken maakt hij enkele uitweidingen naar Freud en het traditionele 'agape'-begrip. Er is verder nog een uitvoerig noten-apparaat zoals bij Burggraeve en Meininger en een bibliografie.

De dialogen van Plato hoef ik hier niet te herhalen. Ze zijn meesterwerken van de Europese literatuur en geven zoals alle grote letterkundige kunstwerken veel te denken. Het filosofische gehalte ervan ontdekt men pas in dit (hermeneutisch) denken dat de verhalen als verhalen *au sérieux* neemt — wat hier wil zeggen dat Plato zeker niet onmiddellijk zijn filosofische leer klaar en duidelijk formuleert. Wie het *Symposium* leest, maakt eerst en vooral kennis met verhalen, waarvan het ene mooier klinkt dan het andere. Maar in de lectuur moet men ook oog hebben voor het decorum, de compositie van de verhalen die op elkaar volgen, dat wil zeggen de specifieke plaats van elk verhaal in het geheel, verder de teneur van elk verhaal, de ironie van Socrates ten aanzien van zijn eigen verhaal, het heel belangrijk dispuut tussen Alcibiades en Socrates en tenslotte de zogenaamde epiloog⁴. In de receptiegeschiedenis van het *Symposium* besteedt men ontzettend veel aandacht aan Socrates' verhaal van zijn initiatie door Diotima. De priesteres zou Socrates hebben geleerd waarin de ultieme betekenis van eros zou bestaan, het opklimmen op de anagogische ladder van het schone, om uiteindelijk het schone zelf te leren kennen. Ik citeer uit het *Symposium* in de vertaling van Ridderbos: "In dat stadium van het leven, beste Socrates, zei de vreemdelinge uit Mantinea, is indien ergens elders het leven voor een mens, bij het aanschouwen van het schone zelf, de moeite waard. En als je het eens gezien hebt, zal het je in geen vergelijking schijnen te staan met iets van goud of kleding of met de schone knapen of jonge mannen, bij wier aanblik je nu uit het veld geslagen bent en bereid bent, jij evengoed als vele anderen bij de aanblik van hun lievelingen en steeds met hen samen, om noch te eten noch te drinken zo het enigszins mogelijk was, maar alleen maar hen te aanschouwen en met hen samen te zijn. Wat toch, zei ze, denken we ervan, als het iemand gebeurde het schone zelf te zien, zuiver, rein, onvermengd, maar niet opgevuld met menselijk vlees, kleuren of veel andere sterfelijke onzin, als hij integendeel het goddelijke schone zelf in z'n uniciteit ontwaren kon? Denk je, zei ze, dat het een leven van een nietsnut wordt als een mens daarheen z'n blik slaat en

dàt aanschouwt met het middel, waarmee men dat doen moet, en er mee samen is? Of realiseer je je niet, zei ze, dat het hem alleen in dat stadium zal gebeuren om, als hij het schone ziet met het middel, waarmee het te zien valt, geen afbeeldingen van de deugd voort te planten, omdat hij geen afbeelding aanraakt maar ware deugd, omdat hij het ware aanraakt? En dat het, als hij ware deugd voortgeplant en gevoed heeft, aan hem vergund is een beminde van de goden te worden en, zo al aan iemand anders onder de mensen, toch zeker aan die man om onsterfelijk te worden?" (211d-212a; blz.278-279). Zoals men kan merken is dit geen vlotte vertaling ; daarom geef ik in een noot ook de vertaling van Xavier De Win⁵.

Het citaat is het laatste van Diotima's verhaal; Socrates vertelt dan zijn disgenoten dat hij zich door Diotima heeft laten overtuigen en dat hij voortaan de anderen van dit verhaal wil overtuigen. Eigenlijk is niets zo weinig geloofwaardig dan wanneer Socrates vertelt dat iemand hem heeft overtuigd en dat hij die overtuiging zo maar verder doorgeeft. Dit is niet het standpunt van Ridderbos (ook niet van J.V.Meininger in zijn boek, *Verhoog over de liefde*), die zich eigenlijk bij de traditionele Plato-commentaren schaart en bijgevolg de overige verhalen in het *Symposium* wel interessant vindt, maar het verhaal van Socrates en Diotima superieur aan de overige. Hij schenkt echter — overigens terecht — nogal wat belang aan de tussenkomst van Alcibiades, de spelbreker, die het over Socrates zelf heeft, en op die manier beter de eros evoceert dan om het even wie. Niet alleen draagt Alcibiades de eros heel dubbelzinnig in zich, en laat hij dat ook blijken; hij toont echter ook aan hoe bij Socrates de eros niet in de beoefening van de begeerte bestaat. In zijn ironie — die altijd iets afstandelijks heeft — wijst hij Alcibiades als minnaar af en waarschuwt hij de gastheer Agathon voor de strategieën van Alcibiades die als een rasechte politicus, uit eigen belang andere mensen van elkaar scheidt en tweedracht tussen hen zaait (zie: 222d-222e). De eros van Socrates is een nuchtere en luciede eros die door de beoefening van het echte gesprek de mensen met elkaar verbindt in het gezamenlijk ingewonnen inzicht. Niet de retoriek van de sofisten, niet de begeerlijke strategieën zijn de manifestaties van de eros, integendeel. Het is daarentegen de verbindende kracht van de filosofie, de liefde voor de waarheid in het vriendengesprek die Socrates beleeft. Deze luciede roes, waarvan men nooit dronken wordt, staat boven de rationalistisch geconceptualiseerde mystieke roes van Diotima wiens overtuigingskracht haaks op het erotische gesprek staat. Socrates zegt trouwens van haar "een meester-sofist zou haar niet verbeterd hebben"(208c). Eigenlijk wil Socrates niet overtuigen, maar inzicht brengen door het redeneren. Dat niet iedereen die nuchtere inspanning aankan, blijkt op het einde van het *Symposium*, dat ik hier nogmaals in de vertaling van Ridderbos citeer: "... toen hij (de verteller Aristodemus) ontwaakt was, had hij gezien, dat de anderen sliepen of weg waren, maar dat Agathon, Aristofanes en Socrates alleen nog wakker waren en uit een grote schaal dronken van links naar rechts. Socrates was dan met hen in gesprek geweest. En overigens, vertelde Aristodemus, herinnerde hij zich z'n woorden niet — want hij was er

