



Hoofdbegrippen uit de Platonische dialogen Lysis en Symposion

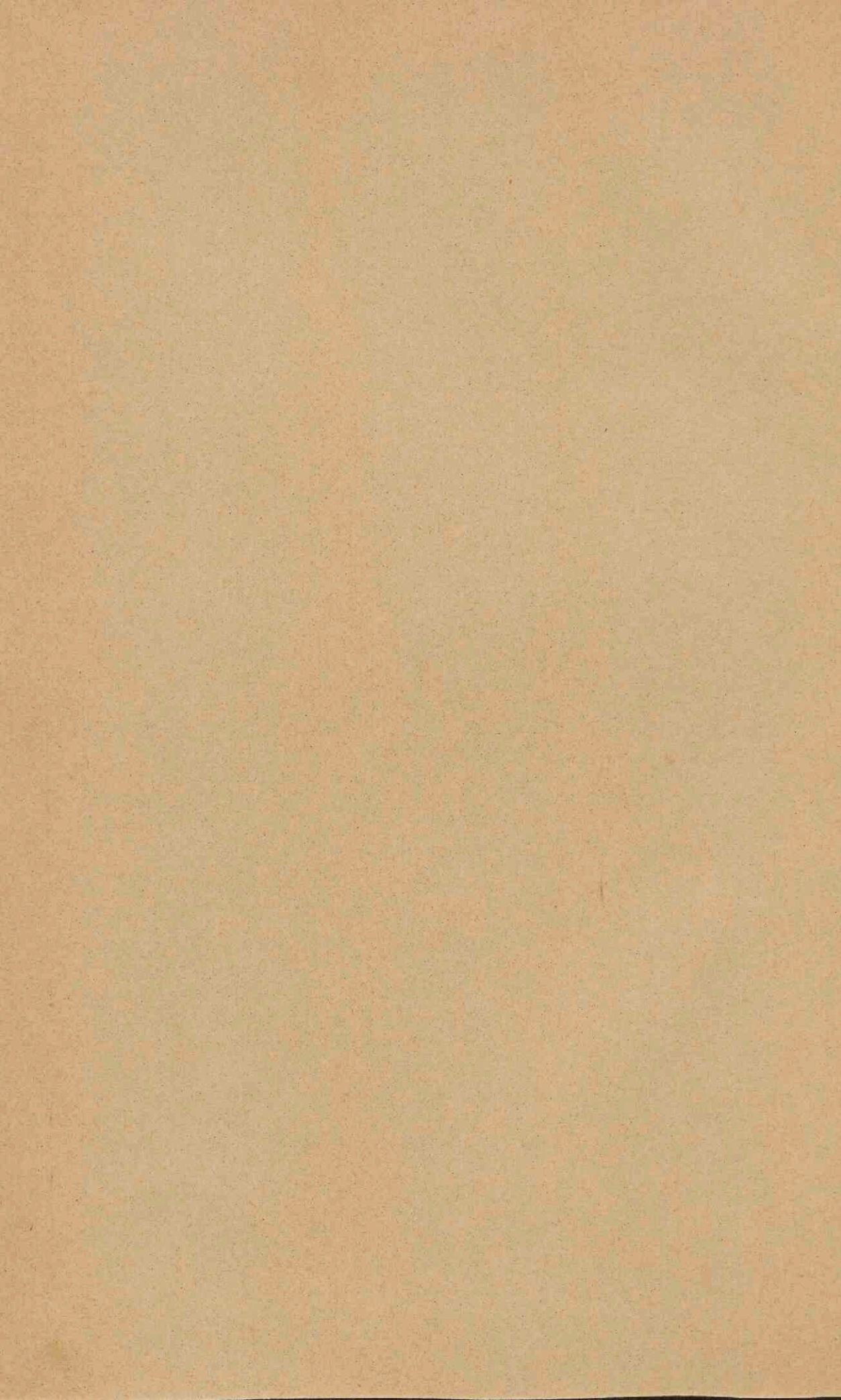
<https://hdl.handle.net/1874/321497>

19. dec. 192. 1935

HOOFDBEGRIIPPEN UIT DE
PLATONISCHE DIALOGEN
LUSIS EN SUMPOSION

P. JANSSENS

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT.



HOOFDBEGRIIPPEN UIT DE
PLATONISCHE DIALOGEN LUSIS EN SUMPOSITION

Diss Utrecht 1935

HOOFDBEGRIPPEN UIT DE PLATONISCHE DIALOGEN LUSIS EN SUMPOSION.

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD
VAN DOCTOR IN DE LETTEREN EN
WIJSBEGEERTE AAN DE RIJKS-UNI-
VERSITEIT TE UTRECHT, OP GEZAG
VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS
DR. H. BOLKESTEIN, HOOGLERAAR
IN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN
WIJSBEGEERTE, VOLGENS BESLUIT
VAN DE SENAAAT DER UNIVERSITEIT
TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE
FACULTEIT DER LETTEREN EN
WIJSBEGEERTE TE VERDEDIGEN OP
VRIJDAG 24 MEI 1935 DES NAMIDDAGS
TE 4 UUR

DOOR

PETRUS GERARDUS MARIA JOZEF JANSSENS

GEBOREN TE TILBURG

MAASTRICHT MCMXXXV
GEBRS. VAN AELST, O. L. VROUWE KADE 10-11

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT.

RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT



2298 259 3

Al is er enige weemoed gemengd in mijn gevoelens bij het beëindigen van mijn studie, het is mij een grote vreugde openlijk mijn dankbaarheid te kunnen betuigen aan al degenen, die door hun lessen en hun voorbeeld hebben bijgedragen tot mijn geestelijke vorming.

Zo gedenk ik met dankbaarheid de leraren, die gedurende mijn gymnasiumtijd aan het St. Odulphus-Lyceum te Tilburg mijn belangstelling wakker maakten voor de Klassieke Oudheid en haar gedachtenwereld.

Ik had het voorrecht aan de Utrechtse Alma Mater de rijke colleges te volgen van U, Hooggeleerde DAMSTÉ, VOLLGRAFF, BOLKESTEIN, BEIJSSENS, en van U, Zeergeleerde VAN HOORN.

In de algemene taalwetenschap werd ik ingewijd door de professoren CALAND † en SCHRIJNEN.

Aan de Keizer Karel-Universiteit te Nijmegen ontving ik het bezielende onderricht van de professoren DRERUP en STEFFES. Mijn wijsgerige vorming werd er verdiept door de lessen van de Hooggeleerde BRANDSMA en HOOGVELD. Met erkentelijkheid gedenk ik ook het vele, dat ik in korte tijd heb mogen leren van de Hooggeleerde SASSEN.

Mijn grootste dank gaat uit tot U, Hooggeleerde FRANKEN, hooggeachte promotor, en tot U, Hooggeleerde OVINK, die met al de liefde, die U voor PLATOON bezielt, mij bij het bewerken van dit proefschrift steeds vrijgevig hebt bijgestaan met Uw rijpe wetenschap. Tenslotte betuig ik mijn dank aan de Zeereerw. Heer BLONDEN, Stadsarchivaris van Maastricht, en de beambte der stadsbibliotheek van Maastricht. Door hun hulp hebben zij mijn werk zeer verlicht.

INHOUD.

	Blz.
LITERATUUR	IX
INLEIDING	1
 EERSTE HOOFDSTUK	
<i>De hoofdbegrippen, die de Lysis en het Sumposion gemeen hebben</i>	11
 I. DE PLATONISCHE ZIN DER HOOFDBEGRIIPPEN IN LYSIS EN SUMPOSION	
Metafysisch-ontologische begrippen	13
Zuiver psychologische begrippen.....	14
Ethisch-psychologische begrippen	17
Zuiver ethische begrippen	20
Aesthetische begrippen	21
Religieuse begrippen	23
 II. CRITISCHE BESCHOUWING VAN DE HOOFDBEGRIIPPEN IN LYSIS EN SUMPOSION.....	
Metafysische problemen	25
Psychologische problemen.....	32
Ethische problemen	40
 TWEEDE HOOFDSTUK	
<i>Het begrip ἐρᾶν in het Sumposion</i>	45
1. Overzicht over het Sumposion	46
2. Het karakter van het Sumposion	50
3. Over de eros, beschouwd als een zelfstandig wezen	53
4. Over de eros als kosmische δύναμις	61
5. Het ethische en paedagogische probleem in het Sumposion	63
6. Het probleem van het zedelijke kwaad in het Sumposion	68
7. Over de verhouding van de niet-menselijke tot de menselijke eros	72
8. Over de πόθος bij Platoon	76
9. Over 's mensen opgang naar het absolute in Sumposion en Lysis	80
10. Samenvatting van de erosleer in het Sumposion	92

	Blz.
DERDE HOOFDSTUK	
<i>Het begrip φιλεῖν in de Lysis</i>	96
1. Overzicht over de Lysis	96
2. De chronologische verhouding van Lysis en Symposion	101
3. Over de betekenis van de Lysis en zijn onderdelen	108
4. Over de onderlinge afhankelijkheid van het ethische en het theoretische in de Lysis	115
5. Het menselijke en het niet-menselijke in de Lysis	120
6. Over de eenzijdigheid, waarmee Platoon het men- selijke in de Lysis beschouwt	125
7. Het probleem van de wederliefde	128
8. Over liefde en wederliefde in verband met de ver- houding tussen God en mens	131
 BESLUIT	 136
ZUSAMMENFASSUNG	138
CONCLUSION	146

GERAADPLEEGDE LITERATUUR.

- APELT OTTO : Charmides, Lysis, Menexenos. Uebersetzt und erläutert. Leipzig 1918.
Id. : Platons Dialoge, Band VI : Timaios und Kritias — Sophistes — Politikos — Briefe. Leipzig 1921—22.
Id. : Platon Gastmahl, neu übersetzt und erläutert. Leipzig 1926.
Id. : Platonische Aufsätze. Leipzig 1912.
- ARENDT HANNAH : Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation. Berlin 1929. Philologische Forschungen.
- ARNIM HANS VON : Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros. Leipzig 1914.
- AST FRIEDRICH : Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum Index. 3 vv. Berlin 1908².
(Onveranderde herdruk van de eerste uitgave : Leipzig 1833—38).
- BALJON J. M. S. : Grieksch-Theologisch woordenboek, hoofdzakelijk van de Oud-Christelijke letterkunde. Utrecht 1895.
- BOETTICHER CARL : Eros und Erkenntnis bei Plato in ihrer gegenseitigen Förderung und Ergänzung. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Luisenstädtischen Gymnasiums zu Berlin. Berlin 1894.
- BOUTENS P. C. : Platoons Drinkgelag uit het Grieksch overgebracht. Rotterdam 1931.
- BRUNNER EMIL : Eros en Liefde. Vert. van E. FRANKEN-LIEFRINCK. Amsterdam 1934.
- BRUNS IVO : Attische Liebestheorien und die zeitliche Folge des Platonischen Phaidros sowie der beiden Symposia. Neue Jahrb. für das klass. Altertum, Geschichte und deutsche Litt. III Jg., Leipzig 1900, 17—37.
- COSTERUS PETRUS J. : Diatribe in Euripideae philosophiae locum qui est de amore. Traiecti ad Rhenum 1835. Diss.
- DIELS H. : Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1903. Dritte Aufl. 1912.
- DIÈS A. : La transposition Platonicienne. Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain. II 1913, 267—308.
Id. : Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire. Paris 1927. II, Livre IV : Esquisses doctrinales.
- DIRLMEIER FRANZ : Φίλος und Φιλία im vorhellenistischen Griechentum. München 1931, Diss.
- DUGAS L. : L' amitié antique d'après les moeurs populaires et les théories des philosophes. Paris 1894.
Id. : L'amitié antique. Paris 1914.
[Dit laatste werk is uitgegeven als tweede druk van het oorspronkelijke van 1894. O.a. EGLINGER en DIRLMEIER (wiens diss. n.b. van 1931 is) kennen deze tweede druk niet en bëroepen zich op de autoriteit van de eerste. Dugas zegt echter in zijn préface van 1914 : „L'ouvrage est réduit de plus d' un quart.... Il (l'auteur) n'avait pas cru alors (dans la première édition) devoir séparer l'amitié de l' amour grec, sous prétexte qu'elle en peut sortir. Il s'était laissé séduire par Platon, qui paraît voir dans l'amitié une transformation et une épuration de l'amour, tel qu'il existait dans les palestres. Il ne croit plus présentement, et se reproche d'avoir cru, à cette alchimie morale ; il se rallie à la thèse ou plutôt au point de vue d'Aristote, lequel traite de l'amitié comme d'un sentiment

- à part, sans alliage impur". Deze merkwaardige meningsverandering heb ik nergens vermeld gevonden].
- EERNSTMANN JOHANNES P. H. : Οἰκεῖος, εἰταῖρος, ἐπιτήδειος, φίλος. Bijdrage tot de kennis van de terminologie der vriendschap bij de Grieken. Groningen enz. 1932. Diss. van Utrecht.
- EGLINGER RUTH : Der Begriff der Freundschaft in der Philosophie. Basel 1916. Diss.
- FORTLAGE C. : Philosophische Meditationen über Plato's Symposion. Heidelberg 1835.
- GOLDBACHER ALOIS : Zur Erklärung und Kritik des platonischen Dialogs Lysis. Analecta Graeciensia. Graz 1893, 122—140.
- GRUENBAUM A. A. : Herrschen und Lieben als Grundmotive der philosophischen Weltanschauungen. Bonn 1925.
- GRUMACH ERNST : Physis und Agathon in der alten Stoa. Berlin 1932. Problemata. Forschungen zur klassischen Philologie, Heft 6. (Met een excursus over het begrip οἰκεῖον).
- HARTMANN NICOLAI : Platos Logik des Seins. Giessen 1909.
- HAUCK FR. : Die Freundschaft bei den Griechen und im Neuen Testament. Festgabe für Theodor Zahn. Leipzig 1928, 211—228.
- HERMANN E. : La prière créatrice. — La Vie spirituelle ascétique et mystique, 17e année, no. 1, 10 Janvier 1935, pp. 18—28.
- HILLE H. : Ueber die platonische Lehre vom Eros. Liegnitz 1892. Progr. der kgl. Ritter-Akademie.
- HIRSCHBERGER JOHANNES : Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate. Leipzig 1932. Philologus, Supplementband XXV, Heft 1.
- HOCHEGGER H. : Ueber die platonische Liebe. Berlin 1887.
- HUG ARNOLD : Platons Symposion erklärt. Dritte Auflage besorgt von Hermann Schöne. Leipzig-Berlin 1909.
- JAEGER WERNER : Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923.
- KLAGES LUDWIG : Vom kosmogonischen Eros. München 1922. 2te Aufl. 1926. (In de tweede druk is het werk op een drietal punten uitgebreid. Overigens is hij gelijk aan de eerste druk).
- KLEEMANN A. VON : Das Problem des platonischen Symposion. Sonderabdruck aus dem Jahresberichte des k.k. Sophien-Gymnasiums im II Bezirke in Wien. Wien 1906.
- KNUTH OSCAR : Quaestiones de notione τῆς σωφροσύνης platonica criticae. Halle 1874. Diss.
- KOCH M. : Die Rede des Sokrates in Platons Symposion und das Problem der Erotik. Wissenschaftliche Beilage zum Programm des Luisenstädtischen Gymnasiums, Ostern 1886. Berlin 1886.
- KUIPER W. E. J. : De Lysidis dialogi origine tempore consilio. Zwollae 1909. Diss. van Amsterdam.
- LAGERBORG ROLF : Die platonische Liebe. Leipzig 1926.
- MEHLIS GEORG : Die platonische Liebe. Logos, III, 1912, 309—326.
- MENGEL ERICH : Eros, Wertverwirklichung und Dialektik in ihren Ansätzen bei Platon (unter besonderer Berücksichtigung der Dialoge Phaidon, Phaidros und Symposion). Bottrop i. W. 1933. Diss. v. Berlijn.

- MÖSCHLER FRITZ : Platons Eroslehre und Schopenhauers Willensphilosophie. Leipzig 1907. Diss.
- MUGNIER RENÉ : Le sens du mot ΘΕΙΟΣ chez Platon. Paris 1930. Diss v. Clermont-Ferrand.
- MUTSCHMANN HERMANN : Zur Datierung des platonischen Lysis. Wochenschr. für klass. Philol. XXXV, 1918, 428—431.
- NACHMANSOHN M. : Freuds Libidotheorie verglichen mit der Eroslehre Platos. Intern. Zeitschr. f. ärztliche Psychoanalyse III 1915, 65—83.
- NATORP PAUL : Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig 1922².
- OSTENDORF ADOLF : Der Platonische Eros. Schleswig 1874. Jahresbericht Königliche Domschule zu Schleswig.
- OVINK B. J. H. : Wijsgeerige en taalkundige verklaring van Plato's Gorgias. Leiden 1909.
- Id. : De zekerheid der menschelijke kennis. Zutphen 1929.
- Id. : Philosophische Erklärung der platonischen Dialoge Meno und Hippias Minor. Amsterdam 1931.
- POHLENZ MAX : Aus Platos Werdezeit. Philologische Untersuchungen. Berlin 1913.
- PUECH AIMÉ : Esthétique et critique littéraire chez les Grecs : II Platon ; théorie de l'imitation et le beau en soi. III Platon ; l'ascension vers le monde des idées ; l'amour et la dialectique ; l'inspiration. Revue des cours et des conférences, 32e année, 2e série, 1931, 491—500 ; 734—743.
- RAEDER HANS : Platons philosophische Entwicklung. Leipzig 1905.
- REICHLING ANTON : Het Platonisch denken bij P. C. Boutens. Poging tot verklaring van Boutens' wijsgeerig dichten. Maastricht 1925.
- RITTER CONSTANTIN : Platon. 2 dln. München 1910, 1923.
- Id. : Platonische Liebe. Dargestellt durch Uebersetzung und Erläuterung des Symposions. Tübingen 1931.
- ROBIN LÉON : La théorie platonicienne de l'Amour. Paris 1908.
- Id. : La pensée grecque. Paris 1923.
- RUITER S. TROMP DE : Gebruik en beteekenis van ἀγαπᾶν in de Grieksche Litteratuur. Voordracht. Groningen-Den Haag 1930.
- SAWICKI FRANZ : Philosophie der Liebe. Paderborn 1924.
- SCHELER MAX : Abhandlungen und Aufsätze. I Leipzig 1915. 116 vlgg. : Die christliche Moral und das Ressentiment. Id. : Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Halle 1913. 3te Aufl. : Die Sinngesetze des emotionalen Lebens. I : Wesen und Formen der Sympathie. Phänomenologie der Sympathiegefühle. Bonn 1926. Id. : Vom Ewigen im Menschen. I. Leipzig 1923³. Halbband I, 124 : Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt (Ein Vortrag), 1917.
- SCHOEMANN GEORG FRID. : De Cupidine Cosmogonico. Opuscula academica, II. Berolini 1857, 60—92.
- SCHOPENHAUER ARTHUR : Metaphysik der Geschlechtsliebe.
- SEIDEL FRITZ : Intellektualismus und Voluntarismus in der platonischen Ethik. Weida i. Th. 1910. Diss. v. Leipzig.
- SESEMANN WILHELM : Die Ethik Platos und das Problem des Bösen. Philosophische Abhandlungen für H. Cohen. Berlin 1912, 170—189.

- SIMMEL GEORG : Fragment über die Liebe. Aus dem Nachlass. Logos X, 1922, 1—54.
- SOUILHÉ J. : La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues. Paris 1919.
- TAYLOR A. E. : Plato, the man and his work, 3d ed. London 1929.
- UEBERWEG-PRAECHTER : Die Philosophie des Altertums. 12te Aufl. Berlin, 1926.
- VERBRUGH JACQUES J. : Ueber platonische Freundschaft. Zürich, 1930. Diss.
- WAS H. : Plato's Symposion. Eene erotische studie. Arnhem 1887.
- Id. : Een nieuwe verklaring van Plato's Symposion. Theologisch Tijdschrift, XXVIII. Leiden 1894, 608—617.
- WECHSZLER EDUARD : Eros und Minne. Vorträge der Bibliothek Warburg, 1921—22. Leipzig-Berlin 1923, 69—93.
- WESTERMAYER ADOLF : Der Lysis des Platon zur Einführung in das Verständniss der sokratischen Dialoge. Erlangen 1875.
- WIEGANDT WILHELM : Die Wissenschaftliche Bedeutung der platonischen Liebe. Eine in der Gesellschaft für Wissensch. und Kunst zu Giessen gehaltene Vorlesung. Berlin 1877. In : Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausgeg. v. Rud. Virchow und Fr. v. Holtzendorff. XII Serie, Heft 284.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF ULRICH VON : Platon. 2 Bde. 2te Auflage. Berlin 1920.
- ZIEBIS WILLIBALD : Der Begriff der $\Phi\lambda\acute{\iota}\alpha$ bei Plato. Breslau 1927. Diss.

Geciteerd wordt naar :

Platonis Dialogi, secundum Thrasylli Tetralogias dispositi, post
CAROLUM FRIDERICUM HERMANNUM recognovit
MARTINUS WOHLRAB. Lipsiae. Ed. ster.

In verwijzingen naar de literatuur wordt volstaan met de naam van de auteur, wanneer verwarring is uitgesloten.

INLEIDING.

In de platonische dialogen *Lysis* en *Simposion* staan in het centrum van het onderzoek twee psychologische verschijnselen — het φιλεῖν en het ἔρως —, verschijnselen, die niet alleen zeer belangrijke factoren zijn geweest in de levensbeschouwing van PLATOON maar ook in leven en denken van de Grieken.

De merkwaardige rol, die het begrip ἔρως heeft gehad in wetenschap, mythe en dichtkunst van de Grieken wekte de eeuwen door de belangstelling, verontwaardigde zowel als bewonderende, bij de meest verschillende mensen. Veel minder de aandacht trok het begrip φιλία.

Ook nu nog worden over deze begrippen en alles wat er mee samenhangt, de meest uiteenlopende opvattingen gehuldigd, niet alleen van filosofische maar ook van filologische zijde. Vooral van het woord φιλία is de semantiek gebrekkig onderzocht, en daarom is ook haar verhouding tot ἔρως nog niet erg helder.

Toch is het voor een studie over de begrippen φιλία en ἔρως bij PLATOON op de eerste plaats noodzakelijk, dat men er zich rekenschap van geeft, wat de Grieken in 't algemeen er onder verstonden. Dit geldt zowel voor het geval, dat PLATOON zich hierbij aanvankelijk stelde op het standpunt van de populaire betekenis, als wanneer men meent, dat hij zich juist van deze betekenis wilde losmaken. In beide gevallen is de filosoof beïnvloed door wat hij vond.

Wat is ons nu bekend omtrent het gebruik van de woorden φιλία en ἔρως? Door de getuigenissen van enkele geleerden zullen we trachten een denkbeeld te geven van de nog steeds heersende onzekerheid. Hierbij zullen we ons beperken tot enkele typerende voorbeelden.

Wanneer KUIPER betoogt, dat de Grieken tussen φιλία en ἔρως eenzelfde onderscheid maken als wij tussen „vriendschap” en „liefde”¹⁾ en hij zich niettemin gedwongen ziet bij PLATOON een heel andere verhouding tussen beide begrippen te aanvaarden, blijft hij in gebreke aan te tonen, dat PLATOON hierbij afweek van de gewone griekse opvatting.

Op inconsequenties en onvolledigheden stoten we hier telkens. Nu eens vinden we een volkomen gemis aan onderscheiding²⁾, dan

¹⁾ KUIPER, bldz. 98—99.

²⁾ DIRLMEIER, p. 49: „Man hat sich entweder darauf beschränkt in Verwischung von Eros und Philia die platonische „Freundschaftstheorien” zu untersuchen, . . .”

weer wordt de scheidingslijn op de verkeerde plaats of te scherp en absoluut getrokken.

Hoezeer men weliswaar het gemis van een behoorlijk criterium kan voelen zonder in staat te zijn er een te vinden, toont ons WILAMOWITZ. Over *φιλία* sprekende zegt deze geleerde: „Unzulässig ist es im Deutschen irgendwie von Lieben zu reden, denn dann fällt *φιλία* und *ἔρως* zusammen, und es entsteht ein ähnlicher Unsinn, wie ihn die Theologen machen, wenn sie *ἀγάπη* und *ἔρως* zusammenwerfen" ¹⁾.

Maar op dezelfde bladzijde ziet hij zich gedwongen het gevoel van degene, die *φιλεῖ*, met het werkwoord „lieben" aan te duiden. Het is naar aanleiding van LUSIS 212D, dezelfde passage, waartegen ARISTOTELES polemiseert ²⁾, omdat hij met het woord *φιλία* een al te beperkte begripsinhoud verbindt: „Auch Hunde und Pferde lieben nicht immer die *φιλόκυνες* und *φιλιπποι* wieder, und kleine Kinder können die Elternliebe noch nicht erwidern".

Het is ook weer verwarring van begrippen, als RUTH EGLINGER beweert: „Eine Gegenüberstellung von Liebe zum andern Geschlecht und Freundschaft dürfen wir von der Antike nicht erwarten; bei neueren und neuesten Denkern ist sie nicht selten" ³⁾.

Deze opmerking heeft immers alleen zin, wanneer men vergeet, dat de tegenstelling *ἔρως*—*φιλία* niet overeenkomt met de tegenstelling „Liebe zum andern Geschlecht" — „Freundschaft".

Elders baseert schrijfster haar oordeel over ARISTOTELES op de gelijkheid in betekenis van *φιλία* en „Freundschaft": „Der aristotelische Freundschaftsbegriff ist, wie oben erwähnt, ein weit umfassenderer Begriff als der unsere, indem er auch Gatten-, Eltern-, Kindes-, Geschwisterliebe und ähnliche, für uns nicht als Freundschaft aufzufassende Beziehungen einschliesst. Den Begriff der Freundschaft im engern Sinne finden wir zuerst in der Schule Epikurs (Dugas, pag 217 f.)" ⁴⁾.

Wanneer dit zo is, waarom dan *φιλία* door het moderne „Freundschaft" weergegeven? En wanneer men zich buiten de obsessie van het éne woord *φιλία* houdt, komt men misschien tot de ontdekking, dat het begrip vriendschap in engere zin ook wel vroeger voorkwam, bv. als de verhouding van *ἑταῖροι*.

¹⁾ WILAMOWITZ: Platon, II, p. 71.

²⁾ ARISTOTELES, Ethica Nicomachea 1155b, 27.

³⁾ EGLINGER, p. 99.

⁴⁾ O. c. p. 10.

RUTH EGLINGER geeft in het algemeen slechts een oppervlakkige fenomenologie van de vriendschap, zonder dat zij een behoorlijk idee blijkt te hebben van de betekenis van dit verschijnsel in en voor psychologie, ethica en metafysica.

Er is op dit gebied weinig grondig werk verricht, zo weinig, dat DIRLMEIER zijn onderzoek naar de termen φίλος en φιλία kon inleiden als het eerste van deze aard ¹⁾. Zijn studie beperkt zich tot de betekenisontwikkeling van deze woorden in het Grieks. Allereerst zou echter nodig zijn een inzicht in het wezenlijke van φιλία en ἔρως op zich, in het blijvende en algemeen-geldende in deze begrippen, nadat ze zijn ontdaan van hun historisch-veranderlijke toevalligheden en gereinigd van de onjuistheden, die men er in legde door uit te gaan van moderne on-griekse begrippen.

De studie van EERNSTMANN ²⁾ sluit terecht de erotische vriendschap tussen mannen uit van zijn onderzoek naar φιλία, maar dit onderzoek is niet volledig sinds het zich te weinig bezighoudt met de filosofische zijde van het probleem. Dit filosofische is voor een juiste analyse van de begrippen φιλία en ἔρως zeer belangrijk, ook al hebben dan de platonische „Freundschaftstheorien” volgens DIRLMEIER „noch niemals breitere Geltung erlangt”. Bij de Grieken zelf hadden ἔρως en φιλία toch ook in andere theorieën een grote rol, en al is hun betekenis dan niet altijd psychologisch of sociaal, zoals bij PARMENIDES en EMPEDOKLES de kosmologische Ἐρως en bij HERAKLEITOS het verwante begrip πόλεμος : al deze opvattingen hebben toch ongetwijfeld een grote invloed uitgeoefend op de opvattingen van PLATOON omtrent φιλία en ἔρως en die van ARISTOTELES omtrent φιλία.

Bij zijn vergelijking van φιλία en ἔρως neemt men graag het neutrale ἐπιθυμείν te baat, een verschijnsel, dat vaak maar niet noodzakelijk met φιλεῖν verbonden is.

Men vindt naast de bewering, dat ἔρως ἐπιθυμία bevat, de stelling, dat ἔρως en ἐπιθυμία synoniemen zijn. Tal van malen treft men de veronderstelling, dat φιλία vrij is van ἐπιθυμία, maar evenzeer, dat φιλία ἐπιθυμία inhoudt, en tenslotte : φιλία = ἐπιθυμία = ἔρως ³⁾. DIRLMEIER plaatst PLATOON in scherpe tegenstelling tegenover de algemeen-griekse opvatting „durch die stellenweise Verquickung dieses Begriffes (de φιλία) mit dem Eros” ⁴⁾.

¹⁾ DIRLMEIER, p. 6.

²⁾ Zie literatuurlijst.

³⁾ Cf. KLEEMANN, p. 16—17.

⁴⁾ DIRLMEIER, p. 58.

Men zal echter tevergeefs bij PLATOON zoeken naar duidelijke bewijzen, dat hij in de *φιλία* ook *ἔρως* ontdekte.

KUIPER heeft dezelfde opvatting als DIRLMEIER over het algemeen-griekse begrip: „... Graecos, si amicitiam puram, cupidine et commotu animi vacuum, volunt designare, *φιλίαν* vocabulum usurpare solitos esse, eumque, qui hac ratione carum habeat alium vocare *φίλον*”¹⁾.

POHLENZ constateert hetzelfde onderscheid tussen *ἔρως* en *φιλία* maar „Dass dies nicht ganz richtig sei, führt der Lysis aus, das Gespräch *περὶ φιλίας*”²⁾.

WILAMOWITZ en BRUNS houden vast aan de overtuiging, dat er een onoverbrugbare kloof is tussen *φιλεῖν* en *ἐπιθυμεῖν*³⁾, terwijl VON ARNIM *φιλία* beschouwt als een *οἰκείου ἐπιθυμία*⁴⁾.

Men gaat steeds van een verkeerd standpunt uit, als men in één zin de verhouding van *φιλία* en *ἐπιθυμία* wil vastleggen. Daarvoor is het begrip *φιλία* veel te gecompliceerd en het begrip *ἐπιθυμία* veel te vaag.

De gewone griekse opvatting kende zowel *φιλία* die gepaard ging met begeerte, als begeerteloze. Toch zien sommigen alleen de eerste, zoals de genoemde geleerden alleen de laatste zagen.

Degenen die in *φιλία* noodwendig *ἐπιθυμία* zien, beroepen zich graag op EMPEDOKLES. ZIEBIS, EGLINGER, DUGAS, LAGERBORG en anderen beschouwen EMPEDOKLES als de filosoof der *φιλία*, terwijl zijn *φιλότης* of *στοργή* eerder een andere naam is voor de kosmische *eroos*⁵⁾.

Men zal toch ook bezwaarlijk het homerische *φιλότης* kunnen vervangen door *φιλία*.

Zo kunnen we op goede gronden besluiten, dat noch de populaire termen *φιλία* en *ἔρως*, noch de filosofische voldoende zijn bestudeerd.

Ook bij anderen dan PLATOON kunnen we opmerken, dat het zelfs voor de Grieken moeilijk was een zuivere scheidingslijn te trekken

¹⁾ KUIPER, p. 101.

²⁾ POHLENZ, p. 367. Pohlenz beoordeelt hiermee tevens de opzet van de Lysis niet juist.

³⁾ Vgl. DIRLMEIER, p. 59.

⁴⁾ DIRLMEIER, p. 28, 59.

⁵⁾ SCHOEMANN zegt, p. 80 nt. 31: „Etiam Empedoclem *φιλία* suae varia nomina imposuisse videmus; modo enim *Φιλότητα* dixit, modo *Γηθοσύνην* modo *Ἀρμονίην*, modo *Ἀφροδίτην*. Vid. fr. 59.107.111.209.224 cum Karstenii annot. p. 347. n. 109”. Van *φιλία* spreekt Empedokles natuurlijkerwijze niet.

tussen deze psychologische begrippen. Traditie-getrouw beroept zich DIRLMEIER op de autoriteit van ARISTOTELES : „Da kann nur Aristoteles selbst massgebend sein und der sagt ein für allemal NE 1157b28 : „Liebe ist πάθος, φιλία dagegen ἔξις”¹⁾).

Merkwaardigerwijze zegt de grote filosoof in dezelfde Ethica Nicomachea echter ook : λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος χάραν φιλίαν μῖσος πόθον ἔλεον, ὅλως αἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη²⁾. Het citaat van DIRLMEIER blijkt enigszins misleidend, doordat hij de eerste term vertaalt en de tweede niet. Die eerste term is in de tekst niet ἔρωσ, zoals men zou kunnen denken, doch φίλησις. En men kan toch bezwaarlijk een vergelijking opstellen, die luidt : φίλησις : φιλία = liefde : φιλία.

Even vreemd is de conclusie van ZIEBIS : „Wir sehen : Philia und Eros verschmelzen bei Aristoteles zu einem Begriff, insofern Eros bei ihm nicht seine eigene Behandlung erfährt als rein sinnliche Liebe”³⁾.

Het woord φιλία is zeker eerst vrij laat ontstaan. Dit mag gelden als een aanwijzing, dat eeuwen lang de inhoud van het begrip φίλος zich niet leende voor abstrahering. Het duidde de persoon aan of de zaak, niet het karakter van de persoon of de zaak. Het omvatte : τὸν συγγενῆ, τὸν ἐν τῷ ὁμοίῳ, τὸν ἐν τῷ οἰκεῖον⁴⁾.

Maar dit zijn alle begrippen, die grondslagen vormen, van wat de moderne mens verstaat onder liefde zowel als onder vriendschap. Φιλία omvatte meer dan ἔξις. Zij had steeds ook πάθος tot inhoud. Zij kon steeds én actief én passief zijn. Zij omvatte de aanduiding van een „vinculum” en van een „sensus”⁵⁾. Zij kon een „voluntas” zijn⁶⁾.

Zo gecompliceerd was het begrip φιλία, toen PLATOON het psychologisch en filosofisch in zijn verhouding tegenover ἔρωσ trachtte te bepalen. Alleen in haar passieve betekenis genomen, als de eigenschap van datgene, wat φιλεῖται — en ook deze eigenschap wordt door de Grieken over het algemeen slechts toegekend aan de mens — is φιλία onmiddellijk te onderscheiden van ἔρωσ. Het actieve φιλεῖν is moeilijker te bepalen tegenover het ἐρᾶν. Als drift, als streven komen zij sterk met elkaar overeen, maar hun object en hun doel is verschillend.

¹⁾ DIRLMEIER, p. 59.

²⁾ ARISTOTELES, E. N. 1105b, 22.

³⁾ ZIEBIS, p. 56.

⁴⁾ EERNSTMANN, pp. 134—135 (Summary) en DIRLMEIER, p. 7 en vv.

⁵⁾ KUIPER, p. 99.

⁶⁾ KUIPER, p. 100.

De ἔρως is steeds activiteit. Dat hij bij HOMEROS alleen de sexuele drift aanduidt, is niet beslissend voor het karakter van de oorspronkelijke begripsinhoud. De epicus is in elk geval te weinig speculatief om meer zuiver menselijke, geestelijke trekken op te merken in de oerdrift van al wat leeft. De term φιλότης, die door zijn verwantschap met begrippen van andere aard meer aanknopingspunten biedt, vindt men bij HOMEROS ook wel in betekenissen, die met de term ἔρως bezwaarlijk kunnen verbonden worden.

De oerdrift naar de vervolmaking, vereeuwiging door welk middel ook was voor de griekse denkers de eroos in de mens en de eroos in de wereld¹⁾. In beide had hij zijn werkzaamheid naast de λόγος of νοῦς. De vergelijking tussen mikrokosmos en makrokosmos, tussen mens en wereld in verband met ἔρως en λόγος was een natuurlijke grondslag voor de conceptie van de kosmogonisch-mythologische Eroos. De φιλότης van EMPEDOKLES sluit zich hierbij aan. Het is niet de eigenschap van het φίλον maar het streven van de ἐρώων, dat zij uitdrukt. Zij staat niet tegenover τὸ ἀλλότριον of τὸ ἐχθρόν — eigenlijk begrippen uit een φιλία-theorie — maar tegenover τὸ νεῖκος, de positieve drift²⁾.

Zo was de kosmogonische eroos een objectivering van het individuele, menselijke in de kosmos, het „streven” in de kosmos naar alles, wat zich laat vergelijken met datgene, waarnaar hij in ons geestelijk-zinnelijk bestaan dringt. Vóór PLATOON was deze eroos zonder positieve inhoud, niet deelhebbend aan het schone en goede, niet per se gericht op het meer volmaakte schone en goede, maar als zodanig indifferent zoals de ἐπιθυμία. Mythologisch-psychologisch gedacht was Eroos de zoon van Aphrodite, werd hij verwekt door het zinnelijk-schone, waarvan Aphrodite de verpersoonlijking is. Deze godin heeft dan ook geen rol in de natuurfilosofie : zij kan niet gelden als een zelfstandige δύναμις. Zij bestaat als godin, omdat zij wordt gedacht als de moeder van Eroos en zij is zijn moeder, omdat men in haar de oorsprong ziet van de kracht, waarmee Eroos streeft. Zij heeft de rol van het ijzer, dat de magneet aantrekt.

1) Daarentegen het geheel on-griekse standpunt van KLAGES, p. 53—54 : „Im Gegensatz dazu ist der Eros zunächst überhaupt kein Trieb, sondern ein völliger Zustand ; sodann erst recht nicht ein Zustand der Bedürftigkeit, sondern der Erfüllung „an sich“, nämlich der *vollkommenen Wohlust!*”

2) Zo is ook bij HERAKLEITOS met het woord πόλεμος niet een toestand bedoeld. Bij HOMEROS interpreteren wij om dezelfde reden dit woord niet met „oorlog”, maar door „strijd”, „activiteit”.

Eros werd de verpersoonlijkte oerkracht, die werkt zonder redering, met een instinkt voor zijn doel, een intuïtie voor het hoogstwaardige. Philia is steeds een menselijke, psychische kracht geweest, die beheerst wordt, die streeft onder controle en goedkeuring van het praktische verstand. Zij is niet autonoom zoals eros, geen ἡγεμών. De psychologische en natuurfilosofische eros werd mythologisch-theologisch gepersonifieerd tot een machtige god, die wereld en mensen beheerst en leidt, het begrip philia bleef steeds bescheiden als een in vrij late tijd ontstaan abstractum.

Deze gedachten, bezwaarlijk te vatten in een scherpe analyse, waren reeds vóór PLATOON de maatstaf, waarnaar men philia en eros scheidde. De natuurfilosofie had geen oog voor de philia, in de sofistiek werd de philia de naam voor vriendschap uit eigenbelang en ook in deze opvatting bleef zij vaak ondergeschikt aan het verschijnsel van de ἄρσσην ἔρως ¹⁾. Wij zullen zien, hoe PLATOON tenslotte de hogere betekenis van philia bevroedde, en daarnaast de psychologische en logische verhouding van philia en eros zag in een synthese, die ARISTOTELES niet naar haar juiste waarde schatte, evenals een andere synthese van PLATOON : de ideeënleer ²⁾. PLATOON neemt bij zijn onderzoekingen de algemeen geldende opvattingen omtrent eros en philia tot uitgangspunt ³⁾. Maar voor de beide begrippen is zijn houding tegenover de traditie zeer verschillend. In verband met dit vraagstuk zegt DIRLMEIER, die philia en eros absoluut van elkaar scheidt: „Platoon suchte die Philia, deren in der Demokratie allmählich überwuchernde Zweckbetontheit ihm niedrig erschien, zurückzudrängen, bzw. durch den Eros zu ersetzen. Darin konnte ihm zunächst die bestehende Opposition, die ihm sicher in der Jugend schon bekannt war, nicht irre machen. In ihrer primitiv-utilitaristischen Begründung sagte sie ihm nichts. Sein Ziel war, den Eros in seine werdende Philosophie einzu-

¹⁾ Vgl. Pausanias in het Symposion 182BC.

²⁾ Merkwaardig is in deze samenhang, hoe KLAGES er toe komt de idee te verwerpen om haar onvruchtbaarheid. KLAGES wordt hiertoe genoopt, omdat hij aan de eros zijn psychologische grondslag ontnemt door sexus en eros van elkaar te scheiden. Cf. KLAGES, p. 45 vlgg.

³⁾ Terecht merkt KLAGES, p. 39, op, dat PLATOON het filosofische erosbegrip voor de Oudheid vastlegde. Maar hij deed dit niettemin in aansluiting aan de traditie en gedeeltelijk onder de invloed van SOKRATES. Zie ook SOUILLHÉ, p. 3: „Platon n' invente pas de toutes pièces son vocabulaire. Il le prend à tous ceux qui l'entourent, au peuple, aux sophistes, aux savants, aux amis et aux ennemis. Il parle comme eux, s'empare de leurs idées, mais les „transpose“. Verder : DIÈS : Autour de Platon, II, pp. 400 vlgg.

gliedern, ihn zum vorwärtsdrängenden, dynamischen Prinzip zu machen, ihn zu durchgeistigen und zu sublimieren. Dabei war es unausbleiblich, dass sich in jene algemeineren Begriffe, die eine Beziehung von Mensch zu Mensch, eine Zusammengehörigkeit ausdrückten, irgendwie Eros einmischte (freilich nicht Eros auf der niedersten Stufe) und dass auch die Grenzen zwischen *φιλία* und *ἔρως* bisweilen ineinander verliefen" ¹⁾.

Hier is zowel de psyche van PLATOON als de betekenis van de psychologische begrippen *eros* en *philia* verkeerd geïnterpreteerd. *Eros* kan bestaan naast *philia*. De eerste hoeft de laatste niet te verdringen. Ook *philia* kan een begrip zijn van zeer hoge orde. Wanneer PLATOON overtuigd was, dat beide verschijnselen „streven” omvatten, nl. *eros* als het dynamische principe bij uitstek, als een streven dat uitteraard nooit tot rust komt, en *philia* als een opeisen van uiteindelijke rust, dan hield hij zich hier toch aan de algemeen-geldende opvatting. Aldus werden beide begrippen vruchtbaar voor zijn wijsbegeerte: *eros* als de bemiddelaar op het gebied van het theoretische en aesthetische, een bemiddelaar die langs deze weg toch weer tot het goede leidt, en *philia* als de bemiddelaars op het gebied van het ethische, rechtstreeks gericht op het goede en dit op indirecte weg ook bereikend door de *eros* in de *φιλία διὰ τὸν ἔρωτα*, welke *philia* niet, zoals menigeeen beweert, zelf *eros* is.

Juist daar PLATOON bij zijn onderzoekingen over de begrippen *philia* en *eros* uitgaat van het gewone taalgebruik, kunnen we nog te minder verwachten, dat hij ze scherp en positief tegenover elkaar stelt. Nergens heeft PLATOON ons systematisch de betekenis en het wezen van de idee uiteengezet. Wij moeten die betekenis bevroeden. Evenmin doet hij dit met *philia* en *eros*. Al geeft hij weliswaar van deze begrippen meerdere analyses, het wezenlijke, juist het voor PLATOON vanzelf sprekende, veronderstellen ze terecht. Toch is het duidelijk, dat hij nog meer systematisch spreekt over deze begrippen dan over de idee. Hieruit mag men wel besluiten, dat zijn geest vaker zwoegde over het juiste begripen van *eros* en *philia*.

PLATOON gaat uit van de *ἄρρητον ἔρως*. Zowel de gevoelens van de *ἔραστὴς* als die van de *παιδικά* zijn in het algemeen tweeledig. Ook hier weet PLATOON soms geen weg. De *eros* van de *παιδικά* en de *philia* van de *ἔραστὴς* doen hem op een verwarrende manier

¹⁾ DIRLMEIER, p. 71.

de begrippen aanwenden. De psychologische verhouding van de beide individuen tot elkaar verschilt hier weinig van die in de heterosexuele liefde. Deze maakt ons het begrijpen gemakkelijker. Wanneer ALKESTIS haar man te hulp komt, doet zij dit uit φιλία διὰ τὸν ἕρῳτα ¹⁾. Haar eros wekte bij haar een groter opofferingsgezindheid dan de philia bij de ouders van ADMETOS. De eros in de ἀντέρωσ van ALKESTIS deed haar de man zien als het eigene, als een uitbreiding van de eigen persona : een οἰκεῖον.

Terecht leggen, in tegenstelling met bv. WILAMOWITZ en DIRLMEIER, ZIEBIS en VERBRUGH ²⁾ de nadruk op de onmogelijkheid bij PLATOON steeds nauwkeurig philia en eros van elkaar te scheiden. Anderzijds is ook niet juist de bewering van ZIEBIS : „Philia ist bei P L A T O allemal L i e b e” ³⁾.

PLATOON kent ook de philia als vriendschap, bv. die tussen Menexenos en Lysis.

Door de eenzijdigheid van zijn opvatting komt ZIEBIS tot de conclusie : „Das Wesen des Eros ist also Philia zur Weisheit” ⁴⁾.

Inderdaad komt de philia bij PLATOON voor in al haar schakeringen en haar psychologische en metafysische verbondenheid met eros maakt het noodzakelijk beide begrippen steeds in samenhang te bestuderen.

Er blijft een middel om de betekenis van philia en eros te benaderen en dit middel wordt dan ook door PLATOON zelf aangewend. Het is de beschouwing van die begrippen, waarmee de begrippen philia en eros in verband treden. Zo kunnen we hopen iets van hun wezen te ontdekken door een nauwkeurige beschouwing van de personen, in wie deze psychologische verschijnselen zich vertonen ; door een onderzoek naar hun psychologische grond en hun uitgangspunt ; verder naar hun directe beperkte doel ; tenslotte door te vragen naar hun einddoel, dat tevens het einddoel blijkt te zijn van alle menselijke willen en handelen. De eerste drie punten vindt men ook in de meer populaire en op het praktische leven betrekking hebbende theorieën, het laatste alleen in de ethiek en metafysica van PLATOON.

¹⁾ Sump. 179C.

²⁾ VERBRUGH, p. 22.

³⁾ ZIEBIS, p. 10.

⁴⁾ L. c.

EERSTE HOOFDSTUK.

DE HOOFDBEGRIPPEN, DIE DE LUSIS EN HET SUMPOSITION
GEMEEN HEBBEN.

1. Het centrale begrip van het Sumposion is ἐϋῶν, dat van de Lysis φιλεῖν. Zowel met het eerste als met het laatste staan in nauw verband een aantal hoofdbegrippen, die beide dialogen gemeen hebben. Tezamen met hun tegenstellingen zijn zij te brengen onder de volgende vijf groepen :

- I. metafysisch-ontologische begrippen ;
- II. psychologische : a). zuiver psychologische ;
 b). ethisch-psychologische ;
- III. zuiver ethische ;
- IV. aesthetische ;
- V. religieuze begrippen.

Aan de hand van deze indeling laten we hier een overzicht voorafgaan van die begrippen, die voor ons onderzoek van belang zijn en zowel in de Lysis als in het Sumposion een voorname plaats innemen.

I. Metafysisch-ontologische begrippen.

Deze rangschikken zich om de beide metafysische grondbegrippen : εἶναι en γίνεσθαι. Het zijn in hoofdzaak de volgende :

Ἄρχή, τὸ πρῶτον, τέλος ;

τῶ ὄντι, ἀληθές = werkelijk, αὐτὸ καθ' αὐτό ;

ἔν, ὅλον ;

δύναμις. De term komt niet voor in de Lysis en slechts een enkele keer (in populaire zin) in het Sumposion, maar het platonische begrip van de δύναμις ligt ten grondslag aan allerlei andere begrippen als :

μεταξύ, αἰτία, metafysische (niet psychologische) μέθεξις aan het transcendente of κοινωνία, — εἶδωλον ;

ὅμοιος, ἀνόμοιος, ἐναντίος.

II. Psychologische begrippen.

Hieronder zijn er verschillende, die geheel of gedeeltelijk liggen op het gebied van het zedelijk handelen van de mens en in zoverre ook horen tot de derde categorie van begrippen. Daarom onderscheiden we enerzijds zuiver psychologische begrippen, anderzijds ethisch-psychologische.

a. Zuiver psychologische begrippen.

Hier staan natuurlijk op de eerste plaats ἔρῶν en φιλεῖν. Naast φιλεῖν wordt ἀγαπᾶν gebruikt. Vervolgens behoren tot deze groep :

ἤδυσθαι, βούλεσθαι : ὀρέγεσθαι, ἐπιθυμεῖν ;

ἱκανός, πόθος, ἔνδεια ;

ἐπίστασθαι, σοφός, φιλόσοφος ;

οἰκείος, ἀλλότριος, ξυγγενής.

De begrippen ἁρμονία en ὁμόνοια worden alleen gebezigd in het *Sumposion* door *Eruximachos*, die ze gebruikt zowel in fysiologische en kosmologische als in psychologische zin.

b. Ethisch-psychologische begrippen.

Ἄρετή en ἀρεταί : φρονεῖν ;

zeer belangrijk is het begrip ἐλευθερία ;

εὐδαιμονεῖν, en ten nauwste hiermee samenhangend ἀθανασία ;

νόσος, een begrip, dat eigenlijk behoort tot het gebied van het fysiologische maar wordt aangewend op het ethische.

III. Zuiver ethische begrippen.

Ἄγαθόν, κακόν (πονηρόν) ;

ὠφελεῖν, παιδεύειν.

IV. Aesthetische begrippen.

Καλόν, αἰσχρόν ;

ποιεῖν (γεννᾶν, τίττειν).

V. Religieuze begrippen.

Δαιμόνιον, θεῖον, (ᾧσιον).

Al deze begrippen hangen ten nauwste met elkaar samen. Het is niet mogelijk ze los van elkaar grondig te doordenken. Wij moeten bij *PLATOON* er ook op rekenen, dat deze grondbegrippen in *Lysis* en *Sumposion* slechts tot op zekere hoogte ontwikkeld zijn en bovendien op een wijze, die niet overal consequent en gelijk van opvatting is. *PLATOON* vormt immers zijn verschillende werken nooit tot een onderling aaneensluitend en systematisch geheel, terwijl hij ook in een en dezelfde dialoog met zijn ontleding niet verder gaat dan onontbeerlijk is voor het bereiken van zijn doel. Dit doel is echter soms niet meer dan een suggestie of aansporing tot zelfstandig denken en zoeken naar een oplossing.

We zullen nu eerst trachten in het kort van genoemde begrippen de betekenis te omschrijven, die *PLATOON* in *Lysis* en *Sumposion* er aan toekent, en vervolgens de ontwikkelingen, die *PLATOON* er van geeft, verder door te voeren en critisch met elkaar te vergelijken.

I.

DE PLATONISCHE ZIN DER HOOFDBEGRIPPEN IN LUSIS EN SUMPOSION.

De metafysisch-ontologische begrippen.

2. De beschouwingwijze van de beide dialogen *Lusis* en *Sumpo-
sion* wordt beheerst door de metafysische tegenstelling relatief—
absoluut. De voorstelling van het „zijn” van het absolute en de ter-
minologische beschrijving van zijn qualiteiten herinnert sterk aan
PARMENIDES ¹⁾. Het transcendente ²⁾ is het op zich zijnde ³⁾, het
ene ⁴⁾, het werkelijk zijnde ⁵⁾. Het is eeuwig, niet onderhevig aan
worden en vergaan ⁶⁾. Het absolute is, wat het is, in allen dele,
altijd, in elk opzicht en overal ⁷⁾. Als iets onstoffelijks is het homo-
geen en altijd zichzelf gelijk ⁸⁾. Alleen op het absolute is dit laatste
begrip in zijn volle betekenis van toepassing ⁹⁾. Wanneer men een
begrip toepast op het absolute, is volgens *PLATOON* zijn betekenis
niet meer gelijk aan die van de praedicaten, die wij verbinden met
het relatieve. Zozeer verschillen beperkt en volmaakt in wezen
van elkaar. Het absolute transcendente lijkt in geen enkel opzicht
op het immanente, zegt de *Lusis* ¹⁰⁾. Deze twee staan tegenover
elkaar als wezenlijk ongelijke dingen, als ἀνόμοια.

Al het beperkte zijnde, individueel existierende is een μεταξύ, een
midden tussen zijn en niet-zijn. Het statische monisme van *PAR-
MENIDES* wordt verzacht tot een dynamisch dualisme. Het beperkte
„on” is, in zoverre als het is, ξυγγενές ¹¹⁾ = ὁμοιον, maar als con-
creet bestaande veelheid wordt het gevormd door ἀνόμοια en

¹⁾ Cf. *DIELS*: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, fr. 8.

²⁾ „transcendent”: ἐκείνο. *Sump.* 210E, 211BC, 212A; *Lus.* 219B-D, 220B, 220DE.

³⁾ αὐτό, αὐτὸ καθ' αὐτό. *Sump.* 211D, E, 211B; *Lus.* 220B.

⁴⁾ Cf. *Sump.* 210D: τινὰ ἐπιστήμην μίαν.

⁵⁾ *Sump.* 212A τὸ ἀληθές; *Lus.* 220B τῷ ὄντι.

⁶⁾ *Sump.* 211A: ἀεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνώμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξάνόμενον οὔτε φθίνον. Verder 211B.

⁷⁾ *Sump.* 211A.

⁸⁾ *Sump.* 211B μονοειδής.

⁹⁾ Cf. *Lusis* 214A-D. Op het menselijke beperkte past het begrip „gelijk” in de strenge zin evenmin als op de κακός in het bijzonder.

