

De structuur van liefde in Plato's *Symposium*

Albert Joosse

Summary: This article investigates the internal structure of ἔρωϑ, as it is conceptualized in Plato's *Symposium*. The analysis first focuses on the three constitutive elements of love on the lover's side: a lack, a consciousness of it, and the perceived worth of what is lacking. It explores these in relation to the rest of the *Symposium* and to the Socratic *elenchus*. The second part of the analysis turns to the beloved's end of the relation. By means of a comparative reading with the *Lysis* it explores possible ways of understanding the idea that something is loved for the sake of something else. On the reading offered here, the lover's love of beauty is always for the sake of immortality, even if this beauty be the Form itself. Finally, considerations about narrative framing and the characterization of Diotima should prompt us to see some distance between this conception and Plato himself. The *Symposium*'s primary aim is not doctrinal but protreptic.

1. Inleiding

Het *Symposium* is een prachtige keuze als onderwerp voor het centraal examen. Zó veel kanten bevat deze dialoog dat iedereen er wat mee kan. De tekst is van centraal belang is voor de gehele Westerse traditie van filosofie en romantiek, maar roept tegelijkertijd ook vervreemding op met zijn visioen van liefde, dat wellicht eerder afstoot dan aantrekt.

Ik kan in kort bestek aan het *Symposium* natuurlijk geen volledig recht doen. Ik wil hier vooral stilstaan bij de interne structuur van de drijfveer zelf die we in deze tekst als ἔρωϑ¹ tegenkomen en die zich ontpopt als filosofie, wijs-begeerte: hoe zit ἔρωϑ volgens het *Symposium* in elkaar? Maar alvorens daarop in te gaan wil ik kort stilstaan bij de onderlinge verhouding van de verschillende toespraken in deze tekst.²

¹ In deze dialoog wordt gesproken over de god en over het verschijnsel ἔρωϑ. Hoewel we de eerste vaak middels een hoofdletter aanduiden, lijkt het me hier toch beter om de continuïteit tussen beide te benadrukken door alleen met kleine letters te werken (behalve in citaten).

² Uiterst behulpzaam zijn de commentaren van Dover (1980), Rowe (1998) en Brisson (2018). Onder de vele systematische besprekingen noem ik in het bijzonder Sier (1997) en Sheffield (2006). De hier gebruikte tekst is die van Burnet (1901), met vertalingen van mijzelf. De rede van Alcibiades valt buiten de perken van dit stuk; zie hiervoor de bijdrage van Richard Hunter elders in dit nummer van

1.1 Onderlinge verhouding van de redevoeringen

Het leeuwendeel van het *Symposium* wordt ingenomen door deze toespraken. Hoe verhouden die stemmen zich tot elkaar? In ieder geval reageren de sprekers vrij kritisch op hun voorgangers, maar dat is te verwachten aangezien hun lof op ἔρωσ een wedstrijd is.

Een eerste mogelijkheid is wat je een ‘exclusieve’ lezing zou kunnen noemen:³ we moeten de toespraak van Socrates, en dan vooral de rede van Diotima daarin, als inhoudelijke boodschap van het *Symposium* opvatten. De eerdere redevoeringen zijn dan vooral bedoeld als contrast, om aan te geven in hoeverre de Platoonse theorie van liefde en schoonheid afwijkt van, en superieur is aan, traditionele en andere gangbare opvattingen in Athene. Dit is een vrij traditionele lezing, met goede gronden. Socrates wordt wel vaker min of meer als spreekbuis voor Plato’s eigen opvattingen gezien, dus waarom zouden we dat in het *Symposium* niet ook doen? Bovendien is de rede van Socrates, als laatste in de serie die nog over ἔρωσ gaat, de culminatie van die hele serie. Ze is ook nog eens de langste van de eerste zes redevoeringen.⁴

Een tweede mogelijkheid is een ‘inclusieve’ lezing. Ook hier is Socrates’ rede het belangrijkste, maar in deze lezing wordt de bijdrage van de eerdere toespraken positief opgevat. Een belangrijk argument daarvoor is dat er veel elementen uit de eerdere toespraken terugkomen in Diotima’s verhaal.⁵

Een derde lezing, die je de ‘rivaliserende lezing’ zou kunnen noemen, wijst erop dat er ook veel elementen zijn in andere toespraken die *niet* verenigbaar zijn met wat Socrates voordraagt. In het oog springt hierbij Aristophanes’ toespraak, die immers in Diotima’s verhaal *qua* inhoud wordt afgewezen. Volgens Aristophanes is ἔρωσ het verlangen naar je oorspronkelijke eenheid en laat hij je zoeken naar het eigene, terwijl Diotima liefde voor het eigene afwijst als dat eigene niet goed is. Sommige aanhangers van deze lezing combineren Aristophanes met Alcibiades en

Lampas (Hunter 2020). Charles Hupperts (2019) heeft in het vorige nummer (*Lampas* 52.4) de rede van Aristophanes uitgebreider besproken.

³ Dit zijn geen standaarduitdrukkingen in de secundaire literatuur; ik gebruik ze hier voor deze gelegenheid voor de helderheid.

⁴ Een prominent voorbeeld van deze interpretatie is Robin (1908).