niet van het begin af bij geweest en zat bovendien een beetje te knikkebollen — wat echter de hoofdzaak betreft, zei hij, Socrates had hen er toe gedwongen toe te stemmen, dat het bij dezelfde man hoort er weet van te hebben een komedie en een tragedie te dichten en dat hij, die volgens de regelen van de kunst een tragediedichter is, ook een komediedichter is. Terwijl ze hiertoe dan gedwongen werden en het niet erg konden volgen, hadden ze zitten knikkebollen en eerst was Aristofanes in slaap gevallen en toen het reeds dag werd Agathon. Toen was Socrates, nadat hij hen in slaap had gebracht, opgestaan en weggegaan, en hijzelf was hem zoals hij gewoon was gevolgd, en hij was naar het Lyceum gegaan, had zich gewassen en had evenals anders verder de dag doorgebracht en was, na hem zo te hebben doorgebracht, tegen de avond thuis ter ruste gegaan" (223c-d; blz291-192)⁶. Zoals men ziet, komen Agathon en Aristofanes niet tot inzicht; ze zijn te dronken en kunnen zich nauwelijks wakker houden; ze missen Socrates' waakzaamheid.

Men zou nu natuurlijk kunnen opwerpen dat Socrates hier helemaal geen vriendengesprek meer voert, aangezien in de tekst staat dat Socrates 'hen er toe had gedwongen toe te stemmen'. Helaas is de vertaling van Ridderbos niet smetteloos; er staat "prosanankatzein autous homologein", wat wil zeggen dat Socrates bezig was hen ertoe te brengen toe te geven, in de zin van tot inzicht te komen, dat...enzovoort. Alleen zijn ze er niet toe in staat, waardoor het gesprek mislukt — wat echter niet belet dat Plato intussen aantoonde dat zijn *Symposium* tegelijk een tragedie en een komedie is.

Retoriek en overtuiging in de eros vormen het uitgangspunt in de *Phaedrus* om het andermaal over de schoonheid te hebben. Maar zoals Ridderbos terecht opmerkt heeft dit niets met estheticisme te maken, integendeel. De vraag wordt immers gesteld waartoe de erotische relatie leidt en bijgevolg beklemtoont de auteur de ethische implicaties, omdat "zowel de ware schoonheid als de ware wijsheid, gerechtigheid, bezonnenheid etc. tot dezelfde wereld van de ware Zijnden behoren. Maar ze worden toch telkens van elkaar onderscheiden en dan treft het dat schoonheidsgenieting, die volledig wordt aanvaard, op een verandering van het menselijk gedrag is gericht. In die zin is schoonheid intermediair en wordt het accent op het ethos gelegd" (blz.118). Bij de uitzinnigheid of waan in de eros, is er dus ongetwijfeld een bezonnenheid, zodat de extatische uitzinnigheid van de eros vruchtbare relaties kent, "het zijn de relaties van een trouwe wederzijdse genegenheid waarin niet voor ogenblikkelijk genot wordt geleefd, maar men gezamenlijk naar de diepste wijsheid op zoek is" (blz.118).

In de nabeschouwingen, die onmiddellijk bij de tekst van Plato aansluiten, maakt Ridderbos enkele vergelijkingen. Belangrijk vindt hij dat eros in beide teksten ruimer dan alleen maar verliefdheid is; in het *Symposium* legt de tekst het accent op het goede en in de *Phaedrus* op de wijsheid. Ook is het duidelijk, zo meent de auteur, "dat zowel in het *Symposium* als in de *Phaedrus* vrijwel uitsluitend een homoërotische relatie in het geding is. Een dergelijke relatie is (evenals trouwens elke andere) te verwerpen, indien ze alleen maar lichamelijk

is gericht. Dient deze relatie echter tot een geestelijke bevruchting doordat haar hevigheid zich in een zoeken naar wijsheid ontlaaft, dan mag zij positief worden ervaren" (blz.131). Het is goed dat Ridderbos hier toch even ter sprake brengt hoe weinig de vrouw in de eros bij Plato een rol krijgt.