¹⁰⁾ *Lus.* 220DE: Τὸ ἄρα φίλον ἡμῖν ἐκεῖνο, εἰς ὃ ἐτελεύτα πάντα τὰ ἄλλα, ἃ ἔνεκα ἐτέρου φίλου φίλα ἔφαμεν εἶναι, οὐδὲν δὴ τούτοις ἔοικε. Cf. *Sump.* 211B.

¹¹⁾ *Sump.* 210C.

ἐναντία. Het is alleen, daar en zover als het deelheeft aan het absolute zijnde ¹⁾). De vele dingen moet men slechts zien als schaduwbeelden ²⁾ van het werkelijk-zijnde.

Het absolute is oorzaak, begin en einde van alles ³⁾). Het is bestaansgrond en doel van het relatieve, zijn materiële en zijn doelloorzaak ⁴⁾). In al het relatieve, het wordende, ligt opgesloten de drang en de mogelijkheid tot hoger zijn en hogere eenheid te komen. Het wordt voorgesteld als wordende, zich verwijderende van het niet-zijn. In *Lysis* en *Sumposion* staan we niet ver van de aristotelische metafysica met haar begrippen ἐνέργεια en κίνησις. Evenzeer als de term missen we in deze dialogen de logisch-normatieve functie van de idee. Later zullen we zien, hoe juist deze metafysische beschouwingswijze van de beide dialogen de grootste betekenis heeft gehad in de psychologie van ἔρωσ- en φιλία-leer.

Zuiver psychologische begrippen.

3. Zowel in het φιλεῖν als in het ἔρᾶν treedt het volitionele op de voorgrond. Nauwkeurig gedefinieerd worden de begrippen in *Lysis* en *Sumposion* geen van beide, maar de manier, waarop en de omgeving, waarin ze voorkomen, geven ons in twee opzichten een houvast omtrent *PLATOON'S* bedoelingen.

Ten eerste : de φιλία bepaalt 's mensen houding tegenover zijn medemensen rechtstreeks in verband met het goede, de ἔρωσ daarentegen in verband met het schone.

Ten tweede : door het ἔρᾶν streeft de mens naar de vervulling van zijn eigen wensen en begeerten. Het gaat uit naar het ἡδεσθαι in het bezit van het schone, verder naar de verheffing van de eigen persoon, naar de individuele opgang tot het absolute schone door middel van en bij bemiddeling van de medemens ⁵⁾). Wanneer de mens bij deze opgang ooit zijn laatste doel zou kunnen bereiken en aan zijn laatste begeren voldoen, dan zou hij door het absolute schone in het bezit komen van het absolute goede ⁶⁾, en zelf dus volmaakt goed worden. Dit hele streven, dit ὀρέγεσθαι, is er steeds op uit een lagere of hogere ἡδονή te verschaffen. Om zijn basis,

¹⁾ Sump. 211B.

²⁾ Sump. 212A : εἶδωλα. Cf. *Lus.* 219D.

³⁾ *Lus.* 219C πρῶτον φίλον, ἀρχή. Sump. 210E, 211B τέλος. *Lus.* 220B, 220DE τελευτᾶν.

⁴⁾ Cf. Sump. 210E, 211C ; *Lus.* 220B.

⁵⁾ Sump. 209A sqq.

⁶⁾ Sump. 211D-212A. Cf. 204E.

die een begeren van zinnelijk schoonheidsgenot is, en om zijn gehele wezen en doel kan men dit streven het best weergeven met de term ἐπιθυμία.

Door het φιλεῖν streeft de mens naar het goede terwille van het absolute goed ¹⁾, en niet voor zichzelf maar voor de medemens tot wie zijn φιλεῖν uitgaat. Het φιλεῖν veronderstelt een verheven, altruïstische gezindheid bij de mens. Het is bijvoorbeeld de liefde van de ouders voor hun kind ²⁾. Deze liefde is niet afhankelijk van wederliefde, want zij eist niets voor zichzelf. Φιλεῖν is verder de gezindheid, die eerlijke, welwillende, wederkerig steunende en verheffende vriendschap sticht tussen gelijksoortige personen ³⁾. Het is een probleem voor PLATOON, of het φιλεῖν zich kan uitstrekken tot het niet-menselijke en zelfs het levenloze ⁴⁾, terwijl hij er van overtuigd is, dat φιλεῖν evenals ἐρᾶν als functie van het absolute niet denkbaar is ⁵⁾. Beide, zowel het platonische φιλεῖν als ἐρᾶν zouden ophouden te bestaan, wanneer de mens het absolute zou bereiken.

Samenvattend kunnen we zeggen : De eeuwig in beweging zijnde, steeds dynamische, nooit bevredigde ἕρκως behoeft op de eerste plaats de mens als middel om in hem geestelijk of lichamenlijk leven te verwekken en het IK daardoor te verheffen boven de beperktheid van zijn individuele existentie ⁶⁾. Het φιλεῖν spant zich in om de medemens te verheffen, zonder rekening te houden met het eigen belang, in eenzijdig vooruithelpen ; — daarnaast streeft het zijn doel na door wederzijdse vriendschap van personen, die het goede willen ; — tenslotte misschien ook door het toekennen van waarde aan het onbezielde, wanneer het gedacht wordt als deelhebbend aan het absolute. Over de diepe zin van dit laatste en over het feit, dat PLATOON in de Lysis herhaaldelijk φιλεῖν en ἀγαπᾶν naast en door elkaar gebruikt, zullen we in het vervolg nog moeten spreken. Beide begrippen, zowel ἐρᾶν als φιλεῖν, omvatten als integrerende factor het ὀρέγεσθαι of ἐπιθυμεῖν. Het bestaan van deze βούλησις in de mensenziel verklaart PLATOON uit het bewustzijn van een

¹⁾ Cf. Lys. 219AB, CD.

²⁾ Cf. Lys. 212E—213A.

³⁾ Vgl. de verhouding tussen Menexenos en Lysis.

⁴⁾ Lys. 212DE.

⁵⁾ Noch de σοφοί noch de ἀμαθεῖς filosoferen, zegt Sump. 203E-204A, omdat ze niet ἐνδεεῖς zijn maar ἱκανοὶ ἑαυτοῖς. Cf. Lys. 215AB.

⁶⁾ Sump. 209A sqq.

ἔνδεια ¹⁾, uit de πόθος. Omdat de mens zichzelf niet voldoende is, niet ἱκανός ἐαυτῷ ²⁾, kan hij ἐπιθυμεῖν, φιλεῖν, ἐρᾶν. De goede mens, dus de mens die het goede wil, kan niet willen, dat andere mensen slecht zijn. Hij kan slechts de zedelijke verbetering willen van zijn medemens. Daarnaast is echter zijn streven evenzeer gericht op het verdrijven van de πόθος in zijn eigen ziel, de aanvulling van de eigen ἔνδεια door opheffing van de beperktheid der eigen persoonlijkheid en het verwerven van wat aan haar volmaaktheid ontbreekt ³⁾. Iedere mensenspsyche eist dit ontbrekende op als een οἰκειῶν, iets wat behoort tot de volledigheid van het ik ⁴⁾. In het genot van het οἰκειῶν καλόν krijgt de mens het vermogen het hogere en meer volmaakte te verwekken en zo zelf tot hoger volmaaktheid op te klimmen. Met de verheffing door de φιλία gaat gepaard een bestrijding en vernietiging van het ἀλλότριον, dat in de ziel de juiste en volledige ontwikkeling en zo de zedelijke opgang in de weg staat ⁵⁾. Zo ziet dan ook ERUXIMACHOS — zij het vanaf een heel ander standpunt — de mogelijkheid voor elk streven om zijn doel te bereiken in de ἁρμονία, de eendrachtige samenwerking van alle factoren in het individu of in elke willekeurige totaliteit ; — en in de ὁμόνοια, de samenwerking van verschillende individuen of totaliteiten tot het bereiken van een hoger, boven-individueel doel ⁶⁾. De fysiologische en kosmologische beschouwingswijze van ERUXIMACHOS is een merkwaardig pendant van de bestrijding van het ἀλλότριον in de mensenziel.

Het ἐρᾶν wordt niet, zoals het φιλεῖν, enerzijds opgewekt door de aanwezigheid in de mensenziel van een positief ἀλλότριον, nl. een κακόν, dat te bestrijden is. Het ἐρᾶν neemt zijn uitgangspunt alleen in de beperkte waarde, die de mens in zich heeft, om het hogere, dat aan die waarde verwant is, te bereiken. Elke opgang van de mens naar een hoger, nog niet bereikt, doel wordt eerst mogelijk door de groei van het inzicht. De mens is uit zijn aard een beperkte σοφός ⁷⁾. Een volkomen ἀμαθής is ondenkbaar ⁸⁾. Tussen het ἀμαθής en de

1) Vergelijk behalve de rede van Aristophanes ook die van Diotima, Sump. 205DE. Lus. 221DE.

2) Lus. 215AB, waar de ἱκανός is genomen in absolute zin.

3) Lus. 221DE, Sump. 200A, D, 200E-201A.

4) Sump. 192E zegt Aristophanes : τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἕρως ὄνομα. Zie verder Sump. 193D.

5) Cf. Sump. 205E. Lus. 218C.

6) Sump. 186A sqq.

7) Lus. 220D. Sump. 204B.

8) Cf. Sump. 202A, 204A, 218A.

volmaakte ἐπιστήμη staat de mens steeds strevend naar hogere, onbereikte σοφία. Zo is hij, in het bezit van het beperkte weten en het beperkte goede, door dit ξυγγενές van het absolute geleid immer verder strevend, de nooit tot rust komende φιλόσοφος. Zo staat hij als beperkt ἀγαθός steeds in contact met het hogere ἀγαθόν, dat hem οἰκείον is; als beperkt σοφός en φιλόσοφος staat hij in verbinding met het hogere καλόν en ἀληθές, dat hem ξυγγενές is. Aldus bepaalt zowel de theorie van het φιλεῖν als die van het ἐρᾶν 's mensen middenpositie tegenover de wereld van het zijnde.

Ethisch-psychologische begrippen.

4. De meest fundamentele van alle menselijke ἀρεταί is het φρονεῖν, de menselijke σοφία of de φιλοσοφία¹⁾. Slechts door φρόνησις geleid kan men het goede willen, en waar zij voorgaat, kan men ook niet anders willen. Zo is de beperkte ἀγαθός, de goede mens, behalve de mens die naar het goede streeft, de mens die bovendien het weten en het vermogen heeft zijn wil uit te voeren. Weten, kunnen en willen hangen bij PLATOON, zoals in nog sterker mate ook bij SOKRATES, onverbrekkelijk samen. De zedelijke wil wortelt in een theoretische kennis omtrent het goede²⁾.

Elke mens wil uit de aard van zijn mens-zijn geluk. Geluk echter is alleen mogelijk voor degenen, die in het bezit is van de zedelijke vrijheid en dus als zedelijk willend persoon kan handelen³⁾.

Ἐλεύθερον εἶναι is in de ware zin van het woord ἄρχειν ἑαυτοῦ⁴⁾. Deze vrijheid mag en kan de mens niet bezitten, als hij niet het goede wil, dus de ἀρετή en het φρονεῖν in zich heeft⁵⁾. Zoals de niet-deskundige voor zijn eigen bestwil moet gehoorzamen aan de deskundige, zo neemt de mens, die niet in voldoende mate φρονεῖ, een slaven-positie in⁶⁾. Hij moet leiding ten goede krijgen van een ander en is aangewezen op δουλεύειν.

Zo is in de liefde de δουλεία περὶ τὴν ἀρετὴν geoorloofd, zegt PAUSANIAS, en hij noemt deze dienstbaarheid ἐθελοδοουλεία⁷⁾.

Deze vrijwillige dienstbaarheid wordt van Lusia geëist tegenover

¹⁾ Sump. 184D. Cf. Lus. 210A, Sump. 209A.

²⁾ Cf. Lus. 218A, Sump. 184C.

³⁾ Cf. Lus. 208C.

⁴⁾ Horoi 415A, Lus. 208C.

⁵⁾ Lus. 209C sqq.

⁶⁾ Cf. Sump. 184C, 185D en Lus. 207E sqq., 210B.

⁷⁾ Sump. 184BC.

ouders en zelfs slaven, zolang als en in de opzichten, waarin hij geen φρόνησις bezit ¹⁾).

Op dezelfde grond eist SOKRATES tenslotte het χαρίζεσθαι van de beminde aan de minnaar als aan een φύσει πη οἰκεῖος ²⁾).

Wanneer wij als minnaar niet de ἀρετή nastreven, dan treft ons het verwijt van κολακεία en ἀνελευθερία ³⁾. In dezelfde geest spreekt ΔΙΟΤΙΜΑ van degene, die zijn streven richt op de lichamelijke schoonheid : τὸ καλὸν μηκέτι τὸ παρ' ἐνί, ὅσπερ οἰκέτης, ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνός, δουλεύων φαῦλος ἢ καὶ σμικρολόγος ⁴⁾.

Zo moet ieder mens zijn geestelijke vrijheid winnen, want gelukkig is niemand, die dient en wie het niet vrijstaat te doen, wat hij begeert ⁵⁾. Maar dan moet hij ook het goede begeren en dit zal hij doen, als hij het goede kent. Het inzicht, dat hij hiervoor behoeft, moet hem geschonken worden door de philia van deskundige leidlieden of door zijn eigen eroos, zijn φιλογυμναστία en φιλοσοφία. Daaruit komen voort : φρονημάτων μεγάλα, φιλίαι ἰσχυραί, κοινωνίαι die voor tyrannen, die niet het goede voor hun medemensen willen, niet opportuun zijn ⁶⁾. Het μεγὰ φρονεῖν echter, de geesteshouding van de werkelijk vrije mens, wordt ons alleen geschonken door het ware φρονεῖν ⁷⁾. En deze vrijheid, berustende dus op φρόνησις, moet in ons de εὐδαιμονία mogelijk maken ⁸⁾.

Zo zijn ἀρετή en φρονεῖν voor het individuele geluk van de mens onontbeerlijk, en ook als sociaal wezen moet hij deze bezitten, wil hij in de maatschappij als zelfstandig handelend wezen worden aanvaard ⁹⁾.

Voorals de Lysis, meer dialektisch, legt de nadruk op de wijze,

¹⁾ Lus. 207E sqq., 210B.

²⁾ Lus. 221E-222B.

³⁾ Sump. 183B.

⁴⁾ Sump. 210D.

⁵⁾ Lus. 207E.

⁶⁾ Sump. 182BC.

⁷⁾ Lus. 210D.

⁸⁾ HIRSCHBERGER, p. 11-12, zegt : „Denn es verhält sich mit dem Herrenmenschen gerade so wie mit einem Handwerker im strengen Sinne des Wortes. Solange dieser wirklich Handwerker ist, kann er nicht fehlen. Ist dies der Fall, dann geschieht es aus Mangel an Wissen. Damit aber ist er nicht mehr Handwerker. Aus dieser Unfehlbarkeit des Einsichtigen, sei er Handwerker oder Herrscher, ergibt sich dessen unbedingte Eudämonie“. Schr. beroept zich op Politeia I 340E, 341A.

⁹⁾ Lus. 210CD.

waarop men de εὐδαιμονία verkrijgt, nl. door die werkelijke, geestelijke ἐλευθερία¹⁾; het Sumposion meer psychologisch-metafysisch op het wezen en de inhoud van het εὐδαιμονεῖν zelf, dat bepaald wordt door eeuwigheid en onsterfelijkheid.

Het φρονεῖν geeft echter niet alleen de richting aan voor de positieve zedelijke wil. Bij het streven om de ἀρετή te krijgen in de ziel, moet men ook het positieve κακόν, dat in de ψυχή aanwezig is, bestrijden en trachten te vernietigen. Enerzijds is de παρουσία κακοῦ een materiële grondslag voor het φρονεῖν zelf, dat ook hieruit kennis put omtrent het nog te verwerven goede; anderzijds is het ook een zedelijke plicht — waaraan de mens overigens nooit in de hoogste mate kan voldoen — deze παρουσία te doen ophouden. De mens staat in de wereld als een μήτε ἀγαθός μήτε κακός²⁾ en dit blijft hij, zolang hij niet het absolute goede heeft bereikt en de absolute ἀρετή heeft verworven, en zolang als het κακόν waaraan zijn ziel ziek is, νοσεῖ, niet is vernietigd. Beide, de ἔνδεια τοῦ ἀγαθοῦ en de παρουσία τοῦ κακοῦ, bepalen zijn wezen als beperkte, zedelijk willende mens³⁾. Door deskundigheid moet hij voorzien in het tekort aan ἀρετή, maar ook als deskundige, als ἰατρός, moet hij de νόσος in zijn ziel bestrijden⁴⁾.

Wij wezen er reeds op, hoe ERUXIMACHOS in het Sumposion de ziekte van de ziel behandelt in aansluiting aan heel zijn fysische en kosmologische opvatting: niet als een te vernietigen positief

1) Zie over de geestelijke vrijheid als voorwaarde voor liefde en vriendschap het fijne opstel van E. HERMANN: La prière créatrice, p. 24-25: „L'amitié suppose un coeur dégagé de lui-même. La suprême amitié exige une unicité de dévotion, une simplicité et une perfection d'intention envers Dieu qui signifie liberté et force. C'est de la pureté d'intention que nous avons besoin. Quand cette intention est non seulement droite, mais pure, résolue et logique dans son amour, l'énergie créatrice de Dieu inonde l'esprit. Toute la vie est ordonnée à nouveau sur un plan divin, et désormais porte le sceau d'une distinction surnaturelle. Nous savons comme le dévouement absolu à un grand idéal, ou plus fortement encore à une personne aimée, simplifie et unifie la vie. Et pour l'âme complètement penchée sur Dieu, les mille soucis irritants et les ennuyeux problèmes qui déchirent la vie des autres cessent tout simplement d'exister. L'accessoire une fois submergé, l'âme est libre de se donner à cela seul qui importe. La vie devient désormais triomphalement effective. Ce n'est plus l'heureux terrain de chasse des impulsions fantaisistes ou des futiles efforts. C'est le théâtre de l'activité divine, la sphère du pouvoir créateur. Sa circonférence est gouvernée du centre”.

2) Lus. 216D, 217D.

3) Cf. L s. 217BE, 219AB.

4) Lus. 219A, 220D.

kwaad in de ψυχή maar als een tekort aan samenwerking en organisatie onder de, op zich, indifferente psychische factoren ¹⁾. Deze opvatting is in overeenstemming met de geest van het Sumposion, waarin het ethische op de achtergrond is geraakt en van een positief kwaad geen sprake is.

Zuiver ethische begrippen.

5. Als het goede vinden we op de eerste plaats een relatief begrip, het χρήσιμον, dat zijn kwaliteit van ἀγαθόν ontleent aan zijn waarde voor het beperkte individu, maar tevens aan zijn deelhebben aan het absolute goede. In het nut bestaat het betrekkelijke ἀγαθόν, in zijn bruikbaarheid voor het menselijke handelen. Het is geen goed dichter, die door zijn kunst zichzelf schaadt ²⁾.

Op zich heeft het relatieve χρήσιμον geen waarde. Het is goed, omdat het nuttig is voor de mens. Het kan in het ene geval goed zijn, in het andere indifferent. Het is vooral een beperkt goed voor de mens, die het mist en dit gemis voelt, voor wiens bewustzijn het dus een οἰκτεῖον is. Zo gaan in de mens begeerte naar en behoefte aan het goede hand in hand ³⁾.

Naast deze relatieve en psychologisch-subjectieve grondslag tracht PLATOON echter ook nog een meer objectieve basis voor het wezen van het goede aan te wijzen. Waarom immers is het nuttige een ἀγαθόν, een zedelijk goed, een doel van het menselijke zedelijke willen? Naast de theoretische fundering van de zedelijke wil in het kennen staat bij PLATOON een metafysische basis voor de waarde van het zedelijk goede. Het beperkte goede is doel en voorwerp van de menselijke wil als een φίλον, maar een φίλον is nooit φίλον om zichzelf doch slechts terwille van iets anders, van een hoger φίλον ⁴⁾. Het laatste doel voor het willen van de mens is het eerste, het werkelijke, absolute φίλον, dat uitteraard tevens het absolute ἀγαθόν is. Terwille hiervan streeft de mens naar het ἀγαθόν en kan hij er naar streven, omdat hij, als het beperkte goede bezittende, kennis heeft omtrent het ἀγαθόν.

In zijn streven naar het bezit van het goede, het zelf goed zijn, staat de mens in de weg het positieve kwade in zijn ziel ⁵⁾. De ganze Lysis is van dit ethisch dualisme doortrokken.

¹⁾ Sump. 186B sqq. Vgl. ook Sump. 191D, 192E.

²⁾ Lus. 206B.

³⁾ Lus. 220C.

⁴⁾ Lus. 219AB.

⁵⁾ Lus. 218C.

Dit kwade, dat wordt vergeleken met een ziekte, deze σοφιστής, die in de ziel het zedelijk slechte wil, moet uitgeroeid worden terwille van en met behulp van het streven naar en verwerven van het goede ¹⁾. In dit streven moeten de mensen elkaar ter zijde staan, elkaar ὀφελεῖν, de wetende moet de nog niet wetende παιδεύειν. Als beperkte mensen, μήτε ἀγαθοὶ μήτε κακοί, uitteraard nooit in het bezit van, maar steeds strevende naar, het absolute φίλον of ἀγαθόν, steeds het kwaad in de ψυχή bestrijdende maar nooit er van verlost, zijn zij, als elkander ὀφελούντες, φίλοι.

Bovenstaande opvattingen vindt men uiteengezet in de Lysis. De monistische geest, die het Sumposion ademt, zou dat ethische dualisme niet hebben geduld, ook wanneer het Sumposion zich niet zoo uitsluitend beperkte tot het gebied van het aesthetische en religieuze. In overeenstemming hiermee is in het Sumposion het παιδεύειν ook niet het opwekken en bevorderen van de zelfwerkzaamheid in de ziel van de ander. Deze andere is geen doel maar wordt het middel voor het hoger stijgen van het subject, de „erotische” mens.

De ethiek van de Lysis en de ethische inslag van het Sumposion lopen dus in hun wezen wel ver uiteen.

Aesthetische begrippen.

6. Het begrip van het schone als doel en voorwerp van ἔρως is moeilijk te omschrijven, omdat in het streven van ἔρως de λογισμός ²⁾ niet meespreekt. Op verschillende plaatsen blijkt, hoe vaag ook de voorstellingen zijn, die PLATOON van het schone heeft ³⁾.

¹⁾ Cf. Lys. 217A vlgg.

²⁾ Cf. Sump. 207BC.

³⁾ Interessant is de volgende poging van RITTER, die echter evenmin alle vaagheid kan verdrijven (RITTER, Platonische Liebe, 59-60): „Es musz hier noch ein Wort gesagt werden über die Bedeutung, die in der platonischen Erotik der *Schönheit* zuerkant wird. Sie ist als Körper- und als Seelenschönheit gleichsam die Vermittlerin der Gemeinschaft und fördert die Zeugung. Worin aber besteht die Schönheit? Um diese Frage im Sinn Platons beantworten zu können, gehen wir wohl am besten aus von den Gedanken des Timaiosdialogs: Wenn wir einzelne Gegenstände unserer Erfahrung betrachten, so fühlen wir uns vielfach unbefriedigt und verwirrt; und wenn wir umfassendes Wissen zu gewinnen versuchen dadurch, dasz wir vom Einzelnen zu anderem Einzelnen fortschreiten, so ermüden wir uns in nie endendem Bemühen. Sofern es uns dagegen gelingt, die vielen unabsehbaren Einzelheiten einem beherrschenden Gesichtspunkt, einem Zweckgedanken unterzuordnen und zu einem Ganzen zusammenzufassen, fühlt sich dadurch nicht bloz der Einheit suchende Verstand befriedigt, sondern es

AGATHOON beschrijft de schoonheid van Eros in onduidelijke, weinig zeggende termen : hij is νεός ¹⁾, ἀπαλός ²⁾, ὑγρὸς τὸ εἶδος, σύμμετρος, bezit εὐσημημοσύνην, en een κατ' ἀνθήν διαιτα ³⁾. Vervolgens zegt AGATHOON dan weer, dat κάλλος *doel* is van Eros ⁴⁾. Ook DIOTIMA doet niets anders dan aanduiden : καὶ γὰρ ἔστι τὸ ἔραστον τὸ τῷ ὄντι καλὸν καὶ ἀβρόν καὶ τέλειον καὶ μακαριστόν ⁵⁾. In dezelfde geest wordt gesproken in de Lusus, waar het schone wordt aangeduid met de termen μαλακίον, λεῖον, λιπαρόν ⁶⁾. Toch zullen we trachten in een korte beschrijving iets te benaderen van het wezen van het schone door het te beschouwen in zijn functie voor de menselijke ἔρωσ. Τὸ καλόν is vooreerst het lichamelijke schone, τὸ δι' ὄψεως καὶ ἀκοῆς ἡδύ ⁷⁾, het schone in de ene mens, dat in de andere de drang opwekt zijn leven geestelijk en lichamenlijk te verheffen boven het beperkte, individuele vergankelijke. Het is dan een zichtbaarwording van het eeuwige en oneindige, van de

tritt sogleich auch eine Befriedigung unseres ästhetischen Gefühls ein, die wir als Empfindung der Schönheit bezeichnen. Am mächtigsten ruft in uns diesen Eindruck die Betrachtung des gestirnten Himmels hervor, der in seiner prangenden Herrlichkeit die vollkommenste Darstellung der Schönheit ist. Der Wunderbau der Welt musz gestaltet sein von dem trefflichsten Meister. Eben die Schönheit, die unser Herz entzückt, ist uns Beweis eines ordnenden, die unendliche Mannigfaltigkeit zur vollkommenen Einheit und Harmonie verbindenden Geistes. Ihn zu erkennen und seine Gedanken nachzudenken ist der Weg, auf dem wir auch am ehesten hoffen können zum Verständnis des Sinnes der Einzelheiten zu gelangen. Auch schon im Phaidon wird angedeutet, die Zweckmäßigkeit und Schönheit der Himmelserscheinungen zeugen dafür, dasz eine geistige Macht in der Welt walte oder dasz das Gute der Grund des Weltbestandes sei, und nach einer Erklärung der Politeia besteht das Wesen der Schönheit darin dasz geistige Trefflichkeit in sinnlicher Erscheinung sich ausprägt oder abspiegelt.

Von dieser Erklärung aus können wir die Definition gewinnen : DIE SCHÖNHEIT BESTEHT IN DER DURCHGEISTIGUNG. Wo immer unser Herz den Eindruck von Schönheit empfindet, da strahlt eine Idee in die Sinnlichkeit herein, etwas Ewiges, Ganzes und Gutes.... Die Kraft aber, die einen Menschen befähigt, über die verworrenen Einzelheiten zur freie Ueberschau eröffnenden Höhe der Idee sich zu erheben, ist der die Seele beschwingende Eros : jenes Streben nach ewigem Gehalt, nach Unendlichkeit und Vollkommenheit, das für das Erkennen ebenso wirksam ist wie für das Fühlen und Wollen und überall nicht mit passiver Aufnahme sich begnügt, sondern nach aktiver Darstellung und Mitteilung drängt".

1) Sump. 195AB.

2) Sump. 195CD.

3) Sump. 196A.

4) Sump. 197B.

5) Sump. 204C.

6) Lus. 216CD.

7) Cf. Hippias Maior 298A.

volmaakte orde, de idee, of — voor onze dialogen — het werkelijk zijnde, het absolute. Zo roept het in de mens herinneringen op aan eeuwigheid en oneindigheid. Overigens moet men dit hier niet streng als werkelijke herinnering begrijpen, daar men in de Lysis en het Sumposion de leer van de ἀνάμνησις niet vindt.

Maar niet het hoogste, dat voor een mens mogelijk is, wordt bereikt door zijn aanraking met het lichamelijke schone en het verwekken daarin. Nader bij het eeuwige, onveranderlijke schone, staat het geestelijke, het schone in de zielen, in de ἐπιτηδεύματα en νόμοι, in de ἐπιστήμαι, langs welke men tenslotte opklimt tot de éne ἐπιστήμη¹⁾. Wat de mens van dit alles door zijn ἔρως bereikt, is voor hem het καλόν, waarin hij het hogere, meer verhevene, meer éne voortbrengt. De mens keert zich af van het αἰσχρόν. Ook hiervan wordt het wezen niet beschreven, doch alleen de indruk, welke het maakt op de erotische mens, die het tot machteloosheid en werkeloosheid doemt²⁾.

Er kleven allerlei vaagheden aan deze theoretisch-aesthetische wereldbeschouwing en deze kunnen door de mythologisch-religieuze inslag van het Sumposion niet worden geëlimineerd.

Religieuze begrippen.

7. De θεός is de volmaakt wijze, goede, schone, gelukkige³⁾. Er is in hem geen streven, geen φιλοσοφία⁴⁾. Wanneer men het absolute in de Lysis opvat als het goddelijke, dan is er in hem ook in het algemeen geen φιλία. Mag men dit absolute φίλον opvatten als het θεῖον?

Het Sumposion spreekt over αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν⁵⁾. Als de mens door zijn ἔρως zich tot daar heeft verheven, dan kan hij niets anders meer wensen of willen, maar zal hij zijn hoogste geluk vinden in het schouwen hiervan, het θεῖον. Want in dit θεῖον zelf is alles rust en volheid.

¹⁾ Sump. 210A sqq.

²⁾ Sump. 206CD.

³⁾ Sump. 202CD.

⁴⁾ Sump. 202D. Sump. 203E-204A : er wordt niet veel moeite gedaan voor en niet veel waarde gehecht aan een juiste voorstelling omtrent de godheid. Deze is immers niet het thema van Lysis en Sumposion. Zo wordt in het Sumposion aan het constateren van de volmaaktheid der goddelijke wijsheid toegevoegd : οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. Op dezelfde wijze betoogt de Lysis 218A : Διὰ ταῦτα δὴ φαῖμεν ἂν καὶ τοὺς ἤδη σοφοὺς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἀνθρώποι εἰσιν οὗτοι.

⁵⁾ Sump. 211E.

Tussen het menselijke en het goddelijke staat het δαιμόνιον, dat de middelaar is tussen de beperkte, onvolmaakte en het goddelijke ¹⁾. Want rechtstreeks treedt het goddelijke met het menselijke niet in verbinding ²⁾. Het staat oneindig ver van hem en boven hem in eeuwige gelijkheid aan zichzelf en onbewegelijkheid. Slechts door iets goddelijks in de mens kan deze uit zijn beperktheid opstreven om boven zijn individuele menszijn uit te komen. Dit goddelijke in de mens, dit μεταξύ, is de ἕρως, het daemonische, dat de mens wil terugbrengen tot zijn goddelijke oorsprong.

De eerste sprekers van het Sumposion wijzen er op, hoe de mens alleen met de hulp van God zijn geluk kan bereiken, en hoe hij zich daarom richten moet in overeenstemming met de goddelijke wil in εὐσεβεία en ὀσιότης, in bescheidenheid tegenover de θεός ³⁾. In de rede van ΔΙΟΤΙΜΑ is van deze bescheidenheid niet veel overgebleven, maar gaat de mens zelf met de goddelijke kracht, die in hem woont en hem altijd doet omhoogstreven als een nooit tot zijn einddoel komende φιλόσοφος, zelf de weg, die hem opvoert tot het absolute en tot het geluk in het schouwen van het absolute. Zo wil hij θεοφιλής en ἀθάνατος worden door zijn eigen vermogen ⁴⁾.

Beide dialogen, Lysis en Sumposion, komen hierin overeen, dat de opgang van de mens plaats heeft door zijn eigen kracht, wel terwille maar niet met behulp van het hogere of goddelijke. De godheid is voor hem alleen doel, geen hulp : dit is de inhoud van een scherpere uiteenzetting in het Sumposion als terechtwijzing op de vagere theorieën van de eerste sprekers.

Bij dit alles moeten we echter wel in het oog houden, dat noch in de rede van ΔΙΟΤΙΜΑ, noch in de Lysis duidelijk het begrip van een persoonlijke godheid naar voren komt. De voorstelling van αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν ademt evenzeer een pantheïstische geest als de hele logos van de mantinische wijze, en met τὸ τῷ ὄντι φίλον of ἀγαθόν in de Lysis wordt het begrip god niet uitdrukkelijk in verband gebracht.

¹⁾ Sump. 202E sqq.

²⁾ Sump. 203A.

³⁾ Vgl. bv. de rede van Aristophanes.

⁴⁾ Sump. 212A.

II

CRITISCHE BESCHOUWING VAN DE HOOFDBEGRIPPEN IN LUSIS EN SUMPOSION.

8. Bij het bestuderen van een platonische dialoog, voelen we telkens, hoe ook de filosoof zelf tracht zich de problemen geleidelijk duidelijk te maken. De vorm, waarin PLATOON schreef, is er niet alleen voor de lezer, maar was er ook voor de auteur. Ook deze staat niet alles helder voor de geest. Inderdaad is PLATOON, in tegenstelling met ARISTOTELES, de filosoof die weet, de filosoof die zoekt en dispu-teert met zichzelf. In dit dispuut is het resultaat van het onderzoek natuurlijkerwijze niet vanaf het begin begrepen, ofschoon menige geleerde meent, dat dit wel het geval was, en naar deze overtuiging PLATOON en zijn werken beoordeelt.

PLATOON stelt ons eerst de moeilijkheden, die met de besproken begrippen samenhangen, gedétailéerd voor ogen en voert de aan-nemelijk lijkende maar onjuiste verklaringen ad absurdum om dan vaak uiteindelijk een eigen standpunt te gaan innemen, waarvan de onwrikbaarheid wel eens gedeeltelijk moet blijken uit de ondoel-matigheid en onbruikbaarheid der andere standpunten. Want de weg, langs welke PLATOON onze gedachten leidt tot zijn conclusies, is niet steeds logisch zuiver. Ook de conclusies zelf geven niet steeds een definitieve en bevredigende oplossing van de problemen. Meermalen, zoals bv. in de Lysis, laat de schrijver het over aan de lezer, wat hij van de gedachtengang van de dialoog wil aanvaarden. Zo is het niet vreemd, dat bij PLATOON de verschillende begrips-rubrieken herhaaldelijk door elkaar lopen. Dat hij er zelfs uiteindelijk niet in slaagt de problemen, die hij in zijn onderzoek betreft, volledig op te lossen, is hem ook zelf bewust. De voornaamste onvóllédigheden en inconsequenties, die er in zijn beschouwingen van Lysis en Sumposion zich verschuilen, zullen we trachten bloot te leggen. Hierbij zullen we de problemen beschouwen vanuit drie gezichtspunten :

1. metafysisch ;
2. psychologisch ;
3. ethisch.

De ethisch-psychologische begrippen laten zich ongedwongen behandelen in verbinding met PLATOONS ethische opvattingen. Het religieuze is in Lysis en Sumposion vrijwel geheel ondergeschikt aan het metafysische, terwijl PLATOONS meningen op het gebied van het aesthetische steeds nauw samenhangen met die op het terrein van het ethische.

Metafysische problemen.

9. Voordat PLATOON in LUSIS en SUMPOSION begint met de uiteenzetting van de theorie der τρία γένη, van het niet-zijnde, het betrekkelijke en het absolute, is in beide dialogen het onderzoek vastgelopen, doordat de sprekers al te eenzijdig te werk gingen. Er wordt te dogmatisch geredeneerd, met te weinig kritiek op de opvattingen van het gewone publiek.

In de LUSIS zijn alle pogingen om tot een oplossing te komen mislukt, omdat in het eerste gedeelte alle begrippen in absolute zin worden gebruikt. De goede kan geen vriend zijn van de goede, de gelijke niet van de gelijke, de tegengestelde niet van de tegengestelde, en de slechte niet van de slechte. In het hele eerste gedeelte is in de grond uit het oog verloren, dat het onderzoek zich slechts bezighoudt met menselijke verhoudingen. De redenering loopt vast op de autarkie van *de (het) goede*. SOKRATES beseft voor het eerst de oorzaak hiervan, als hij aan het begrip ἀγαθός, toegepast op de mens, toevoegt: καθ' ὅσον ἀγαθός¹⁾. De absoluut goede is n.l. niet behoeftig; er is voor zijn φιλία geen τίνος ἕνεκα, en zoals verder blijkt, ook geen διὰ τί. Eerst door de formulering van *de* en *het* onvolmaakte, de μήτε ἀγαθὸς μήτε κακός, en het vaststellen van het bestaan van het indifferente juist in verband met het onvolmaakte, schept de spreker zich de mogelijkheid voor het aanvaarden van een materiële en finale oorzaak voor de φιλία, in zoverre als zij gepaard gaat met ἐπιθυμία of ὄρεξις, en tot de beschouwing van deze φιλία beperkt zich de LUSIS. De materiële oorzaak is de aanwezigheid van het positieve kwade in de ziel van de noch goede noch slechte, de doelloorzaak is het goede²⁾.

Zo komt SOKRATES tot de uiteenzetting, hoe de onvolmaakte opklimt tot groter ethische volmaaktheid, doordat, onder de invloed van de menselijke vrije wil, het goede geleidelijk het slechte in de ziel verdringt en zijn plaats inneemt. Want alles is goed voor ons om een ander goed en alles is φίλον om een hoger φίλον, waartoe het eerste ons de weg wijst³⁾. De opklimming is metafysisch bepaald, de vorm waarin zij wordt voorgedragen, is SOKRATES' analytische dialektische methode.

Voor alles treft echter, dat ook deze metafysica van haar kant geheel bepaald wordt door en afhankelijk is gemaakt van de beschouwing

¹⁾ Lus. 215A.

²⁾ Lus. 217A sqq., 221D sqq.

³⁾ Lus. 219B sqq.

der verhouding van het menselijke tot het absolute, en dat zij in hoge mate ondergeschikt is aan de ethiek.

10. Tot de fundering van zijn slotconclusies komt PLATOON dus op deze wijze : In de Lysis rechtstreeks, nadat gebleken is, dat geen enkel begrip in zijn volheid van toepassing is op het menselijke, in het Sumposion door het besef, dat de Eros als een tot god verheven menselijk vermogen geen waarde en betekenis kan hebben voor de mens. En in beide dialogen komt zijn mening eerst tot uiting, wanneer hij zijn blik richt op de positie, die de mens inneemt als beperkte, zedelijk-vrije persoonlijkheid. De metafysica van Lysis en Sumposion is geheel gebaseerd op de waarde van het zijnde voor het menselijke.

Zo was reeds in het eerste gedeelte van de Lysis het begrip ὁμοιος vermenselijkt tot „consequent” ¹⁾, dus „goed”, ἐναντίος tot „inconsequent”, dus „slecht” ²⁾.

Laten we eens enigszins nader beschouwen, hoe deze beide begrippen in Lysis en Sumposion behandeld worden.

Zij komen in elk van de twee dialogen met meer nadruk slechts in een enkele passage voor. Wel zegt ARISTOPHANES over de paederasten : οὐ γὰρ ὑπ’ ἀναισχυντίας τοῦτο δρῶσιν, ἀλλ’ ὑπὸ θάρρους καὶ ἀνδρείας καὶ ἀρρενωπίας, τὸ ὅμοιον αὐτοῖς ἀσπαζόμενοι ³⁾.

Een diepere zin heeft het begrip van het gelijke hier niet. Eveneens kritiekloos en oppervlakkig citeert AGATHOON het oude „soort zoekt soort” ⁴⁾.

Aan het homerische : αἰεὶ τοὶ τὸν ὅμοιον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὅμοιον, voegt SOKRATES toe : καὶ ποιεῖ γνωρίμους.

Moet men HOMEROS' spreuk ernstig nemen — en de aard van de man, aan wie hij haar in de mond legt, is geen voldoende reden om dit niet te doen — dan aanvaardt de dichter het toeval niet bij het ontstaan van vriendschapsbanden. Men komt er niet met het traditionele „soort zoekt soort”, want hoe zal men zijn soort vinden? Volgens HOMEROS wordt dit door de godheid beschikt en ook ARISTOPHANES wijst op de bemiddeling van de goddelijke voorzienigheid om zijn mythe werkelijke betekenis te geven voor het mensenleven ⁵⁾. Slechts wanneer een betrekking van deze

¹⁾ Vgl. het stoische ὁμολογουμένως ζῆν en ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.

²⁾ Lus. 214B sqq.

³⁾ Sump. 192A.

⁴⁾ Sump. 195B. Cf. Lus. 214A, en over het tegengestelde 215D ; verder Oduss. XVII 218, Plat. Politeia 329A, Cicero, De Senect. 3, 7.

⁵⁾ APELT, nt. 28 op de Lysis, vergelijkt Nomoi 716C.

aard, of het nu het gelijke betreft of het tegengestelde, in natuurfilosofische zin wordt toegepast als een fysische, boven de vrije keuze van de menselijke wil staande, „Wahlverwandtschaft“, is een nadere verklaring overbodig. Dan hoeft men niet meer te spreken van een goddelijke beschikking maar vindt men de ontbrekende schakel in de *ἀνάγκη*, de natuurnoodzakelijkheid ¹⁾.

Juist op dit punt echter heeft de terminologie van EMPEDOKLES door verwarring van *φιλότης* met *φιλία* veel onheil gesticht ²⁾. Deze *φιλότης* is kosmologische eroos, de natuurkracht, waarmee het gelijke of het tegengestelde tot elkaar streeft of aangetrokken wordt. Deze kracht zoekt zich het voorwerp, dat haar drager past, de *philia* streeft alleen naar het tot stand brengen van een band met het gevonden goede.

Daarom kon ARISTOPHANES met het oog op de menselijke verhoudingen zeggen : „Ἐρωτα, ὅς ἐν τῷ παρόντι ἡμᾶς πλεῖστα ὀνίνησιν εἰς τὸ οἰκεῖον ἄγων, wanneer wij vroom zijn en de goden eerbiedigen. Deze Eroos van ARISTOPHANES is de godheid, zoals SOKRATES die in het citaat uit HOMEROS zal bedoeld hebben, de godheid, die naast de *philia* onmisbaar is, omdat hij het object, dat voor onze liefde geschikt is, bekend maakt. Er is hier weer een psychologische band tussen eroos en *philia*.

Wat de begrippen „gelijk“ en „tegengesteld“ betreft, is in verband met de LUSIS de rede van ERUXIMACHOS van het grootste gewicht. In de LUSIS wordt al spoedig afgerekend met de populaire betekenis van het woord „gelijk“. Wil men van gelijkheid kunnen spreken, dan moet men dit begrip kunnen betrekken op een onveranderlijke maatstaf.

Om twee personen gelijk te kunnen noemen, moet men overtuigd zijn, dat die personen op de eerste plaats zichzelf gelijk, dat zij consequent zijn. Consequent kan alleen hij zijn, die het goede wil, dus de goede mens. De slechten zijn niet eens gelijk aan zichzelf ³⁾

¹⁾ Lus. 214B. De betekenis van Sokrates' toevoeging heeft WILAMOWITZ over het hoofd gezien, wanneer hij zegt (II 72) over de homerische spreuk : „dazu stimmt die empedokleische *φιλία*.“ MENGEL, p. 23, zegt van de *ἀνάγκη* : „Als solche bleibt die Welt der Erscheinungen von der Gesetzlichkeit der *ἀνάγκη* beherrscht, die im Grunde ihres Wesens keine Gezeitlichkeit, sondern höchstens, um es einmal paradox zuzuspitzen, das Gesetz der Gesetzlosigkeit darstellt“. Vgl. de merkwaardige rol, die Agathoon in zijn rede aan de *ἀνάγκη* toedeelt, Sump. 197B.

²⁾ Vgl. bv. de beoordeling van Eruximachos door TAYLOR, p. 69.

³⁾ Lus. 214C.

en daarom kan men in de homerische spreuk de term ὁμοίος alleen vervangen door ἀγαθός.

Die eis van consequent-zijn, die men in de stoicijnse ethiek terugvindt, stelt PLATOON ook elders ¹⁾).

Ten onrechte wordt in de LUSIS voorlopig de oude spreuk opgegeven, wanneer op grond van het feit, dat de goede voor zover hij goed en dus zichzelf voldoende is, dat hij niets behoeft en hem dus ook niets nuttig is, de stelling wordt afgewezen : de goede is slechts aan de goede alleen bevriend ²⁾).

Noch bij het onderzoek naar de verhouding tussen tegengestelden, noch bij dat over de gelijken wordt uitgegaan van de juiste inhoud van het begrip „goed”.

De pottenbakker van HESIODOS is niet in zijn hoedanigheid van kundig pottenbakker, van εἰδώς, zijn collega vijandig gezind. Waar echter met natuurkundige begrippen van warm en koud, droog en vochtig het betoog wordt voortgezet, is van goedzijn en goedwillen geen sprake meer.

De passages Sump. 186B—D en LUSIS 215DE zijn in dezelfde termen en met dezelfde voorbeelden opgezet. Beide zijn geheel natuurfilosofisch van aard. Maar de strekking van beide passages is heel verschillend.

De oplossing in het Sumposion is het verwekken van ὁμόνοια tussen de actieve ongelijke factoren, het scheppen van ἁρμονία in het individu, want er wordt niet op de eerste plaats gesproken over ongelijkheid van totaliteiten, van individuen onderling, maar van de samenstellende bestanddelen van ziel en lichaam.

In de LUSIS, waar in de bedoelde passage de individuen in hun onderlinge verhouding beschouwd worden, loopt het onderzoek over het tegengestelde en het gelijke vast, omdat bedektelijk wordt uitgegaan van de absoluteitheid van het goede en kwade in de mens, waarbij nog niet de vereniging van beide factoren in het individu onder het oog wordt gezien. Dit gebeurt in de LUSIS eerst later en dan niet meer in verband met het begrip gelijk, maar met het begrip goed.

Samenvattend kunnen we zeggen, dat er in de LUSIS sprake is van φιλία en οἰκτιρίας tussen goeden, van ἐναντιότης en ἔχθρα tussen goeden enerzijds, slechten anderzijds, en slechten onderling. De ongelijkheid van de slechte zelf beduidt, dat hij inconsequent is

¹⁾ Vgl. APÉLT, nt. 30 op de LUSIS.

²⁾ Lus. 214D.

in zijn willen en handelen, omdat hij het weten niet heeft. De ongelijkheid zelf is niet de grond, zoals in de Lysis overal goed en kwaad de grond zijn. Dat de slechte slecht is, omdat hij inconsequent handelt, staat niet in de Lysis. Op het eind van de Lysis, waar de scherpe analyse wordt opgegeven voor een soort synthese, wordt het ὁμοιον weer gelijkgesteld met het οἰκεῖον, dit echter weer met het goede, en zo strandt het onderzoek definitief op de absoluutheid van de gebruikte begrippen.

Wij mensen, de noch goeden noch slechten, zijn in werkelijkheid alleen gelijken, voor zover wij naar het goede strevende wezens zijn. Maar dan zijn er ook geen ἀνόμοια, wel ἀνομίεια en κακά.

11. Ook de theorie van de τρία γένη, de drie gebieden, wordt nu geheel uiteengezet in aansluiting bij de beschouwing van het menselijke. Daardoor krijgt deze theorie ook weer in hoofdzaak een ethisch karakter, terwijl het zuiver metafysische op de achtergrond blijft. Dit heeft een paar inconsequenties tot gevolg, waarop we moeten wijzen.

Men zou verwachten, dat de τρία γένη tot basis hadden de metafysische trits :

het zijnde — het wordende — het nietzijnde, het niets.

Nu wordt naast de ethisch-psychologische driedeling :

ἀγαθός — μεταξύ ὄν τοῦ κακοῦ τε καὶ τἀγαθοῦ — κακός ¹⁾,
μήτε ἀγαθός μήτε κακός

geplaatst het drietal :

ἀγαθόν — μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ — κακόν ²⁾.
μήτε ἀγαθόν μήτε κακόν

In het Sumposion wordt het κακόν niet nader bepaald, maar in de Lysis is het in elk geval een positief zedelijk kwaad in de mensenziel. Het ἀγαθόν is het ene uiterste, het κακόν het andere. Maar het κακόν is niet het „niet“ tegenover het ἀγαθόν, het absolute.

Deze zelfde moeilijkheid brengt de aesthetische trits mee :

καλόν — μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ — αἰσχρόν ³⁾.

Noch in de Lysis noch in het Sumposion wordt het αἰσχρόν nader gedefinieerd, maar in het Sumposion treedt het wel op als iets positiefs, waar het wordt voorgesteld als ongeschikt tot voortbrenging voor het goddelijke vermogen in de mens, en als een

¹⁾ Lus. 216D sqq., 220D.

²⁾ Sump. 201E, 202B.

³⁾ Ll. cc.

verlammende en dodende invloed uitoefenende op het middenwezen ¹⁾).

Alleen op theoretisch gebied vinden we, oppervlakkig beschouwd, de tegenstelling : het absolute — het niets. Hier bieden Lusus en Sumposion ons de logische en psychologische drietallen :

σοφός — μεταξύ σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς — ἀμαθής ²⁾;
σοφός — φιλοσοφῶν — ἀμαθής ³⁾;
σοφός — ἔρωτος — ἀμαθής ⁴⁾;
ἐπίστασθαι — τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ — ἀμαθία ⁵⁾;
τοῦ ἔχειν λόγον δίδοναι
φρόνησις — ὀρθὴ δόξα — ἀμαθία ⁶⁾.

Maar wanneer dan de absolute ἀμαθής ook weer de absolute κακός heet ⁷⁾, doen zich voor ons opnieuw dezelfde moeilijkheden op, die zich tenslotte alleen en dan nog slechts gedeeltelijk in religieuze zin door een begrip „zonde” laten oplossen.

Passen we eindelijk de theorie van de τρία γένη toe op het religieuze, dan vinden we in het Sumposion :

ἀθάνατον — δαιμόνιον — θνητόν ⁸⁾;
θεός — δαίμων — θνητός ⁹⁾.

Tegenover het goddelijke vormt het menselijke de uiterste pool, het daemonische de middenterm. Deze voorstelling is natuurlijk alleen mogelijk geworden, doordat Eros als daemon werd geïdealiseerd en gepersonifiëerd. Maar in elk geval is hier de positie van de mens tegenover de κόσμος, de φύσις of de θεός, tegenover het niet-menselijke, in een heel andere zin bepaald dan in de verhouding :

ἀγαθός — μεταξύ ὧν κακοῦ τε καὶ τἀγαθοῦ — κακός.

Inderdaad wordt in Lusus en Sumposion gepoogd de plaats te bepalen, die de mens inneemt tegenover het ware-werkelijke, goede, schone en goddelijke. Op al deze gebieden en dus op de hele levensbeschouwing, die ons de beide dialogen uiteenzetten, wordt de theorie van de τρία γένη toegepast en moet deze de

¹⁾ Sump. 206D : ἀνάρμοστον δ' ἐστὶ τὸ αἰσχρὸν παντὶ τῷ θεῷ, τὸ δὲ καλὸν ἀρόττον. En over de indruk, die het schone en het lelijke maken op de erotische mens : Sump. 206DE.

²⁾ Sump. 202A.

³⁾ Sump. 204A. Cf. Lus. 218A-C.

⁴⁾ Sump. 203E, 204B.

⁵⁾ Sump. 202A.

⁶⁾ L.c.

⁷⁾ Cf. Lus. 218A.

⁸⁾ Sump. 202E.

⁹⁾ L.c.

logische en metafysische basis geven. Maar PLATOON slaagt er niet in in elk opzicht consequent de plaats van de mens vast te stellen, en dit is een gevolg daarvan, dat hij zich weinig laat gelegen liggen aan de betekenis van het zuiver negatieve, het niet-zijnde. Uit dit oogpunt bezien is ook zijn ethiek met het begrip van het positieve kwade, en zijn aesthetiek met het positieve αἰσχρόν religieus, niet metafysisch-ontologisch, gefundeerd.

12. Zo kunnen we samenvattend vaststellen, dat alleen om de waarde van het zijnde voor het handelen van de mens uiteen te zetten in Lysis en Sumposion de metafysische problemen worden aangeroerd. Naar volledigheid is, wat deze vraagstukken betreft, in geen enkel opzicht gestreefd. Er is geen sprake van de psychologisch-religieuze completering van de ideeënleer door de persoonlijke individuele onsterfelijkheid¹⁾ en de prae-existentie. Het kennisprobleem is daarom slechts op gebrekkige wijze behandeld: de opklimming tot het absolute in het Sumposion, uitgaande van het zinnelijke καλόν en voerend tot het hoogste goed niet alleen maar ook tot het hoogste weten, het schouwen van αὐτὸ τὸ καλόν, voor een mens overigens niet te bereiken, is alleen psychologisch-ontologisch gemotiveerd, niet logisch. Het μεταξύ is niet in de grond gebaseerd op de metafysica maar op de psychologie. Het ontologische oorzakelijkheidsbegrip is in de liefdeleer omgezet in een psychologisch begrip²⁾. En omdat alle zijn uitsluitend wordt beschouwd in zijn waarde voor de mens, kan hier ook het metafysische ὁμοίον evenzeer als het psychologische οἰκεῖον alleen begrepen worden als ἀγαθόν³⁾.

Psychologische problemen.

13. Een van de vraagstukken, die PLATOON nog niet volkomen helder voor de geest stonden, was dat van de verhouding tussen φιλία en ἔρως enerzijds en ἐπιθυμία anderzijds. Sprekende over φιλία en ἔρως gebruikt PLATOON bij voorkeur deze laatste term, maar de term ἐπιθυμία doet ons al te licht denken aan de jacht naar minder verheven genot. Er blijkt echter duidelijk, dat naast het irrationele streven, veroorzaakt door de πόθος als emotionele grondslag van liefde en vriendschap, πόθος naar *de* of *het* schone

¹⁾ Cf. Sump. 207D sqq., 208B.

²⁾ Vgl. de overgang van het τίνος ἕνεκα en het διὰ τί op de psychologische ἐπιθυμία-leer: Lus. 220B sqq. Cf. Sump. 199C sqq.

³⁾ Cf. Sump. 205E, Lus. 214B-D, 222B-E.

of goede, — onder de term ἐπιθυμία ook wordt gebracht de vrije, redelijke keuze van de mens, de rationele βούλησις, die uitgaat van het bezit van het betrekkelijke goede als ἑυγενές van het hogere goede ¹⁾).