⁵ Een beknopt overzicht daarvan geeft Horn (2012: 3-4).

zien in beide toespraken een concrete visie op de liefde als alternatief voor de filosofische liefde voor het algemene en abstracte.⁶

Een vierde en laatste mogelijkheid is een ‘complementaire’ lezing van de toespraken. Volgens deze lezing hebben alle toespraken een eigen perspectief op de liefde, een fenomeen dat veel te complex is om in één theorie afdoende gevangen te kunnen worden. Het tragische van de liefde, en de subjectieve ervaring ervan, zou in Aristophanes’ rede het meest tot zijn recht komen. Het individueel-onuitwisselbare is prominent bij Alcibiades. Pausanias laat de maatschappelijke kant zien, en Agathon de esthetische.⁷ Aanhangers van deze lezing wijzen erop dat ook de toespraak van Diotima zijn beperkingen heeft.⁸ We zullen daarop terugkomen tegen het einde van deze bijdrage.

Het voert te ver om hier alle voors en tegens van de opties langs te gaan, maar het lijkt me goed om ze op tafel te hebben. Ik kies hier voor een grofweg inclusieve lezing, zonder dat dit Diotima’s correcties van eerdere sprekers uitsluit. Op een aantal punten wijs ik ook op overeenkomsten met een andere tekst van Plato die eveneens over ἔρως handelt, namelijk de *Lysis*. Structureel loopt veel in deze teksten parallel, wat overigens niet betekent dat we op hetzelfde resultaat uitkomen.⁹

2. Het filosofische gebrek

2.1 Liefde richt zich op wat je niet hebt

Als we binnen het verschijnsel van de liefde kijken naar degene die liefheeft, dan is gebrek een centrale voorwaarde. In de dialoog tussen Agathon en Socrates wordt dat in vier conceptuele stappen opgebouwd. De eerste stap is een analyse van het concept ἔρως:

πότερόν ἐστι τοιοῦτος οἶος εἶναι τινος ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενός;

Is Ἔρως naar zijn aard liefde voor iets of voor niets?

(*Symposium* 199d1-2)

⁶ Nussbaum (1986: 165-199) is de bekendste aanhanger van de rivaliserende lezing in deze specifieke vorm.

⁷ Vergelijk Halliwell (2016).

⁸ Voor Belfiore (2012: 141-150) duiden deze elementen op een principeel anti-autoritair houding bij Socrates.

⁹ Zie voor een vergelijking Rowe (2000). Mijns inziens verwerpt de *Lysis* uiteindelijk de conceptie van verlangen naar het goede die Diotima in het *Symposium* presenteert, zie Joosse (2010).

Na enige uitleg volgt daarop Agathons antwoord dat ἔρως inderdaad altijd liefde voor iets is (199e8). Socrates' uitleg doet een appèl op andere *relatieve* begrippen. Dit zijn toevallig verwantschapsbegrippen (zoals 'moeder', 'broer'), maar hij had net zo goed 'dubbel' of iets dergelijks kunnen gebruiken. Het punt is dat als je het ene begrip gebruikt er altijd, als noodzakelijke aanvulling, een ander begrip bijhoort. Het Grieks gebruikt daarvoor in veel gevallen de genitivus. In deze eerste stap van de analyse gedraagt ἔρως zich dus nog helemaal niet als een relatie-term maar enkel als een relatieve term: begripsmatig komt er altijd een ander begrip mee.

De tweede stap lijkt ook conceptueel maar brengt veel inhoud mee: ἔρως houdt altijd ἐπιθυμία, 'verlangen' in (200a2-4); je kunt niet iets liefhebben zonder ernaar te verlangen. Of het omgekeerde ook geldt wordt hier in het midden gelaten. Waarom is dit niet alleen een conceptuele stap? Dat blijkt uit de volgende stap: stap drie is namelijk de conceptuele verbinding tussen ἐπιθυμία en het niet-hebben van het object van je verlangen: en daarom veronderstelt ook ἔρως dat het object van verlangen niet al in bezit is van degene die verlangt (200a5-7).

De vierde stap is een antwoord op een tegenwerping: wanneer we *zeggen* dat we iets verlangen dat we al hebben, bedoelen we eigenlijk dat we verlangen het in de toekomst te bezitten (200c5-d7). Tegelijkertijd maakt dit duidelijk dat ἔρως een toekomstgericht fenomeen kan zijn, wat gezien de latere discussie over onsterfelijkheid van belang is.

Hiermee is vastgesteld dat liefde voortkomt uit niet-hebben, in de zin dat niet-hebben er een noodzakelijke voorwaarde van is. Er is nog niet gezegd dat elk niet-hebben tot liefde leidt.

2.2 Liefde richt zich op wat je beseft dat je niet hebt

Ik druk dit expres uit als niet-hebben en nog niet als *gebrek*, want dat veronderstelt het volgende element van analyse: dat degene die liefheeft zich ook bewust is van het gebrek, het niet-hebben constateert. In het vraaggesprek met Agathon wordt dat impliciet gelaten, in de overgang van 'niet-hebben' (οὐκ ἔχων, 200a6) naar 'gebrek hebben' (ἐνδεὲς εἶναι, 200a9-b1). Diotima maakt later expliciet dat het gaat om een niet-hebben dat je ook waarneemt: οὐκ οὐκ ἐπιθυμῶν ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὲς εἶναι οὐδ' ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεισθαι, 'wie niet denkt dat hij gebrek lijdt verlangt dus niet naar wat hij

niet denkt nodig te hebben' (204a6-7). Het is dus goed mogelijk dat iemand iets niet heeft maar er toch niet naar verlangt.

