

# *Eros en Mania in Plato's Symposium en Phaedrus*

ANNELIES VAN WIJNENDAELE

In dit essay zullen we Plato's opvatting over liefde en waanzin in het *Symposium* en de *Phaedrus* behandelen. De *Phaedrus* dankt zijn naam aan de gesprekspartner van Socrates, Phaedrus, die ook figureert in het *Symposium*, waar hij als eerste een lofrede op Eros houdt. Het *Symposium* en de *Phaedrus* zijn dus beide 'erotische' dialogen en behoren beide tot het ethische genre van Plato (Hupperts 2016: 24). De cruciale suggestie die we in deze bijdrage zullen maken, is dat er een zekere continuïteit bestaat tussen beide teksten. Geleerden zoals William Keith Chambers Guthrie (1975), Simon Jan Ridderbos (1988) en Christopher Rowe (1990) gaan daar ook vanuit. Dit impliceert evenwel dat we zullen ingaan tegen Martha Nussbaums bekende palinodie-hypothese, die inhoudt dat Plato zijn visie op *mania*<sup>1</sup> van het *Symposium* naar de *Phaedrus* radicaal zou hebben herzien, en dat hij in *Phaedrus* zou stellen dat *mania* die blijft voortduren niet noodzakelijk tot ziekte hoeft te leiden (Nussbaum 1986: 212). Volgens ons gaat dergelijke hypothese echter in tegen de grote betekenis die de Vormen voor Plato hebben, en bijgevolg tegen zijn minachting voor complete irrationaliteit. Onze probleemstelling ligt in deze onenigheid in de wetenschappelijke literatuur, en onze daaruit voortvloeiende onderzoeksvraag luidt: begrijpt Plato precies hetzelfde onder *eros* en *mania* in het *Symposium* en de *Phaedrus*, of treden er (al dan niet significante) verschillen op? Zo ja, op welk vlak? Laat ons vooreerst een inleiding geven op het *Symposium*.

## Het *Symposium*

Plato's *Symposium* toont ons een avondlijke bijeenkomst van gasten in het huis van de tragedieschrijver Agathon, die een feest geeft omdat hij de tragediewedstrijd heeft gewonnen – dat was in 416 v.C. Er duiken verscheidene historische figuren van Athene in de dialoog op, onder wie Socrates. Algemeen genomen was een symposium (Συμπόσιον) een soort van 'drink-feestje'; de

---

<sup>1</sup> De Griekse term 'mania' duidt in deze context op de waanzin van de seksuele begeertes, die – indien ze te sterk aanwezig zijn – tot ziekte kunnen leiden. We zullen later zien dat *mania* in de antieke Griekse cultuur ook nog andere betekenissen had.

term is afkomstig van het Griekse συμπίνω: 'samen drinken'. Het was een sociale bijeenkomst waar uitsluitend mannelijke gasten met een hoge status waren toegelaten die bloemenslingers droegen en op lange banken leunden, terwijl ze wijn kregen voorgeschoteld door slavenjongens en soms werden vermaakt door prostituees (Brassel z.j.). In Plato's *Symposium* wordt na het nuttigen van het avondmaal besloten dat elk van de gasten, in plaats van veel te drinken en te zingen, een toespraak zal houden ter ere van Eros. Dit woord, dat elk heel sterk verlangen kan aanduiden (bijvoorbeeld voor overwinning), betekent meestal 'liefde' in de zin die dat woord draagt in onze uitdrukkingen 'verliefd zijn op ...' en 'verliefd worden op ...': dat wil zeggen, intens verlangen voelen voor een bepaald individu als een seksuele partner (Dover 1980: 1). Maar in het *Symposium* verwijst Eros in eerste instantie naar een godheid (Ἔρως).

In het *Symposium* zullen we veel meer horen over homoseksuele dan over heteroseksuele *eros*; dat is geen excentriciteit van Plato, maar in overeenstemming met het gedrag van zijn tijd en plaats. Het is duidelijk vanuit de Griekse literatuur, kunst en mythe dat ten minste vanaf de vroege 6<sup>de</sup> eeuw v.C. de Grieken het natuurlijk vonden dat een goeduitziende jongen of jongere bij een oudere man hetzelfde verlangen naar seksualiteit kan opwekken, zoals een meisje dat kan (Dover 1980: 3). De oudere man, de *erastes* (ἐραστής) was de senior partner (de minnaar, de bewonderaar) en de jongere man, de *eromenos* (ἐρώμενος) was de junior partner (de geliefde, degene van wie gehouden wordt) (Dover 1978). De *eromenos* wordt in het Grieks meestal een *pais* (jongen) of *paidika* (jongetje/lievelling) genoemd en doorgaans had een *eromenos* een leeftijd van twaalf tot ca. achttien jaar (Hupperts 2002: 23-24). Een pederastische relatie in de Griekse samenleving had een opvoedkundige dimensie. De jongen was jong en de *erastes* was niet alleen ouder, maar ook *goed*. Deze term duidt in deze context op iemand met een hoogstaande moraal, die verbonden was met de hogere klasse. De jonge geliefde bezat dergelijke goedheid nog niet, en hij had de *erastes* nodig voor zijn ontwikkeling waarvoor hij in ruil seksuele diensten verleende (Hupperts 2016: 203-204). Belangrijk is evenwel dat de jongen niet al te veel vernederd en gedomineerd mocht worden, omdat hij een man in *spe* was die al spoedig de rol van burger zou vervullen. Zo was anale seks tussen een volwassen man en een vrije jongen bijvoorbeeld uit den boze. Als de twee seks met elkaar bedreven, dan was dat stevast in een intercrurale positie (met de penis tussen de dijen) (Hupperts 2002: 34-35). Dat Plato absoluut niet gelukkig was met deze bestaande seksuele praktijk in Athene, zal in beide dialogen centraal komen te staan. Laat ons nu een blik werpen op de eerste toespraken.

*De dualiteit van Eros*

We starten met Phaedrus' lofreden (178a-180b). Volgens Kenneth Dover (1980: 90) beperkt deze zich tot bepaalde standaard ingrediënten van *encomia* of lof: nobelheid van afkomst (het eerste deel) en verantwoordelijkheid voor goede gevolgen (het tweede, meer ethische deel). Eros is één van de oudste godheden en heeft geen ouders. Daarnaast schenkt hij ons ook allerhande voordelen/zegeningen. Vanwege Eros leven mensen een goed en deugdzaam leven (S178a-b: 203, S180b: 205). Ze handelen op zo'n manier opdat ze niet beschaamd zouden hoeven te zijn over zichzelf en er niet slecht zouden uitzien in de ogen van hun geliefde (S178d-e: 203). Maar is dat wel zo, of is Phaedrus' toespraak slechts 'schone schijn'?

Vervolgens komt Pausanias aan de beurt (180c-185c). Hij begint zijn toespraak met een terechtwijzing. Er wordt namelijk gevraagd om een lofreden te geven ter ere van Eros, maar Pausanias vindt dit geen correct geformuleerde opdracht. Als er inderdaad maar één Eros bestond, dan zou alles oké zijn, maar dit is volgens hem niet het geval. Het is volgens Pausanias correcter om eerst te bepalen *welke* Eros hij dient te loven, vooraleer hij hem ook effectief kan loven (S180c-d: 205-206). De ene Aphrodite, godin van de liefde en de vruchtbaarheid, is de oudste. Zij is de moederloze dochter van Uranus (Hemel) en haar wordt dan ook de bijnaam van Urania (Hemelse) gegeven. De andere, de jongste, dochter van Zeus en Dione, wordt de vulgaire, de Wereldse genoemd (S180d-e: 206). Hoewel beide liefdes goddelijk zijn, verdient in feite toch enkel de hemelse liefde het om object van lof te zijn, doordat ze ons ertoe aanzet om op de gepaste manier lief te hebben (Rowe 1998: 140). Dit type van liefde betreft voornamelijk volwassen mannen, maar ook jongere mannen die niet immatuur zijn. Bij deze vorm van *eros* speelt de gedachte mee dat liefde mensen verbindt die op een bepaalde manier op elkaar gelijken en in ieder geval aan elkaar gelijk willen worden. Gelijk in het feit dat beide van het mannelijk geslacht zijn, in de manier waarop ze in het leven staan, in hoe ze met anderen omgaan en gelijkheid in goedheid en moraliteit (Hupperts 2015: 8). Dergelijke liefde valt evenwel niet te onderscheiden van seksuele activiteit, waarbij een orgasme de beloning vormt van toewijding tot de volledige persoon maar ook toekomstige toewijding voortbrengt (Dover 1980: 96). De liefde die Wereldse Aphrodite daarentegen voortbrengt, vindt plaats tussen een man en een vrije vrouw<sup>2</sup> of tussen een man en een immature jongen (die nog geen baardgroei heeft), waarbij de man in tegenstelling tot in de hemelse liefde gefixeerd is op het lichaam en niet op de ziel (Hupperts 2016: 208). Deze mannen zijn aange-