Wanneer de geleerden met deze tweezijdigheid van het begrip ἐπιθυμία meer hadden rekening gehouden, dan zouden zij niet zo bevreesd zijn geweest om in de φιλία ook ἐπιθυμία te vinden, zoals PLATOON die er uitdrukkelijk in vindt, — en zouden zij ook ἔρᾱν en ἐπιθυμεῖν niet identificeren. Ook is het te eenvoudig φιλεῖν zonder meer als synoniem van ἐπιθυμεῖν te beschouwen, daar in dit laatste het emotionele element van liefde en vriendschap niet voldoende tot zijn recht komt ²⁾).

Wij zullen de voornaamste aanwijzingen beschouwen, die LUSIS en SUMPOSION ons in deze aan de hand doen om tenslotte ons standpunt te bepalen.

In de LUSIS wordt de logische en psychologische verhouding van ἔρως en φιλία als begrippen en als verschijnselen niet aangeroerd. In de LUSIS kon PLATOON de φιλία τοῦ ἀγαθοῦ noemen met de term ἐπιθυμία τοῦ ἀγαθοῦ omdat ἔρως τοῦ ἀγαθοῦ in de eigenlijke zin niet bestaat ³⁾. Zo is er ook het zakelijke, passieve φίλον voorwerp van ἐπιθυμία ⁴⁾).

Omgekeerd worden de ἔρασταί tegenover de παιδικά genoemd : φίλο ὄντες ὡς οἷόν τε μάλιστα ⁵⁾. LUSIS 221B staan ἐπιθυμεῖν en

¹⁾ Vgl. HARTMANN : Platos Logik des Seins, pp. 349—350 : „Darum ist der ἔρως nicht etwa ein unverständenes Rätselhaftes im Einzelmenschen ; er wird zum bewussten Erfassen dieser idealen Aufgabe, er wird zur βούλησις, welche allen Menschen gemeinsam ist (205A). Das ist mehr als die ἐπιθυμία des „Lysis“. Es ist der seines Ewigkeitswertes bewusst gewordene ἔρως, der durch seine is die Idee einmündende Kontinuität teilhat an ihr. So ist er zugleich ein tiefsinniges Bild der μέθεξις“.

²⁾ Hoe verschillend men denkt over de betekenis van deze woorden in het gewone griekse spraakgebruik, zagen we in de inleiding. Betreffende het gebruik van de woorden bij PLATOON wijzen we nog op : APELT, nt. 53 op LUSIS 221B : „... (Platon) kennt nur die Scheidung des reinen Triebes von der sinnlichen Begierde, nicht die der reinen Liebe von dem Triebe“. Liever beschouw ik ook als Platoons opvatting de mening, die VON ARNIM heeft : „Nur weil in einer gewissen Art der φιλία ein Moment des Begehrens enthalten ist, ...“ (Platos Jugenddialoge, enz., p. 40).

³⁾ Hiermee lijkt weliswaar in tegenspraak Sump. 205E-206A. DIOTIMA wijst daar echter op het einddoel van alle streven, dat in het goede bestaat. Dit is ook het einddoel van ἔρως voor het schone.

⁴⁾ Lus. 215E.

⁵⁾ Lus. 212BC.

ἔρᾱν naast elkaar als beide noodzakelijkerwijze φιλεῖν meebrengend, maar nergens zijn zij synoniemen.

Voor het dialektische onderzoek van de Lysis had het begrip ἔρως gemist kunnen worden, voor de psychologische volledigheid was het nodig, maar de stap van φιλία—ἀγαθόν naar ἐπιθυμία—ἔρως—καλόν is er eigenlijk een stap terug. Dat het begrip er voorkomt en in tweeërlei zin toch zulk een belangrijke rol speelt, nl. als uitgangspunt voor het gesprek en ook als functie van de mensenspsyche, die in de begeerte een punt van aanraking heeft met de φιλία, is verklaarbaar bij PLATOONS eigen psychologische ontwikkeling. Ook bij zijn leermeester SOKRATES was de ἔρως uitgangspunt maar niet inhoud van de inwerking op de geest der mensen¹⁾.

Een verdere reden kan echter ook weer zijn gelegen in de vaagheid van de grenzen, die PLATOON ziet tussen de begrippen van het goede en het schone, in de omvang, die hij toekent aan het zakelijke φίλον, dat immers vaak het ἐρώμενον omvat, en in de wijze, waarop hij ἔρᾱν samengesteld denkt uit ἐπιθυμῆν of ὀρέγεσθαι τοῦ καλοῦ en bovendien een ongedefinieerd iets, dat het verbindt met het goede, psychologisch het φιλεῖν stelt achter het ἔρᾱν, in de logische orde echter het eerste boven het laatste : dit alles maakt hem een zuiver afzonderlijke behandeling van een van beide onmogelijk : zowel in het Sumposion als in de Lysis dringen zich ἀγαθόν en καλόν, ἔρως en φιλία om het begrip ἐπιθυμία naast elkaar.

Ook de verhoudingen in de ἄρσῃ ἔρως als aanknopingspunt bij de populaire opvatting geven geen voldoende houvast voor het nauwkeurig onderscheiden van de beide begrippen. De ἔρως van de ἐραστής staat niet eenvoudig tegenover de gecompliceerde φιλία van de παιδικά²⁾. Zoals de minnaar bij de beminde ook weer eros kan opwekken, zo wekt hij er philia op, zodat men in de gevoelens van de beminde ἀντέρως en φιλία kan vaststellen, en bij de minnaar steeds ἔρως en vaak ἀντιφιλία. Zulk een wederzijdse verhouding zal bv. bedoeld zijn met de γενναῖα φιλία in het Sumposion³⁾.

¹⁾ Het werk van Sokrates bestond in μαιεύεσθαι, niet γεννᾶν. Dit laatste is het werk van ἔρως. De μαιευτική is de δύναμις van de φιλία.

²⁾ Slechts oppervlakkig is dit het geval Sump. 182C, 183C, 192A.

³⁾ Sump. 184B. Van groot belang is in dit verband Sump. 179B vlgg., vooral omdat op de daad van ALKESTIS DIOTIMA later terugkomt. ALKESTIS handelde uit φιλία, niet uit ἔρως, zoals DIOTIMA meent. Haar gevoel wordt ook vergeleken met de ouderliefde, die bezwaarlijk een juiste parallel voor ἔρως bieden kan. Dat ALKESTIS haar leven offerde uit ἔρως naar onsterfelijkheid door roem, lijkt enigszins sofistich. De theorie van DIOTIMA over de liefde van de ouders voor hun kinderen sluit in haar geheel ten onrechte aan bij de ἔρως-leer.

Ook het belangrijke vraagstuk van de ἀντιφιλία, de wederliefde, heeft PLATOON niet volkomen kunnen doorgronden tengevolge van zijn opvatting over de verhouding van God en φύσις tot de mens, een opvatting, die hij met tal van andere griekse denkers in hoofdzaak gemeen had.

Zeer leerzaam is het gebruik van de term φιλία in het Sumposion. Reeds voor PHAIROS is de hoofdzaak van de eros niet deze zelf, maar de ἀρετή περί τὸν ἔρωτα¹⁾. Volgens PAUSANIAS bewerkt bij uitstek eros behalve „hooge gezindheden” ook „krachtige vriendschappen en verbindtenissen”²⁾. Hier wordt wel als voorbeeld aangehaald de „vriendschap” van de beminde tegenover de „liefde” van de minnaar, maar klaarblijkelijk is met krachtige vriendschappen weer een wederkerige verhouding bedoeld.

De philia is actief en bestaat uit τὸ ἐρᾶν en τὸ φίλους γίγνεσθαι τοῖς ἐρασταῖς samen³⁾. Duidelijk blijkt dit uit Sump. 184B, waar dezelfde PAUSANIAS verder gaat : „Want niets daarvan blijkt hecht of duurzaam, nog afgezien van het feit dat er ook geen edele vriendschap uit voortkomt”. En deze vriendschap is dan ongetwijfeld de wederzijdse verhouding.

In de natuurfilosofische gedachtengang van ERUXIMACHOS is weer niet direct plaats voor een zuivere omschrijving van de verhouding tussen subject en object. „De geneesheer moet immers in staat zijn dat wat in het lichaam het meest strijdig is, bevriend met elkaar te maken en elkaar te doen beminnen”⁴⁾.

Vooraf hier, waar de betekenis van de zelfstandige persoonlijkheid is uitgeschakeld, loopt men weer groot gevaar eros en philia zonder meer met elkaar gelijk te stellen. Om een heel verschillende reden wordt dus hier het terrein even gevaarlijk als het was in de passage Lysis 221E—222A, waar SOKRATES, uitgaande van de begrippen ἐπιθυμία en ἔρως, merkwaardigerwijze de minnaar voorstelt als op de eerste plaats het voorwerp der philia van de beminde.

AGATHOON plaatst als uitvloeisel van eros naast elkaar : φιλία en εἰρήνη⁵⁾. Ook volgens hem leidt eros tot de rust, die philia is, maar hij is niet in staat ons de verhoudingen in haar ware gedaante te tonen.

Typisch vertoont zich het tekort aan scherpe ontleding in de logos van

¹⁾ Sump. 179D, 180AB.

²⁾ Sump. 182C. Vertaling van BOUTENS. Vgl. Sump. 209C.

³⁾ Sump. 183C.

⁴⁾ Sump. 186D.

⁵⁾ Sump. 195C.

DIOTIMA : „Verwonder u dus niet, als alles van nature zijn eigen nakomelingschap in ere houdt : immers om de onsterfelijkheid geleidt alles deze ijver en liefde” ¹⁾).

Er is hier sprake van liefde, die wij weergegeven zouden wenssen door *φιλία*. DIOTIMA gebruikt echter de term *ἔρωος*. Te begrijpen is deze onzuiverheid, wanneer men in aanmerking neemt, dat onsterfelijkheid als doel van eros wordt voorgesteld en zij hier in verband wordt gebracht met „liefde” in andere zin. Niet het in ere houden van het nageslacht is eros. Het nageslacht is slechts bijkomstig als indirect doel van eros. Eenmaal tengevolge van eros’ activiteit in het leven geroepen is de nakomelingschap het object van liefde, die *φιλία* is.

Ook DIOTIMA zelf bevroedt die onzuiverheid en daarom verbindt-zij *ἔρωος* met de term *σπουδή*. Bij PHAIDROS vonden we deze term in nauw verband met *φιλία* en *ἀρετή*²⁾). De *σπουδή* is niet het streven van eros maar van de *philia*. Zij heeft als doel *ἀγαθόν* en *ἀρετή*. Voor de juistheid van deze opvatting pleit Sump. 209C, waar het bezit ook van geestelijke kinderen tussen hun ouders hechte vriendschap doet ontstaan. Voor de kinderen zelf is deze *philia* niet minder hecht.

14. Hoe weinig moeite PLATOON doet de verschillende psychologische begrippen nauwkeurig te onderscheiden, toont ons ten overvloede het gebruik, dat hij maakt van het begrip *ἀγαπᾶν*. Wanneer hij in de *Lysis* bewijst, dat de gelijke niet aan de gelijke bevriend kan zijn, geeft hij de volgende redenering : τὰ δὴ τοιαῦτα πῶς ἂν ὑπ’ ἀλλήλων ἀγαπηθεῖν, μηδεμίαν ἐπιουρίαν ἀλλήλοις ἔχοντα ³⁾;

Dus berust het *ἀγαπᾶν* op het bewustzijn, dat men in de medemens of in het niet-menselijke steun en hulp zal vinden.

PLATOON gaat verder : ὁ δὲ μὴ ἀγαπῶτο, πῶς φίλον ; En tenslotte concludeert hij : ὁ δὲ μὴ του δεόμενος οὐτέ τι ἀγαπήν ἂν..... ὁ δὲ μὴ ἀγαπήν, οὐδ’ ἂν φιλοῖ ⁴⁾).

Is nu werkelijk voor PLATOON *ἀγάπη* bovengenoemd besef en sluit hij hierbij dus eigenlijke *philia*, zowel actieve als passieve, uit ? Zeker is er geen sprake van „caritas” in de zin van dienende liefde. TROMP DE RUITER vertaalt op onze plaats *ἀγαπᾶν* door „begeren” ⁵⁾).

¹⁾ Sump. 208B.

²⁾ Sump. 179D.

³⁾ *Lus.* 214E vlgg.

⁴⁾ *Lus.* 215B.

⁵⁾ TROMP DE RUITER, p. 23. Bij PLATOON vindt deze geleerde de volgende betekenissen voor *ἀγαπᾶν* : gesteld zijn op ; in waarde houden ; hoogachten ; roemen ; goedkeuren ; begeren ; zich tevreden stellen met.

Men mag echter niet verder gaan en uit het weinig nauwkeurige gebruik van de termen algemeene conclusies trekken betreffende hun betekenis, zoals RITTER doet op grond van het bekende : ὡς λύκοι ἄρν' ἀγαπῶσ', ὡς παῖδα φιλοῦσιν ἔρασταί¹⁾.

Op de besproken plaats uit de Lusus wordt reeds een merkwaardige sprong gemaakt. Bedoelt SOKRATES met τὰ δὴ τοιαῦτα werkelijk een neutrum, zaken en geen personen? Dan zou men ἀγαπᾶν hier, gezien de griekse opvatting over liefde voor het levenloze, moeten verstaan in de zin van het natuurfilosofische ἐρᾶν, dat zijn grond heeft in affiniteit, die op polariteit berust, op tegengestelde eigenschappen, zonder dat het bewust, menselijk streven of begeren bevat. Maar dit kan toch bezwaarlijk een conditio sine qua non voor φιλεῖν zijn.

Anderzijds kan zijn bedoeld : „het wederkerig in ere houden van dat wat het subject voordeel aanbrengt". Het φιλεῖν wordt echter niet afhankelijk gesteld van het ἀγαπᾶν maar het φίλον εἶναι van het ἀγαπᾶσθαι : ὁ δὲ μὴ ἀγαπῶτο, πῶς φίλον ; En uit deze stelling wordt de definitieve conclusie getrokken.

Lusus 215D worden φιλεῖν en ἀγαπᾶν op grond van de voorafgaande redenering zonder meer naast elkaar gesteld : καὶ πάντα δὴ τὸν μὴ εἰδῶτα ἀγαπᾶν τὸν εἰδῶτα καὶ φιλεῖν²⁾. Op dezelfde manier en in dezelfde geest, nl. met het oog op een tekort, ook weer 220D. Met deze specialisering van het begrip ἀγαπᾶν klopt Sump. 180AB niet : ἀλλὰ γὰρ τῷ ὄντι μάλιστα μὲν ταύτην τὴν ἀρετὴν οἱ θεοὶ τιμῶσι τὴν περὶ τὸν ἔρωτα, μᾶλλον μὲντοι θαυμάζουσι καὶ ἄγανται καὶ εὖ ποιοῦσιν, ὅταν ὁ ἐρώμενος τὸν ἐραστὴν ἀγαπᾷ, ἢ ὅταν ὁ ἐραστὴς τὰ παιδικά. θειότερον γὰρ ἐραστὴς παιδικῶν.

Geen enkele aanduiding vinden we hier weer over de betekenis van ἀγαπᾶν als psychologische factor naast ἐρᾶν en φιλεῖν, maar het is niettemin duidelijk, dat de term op deze plaats een andere inhoud heeft dan we in de Lusus vonden. In de Lusus past noch de vertaling „met ontzag opzien tegen" noch „liefhebben".

¹⁾ Phaidros 241D. RITTER : Platonische Liebe, p. 69 vlgg. Schr. zegt o.a. : „Dass übrigens auf die Wortbezeichnung Eros und Agape kein grosses Gewicht zu legen ist, das können wir aus dem... angeführten Verse des Phaidros lernen". In het geciteerde vers uit de Phaidros ligt n.m.m. niet het verband tussen ἐρᾶν en ἀγαπᾶν. Ἀγαπᾶν en φιλεῖν worden als parallellen voorgesteld en toegepast op de ἐρασταί op een ironische wijze : SOKRATES betoogt, dat de jongensgek noch tot ἀγάπη noch tot φιλία voor zijn slachtoffer in staat is, evenmin als de wolf voor het schaap.

²⁾ Lus. 215D.

Sump. 181C : . . . ὅθεν δὴ ἐπὶ τὸ ἄρρεν τρέπονται οἱ ἐκ τούτου τοῦ ἔρωτος ἔπιπνοι, τὸ φύσει ἔρωωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον ἀγαπῶντες, kan men vergelijken met het boven geciteerde : τὸν μὴ εἰδότα ἀγαπᾶν τὸν εἰδότα. Echter ook hier in het Sumposion is er geen enkele aanleiding als psychologische grondslag van het ἀγαπᾶν het streven naar zelfverheffing te beschouwen, maar alleen de eerbied van de mindere voor de meerdere. De ene keer, dat ΔΙΟΤΙΜΑ het woord gebruikt, leert ons ook niets nieuws ¹⁾).

Waarschijnlijk komt men de waarheid het dichtst nabij, wanneer men in de Lysis ἀγαπᾶν verstaat op de eerste plaats als een egoïstische geesteshouding tegenover datgene of diegenen, die ons iets te bieden hebben, in het Sumposion als een objectieve houding van achting en eerbied. Dan vloeit dit verschil in gevoelswaarde voort uit het karakter van de twee dialogen, waarvan de eerste tot onderwerp heeft het streven naar het goede, de tweede het schouwen van het schone en ware. In elk geval staat het begrip los van het lichamelijke en wanneer men, niet alleen bij PLATOON, maar in 't algemeen in de voor-hellenistische tijd ἀγαπᾶν interpreteert als sexueel begeren, zal dit wel zijn toe te schrijven aan oppervlakkigheid ²⁾).

Laten we nu in 't kort samenvatten, wat in Lysis en Sumposion is op te merken betreffende het gebruik van de begrippen ἔρωος, φιλία, ἐπιθυμία en ἀγάπη. Ἔρωος komt zowel in Lysis als Sumposion voor in zijn oorspronkelijke betekenis van sexuele liefde en begeerte. De wijze, waarop in het sexuele door streven naar het schone goed en geluk en voortbestaan worden bereikt, bood de monistisch georiënteerde denkers de mogelijkheid zijn betekenis uit te breiden tot die van een kosmologisch principe, dat hetzelfde nastreeft in de κόσμος, en er de „orde” — voor de mens het zedelijk-goede — bewerkt. ERUXIMACHOS weidt over deze ἔρωος breder uit, in de Lysis is slechts zijn invloed te onderkennen in de passage, die het vraagstuk van ἔρωος, tussen gelijken en tegengestelden behandelt. Volgens een ander gezichtspunt wordt de lichamelijke ἔρωος verheven tot een geestelijke in het Sumposion : voor de mens, de geestelijk-lichamelijke persoon, betekent dit een verheffing zowel van middel als van doel. Hiertegenover heeft de kosmologische ἔρωος als afzonderlijk verschijnsel geen zin meer.

¹⁾ Sump. 210D.

²⁾ Zie verder o.a. over het verschil in betekenis tussen de begrippen ἀγαπᾶν en φιλεῖν: BALJON, Grieksch-Theologisch woordenboek, p. 13, 14 s.v. ἀγαπᾶν, en p. 17 s.v. ἀγάπη.

In geen van beide, de kosmologische en de geestelijk-individuele ἔρως, mag men een figuurlijk gebruik van het begrip zien. Met de sexuele ἔρως vormen zij vaak tezamen één begrip, dat men onder verschillende aspecten kan beschouwen.

De φιλία is vriendschap of liefde in elke behalve sexuele zin. Zij heeft dus, in tegenstelling met ἔρως, een oorspronkelijk geestelijk karakter. Het probleem wordt opgeworpen, of φιλία mogelijk is tot datgene, wat geen deel heeft aan de geest, daar dit zelf uit de aard van de zaak geen φιλία kan hebben. Dit voert tot het vraagstuk, of φιλία noodwendig beantwoord moet worden.

Het doel van φιλία is het goede en haar grond een positief tekort of het kwade. Zowel van ἔρως als φιλία is begeerte een psychologische grondslag, zonder dat zij met begeerte zijn gelijk te stellen. In de begeerte raken ἔρως en φιλία elkaar psychologisch, logisch raken zij elkaar slechts in de metafysische samenhang van het schone en goede.

Het gebruik van het begrip ἀγάπη geeft ons geen enkele aanwijzing voor de interpretatie van Lysis of Symposium. Slechts kunnen we met vrij grote zekerheid vaststellen, dat het niet de betekenis van sexuele liefde heeft en zich als φιλία richt op het relatieve goede. Evenmin als φιλία sluit het noodzakelijk begeerte in.

15. Beschouwen we nu nog een ogenblik ἔρως en φιλία beide in hun meest verheven vorm, in hun verhouding tot hun laatste doel. De ἔρως bevat de wil om zelf en voor zichzelf te verwekken, te verwerklijken het hoogste goede, ware, werkelijke. Het schone, ook de menselijke schoonheid, is daarvoor steeds in zekere mate en ten opzichte van het laatste doel niet doel maar middel. Niet de persoon in de mens wordt door de ἔρως gezocht, maar zijn schoonheid. Daarom staat de erotische mens altijd tegenover zijn object en middel zonder het diepste wezen van de medemens, die zijn medium is, te bereiken, steeds het eigen ik scherp afgescheiden van het andere. Zijn willen is steeds individueel en egocentrisch gericht op het niet-individuele. *De* of *het* schone is voorwerp van de begeerte en middel voor het streven naar het goede. Maar het οἰκειότατον is voor de ἔρῳν steeds het boven-individuele, algemene; het meest individuele, de persoon, blijft voor hem een ἄλλότριον. In dit opzicht staat de mythe van ARISTOPHANES lijnrecht tegenover de logos van DIOTIMA.

Er is een φιλία, die men sympathisch kan noemen, „vriendschap”, en een andere, die men idiopathisch kan noemen, „liefde”. In de

eerste blijft voor het bewustzijn van het subject er steeds een scheiding tussen het eigen ik en het ik van de ander. Beiden streven naar het goede en steunen elkaar in dit streven als menselijke ὅμοιοι. In de tweede kán, zoals dikwijls in de liefde van de ouders voor hun kind, het besef van de tweeheid in diepste wezen plaats maken voor een bewustzijn van identiteit, van één-zijn : de φιλούμενος is voor het besef van de φιλῶν ὁ αὐτός als deze, zoals God steeds en volkomen ὁ αὐτός is. De βούλησις van deze liefde moet haar hoogste eigen bevrediging, ἡδονή, vinden in het ὠφελεῖν van de ander. Met het ik, de persoon, van de medemens als doel in zich van de φιλία te stellen, gaat vanzelf gepaard, dat ook het eigen ik steeds doel en nooit middel is. In deze φιλία, waarvan de hoogste vorm is de christelijke naastenliefde, is de ἐπιθυμία verheven boven de onderscheiding egoïsme en altruïsme. Alleen in de liefde Gods blijft niets over dan de ἐπιθυμία-loze en βούλησις-loze liefde van de absolute voor al het menselijke.

Wanneer men nu in aanmerking neemt, hoe on-grieks het begrip van een liefde van God is voor het beperkte, dan zal men de moeilijkheden begrijpen, die PLATOON had met het begrip ἐπιθυμία, en zal men inzien, waarom hij, opstijgend langs de betrekkelijke φιλία tot het absolute, hier aangekomen zijn betoog herzien moest, juist om de ἐπιθυμία, die aanvankelijk de oplossing moest geven.

Ethische problemen.

16. Vooral in de ethiek van PLATOON mengen zich alle begrips-categorieën, de metafysische, psychologische, aesthetische, religieuze, onder en door elkaar. Alles wordt daar ondergeschikt aan de bepaling van de waarde voor de mens. De natuurbegrippen moeten dienen om 's mensen positie als beperkt, vrij-willend wezen duidelijk te maken, en zelfs op het natuurlijke kwaad als bv. ziekte wordt ons gewezen ter verheldering van 's mensen zedelijk streven. Hoezeer PLATOONS ethische opvattingen deze verwarringen bijna met noodzakelijkheid meebrachten, zullen we trachten te tonen. Lysis en Sumposion stellen ons als einddoel van alle menselijke handelen het geluk voor. Gelukkig zijn degenen, die het goede en schone bezitten, en dit in de volle zin van het woord en voor altijd. Zo kunnen echter alleen de goden gelukkig genoemd worden ¹⁾: zij bezitten goedheid en schoonheid, gepaard met eeuwigheid en onsterfelijkheid. De mens heeft in zich de drang naar de volheid

¹⁾ Sump. 202C.

van dit geluk, naar het bezit van het goede, het schone en de onsterfelijkheid. Maar als mens is hij noch goed noch slecht, geen wijze maar een wijsgeer, niet gelukkig maar altijd strevend naar geluk. De volmaaktheid van het goddelijke, het absolute, wijst hem hierbij de richting en het kan dit doen, omdat het absolute, goede in betrekkelijke vorm in de mensenziel aanwezig is. Wel is dit betrekkelijke goede heel anders dan het absolute, maar het is er mee „verwant”, of met een moderne term : analoog ¹⁾. Deze metafysische verwantschap leidt de menselijke wil in zijn streven naar hogere volmaaktheid. Zonder zulk een metafysische fundering acht PLATOON geen wetenschappelijke ethiek mogelijk.

Het Sumposion beschrijft vooral het streven van het individu zelf naar geluk. Dit streven gaat echter langs indirecte weg door bemiddeling van een ander. De Lysis gaat uit van de altruïstische ouderliefde om zijn hoofdthema te vinden door de ontdekking van het indifferente in de φιλία, die rechtstreeks het bezit van het goede nastreeft. Eros richt zich als eros niet tot het goede maar tot het schone, en verwekt hierin tengevolge van eigen armoede niettemin uit eigen rijkdom en overvloed het weten en het goede. Zo komt eros, doordat hij zich in het bezit stelt van het schone, tevens in aanraking met het goede, dat hijzelf schept. Het is toevallig, dat het belang van het object hier aansluit bij en samenvalt met dat van het subject, en dat in het najagen van het schone als doel het geluk en de verheffing van beide, zowel object als subject, wordt bereikt. De scheppingsdrang van eros verenigt alle belangen, zoals hij ook geluk met onsterfelijkheid verenigt ²⁾, een onsterfelijkheid echter, die bestaat in voortbrenging en niet in eigen vereeuwiging en vergoddelijking ³⁾. Het schone is het middel zowel voor het verkrijgen van de εὐδαιμονία als van deze ἀθανασία die buiten het individu omgaat. Religieus is de opvatting van de onsterfelijkheid in het Sumposion niet, zoals er ook, ondanks de sterke religieuze ondergrond, het zedelijk kwade niet in religieuze zin, als zonde, voorkomt. Misschien vloeien juist in de mystisch-pantheïstische wereldbeschouwing van deze dialoog individuele eeuwigheid en onsterfelijkheid door voortplanting weer in elkaar.

Geven de begrippen van het goede en het kwade ons telkens aanleiding om te vragen naar het waarom en het hoe : bij de εὐδαιμονία zijn we gekomen aan het einde van ons streven : τέλος ἔχει ἡ

¹⁾ Cf. Lus. 220DE.

²⁾ Cf. Sump. 208E : διὰ παιδογονίας ἀθανασίαν καὶ μνήμην καὶ εὐδαιμονίαν, ὡς οἴονται, αὐτοῖς εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα ποριζόμενοι.

³⁾ Sump. 208B : οὐ τῷ παντάπασι ταῦτὸν ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον.

ἀπόκρισις ¹⁾). Maar zal het streven ook werkelijk definitief tot rust kunnen komen, dan is het geluk nodig in zijn hoogste vorm en eist het eeuwigheid en werkelijke onsterfelijkheid ²⁾). Tot het bevatten van deze rust, die zou moeten bestaan in een eeuwige zaligheid in het schouwen van God of een opgaan in de alomvattende godheid, komt PLATOON niet. De teleologie van het φιλεῖν in de Lysis en die van het ἐρᾶν in het Sumposion, beide vinden hun einde in de εὐδαιμονία, en in beide moet deze verkregen worden door het bezit van het goede en schone, in de Lysis door φρόνησις en ἐλευθερία, die de ἀρετή, het persoonlijke goed-zijn, mogelijk maken; — in het Sumposion door het verwekken van het goede in en voortbrengen door middel van het schone, welke voortbrenging alleen een beperkte vorm van onsterfelijkheid kan geven; in de Lysis door verrijking van het ik met het andere, het niet-ik, in het Sumposion door onderdompeling van het ik in een boven-individuele eenheid. Maar noch in de Lysis, waar het menselijke streven van ethische, noch in het Sumposion, waar het van theoretisch-aesthetische zijde wordt beschouwd, wordt duidelijk gemaakt, dat de mens als zelfstandige vrije persoonlijkheid, als individuele totaliteit het werkelijke geluk en de rust na het streven van het beperkte mens-zijn kan bereiken.

17. De zedelijke vrijheid van de mens is afhankelijk van het φρονεῖν, het op de juiste wijze φιλοσοφεῖν. Het φιλοσοφεῖν beduidt de positie van de mens als strevend naar theoretisch inzicht, en dit inzicht moet de mens hebben om het goede te kunnen willen. De

¹⁾ Sump. 205A.

²⁾ Sump. 208E. Onsterfelijkheid en geluk hangen op zich onverbrekkelijk samen, maar zij zijn geen van beide rechtstreeks doel van eros. Deze brengt er zelfs toe, dat men zijn eigen persoon, zijn eigen individuele zelfstandigheid, wegwerpt om onder te gaan in het boven-individuele hogere. Het is dit feit, dat moet worden weggedeneerd door DIOTIMA's theorie over de roem (Sump. 208B sqq.). Wat DIOTIMA echter te berde brengt over de roem als vorm van onsterfelijkheid en doel van eros, is psychologisch niet houdbaar. Maar in werkelijke offeringsgezindheid, die de Grieken blijkens hun mythologie als verschijnsel wel kenden, hadden zij klaarblijkelijk weinig psychologisch en even weinig logisch inzicht. De bekende geschiedenis van ANTIGONE zou, volgens de mening van DIOTIMA verklaard, een nog bitterder bijsmaak krijgen dan in haar mond het verhaal over ALKESTIS voor ons reeds heeft. Vgl. over de onsterfelijkheid in het Sump., die zeker niet de individuele is, noch als onsterfelijkheid der ziel noch als die van het menselijk individu: HARTMANN, *Platos Logik des Seins*, p. 305 ff., en JEAN ITHURRIAGUE, *La croyance de Platon à l'immortalité et à la survie de l'âme humaine*. Paris 1931. Diss. Clermont-Ferrand.

φιλόσοφος is tevens de μήτε ἀγαθὸς μήτε κακός. De absolute ἀμαθής zou ook de absolute κακός zijn ¹⁾. De goede mens is de mens, die het goede wil en die ook wil, dat anderen het goede willen. De absoluut goede mens, uitteraard tevens de absolute φίλος, wil de zedelijke volmaaktheid in anderen bewerken. Maar om dit te kunnen moet hij het goede, dat wat voor het handelen van de mens als mens doel is, kennen. Welnu — zoals ook SOKRATES dacht — : de mens, die het goede kent, kan niet het kwade willen. De zedelijke vrijheid, de grondslag van de εὐδαιμονία, is dus geheel bepaald door de theoretische kennis ²⁾. Deze en de practische, bewerkende kennis zijn in de ethiek volkomen met elkaar verbonden. Daar de zedelijke vrijheid en de zedelijke wil afhankelijk zijn van het theoretische weten, is dus de φρόνησις de meest elementaire ἀρετή ³⁾. Maar, zoals we zagen, komt hier de vrijheid van de menselijke wil ernstig in het gedrang. En juist deze opvatting nu, dat de mens niet bewust het kwade kan willen en dat de zedelijkheid van zijn handelen reeds bepaald is door zijn theoretisch weten, leidt er natuurlijkerwijze toe, dat het zedelijke kwaad gezien wordt op de wijze van het natuurlijke kwaad, als bv. de νόσος ⁴⁾. Het zedelijke willen, het goed-zijn, is een zaak geworden van deskundigheid, zoals het genezen van een ziekte. Ook hiervan is dus de grond te vinden in het verwarren van theoretische en practische rede, waaraan ook SOKRATES zich had schuldig gemaakt, en waaraan PLATOON, ondanks zijn beschouwingen over de eigen aard van het goede en het schone geen eind kon maken.

Het is na dit alles niet vreemd, dat PLATOON het ethische en aesthetisch-theoretische, het ἀγαθόν en het καλόν, niet nauwkeurig kon onderscheiden. Er is een innerlijke samenhang tussen goed en schoon, waaraan in beide dialogen uiting wordt gegeven ⁵⁾. Onto-

¹⁾ Sump. 203E sqq. Lus. 216DE, 217E sqq.

²⁾ Lus. 207E sqq. Vgl. ook Sump. 184BC : volgens Pausanias is alleen de δουλεία περί τὴν ἀρετήν als ἔθελοδοουλεία goed te keuren. Cf. Sump. 210D.

³⁾ Lus. 218A, 210A. Sump. 184CD, 204B.

⁴⁾ Lus. 219A, 220D. Sump. 186B sqq. Cf. Sump. 191D, 192E.

⁵⁾ Sump. 201C, 202CD, 203D, 204E. Lus. 216D. BOUTENS vertaalt Sump. 201C : τὰγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι ; met: „Denkt gij niet dat het goede ook tot het schone behoort?“ Grammatikaal kan dit juist zijn, al zou men voor deze betekenis een constructie verwachten als 204B : ἔστι γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία. De opvatting van BOUTENS, die van de logische prioriteit van het schone voor het goede uitgaat, toont opnieuw, hoe de eeuwig levende, nooit verstarde Platoon zich als uitgangspunt voor de levensbeschouwing van de meest verschillend ge-

logisch beschouwd vallen ze in het absolute inderdaad samen, maar logisch zijn zij niet te identificeren ¹⁾. Zij bieden ons een heel verschillend aspect van de werkelijkheid. Dit verschil verdwijnt echter ook weer door de identificatie van theoretische en praktische rede. Zoo werkt hier de platonische metafysica, die de basis gaf, waarop deze identificatie tot stand kwam, samen met de platonische ethiek zelf om de grenzen tussen het ἀγαθόν en het καλόν te vervagen. Over het begrip ὁμοίος spraken we reeds uitvoerig. Wij zullen verder niet in den brede uitweiden over de wijze, waarop ook het begrip οἰκεῖος onderdanig gemaakt werd aan de ethiek. Het eerste begrip was, toegepast op de mens, alleen te bevatten in de zin van consequent, dus in laatste instantie „goed”, terwijl het in metafysische zin niet nader beschouwd wordt ²⁾. Het οἰκεῖον is voor de mens dat, wat tot zijn diepste wezen behoort, wat nodig is voor zijn verheffing en vervolmaking, dus tenslotte ook „het goede” ³⁾. Zo concentreert zich in Lysis en Sumposion alles om het menselijke handelen en de waarde der dingen voor het menselijke handelen, om de positie van de mens tegenover al wat is, en de betekenis van zijn wezen. Metafysica, psychologie, aesthetiek en religie hebben alle ten doel ons in deze problemen de weg te wijzen.

oriënteerde mensen laat gebruiken. Cf. OVINK, Meno und Hippias Minor, p. 4 : „Die Auffassung der platonischen Gedanken hängt ganz und gar ab von dem „Blick”, den der Leser selbst auf sein eigenes Geistesleben hat und der ihm von keinem Mitmenschen gegeben werden kann”. Zie ook o.c., p. 5. Reeds MONTAIGNE wijst op de vele mogelijkheden, die PLATOON zijn verklaarders geboden heeft : Essais, II, XII (éd. de M. J.-V. Leclerc. Paris 1925, II p. 255).

¹⁾ Cf. LÉON ROBIN, La théorie platonicienne de l'Amour, par. 15. Vgl. ook RITTER : Platonische Liebe, p. 60.

²⁾ Lus. 214A sqq. Cf. Sump. 192A, 195B, 186 B-D.

³⁾ Lus. 221E-222A, 222CD. Sump. 192C, 193D, 205E.

TWEEDE HOOFDSTUK

HET BEGRIP EPAN IN HET SUMPOSION.

Bij onze beschouwing over het Sumposion zullen we deze lijn in acht nemen :

- 1. Aan onze onderzoekingen laten we een overzicht voorafgaan van de gedachtengang der verschillende sprekers.*
- 2. Een kort onderzoek naar het karakter van de dialoog zal daarop volgen.*
- 3. Men zal kunnen opmerken, dat dit karakter nauw samenhangt met het mythologisch-theologische standpunt, waarop de verschillende sprekers zich plaatsen, en met de wijze, waarop zij ἔρωσ isoleren en personifiëren als een zelfstandig wezen.*
- 4. De voorstelling van ἔρωσ als een kosmische δύναμις, onafhankelijk van het menselijke willen, volgt bijna noodzakelijk uit zijn vergoddelijking.*
- 5. Het ethische en paedagogische probleem raakt dan ook geheel op de achtergrond.*
- 6. Daarom wordt ook het probleem van het zedelijke kwaad ternauwernood aangeroerd.*

Na de behandeling van deze punten gaan we over tot een meer positieve beschouwing.

- 7. Hoe is de verhouding van de niet-menselijke tot de menselijke ἔρωσ?*
- 8. De psychologische verklaring van de menselijke ἔρωσ is slechts te vinden aan de hand van de begrippen ἐπιθυμία en πόθος, waarvan speciaal het laatste nader wordt beschouwd in zijn betekenis bij Platoon.*
- 9. Hoe de φιλία van de Lysis en de ἔρωσ van het Sumposion als volitionele psychische functies de mens omhoog voeren op zijn ὁδὸς ἄνω, zien we in een vergelijkende analyse van de betreffende gedeelten der beide dialogen.*
- 10. Tenslotte wijzen wij in een samenvatting op de voornaamste punten uit de ἔρωσ-leer van het Sumposion en op de consequenties, waartoe zij onze gedachten voert.*

OVERZICHT OVER DE LOGOI VAN HET SUMPOSION.

I. Rede van Phaidros. (178A-180B).

A Eroos is een god, en wel is hij de oudste der goden (178A-C).

B Den mensen is hij een groot weldoener, want

1 hij wekt in de mens schaamte bij het *αἰσχρόν*, ambitie tot het *καλόν*;

2 aldus verheft hij het maatschappelijk leven (178C-179B);

3 hij alleen doet de mens zich opofferen voor zijn medemens (179B-180B).

Conclusie :

Zo helpt hij de mensen tot het bezit van deugd en geluk, bij hun leven en na hun dood (180B).

II Rede van Pausanias (180C-185C).

A

1 Wil men over Eroos spreken, dan moet men beginnen met onderscheid te maken. Er zijn twee Aphroditen. Dan zijn er ook twee Eroten, nl. Ἔρως οὐράνιος en Ἔρως πάνδημος (180C-E).

2 Ἔρως πάνδημος is alleen uit op het voldoen aan zijn begeerte, onverschillig de waarde daarvan voor het zedelijke leven. De door de Ἔρως οὐράνιος geïnspireerden wenden zich tot het mannelijke geslacht als het krachtigste en geestelijk meest begaafde, want zij beminnen meer de ziel dan het lichaam (181A-E).

B

De ἐρῶντες mogen niet naar willekeur hun doel nastreven en de πάνδημοι ἐρασταί moet men ten goede dwingen. Geen onderscheid te maken op dit gebied is verkeerd, zoals

1 in Elis en Boiotië καὶ οὐ μὴ σοφοὶ λέγειν het χαρίζεσθαι ἐρασταῖς steeds als goed wordt beschouwd (182A-B);

2 en in Jonië, waar het steeds als uit den boze wordt beschouwd, evenzeer als φιλοσοφία en φιλογυμναστία. Want elke φιλία — en deze ontstaat ook uit het ἐρᾶν — is gevaarlijk voor de tyrannen (182B-D).

Bij de Atheners wordt wél onderscheid gemaakt.

1 Volgens de ene opvatting lijkt in Athene aan de ἐρῶν alles geoorloofd (182D-183C).

- 2 Bezieet men de voorzorgen genomen ten behoeve van de ἐρώμενοι, dan lijkt het wel, of het streven van de ἐρώων geheel en al afgekeurd wordt (183C-D).
- 3 Inderdaad echter is alleen de ἐραστής goed, die meer de ziel bemint dan het lichaam, want háár schoonheid alleen is blijvend en maakt ook de liefde duurzaam. Wanneer de ἐρώων wil en kan zedelijk verheffen, en de ἐρώμενος streeft naar ἀρετή, dan alleen is παιδεραστία goed (183D-185B).

III Rede van Eruximachos (185E-188E).

Inderdaad is er een tweevoudige Eroos, maar hij is niet alleen in de mensenziel en gericht op het schone, doch hij richt zich ook op andere dingen, en deze godheid heeft tot haar gebied al het menselijke, het dierenrijk, het plantenrijk, de levenloze natuur en het goddelijke (185E-186B).

- 1 De geneeskunde toont, dat in het lichaam beide Erotén heersen. En dit is van belang ook in de γυμναστική en de γεωργία (186B-187A).
- 2 In de μουσική beheersen zij zowel de ἀρμονία en de ὄυθμός als de μελοποιία (187A-E).
- 3 In de ἀστρονομία beheersen zij door de weersgesteldheid gezondheid en welstand van mensen, dieren en planten (188A-188B).
- 4 Ook de verhouding tussen mensen en goden, εὐσέβεια en ἀσέβεια, hangt af van de Ἐρωτες (188CD).

Conclusie :

De κόσμος Ἐρώς bereidt ons geluk, maakt de menselijke samenleving mogelijk, en maakt ons θεοφιλεῖς (188DE).

IV Rede van Aristophanes (189C-193E).

Eroos is een god, wiens macht de mensen niet kennen. Door de mensen te helpen en te genezen van hun hulpeloosheid geeft hij hun geluk. Om Eroos' macht te kunnen begrijpen moet men inzicht hebben in de menselijke natuur en haar geschiedenis (189CD).

A

- 1 Aanvankelijk waren er drie soorten van menselijke wezens : ἄρρεν, θῆλυ, ἀνδρόγυνον. Zij waren sterk en overmoedig (189D-190C).
- 2 Daarom wilde Zeus hen tuchtigen en bescheiden maken. Hij liet Apollon de mensen in tweeën delen. Maar in heimwee

naar hun wederhelft omhelsden ze elkaar, wilden zich niet laten scheiden en stierven van honger (190C-191B).

- 3 Zeus kreeg toen medelijden en gaf hun het vermogen hun heimwee te stillen door de γέννησις ἐν ἀλλήλοις (191B-D).

B

- 1 Daarom zoekt nog steeds ieder mens de hem verwante andere en zo zijn de drie soorten van liefde ontstaan (191D-192A).
2 Maar alleen wanneer een mens zijn werkelijke wederhelft vindt, ontstaat de liefde in haar geweldigste kracht, en willen zij eeuwig bij elkaar zijn en weer tot één versmelten (192A-E).
3 Deze geschiedenis leert ons, hoe wij bescheiden en vroom moeten zijn tegenover de goden. Dan zal Eeroos, de machtige god, ook ons tot onze wederhelft voeren, ons genezen van onze verdeeldheid, en ons gelukkig maken (192E-193D).

V Rede van Agathoon (194E-197E).

Eerst moeten de voortreffelijkheden van de god Eeroos zelf geprezen worden, daarna pas zijn gaven (194E-195A).

A Eeroos is de gelukkigste der goden, want hij is de schoonste en beste.

1 De schoonste :

Eeroos is νεώτατος θεῶν (195A-C), ἀπαλότατος (195C-E), ὑγρὸς τὸ εἶδος (196A), bezit χροῶς κάλλος (196B).

2 De beste :

Eeroos is δίκαιος (196BC), σώφρων (196C), ἀνδρεῖος (196CD). Hij is tenslotte σοφός, want ieder wordt door hem een ποιητής, een voortbrenger in de μουσική en een voortbrenger van het levende (196D-197A). Eeroos onderricht in alle τέχναι (197AB), en bestiert alles ten goede, zowel onder de goden als onder de mensen (197BC).

B Eeroos schenkt de mensen alle weldaden (197C-E).

VI Rede van Sokrates (199C-212C).

I

Kritisch debat met Agathoon (199C-201D).

A Eeroos is alleen denkbaar ten opzichte van een object. Hij is dus een relatief begrip (199C-200A).

B Eeroos bemint het object, omdat hij begeert, wat hemzelf ontbreekt (200A-E).

C Eros begeert het schone en is dus zelf noch schoon noch goed (201A-D). (Vgl. voor deze conclusie de beschouwing over „Ethische problemen”).

II

Wat Diotima aan Sokrates vertelde (201D-212C).

A Τίς ἐστὶν ὁ Ἔρως καὶ ποῖός τις;

- 1 Eros is niet goed of mooi, maar een wezen, dat staat tussen goed en slecht, schoon en leelijk (201E-202B).
- 2 Eros is geen god maar een tusse nwezen tussen god en mens, een daimoon (202B-203A).
- 3 Eros is de zoon van Poros, Metis' zoon, en Penia, verwekt op het feest van de geboorte van Aphrodite. Daarom is Eros sterfelijk noch onsterfelijk, σοφός noch ἀμαθής, maar een φιλόσοφος (203A-204C).

B Τίνα χρείαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις;

- 1 Eros is in het algemeen het verlangen naar het bezit van het schone, het goede en daardoor van het geluk, en wel voor eeuwig (204C-206A).
- 2 In het bijzonder heeft hij betrekking op de voortbrenging in het schone, zowel naar het lichaam als naar de ziel. Zo verbindt hij bezit van het goede en geluk met de onsterfelijkheid (206A-207A).
In de dierenwereld doet hij dit door voortbrenging van nageslacht en ook de ἐπιστῆμαι worden zo voortgeplant (207A-208B).
De φιλοτιμία der mensen berust op dit streven naar onsterfelijkheid (208B-E),
door middel van het geestelijke verwekken in de ziel van de medemens (208E-209E).
- 3 De mens verheft zich van de liefde voor het ene schone lichaam tot de liefde voor de abstracte lichamelijke schoonheid, de schoonheid van de ziel, van de ἐπιτηδεύματα, de ἐπιστῆμαι en tenslotte tot het schouwen van de eeuwige, volmaakte geestelijke schoonheid, in wier aanschouwing alleen hij de ware en werkelijke ἀρετή kan verwekken en θεοφιλής en ἀθάνατος worden (209E-212A).

2. Laten we ons nu eerst nog even rekenschap geven van het karakter, dat het hele Sumposion typeert. Deze dialoog bevat maar op enkele plaatsen een streng dialektisch begripsonderzoek, terwijl daarentegen de Lysis weinig anders is. In het gesprek met AGATHOON past SOKRATES dezelfde methode toe, die de Lysis tot aan het einde volhoudt ¹⁾: het ἐρωτᾶν en ἀποκρίνεσθαι. Maar het vraagstuk, dat hier wordt behandeld, is ook geheel en al een parallel van een gedeelte van het onderzoek in de Lysis ²⁾. Het is de passage, waar de ἔρως wordt getoond als een relatief begrip, een begrip berustende op ἐπιθυμία, die een doel en een oorzaak veronderstelt, zoals ook de ἐπιθυμία wordt beschreven in de Lysis, waar zij niet identiek is met φιλία, maar heet: τῆς φιλίας αἰτία ³⁾.

Ook een gedeelte van SOKRATES' onderhoud met DIOTIMA ⁴⁾ heeft het karakter van het sokratische vragende onderrichten, wanneer de mantinische het doel bespreekt van ἔρως met zijn streven naar het schone, terwijl in de Lysis het voorwerp van φιλία, het ἀγαθόν, tevens haar doel is. Het theoretische streven en scheppen vraagt nog naar de zin hiervan, het streven naar het goede omvat zijn betekenis in zichzelf, zoals DIOTIMA uitdrukkelijk zegt. Het feit, dat in het Sumposion de vraag naar het doel van ἔρως nog eens afzonderlijk gesteld wordt, nadat men het over zijn voorwerp reeds eens is, wijst al op de logische prioriteit, die PLATOON toekent aan het goede boven het schone ⁵⁾.

Op de beide plaatsen in het Sumposion, die dialektisch van aard zijn, gaat het om de tegenstelling: relatief en absoluut, en de wijze, waarop het relatieve in betrekking kan treden met het absolute. En dit was voor PLATOONS belangstelling het voornaamste, want alleen deze betrekking, voorgesteld door φιλία en ἔρως, geeft zin aan het beperkte en waarde aan het absolute. Formeel komen de Lysis en het Sumposion op deze plaatsen overeen, maar zakelijk onderscheiden zij zich ook hier overeenkomstig hun speciale onderwerp. Deze tweeledige verhouding tussen de beide dialogen wordt wel eens uit het oog verloren ⁶⁾.

¹⁾ Sump. 199D.

²⁾ Lysis 221D sqq.

³⁾ Lus. 221D; cf. 221B.

⁴⁾ Sump. 204D.

⁵⁾ Vergelijk boven, pag. 34, nt. 5.

⁶⁾ Zo bv. DIÈS, waar hij schrijft (Autour de PLATON, p. 436) met het oog op de Politeia: „D' avance, le Beau en soi équivaut à l' idée du Bien et l' ascension du Banquet n' est que la formule esthétique de la dialectique platonicienne”.

Niet het analytisch-dialektische overweegt dus in het *Sumposion* maar het metafysisch-speculatieve en het mythologisch-natuur-filosofische. Hiermee gaat gepaard een overvloedige poëtisch-religieuze fantasie ¹⁾. In de *Lysis* vindt men niets hiervan.

Volgens PHAIROS is Eros een god ²⁾ en wel de oudste der goden, bewonderenswaardig zowel onder mensen als goden in velerlei opzichten, maar niet het minst naar zijn afkomst ³⁾. Over deze weidt de spreker dan verder uit. Hij brengt geen verband tussen de godheid van Eros en diens kwaliteiten als menselijk streven, zoals AGATHOON dit later wel doet.

Geheel op het gebied van de mythologie komt PAUSANIAS met zijn leer van de twee Aphroditen en Eroten, en zijn oordeel over de verhouding van mens tot medemens baseert hij op dit mythologisch-religieuze gegeven.

Aansluitende bij dit dualisme van Pausanias breidt ERUXIMACHOS de leer over Eros uit van de mens en zijn ziel tot de gehele natuur. Hij stijgt hierbij op van het menselijke lichaam en de geneeskunde met de fysiologische eros ⁴⁾ tot de leer van de *μουσική*, de psychologie en fysica van het geluid ⁵⁾, tot de astronomie en de meteorologie ⁶⁾, en tenslotte tot het gebied van de religie en de *εὐσέβεια*, de verhouding van de mensen tot de goden, en begrijpt onder deze *εὐσέβεια* ook de verhouding van de kinderen tot de ouders ⁷⁾.

De mythe van ARISTOPHANES stelt ἕως meer menselijk voor dan

¹⁾ RITTER, *Platonische Liebe*: „Das ganze *Symposion* ist vorwiegend Dichtung und nicht philosophische Untersuchung“. OVINK, *Gorgias*, p. 17: „Wij zien Plato in den *Meno* voor het eerst in een geheel nieuwe rol optreden, die van den orphischen prediker en profeet; zoo wederom in den *Gorgias* en verder, het sterkst, in den *Phaedo*. Een diep religieus pathos heeft zich van hem meester gemaakt, waarin tegelijk zijn dichterlijk gemoed misschien meer bevrediging vond dan in uitsluitend strenge begripsontwikkeling. Dikwijls heeft Plato met voorbeeldige klaarheid beide van elkaar gescheiden. Maar bijna even vaak schijnen de grenzen tusschen wetenschap en mythisch dichten toch weer te vervloeien. Men heeft hem den goddelijken genoemd. Maar wat men zoo goddelijk aan hem vond, is veeleer zijn menselijkste zwakheid“. Over de ἕως-leer van het *Sumposion* spreekt in dezelfde geest: J. SOUILLÉ, *La Notion platonicienne d' Intermediaire*, blz. 228-29.

²⁾ Sump. 178A-180B.

³⁾ Sump. 178B.

⁴⁾ Sump. 186B-186E.

⁵⁾ Sump. 187A-187E.

⁶⁾ Sump. 188A-188B.

⁷⁾ Typisch voor de antieke gedachtenwereld, zowel de griekse als de romeinse. Vgl. het begrip „*pietas*“.

de drie eerste sprekers deden. Ofschoon hij van een poëtisch-getinte mythe uitgaat, is zijn beschouwing over ἔρωσ in de grond geheel psychologisch ¹⁾, terwijl hij dan tenslotte toch weer ἔρωσ in zijn macht en werkzaamheid als ἡγεμὼν καὶ στρατηγός ²⁾ gaat gelijkstellen met de goden en zo zijn rede in religieuze zin sluit.

Ook AGATHOON stelt zich weer op het standpunt der mythe om ons te vergasten op een poëtische „theologie” van Eeroos.

Dezelfde geest ademt de rede van DIOTIMA, van het voorafgaande gescheiden door het dialektische vraaggesprek tussen SOKRATES en AGATHOON, en evenzeer DIOTIMA's eigen dialektisch onderzoek naar de aard van Eeroos als relatief begrip. Dit onderzoek namelijk betreft alleen de formele zijde van het begrip, het wezen van Eeroos wordt geheel in religieus-mythologische zin voorgesteld. Eeroos is de zoon van Πόρος en Πενία, en daardoor hoort ook hij, zoals zijn vader, thuis onder het gevolg van APHRODITE. Gepersonifiëerd is hij een δαίμων, staande tussen god en mens, sterfelijk en onsterfelijk en ook weer geen van beide. Hij behoort tot de wezens, die tussen het menselijke en goddelijke bemiddelaars zijn ³⁾.

Waar de rede van DIOTIMA op haar hoogtepunt is, gebruikt zij dankbaar de middelen der poëzie om aanschouwelijk voor te stellen, hoe de mens de zuivere waarheid en schoonheid schouwt, wanneer 's mensen geest zich keert naar de grote zee van het schone op zich ⁴⁾.