Dit besef is deel van de liefde. En dat maakt ἔρωσ van een enkel relatief begrip tot een bewustzijnsbegrip. Wat betekent dat? Ten eerste dat ἔρωσ niet buiten ons medeweten om gaat: het is deel van onze mentale beleving. Ten tweede dat ἔρωσ als mentaal fenomeen zijn object altijd in zich heeft – in modern filosofisch jargon: ἔρωσ heeft *intentionele inhoud*. Met andere woorden: die gerichtheid op zijn inhoud is constitutief voor ἔρωσ. Op een of andere manier – als voorstelling – is het object al deel van ons bewustzijn.

2.3 Liefde richt zich op wat je als problematisch gemis ziet

Het is ook nog mogelijk dat iemand zich ervan bewust is iets niet te hebben, maar er toch niet naar verlangt. Als ik me ervan bewust ben dat ik geen keelontsteking heb, hoeft dat nog niet te betekenen dat ik ernaar verlang. We hebben dus een derde element nodig, namelijk een soort waardering. Die is in de lovende context van het *Symposium* niet moeilijk te vinden: dat wat mooi of waardevol is (het brede domein van τὸ καλόν), zo stelt Socrates met Agathon vast (201a5). In het gesprek van Diotima komt daar het goede bij (ἀγαθόν, 204e1-3, voorbereid door 201c2-5).

Het gaat hier overigens om wat de minnaar als mooi of goed *ziet*. Als je zegt: wie liefheeft heeft het goede lief, zou je daarmee kunnen bedoelen dat liefhebbers altijd het daadwerkelijk goede liefhebben, ongeacht wat ze daarvan denken. Maar hier is bedoeld: wat iemand voor het goede of waardevolle *houdt*. De context maakt dit duidelijk, vooral de manier waarop in Diotima's ladder van de liefde de objecten van liefde moeten worden gecorrigeerd. Wanneer we daarom zeggen dat iemand iets liefheeft, bijvoorbeeld vogels, dan is de meest precieze uitdrukking dat hij vogels liefheeft *als* waardevol – in filosofisch jargon: *onder de beschrijving van* waardevol te zijn.

Voor Agathon betekent de argumentatie tot dusver dat hij het idee moet opgeven dat ἔρωσ mooi en goed is (201b9-c7). Een bittere pil, die er argumentatief ook niet noodzakelijkerwijs uit volgt: als ἔρωσ de schoonheid van vogels liefheeft is daarmee nog niet gezegd dat hij zelf geen eigen schoonheid kan hebben. Dat volgt er alleen uit wanneer we alle schoonheid als identiek beschouwen.¹⁰

¹⁰ Krachtige formulering hiervan bij Nussbaum (1986: 177-179); maar zie Price (1997²: 20, noot 8).

2.4 Gebrek bij Aristophanes

Socrates' idee dat ἔρωσ op gebrek stoelt staat tegenover Agathons rede, die ἔρωσ vol van alle goeds ziet. Maar het sluit bij andere voorgangers beter aan. Pausanias wijst al op de belangrijke rol van het nog niet aanwezig zijn van παιδεία bij de ἐρώμενος; al gaat hij niet zover dat de ἐρώμενος op die basis ook ἔρωσ moet voelen. Het dichtst staat dit idee bij Aristophanes.¹¹ Het gemis van je wederhelft veroorzaakt het verlangen tot hereniging, precies ἔρωσ dus (191a6, a8, c8-d3). Het is een afwezigheid, niet van zomaar iets, maar van wat al bij je hoorde. Bovendien zorgt Zeus ervoor dat we ons zeer bewust zijn van dit gemis: hij laat Apollo onze hoofden naar de voormalige binnenkant draaien, ons toenaaien rond de navel en niet alle rimpels op onze buik platstrijken (190e2-191a5). Ook hier is het dus een bewust missen dat ons het object van ἔρωσ doet najagen – waarbij dat object bij Aristophanes het eigene is (οἰκεῖον), niet per se het goede (ἀγαθόν).

2.5 Het paradigmatische geval van de filosoof

Via de drie elementen tot dusver: niet-hebben, bewustzijn van gemis en waardering voor het gemiste, hebben we eigenlijk al de middenpositie van ἔρωσ die Diotima kleurrijk aan Socrates uitlegt door ἔρωσ een δαίμων te noemen (202d12). Om die middenpositie uit te leggen geeft Diotima later het voorbeeld van filosofen. Maar het blijkt al snel dat dit niet zomaar een voorbeeld is: het is een kerngeval van ἔρωσ. Diotima schetst drie groepen: wijzen (inclusief goden), onwetenden die zich hun onkunde realiseren, en onwetenden die menen te weten. De middencategorie is die van de filosofen.

θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἔστι γάρ – οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα καλὸν καὶ ἀγαθὸν μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὐτῶ εἶναι ἰκανόν.

¹¹ Ook bij Eryximachus zou je een gebrek-conceptie kunnen vermoeden, begaan als hij is met ἔρωσ die met opvullen en leegmaken te maken heeft (186c7). We vinden in zijn rede echter geen uitgewerkt begrip.

Geen van de goden heeft wijsheid lief of verlangt wijs te worden – dat is hij al – en als er iemand anders wijs is, dan heeft ook hij de wijsheid niet lief. Maar ook dommen hebben de wijsheid niet lief noch verlangen ze ernaar wijs te worden. Precies daarin is domheid zo belastend, dat wie niet vooraanstaand of verstandig is denkt dat hij zichzelf genoeg is.

(*Symposium* 204a1-6)

Tussen die twee groepen bevindt zich de groep van de filosofen. In de woorden van een andere dialoog, de *Lysis*, waarin we precies dezelfde illustratie vinden:

λείπονται δὴ οἱ ἔχοντες μὲν τὸ κακὸν τοῦτο, τὴν ἄγνοιαν, μήπω δὲ ὑπ' αὐτοῦ ὄντες ἀγνώμονες μηδὲ ἀμαθεῖς, ἀλλ' ἔτι ἠγούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν. διὸ δὴ καὶ φιλοσοφοῦσιν οἱ οὔτε ἀγαθοὶ οὔτε κακοὶ πῶ ὄντες.