<sup>2</sup> Een 'vrije vrouw' was in het antieke Griekenland geen slaaf of een prostituee. Ze was ondergeschikt aan vrije Atheense mannen, maar ze hoefde niet – zoals een slaaf of een prostituee – beschaamd te zijn over zichzelf (Schaps 1998: 163). Ze werd in zekere zin gerespecteerd. Zo kon ze bijvoorbeeld niet verkocht worden, ze mocht niet geslagen worden enz. (Schaps 1998: 167, 169, 173).

trokken tot de meest onintelligente mensen denkbaar omdat het enige waar ze op uit zijn de bevrediging van hun verlangens is, en het hun hoegenaamd niet kan schelen of deze al dan niet op gepaste wijze bevredigd zijn (S181b: 207). Deze relatie wordt dan ook getekend door ongelijkheid (Hupperts 2015: 8).

Nu is het de beurt aan Eryximachus, de arts van het gezelschap (186-189b). Zijn toespraak bouwt voort op die van Pausanias. Eryximachus vindt dat die laatste goed begonnen was, maar dat de kwaliteit van zijn speech afnam naar het einde toe (S185e: 213).

Het onderscheid dat hij [Pausanias] maakte tussen twee soorten van Minne lijkt me inderdaad zeer geslaagd. Waar hij echter de invloed van de Minne beperkte tot de zielen van de mensen, en dan nog uitsluitend ten opzichte van de mooie knapen (moet ik daartegen als geneesheer de stem verheffen). Neen, op heel wat meer objecten richt zich de Minne, ook op andere domeinen: zowel in de lichamen van alle levende wezens als in alles wat op de aarde groeit, ja, om zo te zeggen, in alles wat bestaat. (S186a: 213)

Plato onderzoekt aan de hand van de rede van Eryximachus of *eros* een universele kracht is die de hele natuur beheerst. Hij onderzoekt de werking van *eros* op vier niveaus: 1) de geneeskunde; 2) de muziek; 3) de meteorologie en; 4) de relatie tussen goden en mensen (Hupperts 2016: 213). Wat het bijvoorbeeld vereist om een vakbekwaam arts te zijn, is het vermogen om binnen verscheidene lichaamsprocessen te onderscheiden *welke* liefdes goed zijn en *welke* slecht, en vervolgens een verandering te bewerkstellingen opdat een lichaam een goede liefde verwerft eerder dan een slechte. Anders gezegd: de arts zou in staat moeten zijn om extremen van vijandigheid – zoals koud en warm – met elkaar te verzoenen en van elkaar te doen houden (S186c-d: 214). De arts moet de slechte *eros* (het uit balans zijn van deze elementen) via vulling en lozing in een goede *eros* (evenwicht) omzetten. Doordat Eryximachus' rede in verschillende opzichten niet erg consequent is en niet helemaal aansluit bij die van Pausanias lijkt de conclusie gerechtvaardigd dat Plato heeft willen tonen dat een natuurfilosofische theorie van de werking van de dubbele *eros* als een poging om een universele verklaring te geven voor uiteenlopende verschijnselen, faalt (Hupperts 2016: 214).

### *Eros als genezer van zielen*

Daarna is Aristophanes aan de beurt (189c-193d). De oorspronkelijke gestalte van de mens zou, volgens de mythe van Aristophanes, bolvormig geweest zijn, en de reden waarom er drie geslachten waren en waarom die zo waren, is deze: het mannelijke geslacht stamde oorspronkelijk af van de zon, het vrouwelijke

van de aarde, het derde, dat in beide geslachten deelt, van de maan, die zelf ook in de beide andere hemellichamen deelt (S190b: 219). Toen de mens echter in opstand kwam tegen de goden, heeft Zeus de bolmens doormidden gesneden om hun kracht te breken. Vanaf dat moment is de mens op zoek naar hun unieke wederhelft. Eros is niets anders dan het verlangen om zich met de ander te verenigen en hun oude staat te herstellen. Eros geneest, omdat hij ervoor zorgt dat onze natuur aangevuld wordt en zijn afronding vindt (Hupperts 2015: 7). Wat betreft de seksuele identiteit zijn mannen die restanten zijn van het gecombineerde gender aangetrokken tot vrouwen, en de equivalente vrouwen zijn aangetrokken tot mannen. Vrouwen die restanten zijn van het vrouwelijke gender zijn niet geïnteresseerd in mannen. Ze neigen meer naar vrouwen, en daarom komen vrouwelijke homoseksuelen (hetairistriaï [ἑταιρίστριαί]) uit deze groep. En mannen die restanten zijn van het mannelijke gender gaan voor mannen (S191d-e: 221). Wanneer ze mannen worden, zijn ze seksueel aangetrokken tot jongens. Ze zouden niets te maken hebben met het huwelijk en de voortplanting mocht dit hen niet worden opgedrongen (S192b: 221). Het is echter wel vreemd dat de verhouding een jongen/jongeman en een volwassen man betreft. Wanneer we uitgaan van het synchrone perspectief klopt dit gegeven niet met het feit dat de twee helften uiterlijk aan elkaar gelijk moeten zijn, van in de tijd dat ze nog een bolrond geheel vormden. Het uiterlijk kan wel in aanleg aan elkaar gelijk zijn (Hupperts 2002: 248-249). De gelijkheid is volgens Charles Hupperts (2002: 249) vooral gelegen in het feit dat beide van het mannelijk geslacht zijn en in karakter overeenstemmen. Niettemin, zodra een mannelijk paar elkaar heeft gevonden, blijven ze bij elkaar tot de dood, zelfs als de jongen volwassen is geworden (Hupperts 2016: 219). Deze mensen voelen dus veeleer vriendschap, verwantschap en liefde voor elkaar, in plaats van een louter verlangen naar seksuele gemeenschap (Allen 1991: 31).

Daarna is het de beurt aan Agathon, de gastheer van het symposium (194e-197e). Agathon wil in zijn lofrede, net als Eryximachus, een eresaluut brengen aan zijn vak, het dichterschap. Eros is met name een dichter, en een dichter zo geleerd dat hij zelfs een ander tot dichter maakt (S196e: 228). 'Onderwezen worden/aangeraakt worden door Liefde' lijkt te betekenen dat de dichter gemotiveerd wordt door een liefde voor schoonheid; tezelfdertijd excellentie bereiken in de vaardigheden zal betekenen dat de dichter 'wijsheid' verwerft, wat deel is van deugd, of goedheid. Dit impliceert dat grote en bekende artiesten (en poëten) gedreven worden door liefde/verlangen naar zowel het mooie als het goede, zoals wordt geïllustreerd in de persoon van Liefde (Rowe 1998: 165).

Vanaf 199c begint Socrates de voorgaande vijf toespraken te bekritisieren: ze waren niet gericht op de waarheid. Hij stelt voor om een ander soort discours uit te spreken, één dat persoonlijker is. Voor hij daaraan begint, wil hij echter eerst enkele vragen stellen aan Agathon. Dat is het begin van zijn weerlegging van die laatste (S199c-201c: 231-235). In deel één van de weerleg-

ging bestaat Agathons these eruit dat Eros van schoonheid houdt (en niet van lelijkheid) (S201a: 234). Tijdens zijn discussie met Socrates geeft Agathon ook het volgende toe: Eros is *eros* (liefde) voor iets en als je van iets houdt, is het iets dat je op dit moment niet hebt (S200e: 234). Uit Agathons claim en zijn toegevingen aan Socrates kan je drie logische gevolgen trekken: 1) Eros is liefde voor iets dat hij niet heeft; 2) Liefde ontbreekt schoonheid en; 3) Liefde houdt niet van schoonheid (S201b: 234). In deel twee van de weerlegging bestaat Agathons these eruit dat goede dingen ook mooi zijn. Maar het gevolg van de laatste weerlegging was dat Eros (liefde) niet mooi is, dat wil zeggen schoonheid ontbreekt. Het gevolg is dan dat Eros (liefde) niet goed is. Agathon moet toegeven dat hij niet weet waarover hij spreekt (S201c: 235). Deze weerlegging (ἔλεγχος) vormt de overgang naar Socrates/Diotima's eigen rede.