Ondanks alles kan men moeilijk beweren, dat de leer, die DIOTIMA verkondigt ook berust op een werkelijk religieus sentiment. Haar metafysica van het schone en goede neemt niet uitdrukkelijk haar toevlucht tot een persoonlijk absoluut zijnde. Maar wanneer we hier slechts even de gedachtengang verder doordenken, overwegen,

¹⁾ Fijn opgemerkt is Sump. 192C: οὐ οὐδ' ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν ὅτι βούλονται σφίσι παρ' ἀλλήλων γίνεσθαι. (Vgl. Phaidros 255D).

²⁾ Sump. 193B.

³⁾ Vgl. het slot van de rede van Eruximachos.

⁴⁾ Sump. 210C sqq. Zie de mythe in de Phaidros 246A sqq., die geheel berust op een idealisering van menselijke psychische vermogens, waarvan het ene, de σοφιστής, toch wel geen ἔρωσ kan genoemd worden. MENGEL, die spreekt van een eroos naar boven en een eroos naar beneden, vermengt in zijn „Wertverwirlichungs”-leer het metafysische met het psychologische. Als een „ἔρωσ nach unten” kan alleen worden voorgesteld de metafysische relatie van het absolute tot het beperkte, de „drang” van de idee in metafysische zin tot „verwerkelijking” in de realiteit. Maar hier raken we wel heel ver van het gebied van het menselijke verwijderd, ook al kan het middel tot verwerkelijking naast de natuurfilosofische δύναμις, het menselijke handelen zijn.

hoe in het absolute formeel en materieel het schone en het goede samenvallen, dan denken we aan de *Politeia*, waar ook de Ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, logisch staande boven en achter het schone, PLATOONS godheid is ¹⁾). Evenzo kunnen we het absolute φίλον in de *Lysis* doordenken als het absolute, persoonlijke goede, de godheid, ofschoon er in deze dialoog zeker niets is, wat ons denken aanleiding geeft de oplossing in religieuze zin te zoeken.

In het *Sumposion* hebben we meer grond hiertoe, daar *Eros* telkens wordt voorgesteld als een soort goddelijk wezen ²⁾), wat met de φιλία bezwaarlijk het geval zou kunnen zijn. Toch kunnen we ook hier vaststellen, dat het uiterste doel van het onderzoek van *Lysis* en *Sumposion* samenvalt, ofschoon de onderzoekingen zelf door haar aard en richting zeer sterk van elkaar afwijken.

3. Zoals telkens blijkt, wordt in het *Sumposion* hoofdzakelijk ter sprake gebracht de metafysische betrekking van de kosmos tot zijn delen, de individuele, levende en niet-levende totaliteiten, — en ook omgekeerd de betrekking van deze delen tot het geheel. De verschillende sprekers stellen ons deze betrekking voor door het hypostaseren en personifiëren van kosmische krachten en machten, δύναμεις, en menselijke vermogens.

PLATOON houdt er van menselijke sociale en psychische functies te isoleren en te idealiseren. Zo doet hij dat bv. met de ἰατρός, ποιμήν, πολιτικός, φιλόσοφος, σοφιστής ³⁾). Zo zien wij in het *Sumposion* op deze wijze voornamelijk behandeld een functie der individuele mensenziel. Ook *SOKRATES* en *DIOTIMA* gaan in deze zin te werk, maar de andere sprekers komen hierbij tot logische en psychologische tegenstrijdigheden, die zich tevens op metafysisch gebied doen gelden, gevolg van hun gebrek aan kritiek. Laten we eens van uit deze gezichtshoek beschouwen, wat zij successievelijk te berde brengen.

We zagen, dat reeds *PHAIDROS* begint met *Eros* voor te stellen als een grote godheid, die vooral beslissende betekenis heeft voor 's mensen verhouding tot het goddelijke en zijn hele levenshouding ⁴⁾). *PHAIDROS* behandelt de theologisch-kosmologische *Eros* en de

¹⁾ Cf. *Phaidon* 78D, *Politeia* 476A, 479A sqq.

²⁾ Men moet ook hierbij weer rekening houden met de geringe scherpte, waarmee de begrippen worden gebruikt. Zo is niet alleen de erotische mens θεῖος. De mens wordt zelfs δαιμόνιος genoemd in tegenstelling met βάνανσος (*Sump.* 203A).

³⁾ Zie bv. de ποιμήν in *Politeia* 342A sqq.

⁴⁾ *Sump.* 178A.

psychologische zonder tussen beide verschijnselen of wezens onderscheid te maken. Juist zoals in sociale zin is in de psyche Eros voor ons de oorzaak van de grootste goederen¹⁾, niet echter omdat hij rechtstreeks tot het goede voert. Want als ethische factor wordt hij tenslotte uitsluitend sociaal opgevat: niet de ἐραστής streeft door ἔρωος naar het goede en schone, maar Eros leidt zowel minnaar als beminde tot goed leven (door ἐπὶ τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνῃ, ἐπὶ δὲ τοῖς καλοῖς φιλοτιμία²⁾). Deze opvatting van Eros is nogal oppervlakkig, en aangezien eerst is gesproken over eros als kosmogonische kracht, helemaal misplaatst. Hier is Eros geen verlangen en begeerte. De αἰσχύνῃ is een gevolg van het bewustzijn, dat men niet handelt in overeenstemming met zijn waardigheid als mens. Maar deze, louter negatieve, schaamte staat nog niet gelijk met het streven naar καλῶς ζῆν, een begrip, dat ook door PHAIDROS niet nader ontwikkeld wordt. Aan het einde van het Sumposion laat Alkibiades veel diepzinniger dingen horen over de αἰσχύνῃ³⁾.

Op de wederzijdse verhouding van ἐραστής en παιδικά, die er op gericht is elkander te behagen en veronderstelt, dat dit trachten te behagen met ethische verheffing zal gelijkstaan, berust het idee van PHAIDROS over de πόλις ἢ στρατόπεδον ἐραστῶν τε καὶ παιδικῶν⁴⁾. Vervolgens gaat PHAIDROS door op de αἰσχύνῃ-theorie⁵⁾. Wanneer hij dan echter de opofferingsgezindheid van de ἐρωῶντες beschrijft⁶⁾, vraagt hij niet meer naar het τίνος ἔνεκα, maar stelt hij zich tevreden met het διὰ τὸν ἔρωτα, waarbij de φιλία de opofferingsgezindheid genoemd kan worden. Over de grond van Eros, zijn doel, zijn wezen wordt hier niets gezegd: οὕτω δὲ ἔγωγέ φημι Ἐρωτα θεῶν καὶ πρεσβύτατον καὶ τιμιώτατον καὶ κυριώτατον εἶναι εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας κτήσιν ἀνθρώποις καὶ ζῶσι καὶ τελευτήσασιν⁷⁾. Dus ἔρωος is eigenlijk niet een streven naar goed-zijn en geluk: hier wordt hij voorgesteld als een soort van ethische katalysator, die tenslotte zelf buiten het geding blijft, en in deze vorm zich vertoont zowel op psychologisch als vooral op sociaal en kosmologisch gebied. De enige waarheid in de rede van PHAIDROS is, dat

¹⁾ Sump. 178C.

²⁾ Sump. 178D.

³⁾ Sump. 216B.

⁴⁾ Sump. 178E.

⁵⁾ Sump. 179A.

⁶⁾ Sump. 179B sqq.

⁷⁾ Sump. 180B.

Eros hoe dan ook tot ἀρετή en εὐδαιμονία leidt, en dat het schone (het καλόν móést er bij komen ¹⁾), maar PHAIDROS weet er geen raad mee en neemt het daarom in ethische zin) er op een of andere psychologische wijze een rol bij speelt.

Ook PAUSANIAS blijkt zijn rede onmiddellijk te baseren op mythologisch-theologische grondslag, en niet zijn uitgangspunt te nemen van de psychologische Eros. De kosmische Eros blijft bij hem buiten beschouwing. Wel ligt er in de mythologische voorstellingen van PAUSANIAS een schijnverband tussen psyche en moraliteit opgesloten ²⁾). De Eros moet niet alleen worden opgewekt door het schone lichaam maar ook door de νοῦς ³⁾), want hij moet uitgaan naar het blijvende om zelf blijvend te zijn. Dit blijvende karakter van gevoelens en strevingen is immers nodig voor een economie van het menselijke handelen ⁴⁾). Wij kunnen nu PAUSANIAS' gedachten als volgt samenvatten: spreker legt voornamelijk de nadruk op de morele steun, die ἐρῶν en ἐρώμενος van elkaar onder vinden, als de ἔρως is gericht niet op de vergankelijke ὄρα van het lichaam maar op de blijvende schoonheid van de ziel, op τὸ ἦθος χορηστόν ⁵⁾). Die wederzijdse ethische steun heeft echter weer een sterk theoretisch en speculatief karakter: φρόνησιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν; — εἰς παιδευσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν ⁶⁾).

Alleen tot wederzijdse verheffing van ἐρῶν en ἐρώμενος mag en moet de παιδικὸς ἔρως getolereerd worden, omdat hij goed is. Hoe en waardoor de Eros die verheffing tot stand kan brengen, wat de Eros is, welk verband er is tussen mythologische en psychologische Eros behalve het verband dat bestaat in een oppervlakkige analogie: met deze problemen laat PAUSANIAS zich niet of ternauwernood in.

Geheel op het terrein van het fysiologische en fysische beweegt zich de rede van ERUXIMACHOS. Dit neemt niet weg, dat hij de eerste is, die een stap doet in de juiste richting van het psychologische door ἔρως gelijk te stellen met ἐπιθυμία ⁷⁾). Maar in bijzonderheden is ook zijn bespreking van psychologisch standpunt bezien niet juist. Ook voor ERUXIMACHOS is de Eros weer een

¹⁾ Sump. 178D.

²⁾ Sump. 180CD.

³⁾ Sump. 181C.

⁴⁾ Sump. 181E.

⁵⁾ Sump. 183E.

⁶⁾ Sump. 184DE.

⁷⁾ Sump. 186B.

grote godheid ¹⁾ en zijn werkingsgebied is universeel. Deze personifiëring past echter niet geheel in sprekers theorie. ERUXIMACHOS gaat door op de beschouwing van PAUSANIAS, die van twee Eroten sprak: ἡ γὰρ φύσις τῶν σωμάτων τὸν διπλοῦν ἔρωτα τοῦτον ἔχει ²⁾). Dit is een toepassing van PAUSANIAS' zienswijze, die van psychologisch standpunt in het algemeen moeilijk is te rechtvaardigen. De wijze waarop ERUXIMACHOS hier zijn mening formuleert, wekt de schijn, dat hij twee naturen veronderstelt binnen de φύσις τῶν σωμάτων. Noch uit zuiver medisch noch uit psychiatrisch oogpunt mocht de medicus ERUXIMACHOS uitgaan van een psychisch en een fysiologisch dualisme, dat berust op de aanvaarding van twee onderling onafhankelijke factoren in een totaliteit. Hier ziet men duidelijk, hoe gevaarlijk het is, wanneer men met behulp van de fantasie bepaalde begrippen van het ene gebied gaat toepassen op het andere. De kijk van ERUXIMACHOS, de geneesheer, op de eenheid van het lichamelijke organisme is even gebrekkig als die op de geestelijk-lichamelijke eenheid van het individu. De geneeskunde nu moet volgens ERUXIMACHOS tussen de uiteenlopende strevingen van de φύσις harmonie en eensgezindheid, ἄρμονία en ὁμόνοια brengen, zodat ze naar hetzelfde streven. ASKLEPIOS legde de grondslag voor de ἰατρικὴ τοῦτοιοῦ ἐπιστηθεὶς ἔρωτα ἐμποιῆσαι καὶ ὁμονοίαν ³⁾). De term ἔρωτος is hier in een sterk afwijkende betekenis gebruikt, tenzij men aanneemt, dat τὸ δὲ ἀνόμοιον ἀνομοίων ἐπιθυμεῖ καὶ ἔρωτ' ⁴⁾ betekent: „Het ene streeft naar het andere, wanneer het andere aan het ene niet gelijk is”. Deze interpretatie zou echter weer niet in overeenstemming zijn met de termen ὁμόνοια en ἄρμονία. Wat is nu het stichten van ἔρωτος tussen zelfstandige strevingen, die op verschillende doeleinden zijn gericht ⁵⁾? In het geheel van de gedachtengang verwachten we weer niet: δεῖ γὰρ δὴ τὰ ἔχθιστα ὄντα ἐν τῷ σώματι φίλα οἷόν τ' εἶναι ποιεῖν καὶ ἔρωτ' ἀλλήλων ⁶⁾). In overeenstemming met de geest van ERUXIMACHOS' ganse uiteenzetting — en ook naar de interpretatie van HUG — zouden we verwachten: καὶ ἔρωτ' τῶν αὐτῶν. Zo stoot men meer dan eens op inconsequenties, terwijl men boven-

¹⁾ Sump. 186A. Cf. 186E.

²⁾ Sump. 186B.

³⁾ Sump. 186DE.

⁴⁾ Sump. 186B.

⁵⁾ Vgl. ook de kommentaar van HUG-SCHÖNE bij Sump. 186B.

⁶⁾ Sump. 186D.

dien bij ERUXIMACHOS toch weer de ἔρως mist in zijn hoedanigheid van ἐπιθυμία van het individu, van de autonome mens, wiens willen en begeren met bewustzijn en vrijheid gepaard gaat. Zelfs waar hij het psychische in de mens bespreekt, doet hij dat op dezelfde manier, als waarop soms de moderne psychiatrie de menselijke psyche beschouwt en meent te kunnen behandelen, nl. als een natuurding, een ding, dat wordt gedacht als uitsluitend onderworpen aan de wetten van de causaliteit.

Opnieuw slaat ERUXIMACHOS een andere toon aan in zijn peroratie: ὁ πᾶς Ἔρως heeft veel, grote, zelfs alle macht, maar de grootste macht heeft de goede Eroos, die ons πᾶσαν εὐδαιμονίαν geeft en ons het vermogen laat met elkaar te ὀμιλεῖν en φίλους εἶναι, zelfs met de goden, die machtiger zijn dan wij¹⁾. In het kader van de ἔρως-theorie zou dan het weten, dat ἔρως ten goede leidt, zelf ook weer ἔρως zijn.

Zowel PHAIDROS als PAUSANIAS en ERUXIMACHOS: alle drie voelen zij, waarop een ἔρως-theorie in haar doel-omschrijving tenslotte zal moeten gericht zijn: op zedelijke verheffing, hetzij van het subject hetzij van het object, en, met deze verheffing gepaard, op de εὐδαιμονία. Alle drie maken zij opmerkingen, waaruit blijkt, dat volgens hun overtuiging Eroos door de zedelijke verheffing, die hij brengt, een belangrijke sociale factor is. Maar geen van hen ziet Eroos en de menselijke psyche in de juiste verhouding, evenmin Eroos en de totale geestelijk-lichamelijke mens en de bewuste, vrije wil. Ook zien zij niet, hoe Eroos, die zelf alleen in rechtstreekse relatie staat met het schone, ons het goede en het geluk kan brengen. Wezen, werkwijze en basis van de Eroos zijn hun onbekend of staan hun slechts vaag voor de geest: alleen het laatste doel, waartoe zij hem zien streven en brengen in zijn hoogste vorm, hebben zij opgemerkt.

ARISTOPHANES slaat een enigszins andere toon aan in zijn veel-gesmade en zelden naar waarde geschatte rede. De figuur, die ons hier door PLATOON wordt voorgesteld om in een doorwrochte mythe ons een aetiologie te bieden van 's mensen streven en heimwee naar geluk, heeft wel veel te verduren gehad van de faam van de historische ARISTOPHANES, die zelf ook, ofschoon steeds uit op

¹⁾ Sump. 188D. Dit „beviend-zijn” met de goden is hoofdzakelijk te verstaan in negatieve zin: „niet anders willen dan de goden”, eigenlijk ook weer, pantheïstisch opgevat, gelijk aan: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Liefde van God, zoals wij die verstaan, kent de Griek niet. Vgl. de Euthuphroon over het begrip θεοφιλής.

werkelijke verbetering van de maatschappij en vol waardering voor het goede en schone in heden en verleden, al te vaak is beschouwd als een lichtzinnige en uitsluitend destructieve spotter. Ook zijn rede in het Sumposion is geen zinloze spot, maar zij is rijk aan fijne psychologische opmerkingen en gedachten ¹⁾).

Eerst ARISTOPHANES tracht ons Eros te doen begrijpen in zijn oorzaak en zijn wezen. De psychologische uiteenzetting, die hij geeft, is echter, zoals we zagen, weer geheel verankerd in de mythe. Hij beperkt er zich toe een dichterlijke omschrijving te geven van wat uitsluitend met zuiver abstracte begrippen kan gevat worden. Een vooruitgang is, dat hij de term ἔρως eindelijk in meer beperkte zin gebruikt. Anders had hij de opstandigheid van de mensen reeds als op het verkeerde gerichte Eros moeten beschouwen, en was zijn mythe geen verklaring voor het ontstaan van Eros. De Eros is voor ARISTOPHANES alleen van psychologische aard, ook al noemt hij hem een god: Hij is θεῶν φιλανθρωπότατος, ἐπικουρός τε ὦν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρός τούτων, ὦν ἰαθέντων μεγίστη εὐδαιμονία ἂν τῷ ἀνθρωπίνῳ γένοιε εἶη ²⁾).

Hier is het niet meer de geneesheer, die de Eros ten goede leidt, maar Eros zelf is de geneesheer, die de menselijke beperktheid en hulpbehoevendheid geneest.

Ook ARISTOPHANES stelt weer als doel de εὐδαιμονία. Hij legt haar als zodanig aan zijn gedachten ten grondslag: dat zij het doel is, is niet eens een probleem. De menselijke natuur is onvolmaakt en onvolledig, is de zin van ARISTOPHANES' mythe. Zij behoeft lichamelijke en geestelijke aanvulling uit de aard van haar onvolmaaktheid. Daarom kan ARISTOPHANES ook spreken van ποθεῖν ³⁾). Zijn mythe heeft voor het gezelschap, waarin wij verkeren, bovendien het voordeel, dat zij een rechtvaardiging en verheerlijking geeft van de παιδικὸς ἔρως. Maar van de andere kant beperkt zij zich tot de sexuele Eros zonder diep in te gaan op het probleem van de geestelijk-erotische. Wat de eerste betreft, is het psychologische inzicht van ARISTOPHANES wel diep. Hij concludeert: τοῦ ὄλου δὴ οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα ⁴⁾). Dit is sexueel-psychologisch bedoeld. In andere zin

¹⁾ Zo ontzegt WIEGANDT aan de rede van Aristophanes alle ernst en elke betekenis.

²⁾ Sump. 189C.

³⁾ Sump. 191A.

⁴⁾ Sump. 192E. De Eros is hier onze ἡγεμών καὶ στρατηγός (193B). Dezelfde term ἡγεμών gebruikt ook ΔΙΟΤΙΜΑ, maar in een andere zin, nl. in die waarin Eruximachos de term ἰατρός bezigt, die de mens geneest buiten 's mensen handelen om. Sump. 210A is de eros object van de ἡγεμών.

verstaan is het: elke begeerte van het menselijke naar de volmaaktheid. Maar, zoals gezegd, met dit probleem houdt ARISTOPHANES zich niet verder bezig: hij besluit met de moraal te trekken uit zijn mythe en spoort ons aan ons bevriend te maken met de goden ¹⁾. Dan zullen we onze eigen παιδικά, ons οἰκεῖον vinden. Zo maakt Eroos ons, als wij εὐσέβεια hebben voor de goden μακαρίους καὶ εὐδαίμονας ²⁾.

Deze laatste gedachten zijn niet minder vroom dan het homerische: αἰεὶ τοι τὸν ὅμοιον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὅμοιον ³⁾, en de voorstelling, dat wij als mensen in bescheidenheid ons eerst en vooral hebben te onderwerpen aan de goden, die ons dan ongevraagd zullen geven, wat nodig is voor ons geluk, is wel het meest treffende argument tegen degenen, die ARISTOPHANES en zijn rede zonder meer verwerpen om zijn cynisme.

Zo is in ARISTOPHANES' mythe psychologie en religie dooreenge-mengd op een merkwaardige wijze, die niet van diepzinnigheid is ontbloot, maar toch ook bezwaarlijk tot een allesomvattend juist inzicht leiden kan.

AGATHOON begint terecht met de opmerking, dat geen van de vorige sprekers gezegd heeft, wie Eroos zelf, wat zijn wezen is ⁴⁾. Door dit probleem direct te stellen maakt zich AGATHOON zijn taak wel zeer moeilijk en nog moeilijker wordt het hem de waarheid te ontdekken, waar hij klaarblijkelijk aan de schone schijn meer waarde hecht. De stijl van zijn rede is berekend op het effect maar de inhoud evenzeer. SOKRATES baseert op dit feit dan ook zijn latere aanmerkingen ⁵⁾.

AGATHOON vangt dan zijn uiteenzetting aan met Eroos zelf gelukkig, mooi en goed te noemen ⁶⁾. Hetzij direct, hetzij indirect was bij de overige sprekers geluk nog altijd doel van Eroos, evenals het goede. De rol van het schone had nog niemand getracht uiteen te zetten. Dit blijft dan ook volledig bewaard voor SOKRATES.

Eroos is de jongste god ⁷⁾. Hij houdt zich ook bezig met de jongeren en vlucht de ouderdom ⁸⁾. Dit is alleen toepasselijk op

¹⁾ Sump. 193E. Zie p. 57 nt. 1.

²⁾ Sump. 193D.

³⁾ Cf. Lysis 214A.

⁴⁾ Sump. 194E.

⁵⁾ Sump. 198DE.

⁶⁾ Sump. 195A.

⁷⁾ Sump. 195A.

⁸⁾ Sump. 195B.

de lichamelijke Eros. PAUSANIAS zou het met beslistheid hebben tegengesproken, wilde hij zijn theorie gehandhaafd zien.

Alle bijzondere uitingen van het schone ¹⁾ en goede ²⁾ worden aan Eros als eigenschappen toegedicht. Wanneer AGATHOON dan echter zegt: (ἔρωος) δῆλον ὅτι κάλλους αἴσχει γὰρ οὐκ ἔνι ἔρωος ³⁾, geeft hij hiermee SOKRATES het wapen in de hand, dat hem verslaat. AGATHOON plaatst in de opsomming der eigenschappen van Eros het schone en goede naast elkaar. De grote betekenis van zijn rede in het Sumposion is, dat hij er de eerste spreker is, die de rol van het schone voor de Eros naar voren brengt ⁴⁾. Zijn coquetteren met mooie woorden doet hem dan van het verkeerde standpunt uitgaan, dat de god Eros — dat hij een god is, daaraan twijfelt AGATHOON evenmin als een van de anderen — de eigenschappen bezit, waartoe hij leidt. Eigenlijk is dit ook niet te vermijden, wanneer Eros zoodanig wordt gepersonifiëerd, dat alle verband met het psychologische uit het oog wordt verloren. Immers als Eros al deze eigenschappen bezit, en hij tevens de ἡγεμών is van de ziel, dan zou hij moeten leiden tot zichzelf en daarmee zijn karakter van ἐπιθυμία tevens verliezen.

Een ogenblik, waar AGATHOON doorgaat op zijn psychologische opmerkingen, komt hij dicht bij de waarheid: ἐπειδὴ δ' ὁ θεὸς οὗτος ἔρω, ἐκ τοῦ ἔρᾶν τῶν καλῶν πάντ' ἀγαθὰ γέγονε καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις ⁵⁾. Dit is veel diepere waarheid dan AGATHOON zelf vermoedt, want hij gaat dan onmiddellijk over op de zee van mooie woorden en holle klanken, die wel eens voor een van de mooiste gedeelten van het Sumposion wordt gehouden.

Eros οἰκειότητος πληροῖ ⁶⁾: nog een paar woorden hierover. Eros vervult de ziel met het gevoel οἰκεῖος te zijn met iets of iemand anders. Hij leidt dus niet tot het objectieve psychologische of metafysische οἰκεῖον, maar schept zelf subjectieve οἰκειότητος. Deze οἰκειότητος kan men hier waarschijnlijk het best weergeven door het begrip φιλία ⁷⁾. Het is een van de zeer talrijke plaatsen, waar wordt te kennen gegeven, dat φιλία (althans in zekere vorm) na Eros komt: doordat Eros haar causa efficiens is of doordat zij de causa finalis is van Eros.

¹⁾ Sump. 195A-196B.

²⁾ Sump. 196C.

³⁾ Sump. 187B.

⁴⁾ Sump. 195A-196C.

⁵⁾ Sump. 197B.

⁶⁾ Sump. 197D.

⁷⁾ Cf. DIRLMEIER p. 61.

En hiermee zijn we gekomen aan het einde van onze kritische beschouwing over de eerste vijf logoi uit het *Sumposion*. Wij hebben duidelijk kunnen zien, hoe de verschillende sprekers hun begrippen in elkaar laten overvloeien, omdat zij ze veel te vaag denken. Wij zagen ook, hoe zij door het kritiekloos hypostaseren en personifiëren van Eeroos hem als eigenschappen allerlei begrippen toekenden, die geheel buiten hem gelegen zijn, begrippen waarop hij gericht is, of die de basis zijn van zijn bestaan in de mensenziel. Tenslotte constateerden we, hoe zij ook weer zonder de minste zelfkritiek het gebied van de menselijke Eeroos uitbreidden tot de gehele kosmos en op grond daarvan hem kwaliteiten toedichtten, die in strijd zijn met het wezen van de menselijke psychische vermogens. Maar toch maken ook deze sprekers allerlei opmerkingen, die getuigen van wereld- en mensenkennis, en waarin allerlei bedekte waarheden liggen verscholen. In hun oppervlakkige zelfverzekerdheid zijn zij echter niet in staat de juiste waarde en het wezen van deze waarheden te doen uitkomen. Alleen aan de hand van een zuivere kritische analyse der begrippen is dit mogelijk, en deze zal dan ook de grondslag zijn voor de uiteenzettingen van SOKRATES en DIOTIMA.

4. Voordat we er nu toe overgaan onze aandacht te concentreren op de problemen, die de leer van de Eeroos meebrengt op het gebied van het menselijke, en op de rol, die hij speelt in het menselijke handelen, willen we nog even samenvattend de voornaamste passages uit het *Sumposion* bespreken, waar Eeroos helemaal niet of niet in hoofdzaak als godheid wordt geïdealiseerd, maar beschreven wordt als een natuurkracht met een al of niet persoonlijk karakter. Hier treedt immers een tweede factor in het spel, die de Eeroos van het menselijke scheidt. De almacht van het god-zijn maakte de vrijheid van de beperkte mens niet onbestaanbaar. De almacht van de natuurwettelijke causaliteit laat slechts één mogelijkheid open voor de zedelijke vrijheid: de vrijwillige onderwerping aan de onontkoombare heerschappij der φύσις, het *ὀμολογούμενος τῇ φύσει ζῆν*, in religieuze zowel als in ethische zin slechts te vatten in het kader van een pantheïsme, dat dan ook de gedachtengang van het *Sumposion* bepaalt.

Oppervlakkig wordt een kosmologische betekenis aan Eeroos ook toegekend door PHAIROS en AGATHOON¹⁾, maar op de eerste plaats komt in dit opzicht de rede van ERUXIMACHOS met haar

¹⁾ Sump. 178B sqq., 195C sqq.

identificatie van de Eeroos in de makrokosmos en de mikrokosmos : in beide heeft hij bij deze spreker even weinig menselijks en staat hij als ordeveroorzakend principe gelijk met een natuurfilosofische λόγος.

De mythe van Penia en Poros kán een meer algemene betekenis hebben, die sommigen dan ook in haar vinden ¹⁾. In werkelijkheid is echter een kosmologische betekenis van Eeroos in de rede van DIOTIMA niet op te merken. Wel is het gebied, waarop Eeroos werkzaam is, er zeer uitgebreid, maar DIOTIMA wil alleen spreken over de ene, de Eeroos naar het goede, naar het geluk, die gaat langs de weg van het schone en de onsterfelijkheid. Zij stelt dan echter het doel, waarheen Eeroos zich richt bij al het levende, op één lijn. En toch kon er eigenlijk slechts hoogstens sprake zijn van een zeer oppervlakkige analogie met de menselijke Eeroos, een analogie, die vrijwel evenveel onzuiverheid bevat als de vereenzelviging van menselijke met kosmologische Eeroos.

Ook wezen en doel van de sexuele Eeroos zijn noodzakelijkerwijze in de mens geheel anders dan in het redeloze en willoze. Niet de επιθυμία alleen maakt de menselijke Eeroos uit, evenmin als het wezen van de mens wordt uitgedrukt door het επιθυμητικόν. Bij alle levende wezens doet zich een streven gelden, dat men Eeroos kan noemen, maar het streven άνευ λογισμοῦ ²⁾ vindt hier zijn weg geleid door een natuurlijk instinkt, niet door met waarheid en goedheid verwante intuïtie.

Zo trekt DIOTIMA niet de scheiding tussen het al en het niet met verstand en wil begaafde, maar tussen het levende en levenloze. Dit maakt een zuivere beschouwing van Eeroos' bemiddeling tussen het beperkte individu en waarheid en goedheid a priori onmogelijk, niet minder dan eenzijdigheid in positieve natuurfilosofische richting dit deed.

PHAIDROS, PAUSANIAS, ARISTOPHANES, AGATHOON spraken van verschillende standpunten uit over de mens. DIOTIMA vindt de basis van de Eeroos in de zucht naar behoud en voortplanting van het levende, niet van het individu, dat in deze gehele gedachten-gang maar al te zeer op de achtergrond komt. In elk opzicht is er

¹⁾ Sump. 203BC. Over kosmogonische versies van deze mythe spreekt SCHOEMANN : De Cupidine Cosmogonico, p. 80 sqq. Over de dwaze psycho-analytische verklaring door JUNG zullen we maar niet spreken (C. G. JUNG : Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens. Leipzig und Wien 1912, p. 58 nt. 2).

²⁾ Sump. 207B.

hier een hemelsbreed verschil zelfs met die beschouwing in de Lysis, die *φιλία* wil nemen in de ruimere zin van een gevoel voor het levenloze en redeloze met het hieraan aansluitende probleem van de *ἀντιφιλία*, dat eigenlijk alleen een werkelijk probleem is, als men de verhouding beschouwt van het absolute tot het beperkte ¹⁾).

Noch als *φιλόσοφος* noch als *σοφιστής* kan Eeroos optreden in het redeloze. Slechts in de mens leidt hij tot waarheid of schoonheid of misleidt hij als schijn-eroos tot het onware en lelijke.

5. Er wordt in het *Sumposion* nauwelijks een poging gedaan om het ethische en zo ook het paedagogische probleem op te lossen, ofschoon herhaaldelijk wordt te kennen gegeven, dat een Eeroosleer ook op dit gebied een grote rol moet spelen. Toch willen we hier op dit ethisch-paedagogische element, dat in de eerste redevoeringen op geheel averechtse wijze met Eeroos verbonden wordt en in de rede van *ΔΙΟΤΙΜΑ* in verband met de logische verhouding tusschen het absolute goede en schone slechts bijkomstig en in psychologische zin wordt aangeduid, even nauwkeuriger ingaan.

Ook hier weer staat de intuïtieve aard van Eeroos voorop en dit sluit een bewust en logisch-analytisch leiding-geven dóór Eeroos uit. Evenzo is een leiding-geven van deze aard áán Eeroos uitgesloten. Eeroos leidt immers zelf en de ware Eeroos leidt vanzelf tot of in de richting van het juiste doel.

Van deze hoge beteekenis van Eeroos, die echter een aantal verschijnselen uitsluit, ofschoon zij in het algemeen met Eeroos in verband schijnen te staan, is zich bv. *RITTER* niet bewust, wanneer hij zegt: „Aus der Gefahr verhängnisvollen *Irregehens*, die so für den Menschen besteht, ergibt sich die Notwendigkeit, dasz der Blödsichtige, leicht zu täuschende Rat und Leitung sucht bei dem Scharfblickenden, dessen Geist erleuchtet ist von dem Lichte der oberen Welt. Dieser wird, wenn er andere irre gehen sieht, von denen er glaubt, sie könnten auf seinem eigenen Wege, durch ihn gefördert und ihm selber Förderung bietend, tüchtige Leistungen

¹⁾ *GOLDBACHER* pp. 125, 136, 138 meent, dat volgens *PLATOONS* opvatting *φιλία* onder mensen noodzakelijk wederkerig is, niet daarentegen menselijke *φιλία* voor het absolute. Maar de *φιλία* bij *PLATOON* is niet per se in haar bestaan afhankelijk van de houding van het buiten-individuele, van het object. Zij mist alle egocentrische gerichtheid niet alleen doordat zij haar doel vindt in *de* of *het* andere, maar ook doordat zij geen wederliefde *est*. *PLATOON* gelooft aan *φιλία* van het menselijke tót het niet-menselijke. Vgl. het hoofdstuk over het *φιλεῖν* in de *Lysis*.

vollbringen, durch Liebe gedungen sich neidlos ihnen zum Führer anbieten. So ist zugleich nicht nur die Theorie der darstellenden Kunst, sondern auch die *Erziehungslehre* Platons met der Lehre vom Eros verschlungen" ¹⁾).

Deze paedagogiek heeft echter inderdaad niet veel met Eros te maken. De Eros, die immers het streven is naar een apotheose van het subject, werkt niet direct paedagogisch zoals de philia. Zijn opvoedende, de medemens slechts toevalligerwijze zedelijk verheffende, waarde bestaat in het verwekken, zoals ook RITTER dan verder gaat, in de „Zeugung”, dat is niet een logisch brengen tot, maar een psychologisch opwekken van de zelfwerkzaamheid in het andere individu. Dit niet-ik is echter door de Eros opgenomen als deel van het individuele ik in het ene, en blijft in allen dele dus slechts middel tot de opstijging van het subject.

Zo blijft de opvoedende waarde van Eros zeer groot, maar is zij iets geheel anders dan wat wij verstaan onder het leiden van de medemens tot het zedelijk goede, waar de persoon van de medemens en het voorthelpen van deze doel is. Een duidelijk onderscheiden tussen ἔρως en φιλία is vooral op deze punten nodig. VERBRUGH heeft in zijn dissertatie aan deze problemen enkele bladzijden gewijd, maar maakte een juist en zuiver resultaat onmogelijk door van „Freundschaft” zonder meer te spreken en het vereiste onderscheid niet te maken: „Da platonische Freundschaft ohne παιδεία nicht denkbar ist, muss versucht werden, den so überaus wichtigen Begriff hellenisch-platonischer Bildung zu charakterisieren” ²⁾).

Met het begrip παιδεία gaat schrijver dan voorzigtiger te werk: „Vor allem ist zu sagen, dasz die modernen Sprachen, streng genommen, keinen äquivalenten Ausdruck für das Wort „παιδεία” besitzen” ³⁾).

Met ἔρως zonder meer hoeft zich rechtstreeks geen παιδεία te verbinden. In het verband tussen het goede en het schone hebben we het ene aanknopingspunt; wanneer zich aan ἔρως φιλία aan-

¹⁾ RITTER: Platonische Liebe, p. 61.

²⁾ VERBRUGH, p. 43.

³⁾ De moderne talen bezitten ook geen aequivalente uitdrukking voor φιλία en ἔρως. Ἐρως omvat slechts een gedeelte, echter weer niet uitsluitend het sexuele, van ons begrip „liefde”. Φιλία is zowel „liefde” als „vriendschap”. De scheiding ligt bij de griekse begrippen op een andere plaats dan bij de onze, die beter corresponderen met de latijnse: „amor” (omvat ook „cupido” en „caritas”) en „amicitia”.

sluit, hebben we hierin de verklaring van het paedagogische element, dat de Grieken ontdekten in de mannelijke Eros. Direct echter in de tot zelfverheffing voerende Eros lag dit element zeker niet. Telkens komt ons hier als oplossing in de gedachte de veelzeggende uitdrukking uit het Sumposion : „τῆ φιλία διὰ τὸν ἔρωτα”¹⁾).

Diès betoogt, dat het Sokratisme de Eros voor het eerst heeft toegepast op de verhouding van meester tot leerling, en hij voegt hieraan toe : „L' enseignement est comme l' amour, il se donne et ne se vend pas”²⁾).

Psychologisch zal juist in het Sokratisme, evengoed als in het Platonisme, de verhouding wel omgekeerd zijn geweest : lichamelijke schoonheid wekt de belangstelling van de geestelijk rijpe man en daarom poogt deze de waarde en de zin van die schoonheid te verhogen door haar achtergrond, bestaande in het relatieve goede, nader te brengen tot het absolute goede. Ook dit is opvoeding τῆ φιλία (belangstelling, συμπαιδεία, deze zelfs veredeld tot een „Identitätsgefühl”) διὰ τὸν ἔρωτα, niet echter τῷ ἔρωτι.

Hoe staat het nu in werkelijkheid met deze problemen in het Sumposion ?

Op de rol van het goede naast het schone in het Sumposion hebben we al meermalen gewezen. De logoi van van de eerste helft maakten het goede tot een zelfstandig doel van Eros, zowel in zijn psychologische vorm van menselijke eigenschap als ἀρετή, als in objectief-metafysische vorm. Daarom kan het ook niet vreemd zijn, dat al deze logoi zich uitlaten over Eros' paedagogische betekenis of zijn waarde voor de zedelijke verheffing van de mens.

Volgens Phaidros is er zelfs geen συγγένεια³⁾ beter in staat de mens tot een goed leven te voeren dan Eros⁴⁾. Ook hier is echter weer sprake van de Eros in het individu zelf, niet de opvoeding door de Eros van de ander. PHAIDROS moet tot deze misleidende voorstelling komen, aangezien hij zich Eros denkt als een persoon, die ons, andere personen, ten goede leidt. In wezen is dit een φιλία-theorie en juist daarom is het conflict merkwaardig, dat PHAIDROS blijkt te voelen tussen φιλία, ἔρωτος en het verband, dat hij legt tussen ἔρωτος en zedelijk opvoeden.

PAUSANIAS baseert zijn hele uiteenzetting op het ethische en paedagogische element : „Ὅταν γὰρ εἰς τὸ αὐτὸ ἔλθωσιν ἔραστὴς τε καὶ

¹⁾ Sump. 179C.

²⁾ Diès : Autour de Platon, II p. 433.

³⁾ Vgl. de etymologische betekenis van de term φιλία.

⁴⁾ Sump. 178CD.

παιδικά, νόμον ἔχων ἐκάτερος, ὁ μὲν χαρισαμένοις παιδικοῖς ὑπηρετῶν ὅτιοῦν δικαίως ἂν ὑπηρετεῖν, ὁ δὲ τῷ ποιοῦντι αὐτὸν σοφόν τε καὶ ἀγαθὸν (let op de combinatie en denk aan de Lysis) δικαίως αὖ ὅτιοῦν ἂν ὑπουργῶν ὑπουργεῖν, καὶ ὁ μὲν δυνάμενος εἰς φρόνησιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν (cf. Lysis) ξυμβάλλεσθαι, ὁ δὲ δεόμενος εἰς παιδευσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν κᾶσθαι, τότε δὴ, τούτων ξυνιόντων εἰς ταῦτὸν τῶν νόμων, μοναχοῦ ἐνταῦθα ξυμπίπτει τὸ καλὸν εἶναι παιδικὰ ἔραστῇ χαρίσασθαι, ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ" 1).

En dat is dus aan de γνήσιος ἔραστῆς, die is φύσει πη οἰκείος τῷ ἐρωμένῳ²⁾. Ook alles, wat PAUSANIAS hier zegt, hoort in een φιλία-theorie, zoals de Lysis die geeft, beter thuis dan in het Sumposition. Deze gedachte nu vindt men ook bij PAUSANIAS zelf, waar hij zegt : καὶ εἴ τις ὡς ἀγαθῷ χαρισάμενος καὶ αὐτὸς ὡς ἀμείνων ἐσόμενος διὰ τὴν φιλίαν ἔραστοῦ ἐξαπατηθεῖη³⁾.

Men moet dan, anders dan men gewoonlijk doet, ἔραστοῦ niet opvatten als een genitivus obiectivus.

Dezelfde theorie over het χαρίζεσθαι verkondigt ook weer ERUXIMACHOS⁴⁾.

AGATHOON spreekt dan van Eroos als een διδάσκαλος: ἀλλὰ τὴν τῶν τεχνῶν δημιουργίαν οὐκ ἴσμεν, ὅτι οὐ μὲν ἂν ὁ θεὸς οὗτος διδάσκαλος γένηται, ἐλλόγιμος καὶ φανὸς ἀπέβη, οὐ δ' Ἐρωσ μὴ ἐφάφηται, σκοτεινός: τοξικὴν γε μὴν καὶ ἰατρικὴν καὶ μαντικὴν Ἀπόλλων ἀνεῦρεν ἐπιθυμίας καὶ ἔρωτος ἡγεμονεύσαντος, ὥστε καὶ οὗτος Ἐρωτος ἂν εἴη μαθητὴς καὶ Μοῦσαι μουσικῆς καὶ Ἡφαιστος χαλκείας καὶ Ἀθηναῖς ἰστουργίας καὶ Ζεὺς κυβερνᾶν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων⁵⁾. Inderdaad : in deze zin is Eroos een leermeester, niet in zoverre hij op de hoogte is van kennis en kunde, maar in zoverre hij het individu tot haar voert. Een opvoeder echter is in werkelijkheid noch de geïdealiseerde zelfstandige Eroos, noch de door Eroos geleide mens.

In de rede van ΔΙΟΤΙΜΑ verdwijnen het ethische en paedagogische dan helemaal op de achtergrond, ook waar zij het volgende zegt : τὰ τε οὖν σώματα τὰ καλὰ μᾶλλον ἢ τὰ αἰσχροῦ ἀσπάζεται ἅτε κυῶν, καὶ ἐὰν ἐντύχη ψυχῇ καλῇ καὶ γενναίᾳ καὶ εὐφυεῖ, πάνυ δὴ ἀσπάζεται τὸ ξυναμφοτέρον, καὶ πρὸς τοῦτον τὸν ἀνθρώπον εὐθὺς εὐπορεῖ λόγων περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ οἷον χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν καὶ ἅ ἐπιτηδεύειν καὶ ἐπιχειρεῖ παιδεύειν⁶⁾.

1) Sump. 184DE.

2) Lysis 222AB.

3) Sump. 185A.

4) Sump. 187D.

5) Sump. 197AB.

6) Sump. 209BC.

Dat εὐπορεῖν λόγων ἐπιχειρεῖν παιδεύειν vertonen zich psychologisch na de Eroos, wanneer de Eroos zijn voorlopige doel bereikt heeft, zoals metafysisch het schone een genus is van het goede.

Hetzelfde is het geval in het vervolg van de rede van DIOTIMA : καὶ ἔρᾶν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οὔτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους ¹⁾.

Wanneer men uitgaat van de Eroos, is het inderdaad onmogelijk logisch een theorie te geven van het goede en van de opvoeding tot het goede. En juist een voldoende graad van logica ontbreekt in een redenering als deze : „Wenn es keine platonische Freundschaft (?) ohne Eros gibt (?), so besitzt sie gerade in der Liebe (?) ein Lebenselement, welches eine rein theoretische Pädagogik ausschlieszt (vgl. W. Jaeger a. a. o. s. 161, und M. Scheler a. a. o. s. 181 und 182). Das erotische Moment in der Freundschaft (?) Platons macht das ihr eigentümliche Bildungsstreben völlig frei von programmatischer Belehrung oder pedantischer Nörgelei“ ²⁾. Hier zijn wel vele dingen door elkaar gehaald om Eroos' paedagogische aard naast die van de philia te handhaven. Het enige, wat ontwijfelbaar juist is, is dat inderdaad PLATOONS paedagogische opvattingen van het onderwijs uitsluitend geestelijk-lichamelijke vorming verlangden, dus in zekere zin humanistisch waren, in tegenstelling met de opvattingen van de Sophisten ³⁾. Maar daarmee is niet bewezen, wat te bewijzen was.

Psychologisch geeft in het Symposion ALKIBIADES het best de — overigens toevallige — betekenis van Eroos weer voor de opvoeding, zijn invloed op de ontwikkeling van het karakter van het andere individu, zijn waarde voor de opgang van een vreemde persoon tot het goede ⁴⁾.

¹⁾ Sump. 210C.

²⁾ VERBRUGH, p. 43.

³⁾ Cf. Protagoras 312AB, 347C-348A, en de meening van Laches in de Laches 182D.

⁴⁾ VERBRUGH, p. 50 : „Alkibiades' Lobrede aus dem „Symposion“ gestattet, die Wirkung des Dämonischen in der platonischen Freundschaft an einem bestimmten, auch für die Pädagogik wichtigen Beispiel zu verfolgen. Platon führt uns in der Rede, die er Alkibiades in den Mund legt, nicht blosz zu den letzten Ursachen wahrer Freundschaft, sondern er gräbt mit bewundernswürdiger psychologischer Einsicht und dem hier so erforderlichen Feingefühl bis zu den Wurzeln echter erzieherischer Autorität, und geleitet uns bis an die Grenzen des eigentlichen Machtbereiches der „Persona“, dieses transintelligiblen, irrationalen, aber seelisch höchst wirksamen Faktors innerhalb der so komplizierten Beziehungen zwischen dem Ich und dem Du“.

De psycho-analytische beschouwing van VERBRUGH over ALKIBIADES' verhouding tot SOKRATES lijkt ons niet het juiste middel om deze betekenis hier uit te puren ¹⁾. VERBRUGH, die eerst zoveel belangstelling vertoont voor de παιδεία, vergeet deze hier helemaal, terwijl ALKIBIADES toch zegt, dat het er hem om te doen was door SOKRATES' liefde beter te worden ²⁾.

Het psychologische element, tenslotte wortelend in ALKIBIADES' eigen ἀντέρωσ, dat hem stuwt tot zedelijke verheffing, is de αἰσχυνή ³⁾: Πέπονθα δὲ πρὸς τοῦτον μόνον ἀνθρώπων, ὃ οὐκ ἄν τις οἴοιτο ἐν ἐμοὶ ἐνεῖναι, τὸ αἰσχύνεσθαι ὄντινοῦν, ἐγὼ δὲ τοῦτον μόνον αἰσχύνομαι ⁴⁾.

Dit element, niet uitsluitend een gevolg van „erzieherische Autorität“, is weliswaar negatief, maar een ander is er moeilijk aan te wijzen. In werkelijkheid stoten we, waar het gaat om het paedagogische, om het voorthelpen van en het zich ondergeschikt maken aan het object, telkens op de φιλία διὰ τὸν ἔρωτα, zowel bij de minnaar als bij de beminde. En zoals we waardevolle opmerkingen aantreffen in de reden van PAUSANIAS, van ERUXIMACHOS en van ARISTOPHANES, zo merken we hier ook een werkelijk psychologisch inzicht bij PHAIROS, die de ethische en paedagogische betekenis van Eros afleidt uit τὴν ἐπὶ τοῖς αἰσχροῖς αἰσχυνήν ⁵⁾.

6. In aansluiting aan deze gedachten over het paedagogische probleem en de Eros in het Sumposion zullen we nu een blik slaan op PLATOONS mening omtrent het κακόν.

Waar PLATOONS voorstelling het meest doortrokken is van een mystiek-orphische wereldbeschouwing, zoals in de Phaidon, ziet hij in het stoffelijke, het individueel-existerende, het kwade. De mens moet zich verheffen door zich van het materiële vrij te maken en de enige mogelijkheid hiertoe is ons gegeven door de scheiding van ziel en lichaam in de dood. Het lichaam is de kerker, die de vrije werkzaamheid van de mens ten goede en het bereiken van het ware onmogelijk maakt en eerst met de bevrijding van de ziel uit haar gevangenis kan zij eventueel zich verheffen tot een hoger doel. Zekerheid hieromtrent is er niet: zeker is alleen, dat het lichaam ons in onze vrije ontplooiing belemmert. Ook al verdwijnt met de dood het individuele bestaan van de ziel, toch is het de

¹⁾ VERBRUGH, p. 52 vlg.

²⁾ Sump. 218D.

³⁾ Cf. Sump. 215E vlg.

⁴⁾ Sump. 216B.

⁵⁾ Sump. 178D.

dood, die ons bevrijding brengt. Dit pessimisme wordt slechts getemperd door de gedachte, dat een hoger leven van de ziel, na het aardse leven in gebondenheid aan het lichaam, niet is buitengesloten. Maar wij mensen weten het niet: alleen God weet, wat ons na dit leven te wachten staat, en of de mens, die in dit leven zich reeds zoveel mogelijk van het stoffelijke ontheven heeft, die het meest heeft geleefd in overeenstemming met de wil der godheid, later hiervoor zal worden beloond ¹⁾). Het metafysisch-religieuze dualisme correspondeert hier dus wel met een pessimistisch ethisch dualisme.

In de *Lysis* wordt het individueel-existerende, niet alleen het stoffelijke, het *σῶμα*, maar ook de ziel als zedelijk indifferent beschouwd ²⁾). Het kwade heeft hier een heel nieuwe betekenis als een zelfstandig principe in de mensenziel. Maar een nieuw conflict doet zich hier aan ons voor in verband met de verwarring van het theoretische met het ethische: de mens kan niet bewust het kwade willen. Hoe nu de aanwezigheid van het zedelijke kwaad in de mensenziel gepaard kan gaan met deze bepaaldheid van de menselijke wil door het theoretische weten, is ook voor *PLATOON* zelf een raadsel gebleven. Hij behelpt zich dan met de vergelijking, dat het kwade een ziekte is in de ziel, die genezen moet worden. Maar een ziekte is geen gevolg van onze vrije wil en kan dus bezwaarlijk als een analogie van het zedelijke kwaad worden aangemerkt. Hoe deze opvattingen en de moeilijkheden, die zij insluiten, beantwoorden aan overeenkomstige moeilijkheden in de leer van de drie gebieden, zagen we reeds in het eerste hoofdstuk. Maar evenmin als we om deze reden op metafysisch terrein *PLATOONS* dualistische metafysica kunnen ontkennen, evenmin kunnen we om deze reden tegenspreken, dat *PLATOON* een ethisch dualisme verkondigt in de *Lysis* ³⁾). Dit dualisme, dat alleen in religieuze zin en op de basis van een zuivere, van het theoretische losgemaakte, ethica consequent was op te bouwen, stelde *PLATOON* voor onontwarbare problemen. In elk geval wijst het op een ontwikkeling in *PLATOONS* ethische opvattingen, die hem tenslotte tot de enige en juiste oplossing moest voeren.

In het *Sumposion* daarentegen wijst niets op deze ontwikkeling. De betekenis van het zedelijk-kwade wordt er nauwelijks aange-

¹⁾ Cf. het slot van de *Apologie* (*Ap.* 42A), *Politeia* 514A sqq. Zie de *Phaidon*, in het bijzonder bv. 114D.

²⁾ *Lysis* 217A, 219A, 220C.

³⁾ Anders: *SESEMANN*, bldz. 174 vlgg.

roerd en een bestrijding van het κακόν in de mensenziel vindt men er niet.

De in de grond monistische opvatting van deze dialoog wordt wel getypeerd door de rede van ERUXIMACHOS. Oppervlakkig constateren we hier een dualisme in τὸ νοσοῦν en zijn tegenstelling, τὸ ὑγιές¹⁾. Maar de geneesheer-natuurfilosoof wil niet een rechtstreekse bestrijding van het νοσοῦν toepassen, doch meent het door een formele omzetting te kunnen maken tot een ὑγιές.

Ook hier is om zijn fysieke aard, zijn onafhankelijkheid van de vrije wil, het begrip ziekte, voorgesteld als een analogie voor het kwade, niet op zijn plaats. Zoals echter ERUXIMACHOS het begrip aanwendt, zou het zelfs de grondslag kunnen zijn van zulk een ethica als we bij PLATOON in het geheel niet kunnen verwachten. Toch zijn de verschillende logoi van het Sumposion er geen van allen enkel om bestreden te worden, maar bevatten zij allen een kern van waarheid.

Nu zijn echter bij ERUXIMACHOS τὸ νοσοῦν en τὸ ὑγιές bloot theoretische, zedelijk indifferente begrippen, die alleen door hun onderlinge relatie in een organisme hun karakter krijgen: zo krijgt ook een begeerte haar zedelijke waarde uitsluitend uit het voorwerp, waarop zij zich richt²⁾.

Een andere mogelijkheid zou zijn, dat ERUXIMACHOS niet bedoelt te spreken van een positief νοσοῦν en ὑγιές, maar alleen de relatie zelf zo noemt, naar gelang er tussen de verschillende factoren van het organisme al of niet ἁρμονία en ὁμόνοια is.

In geen geval blijkt spreker in staat met zijn eenzijdige natuurfilosofische blik het zedelijk κακόν en ἀγαθόν juist te beoordelen³⁾. In de theorie van DIOTIMA: het verwekken van het goede en ware in het schone, is er totaal geen sprake van het bestrijden van een positief kwaad. Eros houdt geen rekening met het kwade, hij wendt zich af van het lelijke en in het schone vindt hij natuurlijk het kwade niet.

In de Eroosleer is er nooit plaats voor een zuiver practische filosofie, zelfs niet als men met de „Eros nach oben” een „Eros nach unten” verbindt⁴⁾, want ook deze, die het individu richt naar de phaeno-

¹⁾ Sump. 186B.

²⁾ Cf. Lusus 221B. Sump. 180E-181A.

³⁾ Vgl. de ethische opvattingen van de voor-Socratici en o.a. DEMOKRITOS (SOUILHÉ, p. 35-36).

⁴⁾ MENGEL: Eros, Wertverwirklichung und Dialektik in ihren Ansätzen bei Platon.
— De eros als menselijk streven heeft zijn domicilie steeds in het individu.

mena, beschouwt die phaenomena noodzakelijk in hun belang voor de zelfverheffing van het individu. De leer van τὰ μεταξύ zal, om volledig te zijn en de ethiek haar juiste plaats te geven, steeds verrijkt moeten worden met het begrip φιλία.