Zijn analyses bevatten echter wel een lacune: hij heeft het nauwelijks of niet over het laatste deel van de *Phaedrus*. Vanaf 266d hebben Phaedrus en Socrates het over de dialectiek, de retoriek en de onvolkomenheid van het schrift. Het zijn grandioze passages over het vermogen van het gepaste woord in de zieleleiding: "wanneer men de capaciteit bezit te zeggen, wat voor een mens door wat voor redes overtuigd wordt en hem bovendien, als hij binnen z'n gezichtsveld komt, kan onderkennen en zichzelf kan duidelijk maken, dat deze het is en dit de natuur, waarvan indertijd sprake was, nu metterdaad daar voor hem, waaraan deze redes op deze manier om haar van deze dingen te overtuigen moeten worden toegediend — als men dan over dit alles reeds beschikt en bovendien begrip kreeg over de juiste momenten om eventueel te spreken en zich in te houden en verder ten aanzien van kortsprekerij, klachtsprekerij, overdrijving en al wat men verder aan redesoorten in het bijzonder heeft geleerd daarvoor zowel het goede als het slechte moment heeft leren onderscheiden, dan heeft men op een schone en volmaakte wijze het eindpunt van de kunst bereikt, maar eerder niet" (271e-272a; blz.344)⁷. Of nog een ander voorbeeld waarin Socrates laat blijken dat hij met een bepaalde opvatting van overtuiging niet erg eens kan zijn: "... in de gerechtshoven zou niemand zich ook maar in het minst om de waarheid om deze dingen bekommeren, maar om wat overtuigt" (272d; blz.345)⁸. Nog twee passages over het liefdevolle en dus juiste woord voor de aangepaste ziel: "... een veel schonere ernst wordt aan deze dingen besteed, wanneer iemand met gebruik van de dialectische kunst, als hij daarvoor een geschikte ziel heeft gevonden, met kennis redes plant of zaait, die in staat zijn zichzelf en de planter te helpen en niet zonder vrucht blijven maar zaad hebben, waaruit in andere karakters andere groeien en zo in staat zijn dat (zaad) telkens weer onsterfelijk te maken, en hun bezitter gelukkig doen zijn in de sterkste mate, die voor een mens mogelijk is" (276e-277a; blz.350)⁹. Tenslotte nogmaals over de echte woordkunst waaraan Socrates zijn gespreksgenoot herinnert: "Aldus: voordat men de waarheid kent van elk onderwerp waarover men spreekt of schrijft en men elk ding naar z'n aard kan definiëren, vervolgens na de definities het naar soorten weet uit te snijden totdat men niet meer snijden kan, dan met een overeenkomstig inzicht in de natuur van een ziel en met de uitvinding van het bij elke natuur passende soort z'n rede zó opstelt en ordent dat men voor een veelkleurige ziel veelkleurige en op alle toonaarden afgestemde redes bestemt, eenvoudige daarentegen voor een eenvoudige — niet eerder zal men met kunst natuurlijker wijze het genre 'redes' ter hand kunnen nemen, noch om in één enkel opzicht te onderwijzen noch om in één opzicht te overreden, zoals heel de voorafgaande redenering ons heeft geopenbaard" (277b-c; blz.350-351)¹⁰.

Dit zijn enkele cruciale passages uit Plato's *Phaedrus* die van enorm

belang zijn om een fundamenteel en essentieel aspect van de eros te begrijpen. Er is immers geen erotisch zonder het gepaste en op de andere afgestemde woord. Dat de mensen aanspreekbaar zijn en zelf aanspreken, is nu eenmaal de menselijke natuur, en alles wat de mens doet speelt zich binnen die natuur af — wat natuurlijk niet wil zeggen dat alles wat de mens ervaart verwoord wordt en dat elke expressie woordelijk is. Neem ik het voorbeeld van de muziek, dan heeft zij ongetwijfeld het dialectische woord — in de socratische zin — als *voorwaarde*, wat echter niet inhoudt dat de muzikale expressie en ervaring in woorden kunnen worden omgezet, integendeel, ze slaan zelfs een gat in onze woordcultuur, maar heffen daarom de voorwaarde van de woordcultuur niet op. In die zelfde zin kunnen we over de eros spreken: zij heeft het gesproken woord als voorwaarde — vandaar dat dieren uit zichzelf niet erotisch zijn — maar manifesteert zich daarom niet altijd en zeker niet uitsluitend in het woord — al laat zij steeds ruimte voor het woord.

Dat de plaats, het oord, of misschien nog beter: het huis van de eros, het verbindende en niet het scheidende of dwingende woord is, lijkt mij toch mooi in het *Symposium* geëvoceerd bij het beëindigen van Alcibiades' verhaal: "Toen Alcibiades dit dan had gezegd, was er een gelach ontstaan om zijn vrijmoedigheid, want hij scheen nog met liefdesdrift voor Socrates vervuld te zijn. Toen had Socrates gezegd: Jij lijkt mij nuchter te zijn, Alcibiades. Want anders zou je niet ooit een poging doen door je zo sierlijk met veel omhaal te omhullen om in het duister te laten, waarom je dit alles hebt gezegd, en alsof het slechts een bijkomstigheid betrof heb je bij het spreken dat aan het slot geplaatst, alsof je niet alles daarom had gezegd om mij en Agathon in onmin te brengen, want je meent dat ik op jou verliefd *moet* zijn en op niemand anders, dat Agathon echter de geliefde van jou *moet* zijn en van niemand anders. Je bleef echter niet voor ons verborgen, maar dit satyren- en silenendrama van jou was volkomen duidelijk. Laat hij er evenwel, m'n beste Agathon, niets mee opschieten, maar wees er op bedacht, dat niemand mij en jou in onmin brengt. Toen had Agathon gezegd: Ongetwijfeld Socrates, schijn je de waarheid te zeggen. En ik maak dat ook op uit de manier, waarop hij tussen mij en jou in ging aanliggen met het doel om ons van elkaar te scheiden. Hij zal er helemaal niets mee opschieten, maar ik zal naast je komen liggen.