### *Eros als een verlangen naar onsterfelijkheid*

Socrates vertelt zijn visie op Liefde die hij had gehoord van een vrouw, genaamd Diotima. Zij kwam van Mantinea, was priesteres (profetes) en experte over liefde (S201d: 235). De functie van dit personage bestaat eruit dat Socrates via haar zijn mening geeft over *eros* en filosofie. Volgens ons kunnen haar visies uiteindelijk echter gelijkgesteld worden met die van Plato, vanwege de metafysische inhoud van haar speech.

Diotima had aan Socrates de wegen van de liefde geleerd, en nu zal hij proberen te herhalen wat zij hem had verteld. Socrates vindt dat je eerst moet beginnen met een beschrijving van de natuur van Liefde, vooraleer je kan overgaan tot wat hij doet (S201d-e: 235). Eros is een kracht die overbrugt, die iemand drijft naar het schone, naar het goede, naar het onsterfelijke. Eros is zelf geen god, maar Plato noemt hem een *daimon*, een wezen dat tussen de goddelijke en menselijke wereld vertoeft en ervoor zorgt dat beide met elkaar in contact staan. Zo fungeert hij voor de mens als tolk om de goddelijke wereld aan ons uit te leggen (Hupperts 2015: 13). Via hem opereert ook elke vorm van waarzeggerskunst, evenals alles wat met het priesterambt te maken heeft over offers, inwijdingen en bezweringen, en elke vorm van orakeltaal en magie (S202e-203a: 237). Denk hierbij aan Diotima zelf: de inwijding die zij in het vervolg Socrates zal laten ondergaan, zal onder leiding van Eros geschieden. Als profetes zal zij Socrates inzicht verschaffen in een onsterfelijke wereld (Hupperts 2016: 226). Tot slot is Eros ook ongelofelijk energiek, en dit in combinatie met het feit dat hij overal tussenin valt, dus ook tussen kennis en onwetendheid in (S204b: 239), maakt hem tot een filosoof, tot een minnaar van wijsheid (Allen 1991: 49, 54). Daarmee is de natuur van Liefde grofweg beschreven.

Maar wat *doet* Liefde dan in feite? Diotima zei daarover het volgende:

“[Het doel van Liefde] is een verwekken-in-schoonheid, zowel naar lichaam als naar geest.” (S206b: 242).<sup>3</sup> Ze verduidelijkt dit als volgt:

Zij nu, wier vruchtbaarheid lichamelijk is, voelen zich bij voorkeur aangetrokken tot de vrouwen, en hun erotiek gaat die kant uit, omdat zij denken aldus tot het einde der tijden onsterfelijkheid, blijvend aandenken en zaligheid te winnen door het verwekken van kinderen. Zij echter, wier vruchtbaarheid geestelijk is ... – ja, er zijn mensen, sprak zij, die in hun ziel nog méér dan in hun lichaam vruchtbaar zijn aan datgene wat een ziel behoort te verwekken en voort te brengen. En wat is dat? Inzicht en elke andere vorm van deugd. Tot die [geestelijk vruchtbaren] behoren nu juist zowel de dichters, die allen verwekkers zijn, als diegenen onder de vakbeoefenaars die men scheppende kunstenaars noemt. Doch verreweg de voornaamste en schoonste vorm van inzicht is die welke de ordening van staten en huishoudingen betreft, en die de naam draagt van wijsheid en rechtvaardigheidszin. (S2018e-209a: 245-246)

Dus de *erastes* is zwanger van deugd, vervolgens zal hij, gestimuleerd door de nabijheid van wat mooi is, zijn product baren/voortbrengen, waarmee hij verlost wordt van barensweeën; tot slot zal hij met zijn product het schone/zijn partner bevruchten of zoals ze zich uitdrukt ‘in het schone verwekken’ (Hupperts 2016: 229). In hoeverre in deze vriendschap seksualiteit een rol speelt, is niet helemaal duidelijk. Plato suggereert dat er in ieder geval lichamelijk contact en een erotische spanning tussen beide partners bestaat, maar de term die in de rede van Pausanias wordt gebruikt voor de seksuele overgave van de jongen aan de man (*charizesthai*) is afwezig. Plato gebruikt wel vage eufemistische termen die als aanduiding van seksueel contact opgevat zouden kunnen worden, maar het lijkt erop dat hij de seksualiteit niet wezenlijk vindt voor deze relatie. Dit klopt ook. Immers, seksualiteit binnen een dergelijke relatie zou weinig met *eros* te maken hebben, als we *eros* opvatten als het verlangen om onsterfelijkheid te realiseren. Dus bij de tweede groep staat de vriendschap centraal, en wel een duurzame vriendschap. Er zijn overeenkomsten met de Uranische vriendschap bij Pausanias. Maar het verschil is dat bij Pausanias de vriendschap gebaseerd was op het principe van *do-ut-des*: ik geef met de bedoeling er wat voor terug te krijgen, een principe waarvan de Atheense samenleving was doordrongen. De jongeman gaf zijn lichaam in ruil voor *paideusis*. In Diotima's toespraak moet de vriendschap daarentegen een gemeenschappelijke basis krijgen. Het product dat de minnaar in zijn verliefdheid op zijn vriend voortbrengt, wordt een gemeenschappelijk project. Dat is hun kind en

<sup>3</sup> De dualiteit tussen lichaam en geest zijn we ook in de eerdere toespraken al dikwijls tegengekomen, en zal ook in de *Phaedrus* centraal komen te staan.

dat bindt hen. Zo hebben ze een gemeenschappelijk doel in het leven. In zijn beschrijving van het contact tussen de minnaar en zijn vriend benadrukt Plato het samenwerken (Hupperts 2015: 16) Het is onmiskenbaar dat hij bij deze fase aan Socrates en zijn methode denkt. Socrates is iemand die aan de hand van een gesprek met een voor hem aantrekkelijke jongen, probeert te komen tot filosofisch inzicht en de analyse van begrippen (Hupperts 2015: 17).

Maar Plato gaat een stap verder. Als een filosoof zich verder wil ontwikkelen, met name op het punt van kennis en wijsbegeerte, kan hij niet langer een jongen als uitgangspunt nemen. Hier vindt een breuk plaats tussen *eros* die gericht is op een persoon en *eros* die gericht is op een abstract *kalon*, kennis of de filosofie. De *erastes* breekt met de hartstocht voor een individu. De filosoof moet zich volledig onthechten van het persoonlijke en van de behoeftes van het lichaam. Hij moet loskomen van aardse verlangens. Plato ziet in dat dit geen gemakkelijke worsteling is voor de mens. Maar als een filosoof contact wil maken met een goddelijke werkelijkheid die onafhankelijk is van de wereldse, is dit absoluut noodzakelijk (Hupperts 2015: 17). Diotima zegt daarover het volgende:

(...) dat moet hem [de filosoof] er ook fataal toe brengen het schone te beschouwen in instellingen, in wetten en gebruiken, hem te doen zien dat al dat schone met zichzelf verwant is, zodat hij de lichamelijke schoonheid voor een bagatel zal houden. Na de instellingen zal zijn gids hem naar de wetenschappen leiden, hem ook de schoonheid van het kennen laten zien. Zo moge hij door het schouwspel van een schoonheid die zich voortaan wijd en zijd uitstrekt, in plaats van zich tot één voorwerp te beperken, niet langer als een slaaf vrede nemen met één jongen, één mens, één enkele instelling, en door die slavernij een banaal en bekrompen wezen blijven; neen, laat hij zich wenden naar de wijde oceaan der schoonheid, en bij het aanschouwen daarvan vele schone en voorname betogen en gedachten verwekken in een gulvloeiende wetensdrang (filosofie), totdat hij aldus gesterkt en verrijkt, duidelijk zicht krijgt op een wetenschap, enig in haar soort (...) (S210c-d: 247-248)

In verschillende dialogen laat Plato Socrates zijn zoektocht naar ultieme kennis vergelijken met manie. Dit is het duidelijkst in het *Symposium*: Alcibiades merkt bijvoorbeeld op dat alle aanwezigen deelnemen in de waanzin van de filosoof en de *bakcheia* (Bacchische extase) en benadrukt dat ze zijn ingewijd – in tegenstelling tot de bedienden en andere mensen die ‘vulgair en onwetend zijn’ (S218b: 258). Socrates laat zien onder welke voorwaarden een theoretische verhandeling de oorzaak kan zijn (zonder de bron te zijn) van een volledige kennis van *eros* waardoor de ingewijde als dusdanig een *erastes* kan worden, een beoefenaar van *eros* (Keime 2014: z.p.).