Τὰ τρία γένη zijn, zoals we vroeger zagen, in het Sumposion geheel theoretisch gehouden. Naast de φιλόσοφος kent deze dialoog niet de σοφιστής, die in de theoretische beschouwingen van het Sumposion misschien enig licht had kunnen werpen op de betekenis van het ethische. Heel terloops wordt de term weliswaar gebruikt met betrekking tot Eroos, naast de termen φαρμακεύς en γόης¹⁾.

De σοφιστής als individueel-menselijk vermogen, waardoor de mens streeft naar het kwade, hoort nu eenmaal niet thuis in de samenhang van het Sumposion. Zeer oppervlakkig vertoont hij er zich als een geïdealiseerde Eroos, die de mensen, tegen hun wil en zonder voldoende kennis, doet streven naar het lagere²⁾, die ALKIBIADES het eerbetoon der menigte doet nastreven³⁾ en hem het gezelschap van SOKRATES, die zijn geweten wordt, doet mijden. Het is in het Sumposion telkens⁴⁾ de schaamte voor de ἐρασιής, die degene, die op de verkeerde weg is, onrustig maakt, en hem weliswaar niet brengt tot de bestrijding van het κακόν, maar tot

Er is geen eroos van het transcendente naar „Verwirklichung” in het individuele. Het punt van uitgang is steeds de mens en in de mens is de eroos per se een streven naar opgang. Kan een eroos in de mens het individu doen streven naar dat, wat in zedelijke waarde lager staat dan het ethische niveau van de persoon zelf is? Volgens de Grieken is dit niet eens mogelijk voor de door kennis geleide autonome wil. De psychologisch, intuïtief leidende eroos kan dit a fortiori niet. Als eroos naar het lagere streeft, naar dat wat van het absolute verder verwijderd is, staat vanzelf het individu, wiens waarde immers door die van zijn eroos bepaald wordt, nog lager. Tenzij eroos door gebrek aan inzicht misleid zou kunnen worden. De wil is bij gebrek aan kennis niet meer te beschouwen als een zelfstandige wil. Waar eroos is, is afwezigheid van intuïtie, van verwantschap met het absolute, van werkelijke πόθος, ondenkbaar. De σοφιστής in de mens is niet inderdaad de eroos naar het zedelijk kwade, maar een eroos, die misbruikt en misleid wordt door een wil, die geen kennis heeft van zijn doel. Vgl. de definitie in de Phaidros 238BC: Ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁμώσεως κρατήσασα ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὐτῶν ἐαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωματίων κάλλος ἐρωμένως ὥσθηϊσα νικήσασα ἀγωγή, ἀπ’ αὐτῆς τῆς ὁώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρωσ ἐκλήθη. Cf. Politeia 403A.

¹⁾ Sump. 203D.

²⁾ Cf. Sump. 205D.

³⁾ Sump. 216B.

⁴⁾ Sump. 178D, 179A, 216B. Cf. 182B.

het opgeven van het lagere, dat zelf toch ook om zijn beperkte, werkelijke, positieve waarde gezocht werd.

Zo is deze ethiek geheel negatief: wat voor een waardefactor in de psyche van het individu het is, die de mens doet streven naar het lagere als minderwaardige, wordt niet uiteengezet. Dit alles wordt, noodzakelijkerwijze, in het Symposium onbepaald gelaten. Op de moeilijkste problemen in dit opzicht wordt slechts even gewezen, van de existentie in de mensenziel van een positief zedelijk kwaad is er geen sprake, en waar de σοφιστής wordt aangeduid, wordt geen inzicht gegeven van zijn verhouding tot de werkelijke φιλόσοφος in de mens, die naast de σοφιστής in elke ziel zijn plaats moet hebben, daar een mens, die per se en steeds het kwade wil, de absoluut slechte mens, ondenkbaar is ¹⁾).

7. Zo zijn we dan nu met onze beschouwingen zo ver gekomen, dat we kunnen overgaan tot een meer synthetische bestudering van het begrip ἐϋάν in het Symposium. Het kan niet anders, of we zullen hier in een ander verband nu en dan dingen moeten herhalen, waarop we ook vroeger reeds wezen.

In ons verder onderzoek zal uit de aard der zaak het tweede gedeelte van de dialoog, waarin SOKRATES zijn bezwaren oppert tegen de andere sprekers en DIOTIMA's meningen voordraagt, op de voorgrond staan. Overigens is het niet juist bij de beoordeling van het Symposium en zijn bedoeling alles buiten beschouwing te laten, wat voorafgaat aan het vraaggesprek tusschen SOKRATES en AGATHOON, zoals tal van geleerden doen.

Verschillende opmerkingen, die de vijf eerste sprekers, PHAIROS, PAUSANIAS, ERUXIMACHOS, ARISTOPHANES en AGATHOON, maken, zijn zeer waardevol voor een juist begrip van de platonische Eros, en tenslotte is inderdaad het Symposium zo opgebouwd, dat er in de opeenvolging van de verschillende theorieën een geleidelijke ontwikkeling valt vast te stellen en een opgang naar het hoogtepunt, dat wordt gevormd door de rede van DIOTIMA ²⁾). Wanneer men deze opvatting is toegedaan, heeft men nog heel wat minder

¹⁾ Vgl. OVINK, Philosophische Erklärung der platonischen Dialoge Meno und Hippias Minor, pp. 26 sqq., 42 sqq.

²⁾ VERBRUGH, p. 24. MEHLIS, p. 313: „Im Symposium, dem grössten Gedankenkunstwerk seines Geistes, hebt er den Begriff der Liebe durch die sechs Redner des Gastmahls, von denen jeder einen Beitrag spendet, zu immer höherer Gestalt empor, bis sie schliesslich ihren tiefen und heiligen Sinn offenbart in der Idee des Mittlers zwischen den zwei Welten“.

reden een bestudering van het eerste gedeelte overbodig te vinden dan de geleerden hebben, die deze opbouw niet zien ¹⁾).

In het voorgaande hebben we steeds rekening gehouden met de gehele dialoog. Het is ook werkelijk niet waarschijnlijk, dat PLATOON zijn eigen mening zou hebben laten voorafgaan door een ijdel en oppervlakkig gepraat, bv. om de populaire misvattingen aan ons voor te stellen. Ook de personen, aan wie hij naast SOKRATES het woord geeft, zijn niet de eersten de besten.

PLATOON laat op een artistieke wijze de gedachtengang in het Symposium zich genetisch ontwikkelen, totdat hij ons zo, onopvallend en vanzelf, voert tot de boven alles uitgaande slotconclusie ²⁾). Uit AGATHOONS dogmatisme komen op deze wijze SOKRATES' kritische opmerkingen voort, waarbij zich logisch en psychologisch de uiteenzetting van DIOTIMA aansluit. Maar deze uiteenzetting is alleen geheel te begrijpen als besluit uit wat in het eerste gedeelte is gezegd, in welk gedeelte immers de moeilijkheden van het probleem van alle kanten worden belicht en getoetst.

Wij zagen, hoe het gehele gebied van de verschijnselen, die men in enigerlei zin ooit Eros had genoemd, in het Symposium worden onderzocht. Niettemin begeeft het zich slechts tweemaal uitdrukkelijk op het gebied van het buiten- of het niet-menselijke.

Dit gebeurt in de rede van ERUXIMACHOS in tweeërlei zin. Ten eerste wordt bij hem de Eros het „zintuig" van een menselijk, hetzij psychisch hetzij somatisch, lichamelijk orgaan of bestanddeel, niet van het totale menselijke organisme, het individu. Ten tweede wordt hij voorgesteld als een natuurkracht ³⁾).

In beide vormen is de Eros onmiddellijk van de eigenlijke menselijke Eros te onderscheiden, doordat hij geen deel heeft aan de menselijke ἐπιθυμία. Van een ἐπιθυμείν door de materie naar

¹⁾ VERBRUGH, pp. 24-25, maakt zich aan deze inconsequentie schuldig, wanneer hij de eerste vijf redevoeringen beschouwt als een tegenpool tegenover de rede van SOKRATES-DIOTIMA, en daaruit besluit, dat men de eerste helft van het Symposium dus niet moet „berücksichtigen": „In der Tat bekundet nur die Rede des Sokrates Platons wahre Meinung über den Eros, während die vorangegangenen Lobpreisungen nicht seinen Anforderungen entsprechen, weil sie, vom philosophischen Gesichtspunkt aus, nicht über einen gewissen Dilettantismus hinauskommen". Schrijver beroept zich voor deze mening op Sump. 198D, 199AB. — Zie verder o.a. BOETTICHER, p. 6; ROBIN, La théorie Platonicienne de l'Amour.

²⁾ Deze analyse neemt dus de dialoog zelf, maar in zijn ruimste vorm, tot uitgangspunt. Ook POHLENZ, pp. 370-371, bestrijdt een al te bekrompen opvatting in de methode van onderzoek, juist op grond van de veelzijdigheid van het eros-begrip.

³⁾ Sump. 186C sqq.

wezensbepaling door de absolute vorm kunnen we, evenals omgekeerd van een behoefte van het absolute naar verwerkelijking in het verschijnsel, bezwaarlijk spreken. En de Eeroos, die „bemiddelt” tussen beide zonder tussenschakeling van het menselijke handelen en streven, de zuiver kosmologische Eeroos, heeft in PLATOONS wijsbegeerte geen eigenlijke rol, tenzij men hem uitsluitend wil opvatten als een symbool, een beeld. De Eeroos in de wereld der verschijnselen behoeft niet alleen de menselijke Eeroos voor deze verwerkelijking, voor het naderkomen tot het absolute, maar bovendien heeft hij als zodanig in zijn wezen met de menselijke Eeroos weinig meer gemeen dan een oppervlakkige overeenkomst kan inhouden ¹⁾).

Ook DIOTIMA begeeft zich op het gebied van het buiten-menselijke, wanneer zij, weer bij wijze van analogie, het grote verschil wil duidelijk maken van de Eeroos met andere banden tussen het beperkte en het absolute. En juist deze banden, τὰ μεταξύ, vormen een hoofdbestanddeel van PLATOONS metafysica, die geheel het karakter heeft van een dynamisch dualisme.

In zoverre deze banden gevormd worden door functies van de mensenspsyche, noemt DIOTIMA ze niet, uitgezonderd alleen de term, waar het om gaat, de zuiver menselijke λογισμός ²⁾. Eeroos echter gaat te werk zonder λογισμός, zoals SOKRATES' leermeesteres betoogde, anders zou hij zich niet kunnen uiten in redeloze wezens. Maar het instinkt, waarmee de dieren streven, niet naar individuele onsterfelijkheid maar onsterfelijkheid door voortplanting der soort, kan toch hoogstens een analogie zijn van dat instinkt, waardoor de menselijke Eeroos raakt aan het absolute, waardoor zijn armoede verbonden wordt met de rijkdom van het deelhebben aan het absolute : ook in de Eeroos, nl. in zijn geïdealiseerde vorm, waarin PLATOON hem beschrijft, is het goede en schone aanwezig, zoals in elke mens maar niet in het dier.

Eeroos is niet onbeperkt schoon en niet goed, maar door zijn bezit

¹⁾ Vergelijk daarentegen MENGEL, p. 20 en 25 : „Am nichtmenschlichen Eros zeigt sich auf Grund des Gesagten jenes Doppelantlitz, dasz er dem menschlichen Eros auf der einen Seite die erforderlichen Anregungen für sein auf Aretai gerichtetes Streben verleiht; auf der anderen Seite bildet er die notwendige Voraussetzung für unsere Wertverwirklichung am Gegenstande. Beides, das Streben nach Verwirklichung der Aretai und das Streben nach Verwirklichung von Gegenstandswerten stehen ihrerseits im Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit”.

²⁾ Sump. 207B. Vgl. hoe ἔρωος als μεταξύ op één lijn staat met de ὀρθή δόξα, een ἄλογον πρᾶγμα, — ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι (Sump. 202A).

van het beperkte goede en schone is hij verwant met het absolute, en kent hij dit als zijn doel en het doel van het subject.

In de trant maar niet op de wijze van de eerste sprekers, heeft ook **DIOTIMA** het aldus voortdurend over een Eeroos, die niet een psychologische factor is in het individu maar een zelfstandig persoon, die de mens leidt, een ἡγεμών. In deze vorm is hij in de logische orde te plaatsen daar, waar ook de mens zich bevindt : onder de wezens, die staan tusschen het absolute irreële en de absolute realiteit en aan beide deelhebben. Zo worden ook φιλοσοφία en δόξα voorgesteld als deelhebbende aan beide, terwijl het de mens is, wiens betrekkelijke weten, naar gelang van het aspect hiervan, als φιλοσοφία of δόξα zou moeten worden aangeduid. Op deze wijze gepersonifiëerd heeft Eeroos deel aan goed en schoon, is hij een tussenwezen, maar niet zedelijk indifferent, zooals de ἐπιθυμία zonder meer. Als psychologische factor in de mens bezit hij geen van beide, maar de mens heeft deel aan het goede en het schone en door deze verwantschap van de mens aan het absolute wordt Eeroos' richting bepaald. Al moet, aldus beschouwd, de Eeroos ook voorgesteld worden als zelf onder een ἡγεμών staande : toch is hij ook in deze zin en door deze bepaaldheid een streven met een positieve waarde en niet indifferent.

Bij dit alles is het dierlijke instinkt, dat leven en voortbestaan opeist, misschien een nog minder verklaarbaar psychologisch en biologisch raadsel dan de menselijke Eeroos, die in de ἐπιθυμία naar dat, wat het **IK** niet heeft maar kent door zijn μέθεξις, een gedeeltelijke verklaring in zich draagt.

Het beperkte menselijke immers streeft doelbewust, op grond van die kennis omtrent het absolute, die het bezit omdat het deel heeft aan het absolute, naar dit onbereikbare transcendente met als laatste doel het transcendente goede en de εὐδαιμονία.

De indirectheid van deze ethische tendenz voorkwam dan echter, dat **PLATOON** in het **Sumposion** met zijn verdere beschouwingen de laatste psychologische grond van de ἐπιθυμία, het positieve κακόν, kon verbinden. De conceptie hiervan dringt zich immers niet, zoals in de **Lysis**, met noodzakelijkheid op tegenover Eeroos' directe doel, het καλόν.

Zo blijft er een essentieel verschil tussen de ἐπιθυμία van het niet met rede begaafde en die van de mens. Door dit menselijke ἐπιθυμείν kenmerkt zich de Eeroos, die **DIOTIMA** en, behalve zij, bijna het gehele **Sumposion** tot onderwerp heeft. In het gesprek van **SOKRATES** met **AGATHOON** wordt ons dit voorlopig duidelijk

gemaakt ¹⁾). Eros is een relatief begrip en is alleen te bevatten in zijn betrekking tot een voorwerp ²⁾). Hij verlangt naar datgene, waarnaar hij Eros is, omdat hij het niet heeft, οὐ̄ ἐνδεής ἐστιν ³⁾). En iemand, die begeert, dat wat hij heeft, wil toch altijd nog iets nieuws, nl. καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ταῦτα κεκτηῖσθαι.

Dit is tenslotte ook een verlangen naar ὃ οὐ̄πω̄ ἔτοιμον αὐτῷ ἐστὶν οὐδὲ ἔχει ⁴⁾).

Iedereen begeert dus, wat hij niet heeft ⁵⁾). Dan vat SOKRATES het besprokene samen in de vraag: ἄλλο τι ἐστὶν ὃ ἔρος πρῶτον μὲν τινῶν, ἔπειτα τούτων ὧν ἂν ἐνδεια παρῆ αὐτῷ ⁶⁾);

En dit leidt noodzakelijk tot de conclusie, dat Eros, die streeft naar het schone, dat echter tevens goed is, zelf noch schoonheid noch goedheid bezit ⁷⁾).

Deze conclusie is — dit volgt nu uit het voorgaande — niet in strijd met de voorstelling, dat de Eros, als een geïdealiseerd zelfstandig wezen opgevat, als een tussenwezen, deel heeft aan goedheid en schoonheid. In werkelijkheid immers is de mens met deze μέθεξις begaafd. De poëtische voorstelling van Eros scheidt hier slechts een schijnbare tegenspraak.

8. Op de begrippen ἐπιθυμία en πόθος, in zoverre als zij een onmisbare sleutel vormen tot het begrijpen van Eros, zullen we hier wat verder ingaan.

De mensenziel voelt velerlei, zowel somatische als psychische en geestelijke ἐνδειαί of tekorten. Bij dit bewustzijn sluit aan een πόθος, een streven het gemis te doen ophouden en tenslotte een eind te maken aan elk gemis. Dit staat gelijk met het bereiken van de volle εὐδαιμονία. Bezit men deze en weet men, dat dit bezit eeuwig is en onverliesbaar, dan kan men niets meer willen en wensen en ook dialektisch niets meer vragen: τέλος ἔχει ἢ ἀπόρρισις ⁸⁾). In het Sumposion echter heeft in werkelijkheid het vragen geen einde kunnen nemen, want overal staat achter de beschouwingen de eis van een individuele onsterfelijkheid, wil de εὐδαιμονία inderdaad volmaakt zijn, en tot het aanvaarden

¹⁾ Sump. 199D-201D.

²⁾ Sump. 199D-200A. — Vgl. de totaal andere opvatting van SIMMEL, die met zijn psychologisch a priori de liefde onafhankelijk stelt van een object. (SIMMEL, p. 10).

³⁾ Sump. 200A.

⁴⁾ Sump. 200D.

⁵⁾ Sump. 200E.

⁶⁾ Sump. 200E-201A.

⁷⁾ Sump. 201A-C.

⁸⁾ Sump. 205A.

van deze onsterfelijkheid is PLATOON in deze dialoog — we weten het reeds — niet gekomen.

De ἔνδεια is een tekort, een onvolledigheid, die maakt, dat het onvolledige niet aan zijn doel, en zeker niet aan zijn hoogste doel, beantwoordt. Zo kan ook het onbereikbare als een ἔνδεια worden beseft.

Zich werkelijk bewust van de ἔνδεια kan alleen de mens zijn, en de begeerte, door dit bewustzijn opgewekt, is uitsluitend menselijk. AST geeft geen plaatsen uit de werken van PLATOON, waar het iets anders dan een menselijk-psychologisch begrip is.

Verschillende malen worden de woorden πόθος en ποθεῖν door PLATOON gebruikt in een populaire beteekenis, die echter een duidelijke samenhang vertoont met hun diepere zin. Wanneer er iets aan een redenering of een onderzoek ontbreekt, waardoor zij niet volledig zijn en geen definitief besluit toelaten, wordt hierop het begrip πόθος toegepast¹⁾. De behoefte aan volledigheid behoort reeds in deze gevallen tot de inhoud ervan.

In 't algemeen is de πόθος 's mensen streven naar eigen individuele volledigheid en volmaaktheid, zijn streven om in de hoogste zin te beantwoorden aan zijn wezen en doel, wat o.a. door Eros nagestreefd kan worden in een boven-individuele vereniging en eenheid. Zo is de πόθος op de eerste plaats gericht op het eigene, het eigen toebehoren, het οἰκεῖον.

In geïdealiseerde zin streeft πόθος of doet hij streven naar dat, wat afwezig is, maar psychologisch als een integrerend deel van de totaliteit van het individu beseft wordt. Voor wat de mens bereikt heeft of in bezit heeft, kan hij ἕμερος voelen, welk begrip in dit opzicht dus is te vergelijken met φιλία: καὶ μὴν πόθος αὐτὸ καλεῖται (ὁ ἕμερος) σημαίνων οὐ τοῦ παρόντος εἶναι [ἡμέρου τε καὶ ῥεύματος], ἀλλὰ τοῦ ἄλλοθι που ὄντος καὶ ἀπόντος, ὅθεν πόθος ἐπωνόμασται, ὃς τότε, ὅταν παρῆ οὐ τις ἐφίετο, ἕμερος ἐκαλεῖτο· ἀπογενομένου δὲ ὁ αὐτὸς οὗτος πόθος ἐκλήθη²⁾.

Verder is de πόθος gericht op het eigene, dat men nog niet bezit en dat in een Erosleer het doel is van Eros: het beperkte en absolute goede en schone.

¹⁾ Cf. Nomoi 855E, Phaidros 250C, Politeia 271A, Protagoras 252A, Sump. 204D, Timaios 19A.

²⁾ Kratulos 420A. Cf. Nomoi 776A, en het gebruik van ποθεινός in de Nomoi 932A en Lysis 215B. ἕμερος naast πόθος vindt men verder: Phaidros 251E en Sump. 197D. Voor ἕμερος in de typische beteekenis van πόθος zie bv. HOMEROS, Ilias III 139-140.

Tenslotte verlangt hij naar dat, wat men bezeten heeft en wat daardoor eigen is geworden maar weer verloren ging. Zo herinnert men zich, ouder geworden, de genoegens van de jeugd ¹⁾. Zo beschrijft ARISTOPHANES het heimwee van de gespleten mens naar de helft, die nodig is om zijn wezen opnieuw volkomen te maken ²⁾.

Deze zijde van het begrip geeft tevens de psychologische verklaring van het besef der ἔνδεια als bestaansvoorwaarde voor de πόθος.

In de theorie van de ἀνάμνησις is alles, wat men bereiken wil, verloren bezit, en hierin bestaat weer de verwantschap met het doel, die PLATOON nodig acht als grond van alle streven. In overeenstemming met het ontbreken van de opvatting van een persoonlijke onsterfelijkheidsleer, ontbreekt in het Sumposion ook de gedachte van de praexistentie der ziel en tezamen hiermee de ἀνάμνησις.

Niet uitsluitend tot vereniging met het subject maar ook tot het vinden van de mogelijkheden, die onontbeerlijk zijn voor het subject om zich volgens zijn wezen en bestaande eigenschappen te doen gelden, streeft de πόθος: Μέχρι μὲν δὴ τούτων ταύτη μοι βεβोधημένον ἐγγέγονει φιλοσοφία καὶ φίλοις· τὸ δὲ μετὰ ταῦτα ἔζῶμεν ἐγὼ καὶ Διονύσιος, ἐγὼ μὲν βλέπων ἔξω, καθάπερ ὄρνις ποθῶν ποθὲν ἀναπτέσθαι ³⁾.

De πόθος is zich bewust van de middelen, die de Eeroos nodig heeft om zijn doel te bereiken ; hij is ook in zekere zin het zintuig, waardoor Eeroos zijn doel kent.

Hij richt zich op alles, wat voor het individu een persoonlijk belang heeft en dus in betrekkelijke zin goed is, zoals het schone voor de menselijke persoon een groot belang kan zijn.

Alles in de πόθος heeft uitsluitend de vervolmaking van het individu ten doel. Hij kan niet gedacht worden als een streven naar onsterfelijkheid door voortplanting, zoals Eeroos. Hij haakt slechts naar persoonlijke onsterfelijkheid en volmaaktheid, die in dit leven onbereikbaar is, maar die hij kent en mogelijk acht, doordat de psyche er vóór haar verbinding met het lichaam in leefde. Zo is de πόθος ook een psychologische grondslag voor PLATOONS mystisch-orphische gedachten.

Het eigene, het verbroken geheel, de vernielde ἁρμονία tussen beperkt en absoluut, wekken hem op door herinnering aan het verleden. Zo is het in de rede van ARISTOPHANES : ποθοῦν ἕκαστον

¹⁾ Politeia 329A, Nomoi 657D.

²⁾ Sump. 191A.

³⁾ Epistolai VII 347E-348A. Vergelijk hiermee het heimwee naar het niet-eigene-maar-verwante in de Axiochos 366AB.

τὸ ἡμισυ τὸ αὐτοῦ ξυνήει . . . 1). En van de beminde heet het in de PHAIROS: καὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου αὐ ψυχὴν ἐρωτος ἐνεπλησεν. ἐρῶ μὲν οὖν, ὅτου δὲ ἀπορεῖ καὶ οὐδ' ὅτι πέπονθεν οἶδεν οὐδ' ἔχει φράσαι, ἀλλ' οἷον ἀπ' ἄλλου ὀφθαλμίας ἀπολελαυκῶς πρόφασιν εἰπεῖν οὐκ ἔχει, ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθε. καὶ ὅταν μὲν ἐκεῖνος παρῆ, λήγει κατὰ ταῦτὰ ἐκεῖνω τῆς ὀδύνης ὅταν δὲ ἀπῆ, κατὰ ταῦτὰ αὐ ποθεῖ καὶ ποθεῖται, εἶδωλον ἐρωτος ἀντέρωτα ἔχων καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ οἶεται οὐκ ἐρωτα ἀλλὰ φιλίαν εἶναι 2).

Uit alles blijkt, dat de πόθος zijn zetel alleen kan hebben in de psyche, niet in het lichaam. In de Philebos wordt hierop ook nog uitdrukkelijk gewezen 3).

De πόθος wordt in de psyche opgewekt door het bewustzijn van een ἔνδεια, en dit bewustzijn vindt zijn oorzaak in een ἀπορία, het onvermogen geheel te beantwoorden aan zijn eigen wezen en doel, dat in zijn hoogste vorm ons uit de praeexistentie vaag voorzweeft en behouden blijft in de ἀνάμνησις: Οἶει οὖν ἂν αὐτὸν πρότερον ἐπιχειρῆσαι ζητεῖν ἢ μανθάνειν τοῦτο, ὃ ᾗετο εἰδέναι οὐκ εἰδῶς, πρὶν εἰς ἀπορίαν κατέπεσεν ἠγησάμενος μὴ εἰδέναι, καὶ ἐπόθησε τὸ εἰδέναι 4).

Meermalen wordt de hevigheid van de πόθος beschreven 5). Door het bewustzijn van een gemis is hij een λυπή, zoals ook de nooit bevredigbare Eeroos voor de mens een verdriet is.

Door de wijze, waarop de πόθος in verband staat met het doel, dat hij immers als het eigene beschouwt, is hij, zoals Eeroos, een ἡδονή 6).

Zo kan hij ook, als Eeroos, in de geïdealiseerde vorm als een tussenwezen worden beschouwd. In de onkritische rede van AGATHOON is Eeroos de vader van Πόθος 7). Juister zal men hem zijn zoon kunnen noemen.

In de φιλία-theorie is de oorzaak van de ἐπιθυμία het positieve κακόν in de mensenziel. Die ἐπιθυμία kan men πόθος noemen, zodra de mens in de zedelijke opgang zo ver is gekomen, dat hij het goede als het eigene, het aan hem volgens de aard van zijn wezen toekomende, als een verloren bezit beschouwt. In de

1) Sump. 191A.

2) Phaidros 255DE. Cf. Sump. 192C sqq.

3) Philebos 35D-36A.

4) Menoon 84C.

5) Phaidros 251E, 253E, Politeia 573A, Nomoi 870A.

6) Philebos 47E.

7) Sump. 197D.

Eroos-leer berust alle ἐπιθυμία op de verhouding tot het absolute, op het besef, dat de mens aan het absolute verwant is en er deel aan heeft. Zo is alle ἐπιθυμία hier tevens πόθος, en het onbestemde heimwee naar verloren bezit krijgt door en in de Eroos zijn richting naar het schone. Door Πόθος verwekt, wordt Ἔρως Πόθος' stuurman ¹⁾ en zintuig.

Aangezien PLATOONS opvattingen op het gebied van de ethiek zo overwegend intellektualistisch zijn, is het niet te verwonderen, dat hijzelf in zijn beschouwingen over de φιλία het begrip πόθος niet betreft.

In het logische onderzoek van de Lysis past het begrip niet, in de psychologische, poëtische speculaties van het Sumposion was het onmisbaar.

9. Beide dialogen, Lysis en Sumposion, gaan uit van de zinnelijke aantrekkingskracht, die de ene van twee personen op de ander uitoefent, en de sterke betekenis, die de eerste heeft voor het levensgeluk van de laatste. De zinnelijke aantrekkingskracht vormt dan ook, zij het op verschillende wijze, een achtergrond van beide psychologische factoren, zowel φιλία als ἔρως.

De wijze, waarop deze aantrekkingskracht zich doet gelden, is voor φιλία en ἔρως wel heel verschillend. Immers de Eroos vindt zijn voorloopige doel in de schoonheid van de naaste, die het middel wordt tot bereiking van het einddoel, de eeuwigheid en het geluk van het IK.

De φιλία, die kan ontstaan naar aanleiding van lichamelijke schoonheid, daar deze de belangstelling wekt, stelt zich de ethische verheffing van de medemens ten doel, en heeft dus als voorlopig doel het beperkte goede, en als einddoel de volmaaktheid van de persoon van het niet-ik.

Eroos beschouwt met alle andere schoonheid ook de mens als middel. Philia beschouwt de persoonlijkheid van de medemens steeds als doel.

Eroos is individualistisch en richt zich op het algemene, boven-individuele. Philia is sociaal en richt zich op de volmaaktheid van het individu.

Eroos is egocentrisch en wil tenslotte het IK doen opgaan in een pantheïstisch-mystisch absoluut zijnde. Philia is „altruïstisch” en bewerkt in haar hoogste vorm de absolute goedheid van de persoon van het IK, doordat zij het streven is van de goede mens, die ook het goed-zijn wil van alle andere mensen.

¹⁾ Sump. 197D.

In een soort van ὕβρις doet Eros de mens streven naar gelijkheid met de godheid, ofschoon hij deze nooit kan bereiken. Philia betekent een menselijke verhouding onder mensen tot een wederzijdse steun in het goede en een bescheiden trachten naar menselijke volmaaktheid.

Maar beide wortelen op een of andere wijze in de zinnelijke schoonheid, die de belangstelling, het gevoel en het streven wekt in de psyche.

Wanneer wij nu overgaan tot een beschrijving van 's mensen ὁδὸς ἀνω, zullen wij daarom enigszins anticiperen op het volgende hoofdstuk en naast de opklimming van het Sumposion beschouwen de verheffing vanuit de wereld der zinnelijkheid tot het absolute in de Lysis¹⁾.

De Lysis gaat uit van de ἔρωος van Hippothales, die zich richt op de hoofdpersoon van de dialoog²⁾. Met nadruk wordt ons gewezen op het grote belang, dat Lysis door dat gevoel heeft gekregen voor Hippothales, het grote goed, dat hij voor zijn minnaar en diens liefde vertegenwoordigt.

Psychologisch juist is het, dat Hippothales Lysis op alle mogelijke wijzen wil verheffen, niet echter om de persoon van deze, maar om voor zichzelf de onontbeerlijkheid van zijn beminde nog absoluut te maken. De nuchtere Ktesippos noemt dit οὐχ ὑγιαίνειν, ληθεῖν, μαίνεσθαι.

Fijntjes wijst SOKRATES er op, dat al die verheerlijking van het voorwerp van liefde in de grond zelfverheerlijking en egoïsme is³⁾. Ook is het niet juist de geliefde veeleisend te maken door hem een te hoge eigendunk bij te brengen.

De houding van Hippothales is, afgezien van de „griekse” aard van zijn liefde, zeer menselijk⁴⁾.

SOKRATES verklaart zich in het begin van de dialoog bereid Hippothales te tonen, hoe hij zich tegenover zijn geliefde moet gedragen: ὅστις οὖν τὰ ἐρωτικά, ὃ φίλε, σοφός, οὐκ ἐπαινεῖ τὸν ἐρώμενον πρὶν ἂν ἔλη, δεδιώς τὸ μέλλον ὅτι ἀποβήσεται⁵⁾.

In het Sumposion zien we, hoe ware Eros zelf tot σοφία voert. Het is kwaadwillig te veronderstellen, dat SOKRATES hier Hippo-

¹⁾ Zie hierbij het overzicht over de Lysis aan het begin van hoofdstuk III.

²⁾ Lysis 204B sqq.

³⁾ Lys. 205DE.

⁴⁾ Terecht bestrijdt KUIPER (p. 13) de wijze, waarop FR. AST Hippothales' voelen en begeren met verachting bespreekt. Hippothales is geen booswicht en geen asceet, maar een normaal schuchter mens.

⁵⁾ Lysis 206A.

thales meer geraffineerd zou willen maken en dat de geëiste wijsheid hier geraffineerde handigheid is. Integendeel, zij vormt de overgang tot de uiteenzetting van de *φιλία*-leer, die naar het goede zoekt op grond van *σοφία*. De Eros, die met wijsheid te werk gaat, is niet meer de *ἐνθεος ἔρως*, de *ἔρως ἄνευ λογισμοῦ*.

De gelegenheid om zijn aanschouwelijk onderricht te geven krijgt SOKRATES in de *παλαίστρα*, die in het algemeen zulk een grote rol gespeeld heeft voor het verschijnen van de *παιδικὸς ἔρως*.

Zo is deze het middelpunt in de hele encensering van het gesprek, zowel wat het *décor* als wat het uitgangspunt betreft.

Maar zoals na dat zinspelen op de *σοφία* te verwachten was, vangt SOKRATES zijn onderhoud met Lysis onmiddellijk aan op een nieuwe basis, hetgeen hij ten overvloede uitdrukkelijk te kennen geeft door te doen blijken, hoe tussen Menexenos en Lysis geen sprake is van eros maar alleen van zuivere *φιλία*, hetzij in de betekenis van liefde hetzij in die van vriendschap. Immers op zijn vraag, wie van hen beiden de mooiste is, beginnen ze te lachen, omdat zij de zin van deze vraag niet kunnen begrijpen ¹⁾.

Zo moet hij dan wel zijn onderhoud met de onschuldige jongelui, onschuldig omdat zij de zin van het schone en het scheppen in het schone nog niet beseffen, vrij houden van een onderzoek naar Eros, zijn wezen en doel ²⁾. Er blijft echter een band tussen *Philia* en Eros, die ook voor Lysis en Menexenos zich zou hebben doen gelden, wanneer zij volwassen, dus volledige mensen, waren geweest. Noodzakelijkerwijze moet dan ook het gesprek tenslotte weer naar Eros terugvoeren.

SOKRATES begint met de *φιλία* te beschouwen van de ouders van Lysis voor hun zoon, welke beschouwing een dialektisch onderzoek insluit naar de begrippen *σοφός*, *χρήσιμος*, *ἀγαθός*.

Over de ontdekking van het *μεταξύ*, de hiermee samenhangende begrippen van de *ἐνδεια* en de *ἐπιθυμία* leidt het gesprek tot zijn ogenschijnlijke doel en zijn oppervlakkige aanknopingspunt: de verhouding van minnaar en beminde ³⁾.

¹⁾ Lysis 207C. Cf. 222AB.

²⁾ „Le point de départ du Lysis, c'est l'amour d' Hippothalès pour le jeune Lysis. Toutefois la recherche, bien qu' elle soit motivée autant par ce fait initial que par l' amitié, proprement dite, de Lysis pour Ménexène, porte sur l' essence non de l' ἔρως, mais de la *φιλία* en général. Cette recherche présente tous les caractères de la méthode qu'on appelle socratique”. (LÉON ROBIN, La théorie platonicienne de l' amour, par. 3).

³⁾ Lus. 221E-222A.

APELT tekent hierbij aan : „Das ist in dem eigentlichen Hauptteil die einzige Anspielung auf die sinnliche Knabenliebe" ¹⁾. Maar ook hier wordt weer duidelijk te kennen gegeven, dat dit probleem in een onderhoud met de twee jongens niet past. Wanneer SOKRATES hen vraagt, of φίλοι ook οἰκεῖοι zijn aan elkaar, stemmen ze daarmee met nadruk in ²⁾. „Hier stimmen noch beide ohne weiteres von ganzem Herzen bei ; denn sie können des Sokrates Worte unbefangen auf ihr eigenes Verhältnis zueinander beziehen. Das ändert sich aber sofort durch die nun folgende Bemerkung des Sokrates. Denn mit dieser zielt Sokrates auf nichts anderes als auf das Verhältnis des Hippothales zu Lysis. Daher das Verstummen des Lysis, die Verstimmung des Menexenos und die gehobene Stimmung des Hippothales" ³⁾.

Over de verhouding van minnaar en beminde kon dan ook werkelijk in de Lysis niet worden uitgeweid.

Zoals nu in de Lysis een psychologische overgang gevonden is van Eros tot Philia en omgekeerd, zo is de Eros-leer van het eerste gedeelte van het Symposium gebaseerd op het goede en de deugd, niet op het schone. Juist hierdoor komt er overal duidelijk het grote belang in het licht te staan van de beminde voor het levensgeluk van de minnaar. Hier is de beminde nog zelf het doel, het goed, dat achter het schone intuïtief gezocht wordt, hier is hij nog niet als καλός het middel tot het bereiken van het boven-individuele en geestelijke goed, dat bij DIOTIMA het laatste doel is. Bij DIOTIMA eerst vindt men de werkelijke verhouding tussen minnaar en beminde uiteengezet, waar in haar theorie het de lichamelijke schoonheid is, die het heimwee wakker maakt naar een hoger, bovenindividueel doel ⁴⁾. Zonder die eerste trede, die bestaat in de lichamelijke, de zinnelijke schoonheid, zal de mens, geleid door Eros, de geestelijke schoonheid niet bereiken ⁵⁾.

Met plechtigheid en nadruk wordt door DIOTIMA de betekenis van het lichamelijke in die psychologische en dialektische opgang beschreven, en de geestelijk-geworden Eros wordt ons dan op

¹⁾ APELT, nt. 60 op de Lysis.

²⁾ Lysis 221E.

³⁾ APELT, nt. 59 op de Lysis.

⁴⁾ Cf. Sump. 209B, 210A, 211C, 211B : διὰ τὸ ὀρθῶς παιδευασθεῖν.

⁵⁾ Cf. Sump. 211B. Vgl. met en tegenover PLATOONS gedachtengang : „Aus der Liebe zum Weibe hat alles Schöne auf Erden seinen Ursprung genommen". (Duitse uitgave van MAXIM GORKI, Wanderer in den Morgen, p. 315 van de Ullstein-editie).

dramatische wijze voorgesteld in de verheerlijking van SOKRATES door ALKIBIADES.

De overgang naar het geestelijke is in de Lysis een van de hoofdzaken, omdat door de uitschakeling van het sexueel-erotische het lichamelijke en materiële er een heel geringe rol heeft. Ook het betrekkelijke materiële ἀγαθόν gaat er van het begin af over in het betrekkelijke geestelijke goed.

In het *Sumposion* is deze overgang slechts de tussenfase tussen het lichamelijke relatieve en het geestelijke absolute, beide als middel en doel van Eros.

In de Lysis is inderdaad het geestelijke element terstond bereikt, wanneer het dialektische onderzoek naar de *philia* en haar voorwerp aanvangt. De εὐδαιμονία, die Lysis' ouders hun zoon willen doen geworden, is geen lichamenlijk welzijn. Zij bestaat in het bezit van het goed, dat de geestelijke vrijheid is, die verkregen wordt door inzicht en weten.

Van hier af is het gesprek uitsluitend gericht op een onderzoek van de verhouding tussen de begrippen *φιλία* en ἀγαθόν, welke verhouding dan voert tot de ontdekking van een hiërarchie van ἀγαθά, waarvan het hoogste het werkelijke, het eerste, het absolute ἀγαθόν is.

De Eros in de ruimste zin is volgens het *Sumposion* eveneens het algemene verlangen naar het bezit van het goede en het geluk ¹⁾. Maar speciaal wordt ἔρως genoemd die Eros, die streeft naar voortbrenging en verwekking in het schone en langs deze weg naar de onsterfelijkheid ²⁾. Deze Eros vinden we bij alle levende wezens ³⁾ en bij de mensen ook op geestelijk gebied ⁴⁾.

Aansluitend bij deze beschouwing zet DIOTIMA dan de opklimming uiteen van de zinnelijke eros voor het ene, individuele schone lichaam tot die voor het schone lichaam en vandaar tot die voor het geestelijke ter verwekking van het geestelijke.

Zo kan men in de rede van DIOTIMA en in de Lysis een parallel voortschrijdende gedachtengang vaststellen, wanneer men een ogenblik afziet van het emotionele element in Eros en *Philia* : *Lysis* : Het streven stijgt op van zijn gerichtheid op het relatief-goede tot het absolute goede, terwille van de εὐδαιμονία ;

Sumposion : De begeerte verheft zich van haar gerichtheid op het

¹⁾ Sump. 204C-206A. Vooral 205D.

²⁾ Sump. 206A-207A.

³⁾ Sump. 207A-208B.

⁴⁾ Sump. 208B-209E.

lichamelijke schone tot het absolute schone en ware, terwille van εὐδαιμονία en ἀθανασία.

Lusis 213D gaat SOKRATES over van het, intussen vastgelopen, formele onderzoek omtrent Philia op het materiële: van het ὁμοιον komt hij zo op het goede als voorwerp en doel van Philia. Opnieuw loopt de redenering hier vast op de autarkie van de (het) goede. SOKRATES beseft voor het eerst de oorzaak hiervan, als hij aan de term „ἀγαθός” toevoegt: καθ’ ὅσον ἀγαθός. De absolute goede nl. is niet behoeftig, er is voor zijn Philia geen τίνος ἕνεκα.

Eerst door de formulering van de mens als de onvolmaakte, de noch goede noch slechte, en het vaststellen van het bestaan van het indifferente juist in verband met het onvolmaakte, scheidt de spreker zich de mogelijkheid voor het aanvaarden van een materiële en finale oorzaak voor de Philia, in zoverre zij gepaard gaat met begeerte. Want — en hierop moeten we op deze plaats met nadruk wijzen — het emotionele element in de Philia en menselijke ἐπιθυμία wordt in de Lusis al te zeer uit het oog verloren. Waarom Lusis' ouders het geluk van hun zoon wensen, wordt ons om deze reden niet geheel duidelijk, en hierin is tevens de grond te zoeken van de moeilijkheden, die Philia voor het niet-menselijke PLATOON biedt. Het Sumposion beschrijft daarentegen het emotionele in de Eros evenzeer als het volitionele¹⁾.

De Lusis kan in zijn beschouwing de zuiver emotionele Philia ook niet betrekken en beperkt zich alleen tot de Philia, die tevens volitioneel is.

De materiële oorzaak van deze is de aanwezigheid van het positieve kwade in de ziel van de noch goede noch slechte, de doelloorzaak is het goede.

En zo komt SOKRATES tot de uiteenzetting, hoe de onvolmaakte opklimt tot groter ethische volmaaktheid, doordat het goede het slechte in hem geleidelijk verdringt en de plaats van het kwade inneemt. Want alles is goed voor ons om een ander goed en alles φίλον om een hoger φίλον, waartoe het eerste ons de weg baant²⁾.

Deze opklimming is logisch-metafysisch bepaald, de vorm, waarin zij wordt voorgedragen, is SOKRATES' analytische dialektische methode.

¹⁾ Cf. Sump. 206D. Overigens heeft ook voor de eros-theorie zelf het zuiver emotionele hoegenaamd geen betekenis.

²⁾ Lus. 219B sqq. Cf. Sump. 199D sqq.

Ook DIOTIMA vraagt naar het αἴτιον van de ἔρως¹⁾. Gelijksortig met het voortbestaan naar het lichaam²⁾ is het voortbestaan van τῆς ψυχῆς οἱ τρόποι in het individu³⁾.

Maar veel merkwaardiger nog noemt DIOTIMA het, dat zelfs de ἐπιστῆμαι op dezelfde wijze voortbestaan door middel van μελέτη⁴⁾. Hier worden zij in stand gehouden, doordat de mens weten verwekt in de ziel van zijn medemens. Dit belicht echter het probleem slechts van één zijde. Wanneer SOKRATES door zijn μαίευσθαι iemand tot bewust weten brengt, stamt dit weten materieel uit de laatste. Wanneer het ene IK weten verwekt in een mede-IK, dan was er in het object een substraat, dat zich met de prikkel, die uitgaat van het subject, tot bewust weten verbindt. Dit substraat, dit onbewuste weten, wordt in het Sumposion uit het oog verloren. Dit moest niet iets zijn, wat voortbestaat door voortplanting, en daarom kan het Sumposion het niet in zijn beschouwing betrekken.

Het voortplanten en voortbestaan van het weten in de individuen is een moeilijk probleem, dat PLATOON zowel psychologisch als logisch elders heeft trachten op te lossen. Men denke aan zijn ἀνάμνησις-leer⁵⁾, zijn argumenten voor de onsterfelijkheid van de ziel en voor de praexistentie⁶⁾.

In het begin van het Sumposion geeft SOKRATES al terloops uiting aan PLATOONS diepste opvatting, waar hij ontkent, dat men σοφία uit de ene geest kan overhevelen in de andere, zoals men uit een vol glas door een wollen draad vloeistof overhevelt in een leeg glas⁷⁾. Men kan de moeilijkheid, die DIOTIMA's opmerking meebrengt, ontgaan, wanneer men op onze plaats de ἐπιστῆμαι opvat in concrete zin, nl. als „wetenschappen”, niet in de zin van „weten”, dus het formele van onze kennis. De vraag, hoe weten mogelijk is, wordt door het Sumposion niet onderzocht.

Zo brengen dan in het Sumposion, terwille van de onsterfelijkheid, de zwangeren naar de ziel ook voort in de ziel, ἢ ψυχῇ προσήκει

¹⁾ Sump. 207A. Lysis 221C spreekt ook van αἴτιον, maar niet in de betekenis van τίνος ἕνεκα doch van διὰ τί. SOKRATES gebruikt in 't algemeen in de Lysis de termen, waarmee hij een oorzakelijkheidsbegrip aanduidt, tamelijk willekeurig door elkaar.

²⁾ Sump. 207AB.

³⁾ Sump. 207E : ἐκάστῳ.

⁴⁾ Sump. 208A.

⁵⁾ Cf. Menoon, Phaidros.

⁶⁾ Zie de Phaidoon.

⁷⁾ Sump. 175D.

καὶ κῆσαι καὶ τεκεῖν, πλ. φρόνησιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν, en wel in de schone ziel ¹⁾).

Na deze voorbereiding gaat ΔΙΟΤΙΜΑ dan eindelijk over tot de uiteenzetting van τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν ²⁾). Eerst moet men één lichaam liefhebben en daar verwekken ³⁾ λόγους καλοῦς ⁴⁾). Door dit laatste ziet men, dat PLATOON aan de uitsluitend lichamelijke drift geen aandacht schenkt en dus inderdaad de beschrijving van drift en ouderliefde bij de dieren slechts als analogie ter verduidelijking moest dienen.

Vervolgens moet de door EROOS geleide inzien, dat de schoonheid van het ene lichaam verwant is aan die van het andere ⁵⁾). Want op de eerste plaats is τὸ ἐπ' εἶδει καλόν, dit lagere lichamelijke schone, overal een en hetzelfde ⁶⁾).

¹⁾ Sump. 209AB.

²⁾ Sump. 209E-210A. Cf. LUSIS 218D, 219C.

³⁾ Psychologisch beschouwd maakt het groot verschil, of men τίκτειν opvat als werkelijk voortbrengen of als verwekken. Voortbrengen geschiedt uit de eigen rijkdom, maar de minnaar brengt het goede en ware niet voort in de schone ziel: het groeit uit die ziel zelf, verwekt door de minnaar. Dit is ook in overeenstemming met Platoons paedagogische en theoretische opvattingen. De term κῆσαι, die in dit verband in het Nederlands moeilijk is weer te geven, wordt door BOUTENS zeer zuiver vertaald door: „zaadzwanger zijn”. De vertaling „zwanger zijn” geeft een heel verkeerde voorstelling van Platoons bedoeling. Vgl. ROBIN, o.c., noot 16 over τὸ κῆμα (Sump. 206D): „Il faut un terme assez général pour rendre le double sens du mot κῆμα qui signifie à la fois ici le germe fécondant, et le produit de cette fécondation ou le développement intérieur du germe, et cela aussi bien dans l'esprit que dans le corps”.

⁴⁾ Sump. 210A.

⁵⁾ Sump. 210AB. In logische zin worden van de verwantschap van het betreffende schone onderling gebruikt de termen ἀδελφός (Sump. 210D), ξυγγενής (Sump. 210C). De psychologische μέθεξις berust ook op ξύγγενεια, zoals voor PLATOON alle kennen berust op verwantschap met het voorwerp der kennis. Vgl. op het gebied van het ethische: de mens, die alleen door het bezit van een betreffende goed, door relatief goed-zijn, tot hoger goed-zijn, hogere ethische volmaaktheid kan komen, omdat alleen zijn verwantschap met het absolute goede hem dit als doel kan doen kennen.

⁶⁾ Sump. 210B. Dit is de enige plaats in LUSIS en Sump. waar een term voorkomt, die ons herinnert aan het begrip „idee”. Maar ook hier bedoelt PLATOON deze niet. ROBIN, o.c., p. 20, zegt omtrent τὸ ἐπ' εἶδει καλόν: „La beauté dans sa forme plastique”. In noot 20 gaat hij dan verder: „Par opposition à τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος, 210B. RUCKERT, RETTIG, HUG adoptent avec raison ce sens, que de nombreuses exemples justifient: Charm. 154D, 157D, 158A; Protag. 315E, 352A; Banq. 189E, 196A, 215B, Phédon 73A; Phèdre 229D, 249B, 251A (cf. AST et MITCHELL dans leurs lexiques); voir aussi le Banquet de Xénophon VIII, 25, 26, 36. Ce serait anticiper sur ce qui va suivre que de traduire ἐπ' εἶδει, avec Schleiermacher, Cousin, Zeller, par „dans sa notion générale” ou „dans son Idée”. BOUTENS vertaalt: „Het uiterlijk schoon”.

Maar daarna moet hij de schoonheid in de zielen voor kostbaarder houden, en door het verwekken van λόγοι, die de jongeren beter maken, er toe worden gebracht het schone te beschouwen ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν καὶ τοῖς νόμοις καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυγγενές ἐστίν, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν μικρόν τι ἡγήσῃται εἶναι¹⁾. Alle schoonheid, de lichamelijke, de geestelijke, de schoonheid van de theoretische waarheid, is metafysisch verwant. Er is ook hier weer een ontologische gradatie. De geestelijke schoonheid is meer waar, werkelijk, blijvend, is in hogere zin, staat nader bij het absolute dan de lichamelijke schoonheid. Dit beseft reeds PAUSANIAS, die dit feit tot een belangrijke factor maakte in zijn theorie. Lichamelijke schoonheid, om haarzelf gezocht, is door haar vergankelijkheid even misleidend, als het goede, in haar verwekt, beperkt is. Daarom komt de mens ook dichterbij tot zijn doel, wanneer hij zich van de eroos tot het lichamelijke, zijn psychische gebondenheid door de aantrekking tot het lichamelijke, heeft losgemaakt, en zijn menselijke streven zich in vrijheid heeft verheven tot verwekking in het geestelijke καλόν, de ziel van de medemens, en in het ware, het weten en de schoonheid, de verwantschap met het absolute, in zijn eigen ziel.

Zo verheft hij zich dan tot de schoonheid van de ἐπιστήμη om het absolute schone te bereiken.

In dezelfde terminologie, waarin de Lysis de verhouding weergeeft van het absolute tot het betrekkelijke goede, spreekt het Sumposion dan over de verhouding van het absolute tot het betrekkelijke schone : τοῦτο ἐκεῖνο, ὃ Σώκρατες, οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν²⁾ ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον³⁾.

De opklimming in het Sumposion is metafysisch gefundeerd en psychologisch van opzet. In de Lysis zoekt de mens het betrekkelijke goede terwille van een hoger of van het absolute goede. Dit laatste goede, gekend door het bezit van een relatief goed, bepaalt 's mensen zoeken.

In het Sumposion moet de mens zelf opklimmen. Alleen door eigen initiatief, door zijn bewustzijn van zijn geestelijk-lichamelijk mens-

¹⁾ Sump. 210C. Vgl. hiermee de beschouwing over de aesthetische begrippen in het eerste hoofdstuk.

²⁾ Sump. 210E. Let op „πόνοι”. De opgang tot het schone is niet op de eerste plaats het verwerven van theoretisch inzicht, van σοφία of ἐπιστήμη, maar psychologische inspanning.

³⁾ Sump. 211C.

zijn, dat het bestaan opeist van een absoluut zijnde, waarmee hij in verbinding kan treden, stijgt hij van het lagere tot het hogere, niet uitsluitend aangetrokken door het absolute schone, maar *opdat* hij telkens verder gevoerd worde.

Zonder dit oerstreven blijft de mens op zijn oorspronkelijke lage plaats staan. Een tragisch voorbeeld hiervan vertoont later het *Sumposion* aan ons in de persoon van ALKIBIADES.

De termen, waarmee het absolute wordt aangeduid vertonen in *Lusis* en *Sumposion* een grote overeenkomst, niet minder dan, in bepaalde opzichten, de beschrijving der eigenschappen van het absolute. In bepaalde opzichten, want er zijn opzichten, die het *Sumposion*, en andere die de *Lusis* om verklaarbare redenen buiten beschouwing laat.

Wanneer we de logische reeks van betrekkelijke *φίλα*, zoals de *Lusis* die ons voorlegt, verder voortzetten, komen we noodzakelijkerwijze tot een *ἀρχή*, tot *ἐκεῖνο ὃ ἐστὶ πρῶτον φίλον*¹⁾, dat geen *causa finalis* meer buiten zich heeft en zelf *causa finalis* en realis van alle andere *φίλα* is : *φίλον δὲ τῷ ὄντι κινδυνεύει ἐκεῖνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὃ πᾶσαι αὐται αἱ λεγόμεναι φίλαι τελευτῶσιν Οὐκοῦν τό γε τῷ ὄντι φίλον οὐ φίλον τινὸς ἕνεκα φίλον ἐστίν*²⁾ ; „Setzen wir die ganze platonische Philosophie ein, so ist es richtig, dasz das τῷ ὄντι ἀγαθόν das τῷ ὄντι φίλον sein musz, und die hier noch unvollkommen behandelte *ἐπιθυμία* der ἕρωσ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ³⁾.