Graag had Socrates gezegd, ga hier op de plaats onder mij aanliggen. O Zeus, had Alcibiades gezegd, wat moet ik weer van deze mens verduren. Hij denkt aan alle kanten mijn meerdere te moeten zijn. Maar, als het niet anders kan, bewonderenswaardige, laat dan Agathon tussen ons in aanliggen. Maar dat is onmogelijk, had Socrates gezegd. Jij hebt immers mij geprezen en ik moet op mijn beurt mijn rechterbuurman prijzen. Als nu Agathon onder jou gaat aanliggen, zal hij mij toch niet weer gaan prijzen alvorens veeleer door mij geprezen te worden? Laat het evenwel toe, demonisch man, en *misgun* het de jonge man niet door mij geprezen te worden. Want ook begeer ik er erg naar zijn lof te bezingen. Hoi, hoi, had Agathon gezegd, Alcibiades, het is

onmogelijk, dat ik hier blijf, maar voor alles zal ik van plaats verwisselen, opdat ik door Socrates geprezen word.

Daar hebben we weer, had Alcibiades gezegd, de gebruikelijke toestand. Als Socrates er bij is, is het voor een ander onmogelijk z'n deel te krijgen aan schone knapen. Hoe wist hij ook nu het juiste middel om zelfs een overtuigende redenering te vinden, dat deze-hier bij hemzelf zou aanliggen"(222c-223a, blz.290-291).¹¹ De cursiveringen 'moet' en 'misgun' zijn van mij, omdat ik hier de vrijheid en de onvoorwaardelijkheid van Socrates' eros en de onvrijheid en voorwaardelijkheid van Alcibiades' strategieën wil beklemtonen. Plato's verhaal is heel subtiel en in zijn evocaties en situatieschilderingen vertellen in een zekere zin meer dan het al te nadrukkelijke verhaal van Diotima. Nogmaals, het onvoorwaardelijke, verbindende en liefdevolle woord bevestigt de eros - precies dit vertegenwoordigt Socrates, al is het niet zonder ironie (wat weer een heel andere discussie kan openen).

(Bij het lezen en herlezen van deze dialogen van Plato moet mij toch de volgende bedenking van het hart: Plato gaat door als een van de grootste filosofen van de geschiedenis van het denken, en het *Symposium* en de *Phaedrus* gelden als uiterst belangrijke teksten. Ze zijn echter geen filosofische vertogen of essay's, maar verhalen. Ze worden geanalyseerd en besproken in tientallen vakbladen. Zou nu echter een filologisch of filosofisch vakblad een dergelijk, soms boertig verhaal als het *Symposium*, als belangrijk en geschiedenis makend opnemen ? Maakt een Plato vandaag kans in het filosofisch bedrijf ?)

Vertoog over de liefde is, zoals de auteur J.V. Meininger zelf aangeeft, door een oudere arts geschreven. Het boek bevat een reeks beschouwingen geput uit voorbeelden uit de literatuur en de geschiedenis. Het is hem om er te doen — en dit maakt het boek sympathiek — "mijzelf duidelijkheid en inzicht te verschaffen"(blz.12). Dit is een heel plausibel uitgangspunt voor het schrijven van een boek: op rijpere leeftijd en met een wellicht grote ervaring voor zichzelf klaarheid (trachten te) schenken in een raadselachtige en problematische aangelegenheid waarmee men zowel persoonlijk als professioneel te maken heeft gehad en wat men de werkelijkheid *par excellence* kan noemen. De liefde of 'de vereniging der geslachten', zoals sommige auteurs de erotische realiteit noemen, ervaren zovelen als de moeilijkste opdracht of als het zwaarste juk. Dat verneemt elke arts in zijn consultatiecabinet. Daarom "heb ik, als medicus, ook aandacht geschonken aan aspecten van menselijk gedrag en menselijk lijden, die door de meeste auteurs over het onderwerp liefde buiten beschouwing worden gelaten. Op menige plaats in dit boek wordt melding gemaakt van ziekten van personen. In het bijzonder van schizofrenie en syfilis. Dit zal sommige lezeressen en lezers misschien verbazen en een enkeling zelfs ergeren. In een werk over de liefde mag evenwel niet worden voorbijgegaan aan gedragingen en ziekten die een verwoestende uitwerking kunnen hebben op menselijke relaties en in het bijzonder op de liefde. Dit laatste is daadwerkelijk het geval waar het geslachtsziekten en geestesziekten betreft. Het optreden van

geslachtsziekten vindt zijn grond vrijwel altijd in het tekortschieten of in het ontbreken van de liefde. Voor de geestesziekten is het vooral de groep der schizofrenieën (...) die grote betekenis heeft voor het vraagstuk van de menselijke communicatie"(blz.15-16).