Dan blijven degenen over die dit slechte, onwetendheid, wel hebben, maar daardoor nog niet onredelijk of dom zijn. Ze denken tenminste nog dat ze niet weten wat ze niet weten. Vandaar ook dat mensen die niet goed en ook nog niet slecht zijn de wijsheid liefhebben.

(*Lysis* 218a6-b2)

Wat in de *Lysis*-passage mooi naar voren komt is dat de goden en andere wijzen goed zijn en de onbewust onwetenden slecht zijn. Daarmee zitten de filosofen in de tussencategorie, waarin in het *Symposium* ook ἔρως zit: niet goed maar ook niet slecht.

In de context van de *Lysis* wordt over onwetendheid gesproken als over een ziekte, iets slechts dat je overkomt en je uiteindelijk helemaal in bezit kan nemen, zodat je niet eens meer probeert weg te komen van dat kwade. Hierin verschilt de *Lysis* dan wel van het *Symposium*, waarin de beweging eerder andersom is: van domme onwetendheid naar bewuste onwetendheid.

Die beweging is typisch het resultaat van de *elenchus*, Socrates' vragende testgesprek. Ook de taal die in het *Symposium* en de *Lysis* de situatie van de filosofen en de domme mensen schetst doet denken aan de *Apologie* en aan vele andere teksten waarin het Socratische testgesprek beoefend of besproken wordt (vergelijk *Apologie*

21b1-23c1). Die overeenkomst is niet toevallig. De Socratische *elenchus* wekt namelijk ἔρωσ op, in het bijzonder in de vorm van ἔρωσ voor wijsheid.

In de *elenchus* stelt Socrates vragen vanuit een positie van niet-weten.¹² Zijn gesprekspartner, in feite onwetend, claimt aanvankelijk wel te weten. Hij heeft dus eerst geen besef van zijn gebrek aan wijsheid, maar verwerft dit besef door Socrates' vragen. Precies dit vinden we ook in het *Symposium*. Agathon wordt door Socrates' vragen tot de erkenning gebracht dat hij geen weet heeft van wat hij zei (201b11-12). Socrates ondergaat bij Diotima, zo bericht hij, ook eenzelfde *elenchus*. Delen van het gesprek dat we meekrijgen hebben ook het karakter van een *elenchus*, maar Diotima wisselt al vrij snel naar een ander soort vraaggesprek – daar ga ik straks verder op in. Sowieso is het *Symposium* geen *elenchus*-vriendelijke setting: het zijn per slot van rekening toespraken. Tekenend is dat Socrates voor de rede van Agathon al even probeert een *elenchus* op gang te brengen (194c1-10), maar door Phaedrus wordt gestopt. In zoverre verhindert de gespreksleider in het *Symposium*, die zo graag de lof van ἔρωσ hoort bezingen, het ontstaan van ἔρωσ.

Er wordt vaak op gewezen, en terecht, dat ἔρωσ in het *Symposium* op Socrates lijkt, vooral in de mythe van *Poros* en *Penia*.¹³ Maar daarbij moeten we niet vergeten dat Socrates' typische activiteit eigenlijk een voorstadium van ἔρωσ bij zijn medemensen is. Aan de kant van de liefhebber schept de *elenchus* de voorwaarden voor liefde en wekt daarmee ἔρωσ op.

3. Teleologie

Kijken we nu naar de andere pool van het verschijnsel van de liefde, naar het voorwerp ervan, dan zien we eerst het mooie, het καλόν, als object van ἔρωσ, maar dan een verschuiving naar het goede. En dat is niet de enige verschuiving die optreedt.

3.1 Doelen in andere toespraken

Laten we eerst een stap terug zetten om te kijken naar de andere toespraken: ook die identificeren motieven achter ἔρωσ, dingen die nastrevenswaardig zijn en die door ἔρωσ bereikt worden. Daar speelt uiteraard seks een rol, maar een tamelijk ondergeschikte. Phaedrus heeft het over schaamte (αἰσχύνη) en ambitie (φιλοτιμία,

¹² Zie onder andere de klassieke uitwerking van Vlastos (1994) en Wolfsdorf (2013).

¹³ Dit is mooi uitgewerkt in Osborne (1994: 93–101).

178d2): die maken ἔρως uiteindelijk zo waardevol. Pausanias staat de ἐραστής en de ἐρώμενος alles toe, zolang het maar leidt tot wijsheid en voortreffelijkheid – hij heeft het daar over de dubbele wet van παιδεραστία en φιλοσοφία (184c8-d1). Ook voor hem vindt ἔρως dus uiteindelijk zijn rechtvaardiging in iets buiten zichzelf. In Aristophanes’ vertelling is de zaak nog helderder: ἔρως is een tweedegraads fenomeen, dat pas aan bod komt door Zeus’ splitsing en omwille van een terug te vinden eenheid (191c8-d3).

