

BEN SCHOMAKERS

Hemelse liefde en vulgaire liefde Plotinus als lezer van Plato's *Symposium*

NEOPLATOONSE BEHOEFTE AAN LIEFDE

Dat de neoplatonisten, te beginnen met de briljante, subtiële Plotinus, die in de derde eeuw na Christus in Rome leefde en uiteindelijk de 54 fascinerende traktaten die in de *Enneaden* bijeengebracht zijn schreef,¹ aandachtige lezers van het *Symposium* moesten worden ligt al op het eerste gezicht voor de hand. Want het mooie verleidelijke systeem dat door Plotinus gearticuleerd wordt heeft twee pijlers, waarvan de ene een metafysica is met een transcendent beginsel, het ene of het goede, dat een oorzakelijke kracht ontvouwt met verschillende stadia en vormen, zoals die van het algemene intellect en de algemene ziel, en dat de werkelijkheid structuur, coherentie, substantie en identiteit geeft. Aan de andere kant zoekt Plotinus naar een antropologie die bij die metafysica past en waarin de mens zich met al zijn mogelijkheden op het ene richt om er als het ware naar terug te keren in een beweging die al in dit leven in de vereenzelviging met dat ene bestaat. Doel van het menselijk leven, oorsprong van het menselijk geluk, en houvast van de menselijke ethiek is de oriëntatie op en de toenadering tot het ene en goede.

De cruciale rol van de liefde komt tot uiting in die oriëntatie, maar wordt haar opgedrongen door het besluit van de neoplatonisten het eerste beginsel, al is dat het beginsel en de oorzaak van de werkelijkheid, te vrijwaren van het initiatief en de handeling die bij een veroorzakende oorzaak horen, het in een bewegingloos bestaan dat niet naar buiten gericht is te handhaven, zodat de verbinding van het ver-

oorzaakte met de oorzaak niet in de oorzaak maar in het veroorzaakte moet ontspringen. Alles dat is, richt zich dus van nature naar zijn oorzaak, laat zich erdoor aantrekken en krijgt in die verlangende ontvankelijkheid vorm, structuur en identiteit. De liefde – die begeerte heet, of toewending, of verlangen, of vaak ook met die term van Plato, *eros*, de verlangende liefde – is dus geen toestand of passie die aan het bestaan van iets wordt toegevoegd, maar is een constitutief element van de structuur van zijnden. Dit metafysisch gebruik van de liefde is niet eigen aan Plotinus (als hij het tot Aristoteles herleidt klopt dat), maar hij is wel de eerste die de precieze doctrine smeedt dat alles is in zoverre het in liefde op het goede en ene gericht is. Iets dat de liefde niet kent, is niet in de een of andere zin minder, maar is in het geheel niet.

Plotinus had dus iets te zoeken in het *Symposium*, de filosofische oertekst over de liefde en de metafysica van de liefde, en hij deed dat ook. Sporen van zijn lectuur zijn tastbaar in de contouren van zijn eigen systeem en in talloze passages waarin hij een bepaalde frase, een onderscheiding, een provocatie uit het *Symposium* in gedachten heeft zonder dat hij dat uitdrukkelijk zegt. Maar er komen bij Plotinus enkele citaten uit het *Symposium* voor die hij als een interpretatie daarvan aanbiedt. Ze zijn gemarkeerd zodat ze makkelijk te herkennen zijn en niet voor toevallige echo's gehouden kunnen worden die de onbewuste hand van de schrijver leiden zonder dat die de oorsprong van de beweging nog beseft. Twee van die citaten wil ik kort onderzoeken om ze te testen op hun betrouwbaarheid en de manier waarop Plotinus ze gebruikt. Hij vlecht ze in zijn eigen metafysica in en haalt daar zo het *Symposium* binnen. Maar doet hij daaraan recht of zet hij het naar zijn hand, en in welke zin dan, om gedachten die niet aan Plato mogen worden toegeschreven toch diens autoriteit te geven?

Het ene citaat geeft hij enkele keren in de climax van zijn grote traktaat VI.7 (namelijk in VI.7.30 en 35), en het heeft ook een prominente plaats in III.5, dat aan liefde gewijd is en grotendeels bestaat in de metafysische interpretatie van een kort, mythisch verhaal uit het *Symposium*. Want daar vertelt Diotima, voordat ze het in het algemeen over de levens geleid in het teken van de liefde heeft, waarom Eros, de verlangende liefde, en Aphrodite, de godin van de liefde, de van schoonheid stralende liefde, steeds in elkaars gezelschap zijn. Het komt omdat Eros zijn geboorte aan haar te danken heeft, want hij werd verwekt op de dag dat de goden de verjaardag van Aphrodite vierden. Op een gegeven moment viel daar Poros in slaap, niet echt een god maar wel op het feest aanwezig, het Griekse woord kan als Uitweg of Vindingrijkheid vertaald worden. Hij was in het citaat waar het me hier om gaat *dronken van de nectar*, die geschonken werd omdat er nog geen wijn bestond, en in de diepte van zijn slaap vlijde zich Armoede tegen hem aan, en zij verleidde hem en werd zwanger van Eros.² Plotinus blijkt geïntrigeerd door deze genealogie van Eros en vooral door dat ene detail, dat Eros afkomstig is van iemand die op het moment van de verwekking *dronken van nectar* was.