Hiermee is opzet en achtergrond van deze studie van Meininger aangegeven. De uitwerking is een mengeling van een chronologische opeenvolging van evocaties en visies op de liefde en van enkele systematische beschouwingen. Deze geschiedenis en systematiek is al in de inhoudstafel terug te vinden wanneer de auteur het zowel heeft over 'liefde in de klassieke filosofie' als over 'liefde als begeerte en zingenot' of over 'liefde en psychoanalyse'. Zo'n mengeling geeft aan het boek uiteindelijk niet de eenheid die men zou verwachten. Soms wil de auteur volledig zijn — wat niet kan — en stapelen de literaire voorbeelden zich steeds maar verder op; soms blijft hij stilstaan bij historisch belangrijke momenten, maar komt hij toch tot overhaaste (en populaire) conclusies. Het worden dan ongenueanceerde uitspraken zoals: "Opvallend is vooral de vernedering van de vrouw in de wereldgodsdiensten"(blz.59) — zo'n zin heeft tegenwoordig bij iedereen bijval. Andere voorbeelden: "Ook onder de communistische dictatuur werd en wordt niet alleen de liefde, maar ook de seksualiteit ondergeschikt gemaakt aan de ideologie. De gronden waarop de liefde wordt verworpen, blijken telkens te worden aangepast aan de eisen van het beleden dogma. Voor de kerk is de liefde zondig, voor de freudiaan infantiel, voor de nazi volksvijandig en voor de communist bourgeois en decadent"(blz.82). En helaas komen er, zoals al opgemerkt, opnieuw die vergelijkingen met het dier voor: "De mens is (en dat is zijn geheim) behalve een geestelijk wezen ook een zoogdier"(blz.101), een zinnetje dat men in de lessen biologie in de middelbare school tot in den treure herhaald krijgt, maar dat nergens op slaat en alleen tot de 'wereld' van het biologisme behoort. De arts Meininger is hier trouwens contradictorisch. Wanneer hij enerzijds terecht schrijft: "Er is in de mens niet zoiets werkzaam als een dierlijke natuur, die vervolgens, of reeds van den beginne, wordt opgesierd en veredeld met geestelijke trekjes. De moeilijkheid is dat het menselijke niet meer voorstelbaar is, niet in beelden van dingen begrijpelijk kan worden gemaakt, maar alleen kan worden besproken in de taal van het begrip"(blz.100), schrijft hij anderzijds dingen als: "De mens is integendeel *bevrijd* van de bronst, in die zin dat hij de doorlopende en vrije beschikking heeft over zijn parings- en voortplantingsvermogen en niet is gebonden aan de door de natuur opgelegde perioden"(blz.101; de cursivering is van mij), of even verder: "Door de *verlossing* uit de greep van de bronst verkreeg de mens een vrije seksualiteit, maar werd hij er tevens verantwoordelijk voor", en nog even verder in de vergelijking met het dier: "Ook de mens toont dit gedrag, maar hij doet daarin meer dan noodzakelijk is voor zijn bestaan als biologisch wezen en als soort. In zijn gedrag, dat wil zeggen in al wat hij doet of laat, geeft een mens zijn drijfveren, zijn bedoelingen, dat wil zeggen zijn innerlijk, te kennen"(blz.101-102). En ten slotte: "De overgang van dierlijke driftuiting in erotisch of

liefdesgedrag is dan ook de overgang van signaliseringsgedrag in betekenisgedrag" (blz.102). In verband met het 'meer dan noodzakelijke' geeft de auteur ook nog een voetnoot: "Met deze hinderlijke eigenschap: voortdurend meer te doen dan noodzakelijk is, hebben wij ons de cultuur, met al zijn ellende, op de hals gehaald" (blz.320). Dit is geen taal om over de liefde en de erotiek te spreken of te schrijven; het is de taal van helaas al te veel artsen die in het conceptualisme van het biologisme zijn blijven steken en die de mens topologisch en dus objectaal blijven beschrijven. Indien het zo is dat er geen dierlijke natuur in de mens werkzaam is — wat een menselijke vanzelfsprekendheid is — dan moet en kan hij niet bevrijd of verlost worden van de natuurlijke bronst en dan heeft hij zich ook niet de cultuur 'met al zijn ellende' op de hals gehaald.

Al deze opmerkingen zijn dan niet terzake. Inderdaad, Meininger is hier — en ook elders — te weinig ter zake in de fenomenologische zin. In Nederland heeft men het gelukkige voordeel gekend dat men in de medische antropologie een merkwaardige invloed van de fenomenologische school heeft gekend — een invloed die men vanaf de tweede helft van de jaren zestig heeft miskend en die men nu, gelukkig, herontdekt. De *Daseinsanalyse* van Martin Heidegger, die via Ludwig Binswanger in de medische antropologie burgerrecht heeft verworven, leert dat het begrijpen van het menselijk gedrag een zakelijkheid impliceert die met een archeologie van de existentielle structuren verwant is. De vraag luidt niet: waarin onderscheiden wij ons van de dieren, die ons darwinistisch evolutionistisch zouden zijn voorafgegaan, maar moet wél luiden: wat is onze oorspronkelijkheid binnen ons 'zijn-in-de-wereld' en hoe kunnen we die beschrijven? Als de biologie nu daartegenover een biologistische metafysica wordt, dan is zij niets anders dan een scherm dat de menselijke oorspronkelijkheid eerder verhuult dan onthult. Helaas — en ik weet dat ik mij herhaal — kiezen veel artsen voor de verhulling in plaats van voor de onthulling.