3.2 *Omwille van*

Het goede komt in beeld als object van ἔρως op het moment dat Diotima ἔρως als δαίμων en filosoof heeft neergezet, als tussenwezen. Socrates vraagt dan namelijk naar het nut (χρεία 204c8) van zo’n ἔρως. Als ἔρως zelf niet goed is, wat *heb* je er dan aan? Diotima antwoordt met een lastig te vatten vraag:

εἰ δέ τις ἡμᾶς ἔροιτο· Τί τῶν καλῶν ἐστὶν ὁ Ἔρως, ὃ Σώκρατες τε καὶ Διοτίμα; ὧδε δὲ σαφέστερον· ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν· τί ἐρᾷ; – Καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι Γενέσθαι αὐτῷ. – Ἄλλ’ ἔτι ποθεῖ, ἔφη, ἢ ἀπόκρισις ἐρώτησιν τοιάνδε· Τί ἔσται ἐκείνῳ ὃ ἂν γένηται τὰ καλά;

Als iemand ons zou vragen: ‘In welk opzicht heeft ἔρως mooie dingen lief, Socrates en Diotima?’ Dit is wat duidelijker: een liefhebber heeft mooie dingen lief. In welk opzicht heeft hij ze lief? – En ik zei: dat hij ze krijgt. – Maar dit antwoord, zei ze, verlangt nog naar een vraag als deze: Wat zal degene die mooie dingen krijgt hebben?

(*Symposium* 204d3–9)

Socrates antwoordt dat hij dit niet zo’n makkelijke vraag vindt om te beantwoorden, en dat lijkt me niet zo gek. Het is niet zomaar duidelijk wat Diotima precies wil – en wat τί hier precies betekent. We zouden Diotima’s serie van vragen kunnen opvatten als vragen om specificatie en precisering. We zouden die serie ook kunnen opvatten als vragen om nieuwe objecten van verlangen.

Zogenaamd als manier om Socrates te helpen te antwoorden stelt Diotima nogmaals dezelfde vragen, maar nu met goede dingen als object. En dan weet Socrates het antwoord op de vraag: ‘Wat zal degene die goede dingen krijgt hebben?’,

namelijk ‘Hij zal gelukkig zijn.’ En dat is een finaal antwoord, we hoeven nu niet meer te vragen ‘omwille waarvan wil degene die dat wil gelukkig zijn?’ (204e5-205a3).¹⁴

Een korte blik op die andere dialoog, de *Lysis*, kan helpen om de *mogelijkheden* hier te zien: daar vinden we een serie die wellicht parallel loopt. Gesteld, vraagt Socrates daar, dat iets in een middenpositie tussen goed en slecht minnaar is van iets goeds, is dat dan omwille van iets, of omwille van niets? (218d7-8) Deze relatie van ‘omwille van’ wordt uitgedrukt met het voorzetsel ἔνεκα. Een vader heeft bijvoorbeeld een bittere medicijn lief omwille van de gezondheid van zijn zoon (219d5-220a1). Hier zijn gezondheid en medicijn duidelijk twee verschillende dingen. De vader zou de bittere pil niet liefhebben als die niet tot de gezondheid van zijn zoon leidde. Maar *eigenlijk*, zouden we kunnen zeggen, heeft de vader de gezondheid lief, niet de pil.

Socrates legt dan de situatie voor dat je de vraag ‘omwille waarvan’ steeds blijft stellen. Waaròm heb je die gezondheid dan lief? Je kunt een eindeloze regressie genereren van ‘omwille waarvan’, τίνος ἔνεκα-vragen, maar dat houdt je niet vol:

Ἄρ’ οὖν οὐκ ἀνάγκη ἀπειπεῖν ἡμᾶς οὕτως ἰόντας ἢ ἀφικέσθαι ἐπὶ τινα ἀρχήν, ἢ οὐκέτ’ ἐπανοίσει ἐπ’ ἄλλο φίλον, ἀλλ’ ἤξει ἐπ’ ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν πρῶτον φίλον, οὗ ἔνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμὲν πάντα φίλα εἶναι; – Ἀνάγκη.

Moeten we dan niet ophouden zo door te gaan, ofwel aankomen bij een beginsel, dat niet langer terugverwijst naar een ander beminde, maar zal neerkomen op dat wat het eerste beminde is, omwille waarvan we ook de andere dingen alle bemind noemen? – Dat moeten we.

(*Lysis* 219c5-d2)

Als we dus ketens maken van redenen of dingen ‘omwille waarvan’ we liefhebben, dan moeten we érgens uitkomen, anders is ons liefhebben zinloos. Deze redenering in de *Lysis* laat ons wel met vragen achter, die ook in de wetenschappelijke discussie niet eenduidig beantwoord zijn.

¹⁴ Καὶ τί ἐστὶ ἐκεῖνο ὃ ἂν γένηται τὰγαθὰ; Τοῦτ’ εὐπορότερον, ἦν δ’ ἐγώ, ἔχω ἀποκρίνασθαι, ὅτι εὐδαίμων ἐστὶ. Κτήσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες, καὶ οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος; ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἢ ἀπόκρισις.

- i. Zijn de verschillende φίλα, dus beminde dingen, verschillende *dingen*? of opzichten/beschrijving van eenzelfde ding? Of zijn het redenen?
- ii. Hebben we die dingen tussenin wel écht lief? Of geldt onze liefde alleen het eindpunt?
- iii. Zijn de dingen tussenin, als het dingen zijn, middelen om bij een doel te komen? Of eerder iets als onderdelen van een totaal, die we omwille van het totaal liefhebben (zoals noten om het muziekstuk)?

Die vragen moeten we ook in het achterhoofd houden bij het *Symposium*: zowel de passage waar we nu naar terugkeren als ook de latere passage waarin Diotima over de ladder van de liefde spreekt.