Die fascinatie van Plotinus is misschien verwonderlijk, omdat de dronkenschap van Poros en ook de bevruchting bij Plato maar een terzijde zijn, een kort moment van beeldende verpozing, waaruit niet werkelijk nieuw licht op het wezen van de liefde schijnt. Wat eruit volgt, is in bijna alle gevallen ook elders in de les van Diotima te vinden. Aan de andere kant komen er wel drie belangrijke motieven van Plato's opvatting van de liefde bijeen, cryptisch dat wel, maar goed ontcijferbaar.

Op de eerste plaats is er die mooie fenomenologische observatie van het verwarrende, onvaste karakter van de liefde. Want wanneer Plato Poros en Armoede als de ouders van de liefde aanwijst, heeft hij daarmee ook de

bedoeling de eigenschappen die zij belichamen op de liefde over te dragen. En ja, de verlangende liefde oscilleert tussen leegte, niet bezitten, wachten zonder duidelijke oriëntatie aan de ene kant, en het tuimelende besef van nabijheid van de geliefde en de ongeremde drift die te bereiken en te overerven aan de andere. Liefde is arm en liefde is rijk en inventief.

Op de tweede plaats lijkt Plato met de mythe de metafysische structuur van de liefde te bevestigen, de structuur die in de ervaring niet zonder meer verschijnt en het daarom verdient filosofisch, al is het met behulp van een verhaal, geëxpliciteerd te worden. Poros is zelf dan wel geen god, maar hij is toch op het feest en bij de mooie praal van de goden aanwezig, hij drinkt er ook de drank van de goden en drenkt zich daar zelfs in. Hij staat in het verhaal niet voor de goden, maar voor de aanraking, door iets dat lager is, van de goden, die natuurlijk zelf weer een beeldende uitdrukking zijn voor het goede en de metafysische sfeer die door het goede bepaald wordt. In dezelfde zin is Armoede de aanraking van de menselijke ziel door iets dat hoger is. Tussen de goden en de ziel leeft de liefde als een tussenwezen dat daar waar het de goden raakt dronken van hen wordt, maar waar het zich aan de ziel schurkt het lege wachten in zich voelt, het zoeken van en openstaan voor de metafysische oriëntatie die tegelijk nog niet gevonden is.

Ten derde vererft Poros een identiteit aan de zoon die hij onwetend verwekt. Die eigenschap van de liefde laat zich vaststellen in de fenomenologische sfeer waarin liefde ervaren wordt en zij rusteloos bedrijvig is. Poros is geen bekende god, met vanzelfsprekende eigenschappen en attributen, maar eerder een verstekeling bij de goden, door Plato binnengesmokkeld, en daarom moeten we waarde hechten aan zijn naam, en die staat in het Grieks voor *uitweg* of voor een *weg waarover iets te bereiken is*, of ook voor het *vinden van die weg* en voor het *vindingrijke vermogen* dat te doen. Wie liefheeft, zo laat Plato als de literaire orkestreer van het *Symposium* zien, zoekt naar middelen om die

liefde te leven, de geliefde te veroveren en de omstandigheden waarin dat mogelijk is te verwezenlijken en in stand te houden. De oriëntatie op de goden en het goede die in de liefde tintelt en klopt, leidt ertoe dat mensen zich op alle mogelijke manieren inspannen om in deze wereld hun liefde te leven. De dronkenschap van de goden is een teken van het plezier en het belang en de vervulling die de liefde in dit concrete leven kan hebben.

Als Plato zijn kleine mythe in deze zin bedoeld heeft, dan divergeert de interpretatie van Plotinus daar nogal sterk van, voorzover die tenminste helemaal duidelijk kan worden, want ze is erg ingewikkeld en verschuift tussen het ene traktaat en het andere (en misschien zelfs binnen hetzelfde, want in III.5 nuanceert hij zich gaandeweg). Toch is de tendens van zijn behandeling van liefdes dronkenschap helder. Wie dronken is van de erotische liefde verlangt naar transcendentie. Dat is mooi zichtbaar in dat traktaat VI.7, waarin de dronkenschap van Eros een dubbelrol heeft, omdat ze eerst van belang is voor de metafysische constitutie van het intellect, maar vervolgens de manier bepaalt waarop de mens met die constitutie omgaat.