Dat de arts Meininger aan zijn boek geen eenheid heeft kunnen geven, moet gezocht worden in het feit dat hij geen adequate medisch-antropologische visie heeft, een visie die men aan sommige Nederlandse universiteiten wel heeft gedoceerd — ik denk onder meer aan de Utrechtse school met mensen als Buytendijk, Van den Berg, Langeveld, Linschoten, Rümke en anderen die zo'n stimulerend werk hebben geleverd¹².

Dit alles belet nu natuurlijk niet dat ik in Meiningers boek behartenswaardige dingen en een massa boeiend literair materiaal heb gevonden. Hij heeft uit de grote bronnen geput, en het feit alleen al ze te citeren, brengt mee dat de lezer met een rijke traditie kennismaakt. Trouwens deze bronnen zijn leerzaam, ook in negatieve zin. Zo leert Meininger uit het oeroude Gilgamesjepos waarin de liefde *niet* bestaat: in een wereld van knechtschap en onvrijheid, van blinde gehoorzaamheid aan de ondoorgroendelijke tirannie van afgoden, demonen en priesters, "waarin de mens voortdurend in angst leeft, kan de liefde niet worden geboren. Want, en dit is iets dat slechts weinigen beseffen, niet haat is de tegenpool van de liefde, maar angst. Alleen liefde verlost van de angst, ook van de doodsangst" (blz.33). Het is in zo'n zijdelingse opmerkingen dat Meininger

soms een aantal hardnekkige gemeenplaatsen doorbreekt. Ook zijn kritische vragen in verband met de asceze in het liefdesideaal vind ik treffend: hij vreest immers dat in deze asceze waanvoorstellingen werkzaam kunnen zijn: "wat is een geestelijke liefde die niet door een vleeselijke mond wordt beleefd? Wie de menselijke liefde, via zintuigen en brein beleefde en met het *sprekende* lijf tot uitdrukking gebrachte liefde, uitroeit, houdt niet de goddelijke liefde over, maar in het geheel niets. Want waar het om gaat, is het geheel, het ene geheel van mens, medemens en god, in de liefde en als liefde"(blz.56).

Het besluit van Meininger is merkwaardig omwille van zijn zwaarmoedige toon: hij heeft het over de vergankelijkheid van de liefde en over de sterfelijkheid van de geliefde. Inderdaad, niet de eigen dood is het ergste wat ons kan overkomen, maar het sterven en de dood van de persoon die we beminnen. Dan lijkt niets nog de moeite waard om te leven — dat is de ervaring van velen die in hun rouw zo diep lijden. Meininger vraagt zich af: "Is onze werkelijkheid een lot en vergaan ons noodlot? Hoe zou liefde dit noodlot kunnen doorbreken? Wat vermag liefde tegen eindigheid en dood? Stel dat Jean le Cathare gelijk heeft, dat liefde duurt, dat liefde de tijd trotseert door de tijd te overstijgen, waarin bestaat dit dan? *Hoe* duurt de liefde, wat betekent liefdes duurzaamheid? Is zij hetzelfde als liefdes eeuwigheid? En gaat liefde dan dood en tijd te boven?" (blz.313). Het zijn inderdaad moeilijke vragen, maar tegelijk heel essentiële. De auteur beantwoordt ze — als dat *überhaupt* mogelijk is — niet, maar wil er in een tweede deel op in gaan. Ook Roger Burggraeve wil aan zijn boek een vervolg geven door een meer praktisch-ethisch gedeelte te schrijven. De beide auteurs hebben — hoe kan het anders — niet alles kunnen bespreken wat ze wilden, gewoon omdat het onderwerp raadselachtig en bijgevolg onuitputtelijk is.

* * * *

Van drie auteurs heb ik hier een werk over seksualiteit, eros en liefde besproken. In wat ze bedoelen vinden ze elkaar op de zelfde golflengte terug: de beleefde liefde van man en vrouw in haar erotische en seksuele bezieling en toewijding betekent voor hen de ultieme werkelijkheid. Maar als ik hier de notie 'werkelijkheid' gebruik dan moet ik tegelijk beseffen dat de drie auteurs hier niet meer hetzelfde bedoelen. Voor Roger Burggraeve is deze werkelijkheid ongetwijfeld religieus en zelfs godsdienstig: de liefde is, bijbels gesproken, een opdracht van God aan de mensen geopenbaard. Uit zichzelf heeft de mens de liefde niet uitgevonden; zonder God geen liefde. Deze opvatting is niet alleen bijbels. In Plato's dialogen is de eros eveneens goddelijk. In zijn boek is Ridderbos zich echter wel bewust van een mogelijke al te smalle interpretatie van de eros; hij houdt dan ook een pleidooi voor een verzoening tussen de Griekse liefde en de christelijke *agapè*. Uiteraard wil hij ze niet aan elkaar gelijkstellen; hij betoogt echter wel dat eros en *agapè* elkaar niet uitsluiten

aangezien de christelijke liefde in haar verhouding tot God, de schepping en de naaste ook de zelfliefde met haar eudaimonische zelfrealisatie impliceert. Tegen deze achtergrond kan ik dan ook stellen dat de religieuze dimensie in de overwegingen van Ridderbos zeker niet ontbreekt. Dat de ultieme werkelijkheid bij Meininger ook deze religieuze connotatie kent, suggereert hij in zijn 'laatste' vragen, maar men zal op het vervolg van zijn overwegingen moeten wachten om hiervan een uitwerking te krijgen.

Noten

¹ Georges Bataille, *La littérature et le mal*. Parijs. Gallimard, 1957, blz.186.