*Alcibiades als een tragisch slachtoffer van eros*

In de slotscène van de dialoog valt Alcibiades onuitgenodigd en dronken het symposium binnen. Hij zal geen lofrede houden voor Eros, maar voor Socrates, de man op wie hij nog altijd smoorverliefd is. Alcibiades geeft een zeer getrouwe weergave van zowel Socrates' negatieve eigenschappen, waaronder zijn brutaliteit en zijn gewoonte om verliefd te worden op goeduitziende jongens, als van zijn kwaliteiten, waaronder zijn gave om mooie en overtuigende toespraken te geven en zijn zelfcontrole. Het is duidelijk dat Alcibiades zich gedraagt als een Uranische *eromenos*: hij heeft respect voor Socrates, is gebeten door filosofie en bereid om zich te laten vormen. Hij wil Socrates seksuele gunsten verlenen, omdat hij verwacht dat de filosoof hem beter zal maken (Hupperts 2016: 241). Socrates trekt zich echter terug uit de identificaties van Alcibiades. Volgens Socrates is hijzelf immers niets en heeft hij Alcibiades dus ook niets te bieden. Bovendien is Socrates ervan overtuigd dat de waarheid van Eros buiten het particuliere ligt, en dat verklaart waarom hij zich terugtrekt uit de identificaties van Alcibiades (Moyaert 2010: 232). Maar tóch blijft Socrates aangetrokken door mooie jongens, en het is net die hypocrisie die Alcibiades boos maakt. Dat die laatste wel degelijk de waarheid spreekt, komt tot uiting aan het einde van het *Symposium* waarin Socrates het hof maakt aan Agathon. Volgens Hupperts (2002: 361, 373) heeft Plato met deze scène zijn leermeester willen bekritisieren en heeft hij de erotische spanning tussen Agathon en Socrates en de avances van de filosoof veel nadruk willen geven. Zowel Alcibiades als Plato worden volgens ons geconfronteerd met een existentiële leegte, met de onoplosbaarheid van het menselijk verlangen en met de vraag hoe daarop te reageren. Het is duidelijk dat het voor Alcibiades zeer moeilijk is om dat op een constructieve manier te doen. Alcibiades laat de seksuele eigenzinnigheid die een potentiële bron van ellende is bij alle mensen, het leidende element in zijn psychologie worden. Hij bevindt zich nog niet op deze toonhoogte van 'ziekte', maar hij is het paradigma dat Plato gebruikt om de lezer te laten zien hoe erg *eros* ons kan misvormen (Kraut 2008: 303). Plato daarentegen kan volgens ons geen 'tragisch slachtoffer van *eros*' worden genoemd, omdat zijn antwoord op de leegte eerder constructief is: Plato zoekt zijn heil in een onsterfelijke wereld.

**De *Phaedrus***

Wanneer Plato de *Phaedrus* heeft geschreven, is niet met zekerheid te zeggen. Het is zeer waarschijnlijk dat de dialoog is ontstaan na het *Symposium*, dat onder andere volgens Hupperts (2015: 4) geschreven is rond 384-379 v.C. Over de situering in tijd van de *Phaedrus* na het *Symposium* zijn echter niet alle geleerden het eens. Bekende voorstanders van deze situering zijn Regi-

nald Hackforth (1972) en Terence Irwin (2008). Hun argumenten om een dergelijke chronologie te verdedigen zijn dikwijls gebaseerd op de 'standaardvisie' die stelt dat je moet kijken naar verschillen in stijl, taal, filosofische inhoud enz. tussen de dialogen (Irwin 2008: 77-78). Zo zien we dat de *Phaedrus* taalkundig en stilistisch verschilt van het *Symposium*, op manieren die hem eerder verbinden met de *Theaetetus* en *Republiek* (Irwin 2008: 82).

In de dialoog zelf verschijnen slechts twee personages: Socrates en Phaedrus, die beide ook aanwezig waren in het *Symposium*. Socrates spreekt Phaedrus zowel aan als een 'jongeman' en als een 'jongen', maar dit zijn hoogstwaarschijnlijk slechts relatieve termen. Socrates is vermoedelijk voorbij middelbare leeftijd (dus rond de 60 jaar) en Phaedrus is waarschijnlijk eind de 30, aangezien andere indicaties van Plato suggereren dat hij ongeveer twintig jaar jonger moet zijn (hij wordt genoemd als een acoliet – vermoedelijk jong – van één van de sofisten in de *Protagoras*, die dramatisch tot de late jaren 430 behoort). Phaedrus' belangrijkste kenmerk is een hartstochtelijke, enthousiaste toewijding aan het soort van retoriek die Socrates bekritiseert (Rowe 1986: 11-12). Waarom Plato hem precies kiest als mede-hoofdpersonage is in eerste instantie dan ook onduidelijk. Phaedrus was waarschijnlijk de minst logische keuze van alle gasten van het *Symposium*, gezien zijn nadruk daar op het 'nuttige' in zijn lofzang op Liefde (Nichols 2009: 88). We zullen later zien dat Plato de *Phaedrus* op zo'n manier structureert dat hij geen filosofische of dialectische verdediging zal bieden van de prioriteit van filosofie, maar louter een retorische. Deze strategie, die uniek is in het platonische corpus, kan mogelijks zijn opgetreden door Plato's verlangen om in de dialoog de prioriteit van filosofie bovenal te bepleiten tegenover een klasse van lezers die, net als Phaedrus, meer geneigd waren tot retoriek dan tot filosofie (Yunis 2011: 14). Dit verklaart mogelijks de keuze voor Phaedrus. De vraag naar de keuze voor Phaedrus sluit in dat opzicht ook rechtstreeks aan bij een andere belangrijke vraag: wat vormt het onderwerp van de dialoog? Er zijn twee duidelijke hoofdonderwerpen – retoriek en liefde – maar enkel de eerste van de twee is logisch als een verbindend thema, omdat de tweede helft van de dialoog maar weinig over liefde gaat (Waterfield 2002: 44). Robin Waterfield (2002: 44) merkt echter op dat geen enkele lezer van Socrates' palinodie-toespraak zou kunnen denken dat dit louter een retorische oefening vormt. Plato is wel degelijk ook geïnteresseerd in de ideeën *an sich* die daar naar voren worden geschoven. Waterfield (2002: 46) vestigt onze aandacht op nog een ander belangrijk facet van de dialoog. Als de thema's van liefde en retoriek vanzelfsprekend zijn, is er nog een ander, bijna even duidelijk thema, dat beide verbindt. De dialoog gaat over de ziel, want dat is de plaats waar liefde en retoriek op inwerken. En hij gaat daarom ook over opvoeding – dat wil zeggen, over leidende zielen en over de cultuur die de jongen als gevolg daarvan verwerft – want, zoals blijkt, zowel retoriek als liefde hebben een opvoedkundige functie (Waterfield 2002: 48-49).

Laat ons nu al kort eens de inleidingsscène van de *Phaedrus* schetsen. Socrates en Phaedrus komen elkaar toevallig tegen bij de tempel van de Olympische Zeus en Phaedrus vertelt dat hij van bij Lysias komt, een bekende Atheense redenaar die hij sterk bewondert. Hij gaat nu een beetje wandelen buiten de stadsmuren om de benen wat te strekken (*Ph*227a: 455). Socrates is nieuwsgierig naar wat Lysias hem heeft bijgebracht, en ze lopen samen de stad uit langs de rivier de Ilisus. Op een idyllische plek onder een oude plataan strijken ze neer, waar Socrates Phaedrus uitnodigt om de rede van Lysias voor te lezen. Het onderwerp van deze toespraak is een tamelijk curieuze vraagstelling: aan wie kan een jongen zich beter seksueel overgeven: aan een man die verliefd op hem is, of aan een man die dat niet is (Hupperts 2015: 18)?