3.3 Eudaimonisme

Terug dus naar *Symposium* 205a, waar de εὐδαιμονία, het gelukkige leven, precies zo'n eindpunt of beginsel (ἀρχή) lijkt te zijn als waarover de *Lysis* spreekt.¹⁵ We vinden hier voor het eerst als ethische stelregel geformuleerd dat alle (215a5-8) mensen naar εὐδαιμονία streven. In de latere filosofie (Aristoteles, Epicurus, Stoa) gaat alle ethiek hiervanuit: dat iedereen geluk wil, een bloeiend, geslaagd leven. Het is een aanname die bijvoorbeeld Kant ertoe brengt de hele antieke ethiek uiteindelijk te licht te bevinden: omdat ze moraliteit laat afhangen van het menselijke streven naar geluk.¹⁶

In het *Symposium* zelf is onduidelijk of εὐδαιμονία een extra toestand is, die je bereikt door middel van het bezitten van goede dingen, of dat het hetzelfde is onder een andere beschrijving, een specificatie als het ware. Hoe dat ook zij, de grotere verrassing betreft het mooie als object van ἔρως.

3.4 Schoonheid omwille van onsterfelijkheid

Diotima verklaart in 206e2-5 dat dit eerdere antwoord onjuist was.

ἔστιν γάρ, ὃ Σώκρατες, ἔφη, οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρως, ὡς σὺ οἶει. – Ἀλλὰ τί μήν; –
Τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ.

¹⁵ Zie Runia (2016) voor redenen waarom we εὐδαιμονία ook als closure-motief in Plato's oeuvre kunnen zien.

¹⁶ Deze aanname en Kants verwerping ervan zijn wellicht ook in de klas een dankbaar discussiethema.

Socrates, zei ze, liefde is niet voor het mooie, zoals jij dacht. – Waarvoor dan wel?
– Voor het voortbrengen en baren in het mooie.

(*Symposium* 206e2-5)

Deze bezigheid is, zoals Diotima uitlegt, de sterfelijke variant van onsterfelijkheid. En het verlangen naar onsterfelijkheid heeft Diotima als kern van ἔρως geïdentificeerd op basis van de frase dat ἔρως ernaar verlangt het goede altijd te hebben. Dan wil ἔρως blijkbaar niet alleen het goede, maar ook altijd-zijn (206e7-207a4). Het argument is diep problematisch; ik laat het hier rusten.¹⁷ Diotima's punt is in ieder geval dat sterfelijke wezens nu eenmaal geen onsterfelijke goden zijn. Hun streven zal nooit volkomen vervuld worden. Wat ze wel kunnen, is hun producten nalaten: kinderen, wetten, voortreffelijkheid (207c9-d3).

Want dat laatste blijken ze opeens te kunnen. Van het plaatje van volledig gebrek bewegen we weg: mensen blijken nu allen zwanger (206c1-3). Maar om hun zaad en hun vruchten ter wereld te brengen hebben ze wel hulp nodig in de vorm van een mooie omgeving: mooie lichamen, mooie zielen, enzovoorts.

Het schema wordt nu behoorlijk anders. Als we nog kunnen zeggen dat ἔρως mooie dingen bemint, dan moeten we er nu wel bij zeggen: omwille van het voortbrengen erin. En we moeten zelfs zeggen dat we dit voortbrengen liefhebben omwille van de onsterfelijkheid die we daarmee benaderen.

Aan de andere kant van het plaatje is nog steeds gebrek: gebrek aan schoonheid, gebrek ook aan onsterfelijkheid. Maar er is ook overvloed; alle mensen zijn immers zwanger, en de filosoof het zwangerst van allen.

3.5 Onsterfelijk door filosofie

Waarom dan filosofie? We zijn de filosofen als illustratie van de middenpositie van ἔρως tegengekomen, maar Diotima's claim reikt verder: filosofie is ἔρως *pur sang*. Waarom? Kort gezegd: omdat wijsheid, en de dingen die de wijsheid weet, de stabielste vorm van schoonheid is. En als ons streven *uiteindelijk* op die

¹⁷ Voor discussie, zie onder anderen Sier (1997: 106-109), die wijst op de, in Platoonse optiek, nauwe band tussen streven naar εὐδαιμονία en het ideaal van godgelijkwording, ὁμοίωσις τῷ θεῷ. Zie ook de bijdrage van Gerard Boter (2019) aan het vorige nummer van *Lampas* (52.4).

onsterfelijkheid gericht is, waarom zou je dan niet de beste weg tot het bereiken van dat doel kiezen?

Die beste weg bereiken we via de ladder. Iemand die zwanger is in zijn ziel, dus zwanger van deugd, zoekt eerst een mooie ziel, het liefst in combinatie met een mooi lichaam, om daar die voortreffelijkheid en wijsheid in voort te brengen. En hij doet dat door middel van λόγοι in plaats van lichamelijk sperma.

τά τε οὖν σώματα τὰ καλὰ μᾶλλον ἢ τὰ αἰσχροῦ ἀσπάζεται ἅτε κυῶν, καὶ ἂν ἐντύχη ψυχῇ καλῇ καὶ γενναίᾳ καὶ εὐφυεῖ, πάνυ δὴ ἀσπάζεται τὸ συναμφοτέρον, καὶ πρὸς τοῦτον τὸν ἄνθρωπον εὐθὺς εὐπορεῖ λόγων περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ οἷον χρηεῖν εἶναι τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν καὶ ἃ ἐπιτηδεύειν, καὶ ἐπιχειρεῖ παιδεύειν.