WILAMOWITZ, die ernstig bezwaar maakt *Sumposion* en *Lusis* al te zeer met elkaar in verband te brengen, identificeert aldus beider onderwerp op een wijze, die ten duidelijkste zijn misvatting in deze materie illustreert. In het corpus van de *Lusis* toch speelt de ἕρωσ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ uitteraard totaal geen rol, ook niet onder andere benamingen. De *ἐπιθυμία* is immers ook slechts een *factor* in de *Eroos*.

De *Lusis* gaat dan verder : Zo is het goede van aard en wordt het door ons bemind om het kwade, door ons, die staan tusschen zedelijk

¹⁾ *Lusis* 219-BD. Cf. *Sump.* 210E, 211B. ROBIN, o.c., p. 22 over *Sump.* 211B : τὰ δὲ ἄλλα πάντα κατὰ ἐκεῖνου μετέχοντα : „Réalité transcendente“. En noot 23 : „Tel est toujours le sens de ἐκεῖνο. Cf. 210E, 211C, et 212A où ce mot est rapproché de ἐκεῖσε. Il s'oppose à τὰ δέ, les choses d'ici-bas. Cf. *Phédon* 74B; *Phédre* 248B fin, 250A. Voir *Ast Lex.* 658, 7-14“.

²⁾ *Lusis* 220B.

³⁾ WILAMOWITZ II 74.

kwaad en goed, αὐτὸ δὲ ἑαυτοῦ ἕνεκα οὐδεμίαν χρεῖαν ἔχει¹⁾), nl. voor ons, wanneer wij in het bezit zouden zijn van het absolute goede en het kwade dus niet meer in ons aanwezig is²⁾).

Het absolute goede, statisch gedacht als meest verheven zijn en werkelijkheid, heeft geen oorzaak meer, als persoonlijk gedacht dynamisch goede is het bestaans- en doelloorzaak van zichzelf. Τὸ φίλον... ἐκεῖνο, εἰς ὃ τελευτᾷ³⁾ πάντα τὰ ἄλλα, lijkt daarom geenszins op de betrekkelijke φίλα⁴⁾). Want dat waren φίλα φίλου ἕνεκα, met τὸ δὲ τῷ ὄντι φίλον schijnt juist het tegenovergestelde het geval te zijn. Want dit schijnt voor de onvolmaakte een φίλον ἐχθροῦ ἕνεκα.

Maar zuiver op het absolute toegepast, gezegd met betrekking tot de verhouding van het absolute tot zichzelf, is ook deze uitspraak niet juist, dus ook niet meer, wanneer men de gedachten-gang geheel ten einde voert en zich de onvolmaakte mens denkt als het absolute bereikende aan het einde van zijn streven.

Steeds vallen causa materialis en finalis in het absolute samen en sluiten zij er zich in op. Het is alleen φίλον aan ons, onvolmaakten, om het kwade, in geen geval terwille van een ander goed. En bij het bereiken van het absolute goed zou ook deze causa materialis, het kwade, verdwenen zijn. Het goede is voor de absoluut goede zelf geen φίλον, geen voorwerp van streven meer. Altijd blijft echter het probleem over van de begeerteloze liefde en haar verhouding in en tot het absolute en de volmaakte, een probleem, dat in zeer primitieve vorm de Lysis in het begin even aanroert, maar in geen enkel opzicht verder doordenkt.

Zoals we zagen, moeten we τὸ ἐπ' εἶδει καλόν van het Sumposion beschouwen als het abstracte lichamelijke schone, niet als een omschrijving van het absolute. Wanneer de uiteenzetting van ΔΙΟΤΙΜΑ tot het absolute is gekomen⁵⁾), is er geen sprake meer van inbezitnemen, zoals van het goede in de Lysis, maar : Ἐπὶ τὸ

1) Sump. 204C. De term χρεῖα ook in de Lysis 215B. Typisch voor de tegenstelling ἕως — φίλα is, dat in de Lysis de χρεῖα een eigenschap is van het voorwerp der liefde. In het Sumposion is zij een eigenschap van eros zelf. De betekenis van het woord is op beide plaatsen duidelijk dezelfde. Ten onrechte stellen ROBIN en HUG het op één lijn met τὰ ἔργα (199C, 201B) en τὰς δόσεις (195A), om de betekenis „usus” of „utilitas” te verwerpen. (ROBIN, o.c., nt. 12 ; HUG, commentaar op Sump. 204C).

2) Cf. Lysis 220D.

3) Cf. Sump. 211B : τέλος.

4) Lysis 220DE.

5) Sump. 210D.

πολὸν πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτη καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνω (een heel ander φιλοσοφεῖν dan in de Lysis), ἕως ἂν ἐνταῦθα ὄσθησθαι καὶ αὐξηθῆσθαι κατὰ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἣ ἐστὶ καλοῦ τοιοῦδε. Alles staat hier in de terminologie van het theoretische ¹⁾).

Sumposion 210E spreekt van een τέλος ²⁾). In de Lysis is het πρώτον φίλον op de eerste plaats een ἀρχή, die steeds als doel en als hoogste werkelijkheid, als a priori, vooropstaat ³⁾).

Aan het einde van 's mensen opgang tot het schone ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὃ Σώκρατες, οὐδὲν ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πόνοι ἦσαν ⁴⁾).

De verhoudingen zijn hier, WILAMOWITZ' mening ten spijt, wel heel andere dan in de Lysis. Het absolute goede leidt tenslotte naar zichzelf, doordat het oorzaak is, dat de mens streeft naar het in bezit nemen van de betrekkelijke ἀγαθὰ. Het middel is de begeerte. Het schone echter leidt niet naar zichzelf, ook niet de onsterfelijkheid en het geluk en in het algemeen het absolute goede, zoals dat in het Sumposion gedacht wordt. De Eros treedt op als een zelfstandig ἡγεμών, die voert naar het absolute schone om de mens het goede, dat het doel van Eros niet is, te doen deelachtig worden.

Wel wordt, zoals gezegd, vrijwel in dezelfde terminologie als het absolute ἀγαθόν en φίλον in de Lysis het absolute καλόν in het Sumposion besproken ⁵⁾). Maar telkens vinden we in dit laatste het beeld van het καθορᾶν, het zien of schouwen, dat alleen toepasselijk is op het schone en ware, niet op het goede.

De theorie van het Sumposion is de verbinding van dit theoretische

¹⁾ „De la beauté d' un corps à la beauté du corps, de la beauté du corps à la beauté des âmes, des occupations et des lois ; de celles-ci aux sciences, à ces hauteurs d'où se découvre „l' océan de beauté“, la pensée monte, se fortifie, s' élargit au commerce d' une philosophie „que rien ne rétrécit“, pour découvrir enfin et conquérir le sommet suprême, la science unique dont l' objet est la Beauté en soi, incorporelle, éternelle, absolue, unique, de qui toutes les beautés participent dans leur oscillation entre naître et périr, sans que leur incessant devenir altère en rien son immuable et impassible existence. Voilà comment Platon traduit et transpose la mode érotique des écoles et des lettres contemporaines“. (DIÈS, Autour de PLATON, II p. 435).

²⁾ Cf. Lysis 220B τελευτᾶν in tegenstelling met het begrip ἀρχή, dat er ook voorkomt.

³⁾ Cf. Lysis 219C, 220B. Vgl. pag. 89.

⁴⁾ Sump. 210E. Let wel : de πόνοι, de ἔρωες zelf, zijn hier het middel, niet het relatieve καλόν. Vgl. p. 88, nt. 2.

⁵⁾ Sump. 210E-211B.

schouwen van het schone en ware met het verwekken en zich eigen maken van het goede, maar de onderlinge verhouding van deze beide wordt niet logisch zuiver bepaald, en de boven alles uitgaande betekenis van het absolute goede wordt slechts aangeduid.

In de beschrijving van de opgang van de mens tot het absolute wordt het schone als theoretisch a priori niet zo zuiver gesteld als het ethische a priori in de Lysis. Al het lagere heeft in de Lysis slechts waarde terwille van het absolute. De lagere *καλά* hebben niet uitsluitend hun waarde terwille van het absolute schone. Hieraan ontlenen zij hun zijn, maar hun waarde is psychologisch bepaald door hun betekenis voor de geestelijke ontwikkeling van de mens en metafysisch door hun plaats op de weg naar het goede. De lagere *καλά μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ* ¹⁾. Zij zijn schoon voor ons, mensen, niet *omdat* zij ons opvoeren tot *het* schone, maar omdat zij er aan deelhebben, zoals al het schone met elkaar verwant is. Het lagere betrekkelijke goede echter heeft voor ons zijn kwaliteit, *omdat* het ons opvoert tot het hogere goede.

Zo kon in de theorie van ΔΙΟΤΙΜΑ het absolute goede ook niet op de voorgrond treden. Het staat achter, zo men wil boven, het thema van de dialoog: Ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὃ φίλε Σώκρατες, ἔφη ἡ Μαντινικὴ ξένη, εἶπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπων, θεωμένω αὐτὸ τὸ καλόν ²⁾. Maar langs de weg van het schouwen van schoonheid en waarheid komt de eigenschap van goed te zijn in de mens tot stand: Ἄρ' οἶει, ἔφη, φαῦλον βίον γίνεσθαι ἐκείσε βλέποντος ἀνθρώπου καὶ ἐκείνο ᾧ δεῖ θεωμένου καὶ ξυνόντος ἐκείνω; ἢ οὐκ ἐνθυμεῖ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὀρῶντι ᾧ ὀρατὸν τὸ καλόν, τίθειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένω, ἀλλ' ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένω ³⁾.

Het θεωρεῖν maakt dus de mens goed.

10. Zo zijn we aan het einde gekomen van onze beschouwing over het begrip ἐρᾶν in het Sumposion. Wij willen hier nu nog eenmaal de voornaamste punten samenvatten, daarbij vooral wijzend op de consequenties die de erosleer van deze dialoog in zich draagt en op de tegenstelling van deze leer met de christelijk-religieuze levensbeschouwing. Wanneer we later de philia-theorie met deze levensbeschouwing zullen vergelijken, zullen we zien, hoe in de platonische philia de griekse opvatting reeds onbewust de beginselen bevat, die ten grondslag liggen aan de christelijke liefde,

¹⁾ Sump. 211B.

²⁾ Sump. 211D.

³⁾ Sump. 212A.

gedragen door een totaal on-griekse verhouding van God tot mens en natuur. Evenmin als de eroosleer is door de filosofen na PLATOON deze platonische philia ontwikkeld, en vooral ARISTOTELES geeft over de φιλία meer een samenvatting en systematisering van de populaire meningen dan een diepergaande min of meer oorspronkelijke theorie ¹⁾.

Ons kritische onderzoek over de eerste vijf logoi van het Sumposion leerde ons, dat er bijna uitsluitend ter sprake kwam de metafysische betrekking van de kosmos tot zijn delen en van de delen tot het geheel van de kosmos. Die betrekking wordt ons voorgesteld door het hypostaseren en personifiëren van kosmische krachten en menselijke psychische vermogens. De eroos behoort er tot de kosmische en ook tot de psychische δύναις.

DIOTIMA levert hoofdzakelijk in twee opzichten een correctie op de eerste sprekers. Haar onderzoek beschouwt de verbinding tussen het beperkte en het absolute, het menselijke en het bovenmenselijke-goddelijke veel kritischer, en voorkomt daardoor, dat allerlei begrippen in elkaar vervloeien en op een onjuiste wijze worden toegepast. De juiste kritiek is hier, evenals in de Lysis, onverbreekbaar verbonden met een zuiverder definitie van de ἐπιθυμία, die niet meer kan doorgaan voor een kosmische kracht en eindelijk de gedachtengang tot het menselijke beperkt.

Met het op de achtergrond plaatsen van de ἡδονή, de zuiver-emotionele factor in de eroos, en het consequent doorvoeren van de begrippen der ἔνδεια en van de πόθος wordt de eroos de verpersoonlijking van het perse edele, menselijke streven, de zuivere ὁρεξίς naar het hoogste καλόν en ἀγαθόν.

Eroos is bij DIOTIMA geen god meer, die, in het bezit van het absolute schone en goede, gelukzalig is ²⁾, maar nog slechts een verbindingsschakel tussen het volmaakte goddelijke en de door zinnelijkheid beperkte mens ³⁾.

Begerende, wat hij niet bezit en omdat hij het niet bezit, is eroos arm, behoeftig en ongelukkig ⁴⁾.

Is de godheid de σοφός, Eroos is de φιλόσοφος, de verpersoonlijking van het menselijke streven naar wijsheid ⁵⁾. Hij bewerkt

¹⁾ Vergelijk de polemiek van ARISTOTELES tegen PLATOON's φιλία voor het niet-menselijke : E. N. 1155b, 27. Verder in 't algemeen Aristoteles' eigen behandeling van het begrip φιλία in de Ethica Nicomachea.

²⁾ Sump. 202B-D.

³⁾ Sump. 202D.

⁴⁾ Sump. 203C.

⁵⁾ Sump. 204B.

de beperkte wijsheid, zowel de theoretische als de praktische, in de mens en geeft hem daardoor het geluk. Als drager van de eros is de mens zelf steeds een φιλόσοφος, want een volmaakt onwetende is even ondenkbaar als een volmaakt slechte.

Zo is uit zijn aard als mens door de eros de mens een per se onbevredigd en onbevredigbaar individu¹⁾. De eros verklaart de tragische paradox van 's mensen streven naar geluk, dat in wezen het bezit van het geluk uitsluit.

De mens, door eros gedreven, kan nooit op zijn plaats willen blijven. Het bereikte beperkte sluit zelf het gemis van het nog niet bereikte in, en 's mensen weg zou slechts een einde kunnen nemen in het bezit van het einddoel, het absolute²⁾.

Zo zien wij de mens voortschrijden bij het voortbrengen en verwekken van theoretische kennis. In het reeds in zijn bezit zijnde (het καλόν) — en zonder bezit is de mensengeest nooit — brengt hij nieuw weten voort, in rusteloos streven opstijgende van het meer beperkte, individuele tot het meer ene, zonder uitzicht ooit op te klimmen tot het volkomen ene kennen³⁾ van het absolute.

En in het aesthetische scheppen? De inspiratie, de veelbesproken en veelomstreden θεία μοῖρα⁴⁾, maakt de kunstenaar tot een vruchtbaar verwekker in het schone. Niet alleen echter op zedelijk gebied, ook op het gebied van het aesthetische treffen we verhoudingen aan, die niet meer passen in het kader van het Symposium. Daar is geen sprake van een soort van goddelijke genade, een doortrèkken van de mens met het goddelijke, waardoor hij verheven wordt, niet zichzelf verheft, boven zijn beperkte menszijn⁵⁾. Ook

¹⁾ Dit is de hoofdreden, waarom KLAGES de platonische eros-opvatting afwijst. MEHLIS spreekt daarentegen — overigens met niet meer recht — van „diesem schönen Optimismus gegenüber der menschlichen Natur...“ (p. 322). Juist dit onbevredigbare psychologisch-metafysisch gefundeerde streven — een streven is in zich toch geen optimisme! — een streven berustend op een eis van het diepste wezen van de mens zelf doch verbonden met onbereikbaarheid van het doel, eindigt in pessimisme. Ook KLEEMANN, p. 10: „So schliesst das Symposium einen kosmischen Ring um Sinnliches und Uebersinnliches. Es ist ein Evangelium des Optimismus“.

²⁾ Sump. 211B.

³⁾ Sump. 210D.

⁴⁾ Zie bv. POHLENZ, pp. 182 vlgg.

⁵⁾ Cf. Ioon 533D sqq.: de vergelijking met de kracht van de magneetsteen: zoals de magnetische kracht een aaneenschakeling van ringetjes doortrekt en ze stuk voor stuk zelf magnetisch maakt, zo is de kunstenaar een schepper door de goddelijke kracht, die hem ἔνθεος maakt. — Elders blijkt PLATOON de kunst van de dichter minder hoog te schatten.

heeft het tot stand gebrachte kunstwerk voor hem niet de waarde van een relatief ἀγαθόν, vanwaar hij verder kan omhoog streven, en telkens keert de kunstenaar terug tot zijn oorspronkelijke leegheid en onmacht.

Het probleem van het aesthetische scheppen, dat in een erosleer zijn heel eigenaardige moeilijkheden meebrengt, vindt bij PLATOON niet veel belangstelling ¹⁾. Wat in dit opzicht de loon ons biedt, beperkt zich ook weer tot een mystisch-pantheïstische speculatie. Wij zagen, dat de erosleer van het Sumposion ook op het gebied van het ethische handelen ons op allerlei moeilijkheden doet stoten. Er is vrijwel geen poging gedaan ze op te lossen. Al beweren de eerste redenaars ook, dat de theoretische eros paedagogische waarde heeft en dus door de eros de ene mens de andere zedelijk kan verheffen, tenslotte blijft de eros toch het streven van de mens naar opheffing van het IK en niet tot het voorthelpen van de medemens. Daarom kunnen zij psychologisch deze zedelijke en sociale betekenis van eros ook niet verklaren of aannemelijk maken.

In de pantheïstisch-mystische religiositeit van het Sumposion is de eros het principe, dat het goddelijke in de mens zijn volle waarde en betekenis geeft, doordat hij hem verbindt met en opvoert tot de godheid of de kosmos. Niet door een goddelijke genade, een inwerking van boven, wordt de mens bevrijd uit de banden van zijn zinnelijkheid, maar door het goddelijke principe, dat in hem uitteraard aanwezig is, dus door eigen kracht, streeft de mens naar zelfbevrijding. De geïdealiseerde eros is geen godheid, en als δαίμων is hij geen God-Mens, die de mens verlost, maar hij blijft de verpersoonlijking van het streven, waardoor de mens zichzelf verlost. Zo verbindt zich in de eros-leer van het Sumposion PLATOONS mystiek met het griekse religieuze rationalisme.

¹⁾ Cf. PUECH, p. 497 : „Il faut donc, pour comprendre vraiment le Beau, être autre chose qu' un artiste ; il faut être un philosophe”.

DERDE HOOFDSTUK

HET BEGRIP ΦΙΛΕΙΝ IN DE LUSIS.

1. Wij beginnen met een overzicht over de Lysis.
2. Vervolgens vragen we ons af, wat wij mogen besluiten uit karakter en inhoud van Lysis en Sumposion voor de vaststelling van hun chronologische verhouding.
3. De Lysis is vaak misverstaan, omdat men hem met te weinig ernst en eerbied bestudeerde en beoordeelde.

Hierna gaan we over tot een onderzoek naar Platoons opvattingen, zoals we die in de Lysis vinden.

4. In deze dialoog bestaat er nog een sterke mate van afhankelijkheid tussen het ethische en theoretische. Toch gaan zijn gedachten dieper dan die van het Sumposion.
5. De Lysis houdt zich bijna uitsluitend bezig met de beschouwing van het menselijke, maar wijkt op enkele plaatsen hiervan af.
6. Platoons gedachtengang in de Lysis is eenzijdig, omdat hij het menselijke beschouwt uitsluitend uitgaande van het menselijke.
7. Juist daarom liggen de grootste moeilijkheden in het probleem van het ἀντιφιλεῖν, de wederliefde.
8. Want hoe moet men in dit verband de wederzijdse verhouding van God en mens zien? Om deze verhouding te begrijpen moeten wij uitgaan van God, niet van de mens.

1. In het overzicht van de Lysis, dat hier volgt, zullen we op de eerste plaats nauwkeurig die punten laten uitkomen, die onmisbaar zijn voor de loop van het onderzoek. Daarnaast zijn echter ook van belang de plaatsen, waar op enige wijze ἐρᾶν en φιλεῖν met elkaar in verband worden gebracht. Dit geldt onder andere van de inleiding op de dialoog.

A.

Inleiding (203A—207D).

1. SOKRATES ontmoet op weg naar het Lukeion enige jongelui, onder wie HIPPOTHALES en KTESIPPOS. De eerste verzoekt hem mee binnen te gaan in de vlakbij gelegen nieuwe worstelschool. Als SOKRATES dan vraagt, wie daar zo de belangstelling heeft, verraadde Hippothales onwillekeurig de gevoelens, die hem ver-

vullen, en Ktesippos licht SOKRATES in omtrent Hippothales' dwaze en overdreven verheerlijking van LUSIS. SOKRATES vindt zulk een ophemelen niet de juiste manier om een beminde aan zich te verbinden. Hij is bereid de onhandige minnaar een meer doelmatige wijze van optreden te leren. Het gezelschap gaat vervolgens de palaistra binnen, waar Lusus en zijn vriend MENEXENOS, beschermeling en leerling van Ktesippos, zich bij hen voegen (203A—207B).

2. SOKRATES stelt Menexenos enkele vragen, wier beantwoording de aard van zijn vriendschap met Lusus moeten doen uitkomen : zij zijn van gelijke leeftijd en van gelijke stand ¹⁾. De schoonheid van uiterlijk interesseert hen niet ; een vraag, wie de rijkste is, is tegenover vrienden niet op haar plaats. Verdere vragen van SOKRATES worden voorkomen, doordat Menexenos wordt weggeroepen (207B-207D).

B

Gesprek tussen Sokrates en Lusus over het wezen van geluk en vrijheid (207D-210D).

- a) De ouders van Lusus beminnen hem : dus zij willen, dat hij gelukkig is. Geen mens, die niet vrij is, is gelukkig. Toch laten zijn ouders Lusus niet de vrijheid te doen, wat hij wil (207D-208E).
- b) Waarom? Het blijkt niet aan de leeftijd te liggen. Welnu, iedereen laat dat aan ons over, waarin wij wijzer zijn dan hijzelf (208E-210A).
- c) Zo hebben wij allen in die opzichten de vrijheid, waarin wij het φρονην bezitten, omdat we daarin nuttig zijn. In zoverre we niet nuttig en goed zijn, beminnen zelfs onze ouders ons klaarblijkelijk niet. Wanneer men wijs is, zijn daarentegen allen vrienden en tot ons behorenden (οἰκεῖται) (210A-210D).
- d) Bescheidenheid betaamt dus de mens, in zoverre hij geen φρονην bezit (210D).

¹⁾ Lusus 207C : Οἴκοῦν καὶ ὁπότερος γενναίτερος, ἐρῶσιν ἄν ; ἦν δ' ἐγώ. C. SCHMELZER : Platos ausgewählte Dialoge VIII Charmides. Lysis. Berlin 1884, p. 63 : „Das γενναῖος der zweiten Frage würde ich nicht auf die Abkunft, sondern auf die Gesinnung beziehen ; mir scheint die Frage so dem Sokrates angemessener“. Naast de vragen naar leeftijd en bezit is de opmerking over de afkomst niet zo onwaarschijnlijk. Hoe zouden de jongelui, die natuurlijk lachen moeten op de vraag, wie de schoonste van hen beiden is, een serieuze πᾶντι γε kunnen ten antwoord geven op een vraag naar hun eigen oordeel over hun „Gesinnung“? Tenslotte is het Schmelzer ontgaan, hoe Lusus 204E SOKRATES Hippothales' liefde γενναῖον noemt juist om Lusus' afkomst !

C

Gesprek tussen Sokrates en Menexenos over liefde en wederliefde (210E—213D).

1. Inleiding (210E—212A).

- a) LUSIS spoort SOKRATES aan ook Menexenos, die ondertussen is teruggekomen, eens een en ander voor te houden. Ktesippos steunt dit verzoek (210E—211D).
- b) SOKRATES heeft zijn hele leven verlangd een goed vriend te krijgen, zonder dat hem dit gelukte. LUSIS en Menexenos, nog zo jong en toch al vrienden, zijn wél gelukkig. SOKRATES weet niet eens, op welke wijze iemand eens anders vriend wordt (211D-212A).
2. a) Wanneer iemand een ander bemint, wie van beiden is dan de φίλος, de φίλων of de φιλούμενος? Niet zijn beiden elkaars φίλοι, want de mogelijkheid bestaat, dat de φίλων niet ἀντιφιλεῖται (212A-212C).
- b) Is dan geen van beiden φίλος, als niet beiden φιλοῦσιν? Dan moet een φιλούμενος dus altijd ἀντιφιλεῖν. Toch beminnen de mensen dingen, die zelf niet kunnen liefhebben (212C-E).
- c) Dus is het beminde φίλον aan de beminnende, onverschillig of het eerste haat of liefheeft, zoals bv. kleine kinderen, die nog niet kunnen liefhebben. Dan zou dus niet de φίλων φίλος zijn maar de φιλούμενος, en de μισούμενος ἐχθρός en niet de μισῶν (212E-213A).
- d) Dit is absurd en men komt daarom tot de stelling, dat het beminnende φίλον is van het beminde. Maar dan zal men ook weer vaak een φίλος kunnen zijn van een ἐχθρόν, en een ἐχθρός van een φίλον (213A-C).
- e) Men zou dan toch moeten besluiten, dat noch de φιλοῦντες, noch de φιλούμενοι, noch de φιλοῦντες καὶ φιλούμενοι φίλοι zijn (213C-D).

D

Tweede gesprek met LUSIS over de grond van het ΦΙΛΕΙΝ (213D—218C).

1. a) Is de gelijke vriend van de gelijke? De slechte is geen vriend van de slechte, maar de slechten zijn ook niet gelijk, niet aan elkaar en niet aan zichzelf. De gelijke is dus alleen een vriend van de gelijke, als zij beiden goed zijn. Dus de φίλοι moeten de goeden zijn (213D-214E).

- b) De gelijke, in zover hij gelijk is, kan niet φίλος zijn aan de gelijke. Zij zouden elkaar goed noch kwaad kunnen doen. Dan is de goede φίλος aan de goede, in zoverre hij goed is, niet in zoverre hij gelijk is. Maar de ἀγαθὸς καθ' ἑσῶν ἀγαθός is zichzelf voldoende, hij is autark. Daar de goeden dus geen behoefte kennen, zullen zij dus wel weinig waarde aan elkaar hechten en bezwaarlijk φίλοι kunnen zijn (214E-215C).
- c) Men zegt ook wel eens, dat het meest tegengestelde φίλον is aan het tegengestelde. Zie bv. de verwantschap tussen tegenstellingen op het gebied van fysiologie en fysica. Maar het meest tegengesteld aan de φιλία is juist de vijandschap (215C-216B).
- d) Wij moeten besluiten, dat φίλον is noch het gelijke aan het gelijke, noch het tegengestelde aan het tegengestelde (216B).
2. Misschien is het καλὸν φίλον. Want het goede is schoon. Dan zal van het goede en schone φίλον zijn het noch goede noch schone. Er zijn drie γένη : het goede, het kwade, het noch goede noch kwade. Dan is de zo juist geformuleerde stelling de enig mogelijke, die overblijft (216C-217A).
3. a) Alleen de zieke heeft een geneesheer nodig, en wel wegens zijn ziekte. De ziekte nu is een kwaad, de geneeskunde iets nuttigs, een goed. Het lichaam is noch goed noch slecht. Zo zal het lichaam wegens zijn ziekte de geneeskunde φιλεῖν. Dus het noch goede noch kwade wordt een φίλον van het goede wegens de aanwezigheid van het kwade, echter alleen voordat het neutrale door het kwade zelf slecht is geworden (217A-C).
- b) Als men donkere haren wit verft, dan is er witheid aan de haren, maar zij zijn niet zelf wit. Zij zijn echter ook niet donker. Zo is het mogelijk, dat door de aanwezigheid van het kwade het noch goede noch slechte zelf nog niet slecht is. In dit geval alleen doet de aanwezigheid van het kwade begeren naar het goede, veroorzaakt zij φιλία τοῦ ἀγαθοῦ (217C-218A).
- c) Daarom ook zeggen we, dat de wijzen niet meer filosoferen en evenmin zij, die zo onwetend zijn, dat ze slecht zijn. Dus alleen degenen, die dat kwaad hebben, de onwetendheid, maar nog niet daardoor absoluut onwetend zijn, de noch goeden noch slechten, filosoferen (218AB).

- d) In elk opzicht is dus het noch goede noch slechte wegens de aanwezigheid van het kwaad τοῦ ἀγαθοῦ φίλον (218BC).

E

Verdere ontwikkeling van het voorafgaande. Over de psychologische grond en het transcendente einddoel van de ΦΙΛΙΑ (218C-222B).

1. a) Een φίλος is dit terwille van iets en wegens iets. Het lichaam is wegens de ziekte φίλον van de geneeskunde terwille van de gezondheid. Het noch goede noch slechte is dus wegens het kwade en vijandige vriend van het goede terwille van het goede en bevriende (218C-219B).
- b) Het φίλον is dit dus steeds φίλου τινὸς ἕνεκα. Dan moet men tenslotte komen tot een begin, dat niet meer kan teruggebracht worden tot een ander φίλον. Zo komt men tot een πρώτον φίλον terwille waarvan alle andere φίλα zijn (219B-D).
- c) Alle andere φίλα zijn als het ware schaduwbeelden van dit werkelijke φίλον (219D).
- d) Het werkelijke φίλον is niet meer φίλον φίλου τινὸς ἕνεκα (219D-220B).
2. a) Wordt het goede door ons bemind zoals een geneesmiddel tegen het kwaad, dat een ziekte is? Wanneer er geen ziekte is, is er ook geen geneesmiddel nodig. Wordt zo ook door ons, die tussen goed en kwaad staan, het goede bemind, niet om zichzelf? (220B-D).
- b) Dan is dat absolute wel heel anders van aard dan de betrekkelijke ἀγαθά. Want het blijkt nu φίλον niet terwille van het goede, maar terwille van een ἔχθρον. Wanneer het ἔχθρον verdween, zou het absolute φίλον immers geen φίλον meer zijn (220DE).
3. a) Wanneer het kwade zou verdwijnen, dan blijven er toch nog de noch goede noch kwade, de neutrale, begeerten. Men móét φιλεῖν wat men begeert. Wanneer het kwade de oorzaak was van de φίλία, dan zou er zonder het kwade geen φίλία zijn (220E-221D).
- b) De begeerte is de oorzaak van de φίλία (221D).
- c) Het begerende begeert, wat het mist. Iets mist dat, wat er aan ontnomen is. Dus het οἰκεῖον is het voorwerp van ἔρωος, φίλία en ἐπιθυμία (221DE).
- d) Φίλοι zijn dus φύσει πη οἰκεῖοι ἀλλήλοις (221E).
- e) Wanneer iemand ἐπιθυμεῖ en ἐρᾷ, zou hij dit dus niet

doen, als hij niet in enig opzicht οἰκεῖος was aan de ἐρώμενος. De γνήσιος ἐραστής móét dus worden bemind door de παιδικά (221E-222B).

F

Kritische slotbeschouwing (222B-222E).

- a) Na de eerste beschouwingen heeft onze conclusie alleen dan zin, wanneer het οἰκεῖον niet het ὁμοιον is (222BC).
- b) Als het kwade οἰκεῖον is aan de slechte, het goede aan de goede en het neutrale aan de neutrale, dan komen we weer op onze eerste stellingen terug. Want de slechte moet dan evenzeer φίλος zijn van de slechte als de goede van de goede (222CD).
- c) Als het goede en het οἰκεῖον hetzelfde is, dan is alleen de goede vriend van de goede, hetgeen ook reeds is weerlegd (222D).
- d) We zijn dus tot geen positief resultaat gekomen (222E).

G

Einde.

Als SOKRATES zich gereedmaakt om een oudere in het gesprek te betrekken en zo te trachten toch nog een resultaat te verkrijgen, maken de paidagogen op een abrupte wijze een einde aan het onderzoek (223AB).

2. Beschouwen we de inhoud van de Lysis, dan constateren we onmiddellijk een in het ooglopend verschil met het Simposion. In dit laatste denkt PLATOON het kosmische als het menselijke omvattend, waarbij in een dichterlijk-mythologische visie de grenzen tussen beide vervloeien. In die pantheïstische mystiek verliest het menselijke zijn eigen zelfstandige betekenis. Want ook in de zelfapothose van de mens komt het beperkte in het menszijn niet tot zijn recht. De Lysis behandelt het probleem van de verplichtingen, die de mens heeft tegenover zijn medemensen, en de ziele- en geesteshouding van de behoeften gevoelende mens tegenover het absolute : God, hoewel het absolute niet zo wordt genoemd en voorgesteld als persoonlijk en willend. Deze dialoog beschouwt dus de mens in en om zijn mens-zijn en stelt zo de vraagstukken van de ethiek in het middelpunt.

In de Lysis beginnen we niet alleen met het menselijke, maar blijven we ook steeds op het menselijke, ethische gebied. De dialoog is

naar de gehele gedachten-ontwikkeling onder te brengen in één rubriek met die vroegere dialogen, die ethische grondbegrippen onderzoeken als de Laches, Charmides, Euthuphroon. Niettemin onderscheidt zich de Lysis door de diepte en rijpheid van zijn ethische onderzoek van deze categorie van dialogen. De vraag dringt zich op, of de tijd van zijn ontstaan ook dezelfde is.

In deze vraag willen wij ons enigszins nader verdiepen, en hierbij vooral het oog gericht houden op de verhouding tussen Lysis en Sumposion.

Wij zagen reeds vroeger, hoe apodictisch WILAMOWITZ een eind wilde maken aan het verband, dat men vaak legt tussen beide dialogen. Deze geleerde beroept zich daarbij ten onrechte op de tegenstelling, die de Griek ziet in de begrippen *φιλία* en *ἔρωσ*, en in aansluiting daaraan op de rol van deze begrippen en de maat van hun betekenis in en voor PLATOONS wijsbegeerte.

In dit opzicht is WILAMOWITZ dus een van de geleerden, die hun mening in zake de chronologie afhankelijk maken van de leerstellige inhoud der verschillende dialogen. Wij zullen ons verder op hetzelfde standpunt plaatsen en juist van hieruit trachten aannemelijk te maken, dat men aldus tot een nauwe samenhang tussen Lysis en Sumposion niet alleen, maar ook tot een voorafgaan van de laatste aan de eerste dialoog zal moeten besluiten ¹⁾.

Wij zijn het volkomen eens met de mening van NATORP, dat voor een inzicht in de leer en het begrijpen van de afzonderlijke dialoog een kennen van de chronologische verhouding van PLATOONS werken niet onmisbaar is ²⁾. A posteriori kan die kennis ons misschien een en ander verduidelijken, ook wat de leer betreft.

De schijn van een *circulus vitiosus* is hier wel niet geheel te ver-

¹⁾ Scherp staan de meningen tegenover elkaar in de volgende formuleringen: „En daarin ligt nu juist het criterium voor het bepalen van de volgorde der dialogen: de steeds voortgaande bewustwording van de logische beteekenis der idee, haar loswikkeling uit het psychologische en mythisch-religieuze”. (OVINK: Wijsgeerige en taalkundige verklaring van Plato's Gorgias, p. 10). „Es ist der grosse Fehler unter dem die übliche Platonerkklärung leidet, dass die Gelehrten immer als wichtigste Frage die behandeln: was ist in der betreffenden Schrift der Stand der Ideenlehre”. (RITTER: Platonische Liebe, p. 55). „Chronologische Schlüsse aus der Inhaltsvergleichung der Dialoge sind nur da möglich, wo Plato in mehreren Schriften auf denselben Gegenstand zu sprechen kommt. Da ist dann in der Regel möglich zu entscheiden, welche der sich inhaltlich berührenden Stellen später, welche früher geschrieben ist”. (VON ARNIM: Jugenddialoge, p. VI). In dit laatste geval verkeren we bij de vergelijking van Lysis en Sumposion.

²⁾ NATORP, p. VI.

mijden, maar dan ook alleen de schijn. Wij zullen zien, hoe in de beide dialogen, die wij hier onderzoeken, de logische samenhang een chronologische opeenvolging waarschijnlijk maakt en insluit. Dit gezichtspunt moet dan wel beslissend zijn, daar — en dit verliese men niet uit het oog — er geen zuiver objectieve gegevens zijn, die op andere gronden een oplossing mogelijk maken.

In zijn recente dissertatie stelt ook ZIEBIS zich op het standpunt van NATORP, om daarna toch een bepaalde chronologie te aanvaarden zonder een niet zuiver filologisch georiënteerd onderzoek. Hij zegt dan over de Lysis: „Die Frage, ob der Dialog tatsächlich einer früheren oder späteren Periode platonischer Schriftstellerei angehört, soll und kann hier nicht in den Vordergrund treten. Aber es ist wohl anzunehmen, dass er früher geschrieben wurde als der „Phaidros“ und das „Symposion“. Arnim und mit ihm Wilamowitz verbinden den „Lysis“ mit dem frühplatonischen Dialog „Charmides“. Schon Schleiermacher war der Ansicht, dass die Schrift zu den früheren Dialogen Platos gehört. An ihrer Echtheit wird heute nicht mehr gezweifelt“¹⁾.

Ook DIRLMEIER sluit zich bij zijn onderzoek naar de betekenis van *φιλία* aan bij de geleerden, die de Lysis plaatsen vóór Sumposion en Phaidros²⁾.

Deze opvatting, reeds eerder onder andere verkondigd door HERMANN, VON ARNIM, RAEDER³⁾, en overgenomen door UEBERWEG-PRAECHTER⁴⁾, wordt nog steeds als de meest gangbare beschouwd. In zijn grote werk: „Aus Platos Werdezeit“ plaatst POHLENZ, wiens mening in dit vraagstuk niet onveranderlijk is gebleken, de Lysis met de Charmides vóór het Sumposion, maar na de Phaidros⁵⁾. Dit herinnert aan SCHLEIERMACHER, die echter respectievelijk

¹⁾ ZIEBIS, pp. 11-12.

²⁾ Zie de samenvatting, vooral over de controverse tussen VON ARNIM en POHLENZ, bij DIRLMEIER, p. 72.

³⁾ Cf. RAEDER, p. 157.

⁴⁾ UEBERWEG-PRAECHTER, p. 238 beschouwt de Lysis als een voorspel van het Sumposion. Zo ook GOMPERZ (cf. KUIPER, pp. 73-80). Zie ook bij BOETTICHER de gronden, waarop hij de volgorde Lysis — Phaidros — Sumposion verdedigt (BOETTICHER pp. 5-6).

⁵⁾ POHLENZ, pp. 367 vv. CONSTANTIN RITTER in Jahresber. über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. 195 (1923). Leipzig 1924, p. 1. Verder DIRLMEIER, p. 72. VON ARNIM baseert zijn mening op de hoge betekenis, die eros heeft in Sumposion en Phaidros, niet in de Lysis. Inderdaad, in de Lysis wordt de eros in zekere zin ondergeschikt aan de *philia*. Maar dit is een nog veel hogere opvatting.

Phaidros en Lysis aan het begin stelde van PLATOONS gehele oeuvre.

ZELLER kwam merkwaardigerwijze later terug op zijn mening, dat de Lysis na het Sumposion is te plaatsen ¹⁾.

Zoals UEBERWEG-PRAECHTER opmerkt, heeft de taalstatistiek geen beslissend resultaat opgeleverd ²⁾. Ook KUIPER erkent, dat haar aanwijzingen een mening wel kunnen steunen, niet maken ³⁾.

KUIPER zelf plaatst de Lysis met veel beslistheid na het Sumposion. Op zijn beschouwingen, die, zoals overigens geheel zijn belangrijke dissertatie, in de buitenlandse literatuur al te vaak verwaarloosd of niet gekend worden, zullen we hier wat nader ingaan. Na ons onderzoek over de hoofdbegrippen van Lysis en Sumposion in ons eerste hoofdstuk achten we ons ontslagen van de plicht de nauwe samenhang tussen beide dialogen nog overtuigender bloot te leggen. KUIPER behandelt naast elkaar Sump. 203E-204A en Lysis 218A ⁴⁾. Volkomen terecht merkt hij op : „Nunc si cui, ex quibus dialogis haec et illa verba desumpta sint, inscio, hoc tantum scienti, a Platone utramque partem esse scriptam, diiudicandum sit, quanam verba priora, quae deinde litteris consignaverit Plato, non dubito, quin, quae dextra parte paginae exscripsimus (Lysidis sc.), posterius esse confecta putaverit” ⁵⁾.

Dan wijst schrijver er op, hoe dezelfde placita, die in het Sumposion aan DIOTIMA worden toegeschreven, in de Lysis SOKRATES zelf worden in de mond gelegd. Het zal toch wel logisch zijn deze laatste wijze van voorstellen als de jongste te beschouwen.

Niet zo overtuigend is het volgende argument : „Sed contra, si statim post Symposium dialogum nostrum constituamus, aliquo iure exspectemus, non neglexisse scriptorem levi indicio indicare, ea quae hic, quasi ipse excogitaverit, proferat Socrates, non Socrati, sed sive ipsi scriptori sive alii homini deberi. Tale indicium revera adesse arbitrator. Lysidis enim pagina 216C, ubi prima sententia, quae Symposii commonefacit nos, profertur : τὸ μῆτε ἀγαθὸν

¹⁾ Cf. KUIPER, pp. 30 vlg., 65.

²⁾ UEBERWEG-PRAECHTER, p. 238. Daarom heeft men tot nog toe in de praktijk hoofdzakelijk argumenten gebruikt, die op de inhoud berustten. Een paar meningen, op deze zelfde grond gebaseerd, zijn nog die van VON KLEEMANN (p. 14-15) : Gorgias — Ioon — Lysis — Sumposion ; en van MEHLIS (pp. 313 vlgg.), die de Phaidros aan het Sumposion laat voorafgaan.

³⁾ Cf. KUIPER, p. 88.

⁴⁾ KUIPER, pp. 80 vlgg.

⁵⁾ KUIPER, p. 81.

μήτε κακὸν φίλον (ἔστι) τοῦ ἀγαθοῦ, Socrates, quaenam nunc hercle contendat, interrogatus, Ἄλλὰ μὰ Δία, οὐκ οἶδα, respondet, ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτὸς ἕλιγγιῶ ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ἀπορίας; deinde sic pergit: Λέγω τοίνυν ἀπομαντευόμενος τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν" ¹⁾).

Men vergelijkte hiermee, wat we over het begrip van het schone zeiden in het eerste hoofdstuk.

Waar SOKRATES, overgaande van het goede op het schone, het woord ἀπομαντεύεσθαι gebruikt, geeft hij te kennen, dat hij zelf ook beseft, hoe moeilijk τὸ καλόν dialektisch te benaderen is. In de Lysis moet de spreker overgaan van het goede op het schone, wanneer in de beschouwing over het doel van de philia in aanmerking moet worden genomen het psychologische proces, waarmee actieve philia gepaard gaat, nl. de begeerte, wier bestaan alleen te verklaren is aan de hand van een doel, dat in een goed bestaat; — en wier psychologische werking alleen is te verduidelijken aan de hand van een middel, dat een καλόν is.

Omgekeerd voert DIOTIMA, maar overigens om juist dezelfde reden, ons in het Sumposion tot de logische en metafysische grondslag van het psychologische verschijnsel, dat eros heet, door over te gaan van het schone op het goede ²⁾.

Bij bedoelde passage uit de Lysis is men echter geenszins genoopt zijn toevlucht te nemen tot de conclusie: „Quibus verbis satis perspicue Sibyllam Mantiniam lectori in animum revocare mihi videtur Plato”.

De samenhang en de volledigheid van de dialektische beschouwingen in de Lysis is op zichzelf voldoende verklaring voor SOKRATES' logische sprong ³⁾.

Naar aanleiding van een opmerking van ZELLER zegt KUIPER ⁴⁾: „Iniuria enim contenditur, expositionem psychologiam, quae cum in Lyside tum in Symposio profertur, hoc dialogo metaphysica interpretatione stabilire Platonem. Observationes tantum reddit Symposium, sane magis perfectas eas magisque elaboratas quam illae sunt, quae in Lyside dialogo exhibentur, attamen observationes ad hominum animum pertinentes”.

Vervolgens wijst schrijver ook op de overeenkomst in de terminologie van het absolute en een merkwaardige fout van LUTOSLAWSKI :

¹⁾ KUIPER, p. 81.

²⁾ Sump. 204B.

³⁾ Cf. KUIPER, p. 82.

⁴⁾ KUIPER p. 66, n.a.v. ZELLER II, I³ p. 515 n. 1; II, 1⁴ p. 613, n. 3.

„Notetur autem, non ἰδέαν vel εἶδος vel οὐσίαν appellare Socratem notionem eam, quam definire conatur, quibus verbis, ut addam exemplum, in Euthyphrone utitur dialogo ¹⁾, sed τὸ τῷ ὄντι φίλον, φίλον ὃ ἔστιν vocare vel ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἔστι φίλον vel ἐκεῖνο αὐτό, εἰς ὃ πᾶσαι αὐται αἱ λεγόμεναι φιλῖαι τελευτῶσιν ²⁾. Itaque si recte observavit *Lutoslawski* id quod sequitur ³⁾: „Moreover, the terms εἶδος and ἰδέα, which were freely used to designate general notions in earlier dialogues, up to the *Gorgias* and the *Cratylus*, preserve generally the same meaning in the *Symposium* and *Phaedo*, while the transcendental ideas are chiefly designated by the neuter of the adjectives, sometimes with such determinations as ἐκεῖνο or αὐτὸ καθ' αὐτό and by the verb εἶναι and its derivatives”, hoc dico, si recte observavit *Lutoslawski*, artis vocabula, quae in *Lyside* adhibentur, impediunt nos quominus *Lutoslawskium* sequentes Socraticae periodo dialogum tribuamus. Ea vocabula in nostro dialogo occurrere, non animadvertit *Lutoslawski*, quippe qui accurate percontari eum omiserit”.

Het zijn echter de bijzonderheden over de begrippen *φιλία* en *ἔρωος*, die ons het meeste kunnen leren. Beide begrippen zijn van psychologische aard. De verschijnselen, die zij aanduiden hebben bovendien een factor gemeen, die tezamen met de totale psychologische ontwikkeling van het individu zelf de ontwikkeling van zijn theoretisch inzicht voor een groot deel kan bepalen.

Op dit gebied nu ziet *KUIPER* niet helemaal juist, bv. wanneer hij tot het besluit komt: „Iam constat itaque, totum *Lysidem* dialogum eo tendere, ut comprobetur, verae amicitiae causam in *ἔρωτος* sensu consistere” ⁴⁾.

Deze term *ἔρωος* duikt hier op ter vervanging en als synoniem van *ἐπιθυμία* ⁵⁾. *Eroos* omvat begeerte, terwijl de begeerte in de *Lysis* wordt genoemd *τῆς φιλίας αἰτία* ⁶⁾, zonder dat op die plaats het zeer ruime begrip *ἐπιθυμία* wordt gebruikt in de beperkte zin van menselijk streven naar het goede of schone. Wij weten, dat er *φιλῖαι* zijn, die zeker niet uit *Eroos* voortkomen, verder dat er ook begeerteloze *philia* moet zijn. Kunnen deze psycholo-

¹⁾ „Euthyphro 6D”.

²⁾ *Lysis* 220B, 222B, 219D, 220B.

³⁾ p. 255.

⁴⁾ *KUIPER*, p. 104.

⁵⁾ Vgl. de beschouwing over „Psychologische Problemen”.

⁶⁾ *Lysis* 221D.

gische verhoudingen, waarover we vroeger reeds spraken, ons ook op dit gebied licht verschaffen?

In het Sumposion staat de beschouwing op het standpunt van de eros, die psychologisch kán voorafgaan aan philia. In hun doel krijgt de verhouding van deze begrippen tot elkaar een logisch karakter, doordat van hun respectievelijke voorwerpen, het schone en het goede, het laatste logisch staat boven het eerste. Door het psychologisch primaire wordt het logisch secundaire gezocht en omgekeerd. En ook in de werkelijke geestelijk-lichamelijke ontwikkeling van het individu kan men constateren, dat de mens op jeugdiger leeftijd gedreven wordt door het ἐρᾶν dan hij in staat is tot φιλεῖν van het goede.

Zo zijn in zuivere overeenstemming met elkaar: de onderlinge verhouding der psychologische begrippen, de ontwikkeling van het individu, de deelname aan en voortschrijding tot het absolute door het beperkte, en de metafysische verhouding van het schone, dat steeds nog bepaald wordt door het onbepaalde en onbeperkte absolute goede.

De Lysis nu geeft ons alle aanleiding om over deze betrekkingen te denken, daar hij een belangrijk gedeelte van zijn onderzoek — en dit zal KUIPER misschien bedoeld hebben — wijdt aan de φιλία διὰ τὸν ἕρωτα¹⁾. De Lysis sluit zijn beschouwing van het begrip φιλεῖν op meer dan één wijze aan bij het begrip ἐρᾶν, maar breidt deze beschouwing vervolgens ook uit over die philia, die los staat van de eros. Dit is alleen te verklaren, wanneer men aanneemt, dat hier de blik van PLATOON op de mens en zijn leven en streven diepgaander is dan in het Sumposion en meer met de empirische werkelijkheid rekening houdt.

Ook het karakter van het Sumposion en de wijze, waarop philia daar voorkomt, zijn in deze zin te verklaren: het doel van de φιλία, het φίλον, het eigenlijke onderwerp van de Lysis, is alleen dialektisch te benaderen, en daarmee in diepste wezen ook de philia zelf. Het doel van eros, het schone, dat intuïtief, niet langs logisch-analytische weg wordt gezocht, wordt ons in beelden en metafysische speculatie getoond.

Wanneer wij deze gedachten toepassen op de chronologische verhouding tussen Lysis en Sumposion, verbindt zich de gedachten-gang van HERMANN op logische wijze met die van SCHLEIERMACHER. Een nader concreet argument hiernaast zou natuurlijk ter aan-

¹⁾ Vgl. daarentegen HARTMANN: Platos Logik des Seins, p. 349-350. Zie ook p. 346.

vulling belangrijk zijn, maar absoluut nodig lijkt het niet. Met zekerheid is het ook niet te verkrijgen.

De aanwijzing, die KUIPER baseert op BRUNS, is niet meer dan een veronderstelling: „Eiusmodi igitur reclamationem, qualē Bruns post Symposium editum ab adversariorum partibus exortam esse suspicatur, Platoni causam fuisse probabile est, ut defensionis atque refutationis gratia Lysidem dialogum componeret. Nam adversarios illos Ἐρωτος ἐγκωμίων, in Symposio prolato, per Amicitiae laudem respondisse, quis dubitet, quin maxime sit veri simile”¹⁾.

Zo kunnen we besluiten, dat KUIPER gegronde argumenten heeft aangevoerd voor de volgorde: Sumposion—Lusis, door zijn vergelijking van parallelplaatsen uit de twee dialogen. Maar Kuiper geeft blijk niet zuiver de verhouding van de begrippen ἔρωτος en φιλία te hebben gezien, terwijl juist het logische en psychologische verband en ook de tegenstelling tusschen ἔρωτος en φιλία, en eveneens tussen καλόν en ἀγαθόν, de opzet van de Lusis beter en zekerder verklaart dan de veronderstelling van de genoemde geleerde²⁾, die hem tot een — zeker niet juiste — conclusie voert: „Hanc revera dialogi scriptoris opinionem fuisse constituere licet: boni ideam esse illud, quod non nisi ἔρωτος stimulo acti sibi petant homines”³⁾.

Ook de ethische opvattingen en uiteenzettingen in de Lusis, die zoveel zuiverder zijn dan die in het Sumposion en waarover we nog zullen moeten spreken, pleiten overtuigend voor de stelling, dat het Sumposion eerder dan de Lusis is geschreven.

3. Dat men het herhaaldelijk zo voorstelt, alsof de Lusis uitsluitend een inleiding is op en geheel ondergeschikt aan het Sumposion, hangt noodwendig samen met het feit, dat men zijn betekenis over het algemeen veel te laag heeft aangeslagen.

De Lusis is niet uitsluitend de neerslag van PLATOONS worsteling met de druk van SOKRATES' geestelijke erfenis, in zoverre de leerling deze op de duur niet kon aanvaarden. De Lusis beduidt in het leven van PLATOON ook niet de eerste stap op de weg naar geestelijke zelfstandigheid, want deze had zich de filosoof reeds lang in voldoende mate verworven, voordat hij dit systematische onderzoek

¹⁾ KUIPER, p. 105.

²⁾ Zie ook KUIPER, p. 106 sqq.

³⁾ KUIPER, p. 115.

over het probleem van het φιλεῖν neerschreef. Toch stoot men bij de geleerden overal op vooroordeelen van deze aard ¹⁾.

Aangezien de meningen over doel en opzet van de Lysis steeds sterk hebben uiteengelopen, is het niet te verwonderen, dat de miskennis zich ook nog op andere wijzen heeft geuit. Zowel in de Oudheid als later kwam het voor, dat men deze dialoog als onecht beschouwde. En toch behandelt hij een begrip, zonder welk een eros-leer niet volledig kan zijn, een begrip, dat weliswaar slechts in één werk stelselmatig door PLATOON onderzocht wordt, maar waarop in tal van andere dialogen herhaaldelijk belangstellende blikken worden geworpen. Men denke slechts aan het Sumposion, de Phaidros, de Politeia, de Nomoi ²⁾.

Het lijkt ons dan ook onverklaarbaar, hoe WILAMOWITZ kan beweren: „Er (Platon) hat die Freundschaft (bedoeld is de φιλία) nicht wieder behandelt, so dass Aristoteles gleich zu Anfang seiner ausführlichen Darlegungen auf den Lysis einen Blick wirft (Eth. 8, 2) der ihm doch wirklich wenig bieten konnte“ ³⁾.

¹⁾ ZIEBIS, p. 19 : „Hier spricht noch nicht Plato, sondern Sokrates, so wie er war... lässt die platonische Auffassung von der Freundschaft (!) wenig aus diesem Gespräch gewinnen. Und auch die Sokratische Auffassung von der Freundschaft lesen wir mehr zwischen den Zeilen, als in den Zeilen“.