### *Lysias' toespraak*

Lysias' toespraak maakt al vanaf het begin een onderscheid tussen een minnaar en een niet-minnaar. Hij argumenteert in zijn speech dat niet-minnaars gunstiger zijn voor jongemannen dan minnaars, en zegt daarover het volgende:

Minnaars hebben immers spijt, later, zodra hun hartstocht ophoudt, over de weldaden die ze eventueel bewezen hebben, terwijl bij de anderen nooit een ogenblik komt waarop er plaats is voor berouw. Zij verlenen hun weldaden immers niet onder dwang, maar vrijwillig, zoals ze dat na rijp beraad over hun eigen belangen het beste hebben bevonden: zij stellen tering naar nering. (*Ph*231a: 460)

Door te argumenteren dat niet-minnaars gunstiger zijn voor jongemannen dan minnaars, sluit Lysias' toespraak aan bij Phaedrus' lofrede op Eros in het *Symposium* waarin die laatste vooral oog had voor de voordelen en de zegeningen die Eros ons biedt. Als Liefde goed is omdat het nuttig is voor geliefden en voor steden, zoals Phaedrus daar betoogt, zou 'niet-liefde' hem misschien als nóg nuttiger kunnen aanspreken, als een slimme retoricus erin zou slagen om het op die manier voor te stellen (Nichols 2009: 98). En Phaedrus laat zich inderdaad gemakkelijk in de luren leggen voor een 'sprookje' waarin een niet-minnaar goed is omdat hij een niet-minnaar is, niet omdat hij goed is. De jongen zal alle goede *effecten* van liefde krijgen, maar zal zich niet hoeven afvragen of liefde intrinsiek goed of slecht is; hij zal de effecten krijgen zonder de liefde zelf (Ferrari 1987: 50-51). Merk de subtiele ambivalentie op in Lysias' toespraak ten aanzien van liefde: hij beklemtoont niet enkel de slechte kant ervan, maar veroordeelt net de *ambivalentie* en belooft in plaats daarvan een relatie zonder schadelijke zij-effecten (Ferrari 1987: 88). Dit tegenwicht van goed met slecht in de standaard erotische *liaison*, beklemtoont de niet-min-

naar, is op zichzelf een slechte zaak, en een onredelijke weg voor de geliefde om in te slaan (*Ph*231c-d: 461).

Socrates vindt de rede van Lysias niet erg goed opgebouwd. Hij zou zich te vaak herhalen en heeft belangrijke zaken weggelaten die voor het onderwerp essentieel zijn (Hupperts 2015: 18). Ferit Güven (2005: 22) stelt dat het fundamentele probleem met Lysias' toespraak is dat, hoewel hij in zijn speech pleit voor het verlenen van seksuele gunsten aan de niet-minnaar, Lysias in feite een minnaar wordt en alle kwaliteiten van de 'minnaar' toont. Gezien hij zijn toespraak niet start met het geven van een definitie van liefde is hij met andere woorden niet in staat om de minnaar te onderscheiden van de niet-minnaar. Lysias heeft dus geen zelfkennis, en is niet in staat om zijn identiteit als niet-minnaar doorheen de toespraak te behouden. Socrates' reactie en zijn daaropvolgende toespraak zullen dit probleem onderstrepen. Socrates zal de toespraak houden als een minnaar, vermomd als een niet-minnaar, om zijn geliefde voor zich te winnen (Güven 2005: 22). We zullen in wat volgt volgens ons de historische Socrates zelf te horen krijgen, onder andere doordat de toespraak eerst start met een analyse van het begrip 'liefde', vanwege de verdere inhoudelijke focus op zelfcontrole en het goede en vanwege de algemene sterke opbouw en technische accuraatheid van de toespraak, die geen herhalingen of weglatingen bevat.

### *Socrates' eerste toespraak over liefde*

Socrates zal dezelfde zaak naar voren schuiven als Lysias: een jongeman ervan proberen te overtuigen om zijn gunsten te schenken aan een man die hem niet liefheeft eerder dan aan iemand die dat wel doet; Socrates zal met Lysias het 'onmisbare' argument delen dat *eros* slecht is voorzover ze irrationeel is (Yunis 2011: 110). Eerst, stelt Socrates, moeten we echter een algemeen aanvaardbare definitie van liefde geven – wat voor soort ding ze is, en wat haar krachten zijn – en dan kunnen we ons onderzoek uitvoeren om te kijken of ze nuttig is of inderdaad schadelijk. Volgens Socrates is het voor iedereen duidelijk dat liefde een soort van verlangen is, en dat zelfs niet-minnaars de schoonheid in mensen en dingen verlangen. Maar hoe kunnen we dan een minnaar van een niet-minnaar onderscheiden? Volgens Socrates moeten we in gedachten houden dat in elk van ons er twee heersende en leidende krachten zijn: één is ons aangeboren verlangen voor genot (*epithumia*) en de andere is een verworven gedachtenmodus (*doxa*), die zich richt naar wat het beste is. Deze twee krachten in ons werken soms samen, maar conflicteren ook soms en op verschillende tijdstippen heeft de één of de ander de overhand (*Ph*237c-e: 469). Wanneer de rede heerst en ons rationeel leidt naar wat het beste is, is de naam die we geven aan zijn regel, zelfcontrole. Wanneer verlangen heerst en ons irrationeel meeslept naar genot, noemen we zijn regel losbandigheid (*Ph*237e-238a:

469). Dus wanneer irrationeel verlangen heerst over iemands beredeneerde impuls om het juiste te doen en wordt gedragen naar genot in schoonheid, en wanneer dit irrationeel verlangen ook krachtig versterkt wordt in zijn aantreking naar fysieke schoonheid via de verlangens die eraan gerelateerd zijn, en de bovenhand heeft gewonnen dankzij deze kracht, wordt het genoemd naar die sterkte, en liefde genoemd (*Ph*238b-c: 470).

Socrates schildert de verliefde af als een ziek, egocentrisch en jaloers persoon. Allereerst zal de minnaar zijn best doen om ervoor te zorgen dat de jongen zwakker is dan hem. Met andere woorden, de jongen zal in alle opzichten afhankelijk moeten zijn van de minnaar. De minnaar wil dus niet dat de jongen zich geestelijk gaat ontwikkelen. Hij moet onwetend blijven, geen nuttige contacten hebben en verstoken blijven van onderricht in de filosofie. De minnaar is namelijk bang dat de jongen verstandiger wordt dan hem en op hem neer zal kijken. De minnaar wil niet dat de jongen zich tot een volwaardig man ontwikkelt. Hij zal de jongen dus isoleren. Hij voorkomt dat hij contact heeft met mensen die hem dierbaar zijn. Hij zou willen dat hij geen ouders, vrienden of familie had. Het liefst wil hij ook een jongen die niet rijk is, dat hij zo lang mogelijk ongehuwd blijft, geen kinderen krijgt en ook geen eigen huis heeft (Hupperts 2015: 19). In Socrates' eerste toespraak krijgen we met andere woorden te maken met een theorie van *eros* waarin de minnaar geen 'slaaf' is van de jongen, zoals in Lysias' toespraak, maar veeleer als een 'meester' de volledige macht over hem probeert te krijgen (Musgrave 2018: 304). De minnaar heeft, in tegenstelling tot in Lysias' toespraak, geen enkel positief aandeel binnen deze relatie: hij doet geen poging om genot met het goede te verbinden (*Ph*240b-c: 472-473).

Verder vraagt Socrates zich af wat er gebeurt als de verliefdheid bij de minnaar over is. Dan wordt hij een andere persoon. Hij komt bij zinnen, krijgt eindelijk zijn verstand terug en beseft dat hij de beloftes die hij in zijn verliefdheid heeft gedaan niet kan nakomen. De jongen wil in ruil voor wat hij de minnaar heeft toegestaan enige dank, maar die blijft uit. De man durft aan de jongen niet toe te geven dat zijn hartstocht voorbij is en hij wil ook niet doen alsof (Hupperts 2015: 19). Herinner wat Alcibiades in het *Symposium* over Socrates te vertellen had: Socrates neemt mensen in door zich voor te doen als hun minnaar, maar dan draait hij de rollen om en wordt in plaats daarvan hun geliefde. Socrates is enkel de *erastes* van hogere kennis en wijsheid (*S*222b: 264). Socrates' eerste toespraak kent bijgevolg hetzelfde probleem als die van Lysias: als liefde eenmaal is uitgedrukt in termen van voorbijgaande lichamelijke verlangens naar genot, dan kunnen we de minnaar niet onderscheiden van de niet-minnaar; zelfs de 'minnaar' zelf kan dit niet. De minnaar kan niet geïdentificeerd worden door simpelweg het gedrag van een persoon te observeren, want zowel de minnaar als de niet-minnaar kennen verlangens. Socrates zal in zijn tweede rede aantonen dat *logos* in liefde moet ingebracht worden om rekening te houden met de duurzame natuur ervan (Güven 2005: 23).