² Franz Kafka, *Het slot* (vertaling: Guus Sötemann en Ruth Wolf). Amsterdam. Querido, 1983, blz.58-59.

³ Zie: de laatste zinnen van *Het proces*.

⁴ Voor een verhelderende interpretatie zie: Roger Thibau, *Plato's Symposium*, in: *De Uil van Minerva* vol. 3, nummer 2, winter 1986/87, blz.63-9.

⁵ "Dàar, mijn waarde Socrates, sprak de vreemdelinge uit Mantinea, op dat hoogtepunt van het leven, zo ergens, is het leven voor een mens levenswaard: wanneer hij de schoonheid-zelf aanschouwt. Hebt ge die eenmaal gezien, dan zult ge vinden dat zij niet kan worden gemeten naar de maat van goud of gewaad of schone knapen of jongelingen, bij het zien waarvan gij nu buiten uzelf zijt, en waarvoor gij — gij en menig ander — bereid staat om, met de ogen op hèn gevestigd en bestendig in hun aanwezigheid verkerend, af te zien, zo mogelijk, van eten en drinken, en alleen maar naar hen te kijken en met hen te verkeren. Stel u eens voor wat het moet zijn wanneer het iemand gegeven zou zijn de schoonheid-zelf te zien in al haar zonnezuiverheid, reinheid, onvermengdheid, niet bezwaard door menselijk vlees, onbezoedeld door kleuren en die honderd andere sterfelijke beuzelarijen, maar wanneer hij bij machte was de goddelijke schoonheid-zelf in haar éénvormigheid grondig te peilen. Of denkt ge, dat men een banaal bestaan leidt als men dàarheen blik, dat aanschouwt met het gewenste oog (de geest), dàarmee omgaat ? Of beseft ge dan niet, vroeg ze, dat het hem alleen dàar gegeven zal zijn voort te brengen, wanneer hij namelijk het schone ziet met het oog waarmee het zichtbaar is ? Wat hij dan verwekt, zijn geen afbeeldingen van de deugd — want niet met een afbeelding heeft hij contact — maar ware deugd, omdat hij in contact staat met de waarheid. En als hij dan de ware deugd heeft verwekt en grootgebracht, is het hem gegund de vriendschap der goden te winnen. Als iemand ter wereld onsterfelijk zal worden, dan zeker hij" — Plato, *Verzameld werk*. Antwerpen. De Nederlandsche Boekhandel, 1965, deel I, blz.903-904.

⁶ In de vertaling van Xavier De Win: "En het eerste wat hij zag bij zijn ontwaken, was dat al de anderen nog sliepen of vertrokken waren. Alleen Agathon en Aristophanes en Socrates waren nog wakker en zaten te drinken uit een grote drinkschaal die van links naar rechts rond ging. Socrates was met hen aan het discussiëren. Wat er allemaal gezegd werd, kon Aristodemus zich niet herinneren — hij was er immers niet van het begin bij geweest en sliep daarbij nog half. De hoofdzaak was nochtans deze: Socrates wilde hen ertoe dwingen te erkennen dat één en dezelfde mens, als hij er verstand van heeft blijspelen te maken, ook treurspelen moet kunnen maken, en dat een treurspeldichter ook een blijspeldichter is. Zij zagen zich verplicht dat toe te geven, maar konden hem niet al te best volgen en hun hoofd zonk al dieper en dieper. De eerste die in slaap

viel, was Aristophanes; dan volgde Agathon, maar toen was 't al dag aan het worden. Toen Socrates hen dan in slaap had gekregen stond hij op en ging weg. Aristodemus had hem gevolgd, zoals naar gewoonte. Bij het Lyceum gekomen, waste Socrates zich en bracht de rest van de dag door zoals altijd, waarna hij tegen de avond thuis ging uitrusten"(Verzameld werk, deel 1, blz.920).

⁷ In de vertaling van Xavier De Win: "wanneer we voldoende bekwaam zijn te zeggen welk soort van mensen door die of die soort van redevoeringen wordt overtuigd, en wanneer we in staat zijn om een persoon, waarmee we in aanraking komen, te doorgronden en over hem een eigen oordeel te vormen: 'hier hebben we nu, concreet, te doen met de man of de natuur waarover men ons vroeger, theoretisch, gesproken heeft; nu moeten we hierop die bepaalde redevoeringen toepassen om die bepaalde overtuiging ingang te doen vinden' — wel, als we dat al kunnen, en als we bovendien ook nog het juiste ogenblik kunnen kiezen om te spreken of te zwijgen, en als we dan ook nog weten te onderscheiden of het al dan niet pas geeft 'gedrongen stijl', 'meelijwekkende stijl', 'verontwaardigde stijl' of al die bepaalde stijlfiguren die we vroeger leerden, te gebruiken: dan, maar ook niet eerder, mogen we spreken van een degelijke en afgewerkte kunst-vorming"(Verzameld werk, deel II, blz.519-520).

⁸ In de vertaling van Xavier De Win: "...bij de rechtbanken is er niemand die zich in die zaken ook maar het minst gelegen laat aan de waarheid: het enige wat telt is de overtuigingskracht"(Verzameld werk, deel II, blz.521).