En hij omhelst liever mooie lichamen dan lelijke, omdat hij immers zwanger is. En als hij een mooie, edele en getalenteerde ziel ontmoet, dan omhelst hij de combinatie ervan helemaal. En jegens die man vindt hij meteen een rijkdom aan woorden over voortreffelijkheid en over hoe een goed mens moet zijn en welke dingen hij moet ondernemen. Hij neemt zijn opvoeding ter hand.

(Symposium 209b4-c2)

De schoonheid van de beminde zorgt ervoor dat de zwangere kan baren. En dat vertaalt zich in de opvoeding van de beminde. Die heeft dus twee rollen: als omgeving waarin λόγοι voortkomen, en als ontvangende partij van παιδεία. Wanneer daarom iets anders de rol van omgeving gaat overnemen, betekent dat niet per se dat de beminde ook in zijn rol van ontvanger van παιδεία uit beeld verdwijnt.

Deze man kan dus de ladder gaan bestijgen (210a4-211d1). Uiteindelijk komt deze minnaar bij het Mooie zelf. En als we overwegen welke kwalificaties aan deze Vorm worden toegeschreven, zien we ook waarom dit bij uitstek de omgeving is waarin ἔρως zich kan uitdrukken. Die toeschrijvingen zijn traditioneel: vormen zijn niet door tijd en plaats gebonden, niet zus voor de één en zo voor de ander, enzovoorts (211a1-5). Al die toeschrijvingen die het Mooie als Vorm kenmerken zijn evenzovele opheffingen van elke beperking. Dus waar de van λόγοι zwangere eerst nog in paniek als het ware op zoek moest naar een mooie ziel, is wie de ladder is

opgegaan altijd in een omgeving van schoonheid. De Vorm is een betrouwbare kraamkamer. De minnaar kan altijd zich vereeuwigen door de productie van λόγοι.

Deze hele klim betreft het zoeken naar de beste omgeving om in voort te brengen. Ook voor het Mooie lijkt dus te gelden dat we het liefhebben omwille van de onsterfelijkheid.¹⁸ Maar er is in het onderzoek een meningsverschil over de exacte vorm van onsterfelijkheid op dit punt in de tekst. Gaat het inderdaad nog steeds om een onsterfelijkheid per plaatsvervangende – niet meer via kinderen maar via echte voortreffelijkheid?¹⁹ Of zijn er nu twee verschillende mogelijkheden onsterfelijk te zijn? Het idee hier is dat de menselijke geest via de Vorm van het Mooie ook daadwerkelijk deelheeft aan iets dat de tijd ontstijgt. Volgens deze lezing is er naast de onsterfelijkheid via onze voortbrengselen dus een onsterfelijkheid waaraan we deelhebben voorzover we ons letterlijk identificeren met de Vorm. Dat laatste klinkt ons mysterieus in de oren; bovendien spreekt Diotima's visioen consistent in termen van schouwen en niet in termen van identificeren.²⁰ Maar we moeten dan wel bedenken dat het in de antieke kennisleer geen ongebruikelijk idee is om te zeggen dat er in kennis daadwerkelijk een samenvallen van kenner en gekende plaatsvindt. Hoe dan ook, in deze tweede lezing is ἔρωξ filosofie omdat het zuiverste object van filosofie precies de Vorm is; en we in het schouwen van de Vorm het meest onsterfelijk zijn, dus het meest het object van ἔρωξ realiseren.²¹

4. Plato's dubbelzinnigheid

4.1 De vertellers

Diotima's visioen is bepaald grandioos. Voor we het als Plato's conceptie van de liefde omarmen is evenwel voorzichtigheid geboden; daar geeft de vertelvorm van het gehele *Symposium* alleen al aanleiding toe. Er is een vervreemdingseffect door de inleiding met haar expliciete aandacht voor de manier waarop het verhaal is overgeleverd, en de indirecte rede waarin de toespraken worden gerapporteerd. Ook de rede van Diotima, die wel deels in directe rede is opgesteld, heeft met het

¹⁸ Wie het goede altijd met het mooie identificeert zal hierin niet meegaan, zie bijvoorbeeld Gerson (2006: 65-66).

¹⁹ Er is namelijk ook nog een kwalitatief verschil, behalve de altijd-beschikbaarheid. Alle mooie dingen die niet het mooie zelf zijn, zijn er εἶδωλα van (212a4, vergelijk *Lysis* 219d3). Daarom brengt de zwangere in hun omgeving ook afbeeldingen van voortreffelijkheid voort. Wie in de omgeving van het mooie zelf baart, zo besluit Diotima haar relaas, baart ἀληθὴ ἀρετήν (212a5-6).

²⁰ Er wordt wel tweemaal over συνεῖναι gesproken (211d8, 212a2).

²¹ Vergelijk Price (1997²: 49-54); Sier (1997: 194-196); Gerson (2006: 61-66).

ontbreken van dramatische setting en inkleuring iets ongrijpbaars. Op een aantal punten horen we dat Aristodemus niet meer precies weet wat er gezegd is (178a1-4, 180c1-2). Dat nodigt ons uit om wat de zaken zelf aangaat kritisch te blijven.²²

4.2 *Diotima de sofist?*

Die noodzaak tot kritiek schemert ook door in de manier waarop Diotima wordt getypeerd. Niet alleen is zij een ‘wijze’ (σοφή, 201d3) en bewondert Socrates haar om haar wijsheid (σοφία, 206b5-6). Zijzelf beschrijft haar activiteit als διδάξαι (204d2); Socrates betitelt haar ook als διδάσκαλος (207c6). Maar bovenal beschrijft en noemt Socrates haar als sofist:

Καὶ ἐγὼ ἀκούσας τὸν λόγον ἐθαύμασά τε καὶ εἶπον Εἶεν, ἣν δ’ ἐγώ, ὃ σοφωτάτη Διοτίμα, ταῦτα ὡς ἀληθῶς οὕτως ἔχει; – Καὶ ἡ, ὥσπερ οἱ τέλει σοφισταί, Εὖ ἴσθι, ἔφη, ὃ Σώκρατες·

Toen ik haar uiteenzetting had gehoord verwonderde ik me en ik zei: Okee, allerwijzste Diotima, is dat werkelijk zo? – En zij zei, zoals volleerde sofisten: Dat weet je best, Socrates.