*Socrates' tweede toespraak over liefde*

Socrates en Phaedrus besluiten om weer terug te gaan naar de stad. En dan gebeurt er iets bijzonders. Het *daimonion* verschijnt aan Socrates. Dat is een goddelijke stem die hem waarschuwt als hij op het punt staat om iets verkeerd te doen. Hoe kan hij zulke dingen over de god Eros zeggen? Dit is een vorm van blasfemie. Socrates moet zich reinigen met een nieuwe rede. Niet elke *mania* is verkeerd en gevaarlijk. Een waanzin die ons van godswegen overkomt, kan niet slecht zijn. Socrates houdt dan zijn beroemde palinodie, een herkansing waarin hij ditmaal op de juiste manier over Eros zal spreken. Plato legt volgens Hupperts (2015: 20) wederom zijn eigen visie op de ideale liefdesrelatie in de mond van zijn leermeester. Net als in het *Symposium* zal Plato kritiek uiten op de erotische houding van Socrates.

Socrates begint zijn tweede toespraak met een verhandeling over verschillende soorten van manie: profetisch, inwijddend, poëtisch en erotisch. Volgens Yulia Ustinova (2020: 1) weerspiegelt deze oplijsting de beleving van de werkelijke wereld door de antieke Grieken en onderzoekt Plato hier de verschillende vormen van goddelijke manie. In het antieke Griekenland dachten, voelden en handelden mensen van verschillende levenswandel in overeenstemming met het geloof dat bepaalde abnormale mentale toestanden gunstig waren voor de persoon die ze ervaart, en voor zijn of haar gemeenschap. Ze wisten ook dat manie niet statisch was, maar veelsoortig en meerlagig. Plato voert dit inleidend betoog met andere woorden om een premisse te weerleggen waarvan het argument van de niet-minnaar in zijn verdediging van de 'niet-liefde' cruciaal afhangt (Ferrari 1987: 113): dat waanzin gewoon slecht is (*Ph*244a: 478). Socrates neemt in zijn bespreking van de profetische, inwijddende en poëtische waanzin een historisch perspectief in, en zal zich pas tot de mythe wenden wanneer hij tot zijn verslag komt van de erotische waanzin van de filosoof – waartoe de negenvoudige hiërarchie behoort. Geïnspireerde liefde, hoewel een ander soort door god gegeven waanzin (*Ph*245b-c: 480), zal een andere benadering vereisen dan deze die werd aangenomen in de bespreking van de profetische, inwijddende en poëtische waanzin. Er bestaat immers geen wijd erkend historisch precedent dat de voordelen van de filosofische liefde beschrijft; de filosofische manier van leven is een nieuwe, die zich niet eenvoudig naast de oudere paden van inspiratie vestigt, maar gedeeltelijk hun functie begint over te nemen. De filosoof, suggereert Plato, moet de 'volledige' kunstenaar zijn: als raadgever, als dichter, als genezer van zielen (Ferrari 1987: 118-119).

Socrates stelt dat van alles wat wij van de goden krijgen de erotische waanzin de beste is, zowel in zichzelf als in zijn oorsprong, zowel voor wie erdoor bezeten wordt als voor wie erin deelt (*Ph*249e: 487). Dit type waanzin treedt op wanneer iemand schoonheid ziet hier op aarde en wordt herinnerd aan ware schoonheid (*Ph*249d: 486). Het is de herinnering die goddelijke *eros* onderscheidt van niet-goddelijke *eros*, dat wil zeggen van ziekte bij de mens (Yunis,

2011: 16). De gewone minnaar probeert de geliefde immers naar zich toe te keren en hem te overhalen om zijn genegenheid om te ruilen voor seksuele gunsten. De goddelijk geïnspireerde minnaar in de palinodie heeft een ander doel: hij richt de blik van zijn geliefde niet op hem, maar op de realiteiten boven hen (Gill 1929: 26). In de *Phaedrus* benadrukt Plato de onsterfelijkheid van de ziel en de daarmee verbonden idee van reïncarnatie. Voordat de ziel incarneert of reïncarneert heeft de ziel de mogelijkheid om iets van de goddelijke wereld van de Vormen te aanschouwen. De ene ziel ziet meer dan de andere. De ziel slaat deze kennis op en wanneer ze zich met een menselijk lichaam hier op aarde heeft verenigd, kan ze zich deze kennis herinneren (*anamnèsis*) (Hupperts 2015: 21). In de *Phaedrus* krijgt enkel de geest van de wijsgeer vederen: want met zijn geheugen verwijlt hij eeuwig, in de mate van het mogelijke, bij die dingen, door wier nabijheid de goden zijn (*Ph249c*: 486). Zo ook wordt hij bij het zien van zijn geliefde direct herinnerd aan de Vorm 'het schone'. De minnaar begint vanwege deze herinnering te huiveren. Vervolgens kijkt hij naar de jongen op; hij vereert hem als een god en, als hij niet vreesde voor 'gek' door te gaan, zou hij, als voor godenbeeld of god, voor zijn lieveling offeren (*Ph251a*: 488). Plato gebruikt twee metaforen om te beschrijven wat er met ons gebeurt wanneer we verliefd zijn:

Allereerst is er de metafoor van de vleugel. Bij het zien van de schoonheid van de jongen krijgt onze ziel vleugels. Schoonheid is als het ware het voedsel voor de vleugels, waardoor ze groeien. Deze groei gaat gepaard met jeuk en een gevoel van irritatie. Zodra we onze mooie geliefde zien, is er verlichting van de pijn en voelen we ons opgewekt (*Ph251c-d*: 489). Blijft ze daar echter van verstoken en verdort ze, dan drogen de mondingen der kanalen, waardoor de vederen moeten uitschieten, mee op: ze schrompelen samen en sluiten de vederbotten af. De ganse ziel rondom wordt gestoken en wordt wild van pijn (*Ph251d*: 489). De natuurlijke gang van vleugels is om op te stijgen. Verliefd zijn en het zien van de geliefde houden de drang in om op te stijgen, dat wil zeggen om te streven naar inzicht in het goddelijke (Hupperts 2015: 20).

Het tweede beeld is dat van het tweespan met een menner. Er is een goed paard dat staat voor vitaliteit, de energie die vrijkomt wanneer de mens zich boos maakt. Dit paard gehoorzaamt de menner en weet zichzelf te bedwingen om niet op de geliefde los te springen. Het andere, slechte paard wordt naar beneden getrokken door het lichamelijke verlangen naar genot (*Ph254a*: 492). Verliefdheid raakt de ziel in alle drie de aspecten, en de juiste vorm van *eros* wordt gerealiseerd wanneer de menner volledig de leiding heeft over de twee paarden en hij het goede paard aanwendt om het slechte in toom te houden (Hupperts 2015: 21). Daar waar Lysias' niet-minnaar het genot trachtte te rationaliseren (zwarte paard) en Socrates' niet-minnaar zich via de rede richtte op wat het beste is (witte paard), luistert Plato volgens ons naar *alle* stemmen in de ziel. Plato leert ons om zowel onze emoties te onderkennen (zwarte paard), als om ons niet te laten meeslepen door losbandigheid (witte paard).

De levenslange liefde voor één uniek individu, een liefde zonder seksualiteit is volgens ons voor Plato de enige rationeel juiste finaliteit en de enige manier om een gevoel van identiteit te kunnen behouden.