Het intellect, hier in eerste instantie niet een vermogen van de ziel maar een algemeen intellect dat aan de individuele ziel en aan de algemene ziel voorafgaat, bestaat namelijk als een blik die het goede als zodanig aanraakt en voor dat goede ontvankelijk is, en als gevolg van die blik is het intellect ook blij met dat goede en wil het zich daarop richten, zodat het zich vereenvoudigt en één maakt en op het goede of ene gaat lijken: het heeft het goede lief.³ Deze blijdschap en liefde bewijst Plotinus met een beroep op de roes van Poros, maar toch ook van Eros, die de erfgenaam van diens metafysische genen is. Omdat de aanraking dronken maakt, hecht het intellect zich in liefde aan het goede. De implicatie van deze constitutie is dat de structurele dronkenschap om een intensievere beleving en een bevrijding uit haar verborgenheid vraagt. Ze wil een principe van het leven van het intellect worden. De liefde wordt beleefd, de

dronkenschap ervaren, als de mens zich bewust op het goede gaat richten en probeert dat zoals dat zelf is tot zich te laten doordringen. Het intellect wordt echt *dronken van de nectar* die de goden schenken als het niet alleen van nature op het goede gericht is, maar dat ook beseft. In de (metafysische, antropologische en epistemologische) logica van Plotinus betekent dat voor het intellect een vereenzelving, of een poging daartoe, met het goede.

Die dubbelrol voor de dronkenschap en de liefde blijft behouden in het traktaat III.5, waarin wel het accent verschuift naar de ziel, die nu eerder dan het intellect het subject van liefde en door overerving verworven dronkenschap is. Een opmerkelijke innovatie van Plotinus, waarvoor bij Plato geen aanwijzing te bekennen valt, bestaat in zijn beschrijving van de ziel als Aphrodite, met het argument dat de ziel de schoonheid van het intellect weerspiegelt en uitdrukt en in die zin zelf mooi en verleidelijk, en dus Aphrodite is. Plotinus verschaft zich zo de ruimte voor een andere, technische duiding van Poros, want die blijkt te staan voor de mooie intrede van het intellect in de ziel, waarin het zelf tijdloze intellect zich ontvouwt als de structuren met een bestaan in de tijd, de *logoi*. Poros, nog *vol van de nectar* van het goddelijk intellect, draagt zijn roes over aan de ziel die hij met zichzelf impregneert. Dan lijkt ook de liefde geboren te worden, die Plotinus opnieuw met een visuele metafoor omschrijft, nu als het op het intellect gefixeerde oog van de ziel. De gedachte van Plotinus blijft impliciet maar is duidelijk genoeg. De nabijheid van de doordringing van het intellect in de ziel brengt daarin een dispositie aan waardoor zij mooi wordt, die als een dronkenschap beschreven kan worden en die haar in begeren hecht aan het intellect dat de oorsprong van die extatische toestand is en dat zelf nabij aan het goede zelf is. Dat begeren is natuurlijk de erotische liefde van het *Symposium*.

De liefde draagt dus de metafysische constitutie van de ziel. Maar haar reactie op de voorsmaak van de dronken aanwezigheid van het intellect stagneert niet in haar felle

blik op het intellect, maar doet af en toe de stille structuur ook weer openbarsten zodat de liefde aan de bewuste ziel zichtbaar wordt. Die liefde spoort de ziel dan aan op zoek te gaan naar dat wat zij uit haar aard al bezit, zij het als een beeld en op een afstand, want wat Poros haar aanreikt, moet een echtere oorsprong hebben die ook een groter geluk belooft. De stille liefde die de voorwaarde is voor het zijn van de ziel zet aan tot verlangen en terugkeer naar de oorsprong. Eros is in de interpretatie van Plotinus wezenlijk een impuls tot de hogere *dronkenschap van de nectar* die door transcendentie bereikt kan worden.

Plotinus geeft een vernuftige metafysische hervertelling van de mythe van de geboorte van Eros, maar lijkt die mythe als stof gekozen te hebben omdat ze uit de context van het *Symposium* losgemaakt kan worden, zodat hij een metafysische uitleg van Plato's liefde kan geven zonder daarbij door de alternatieve liefdeslevens weersproken of in het nauw gebracht te worden. Hij gebruikt, om te beginnen, het verhaal van Poros en Armoede niet om de fenomenologische beschrijving van de tweekoppige natuur van de liefde aantrekkelijk te maken, zoals Plato deed, maar vindt liefde in het domein waarin wijn en tijd nog niet bestonden, dus in dat van de nectar, en van de metafysische structuur van de ziel en het intellect. Als hij de liefde vervolgens uit die diepte laat ontwaken zodat ze zich in het bewustzijn manifesteert, met de smaak van *de roes die aan de nectar te danken was* en met het verlangen die roes weer en dieper te ondergaan, wordt zij alleen in een bepaalde vorm toegelaten, namelijk die van het begeren naar metafysische transcendentie.