VERBRUGH, pp. 22-23 : „Gerade die Lebenswärme, welche den ganzen Dialog durchsetzt, eben das erotische Element, welches in der Freundschaft der Palaistra überall spürbar ist, tritt in wohlthuendem Gegensatz zu der oft dünnen, ergebnislosen Dialektik; es ist die Erotik Platons, die sich gegenüber dem Rationalismus des Sokrates Geltung zu verschaffen sucht. Auch Platon ringt, und der Kampf ist schwerer als so manche Ringkämpfe, die die schönen Jünglinge zu bestehen haben, mit denen Sokrates seinen Scherz treibt. Platon, der Schüler, kämpft mit dem Künstler Platon. Es ist der Streit zwischen Pietät und innere Verpflichtung einerseits, mit dem unaufhaltsamen künstlerischen Wollen und dem Trieb nach Selbstbestimmung andererseits. Hinter leuchtenden Kulissen, die das schillernde Milieu, den Lebensvollen Hintergrund für den „Lysis“ abgeben, ringt ein Mensch um die innere Freiheit. Nur aus dieser Freiheit, und als Ergebnis derselben, werden die Meisterwerke Platons entstehen“.

WILAMOWITZ, I p. 187 : „Zum ersten Male versucht er es, eigne philosophische Gedanken vorzutragen, die sich freilich auch nicht zur Klarheit durchgerungen haben“.

In dezelfde geest: WESTERMAYER, p. 4 : „... in welchem er schüchtern über Sokrates hinauszugehen wagt.“

De getuigenissen van deze aard zijn zeer talrijk en zouden gemakkelijk tot enkele tientallen zijn aan te vullen.

²⁾ Zie o.a. : Sump. 179C, 182C, 184B, 185A, 188C, 192C. Phaidros 231C, 237C, 255B, E. Politeia 334C, 351D, 401D, 576A. Nomoi 731E, 776A, 837A. Sophistes 242E. Timaios 88E.

³⁾ WILAMOWITZ, II p. 71.

Het vraagstuk van de φιλία heeft zeker niet minder de aandacht getrokken van PLATOON dan begrippen als ἔρως, δόξα, ἐπιστήμη, ἀρετή, ja zelfs de Idee. Onder al deze begrippen is er niet meer dan één waaraan hij een gehele dialoog heeft gewijd, nl. juist het begrip ἔρως.

Onder de veelzijdige logische en psychologische betrekkingen tussen het absolute en het beperkte in de wijsbegeerte van PLATOON moest naast de eeuwig dynamische, egocentrische, steeds tot uitbreiding en verheffing van het IK strevende eros de philia geplaatst worden, die alles kan omvatten, die de zedelijke rijkdom van het subject ten dienste stelt van het object, het niet-ik, die in de groei van het boven-individuele identiteitsgevoel de gedachte opwekt aan het statische, de rust van het beperkte in het absolute, en die in zich draagt een nieuwe relatie van het absolute tot het beperkte, een relatie, die de Griek weliswaar bewust niet aanvaardde, die echter in de niet-griekse christelijke ἀγάπη haar uitwerking en vervolmaking vond: de liefde Gods en de begeerteloze, alleen εὐνοια en „altruïsme” in zich dragende liefde tot de naaste, de φιλανθρωπία in haar meest uitgebreide zin ¹⁾.

Wanneer men het φιλεῖν van al deze zijden beschouwt, dan is dit inderdaad het centrale begrip voor een onderzoek naar de verhouding van de mens als zedelijkwillende persoon tot zijn medemens en evenzeer naar de verhouding van God tot mens.

Wij wezen er vroeger reeds op, dat PLATOON de hoge betekenis van het φιλεῖν zeker bevroedde, beter en dieper dan ARISTOTELES. Als Griek echter is ook hij over die betekenis niet tot klaarheid gekomen, en blijft hij tenslotte bij de philia, die slechts begerende liefde en vriendschap omvat.

De Lusus is dus wel van zeer groot belang en gaat zelfs dieper en grijpt hoger dan het Sumposion. In overeenstemming echter met het karakter van PLATOONS wijsheid en auteurschap is ook van dit begrip, het φιλεῖν, de volle waarde en betekenis, die de filosoof er aan hechtte, niet stelselmatig door hem uiteengezet.

Wij hebben het Sumposion als geheel beschouwd en wij hebben naar beste vermogen getracht de betekenis van de delen voor het geheel naar voren te brengen. Wij deden dit in tegenstelling met tal van geleerden, die, bij een denker als PLATOON volkomen ten onrechte, de inhoud en de bedoeling van de dialoog meenden te kunnen vaststellen uit een klein gedeelte ervan.

¹⁾ Zie : „Psychologische Problemen”.

Nog veel meer reden is er om de Lysis niet te verminken en hem bij een beoordeling in zijn wezen te laten. Hij bevat geen uitweidingen, die voor het geheel niet van belang zijn, en ook de wijze, waarop er de ἔρως met de φιλία samenhangt, is — het zal nu duidelijk zijn — zowel uit leerstellig als uit artistiek-psychologisch oogpunt van een diepe waarheid en betekenis.

Juist omdat het zo uiterst belangrijk is, dat men elk kunstwerk als een eenheid ziet niet alleen naar de vorm maar ook naar de inhoud, naar de gedachte, willen we hier even stilstaan bij de beoordelingen van enkele geleerden.

Verschillenden zijn er geweest, die er toe kwamen de ernst van PLATOON bij het neerschrijven van de Lysis in allen dele in twijfel te trekken. Bij de mening van VON ARNIM, dat de Lysis uitsluitend een ἀντιλογικὸς λόγος is, een παίγιον, sluit zich DIRLMEIER aan¹⁾. Hij motiveert deze opvatting met het feit, dat PLATOON in de Lysis geen afwijzende houding aanneemt tegenover de „Utilitarismus“. Zelfs als PLATOON in de Lysis de veronderstelde houding aannam, wat hij echter zeker niet doet, is het toch nog de vraag, of men op deze grond de dialoog zou mogen verwerpen. Het is een typisch-onjuiste wijze van redeneren, wanneer DIRLMEIER dan van dit a priori aangenomen, volkomen hypothetische παίγιον-schap, een basis maakt, waarop hij voortbouwt: „...es heisst den παίγιον-Charakter des Lysis ganz verkennen wenn man in ihm methodologische Differenzierungen sucht“²⁾.

WILAMOWITZ constateert eveneens, dat de Lysis een ἀντιλογικὸς is³⁾, en VERBRUGH stelt vast, „dass manches in diesem Dialoge sicher nicht ernst zu nehmen ist“⁴⁾.

Hoeveel zal er dan van de Lysis wel au sérieux zijn te nemen?

De meesten spreken van het eerste gedeelte van de Lysis gering-schattend als van het inleidende gesprek. Weinig gunstiger beoordeling vindt de beschouwing over het, gedeeltelijk in natuur-filosofische zin gehouden, ὁμοιον en ἐναντίον. Van de passage, waarin SOKRATES over de begrippen ἐπιθυμία, ἔρως, οἰκεῖον terugkeert tot zijn belofte aan Hippothales om de beminde te wijzen op zijn plichten tegenover de minnaar, zegt WILAMOWITZ: „Es leuchtet ein, dass diese letzte Partie lediglich für die Situation des

¹⁾ VON ARNIM, Jugenddialoge p. 47. DIRLMEIER, p. 73.

²⁾ DIRLMEIER, p. 74.

³⁾ WILAMOWITZ, II p. 70.

⁴⁾ VERBRUGH, p. 65.

Dialoges da ist. Sie verträgt keine scharfe Prüfung. Sokrates lässt sie auch ganz beiseite, als er die Summe zieht" ¹⁾).

Men ziet : tussen dit „philologisch Verfahren" en een volledig verwerpen van de dialoog als onecht is er tenslotte niet veel verschil meer voor het vormen van een oordeel over de betekenis van de dialoog.

Terecht protesteerde reeds GOLDBACHER tegen elke toepassing van deze aard van wetenschappelijke methode, en nadat hij bewezen heeft, welke intrinsieke waarde er ligt opgesloten in het eerste gesprek van SOKRATES met LUSIS, besluit hij : „So finden die in dem Dialoge angeregten Schwierigkeiten mit dem Schlusse desselben ihre Lösung und alles verbindet sich zu einem harmonischen Ganzen auf dem Boden platonischer Philosophie" ²⁾).

Wanneer men bedenkt, dat boven beschreven opvattingen worden aangehangen inzake de vraag, wat er al en wat er niet in de LUSIS van belang is, zal men er zich niet over verwonderen, dat ook over de strekking van de dialoog de meningen zeer uiteenloopen.

Wij zagen al, hoe KUIPER de betekenis van de LUSIS in de grond vond in het begrip ἔργος.

VERBRUGH vindt de LUSIS van psychologisch standpunt bekeken oppervlakkig ³⁾. Zeker, aan het emotionele wordt er weinig aandacht geschonken, maar was het vraagstuk van het emotionele een van de problemen, die PLATOON als Griek in zijn onderzoek over het φιλεῖν kon betrekken ? ARISTOTELES constateert het emotionele element in de φιλία, maar gaat er evenmin als PLATOON dieper op in ⁴⁾.

Doch VERBRUGH gaat verder. „So wird zum Beispiel das Phänomen des Mitgefühls gar nicht berührt, und die Sympathiegefühle werden weder in ihrem Entstehen, noch in ihrer Auswirkung differenziert. Ferner ist die *Freundschaft* so, wie sie im „Lysis" beschrieben wird, viel zu teleologisch. Wenn es Platon damit wirklich Ernst ist, so begeht er einen elementaren Fehler, denn die *Liebe* verfolgt bekanntlich keinen Zweck" ⁵⁾).

¹⁾ WILAMOWITZ, II p. 74.

²⁾ GOLDBACHER, p. 138.

³⁾ VERBRUGH, pp. 64-65. VON KLEEMANN, p. 13, betoogt hetzelfde over het Sumposion. In geen van beide dialogen is voor PLATOON de psychologie hoofdzaak.

⁴⁾ Zie het gedeelte van de Ethica Nicomachea, dat handelt over de φιλία (E.N. 1155a sqq.)

⁵⁾ VERBRUGH, p. 65. Cursiveringen van ons. Alleen een spelen met de termen vriendschap en liefde, zoals VERBRUGH dat doet, kan zijn conclusie een schijn van waarheid geven.

Laten we niet vragen, waarom VERBRUGH de moeite neemt aan de schrijver van dit „παίγνιον” deze ernstige verwijten te doen.

Anderzijds wordt in het hooggeprezen *Sumposion* de psychologie van de eros slechts enkele keren terloops en oppervlakkig aangeroerd, nl. door ARISTOPHANES en ALKIBIADES, en ook wat DIOTIMA er over te berde brengt, is zeer fragmentarisch, terwijl het zich beperkt tot dat wat in de poëtische en metafysische beschouwingen van het *Sumposion* onontbeerlijk was.

Er is geen aanwijzing te vinden in de *Lysis*, waaruit zou kunnen blijken, dat PLATOON hier de bedoeling had de psychologie van de *φιλία* („Freundschaft”?, „Liebe”?) uiteen te zetten. De eros naar het schone en ware bracht allerlei moeilijkheden mee betreffende 's mensen verhouding tot het zedelijk-goede. Zijn intuïtieve drang naar *εὐδαιμονία* door *ἀληθές* en *καλόν* vindt zijn uitdrukking en voorlopige bevrediging in het *τίκτειν ἐν καλῷ*, het verwekken en voortbrengen in het niet-ik.

In een metafysische, poëtische, religieuze speculatie laat zich dat *ἄλογον πράγμα*, de eros, vatten, de eros, die er naar streeft het vreemde te assimileren aan het *ἴκ*, die het individu tracht uit te breiden met het vreemde, zijn armoe verliest door vreemde rijkdom, met zijn eigen rijkdom verwekt in het buiten-individuele onvolmaakte.

Maar de verhouding van individu tot individu en de betekenis van deze verhouding zowel psychologisch als logisch voor het naderkomen tot het absolute goede, tot de *εὐδαιμονία*, tot het „heel andere”, de rust van het *τῷ ὄντι ἀγαθόν*, is alleen dialektisch te benaderen in „methodologische Differenzierungen”, en deze biedt ons de *Lysis*.

Zo wordt hét thema van de *Lysis* natuurlijkerwijze niet de *φιλία* zelf en haar psychologie, niet haar doel zelf, het *χρήσιμον* en het *ἀγαθόν*, dat naar zijn wezen in de *Lysis* immers inderdaad niet onderzocht wordt. Het verband tussen deze beide, tussen *φιλία* en *ἀγαθόν*, de *πρᾶξις* van het *φιλεῖν* zelf, vormde het probleem ¹⁾.

Een belangrijk feit wordt hier vaak uit het oog verloren, ofschoon het samenhangt met het diepste wezen van eros en *philia*.

¹⁾ ZIEBIS, p. 11 : „Darin liegt ja die Schwierigkeit des Verständnisses dieses Dialogs nicht nur für die beiden Knaben *Lysis* und *Menexenos*, sondern auch für den Leser : Man erwartet nach der Einleitung des *Sokrates*, etwas über die Freundschaft zu hören, und *Sokrates* drängt zu einer prinzipiellen Untersuchung des *Philiabegriffes* hinsichtlich seines Geltungscharakters”.

De ἔρως gaat uit van de minnaar naar de beminde, ἀντέρως gaat uit van de παιδικά naar de ἐραστής. Maar eroos richt zich niet alleen op het vreemde individu. Hij richt zich, opstijgende van zijn streven naar de persoon, tot het algemene schone en ware en verliest daarmee toch niet zijn karakter van eroos: ook in het schone en ware, aan zich dienstbaar gemaakt door het subject, verwekt eroos het goede, zoals hij ἀρετή verwekte in de schone mens. Wij zagen, hoe eroos tracht de grenzen van het IK en het niet-ik niet alleen te overschrijden maar zelfs te vernietigen, al vernietigt hij ook zichzelf als hij zou slagen.

Philia is een vriendschaps- of liefdesverhouding op de eerste plaats van persoon tot persoon, maar zij richt zich evenzeer op het goede buiten de menselijke persoon. Zij richt zich op het niet-menselijke, op het boven-menselijke en op het transcendente.

Merkwaardig is de overeenstemming in opvatting van tal van geleerden, die het wezenlijke van het φιλεῖν niet in deze psychologische factor zelf vinden maar slechts in datgene, waarop het φιλεῖν zich richt.

VON STEIN, GOLDBACHER, DIRLMEIER, MENGEL vinden allen het wezen van de φιλία in een wederzijdse verhouding van twee personen tot verkrijging van een nog niet verkregen goed¹⁾. Dit

¹⁾ Als VON STEIN de oplossing van het raadsel van de Lysis meent te vinden in het begrip van de οἰκειότης, motiveert hij zijn mening als volgt: „Denn eine Zusammengehörigkeit bezeichnet nur ein Zusammentreffen der beiden, für die Freundschaft in Frage kommenden Personen in einem dritten Sächlichen, dem sie beide verwandt sind". (HEINRICH VON STEIN, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, I, p. 82).

GOLDBACHER pp. 131-32: „Die φιλία besteht also unter den Wesen der Erscheinungswelt, des μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν, und verbindet sie in dem gemeinsamen Streben nach dem absolut Guten, d.h. in dem Streben nach der Erkenntnis des absolut Guten und nach möglichster Annäherung an dasselbe". DIRLMEIER, p. 87: „Endlich bezeichnet die φιλία in der Metaphysik Platons ein Verhältnis, begründet durch gemeinsame Hinwendung zur Idee des höchsten Gutes, durch Eros vermittelt und als grösste Aufwärtsentwicklung des sozialen Lebens, als ideales Postulat die τελεία φιλία der Guten, in der das höchste Ziel des Menschen verwirklicht ist — aristotelisch gesagt — die θεωρητικὴ ἐνέργεια, welche die τελεία εὐδαιμονία (NE 1178b7) in sich schliesst". Op grond van Phaidros 256A past DIRLMEIER (p. 65) deze beschouwingswijze zelfs toe op de φιλία διὰ τὸν ἔρωτα.

MENGEL, pp. 36-37: „Wir wissen bereits, dass die wirkliche Freundschaft (!) in dem Bestimmtheitsein des Strebens zweier Mitmenschen durch dieselben sittlichen Ideen besteht. Diese Ideen haben das dialektische Doppelantlitz, nicht nur das Streben eines Individuums zu sich hinaufzuziehen, sondern auch zwischen zwei einander gleichen Seelen derartige Beziehungen zu stiften, wie wir sie in

geeft de φιλία veel meer beperkte betekenis dan zij bij PLATOON heeft. Men ziet over het hoofd, dat het voorwerp van philia zelf het goede is, hetzij dit als een persoon is bedoeld hetzij als een zaak, hetzij zijn waarde alleen subjectief hetzij zij objectief verstaan wordt.

Liefde vindt haar doel zelf in eerste instantie in haar voorwerp. Daarom kán zij wederkerig zijn, wanneer zij nl. met behulp van de waarde, die de ander heeft voor het subject een buiten-persoonlijk doel nastreeft, dat echter niet de psychologische grond van deze philia is ¹⁾).

KUIPERS bestrijdt de opvatting, die de philia beperkt tot een wederkerige verhouding tussen twee personen, en beroept zich hiervoor terecht op Lysis 221E: Τοῦ οἰκείου δὴ, ὡς ἔοικεν, ὃ τε ἔρωσ καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὕσα, ὡς φαίνεται, ὃ Μενέξενε τε καὶ Λῦσι. Συνεφάρτην. Ὑμεῖς ἄρα εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πη οἰκεῖοι ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς.

Uit de samenhang blijkt, dat τοῦ οἰκείου hier onzijdig is en alleen in verband met SOKRATES' bedoeling nader beperkt wordt tot de personen van de ἐρώμενος en de ἐρῶν.

Na dit alles hoeven we verder niet te betogen, dat ook het οἰκεῖον zelf niet het hoofdthema is van de dialoog, zoals weer anderen willen ²⁾). Het begrip komt in de hele Lysis niet anders voor dan in vage hypothesen. Het werkelijke οἰκεῖον, nl. het οἰκεῖον als ἀγαθόν, blijkt in het Sumposion ook doel van eros te zijn, maar zowel in het Sumposion als in de Lysis is het eigenlijke studie-object iets anders.

4. Het onderzoek is in de Lysis geheel dialektisch van opzet. Het sluit aan bij de waarderingsbegrippen, die men in de praktische samenleving gebruikt. Zoals deze begrippen daar worden gebruikt, zijn ze vaag, weinig samenhangend onderling tegenstrijdig. Wil

der Freundschaft erblicken. Hierfür kommen solche Seelen in Betracht, welche dieselbe Angemessenheit gegenüber den vier Aretai an sich tragen. Dagegen war das Streben auch in der wertgerichteten Seele notwendig zu den Erscheinungen hingewandt, und neben allem Bemühen, die Idee an sich gemeinsam zu verwirklichen, blieb die Seele des Wertstifters und des Freundes in der ständigen Gefahr, dem sinnlich-erotischen Streben (!) nach Lust Folge zu leisten. Zwischen diesen beiden dialektischen Spannungspolen schwankt das Pendel des Freundeslebens hin und her, und die Seelen finden sich im dauernden Kampf mit sich selbst".

¹⁾ MENGEL verwacht overigens ook weer ἔρωσ met φιλία, als hij van „Freundschaft" spreekt. Φιλία als factor in PLATOONS wijsbegeerte kent hij niet, en hiermee staat hij, zoals gezien, helemaal niet alleen.

²⁾ Bv. UEBERWEG-PRAECHTER, p. 238-39.

men de betekenis en de zedelijke plichten van de mens als mens duidelijk uiteenzetten, dan moeten eerst die waardebegrippen kritisch worden gezuiverd en bepaald, in consequente samenhang met elkaar gedacht en hun inhoud opgeklaard.

In hoofdzaak tracht de Lysis dit te doen met de volgende begrippen: φρόνησις, ἐλευθερία, εὐδαιμονία, χρήσιμος en ἀγαθός, φιλῶν en φιλούμενος, ὅμοιος, ἐναντίος, κακός, μήτε ἀγαθὸς μήτε κακός, φιλία, ἐπιθυμία, ἕξις, οἰκεῖος.

Eerst wanneer men in zijn levensbeschouwing al deze en dergelijke begrippen consequent in onderlinge samenhang heeft gebracht, kan men bewust en volledig zijn levenshouding bepalen.

Wanneer aanvankelijk de gedachtenwereld van een persoon nog een chaos is zonder ordening, dan kunnen zeer heterogene dingen als waarden voor de mens gedacht worden, als ἀγαθὰ en φίλα. Van dit besef gaat SOKRATES uit bij zijn poging om orde te brengen in het chaotische.

Als aanleiding neemt hij dan een psychologisch feit te baat, dat de ervaring noodzakelijk aan de aandacht opdringt: het is een mens voor zijn individuele geluk niet onverschillig, het kan hem ook niet onverschillig zijn, hoe zijn medemensen, in de eerste plaats zijn οἰκεῖοι, zijn familieleden en nabestaanden, over hem denken en te zijnen aanzien gezind zijn, of zij dus de wil hebben, de εὐνοία, om hem voort te helpen in zijn streven naar zijn persoonlijke geluk.

Deze wil om voort te helpen, de εὐνοία, is naast de ἐπιθυμία een kernpunt van de strevende φιλία¹⁾. Op dit ὀφελεῖν als zedelijke en sociale factor in het φιλεῖν zullen we later nog terugkomen, nadat we eerst een blik hebben geworpen op de behandeling in de Lysis van het ethische probleem in het algemeen.

Wij zagen, hoe in het Sumposion het goede wordt verwekt door tussenkomst van τὸ καλόν, het schone en ware. Dialektisch wordt er die verhouding tussen het ethische en het theoretische niet uiteengezet. Zij wordt alleen in psychologische en metafysische zin aangeduid.

Maar in elk geval: eerst in het aanschouwen van het ware en schone, waartoe hij opstijgt door het beperkte καλόν, dat hij zelf bezit, kan eros het goede verwekken. Men mag dus ook het resultaat van de eros bij niet-redelijke wezens, waar hij a

¹⁾ Vgl. de geheel afwijkende mening over de εὐνοία bij ARISTOTELES E.N. 1155b32 sqq. Ook hier blijkt weer, hoezeer Aristoteles de eigenlijke waarde van het griekse woord φιλία geweld aandoet.

fortiori te werk gaat zonder λογισμός, wel echter met een instinkt voor een soort van doel, dat echter geen deel heeft aan en zich niet bewust is van het ethisch goede: waar eros dus werkt zonder enige μέθεξις aan het goede, bezwaarlijk ethisch noemen. Ook op dit onderscheid met het menselijke en zijn verhoudingen wordt in het Sumposion niet gewezen.

In de Lysis wordt de verhouding en relatie tusschen het ethische en het theoretische reeds terstond in het oog gevat: alles, ἀγαθόν, φίλον, ἐλευθερία, εὐδαιμονία kan Lysis alleen verkrijgen door φρονεῖν door σοφός zijn, en alleen in datgene, waarin hij σοφός is¹⁾. Zonder φρονεῖν is geen zedelijk goed-zijn, geen ἀρετή mogelijk.

Maar de opvatting van SOKRATES op het gebied van het ethische veronderstelde nog een tweede punt: μέτ φρονεῖν is geen κακία mogelijk. Met inzicht in het goede verbindt zich noodzakelijk de wil tot het goede: inzicht en goed-zijn gaan noodzakelijkerwijze samen.

De Lysis staat nog geheel op dit standpunt, want alleen van hieruit is het denkbaar, dat men ἄγνοια en κακία als synoniemen opvat, niet in die zin, dat deze begrippen volkomen dezelfde betekenis hebben, maar dat zij het materieel-zelfde aanduiden onder een verschillend aspect, zoals ook in de rede van ΔΙΟΤΙΜΑ καλόν een praedicaat is bij ἀγαθόν, alle ἀγαθόν ook καλόν is en omgekeerd, maar het ἀγαθόν als het werkelijke onbeperkte metafysisch boven het καλόν staat²⁾.

In deze verhouding stelt ons de Lysis dan ook theoretische en ethische rede voor: οὐδ' αὖ ἐκείνους φιλοσοφεῖν τοὺς οὕτως ἄγνοιαν ἔχοντας ὥστε κακοὺς εἶναι: κακὸν γὰρ καὶ ἀμαθῆ οὐδένα φιλοσοφεῖν³⁾. En verder: τὸ κακὸν τοῦτο τὴν ἄγνοιαν....

Zo hebben we hier toch van de ene kant een completering van de voorstelling, die het Sumposion ons geeft, van de andere kant een geheel nieuwe wijze van aangrijpen en behandelen van het probleem.

De ἄγνοια⁴⁾ kunnen we ons bezwaarlijk denken in de zin van een positief kwaad, als waarover de Lysis spreekt⁵⁾. Maar de wil,

¹⁾ Cf. Lysis 210CD.

²⁾ Vgl. „Ethische Problemen“.

³⁾ Lysis 218A.

⁴⁾ Lysis 218A. Cf. Sump. 202A.

⁵⁾ Men denke er hier ook weer aan, hoe het natuurlijke kwaad in de rede van Euximachos niet bestaat in het νοσοῦν, omdat dit op zichzelf indifferent is, maar in de afwezigheid van ὁμόνοια en ἁρμονία.

die de zedelijke zelfbepaling is van het individu, is, zoals we zagen, naar zijn zedelijke waarde onverbrekkelijk verbonden met φρόνησις of ἀγνοια. De wil, die zich door onwetendheid op het verkeerde richt, is het positieve kwade.

Wij mensen, die staan tussen goed en kwaad, wij die volgens PLATOON altijd door onze betrekkelijke onwetendheid een positief kwaad in ons omdragen, hebben door ons φρονεῖν daartegenover het positieve goede in onze ziel. Want zonder weten zijn wij nooit, een volmaakt onwetende of een werkelijke κακός is ondenkbaar. Hij zou geen mens meer zijn.

*Αγνοια, κακόν en de hiermee samenhangende ἐπιθυμία staan in de mensenziel tegenover φρόνησις, ἀγαθόν en een andere ἐπιθυμία¹⁾. De begeerte is op zichzelf immers indifferent, een zuiver neutrale ὄρεξις. Niet wij bepalen in eerste instantie zelfstandig en onafhankelijk de richting van onze φρόνησις, maar zij wordt gericht: zij is in ons terwille van het goede, waarmee wij in verbinding komen en waaraan wij deel hebben door φρόνησις²⁾ en wij zoeken het goede, omdat wij door onze beperkte menselijke φρόνησις het kwade willen vluchten en verdrijven, dus διὰ κακοῦ παρουσίαν. Juist door deze verwarring van het theoretische en ethische, die tevens de sleutel is voor het begrijpen van de verhouding tussen de psychologische factoren philia en eros, werd het mogelijk het zedelijke kwaad voor te stellen als verwant aan of zelfs één met het natuurlijke kwaad, de ziekte, tegenover het goed-zijn als gezondheid.

Immers zowel in een intellektualistische ethiek als bij een identificering van zedelijk en natuurlijk kwaad komt het begrip van persoonlijke schuld in het gedrang, zoals dit in de Lysis inderdaad gebeurt. Onwetendheid kan op zich niet aan onze schuld worden geweten, want wij moeten juist weten bezitten om weten te kunnen zoeken.

Weten en goed-zijn worden afhankelijk van de begrippen, waarmee niet op de eerste plaats een aanduiding bedoeld werd van deze afhankelijkheid, maar van 's mensen tussenpositie tussen twee uitersten, nl. van de begrippen ἀνάμνησις en μέθεξις.

Als ons weten voldoende is, onze graad van verwantschap met de absolute, ἐνε ἐπιστήμη hoog genoeg, dan zoeken wij noodzakelijk verder weten of zedelijk goed-zijn. De vrije werking van de zede-

¹⁾ Vgl. hier en in het vervolg „Psychologische Problemen“.

²⁾ Vgl. weer Sump. 203C vlgg.

lijke wil komt hier dus inderdaad wel zeer erg in het gedrang. Het griekse intellektualisme, versterkt door de sokratische begripsfilosofie, bepaalt in de Lysis nog steeds PLATOONS voorstellings- en gedachtenwereld.

In het *Sumposion* gebruikt ARISTOPHANES de term *ἰᾶσθαι* en hij bedoelt daarmee, dat de menselijke beperktheid en gebrekkigheid door onderlinge, bovenindividuele vereniging met de hulp van eros moet worden opgeheven, wil de mens gevoerd worden tot de *εὐδαιμονία*¹⁾.

ERUXIMACHOS, die de voortreffelijkheden van de geneeskunde gedeeltelijk in psychiatrische zin opvat, beschouwt als de ziekte de *ἀταξία*, het gebrek aan *ὁμόνοια* tussen de strevingen onder de fysiologische en onder de psychische factoren in het individu, hetgeen ook gemakkelijk een analogie toelaat in sociale zin, zoals PLATOON die zo gaarne opstelt.

ERUXIMACHOS' theorie voert de gedachten terug tot allerlei kosmologische, natuurfilosofische theorieën, die hij toepast op de mikrokosmos van de redelijke, ethisch zelfstandige mens. Wij wezen er vroeger reeds op, dat bij deze spreker er eigenlijk geen ethisch, zelfs in 't algemeen geen waardeverschil is tussen het gezonde en het zieke. Beide zijn inderdaad van zuiver theoretisch standpunt indifferent en alleen hun harmonie is een gevolg van streven of zelfs van invloed van buiten.

Deze theorie is totaal rationalistisch en in diepste werkelijkheid anti-platonisch monistisch-materialistisch. Zij doet denken aan moderne theorieën over psycho-analyse, die een zedelijk bewustzijn en een zedelijke wil geheel op de achtergrond schuiven.

Toch is de theorie van ERUXIMACHOS ongeveer het enige in het *Sumposion*, dat raakt aan de antithese tussen het goede en het kwade in de menselijke psyche.

De theorie van de Lysis is geheel anders en ondanks haar verwarring van het theoretische met het practische gaat zij toch veel dieper²⁾. Haar korte samenvatting vindt zij in de volgende woorden :

καὶ οὕτω δὴ ἂν τότε γένοιτο κατάδηλον, ὅτι διὰ τὸ κακὸν τὰγαθὸν ἠγαπῶμεν καὶ ἐφιλοῦμεν, ὡς φάρμακον ὄν τοῦ κακοῦ τὸ ἀγαθόν, τὸ δὲ κακὸν νόσημα· νοσήματος δὲ μὴ ὄντος οὐδὲν δεῖ φαρμάκου³⁾,
dus ook τοῦ ἀγαθοῦ.

En juist op dit δεῖν, dit nodig hebben, berust de hele leer van

¹⁾ Sump. 189D, 191D.

²⁾ Lysis 217A vlgg.

³⁾ Lysis 220D.

de φιλία in de zin van liefde, zoals deze in de Lysis verbonden wordt met haar ἐπιθυμία-theorie ¹⁾).

Eerst in de Sophistes ²⁾ krijgt het beeld van de ziekte op ethisch gebied een ander karakter, terwijl het ethische intellektualisme er gedeeltelijk wordt afgeworpen. De πονηρία τῆς ψυχῆς is hier ten eerste een νόσος, waarbij aan het zuiver ethische gedacht wordt. Ten tweede is zij een αἴσχος, dat het theoretische tekort omvat ³⁾. Hier herkrijgt de wil zijn onafhankelijkheid van het theoretische inzicht, het handelen van de mens zijn onafhankelijkheid van 's mensen theoretisch weten.

5. De Lysis wijkt zelden af van het gebied van het menselijke. De activiteit in het φιλεῖν geldt hier alleen van de mens als zedelijk-willend wezen, dus als persoon. In de dialoog wordt scherp de tegenstelling in het oog gevat van het moderne begrip „persoon” tegenover natuurding, maar rechtstreeks wordt het niet in het onderzoek betrokken.

In het Sumposion kwam de conceptie van de vrije persoonlijkheid van de mens naar verschillende zijden in gevaar. Het einde van de geestelijke eroos zou zijn, dat de individuele zelfstandigheid opgaat in het kosmische, het θεῖον of de φύσις. De eis van onsterfelijkheid heeft niet tot gevolg het geloof aan persoonlijke verantwoordelijkheid en individuele eeuwigheid, die noodzakelijk zou moeten volgen uit de opvatting, dat de mens als persoon een absolute, zelfstandige waarde heeft. Men herinnert zich, hoe PAUSANIAS het liefhebben slechts van de ziel goedkeurde, omdat alleen deze het blijvende was in het complex van het menselijke individu ⁴⁾. Doch ook de ziel verliest haar individuele existentie na de dood van het lichaam.

Wat het menselijke beperkte individu betreft, is PLATOON wel verder gekomen, wanneer hij elders de persoonlijke onsterfelijkheid

¹⁾ Cf. Lysis 217A : de gezonde is niet φίλος ἑαυτοῦ (φίλος τινί = vriend van, φίλος τινός = bevriend aan of met).

²⁾ Sophistes 228.

³⁾ APALT, noot 24 op de Sophistes, tekent hierbij aan : „Diese Scheidung zwischen Krankheit und Unwissenheit als den zwei Quellen sittlicher Unzulänglichkeit stimmt nicht mehr recht zu der sokratischen Lehre, denn sie enthält doch das Zugeständnis, dass Unwissenheit nicht die alleinige Fehlerquelle sei. Wenn Seelenkrankheit ein Zwiespalt zwischen Einsicht und Begierde ist (228B), so wird dabei das Vorhandensein der Einsicht doch vorausgesetzt. Schon in der Republik (439B ff.) tritt diese Wendung hervor ; näher ausgeführt ist die Sache in den Gesetzen (863B ff.)”

⁴⁾ Cf. Sump. 183E.

verkondigt. Maar ook dit is geen voortbestaan van de mens als mens, als zinnelijk-geestelijk wezen. Het vrije willen en handelen, berustend op de theoretische rede, scheidt de mens van het natuurding. Een positieve omschrijving van de individuele menselijke persoonlijkheid zullen we bij PLATOON niet vinden. In een zuivere bepaling van de begrippen persoon en natuurding tegenover elkaar is hij niet geslaagd.

Dit feit is van groot belang ook voor een ander probleem. De griekse denkers bepalen het goddelijke als het absolute zijnde, dus in metafysische zin; of ook als de φύσις of de κόσμος, wat voert tot een pantheistisch of een materialistisch monisme. Over het absolute spreekt PLATOON in het Symposium als van het θεῖον, en verder wordt er gesproken over de θεοί. Beide begrippen wijzen er op, dat de conceptie van een persoonlijke godheid ontbreekt. Men kan haar vinden in de Idee van het goede, maar het gevaar is groot, dat wij dan in dit begrip een moderne gedachte leggen. Tot het begrip van God als volmaakt, vrij handelend en denkend wezen, is ook ARISTOTELES niet gekomen.

Op dit probleem van God als de volmaakte persoon zullen we later nog moeten terugkomen.

De Stoïci, die zich voor de oplossing van het probleem persoon — natuurding veel moeite hebben gegeven, konden evenmin slagen in de vaststelling van het wezen van de σπουδαῖος, de vrije mens. Zij vatten de mens te vaag op als deel van de φύσις. Zo werden zij misleid door hun verkeerde natuur-begrip.

Het natuurding werkt door wetten, waarvan het geen bewustzijn of weten heeft en het is dus onvrij. De krachten, die in deze wetten hun uitdrukking vinden, zijn dan vaak in verband getreden met het menselijke, doordat men ze in het begrip eroos met het menselijke samenbracht.

Of dit nu de grondslag werd van een pampsychistische of een hylozoïstische wereldopvatting: door de kosmologische eroos verviel in elk geval de wezenlijke grens tussen het menselijke en het fysische. De begrippen, die de eroos bepalen, zijn op de verschillende gebieden de intuïtie, het instinkt, de natuurkracht. Geen van alle zijn zij afhankelijk van een vrije, zichzelf bepalende wil. Daarom was verwarring tussen hen niet gemakkelijk te vermijden.

Voor het begrip van de philia echter zoekt PLATOON tevergeefs een analogie in het leven- en rede-loze. De logische en psychologische banden tusschen de begrippen φιλία, φρόνησις, ἐλευθερία, ἀγαθόν

zijn zo nauw, dat een overgaan van het menselijke op een ander gebied de redenering noodzakelijk ad absurdum zou voeren. Toch wijkt de Lysis op drie plaatsen en in drieërlei zin af van de beschouwing van het menselijke :

- I. Lysis 212D wordt naar aanleiding van het probleem der wederkerigheid van philia het vraagstuk opgeworpen van de ἀντιφιλία. De mens kan beminnen : 1 het *nog* niet met bewustzijn en wil begaafde (bv. kleine kinderen)¹⁾, 2 niet-redelijke levende wezens (dieren), 3. het levenloze. Op al deze categorieën kan dan het begrip van de passieve philia worden toegepast. Maar wederkerigheid heeft alleen zin, in zoverre zij in actieve philia bestaat. ARISTOTELES, die wederkerigheid van philia als eis stelt, verwerpt dan ook de mogelijkheid van philia voor het redeloze, op grond echter van zijn eenzijdige opvatting omtrent de inhoud van het begrip φιλία, waaronder hij alleen vriendschap verstaat. Actieve wederliefde van het redeloze en levenloze is ook volgens PLATOON onbestaanbaar, maar de grond, waarop deze overtuiging bij hem berust, is een andere dan die bij ARISTOTELES.
- II. Lysis 215E spreekt PLATOON over natuurdingen²⁾. Waar hij de spreuk bespreekt : ἀεί τοι τὸν ὅμοιον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὅμοιον, blijft zijn beschouwing beperkt tot het gebied van het menselijke³⁾. Hij spreekt er over de ὁμοιότης van de goede en de slechte mens. Waar hij spreekt over de philia van het tegengestelde, gaat hij over op het gebied van het levenloze, op τὸ ἐναντίον, en past hij hierop het begrip ἐπιθυμῆν toe. Dit is een overdragen van een term uit het gebied van het menselijke op dat van de natuurdingen, en hier staat evenmin de geest van het betoog als zijn terminologie ver af van ERUXIMACHOS' opvattingen⁴⁾.

¹⁾ Lysis 212E : τὰ νεωστὶ γεγονότα παῖδια.

²⁾ GOLDBACHER, p. 131, nt. 1, noemt met weinig zekerheid nog een andere plaats : „Die Parallelstellung der Dreitheilung des ἀγαθόν, κακόν und μήτε ἀγαθόν μήτε κακόν auf dem ethischen und auf dem physischen Gebiete scheint angedeutet zu sein p. 218B νῦν ἄρα παντὸς μᾶλλον ἐξηρηγήκαμεν ὃ ἔστιν τὸ φίλον καὶ οὐ φαμέν γὰρ αὐτὸ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ πανταχοῦ, τὸ μήτε κακόν μήτε ἀγαθόν διὰ κακοῦ παρουσίαν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι”.

³⁾ Lysis 214A sqq.

⁴⁾ Vgl. de uiteenzetting van APELT bij Lysis 215E, nt. 38 : „Die im Altertum beliebten Vergleichen von Qualitäten der äusseren mit solchen der inneren Welt (d.h. mit Qualitäten der inneren Sinnen) führen mehr zur Verdunkelung als zur

III. Het absolute φίλον is van heel andere aard dan al de beperkte menselijke φίλα ¹⁾. De grond van zijn φίλον-zijn is ook een heel andere. Alle andere dingen zijn φίλα om een ander φίλον of αγαθόν. Het absolute φίλον of αγαθόν is φίλον tengevolge van een ἐνδεές, van het gemis van een οἰκτεῖον, tengevolge van alles, wat een grond van ἐπιθυμία kan zijn. Want ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία ²⁾.

PLATOON staat hier op een heel ander standpunt, dan SOKRATES had ingenomen. Hij zoekt naar een bepaling van τὸ φίλον of τὸ αγαθόν. Daarvoor heeft hij de bepaling van het medium nodig, van dat wat de mens in verbinding brengt met het goede, de φιλία. Maar niet in elke vorm is de philia bemiddelares tussen de mens en het goede, zoals elke menselijke eroos tussen mens en καλόν. Bovendien heeft PLATOON hier geen kentheoretisch principe meer nodig maar alleen

Aufhellung der Sache. Bei der ersteren handelt es sich um sehr einfache Begriffsverhältnisse und eindeutige Gegensätze; bei letzteren dagegen, als bei Beschaffenheiten beseelter Wesen, schliesst die Einheit des Seelenlebens bei grosser Mannigfaltigkeit der Zusammensetzung eine reiche Fülle von Beziehungen der Teile zueinander sowie zum Ganzen, also starke Komplikation der Begriffsverhältnisse in sich. Die Fäden verschlingen sich auf das Mannigfaltigste und es steht nicht wie in der äusseren Natur, wo man getrost sagen kann: die Trockenheit verlangt nach Feuchtigkeit und nicht nach Trockenheit. Aristoteles unterscheidet (Eth. N. VIII, 1155b 18 f.) sehr richtig drei Motive zur Freundschaft: 1 das Gute (ἀγαθόν), 2 das Angenehme (ἡδύ) und 3 den Nutzen (χρήσιμον). Er legt aber zu wenig Gewicht auf die Möglichkeit, dass alle drei Motive sich zu gemeinsamer Wirkung zusammenschliessen können. Das Gute, als das entscheidende Hauptmotiv, schliesst weder die Annehmlichkeit noch den Nutzen aus. Denn der Gute hat an nichts mehr Freude als an Seinesgleichen, und damit wäre das Moment des Angenehmen als eine selbstverständliche Begleiterscheinung festgestellt. In unserem Dialog nun kommt dies Moment überhaupt nicht zur Sprache. Was aber den Nutzen anlangt, so kann der Gute, auch wenn er als solcher (als ein rein moralisch gutes Wesen) dem Guten so wenig Nutzen brächte wie etwa in der Natur das Feuchte dem Feuchten, vermöge der Einheit des komplizierten Seelenlebens gleichwohl dem anderen sehr nützlich werden durch die Verschiedenheit beider in Bezug auf Lebensberuf und Fachkenntnisse, mit denen sie sich gegenseitig ergänzen. Aber das moralisch Gute weist schon von vornherein jede Vergleichung mit den Qualitäten der äusseren Natur von sich und zwar auf Grund seines ideellen Charakters. Denn es liegt nach Platon im Wesen des Guten nicht bloss die Beziehung auf das Bestehende und unmittelbar in die Erscheinung tretende, sondern auch auf ein nie völlig Erreichtes und doch immer zu Erstrebendes, zu dessen Verwirklichung die verbundene moralische Kraft zweier Individuen mehr zu leisten vermag als die eines Einzelnen".

¹⁾ Lusus 220E.

²⁾ Lusus 221D.

de psychologische band. Deze is de philia, die gepaard gaat met ἐπιθυμία, en dus ondenkbaar is van het absolute zelf; philia die niet is vriendschap, die niet passief is, maar philia die liefde is en actief streeft naar het goede.

De drie kwesties lossen zich hier op :

1. De actieve φιλία tot het redeloze en levenloze is : ofwel begeerteloze φιλία, ofwel eenvoudige egoïstische begeerte, die noch met vriendschap noch met liefde iets te maken heeft. De φίλοινος kenmerkt zich hierdoor ¹⁾).
2. De φιλία van zuivere, niet samengestelde ἐναντία voor elkaar, wordt gevormd door natuurkrachten. Zij is een begrip, dat alleen, en dan nog maar in zekere zin, is vruchtbaar te maken, wanneer men haar identificeert met de kosmologische eroos.
3. De eventuele φιλία van het absolute οὐδὲν δὴ τούτοις ἔοικε. — ook zij is niet denkbaar verbonden met ἐπιθυμία.

Dit zijn alle drie verschijnselen, die buiten het hoofdthema staan van de dialoog, die echter noodzakelijk moesten worden aangeroerd, omdat de bepaling van 's mensen positie tegenover goed en kwaad en, bij het ethische intellektualisme, ook tegenover σοφόν en ἀμαθές een aanroeren meebrengt van 's mensen plaats in de kosmos in 't algemeen : zijn plaats tegenover het redeloze, het levenloze, het absolute. Het Sumposion houdt zich met dit probleem in hoofdzaak wel bezig, maar het maakt het menselijke in de grond ondergeschikt aan de kosmos.

In de Lysis is het niet-menselijke geheel ondergeschikt aan het menselijke. De bepaling van het begrip „beperkt persoon” tegenover het natuurding en het absolute vindt haar grote moeilijkheid in het beschouwen van de verhoudingen onder de mensen vanuit het buitenmenselijke.

Deze moeilijkheid kan de Lysis niet oplossen. Wel kon hij ons een oplossing geven voor de problemen, die zich voordoen bij een beschouwing, die uitgaat van het menselijke individu. Daarvoor wijst hij ons op de drievoudige φιλία. Echter — en hier bevinden we ons weer bij het hoofdprobleem van de dialoog — alleen de philia, die ἐπιθυμία omvat, ἐπιθυμία zowel in de zin van egoïstisch streven als in die van εὐνοία en daarom misschien

¹⁾ Lysis 212D. Cf. het probleem, of er mogelijk zijn φιλόσοφοι ἄν μὴ ἢ σοφία αὐτοῦς ἀντιφιλή (l.c.). Zie WECHSZLER, p. 88, waar hij, sprekend over DANTE, zegt : „Und wie Gott die liebt, die ihn wiederlieben, so auch Weisheit ihre Liebenden : Onde essa sapienzia dice ne' proverbi di Salomone : Io amo coloro che amano me (Conv. III, 11)”.

beter ὁρεῖς te noemen of eenvoudig βούλησις, alleen deze philia bepaalt 's mensen houding tegenover het absolute.

6. Wij willen nu eerst met de Lysis het menselijke beschouwen van zuiver menselijk standpunt. Daarna zullen we enkele dingen beter kunnen zien, waarop we ook vroeger reeds wezen. Zo is in de Lysis de relatie van het menselijke tot het goddelijke-absolue zeer eenzijdig. Juist deze eenzijdigheid nu was het, die PLATOON voor onontwarbare moeilijkheden plaatste. Bovendien was zij niet een uiting van PLATOONS diepste overtuiging, want zij is direct in strijd met de veelzijdigheid en gecompliceerdheid van PLATOONS philia-opvatting, die hij meer dan eens doet doorschemeren. Het onderzoek naar het φιλεῖν begint met een analyse van een kritische beschouwing over de ouderliefde. De βούλησις in deze is reeds geen op ἡδεσθαι gerichte ἐπιθυμία.

De ouders van Lysis willen natuurlijk, als zijn οἰκειότατοι, hun zoon zo gelukkig¹⁾ mogelijk zien. Alleen de geestelijk-vrije²⁾ nu kan gelukkig zijn en wel door weten : φρονεῖν³⁾ en ἐπίστασθαι. Zij willen dus, omdat zij hun zoon liefhebben, deze opvoeden tot ware ethische vrijheid en φρόνησις.

Welnu, wat van de ouders als φιλοῦντες geldt, moet ook gelden van de andere medemensen. Als zij echte φίλοι zijn, moeten ook dezen Lysis willen maken tot een ἐλεύθερον en φρονοῦντα, opdat hij komt tot het bezit der echte εὐδαιμονία. Zij moeten hem willen voorthelpen : ὠφελεῖν.

Voor het feit, dat zij dat willen, mag en moet Lysis hen ἀντιφιλεῖν. Zo worden zijn medemensen, die als hem voorthelpende met recht φίλοι zijn voor hem, φιλούμενοι door hem. De ἀντιφιλία van Lysis berust zo niet op het door hem te bereiken buitenmenselijke goed, maar vindt haar grond in het goede, dat zijn φίλοι, zijn medemensen, zelf voor hem betekenen.

Als de φίλοι van Lysis worden ons nu op de eerste plaats voorgesteld degenen, die hem in de worstelschool plegen te ontmoeten, zoals Hippothales en Menexenos. Nu spreekt het toch niet vanzelf, dat jonge mensen, die, terwijl zij het zelf in de zedelijke ἐλευθερία en φρόνησις nog niet veel verder hebben gebracht dan Lysis zelf, zich tot deze o.a. sterk voelen aangetrokken om zijn uiterlijke schoonheid en egoïstisch van hem een zinnelijke bevrediging verhopende, de meest aangewezen personen zijn om hem geeste-

¹⁾ Lysis 207E.

²⁾ Lysis 208A.

³⁾ Lysis 209E.

lijk vooruit te brengen. Daar zij meer hun eigen geluk op het oog hebben dan dat van LUSIS, lijkt het niet waarschijnlijk, dat zij hem zullen kunnen helpen in zijn streven naar de echte εὐδαιμονία, die alleen door φρονεῖν te verkrijgen is.

Ook SOKRATES denkt er klaarblijkelijk zo over. Deze voelt, dat een echte φιλῶν, die aan de hoogste eisen voldoen zal, een ideaal is, en dus zeldzaam, zo niet onbestaanbaar, in de empirische wereld moet zijn. Hij heeft dan ook nog nooit zo iemand aangetroffen, is zijn kritische opmerking tegenover het jeugdige dogmatisme van LUSIS en MENEXENOS ¹⁾.

Volgens de Gorgias moet degene, die voor het geestelijk leven van zijn medemens betekenis zal hebben, in het bezit zijn van drie dingen: ἐπιστήμη, εὐνοία, παρρησία. Deze laatste is een morele kracht, die ons de nodige moed geeft en voorkomt, dat men zich door schaamte laat weerhouden zijn overtuiging en kritiek te uiten tegenover de φιλούμενος ²⁾.

Dat ἐπιστήμη onontbeerlijk is, als men iemand op zedelijk gebied wil vooruiithelpen, is duidelijk. De ἀρετή, zowel de zedelijke wil van de φιλῶν om de φιλούμενος in zijn streven naar het goede te steunen als dit streven zelf, blijft steeds ten nauwste verbonden met σοφία en φρονεῖν. Zij is geen bestanddeel van de φιλία, maar wordt door de εὐνοία van de φιλῶν het noodzakelijke middel, waardoor de φιλία zich vruchtbaar kan doen gelden, evenals de παρρησία de afwezigheid is van elke psychische remming, die zou voorkomen, dat de philia zich in haar volle waarde en betekenis uit. Zoals, volgens de LUSIS, SOKRATES nog nooit een echte φιλῶν had ontmoet, zoo blijkt hier, hoe hij ook nooit een mens vond, die de ἐπιστήμη, het weten van goed en kwaad, bezat. Zelden vond hij iemand, die hem volmaakt εὐνοὺς was.

Dit belicht weer het kritische standpunt van SOKRATES op theoretisch gebied. Hij kan het bestaan van het psychologische verschijnsel, dat φιλεῖν heet, niet loochenen. Alleen blijft, door de gebrekkige menselijke ἐπιστήμη, deze menselijke philia en haar εὐνοία oneindig ver van die van de volmaakte φιλῶν. Deze, in het bezit van het ware weten omtrent goed en kwaad, zou alleen in staat zijn de weg te wijzen naar het hoogste weten en de hoogste vrijheid, de volle gelukzaligheid. In dit φιλεῖν zou echter weer een andere essentiële factor van de platonische, louter volitionele

¹⁾ LUSIS 211E sqq.

²⁾ Gorgias 487AB.

philia, nl. de ἐπιθυμία, geheel zijn verdwenen, waardoor het juist zijn volmaaktheid zou krijgen.

De volmaakte Φιλῶν, in wie dit φιλεῖν werkelijkheid is, kan voor ons niet anders zijn dan de mens-geworden goddelijke Persoon, Christus. Maar er openen zich hier ook vergezichten op een begeerteloze menselijke φιλία, die christelijk, niet platonisch is.

Ook de παρρησία in haar hoogste vorm vindt men niet onder de mensen. Ironisch beweert SOKRATES haar bij Kallikles te hebben aangetroffen. Dit is echter niet de ware παρρησία, het vermogen om streng kritisch het κακόν in een ander aan te wijzen en juist hierdoor het vermogen tot dat νουθετεῖν, διδάσκειν en κολάζειν, waarvan in de Sophistes sprake is ¹⁾).

Wie een medemens geestelijk zal ὠφελεῖν, moet hem niet alleen kunnen helpen het goede in zich te ontwikkelen, maar ook het zedelijke kwaad in zich te bestrijden, dit uit te roeien, zich daarvan te verlossen. Of de mens dit in de ziel van een medemens kan tot stand brengen, is een moeilijk probleem, dat PLATOON meermaals ter sprake brengt. ²⁾).

Al deze problemen liggen opgesloten in het eerste gedeelte van de Lysis. Doch hun grote betekenis wordt maar al te vaak over het hoofd gezien, omdat men zich blind staart op PLATOONS ontdekking van de ἐπιθυμία, het zedelijk indifferente, en haar verhouding tot het οἰκεῖον.

Wij weten, hoe de altijd met begeerte gepaard gaande eros zijn object alleen beschouwt als een aanvulling van het individuele IK van zijn drager, zich niet richt tot de persoon van de beminde, en daarom ook nooit het diepste wezen van deze persoon kan bereiken; hoe hij een streven is tot verwekken in het object en een onvervulbaar altijd verderstreven blijft. Het in het object verwekte is zowel hiervoor als voor het subject slechts toevallig belangrijk, zoals de man in de vrouw verwekt zeker niet om de waarde van het kind voor de vrouw. Dat, wat door eros is verwekt, staat, eenmaal in het aanzijn geroepen, vanzelf buiten de sfeer van deze altijd verder strevende psychologische factor en wordt om psychologische gronden, meestal en niet noodzakelijk, het voorwerp van de φιλία van beide, hetzij geestelijke hetzij lichamelijke, ouders, en de basis van hun beider onderlinge φιλία ³⁾). Ook hier dif-

¹⁾ Sophistes 229, 230.

²⁾ Zie het begin van de Menoon.

³⁾ Cf. Sump. 209C.

ferentieert zich weer de philia in de wederkerige onder mensen en de niet-wederkerige philia tot het niet- en boven-menselijke. Φιλία, die het object alleen beschouwt in zijn waarde voor haar drager, het object beoordeelt als een οἰκεῖον ἀγαθόν, is egoïstisch ook als zij altruïstisch is.

Φιλία, die scherp-bewust en logisch het eigen ik van het andere, de eigen persoon van de vreemde onderscheidt, zal algemeen in het andere slechts de waarde beminnen voor het eigen ik. Ook hier zal de ἐπιθυμία domineren boven de εὐνοία.