Belangrijk is ook de rol van de jongen in dit alles. Plato moet duidelijk kunnen waarnemen dat de jongen opgewonden geraakt, en dit is een verdere nieuwigheid van liefde onder de filosofen, aangezien we bij het beschouwen van de speech van Lysias en Socrates' eerste rede zagen dat de gebruikelijke verwachting was dat de jongen zich afzijdig zou houden van de seksuele worsteling van de minnaar. Maar als de jongen zijn ziel wil ordenen als een filosoof, moet hij dezelfde reeks gevoelens ervaren als zijn minnaar (Ferrari 1987: 176). De jongen wil ook dat ze bij elkaar zijn, elkaar aanraken, elkaar kussen en hij wil naast zijn vriend liggen. Het is echter de minnaar die zich weet te beheersen op grond van eerbaarheid en rede (*Ph256a*: 495). Er vinden dus uitsluitend erotische handelingen plaats, geen seksuele. De jongen zal op den duur begrijpen dat dit de beste houding is en dat op deze manier hun vriendschap het beste gedijt (Hupperts 2015: 24). Hackforth (1972: 9-10) argumenteert dat filosofie hier wordt gezien als een soort van liefde en dat de relatie tussen leraar en leerling in de queeste naar filosofisch begrip die is van twee minnaars van wie de liefde voor elkaar gegrond is in hun gedeelde liefde voor de waarheid. Deze relatie is volgens ons fundamenteel gestoeld op de principes van vrijheid en gelijkheid. Wanneer deze zielen het filosofische leven drie keer op rij hebben gekozen, herwinnen ze volgens de mythe van Plato hun vleugels en keren ze terug naar de Hemel (*Ph249a*: 485).

### **Wijzig Plato zijn visie op eros en mania van het *Symposium* naar de *Phaedrus*?**

We zullen nu trachten om een antwoord te formuleren op onze centrale onderzoeksvraag, met name of Plato zijn visie op *eros* en *mania* verandert van het *Symposium* naar de *Phaedrus*. Zoals we reeds in onze inleiding hebben geschreven, gaan wij ervan uit dat er een zekere continuïteit bestaat tussen beide dialogen, die volgens ons ligt in de liefde voor de Vormen via opvoeding. De verschilpunten zijn de volgende: 1) Plato gaat van Liefde als een *daimon* naar Liefde als een god; 2) Plato gaat van een onpersoonlijke naar een vriendschappelijke filosofische relatie; 3) de gevoelens van de jongen krijgen ruimte in de *Phaedrus* en; 4) in de *Phaedrus* wordt in tegenstelling tot in het *Symposium* expliciet de dualiteit van *eros* erkend. We zullen in onze analyse gebruik maken van of verder bouwen op de argumenten van bekende geleerden zoals Guthrie (1975), Ridderbos (1988) en Rowe (1990), die eveneens uitgaan van de samenhang tussen beide dialogen. Uiteraard zal dit samenhangen met onze weerlegging van Nussbaums bekende palinodie-hypothese.



*Eenheid*

De eenheid tussen beide teksten is gelegen in de liefde voor de Vormen via opvoeding. Zowel in het *Symposium* als in de *Phaedrus* zagen we de liefde van de filosoof en zijn leerling voor de Vormen, waarbij opvoeding een belangrijke rol speelde. In het *Symposium* zagen we dit in de toespraak van Socrates/Diotima en in de *Phaedrus* in Socrates' tweede toespraak. Volgens Plato bestaat er buiten deze wereld een andere, transcendente werkelijkheid die samengesteld is uit algemene begrippen (*eidè*), die onafhankelijk van ons denken bestaan (Hupperts 2016: 20). Eros is in beide dialogen een rationele gedrevenheid om het goede te realiseren, waardoor uiteindelijk het geluk wordt gezocht (Hupperts 2016: 25; Guthrie 1975: 420). Dit alles wordt gerealiseerd in een pedagogische situatie van homoerotische aard. De mens kan volgens Diotima slechts "door een rechte wijze van knapenliefde heen" opklimmen naar het hoogste doel. Juist deze liefde gaat in de *Phaedrus* gepaard met wijsbegeerte en het is in een relatie van wijsgerige pederastie dat bij beide partners de vleugels weer beginnen te groeien (Ridderbos 1988: 131).

Maar wat nu met Nussbaums palinodie-hypothese, die net de claim van 'eenheid' sterk in twijfel trekt? Zowel het *Symposium* als de *Phaedrus* tonen een onherstelbaar negatieve houding tegenover het irrationele op zich, maar volgens Nussbaum (1986: 220) wordt deze houding radicaal herdacht in de *Phaedrus*. Socrates' tweede speech dringt er volgens haar rechtstreeks op aan om zichzelf over te geven aan de waanzin van passie (Nussbaum 1986: 218-219). Zij beweert dat Socrates' tweede speech de waarde van waanzin aantoonst door middel van een drievoudige re-evaluatie van de non-intellectuele elementen in de mens: 1) het zijn noodzakelijke bronnen van emotionele energie; 2) ze hebben een belangrijke leidende rol te spelen in ons streven naar begrip en; 3) de passies en de handelingen die erdoor worden geïnspireerd, zijn intrinsiek waardevolle componenten van het beste menselijke leven (Nussbaum 1986: 215; Rowe 1990: 232).

We zijn het hartgrondig met Nussbaum oneens. Plato beklemtoont in de *Phaedrus* het belang van het erkennen van de eigen emoties om een levenslange relatie mogelijk te kunnen maken, en dat is inderdaad fundamenteel verschillend met wat hij in het *Symposium* suggereerde. Het klopt dat liefde en waanzin voor Plato noodzakelijke bronnen zijn van emotionele energie en dat ze een belangrijke rol spelen in onze ijver naar begrip. Maar de passies en handelingen die door waanzin worden geïnspireerd, kunnen voor Plato onmogelijk intrinsiek waardevolle componenten zijn van het beste menselijke leven. De wagenmenner en het witte paard moeten samenwerken om de waanzin van het zwarte paard te kunnen temmen. Dat is een essentieel onderdeel van het goede leven. We menen daarenboven dat Plato de seksualiteit niet enkel afwijst vanuit rationeel oogpunt – met name, omdat deze zowel het gevaar van losbandigheid en erotisch geweld in zich draagt, als de totstandkoming

van een duurzame relatie bemoeilijkt – maar ook omdat deze voor hem ‘onbegrijpelijk’ is op zich en dus ook het gevaar van een ‘verlies van het zelf’ impliceert. Dit onbegrijpelijke karakter van de seksualiteit zien we bijvoorbeeld in Plato's vrijwel directe gelijkstelling ervan met erotisch geweld en losbandigheid in de *Phaedrus*. Ondanks de grote eenheid tussen beide dialogen zijn er ook ‘overgangsverschillen’ waar te nemen. Deze zullen we nu bespreken.

### *Verschillen*

Een eerste verschilpunt is dat Plato zijn visie van Liefde als een *daimon* verandert naar Liefde als een god. In de *Phaedrus* kan de schoonheid van de jongen bij de filosoof direct de herinnering (*anamnèsis*) oproepen van het Schone zelf. Eros is niet meer, zoals in het *Symposium*, een *daimon* die tussen de menselijke en onsterfelijke wereld in staat en die een verlangen doet oprijzen naar het nog nooit geziene, maar een godheid die de *erastes* direct in contact kan brengen met de goddelijke wereld (Hupperts 2016: 26). Het demonisch karakter van Eros gaf in het *Symposium* verder aanleiding tot beschouwingen over zijn ambivalentie en in het algemeen over het tussengebied, dat zich tussen het goddelijke en het menselijke bevindt. Met dit laatste hangt samen dat het dualisme tussen deze en gene wereld in het *Symposium* minder groot is dan in de *Phaedrus*. In de *Phaedrus* blijft *eros* een verlangen dat alleen maar door een herinnering aan de andere wereld wordt vervuld, maar zelfs de vleugelgroei van de wijsgeer stelt hem in het huidige bestaan niet in staat om die wereld, waaruit hij eens viel, te bereiken. Daarentegen is er in het *Symposium* sprake van een grotere geleidelijkheid en continuïteit. Volgens Diotima is er in ons huidig bestaan een geleidelijke inwijding in het ware schone mogelijk, en het schouwen van dit schone kan aan het einde van deze inwijding in dit leven worden gerealiseerd waardoor het verlangen van Eros ten volle wordt gestild (Ridderbos 1988: 135-136).