Ten tweede rommelt Plotinus aan het metafysische raamwerk van Eros, dat natuurlijk ook bij Plato bestaat, maar dan net iets anders. Eros is bij Plato een wezen dat tussen mensen en goden bemiddelt, een tussenwezen tussen deze twee werelden, en ook meer in het algemeen tussen de natuur en de sfeer van het goede. In het algemeen

zegt Plotinus dat Plato na. Maar hij varieert erop door de rol van de liefde, als het oog van de ziel dat op het intellect gericht is en dat door voorsmaak van het intellect in de ziel geprikkeld wordt, in technische metafysische termen te vatten die eigen aan zijn systeem zijn. Hij permitteert zich daarbij de vrijheid tot de eigenzinnige identificatie van Poros, de van nectar dronken vader van Eros, als de weerspiegeling van het intellect in de ziel en de ontvouwing van het intellect in de ziel tot *logoi*. Deze specifieke duiding is zeker niet in de geest van Plato, die juist zinspeelt op de rusteloze vindingrijke bedrijvigheid van Poros in de menselijke wereld.

Dan is er nog, ten derde, die mooie gedachte van Plotinus, dat de liefde een dubbelrol heeft en dat het metafysisch kader waarin zij verschijnt niet alleen een verklaring biedt voor het in de natuur en in de mens zichtbare verschijnsel van de liefde, die dan dus als op het goede en de goden gericht kan worden opgevat, maar eerder een onwaarneembare, verborgen metafysische structuur vormt. Op grond van die structuur kan die liefde zich melden in de bewuste werkelijkheid van de ziel, zodat ze in haar ene rol haar voorkomen in de andere verklaart. Maar voor Plato is liefde een verschijnsel in deze wereld, dat daarin beweging en verlangen wekt, en dat daar ook *dronken is van de nectar*; want die is het effect van de nabijheid van de goden op de plaatsen waar liefde is.

Plotinus leest de mythe van de geboorte van Eros, een onderdeel van Diotima's les aan Socrates, dus anders dan Plato het verhaal bedoeld heeft. Hun werelden verschillen, en dus ook de manier waarop zij met de liefde omgaan. Terwijl Plato de twee gedaanten waarin de liefde verschijnt, als armoede en als vindingrijkheid, verklaart door ze in de stamboom van de liefde op te nemen, zoekt Plotinus liefde vooral in de metafysische diepte onder het oppervlak van het leven, waar ze eenvormiger is dan in het leven. Ze is er ook echter. Denkt Plotinus. Maar in die metafysische diepte hecht de liefde zich anders dan het zichtbare en lastige

tussenwezen van Plato dat in het leven zelf doet. Bij Plato bemiddelt de liefde tussen hemel en aarde, tussen het goede en de ziel. Maar Plotinus wil meer en verstrengelt de liefde met het intellect, als een antwoord op de roezige aanwezigheid van het intellect in de ziel. Poros is hier vooral een metafysische subtiliteit en niet een verschijnsel in de leefbare wereld van de liefde.

De consequenties voor het leven zijn radicaal. *Dronkenschap van nectar* is zowel bij Plato als bij Plotinus een voor-smaak die de liefde aan haar vader dankt en die ook het motief van de liefde is om op zoek te gaan naar de diepere dronkenschap. *Dronkenschap* door een geschenk dat van de goden afkomstig is, dat geluk en plezier, is een afdoende rechtvaardiging voor de liefde en voor het toegeven aan liefde.

Maar bij Plato neemt het zoeken naar de dronkenschap de dimensie aan van het leven zelf, waarin de liefde door deze wereld beweegt en rusteloos en vindingrijk naar de geliefde zoekt en naar de plaats waar het leven van de liefde verwezenlijkt kan worden. Als erfgenaam van Poros snuffelt de liefde over de aarde, en Plato lijkt voor haar niet één geprivilegieerde weg, een exclusieve route in gedachten te hebben. Er zijn vele vormen van liefde, waarvan die van Socrates er een is, die van de filosofie, van de liefde voor een leven dat de reflectie over de aard van het goede tot inzet heeft. Maar dat is een vorm, naast andere, met een eigen recht, maar niet met een alleenrecht, en niet zonder de nadelen en stekeligheden die liefde in haar onvermijdelijke eenzijdigheid aldoor blijkt te hebben.