Maar de φιλία kan ook beminnen om de waarde van de eigen persoon voor de andere. Dit is de diepe zin van het eerste gedeelte van de Lysis, dat misschien een veel edeler en dieper φιλεῖν verheerlijkt dan dat, wat alleen met behulp van het begrip ἐπιθυμία is te vatten.

PLATOON stelt ze ons beide voor ogen, zonder zelf openlijk partij te kiezen, zoals hij dat in 't algemeen niet doet.

Deze φιλία, die in haar zuivere vorm als enig volitioneel element de εὐνοία bevat, openbaart zich als iets goddelijks in de mens, vertoont zich in de ἀγάπη als christelijke liefde, en leeft als religieuze idee in de liefde van God tot het geschapene, een idee, die door PLATOONS begerende liefde tot het absolute, transcendente goede geheel werd uitgeschakeld.

7. Men ziet, dat bij alles, wat het begrip „φιλεῖν” betreft, de aller-grootste moeilijkheden in verband staan met het begrip „ἀντιφιλεῖν”. Juist door beide verschijnselen, die deze begrippen aanduiden, onverbrekkelijk met elkaar te verbinden en zelfs naar hun wezen ongeveer met elkaar te identificeren maakte ARISTOTELES zich zijn taak naar verhouding gemakkelijk ¹⁾. PLATOON beseft de diepere moeilijkheden zeer wel.

In zijn gesprek met Menexenos ²⁾ bespreekt SOKRATES hoofdzakelijk twee vragen :

1. Wie is de φίλος : de φίλων of de φιλούμενος ?
2. Kan men φίλος zijn in de zin van φίλων, zonder dat men wederliefde ondervindt, ἀντιφιλεῖται ?

Zoals bekend loopt dit onderhoud uit op een ἀπορία, maar ene op welker formulering niet altijd nauwkeurig wordt gelet : Τί οὖν δὴ χρῆσώμεθα, ἦν δ' ἐγώ, εἰ μήτε οἱ φιλοῦντες φίλοι ἔσονται ἡμῖν μήτε οἱ φιλούμενοι, μήτε οἱ φιλοῦντές τε καὶ φιλούμενοι, ἀλλὰ καὶ παρὰ

¹⁾ Cf. Eth. Nic. 1157b 28-31 ; 1159a 28 vlgg. (moederliefde en wederliefde). Vooral 1155b 28 vlgg., 1156a 8 (over ἀντιφιλήσις).

²⁾ Lysis 212A sq.

ταῦτα ἄλλους τινὰς ἔτι φήσομεν εἶναι φίλους ἀλλήλοις γιγνομένους¹⁾; Om het verschijnsel van het φιλεῖν te verklaren, hoeft men het niet noodwendig in verbinding met het ἀντιφιλεῖν te beschouwen. SOKRATES verwerpt hier niet de mogelijkheid, dat er ook nog sprake kan zijn van philia zonder wederliefde.

Volgens het betoog, zoals de Lysis het ons hier aanbiedt, bestaat er zelfs bij wederkerigheid geen philia, zijn ook de φιλοῦντές τε καὶ φιλούμενοι niet φίλοι.

SOKRATES' volgende vraag luidt: Ἄρα μή, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Μενέξενε, τὸ παράπαν οὐκ ὀρθῶς ἐζητοῦμεν²⁾;

De eros kan wel bestaan maar heeft geen zin, wanneer hij niet op enigerlei wijze beantwoord wordt, daar zonder dit zijn doel, het verwekken en voortbrengen, niet wordt bereikt en zijn schepingsdrang dus geen inhoud meer heeft.

Voor de philia is wederkerigheid niet een verhelderende verklaring maar, in zekere zin, een verdieping van het psychologische verschijnsel, dat ook zonder beantwoording zijn grote betekenis behoudt.

Het voorlopige resultaat: Νῦν δέ, ἂν μὴ ἀμφοτέροι φιλοῶσιν, οὐδέτερος φίλος³⁾, wordt in de slotconclusie van dit gesprek door SOKRATES terecht in negatieve zin uitgebreid.

GOLDBACHER besluit, dat het schijnt „zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber indirect auf negativem Wege angedeutet zu sein, dass für die φιλία Gegenseitigkeit des Verhältnisses erforderlich sei“⁴⁾. Op dezelfde weifelachtige wijze, overigens met een nieuwe beperking erbij zegt dezelfde geleerde: „Das Verhältnis der Gegenseitigkeit wird gar nicht berührt, doch werden wir nicht fehlgreifen, wenn wir annehmen, dass Plato für die φιλία unter den Menschen das Erfordernis der Gegenseitigkeit voraussetze“⁵⁾.

Doch zelfs het begrip van het φιλεῖν van mensen is voor PLATOON nog zo gecompliceerd, dat hij het niet in een dwingend verband kan plaatsen met wederkerigheid.

Vriendschap, die noch direct noch indirect in het erotische of sexuele wortelt, bestaat alleen bij wederkerigheid. Men kan echter

¹⁾ Lysis 213C.

²⁾ Lysis 213D.

³⁾ Lysis 212D.

⁴⁾ GOLDBACHER, p. 125.

⁵⁾ GOLDBACHER, p. 136. Niet helemaal sluitend is het betoog van schrijver, want op p. 138 is hij zo ver gekomen, dat hij onder mensen philia inderdaad als noodzakelijk gepaard gaande met ἀντιφιλία beschouwt.

bezwaarlijk aannemen, dat dit feit een diepere waarheid in zich bevat, want vriendschap is wederkerig, omdat men alleen die wederkerige band tussen mensen vriendschap noemt. Ook hier is een woord of een term geen verklaring ¹⁾). Slechts omdat hij zich *φιλία* uitsluitend denkt als vriendschap — een kunstmatig gebruik van de term, niet aansluitend bij het gewone griekse taalgebruik — kan ARISTOTELES ontkennen, dat de mens *φιλία* kan voelen voor het dier en het levenloze ²⁾).

De liefde van de mens kan zich uitstrekken tot al wat is ³⁾). Onmondige kinderen zijn ook in de Lusus voorwerp van *philia*, dieren en zaken evenzeer. Weliswaar blijft beantwoording door de *φιλούμενος* een belangrijke factor, maar zij is geen *conditio sine qua non*.

„Man kann zwar eine Sache *mehr* lieben als eine Person, man kann um des Geldes oder um des Ruhmes ⁴⁾ willen Menschenleben opfern, aber man kann eine Sache nicht *in derselben Weise* lieben wie eine Person, man kann zu ihr nicht in dasselbe seelische Verhältnis treten, — schon aus dem einen Grunde, weil hier eine Gegenliebe unmöglich ist“ ⁵⁾).

Zo moet het voor het *φιλεῖν* van de heidense mens, dat gericht is op het absolute goede, een sterke psychologische remming zijn geweest, dat de gedachte aan een liefde van de of het absolute tot de mens bij hem niet kon opkomen. Zijn eros ontvlamt aan de lichamelijke schoonheid, het schone lichaam, dat immers als zodanig niet als mens maar als ding, als afschijnsel van *het* schone, bemind wordt ⁶⁾). *Philia* voor het levenloze, die niet als eros door

¹⁾ Op deze vriendschap zinspeelt DIRLMEIER, als hij zegt : „Der Utilitarismus bleibt in der griechischen Freundschaftsethik auch in den feinsten Verzweigungen bei Platon und Aristoteles..... Wo der Nutzen betont ist, muss folgerichtig auch die *Gegenseitigkeit* der Leistung verlangt werden“. (DIRLMEIER, p. 29). Het is echter toch wel een vraag, of, zelfs bij de Grieken, vriendschap alleen bij de gratie van het *χρήσιμον* bestond. Denk ook aan de drie gronden voor vriendschap bij ARISTOTELES (*ἀγαθόν, χρήσιμον, ἡδύ*).

²⁾ DIRLMEIER, p. 77, noemt als bewijspplaatsen uit ARISTOTELES : Eth. Eud. 1236a14, 1236b4, Eth. Nik. 1156a8, 1155a18, E.E. 1236a10, 1237a39, 1239b40, 1239b31 en 32, E. N. 1155b28, Vgl. ook : APELT, nt. 19 op de Lusus.

³⁾ SAWICKI, p. 15.

⁴⁾ Vgl. Sump. 208B sqq.

⁵⁾ SAWICKI, p. 3-4.

⁶⁾ Cf. MENGEL, p. 35, nt. 11 : „Gewiss haften den Gedanken Platons, der als erster im Abendland über das Wesen des Schönen nachgedacht hat, Mängel an : z.B. ist nicht klar zwischen dem Kunstschönen und der Schönheit eines Menschen geschieden ; es tritt weiterhin der Gedanke nicht klar zur Geltung, dass die spezi-

het erotische of sexuele ontstoken wordt, is bij de rationalistische Griek aan eenzelfde remming onderhevig. Wanneer zij zich niet-temin sterk doet gelden, gaat zij gepaard met een romantische religiositeit, die god terugvindt in het schepsel. Zo vinden we haar ook inderdaad bij de Grieken. In dit geval is het te begrijpen, dat de mens *φιλία*, geen *ἔρως*, voelt voor de natuur, het niet-persoonlijke, maar naast *φιλία* voor het absolute tevens — in verband met de opgang vanuit het lichamelijke zinnelijke schone — *ἔρως*¹⁾.

Het is denkbaar, dat de *ἔρως* geen beantwoording van zijn gevoel vindt. Dan heeft echter, zoals gezegd, de *eros* zelf ook geen zin, want zijn doel, lichamelijke of geestelijke verwekking, wordt in dit geval onbereikbaar.

Doch door *ἀντέρως* beantwoorde *eros* verwekt *philia* en *ἀντιφιλία*, wederzijdse *φιλία*, niet om maar *tengevolge van* het gezamenlijk in het aanzijn roepen, verwerklijken van een goed²⁾. Dit is de enige *philia*, die mensen aaneensluit in verband met een doel buiten hen, maar dit doel is niet het doel van *philia* doch van *eros*³⁾.

Zo is in de platonisch-griekse opvatting wederzijdse *philia* mogelijk alleen onder mensen, niet echter in een verhouding tot het niet-menselijke, hetzij dit is het niet-redelijke dier of natuurding, hetzij het is het boven-menselijke, God. En waar tussen mensen *φιλία* en *ἀντιφιλία* bestaat, zijn zij beide in hun wezen gelijk, zoals *ἔρως* en *ἀντέρως*, die beide *philia* kunnen insluiten maar er niet identiek mee zijn.

Alleen een psychologisch onderscheid kunnen we tussen de twee verschijnselen maken⁴⁾. Zodra wij ons echter op een ander standpunt plaatsen en *φιλεῖν* en *ἀντιφιλεῖν* beschouwen in de verhouding van God en mens, wordt het onderscheid noodzakelijkerwijze ook een wezenlijk logisch onderscheid⁵⁾.

8. Het onderzoek over het *φιλεῖν* wordt in de *Lysis*, zoals alles, geheel op het gebied van het menselijke gehouden. Ook de *philia*

fischen Träger der Idee der Schönheit im Gegensatz zu den Trägern der sittlichen Ideen nicht Menschen, sondern Sachen sind, dass zum Beispiel der Knabe, unter dem Aspekt des Schönen gesehen, nicht als Person, sondern als Gegenstand betrachtet wird".

1) Godsdienstig rationalisme en afwezigheid van romantische natuurverering hangen bij de Grieken zeker nauw samen.

2) Vgl. weer *Sump.* 209C.

3) Zie boven p. 114, noot 1.

4) Cf. *ZIEBIS*, p. 44.

5) Zoals immers het absolute ook heel anders is: *Lysis* 220E.

voor de natuurdingen, voor het niet met vrije wil begaafde, is immers een zuiver menselijk psychologisch verschijnsel.

Eerst aan het slot wordt τὸ πρῶτον φίλον of τὸ τῷ ὄντι φίλον voorgesteld als een soort van goddelijke macht, die in de menselijke individuele persoon de εὐδαιμονία bewerkt.

Echter is, oppervlakkig beschouwd, het actieve element hier uitsluitend in de mens te zoeken.

Bij het geraken tot het absolute φίλον of ἀγαθόν is het positieve zedelijke κακόν, deze hinderpaal voor de uitoefening van de vrije wil ten goede, uit de mensenziel verdwenen. Zo gaat het bereiken van de εὐδαιμονία in het absolute noodzakelijk gepaard met het verdwijnen van het κακόν en de psychologische factor, waarvan het de grondslag is, de ἐπιθυμία, een begrip, dat ook uitsluitend thuishoort in het gebied van het beperkte. Maar zou hiermee de mens niet God gelijk worden, zelf worden tot de persoonlijke godheid, de personificatie van het absolute φίλον? En hoe staat het met de φιλία van de mens, als zij in het bereiken van het absolute de ἐπιθυμία verliest, de psychologische grondslag van deze, de ἔνδεια, en tevens de realiteit, waardoor zij zich van de ἔνδεια in de πόθος bewust wordt: het κακόν?

Dit zijn twee vragen, die de loop der gedachten weer dringen in een niet-platonische, on-griekse richting.

In dit opzicht stemmen PLATOON en ARISTOTELES overeen: door eros en philia streven de mensen omhoog tot het schouwen van het schone en het bezitten van het goede, in een eeuwig streven, dat nooit eindigt, dat alleen zou kunnen eindigen in het god-worden, de apotheose van de mens.

Het is ontwijfelbaar, dat PLATOON nooit heeft willen beweren, dat er een absoluut zijnde is, dat uit zichzelf zich om de mensen bekommert, dat het absolute goede en schone streeft naar, niet als starre wetmatigheid automatisch veroorzaakt, maar met een zelfstandige bewuste wil streeft naar de opheffing van de mens tot het transcendente. Hoe gecompliceerd PLATOONS gedachten over de absolute persoonlijkheid, God, ook waren, zó heeft hij nooit kunnen denken.

En ARISTOTELES?

„Alle Welt Dinge streben nach Aristoteles in Liebe zu Gott empor. Gott zieht sie an wie der Magnet das Eisen, aber er selbst ist der Welt nicht zugewandt, sondern ruht mit seiner Erkenntnis und Liebe völlig in sich, er ist das ewige Denken, das sich selbst denkt.

Er würde zur Unvollkommenheit der Welt herabgezogen werden, wenn er sich mit der Welt beschäftigte" 1).

Dit is in erotische zin gedacht. Een philia van de mens tot een persoonlijke godheid : ook hiervan lag de conceptie voor de Griek wel erg ver weg 2).

En toch streeft de mens uit de aard van zijn wezen naar de εὐδαιμονία, naar het bezit van het πρώτον φίλον. Maar kan nu die gelukzaligheid, dat laatste doel in het denken der Grieken, door iets anders bewerkt worden dan door een boven-menselijke kracht, inderdaad door het absolute φίλον, dus door een niet-ὁμοιον. Deze aard van het boven-menselijke beseft immers ook PLATOON, die van het absolute zegt : οὐδὲν δὴ τούτοις ἕοικε 3). Het worstelen met deze laatste en grootste moeilijkheid begint daar, waar de τρία γένη worden geponeerd 4).

Het absolute, dat bij deze beschouwing zich als de ἀρχή en het τέλος opdringt, God, wordt hier onwillekeurig gedacht als een ens met attributen, en toch kan hij tegelijkertijd niet als een ding worden opgevat, terwijl zijn attributen geen eigenschappen kunnen zijn, die aan het menselijke geestesleven zijn ontleend. Als einddoel in de opstijging door de philia is God dat wat een absolute waarde heeft, maar „waarde" heeft de mensengeest als onontbeerlijk correlaat.

De absolute waarde in de Lusus blijkt in laatste instantie toch nog betrekkelijk.

De consequenties uit het besef, dat in het absolute alles heel anders is, heeft PLATOON niet kunnen trekken, omdat hij zich tot het einde toe op het menselijke standpunt plaatste en het absolute niet beschouwde in zijn eigen zelfstandige wezen.

Inderdaad is alles hier totaal anders.

Het begrip van de ἀντιφιλία, in de grond een relatief begrip en in wezen gelijk aan de φιλία, behoeft hier een heel nieuwe waardering. De beperkte mens streeft naar het absolute als naar een ἀνόμοιον, maar hij streeft er naar op grond van een betrekkelijke ὁμοιότης, want in het bezit van het beperkte goede is de mens verwant aan het absolute, doch door de παρουσία κακοῦ staat hij er oneindig ver van af.

1) SAWICKI, p. 95.

2) Over de „Gottesfreundschaft" vgl. b.v. : HAUCK : Die Freundschaft bei den Griechen und im Neuen Testament, p. 6, nt. 1.

3) Lusus 220E.

4) Lusus 216D vlgg.

Als logisch gevolg van de beschouwingwijze, die we boven opmerkten, spreekt de Lusus over het absolute in neutra : τὸ ἀγαθόν, τὸ κακόν, enz. *Het ἀγαθόν* is het ware φίλον. Maar kan nu van dit absolute, het absolute zijn, worden aangenomen, dat het wederliefde heeft voor ons, ons zoals wij ons empirisch kennen, nl. ziek zijnde aan een, zelfs *het* kwade.

Vanuit zijn pantheïstische gedachtensfeer beweert SPINOZA van zijn diepste substantie het tegengestelde ¹⁾. Wij kunnen wel begrijpen, dat God zichzelf bemint, maar het is absurd aan te nemen, dat hij voor ons wederliefde zou gevoelen.

In de theorie van PLATOON kan er inderdaad geen sprake zijn van wederliefde van het absolute voor de mens ²⁾. En zowel in de eros- als in de philia-leer blijft de mens onvoldaan, zijn doel nooit bereikend, altijd vervuld met begeerte, omdat de gelukzaligheid, die hij in beperkte mate in zich kan verwerven, in haar volheid alleen door en in het absolute aan hem zou kunnen gegeven worden. Maar ook PLATOONS besef stelt zich tenslotte niet tevreden met dit bewustzijn van ontoereikendheid.

Wanneer hij onder datgene, wat object kan zijn van het φιλεῖν, ook de natuurdingen begrijpt, daarmee liefde, uiterlijk, onafhankelijk stellend van wederliefde, blikht hij inderdaad dieper dan ARISTOTELES : wij, mensen, kunnen philia koesteren voor de natuur in zoverre zij deel heeft aan het absoluut goede voor ons ; in zoverre zij een waarde is voor ons ; in zoverre zij dus ons het besef geeft, dat de natuurdingen εὐνοία bezitten voor ons, inderdaad ons φιλοῦσιν. En deze actieve philia, vrij van begeerte, doortrokken alleen van εὐνοία, bezitten de natuurdingen als een afstraling van de philia van het absolute ³⁾. Zo ontleen ook de natuurdingen hun bestaan zelf, hun ontstaan en hun wezen aan God !

De mens heeft op grond van behoefte begerende philia voor het absolute, en het is inderdaad onredelijk daartegenover een wederliefde te verwachten van God tot mens.

Maar God heeft in de christelijke opvatting een verlangenloze liefde voor het werk van zijn schepping. De mens kan en moet, maar zal niet altijd — want hij is een vrijwillend wezen — hiertegenover een verlangenloze, altruïstische, statische liefde tot God stellen. GOLDBACHER wees er op, dat eros nooit, en philia alleen dan

¹⁾ Zie SPINOZA, Ethica V, Coroll, v. Propos. 17. Verder Propos, 19 en 35. Cf. SAWICKI, p. 95-96.

²⁾ GOLDBACHER, p. 136 : ἀντιφιλία alleen onder mensen.

³⁾ Vgl. boven p. 124, noot 1.

wederliefde noodwendig veronderstelt, wanneer zij vriendschap is. Maar ἀντέρωσ en ἀντιφιλία blijven in deze verhoudingen steeds, zo al niet noodzakelijk, dan toch mogelijk. Misschien kwam op grond hiervan ARISTOTELES tot het onafscheidenlijk verbinden van φιλία met ἀντιφιλία. De bovenbeschreven onderscheiding geeft ons echter de gelegenheid onze verhouding tegenover het absolute zinrijk en logisch te bepalen. Dit is bij de opvatting van ARISTOTELES in geen geval mogelijk of leidt tot een streng dualistische, christische opvatting van een transcendente godheid, die voor ons, mensen, even betekenisloos is als de νοῦς van ANAXAGORAS en de θεοί in de theorie van EPIKOUROS.

Deze „Bewegungsumkehr der Liebe”¹⁾, de omkering van het eindeloze streven van de mens naar het absolute in een liefde Gods voor de mens en een wederliefde van de mens voor God en heel zijn schepping is niet denkbaar, wanneer men uitgaat van het eros-begrip. Zij kan zich alleen baseren op een uitgebreid philia-begrip, zoals PLATOON het ons suggereert en ARISTOTELES niet begreep. Het Christendom en zijn theïstische opvatting heeft deze religieuze levensbeschouwing algemeen verbreid. In deze opvatting verliest de platonische eros ook voor een groot en wezenlijk deel zijn betekenis²⁾. Maar de philia krijgt in haar de hoogste waarde als de christelijke ἀγάπη.

Zou, omdat PLATOON deze verhoudingen vaag besepte, het Symposium, dat de betekenis van de philia miskent, zo eenzijdig, mythologisch, speculatief zijn? En zou dit misschien de juiste reden zijn, waarom de Lysis in een ἀπορία eindigt?

¹⁾ De term uit : MAX SCHELER : Abhandlungen und Aufsätze. I, p. 120 vlg. Zie SAWICKI, p. 10. Een ommekeer van een ander karakter constateert HAUCK p. 11.

²⁾ De moderne Eros-verheerlijking heeft dan ook ongetwijfeld een paganiserende strekking.

BESLUIT.

Wanneer we nu in het kort de grondgedachten van Lysis en Sumposion in haar geheel, in haar onderlinge samenhang en in haar voornaamste consequenties overzien, dan kunnen we als volgt samenvatten.

In beide dialogen wordt beschouwd : de verhouding van het menselijke IK tot het niet-*IK*, het andere.

Beide dialogen poneren als laatste doel van 's mensen handelen de, zo typisch griekse, *εὐδαιμονία*.

Maar het Sumposion kon geen oplossing geven voor het probleem der verhouding van mens tot medemens. De eroos, waardoor de mens zichzelf verlost, niet van het zedelijke kwaad, maar van zijn beperktheid, kan zich in een onderlinge verhouding niet de persoon van de medemens tot doel stellen. Hij kan hem alleen als middel gebruiken.

In de eroos beschouwt de mens zijn medemens als deel van de kosmos. En als goddelijke factor in de mens doet de eroos hem ook het individuele *IK* beseffen en beschouwen als een deel van de kosmos, dat zijn eenheid met deze verloor. Door verdrijving van de beperkte individualiteit, door lichamelijke voortbrenging van het andere en geestelijk streven naar het algemene bovenmenselijke moet het zich langs trappen van geleidelijkheid weer tot het absolute opheffen en met de kosmos verenigen. Want het individuele beperkte kan noch gelukkig noch onsterfelijk zijn.

PLATOON kon niet anders dan naast de eroos een andere psychologische factor aanvaarden.

De *philia* omvat zowel de verhouding van mens tot medemens als die van mens tot God, waar niet het subject maar het object direct doel is.

Als uitsluitend volitionele psychologische factor verheft zij het *IK* door bestrijding van het kwade in de ziel en streven naar het absolute goede, en stelt zij zich de persoon van de medemens ten doel door hem voort te helpen bij zijn streven naar zedelijke opgang.

Werd eroos bij zijn opgang geleid door het beperkte, dat in de mens aanwezig is en zijn intuïtie voor het verwante, niet beperkte, absolute, — *philia* streeft dialektisch, logisch-analytisch naar het beperkte goede, uitsluitend terwille van het absolute goede.

Deze volitionele *philia* tussen mensen onderling en van de mens

tot het absolute laat één verschijnsel onverklaard. Evenals philia als levensverschijnsel in haar geheel niet door het discursieve denken is te vatten, zo geraken wij ook in de grootste moeilijkheden, wanneer wij vaststellen, dat de mens philia kan voelen voor het levenloze, en in 't algemeen voor alles, wat niet tot wederliefde in staat is, het vermogen daartoe, hetzij uit de aard van zijn wezen hetzij toevalligerwijze, niet bezit. PLATOON constateert de realiteit van dit verschijnsel, maar kan het niet verklaren op de basis van zijn grieks-heidense wereldbeschouwing.

Toch ontkent hij, zeer terecht, zijn bestaan niet.

Dit verschijnsel nu laat zich logisch alleen rangschikken binnen het kader van een wereldbeschouwing, die niet uitsluitend uitgaat van de mens en van de waarde voor het menselijke, maar van God en zijn veel verhevener philia voor zijn schepping. Wanneer men zich op dit standpunt plaatst, komt men tot een synthese, waarin wederliefde van de mens tot God, liefde van de mensen onderling als naastenliefde, en liefde van de mens voor de φύσις, de natuur, samenvallen tot een, in wezen één, verschijnsel, dat der christelijke, niet-egoïstisch begerende liefde.

Alleen in deze zin lossen zich de verschillende ἀπορίαι van de Lysis op.

ZUSAMMENFASSUNG.

In der EINLEITUNG legten wir dar, wie bedürftig und mangelhaft die Begriffe *φιλία* und *ἔρως* bisher studiert worden sind. Sehr verschieden hat man die Frage beantwortet, wie die Begriffe *φιλία*, *ἔρως* und *ἐπιθυμία* sich zueinander verhalten.

Der *φιλία*-Begriff ist sehr kompliziert, obschon sein Geltungsgebiet fast ausschliesslich auf das Menschliche beschränkt geblieben ist. Das Wesen des *ἔρως* ist einfacher. Auch wenn er kosmologisch gefasst wird, bleibt sein Wesen nur Aktivität.

PLATON setzt seine Gedanken über diese Begriffe im Anschluss an die gemeingültigen Auffassungen auseinander. Wie bei der volkstümlichen Anwendung der beiden Wörter keine scharfe Grenzen beachtet wurden, so ist dies auch nicht bei PLATON der Fall. Am schärfsten wird man *φιλία* und *ἔρως* ihrem Wesen nach unterscheiden können, wenn man sie in ihrem Zusammenhang mit andern Begriffen betrachtet.

Im ERSTEN KAPITEL forschten wir den Hauptbegriffen nach, mit denen im Symposium und im Lysis die Begriffe *ἐρᾶν* und *φιλεῖν* verbunden werden. Zu diesem Zweck stellten wir sie folgenderweise zusammen: 1 metaphysisch-ontologische Begriffe; — 2 psychologische: a) rein psychologische; b) ethisch-psychologische; — 3 rein ethische; — 4 ästhetische; — 5 religiöse Begriffe.

§ 2 Im Lysis und Symposium werden die Anschauungen von dem Gegensatz des Bedingten zum Unbedingten beherrscht. Wir verglichen miteinander den Begriff des Absoluten, das dem Bedingten gegenüber ein *ἀνόμοιον* ist; das Bedingte, das ein *μεταξύ* ist zwischen Sein und Nicht-Sein; *ὅμοιος* und *ξυγγενής*, welche von dem Seienden als Seienden prädicirt werden können; *ἐναντίος*; *εἶδωλον*. Das Unbedingte ist Ursache und Ziel des Bedingten.

§ 3 Der *ἔρως* bezweckt die Erhebung des Ich, die *φιλία* die des Mitmenschen. Dem *ἔρως* ist die Persona des Mitmenschen nur Mittel, der *φιλία* ist sie Ziel. Beide Erscheinungen enthalten *ὀρέγεσθαι* oder *ἐπιθυμεῖν*, aus einem *πόθος* nach einem *οἰκτεῖον καλόν* oder *ἀγαθόν* entstanden. Das *φιλεῖν* wird auch durch das Dasein eines positiven *ἄλλοτριον*, eines *κακόν*, in der Seele erregt. Das *ἐρᾶν* beruht auf demjenigen, das in der Menschenseele dem Absoluten verwandt ist. Der Mensch ist ja seinem Wesen nach ein beschränkter *σοφός*, ein *φιλόσοφος*.

§ 4 Jeder Mensch will εὐδαιμονεῖν. Es ist ihm aber nicht möglich, wenn er nicht die sittliche Freiheit besitzt und diese Freiheit ist wieder von dem φρονεῖν abhängig. Der Mensch, der nicht φρονεῖ, ist ein Sklave und er ist unglücklich. Die Philia des Mitmenschen und der Eros des Ich führen zu diesem φρονεῖν. Auch die Anwesenheit des sittlich Bösen in der Seele regt dazu an.

§ 5 Das χρήσιμον, das relative ἀγαθόν, ist nur ein Gut für den Menschen, wenn es ihm ein Bedürfnis, also ein οἰκτεῖον ist. Aber das moralisch Gute ist auch metaphysisch begründet. Nach dem Lysis sollen die Menschen einander ὀφελεῖν in ihrem Streben nach dem Guten und in ihrem Kampf gegen das Böse in der Seele.

§ 6 Das Schöne ist begrifflich schwer zu bestimmen. Es ist ein in die Erscheinung Treten des Absoluten, das in dem Menschen Erinnerungen an Ewigkeit und Unendlichkeit wachruft. Es ist das καλόν zu dem der Mensch, vom Eros getrieben, emporstrebt, und in dem er das Höhere erzeugt.

§ 7 Zwischen der vollendeten Gottheit und dem Menschen steht das Dämonische, der Eros. Dieser führt uns auf dem Wege zum Glück, wenn wir unser Handeln dem göttlichen Willen unterordnen. Aber der Mensch strebt nicht mit der Hilfe der Gottheit empor, sondern durch eigene Kraft. Der Begriff einer persönlichen Gottheit tritt nicht deutlich hervor.

§ 8 Wir sahen, wie die verschiedenen Begriffsrubriken bei PLATON öfters ineinander übergehen. Die Unvollkommenheiten und Inkonssequenzen, die dies zufolge hat, studierten wir nach drei Gesichtspunkten: 1 metaphysisch; 2 psychologisch; 3 ethisch.

§ 9 Die metaphysischen Gedanken des Lysis sind den ethischen ganz untergeordnet.

§ 10 Der Begriff ὁμοίος wird auf das Gebiet des Menschlichen beschränkt, wenn er auf ein folgerichtiges Handeln bezogen wird. Zunächst sehen wir, wie die Begriffe ὁμοίος und ἐναντίος im Lysis und Symposion angewandt werden. Im Menschen sind die Gleichheit und die Güte untrennbar miteinander verbunden. Physische Gleichheit hat mit dem Sittlichen nichts zu tun. Im Menschen ist die Gleichheit nie vollkommen und immer sehr kompliziert, da der Mensch nie vollkommen gut und seinem Wesen nach nicht einfach ist. Wir Menschen sind ὁμοιοί, insofern wir nach dem Guten strebende Wesen sind.

§ 11 Auch in der Theorie der τρία γένη tritt das Metaphysische hinter das Ethische zurück. Im Lysis und Symposion wird versucht

die Stellung des Menschen gegenüber dem Wahren-Wirklichen, Guten, Schönen und Göttlichen zu bestimmen. Auf allen diesen Gebieten wird die Theorie der τρία γένη angewandt. Es wird jedoch in dieser Theorie das rein Negative, das μὴ ὄν, nicht genügend beachtet. Das positive καλόν und αἰσχρόν sind religiös, nicht ontologisch, begründet.

§ 13 Die ἐπιθυμία ist zweideutig: a) sie ist irrationell; b) sie ist eine rationelle βούλησις. Nicht nur das ἐρᾶν, auch das φιλεῖν enthält ἐπιθυμεῖν. In der ἐπιθυμία haben sie also einen Berührungspunkt. So wie PLATON die Grenzen zwischen φιλεῖν und ἐρᾶν verwischt, so sieht er auch die zwischen dem Guten und dem Schönen nicht ganz klar. Nicht weniger unklar sind ihm die verwickelten psychologischen Verhältnisse in dem ἄρρητον ἔρωτος und das Problem des ἀντιφιλεῖν. In den Gedanken des ERUXIMACHOS werden Philia und Eros leicht miteinander verwechselt. Sogar DIOTIMA spricht vom Eros, wo wir Philia erwartet hätten.

§ 14 Die Anwendung des Ausdrucks ἀγαπᾶν im Lysis und Symposium kann uns nichts Neues lehren. Zusammenfassend stellen wir fest, dass der Eros in Lysis und Symposium sexuelle Liebe und Begierde bedeutet und im Zusammenhang damit eine kosmologische Kraft ist. Schliesslich wird er eine rein geistige ὄρεξις. Die Philia ist Freundschaft oder Liebe in jeder, ausgenommen sexueller, Bedeutung. Die Frage, ob Philia zu dem Unbeseelten und Nicht-Vernünftigen möglich ist, führt die Gedanken auf das Problem der Gegenliebe hinüber.

§ 15 Dem Eros bleibt das Individuelle, die Person des Mitmenschen ein ἀλλότριον, das Ueber-individuelle, das Allgemeine, ist sein οἰκεῖον. In der Philia, die Freundschaft ist, streben Mensch und Mitmensch zusammen das Gute an. In der Philia, die Liebe ist, sind Mensch und Mitmensch eins. In dieser Philia ist die ἐπιθυμία über die Unterscheidung Egoismus und Altruismus erhoben. Diese „Nächstenliebe“ führt die Gedanken hinüber zu einer Liebe Gottes zum Beschränkten, einer Idee, die ganz und gar ungriechisch ist.

§ 16 Besonders in der Ethik PLATONS mischen sich die Begriffsrubriken untereinander. Das Ziel alles menschlichen Handelns ist das Glück. Das Absolute zeigt ihm den Weg dazu (metaphysische Grundlegung zur Ethik). Eros erzeugt das Gute im Schönen und verbindet in dieser Weise nur zufällig das Interesse des Subjekts

mit dem des Objekts, und Glück mit Unsterblichkeit. Das Streben des Menschen hat seinen Endzweck im vollkommenen, unvergänglichen Glück. Im Lysis wird dieses Streben hauptsächlich von theoretisch-ästhetischem Standpunkte aus betrachtet. Aber aus keinem der beiden Dialoge geht hervor, dass der sittlich freie Mensch als Individuum das Glück erreichen kann.

§ 17 Die sittliche Freiheit ist von dem $\varphi\rho\omicron\nu\epsilon\iota\nu$, dem richtigen $\varphi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\varphi\epsilon\iota\nu$, also der theoretischen Erkenntnis, bedingt. Die Freiheit des menschlichen Willens ist hier gefährdet. Im Zusammenhang damit wird das Böse als eine Krankheit, ein Uebel, betrachtet. Eben deshalb braucht man sich nicht zu wundern, dass PLATON das Gute und das Schöne nicht scharf voneinander trennt. Metaphysische, psychologische, ästhetische und religiöse Begriffe werden in den beiden Dialogen nur dazu behandelt, damit klar gemacht werde, welche Stellung der Mensch als sittlich wollendes Wesen innehat.

Am Anfang des ZWEITEN KAPITELS schickten wir den Untersuchungen eine Uebersicht über den Gedankengang der Redner im Symposion voran.

§ 2 Nur an zwei Stellen enthält das Symposion eine dialektische Untersuchung der Begriffe. Es handelt sich an beiden Stellen um den Gegensatz bedingt—unbedingt, und um die Weise, in der das Bedingte mit dem Absoluten in Beziehung steht. Das Symposion ist hauptsächlich metaphysisch-spekulativ, mythologisch-naturphilosophisch, religiös-poetisch. Auch DIOTIMA verwendet die Hilfsmittel der Poesie. Wir könnten das Absolute in der Rede DIOTIMAS und im Lysis als die Gottheit fassen.

§ 3 Das Symposion bringt die metaphysische Beziehung des Kosmos zu seinen Teilen und der Teile zum Kosmos zur Sprache. Die Redner führen uns diese Beziehung vor, indem sie die kosmischen und menschlichen $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota\varsigma$ hypostasieren, personifizieren und idealisieren. SOKRATES und DIOTIMA tun dasselbe, aber die andern Redner gelangen aus Mangel an Kritik in mancherlei Widersprüche.

§ 4 Ausser der Allmacht des Gott-sein wird dem Eros auch die Allmacht der naturgesetzlichen Kausalität zuerkannt. Er wird als eine kosmische Kraft und als der Trieb der vernunftlosen Lebewesen dargestellt.

§ 5 So ist das ethische und pädagogische Problem in den Hinter-

grund geraten. Der pädagogische Einfluss, der vom Eros ausgeht, ist eine ganz zufällige Erscheinung.

§ 6 Das Problem des Bösen, das PLATON anderwärts in verschiedenem Sinne zu lösen sucht, wird kaum berührt.

§ 7 Durch das menschliche ἐπιθυμεῖν unterscheidet sich der menschliche Eros von dem Kosmischen und von dem des Nicht-Vernünftigen. Nur der menschliche Eros kann sich zum absolut Guten und Schönen zur Erhaltung der εὐδαιμονία hinwenden.

§ 8 Weil mit der individuellen Unsterblichkeit auch die metaphysisch-psychologische Lösung des Erkenntnis-Problems durch die μέθεξις und die ἀνάμνησις im Symposion fehlt, bleibt der πόθος nach dem οὐκείον die einzige Erklärung der erotischen Intuition für dasjenige, was für das Subjekt wertvoll ist.

§ 9 Kurz zusammengefasst ergab sich also Folgendes: Das rein Menschliche ist im Symposion bei der Betrachtung der metaphysischen Beziehung des Kosmos zu seinen Teilen zurückgetreten. Die Kritik der ΔΙΟΤΙΜΑ ist auf eine richtigere Definition der ἐπιθυμία gegründet. In ihrer Theorie wird die ἐπιθυμία an erster Stelle eine menschliche Kraft. In dieser Gestalt wird der Eros das notwendig auf das Edle gerichtete Streben des nie sein Ziel erreichenden Menschen. Das Problem des ästhetischen Schöpfens ist nicht ins Auge gefasst worden. Der Eros ist zur Personifikation des Triebes geworden, durch welchen der Mensch seine eigene Erlösung anstrebt.

§ 1 Eine Uebersicht über den Lysis geht dem DRITTEN KAPITEL voran.

§ 2 Es fehlen rein historische Beweisgründe um das chronologische Verhältnis des Lysis zum Symposion feststellen zu können. Die in den Dialogen dargelegten Gedanken lassen es als offenbar erscheinen, dass KUIPER recht hat, der die Abfassung des Lysis später stellt als die des Symposion.

§ 3 Ebensowenig wie das Symposion darf der Lysis nur zum Teile ernst genommen werden. Im ganzen Lysis finden wir Gedanken, die PLATON nicht klar vor der Seele standen, die er dahingestellt sein lässt oder sogar ablehnt, die ihm jedoch offenbar grosse Schwierigkeiten verursachten. Gerade in den Teilen des Dialogs, die man öfters nicht ernst nimmt, zeigt sich, wie tief die Ahnungen PLATONS über die Universalität und die Bedeutung des φιλεῖν waren.

§ 4 Zwar ist das Ethische im Lysis noch ganz mit dem Theoretischen verwoben und von ihm bedingt. Aber ausser der *ἀγνοία* gibt es ein positives *κακόν* in der Seele, das durch das *φρονεῖν* zurückgedrängt, geheilt werden soll wie eine Krankheit durch die Sachverständigkeit des Arztes. Trotzdem geht der Begriff dieses ethischen Dualismus weit tiefer als der des Monismus im Symposium, das nicht in erster Linie das ethische Motiv im menschlichen *δεῖν* findet.

§ 5 Im Symposium kommt die Freiheit des Menschen nach mehreren Seiten hin in Gefahr. Der Eros strebt nicht die Erhebung des Individuums an, sondern dessen Aufgehen in das Kosmische. Der Begriff einer persönlichen Gottheit fehlt nebst allen seinen Konsequenzen für das Menschliche. Der kosmologische Eros hebt die Grenzen zwischen dem Naturding und dem Menschen auf. Vergebens sucht PLATON eine Analogie der *Philia* in den Gebieten des Leblosen und Vernunftlosen.

§ 6 Dies war in hohem Masse eine Folge der Einseitigkeit mit der PLATON das Menschliche betrachtet, nur von dem Menschlichen selbst ausgehend. Zu dem Gedanken eines vollkommenen *Φιῶν*, für uns Christus, kann man auf diesem Wege nicht kommen. Auch der Begriff einer christlichen Nächstenliebe wird durch PLATONS begehrende Liebe für das Absolute, Transzendente, ausgeschaltet.

§ 7 Da PLATON jedenfalls irgendein Verhältnis von *Philia* zu dem Nicht-Menschlichen voraussetzt, ziehen sich diese Schwierigkeiten um den Begriff des *ἀντιφιλεῖν* zusammen. Aber diese Erscheinung, ihrem Wesen nach dem *φιλεῖν* gleich, bedarf einer neuen Wertung. Gegenseitiges *φιλεῖν* ist für die platonisch-griechische Auffassung nur unter Menschen möglich. Wenn wir die gegenseitige Beziehungen von Gott und dem Menschen betrachten, so wird alles ganz anders.

§ 8 Ziel der *Philia*, welche die *εὐδαιμονία* anstrebt, kann nur ein selbst Gott gleich Werden oder ein seinen Mitmenschen Gott gleich Machen sein. Wenn man nun diesen Gedanken folgerichtig zu Ende denkt, kann die vollkommene *εὐδαιμονία* nur von einer übermenschlichen Kraft, einem nicht-*ὁμοιον*, verursacht werden. In der Theorie des PLATON kann von einer Gegenliebe des Absoluten zu dem Menschen nicht die Rede sein. Die *Philia* für alles, was nicht imstande ist Gegenliebe zu hegen, ist menschliches *ἀντιφιλεῖν* zu Gott, der eine nicht begehrende Liebe zu seiner

Schöpfung hat. Vom Eros ausgehend kann man zu diesem Gedanken nicht kommen. Nur ein vielseitiger Philia-Begriff kann uns dazu führen, aber PLATON sind die Konsequenzen seiner Gedanken nicht ganz klar geworden. Vielleicht deshalb endete der Lysis mit einer Aporie.

Wir schlossen unsere Arbeit mit nachstehenden FOLGERUNGEN ab :

In beiden Dialogen werden die Verhältnisse des menschlichen Ich zum Nicht-Ich betrachtet.

Beide Dialoge setzen als Endziel des menschlichen Handelns die, für das griechische Denken typische, εὐδαιμονία voraus.

Das Symposion aber kann das Problem der Beziehungen des Menschen zum Mitmenschen nicht lösen. Der Eros, durch den der Mensch sich selbst erlöst, nicht von dem moralisch Bösen sondern von der menschlichen Beschränktheit, kann nicht in einer gegenseitigen Beziehung die Person des Mitmenschen zum Ziel machen. Er kann sie nur als Mittel gebrauchen.

Im Eros betrachtet der Mensch den Mitmenschen als Teil des Kosmos. Und als Göttliches im Menschen macht er ihn auch das individuelle Ich als Teil des Kosmos verstehen und betrachten. Durch Verdrängung der beschränkten Individualität, durch körperliche Zeugung und geistiges Streben nach dem Allgemeinen, Uebermenschlichen, soll das Ich sich allmählich zum Absoluten erheben und mit dem Kosmos vereinigen. Denn das Individuelle, Beschränkte, kann weder glücklich noch unsterblich sein.

PLATON musste notwendig neben dem Eros einen anderen psychischen Faktor annehmen.

Die Philia umfasst sowohl die Beziehung des Menschen zum Mitmenschen wie die Beziehung vom Menschen zu Gott, in der nicht das Subjekt sondern das Objekt unmittelbares Ziel ist.

Als ausschliesslich volitionelle psychische Funktion erhebt die Philia das Ich durch die Bekämpfung des Bösen in der Seele und durch das Streben zum absolut Guten und ist ihr die Person des Mitmenschen Ziel, indem sie ihn in seinem Streben nach sittlicher Erhebung unterstützt.

Wurde Eros bei seiner Selbsterhebung von dem Relativen, das der Mensch in seiner Seele hat, geführt und von der Intuition für das Wesensverwandte, nicht Bedingte, Absolute, so strebt Philia dialektisch, logisch-analytisch nach dem relativen Guten, ausschliesslich um des unbedingten Guten willen.

Diese volitionelle Philia zwischen den Menschen und zwischen dem Menschen und dem Absoluten lässt eine Erscheinung unerörtert. Wie die Philia als Lebenserscheinung in ihrem Ganzen nicht vom diskursiven Denken zu fassen ist, so geraten wir in die grössten Schwierigkeiten, wenn wir bemerken, dass der Mensch Philia hegen kann für das Leblose, und überhaupt für alles was nicht imstande ist die Liebe zu erwidern, was das Vermögen zu lieben seinem Wesen nach oder zufällig nicht besitzt. PLATON erkennt die Realität dieser Erscheinung, aber er kann sie durch seine griechisch-heidnische Weltanschauung nicht erklären. Trotzdem stellt er, ganz richtig, ihre Wirklichkeit nicht in Abrede. Diese Erscheinung lässt sich nun folgerichtig nur im Rahmen einer Weltanschauung einreihen, die nicht ausschliesslich von dem Menschlichen und von dem Wert für das Menschliche ausgeht, sondern von Gott und seiner erhabenen Philia für seine Schöpfung. Wenn man nun diesen Standpunkt einnimmt, gelangt man zu einer Synthese, in welcher Gegenliebe des Menschen zu Gott, gegenseitige Liebe der Menschen als Nächstenliebe, und Liebe des Menschen zu der Natur, der φύσις, in einer wesentlich einheitlichen Erscheinung, in der der christlichen, nicht egoistisch begehrenden Liebe, zusammentreffen. Nur in diesem Sinne lösen sich die verschiedenen ἀπορίαι des Lysis.

CONCLUSION.

En embrassant d' un seul coup d' oeil les idées fondamentales du „Lysis" et du „Symposion", les rapports qu' elles ont l' une avec l' autre et les conséquences qui en découlent, il est permis de les résumer de la façon suivante.

Dans l' un et l' autre de ces dialogues l' auteur considère comme le but final de l' activité humaine l' εὐδαιμονία si caractéristique pour la philosophie grecque.

Mais le Symposion ne savait pas donner la solution du problème que posent les relations entre l' homme et son prochain.

L' ἔϋως par lequel l' homme se délivre, non point du mal moral, mais des limites que lui impose sa nature même, ne saurait se proposer comme but d' une relation intime la personnalité du prochain. Le prochain, il peut seulement l' utiliser comme un moyen. Dans l' ἔϋως l' homme regarde son prochain comme faisant partie de l' univers. Et étant l' élément divin dans l' homme, l' ἔϋως

le rend en outre conscient du MOI individuel et le lui fait regarder comme une partie de ce même univers, avec lequel toutefois cette partie a cessé de faire un tout. C' est par l' élimination de l' individualité bornée, par la production corporelle du NON-MOI et par l' aspiration spirituelle à ce qui est général et surhumain, que le MOI doit, par une ascension lente et graduelle, s' élever de nouveau vers l' absolu et se réunir encore avec l' univers. Car ce qui est limité par l' individualité ne saurait être ni heureux ni immortel.

PLATON n' a pu se passer de reconnaître, outre l' ἔργος, un second élément psychologique.

La φιλία comprend les relations entre l' homme et son prochain, de même qu' entre l' homme et Dieu, dans lesquelles ce n' est pas le sujet, mais l' objet qui est le but final.

Étant un élément psychologique qui n' appartient qu' au domaine de la volonté, la φιλία relève le MOI en combattant le mal dans l' âme et en aspirant au Bien absolu, et elle se propose comme but la personne du prochain en favorisant ses aspirations à la grandeur morale.

Si dans ses aspirations l' ἔργος est poussé par ce qu' il y a de relatif en l' homme et par son intuition qui entrevoit sa parenté avec ce qui est illimité et absolu, la φιλία de son coté aspire, d' après la méthode de la dialectique et de la logique analytique au Bien relatif, uniquement en vue du Bien absolu.

Il y a un seul phénomène que cette φιλία volitionnelle qui relie deux hommes entre eux ou qui relie l' homme et l' absolu, n' explique pas.

De même que la φιλία comme phénomène de la vie ne saurait être compris dans son ensemble par la pensée discursive, de même les plus grandes difficultés surgissent devant nos yeux lorsque nous devons constater que l' homme peut éprouver de la φιλία pour ce qui est inanimé et, généralement parlant, pour tout ce qui n' est capable de répondre à son amour, soit à cause de la nature même de son être, soit accidentellement. PLATON constate la réalité de ce phénomène mais comme il se base, lui, Grec, sur sa conception payenne du monde, il ne peut pas l' expliquer.

Malgré cela, à juste titre, il ne le nie pas.

Or, logiquement parlant, ce phénomène ne trouve sa place que dans le cadre d' une conception du monde dont la base ne soit pas uniquement l' homme et la valeur des choses au point de vue

humain, mais Dieu et la *φιλία* bien plus sublime qu' il éprouve pour sa création. Pourvu qu' on accepte ce point de vue, on arrive à une synthèse dans laquelle l' amour que l' homme rend à Dieu, l' amour du prochain qui relie les hommes entre eux et l' amour de l' homme pour la nature, la *φύσις*, se fusionnent et deviennent un phénomène qui est essentiellement un, celui de l' amour chrétien, qui exclut toute convoitise égoïste. Ce n' est qu' ainsi que toutes les *ἀπορίαι* du *Lysis* trouvent leur solution.

STELLINGEN.

I.

SOKRATES besefte niet, zoals PLATOON, de diepere betekenis van de φιλία, die volkomen los staat van de ἔρωσ.

II.

De onderscheiding in *amor concupiscentiae* en *amor amicitiae* (*benevolentiae*) bij THOMAS van Aquino is van een heel andere aard dan de tegenstelling ἔρωσ en φιλία bij PLATOON.

Zie THOMAS, Summa Th., o.a. : 1a LX, 3, c ; — 4, 3m. 1—2ae LXV, 5, c ; XXVI, 4, c ;—XXVIII, 1, c. 2—2ae, XXV, 2, 3, 0 ; 11, c ;—XVII, 1, c ;— XXIII, 1, c ; 8, c ;—XXVIII, 1, c.

III.

De begrippen φιλία καθ' ὑπεροχήν en φιλία καθ' ἰσότητα bij ARISTOTELES komen respectievelijk overeen met onze begrippen *liefde* en *vriendschap*.

ARISTOTELES E.N. : 1162a, 24 sqq. ; 1155b, 17 sqq.

IV.

De evangelische liefdewet is uitsluitend beperkt tot de eis van een redelijke βούλησις, die εὐνοια is. Ook hier blijft het emotionele element op de achtergrond, zoals bij PLATOON.

V.

Wanneer APULEIUS onderscheidt : *nuptiae coniugales* en *amicitiae sociales* en deze beide stelt onder de hoede van Cupido en Venus, dan is zijn gedachtengang afhankelijk van de griekse begrippen ἔρωσ en φιλία.

APULEIUS, Metam. V 28.

VI.

Het platonische δαιμόνιος drukt uit : bewustzijn van door eigen kracht kunnen verwerven maar nog niet bezitten. Ons *daemonisch* betekent : uit eigen kracht willen maar niet kunnen.

VII.

ARISTOTELES kon het godsbegrip niet op de juiste wijze in zijn systeem onderbrengen, omdat hij zich een ruimtelijke voorstelling vormde van het geestelijke.

VIII.

Wanneer men het ἀπειρον van ANAXIMANDROS als de loutere potentie opvat, maakt men zich schuldig aan een anachronisme.

IX.

De εὐθυμία van DEMOKRITOS is geen equivalent van de stoïsche ἀταραξία, zoals o.a. SENECA meent.

SENECA, Dialog. IX, II, 3.

X.

Het betoog, dat SOLOON tot KROISOS houdt over het wezen van het geluk en de betekenis van macht en rijkdom, berust op een sofisme.

HERODOTOS I 32.

XI.

De psychologische motivering, die EURIPIDES geeft voor de ondergang van het geslacht van Laios, toont, hoezeer deze dichter zijn kunst onafhankelijk maakte van mythologische en artistieke traditie.

EURIPIDES, Phoinissai 624, 763-64.

XII.

Nog steeds wordt te weinig ingezien, dat de aard van de griekse *poaire uitdrukking* geheel anders is dan die van de overeenkomstige stijlfiguur in de moderne talen.

XIII.

Het griekse partikel ἀγα sluit aan bij een gedachte, die voorafgaat. Het kan niet vertaald worden door *natuurlijk*, omdat dit woord anticipeert op een verklaring, die volgt.

XIV.

Voor de datering van het PERVIGILIUM VENERIS in de latere keizertijd kan men zich niet beroepen op het natuurgevoel, dat uit dit gedicht spreekt.

Vgl. bv. F. W. CORNISH, J. P. POSTGATE, J. W. MACKAIL: Catullus, Tibullus and the Pervigilium Veneris.

London-New York, 1919, p. 343.

XV.

De lezing in TERTULLIANUS Ap. II 6 : „ad canendum Christo et deo” is juist.

Zie daarentegen : GERARDUS RAUSCHEN, Florilegium Patristicum, Fasc. VI : Tertulliani Apologetici recensio nova, Bonnae, 1912.

XVI.

De belastingpolitiek van **DIOCLETIANUS** was rechtstreeks in strijd met zijn economisch-agrarische en militaire politiek, en ofschoon zij alle drie voortkwamen uit een geest van staatsabsolutisme, droeg de eerste noodzakelijk de mislukking van de beide laatste in zich.

XVII.

De *eleusinische mysteriën* waren een van de voornaamste steunpunten voor de duurzame macht van de aristocratie in de atheense schijn-democratie.

XVIII.

Het is waarschijnlijk, dat op de plaats, waar de St. Servaaskerk staat te **MAASTRICHT**, reeds vóór het einde der romeinse overheersing een christelijke kerk heeft gestaan.

Vgl. : H. FRIEDRICH : Die Anfänge des Christentums und die ersten Kirchengründungen in römischen Niederlassungen im Gebiet des Nieder- und des Mittelrheins und der Mosel. Bonn. J. 131 (1926), p. 10—113.

XIX.

Het is gewenst, dat in de klassieke schoolboeken meer aandacht wordt besteed aan het nederlandse taaleigen.

XX.

De reorganisatie van de inspectie biedt geen voordelen aan het M. O. en is een nadeel voor het V.H.O.