Een tweede verschilpunt is dat Plato van een onpersoonlijke naar een vriendschappelijke filosofische relatie gaat. In het *Symposium* moest de filosoof in de laatste fase van zijn erotische ontwikkeling de persoonlijke *eros* achter zich laten en zich volledig concentreren op het schone in de wetenschappen en filosofie. In de *Phaedrus* bouwen de verliefde filosoof en zijn geliefde daarentegen een vriendschap op die levenslang zal duren, als ze gestoeld is op een gemeenschappelijk doel, namelijk zich te blijven vormen op het gebied van kennis en deugdzaamheid (Hupperts 2016: 26). Deze vriendschap tussen een filosofische *erastes* en een *eromenos* is bovendien zeer vruchtbaar voor wederzijdse beïnvloeding. De filosofische belangstelling van de *erastes* is vormend voor het karakter van de jongen. Deze omgang stimuleert ook de *erastes* om zich verder te ontwikkelen. Deze wisselwerking tussen beide personen zorgt ervoor dat *eros* tot filosofisch inzicht leidt, wat wordt

bewerkstelligd door middel van omgang en gesprek (Hupperts 2016: 28). Deze relatie is zeer gelijkend aan deze die de historische Socrates met zijn leerlingen ontwikkelde. Zowel in het *Symposium* als in de *Phaedrus* gaf Plato impliciet kritiek op de erotische houding van Socrates: die laatste *doet alsof* hij de jongen niets te bieden heeft en *alsof* de waarheid van *eros* buiten het particuliere ligt, maar toch heeft hij de onbedwingbare neiging om de jongens zeer snel in te ruilen. Plato's antwoord op die hypocrisie in het *Symposium* was om zijn toevlucht te zoeken in de Vormenwereld, daar waar hij in de *Phaedrus* toch trachtte om een levenslange vriendschap uit te bouwen.

Verder sneed Plato in de *Phaedrus* een onderwerp aan dat in het *Symposium* slechts beperkt aan bod kwam: de gevoelens van de jongen. We zagen in de slotscène van het *Symposium* dat Alcibiades zich 'verraden' voelde door Socrates wanneer deze Agathon het hof maakte. In Socrates' eerste rede in de *Phaedrus* zagen we dat de jongen veel last heeft van het jaloeerse en egocentrische gedrag van de minnaar. Zowel het teweegbrengen van gevoelens van 'ongemakkelijkheid' bij de jongen maar ook 'zich verraden voelen' door de minnaar is volgens ons kenmerkend voor het gedrag van de minnaar/niet-minnaar uit Socrates' eerste rede. Plato liet in de palinodie daarentegen zien dat het niet-gewelddadige en oprechte gedrag van de filosofische minnaar ertoe leidt dat de jongen een vorm van verliefdheid ondergaat voor zijn oudere vriend (Hupperts 2016: 26). Maar het wederzijdse gevoel van 'erotische spanning' en de wederzijdse overgave daaraan, alsook de zelfherkenning van de jongen in de filosoof alsof hij in een spiegel kijkt, is voor Plato essentieel om ook daadwerkelijk een langdurige vriendschap te kunnen uitbouwen.

Een laatste verschilpunt is de dualiteit van *eros*. De *Phaedrus* biedt een theorie over liefde die de dualiteit van *eros* herkent. Plato stelt dat een gepaste dialectische behandeling van dit onderwerp een systeem van verdelingen moet gebruiken dat sinistere vormen van liefde contrasteert met die welke "rechts-handig" en goddelijk zijn (*Ph*266a: 510). Het *Symposium* bevatte echter impliciet al twee 'afbeeldingen' van slechte *eros*: Alcibiades en de historische Socrates. Alcibiades vormt Plato's manier om weer te geven hoe erg je kan afdwalen als je seksuele verlangens gepaard gaan met diep verkeerde veronderstellingen over hoe je het leven moet leiden (Kraut 2008: 303-304). Hij is de niet-minnaar uit Lysias' eerste toespraak: iemand die zich geen vragen stelt, die enkel geïnteresseerd is in het lichaam en die een slaaf dreigt te worden. Maar de historische Socrates vormde ook een 'afbeelding' van slechte *eros* in het *Symposium*: hij laat zich gemakkelijk verleiden door mooie jongens en schuift ze tegelijk ook gemakkelijk aan de kant. Hij is de niet-minnaar uit Socrates' eerste toespraak in de *Phaedrus*: iemand die doet alsof hij enkel geïnteresseerd is in de ziel, maar zich tegelijk ook telkens weer laat verleiden door het lichamelijke. Plato toont in de *Phaedrus* aan dat de mens ondanks de inherente onoplosbaarheid van het menselijke verlangen toch een duurzame relatie kan uitbouwen.

## Bibliografie

### Primaire bronnen

- Plato 1962-1965. "Symposium", in: Xaveer de Win (vertaling), *Verzameld werk van Plato*. Antwerpen: Nederlandsche Boekhandel, 192-273.
- Plato 1962-1965. "Phaedrus", in: Xaveer de Win (vertaling), *Verzameld werk van Plato*. Antwerpen: Nederlandsche Boekhandel, 455-538.

### Secundaire bronnen

- Allen, R.E. 1991. "Comment", in: R.E. Allen, *The Dialogues of Plato: Volume II, The Symposium*. Yale University Press: New Haven and London, 3-109.
- Brassel, K. z.j. *Historical Context for The Symposium by Plato*.  
Geraadpleegd op 5 februari 2021 via <https://www.college.columbia.edu/core/content/historical-context-symposium-plato>
- Dover, K.J. 1978. *Greek Homosexuality*. London: Duckworth.
- Dover, K.J. 1980. "Introduction and Commentary", in: K.J. Dover, *Plato – Symposium*. Cambridge University Press, 1-14, 77-177.
- Ferrari, G.R.F. 1987. *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press.
- Gill, M.L. 1929. "Introduction", in: *Plato's Phaedrus: A Commentary for Greek readers*. University of Oklahoma Press: Norman, 15-29.
- Guthrie, W.K.C. 1975. *History of Greek Philosophy* (Volume IV). Cambridge: Cambridge University Press.
- Güven, F. 2005. *Madness and Death in Philosophy*. State University of New York Press.
- Hackforth, R. 1972. *Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press.
- Hupperts, C. 2002. *De Macht van Eros: Lust, Liefde en Moraal in Athene. Plato – Symposium*. Amsterdam: Van Oorschot.
- Hupperts, C. 2015. "Eros bij Plato", in: *ANTW*, 107(1): 3-25. doi.: 10.1557/ANTW2015.1HUPP
- Hupperts, C. 2016. "Inleiding & toelichting Symposium en Phaedrus", in: C. Hupperts, *Platoonse liefde: Het Symposium en de Phaedrus*. Uitgeverij Damon Budel, 11-47, 199-284.
- Irwin, T.H. 2008. "The Platonic Corpus", in Fine, G. (ed), *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford University Press, 63-87.
- Keime, C. 2014. "La fonction de Diotime dans le Banquet de Platon (201d1-212c3): le dialogue et son double", in: *Platon et la psychè, II*. <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.535>
- Kraut, R. 2008. "Plato on Love", in: G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford University Press, 286-310.
- Moyaert, P. 2010. "De liefde van Alcibiades: een breekpunt in Plato? Lacans leetuur van het Symposium", in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 72: 215-243.

- Musgrave, K. 2018. "The Rupture as Ethical Imperative: Reading the *Phaedrus* through Levinas's Ethics", in: *Philosophy & Rhetoric*, 51: 293-314.
- Nichols, M. 2009. *Socrates on Friendship and Community. Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*. Cambridge University Press.
- Nussbaum, M.C. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ridderbos, S.J. 1988. *Eros Bij Plato: Naar Zijn Symposium En Phaedrus*. Kampen: Kok Agora.
- Rowe, C.J. 1986. "Introduction and Commentary", in: *Plato – Phaedrus*. Aris & Phillips Classical Texts, 1-15, 135-217.
- Rowe, C.J. 1990. "Philosophy, Love and Madness", in Gill, C. (ed), *The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 227-246.
- Rowe, C.J. 1998. "Commentary", in: C.J. Rowe, *Plato – Symposium*. Aris & Phillips, 127-215.
- Schaps, D. 1998. "What Was Free about a Free Athenian Woman?", in: *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, 128: 161-188. doi:10.2307/284411
- Ustinova, Y. 2020. *Alteration of consciousness in Ancient Greece: divine mania*. Geraadpleegd op 30 juli 2021 via [https://www.academia.edu/42115401/Alteration\\_of\\_consciousness\\_in\\_Ancient\\_Greece\\_divine\\_mania](https://www.academia.edu/42115401/Alteration_of_consciousness_in_Ancient_Greece_divine_mania)
- Verweij, D. 2001. *Passie en persoonlijkheid: de thematiek van het verlangen belicht vanuit de filosofie en de psychopathologie*. Uitgeverij Van Gorcum.
- Waterfield R. 2002. "Introduction & Notes", in: *Plato – Phaedrus*. Oxford University Press, 9-49, 76-105.
- Yunis, H. 2011. "Introduction and Commentary", in: *Plato – Phaedrus*. Cambridge University Press, 1-31, 85-249.