Plotinus lijkt die eenzijdigheid juist te verheerlijken, die van de ene bepaalde liefde die hij in eerste instantie in de metafysische diepte vindt, waar zij als het oog van de ziel op het intellect gefixeerd is. Liefde kent de dronkenschap van haar vader die als Poros vanuit het intellect in de ziel doordringt, en ze wil de heerlijkheid van die roes opnieuw vinden door naar de oorsprong ervan terug te keren. De liefde en het daarin besloten geluk vereisen in de ogen van Ploti-

nus het cultiveren van de transcendente impuls die Poros met zijn *dronkenschap door nectar* in de ziel heeft achtergelaten. Liefde is wezenlijk de terugkeer naar het algemene intellect als zodanig en zelfs naar het goede als zodanig. Het oeuvre van Plotinus vult hier zijn interpretatie van Plato aan: want de terugkeer wordt voltrokken als een filosofische identificatie met het intellect en het ondergaan van de ervaring van het goede of ene, een ervaring die vaak als mystiek beschouwd is.

DE ZIEL ALS HETAERE

De eenkennigheid van de liefde die uitsluitend oog voor transcendentie heeft is een symptoom van de manier waarop Plotinus het *Symposium* van Plato heeft willen lezen. Die lectuur heeft hij ook uitgewerkt in een traktaat dat in tijd aan zijn exegese van het *Symposium* in 111.5 voorafgaat. In VI.9 roept hij met niet te miskennen zinspelingen en luide echo's de sfeer van het *Symposium* op, zodat zijn woorden over liefde als een interpretatie van Plato mogen worden opgevat.

Plotinus verwijst naar het verjaarsfeest voor Aphrodite als het begin van de intieme verbintenis van Aphrodite en Eros, en het verhaal over dat feest is nergens anders te lezen dan in het *Symposium* van Plato.⁴ En als Plotinus de ziel de mogelijkheden van een hemelse liefde en van een vulgaire liefde voorhoudt – en dit is het tweede citaat dat ik onderzoeken wil – haalt hij het onderscheid aan dat Pausanias eerder in het *Symposium* gemaakt heeft toen hij aan de beurt was om Eros te prijzen.⁵ Maar Pausanias' woorden betreffen verschillende vormen van aardse homo-erotische liefde, want in het ene geval verloopt de liefde volgens juiste psychologische of ethische principes, en dan is ze hemels, in het andere, als zich baatzucht in de liefde mengt, is ze onjuist en vulgair. Pausanias pocht natuurlijk op het bezit van de juiste liefde. Plotinus steelt de woorden om ze

toe te passen op de twee liefdes die hij wil contrasteren, de metafysische liefde en de liefde in deze wereld, deze aardse werkelijkheid.

Hij heeft hier niet de ambitie om Pausanias juist te interpreteren, maar wel om de liefdestheorie van het *Symposium* scherp te typeren vanuit het perspectief van v 1.9. Want het uitgangspunt daarvan is de overtuiging dat de ziel een natuurlijke, altijd met haar verbonden liefde heeft die van de god afkomstig is en die daarom ook weer naar die god uitgaat. De god staat hier voor het ene of goede, en ook, minder prominent, als een weg naar het goede, voor het intellect.⁶ Even verder beschrijft Plotinus de natuurlijke dispositie van de ziel en de aard van haar terugkeer zelfs iets pregnanter: als ze met haar natuur in overeenstemming is, heeft de ziel lief, is ze erotisch en wil ze zich met de god verenigen.⁷ Haar natuurlijke liefde is een verlangen naar vereniging en transcendentie.

Dit uitgangspunt, in zekere zin een resumé van het hele systeem van Plotinus, confronteert hij in deze passage van v 1.9 bondig met Plato's *Symposium*, waarvan hij lijkt te beseffen dat er een breder scala aan mogelijke levens in het teken van de liefde uitgewaaierd wordt. (Plato doet bijvoorbeeld niet laatdunkend over Aristophanes en zijn verhaal over de mensen die rusteloos op zoek zijn naar hun wederhelft.) De strategie van die confrontatie is gedreven, maar ook brutaal. Want Plotinus construeert met de woorden van Plato, en in diens naam, een tegenstelling die Plato niet verdedigd zou hebben. Hij gebruikt de woorden van Pausanias om het platoonse spectrum aan liefde op te delen in een groene, veilige zone en een rode, gevaarlijke, te vermijden zone. Er is hemelse liefde maar er is ook vulgaire liefde.

Hemelse liefde beleeft de ziel als ze *ginds* is,⁸ en *ginds* wil hier zeggen in het metafysische domein, als ze zich aan het intellect en het goede en ene heeft toevertrouwd, nu niet omdat het haar constitutie is, maar omdat ze die heeft teruggevonden en leert ervaren. De hemelse liefde is niet een gegeven dat niet te ontwijken valt maar een prestatie en

een gebeurtenis, ze is zelfs de prestatie waarvan het slagen van het leven afhankelijk is. In de hemelse liefde en de terugkeer naar de oorsprong bestaat het echte geluk. *Ginds* bemint de ziel haar eigen oorsprong. Maar *hier* wordt ze vulgair.⁹ Het is niet alleen de speelse echo van Pausanias die Plotinus hier een tamelijk grof woord laat gebruiken; dat hij de ziel vulgair noemt is een ongeveinsde bekentenis van zijn afkeer voor de andere vormen van liefde. In dezelfde adem noemt hij de ziel die *hier*, in deze wereld, liefheeft een *hetaere*, en dat is in het hoge filosofisch register van Plotinus maar amper een eufemisme voor *hoer*. Als de ziel zich met liefde op iets anders dan haar eigen oorsprong richt, is ze laakbaar.