⁹ In de vertaling van Xavier De Win: "...dat het veel beter is, meen ik, zich ernstig met die dingen bezig te houden: en dat gebeurt met behulp van de dialectiek. Vindt de dialecticus een geschikte ziel, dan plant en zaait hij daarin betogen die vergezeld gaan van kennis, en die in staat zijn én zichzelf én de zaaier te helpen, betogen die, ver van onvruchtbaar te blijven, een kiem insluiten, waaruit in andere gemoederen weer andere betogen opschieten, zodat ze de kiemkracht onsterfelijk weten te houden, betogen die hun bezitter zo gelukkig maken als een mens gelukkig zijn kan"(Verzameld werk, deel II, blz.527).

¹⁰ In de vertaling van Xavier De Win: "Zolang ik de waarheid niet zie over elk van de dingen waarover ik spreek of schrijf, zolang ik niet in staat ben van elk ding de eigen definitie te geven, zolang ik, na het geven van de definitie, de dingen niet weet in te delen in soorten, en wel zo dat verdere onderverdeling onmogelijk is; zolang ik insgelijks nopens de natuur van de ziel niet datzelfde oordeel des onderscheids weet uit te spreken en zolang ik voor elke (ziele)natuur niet de aangepaste soort (van rede) weet te vinden, zolang ik mijn redevoering niet zo weet op te stellen en te ordenen dat ik aan een complexe ziel ook complexe, alle toonsoorten omvattende redevoeringen kan bezorgen: zolang dat alles niet gebeurd is, zeg ik, zal ik niet in staat zijn — althans niet in de mate waarin dat uit de aard der zaak mogelijk is — het oratorische genre met kunst te beoefenen, noch in zijn didactisch, noch in zijn overredend aspect. Dat heeft het ganse voorafgaande betoog ons geleerd"(Verzameld werk, deel II, blz.528).

¹¹ In de vertaling van Xavier De Win: "Toen Alcibiades uitgesproken was, steeg er gelach op om zijn vrijpostig verhaal, dat voldoende liet blijken dat hij nog steeds verliefd was op Socrates. Deze nam nu het woord: 'Men zou waarlijk niet zeggen dat ge gedronken hebt, Alcibiades. Anders hadt ge nooit zo elegant om de zaak heen kunnen praten om te trachten achter dit voorwendsel de ware bedoeling van uw hele verhaal aan het zicht te onttrekken; dan had ge ook niet tot het slot van uw rede gewacht om met de eigenlijke kern van uw betoog voor de dag te komen en dan nog maar zo langs uw neus weg, net alsof uw hele betoog niet daàr op gericht was onenigheid te zaaien tussen Agathon en mij: gij beeldt u immers in dat ik uw minnaar moet zijn en van

niemand anders, maar dat Agathon zich door u *moet* laten minnen en door u alleen. Maar wij hebben u door: en heel dat toneelspel van u met zijn saters en silenen is voor ons zonneklaar. Neen, Agathon, mijn vriend, daarmee mag hij geen succes kennen. Zorg er integendeel voor dat niemand ons met elkaar brouilleert.'

Daarop sprak Agathon: 'Inderdaad, Socrates, ge kondt wel eens gelijk hebben. De manier alleen waarop hij tussen u en mij in is komen aanliggen, bewijst al genoeg: zijn bedoeling is ons van elkaar te scheiden. Maar daar zal hij geen succes mee halen. Integendeel, ik kom naast u liggen'.

- Flink zo, zei Socrates. Ja, neem hier die plaats rechts van mij en leg u hier naast mij.

- Goeie genade ! riep Alcibiades. Wat een behandeling moet ik me eens te meer laten welgevallen vanwege die kerel ! Hij meent me op alle punten te moeten overtroeven. Wat een zonderlinge figuur ! Maar kom, als 't niet anders kan, laat Agathon dan tussen ons in plaats nemen.

- Neen, onmogelijk, wedervoer Socrates. Gij hebt zo juist mijn lof gemaakt, nu is het mijn beurt om mijn tafelgenoot van rechts te prijzen. Zou Agathon dus rechts van u komen aanliggen, dan zoudt ge toch niet willen, zeker, dat hij weer eens mijn lof maakte, voordat ik veeleer de zijne heb gemaakt ? Laat hem begaan, gij bezetene, en *misgun* het de jonge man niet dat hij door mij geprezen wordt. Ik snak er trouwens naar zijn lof te zingen.

- Ha ! Ha ! Alcibiades, riep Agathon. Nu kan ik onmogelijk hier blijven. Ik kan er niet buiten: ik moet daarheen verhuizen om me door Socrates te laten prijzen.

- Weer eens het oude liedje, zei Alcibiades. Als Socrates erbij is, krijgt niemand anders een kans bij de mooie jongens. Met wat een gemak heeft hij weer het overtuigend argument weten te vinden om onze vriend Agathon naast zich te krijgen"(*Verzameld werk*, deel 1, blz.918-919).

¹² Meiningers boek vertoont tot op zekere hoogte een verwantschap met het boek — dat hij trouwens ook citeert — van Julia Kristeva, *Histoires d'amour* (Parijs Denoël, 1983) dat wél eenheid vertoont door de linguïstisch-psychoanalytische benadering. Het boek is grondiger, maar heeft een ander nadeel: het staat bol van een op de duur ergerend jargon. Ik vraag me trouwens af of de retoriek hier niet zo verzelfstandigd is dat zij haar eigen esoterische en fantastische werkelijkheden creëert. Wat nu niet belet dat ik in dit boek van Kristeva ook bijzonder goede beschrijvingen en evocaties heb gevonden.