Die laakbaarheid ontstaat zodra de ziel vanuit haar metafysische positie neerdaalt naar de wereld van wording en zich dan haar eerdere geluk en haar eerste dronkenschap door nectar wel herinnert, maar in de omstandigheid dat die herinnering te vaag is geworden om te duiden. De ziel vergeet dat haar liefde alleen haar metafysische oorsprong geldt. En dus laat ze zich in plaats daarvan in met het eerste het beste, zoals een *hetaere* zou doen. Gejaagd op zoek naar geluk en nieuwe dronkenschap, haalt ze zich dingen in het hoofd die niet werkelijk zijn en rent ze achter haar fantasie aan. Of ze verabsoluteert de metafysische waarde en beminnelijkheid van dat wat (of degenen die) ze in de aardse werkelijkheid ontmoet en waaraan (of aan wie) ze zich uitlevert in de verwachting er de hemelse liefde te vinden.

En daarin vergist ze zich, leert Plotinus, die zijn publiek wil overtuigen van de zin van filosofie en intellectuele concentratie. Ze vergist zich zelfs twee maal, om te beginnen in metafysische en epistemologische zin. Want de ziel beseft niet dat haar perspectief veranderd is en dat wat ze met liefde en schoonheid ziet glimmen niet per se iets is dat liefde verdient en werkelijk mooi is. Ze is haar vleugels en haar metafysische draagkracht kwijt en tast rond in een vreemde wereld, waarin ze houvast zoekt bij alles dat haar een glimp van haar oorspronkelijke dronkenschap toont. Ze

zoekt, is ontvankelijk en open en begerig, maar weet niet precies wat ze zoekt en laat zich in deze toestand verleiden en bedriegen, als het ware door minnaars die haar voorstellen doen en naar haar dingen,¹⁰ zodat ze niet omhelst *wat we werkelijk zoeken*,¹¹ niet het echte object van haar liefde, maar eerder een *beeld* van liefde. En dat is niet standvastig maar wankel. Terwijl ze zich overgeeft aan onechte liefde die van de omstandigheden afhankelijk is, versmaadt ze haar blijvende en betrouwbare oorsprong. Deze tegen-natuurlijke liefde wekt wel bepaalde emoties maar ontstaat in feite door de grillen en disposities van de ziel, en in vergelijking met de echte liefde is ze de fabel en onware inbeelding van mensen die *zwalken*, of in een iets betere vertaling, van *geperverteerden*.¹²

Want het vergeten van de oorsprong als het enige waar-dige object van liefde is niet alleen een epistemologische vergissing en een verwaarlozing van de metafysische natuur, of zelfs een obstructie van de mogelijkheden echte liefde en een werkelijk geluk te ervaren, maar blijkt ook een morele lapsus. Dat Plotinus de ziel die liefde zoekt buiten het intellect en het goede verwerpelijk vindt, laat zich afleiden uit de beschrijving waarin hij haar, gevallen voor aardse minnaars, een *hetaere* noemt die er *vulgaire* liefdes op nahoudt en uiteindelijk voor haar *onbezonnenheid en brutaliteit*¹³ zal boeten. En degenen aan wie ze als ziel toebehoort maakt ze dus tot *geperverteerden*.

De logica van die verwerpelijkheid meet Plotinus niet uit, maar ze heeft zeker te maken met zijn weerzin tegen onwaarheid als er ook waarheid mogelijk is en met de opvatting dat liefde van nature op het goede gericht is, zodat het verwaarlozen van die liefde tegennatuurlijk en een afglijden naar het niet goede (of het alleen ogenschijnlijk goede) zou zijn. Bovendien is Plotinus bang voor de gevolgen, want een verkeerde liefde stort een individu in het ongeluk, terwijl het geluk binnen het bereik ligt. En een ziel die voor haar individuele liefde ijvert en dat als uitgangspunt voor haar handelen aanvaardt in plaats van het alge-

mene, metafysische beginsel, riskeert van de bedoelde, of mogelijke, harmonische orde van de werkelijkheid te divergeren en daardoor de wereld dan maar met verwarring en wanorde te begiftigen. Het egoïsme van de ziel schendt het algemene belang van de werkelijkheid en injecteert daarin wat Plotinus met een onthullend woord dikwijls de *slechtheid* van deze wereld noemt. De ziel die haar oorsprong miskent, vergooit haar eigen geluk. En laat de wereld ontsporen. Dat kan laakbaar heten.

Mooi. Dit zware gewicht deponeert hij ostentatief in het ene schaalte van de vulgaire liefde. En daartegen weegt het veel voorzichtiger in het andere schaalte gelegde gewicht dat deze liefde ook aanvaardbaar moet kunnen maken bij lange na niet op. In onwillige woorden kent hij in III.5 de vulgaire liefde nog een constructieve rol toe bij het in stand houden van de werkelijkheid als geheel, want als er geen liefde, geen schim van liefde is, zet het menselijk geslacht zich niet voort.¹⁴ Liefde is een drijfveer van de wereld in de tijd, de wereld die er nu eenmaal is en ook van het goede afkomstig is. Zelfs de toevoeging van nog een contragewichtje helpt niet. Vulgaire liefde blijkt aan het slot van Plotinus' vehemente *libel* ertegen toch van nut te zijn bij de ervaring van het goede zelf. Ze kan namelijk als *appetizer* en verleider werken: wie niet weet wat hij van de echte liefde, en van een leven dat omwille daarvan geleid wordt, moet verwachten, kan denken aan zijn liefdes hier, in deze wereld, en zich vandaar voorstellen hoe het zal zijn als hij dat vindt wat we in feite zoeken en waarnaar onze liefde werkelijk uitgaat.¹⁵ Vulgaire liefde lijkt dus in een zeker opzicht op de hemelse liefde omdat ze daar een onecht spoor van is. Maar die op het nippertje gekomen gedachte redt de aardse liefde niet meer en Plotinus wist er ook het vertoon van zijn boosheid niet mee uit.

Bovendien laat de humane sympathie van Plato voor allerlei vormen van liefde, zo duidelijk voelbaar in het *Symposium*, zich ook niet reduceren tot de koestering van een in feite voze ervaring die slechts een voorsmaak en stimulans

is voor een liefde die echter is, het mooie en goede zelf geldt en die de inzet is van een reflexief of filosofisch leven. Plato waardeert dat laatste leven, zeker, maar niet zonder de dubbelzinnigheid die veroorzaakt wordt door het besef dat er ook andere liefdeslevens mogelijk zijn. En die bespreekt en illustreert hij zonder irritatie of veroordeling, mild, met begrip en humor en wat spot, in het *Symposium*, als hij ook anderen dan Socrates zinnige woorden over de liefde in de mond legt, en zelfs op het moment dat hij Alcibiades binnen laat stormen, afstotend misschien maar ook erg herkenbaar en begrijpelijk.

Die alternatieve levens passen niet makkelijk bij Plotinus' obsessieve (*en* integer geleefde) liefde voor het mooie, het goede, en dus wil hij hun verschijning bij Plato relativeren en maakt hij hun bestaan in de wereld verdacht. Vulgair zijn ze, kwalijk, schadelijk, als er maar één liefde de zuivere maat voor alle liefde mag zijn, als de liefde voor de transcendentie echt is en zij alle andere liefde als onecht afwijst. Door de ziel die liefheeft, ook iets anders liefheeft dan het mooie zelf, een beeld of een belichaming daarvan, voor *hoer* uit te maken, verwoordt hij niet stoer wat Plato gedacht heeft maar verbloemde, maar lijft hij Plato weerloos in bij zijn eigen monomane revolutie en bruuskeert hij niet alleen die ziel maar ook Plato.

EEN NEIGING IN DE ZIEL

Als Plotinus zich uitdrukkelijk met het *Symposium* inlaat, verandert hij dus de strekking daarvan, bijvoorbeeld door de roes van de nectar geheel uit deze wereld te verbannen en als een voorsmaak en belofte van een transcendente ervaring van het mooie zelf op te vatten, terwijl die roes bij Plato juist het zoekende gedrag van liefhebbers hier verklaart. En zo misbruikt hij ook Pausanias' wereldse onderscheid tussen hemelse en vulgaire liefde, dat hij een kwart slag kantelt zodat hij het kan toepassen op liefde voor het

mooie zelf en liefde voor het alleen in schijn mooie, op dat wat opeens het echte object van liefde blijkt te zijn en haar vermeende object, waarvoor de ziel dan als een hetaere valt. De logica van Plotinus' annexerende lectuur lijkt die van het exclusieve respect van het leven dat geleid wordt op de ster van het mooie zelf, dat Plato uiteindelijk ironisch lijkt te relativiseren, en van de verdachtmaking van de andere liefdeslevens, waarover Plato met sympathie en humor vertelt. En dit is de logica van de liefdesladder die degene die hem beklimt verwijderd van de liefde, ginds beneden, en haar op een noodzakelijke, op zich niet absoluut waardevolle sport op weg naar dat hoge uitzicht leidt.

Dat die logica in naam van Plato ontstaan is en nog steeds bestaat is niet onbegrijpelijk, op de eerste plaats omdat het platonisme hoe dan ook door bemiddeling van Plotinus en de latere neoplatonisten, en vervolgens door die van de middeleeuwse, vaak christelijke denkers die hen weer lazen in de westerse traditie is doorgedrongen. Plato zelf werd hier pas vanaf de 15de eeuw opnieuw gelezen, terwijl de neoplatonisten in allerlei gedaanten en vermommingen het westerse denken waren gaan beïnvloeden. Vooral thema's die met metafysische transcendentie verband houden zijn geformuleerd onder invloed en stille patronage van het neoplatoonse denken: vooral thema's dus die Plotinus' interpretatie van het *Symposium* gedefiniëerd hebben.

Plotinus heeft dan toen, ooit, het zicht op Plato vertoebeld. Maar hij heeft daar natuurlijk niet de schuld voor. Misleidende verhalen, hoe knap en overtuigend verteld ook, beklijven pas als ze ontvangen en geloofd worden. Er moeten een wil en een vatbaarheid voor bestaan hebben. In dit geval sluiten ze aan bij een algemene menselijke ontvankelijkheid en bij iets als een neiging in de ziel. Verlangen naar transcendentie is niet door Plotinus bedacht en in de mens geplant, en ook de tendens ervan absoluut te worden, macht en aandacht in de ziel te eisen, en dat dan maar ten koste van aandacht en waardering voor dat wat niet onmid-

dellijk transcendentie belooft, is geen uitvinding van Plotinus.

De gerichtheid op het mooie of het goede zelf heeft nu eenmaal de allure om zich in het middelpunt te plaatsen, omdat het mooie en het goede zich niet makkelijk laten ervaren en veel dat alledaags is als daarbij hinderlijk verwijderd lijkt te moeten worden. En het goede zelf en het mooie zelf kunnen vanuit hun aard niet zwijgen over de aard van het mooie, ogenschijnlijk of niet, dat niet absoluut is en waarvan dat ook gezegd wordt. Het mooie zelf maakt degene die zich erop richt tot een dienaar die zich in al zijn andere betrekkingen ongemakkelijk zal voelen en de impuls heeft de blik af te wenden of verder te sturen. En die liefde lijkt makkelijker te verdragen en te verdedigen dan de dubbelzinnigheid waarin het leven van de aardse liefde en dat van de filosofische reflectie die steeds het mooie zelf als baken zoekt naast elkaar komen te staan en misschien niet precies weten wat ze aan elkaar hebben. Misschien heeft Plato dat beseft toen hij uiteindelijk zelf weigerde om de liefdesladder op te richten.

BEKNOPTE BIBLIOGRAFIE

A.H. Armstrong, 'Platonic Eros and Christian Agape', in:
Downside Review 79 (1960), p. 105-121.

René Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*,
Parijs 1921.

Allan Bloom, 'The Ladder of Love', in: *Plato's Symposium*,
A translation by Seth Benardete with commentaries by
Allan Bloom & Seth Benardete (Chicago/Londen 2001),
p. 55-177

Pierre Hadot, *Plotin. Traité* 38, VI, 7, Parijs 1988.

–, *Plotin. Traité* 50, III, 5, Parijs 1990.

–, *Plotin. Traité* 9, VI, 9, Parijs 1994.

Joachim Lacrosse, *L'amour chez Plotin. Eros hénologique, eros
noétique, eros psychique*, Brussel 1994.

Jonathan Lear, 'Eros and Unknowing: the Psychoanalytic Sig-

- nificance of Plato's *Symposium*', in: Jonathan Lear, *Open Minded* (Cambridge (Mass.)/Londen 1998), p. 148-166.
- Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986.
- Catherine Osborne, *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*, Oxford 2002.
- Agnès Pigler, *Plotin. Une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*, Parijs 2002.
- Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven/Londen 1968.
- Gary Allen Scott & William A. Welton, *Erotic wisdom. Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, Albany, NY 2007.
- Frisbee C.C. Sheffield, *Plato's Symposium. The Ethics of Desire*, Oxford 2006
- Leo Strauss, *On Plato's Symposium*, Chicago/Londen 2001.

NOTEN

- 1 De goede Nederlandse vertaling is die van Rein Ferwerda, *Enneaden*, Budel 2005 (2de gewijzigde druk).
- 2 Zie *Symposium* 203a-204a.
- 3 VI.7.35.21 e.v.
- 4 VI.9.9.24 e.v.
- 5 Zie *Symposium* 180e-181a.
- 6 VI.9.9.27 e.v.
- 7 VI.9.9.33 e.v.
- 8 VI.9.9.28.
- 9 VI.9.9.29.
- 10 VI.9.9.36-37.
- 11 VI.9.9.42 e.v.
- 12 III.5.7.42 e.v.
- 13 VI.9.9.38.
- 14 III.5.1.55 e.v.
- 15 VI.9.9.39 e.v.