(*Symposium* 208b7-c2)

Dit moet bellen doen rinkelen. En hetzelfde geldt voor de momenten waarop we een omslag zien tussen een vragende Diotima en een docerende. Maar dan komt een markante passage die het afscheid van de *elenchus* betekent. Diotima vraagt Socrates of hij weet wat de activiteit van ἔρως is, waarop Socrates antwoordt:

Οὐ μεντὰν σέ, ἔφην ἐγώ, ὃ Διοτίμα, ἐθαύμαζον ἐπὶ σοφία καὶ ἐφοίτων παρὰ σέ αὐτὰ ταῦτα μαθησόμενος. – Ἀλλὰ ἐγώ σοι, ἔφη, ἐρῶ. ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν. – Μαντείας, ἣν δ’ ἐγώ, δεῖται ὅτι ποτε λέγεις, καὶ οὐ μανθάνω. – Ἀλλ’ ἐγώ, ἣ δ’ ἡ, σαφέστερον ἐρῶ.

Nee toch, Diotima, zei ik, dan zou ik je niet om je wijsheid bewonderen en bij je komen om precies die dingen te leren. – Dan zal ik jou dat vertellen, zei ze. Dat is

²² Finkelberg (2019: 93-97) beschrijft de verschillende vertellers en narratieve niveau’s in het *Symposium*.

namelijk voortbrengen in het mooie naar lichaam en naar ziel. – Je hebt een ziener nodig om te begrijpen wat je bedoelt, maar ik snap het niet. – Dan zal ik het duidelijker zeggen.

(*Symposium* 206b5-c1)

Socrates' woordspel op μαντεία (Diotima uit Mantinea) geeft afstand, maar vooral de nadruk waarmee Diotima hier gaat verkondigen is opvallend. Aan het einde van wat nu meer en meer Diotima's *toespraak* wordt zegt Socrates tegen zijn disgenoten dat hij overtuigd is, en gebruikt daarbij drie keer vormen van πείθειν (212b2-3: πέπεισμαι, πεπεισμένος, πείθειν). En dat is ook logisch: als iemand tegen je aanpreekt, verwerf je daarmee uit Socratisch oogpunt geen kennis. Inzicht moet je voor jezelf opdoen, zoals Socrates tegen Agathon nota bene in deze tekst heeft gezegd: wijsheid kun je niet als uit een vol vat in een leeg vat laten stromen (175d3-7).

Wat moeten we dan met de eigenaardige inkadering van Diotima? Er zijn hier interpretaties te over. Je zou kunnen zeggen dat Plato een scheiding wilde aanbrengen tussen Socrates' filosofie en die van hemzelf. Wanneer Diotima zegt dat Socrates wellicht in de kleinere mysteriën ingewijd kan worden, maar ze betwijfelt of hij kan volgen in de initiatie in de grote mysteriën (209e5-210a4), dan lezen velen dit als een vingerwijzing van Plato: tot hiertoe kwam Socrates, vanaf hier wordt ander, enkel Platoons denken geboden. En daarbij kunnen we onder 'Socrates' de historische figuur verstaan, of het personage binnen Plato's werk. Het is niet toevallig, vinden velen, dat Plato Diotima heeft ingevoerd als oorsprong van wat Socrates hier te berde brengt: hij kon nu eenmaal niet op een geloofwaardige wijze Socrates de Vormenleer laten verkondigen. Het visionaire past bij een priesteres.

Naar mijn idee verklaart dit toch niet genoeg de afstand tot Diotima die we zien. De spanning tussen kritische *elenchus* en visionaire uiteenzetting is in veel van Plato's werken aanwezig. Ik denk niet dat we die kunnen opheffen door in termen van fases van Plato's denken te spreken.

4.3 Het Symposium spoort aan tot wijsbegeerte

Zowel de *elenchus* als het visionaire dient het hoofddoel van het *Symposium*: het aansporen tot filosofie. Dit zou je misschien eerst niet zeggen wanneer je denkt aan het *Symposium* als paradepaardje van ἔρωσ-*literatuur* en kernstuk van de Platoonse ontologie. Maar de inkadering van het gesprekkenfestijn wijst ons erop dat dit ook

een tekst is die als doel heeft te bekeren, om het met een latere term te zeggen. In termen van de antieke filosofische tekstproductie is het een protreptische tekst, bedoeld om mensen tot de filosofie te brengen. Om dat, ten slotte, te zien gaan we terug naar het begin.

Belangrijk daarbij is de manier waarop Plato de vertelsituatie karakteriseert. Het hele *Symposium* wordt ons verteld door Apollodorus, die daarmee de vraag van een aantal bekenden beantwoordt. Die vraag zal ongeveer als volgt geluid hebben: ‘wat waren dat voor toespraken, toen/destijds in Agathons huis, waar Socrates bij was?’²³ Apollodorus begint door te zeggen dat hij dat antwoord heel goed kan geven, want hij heeft een dergelijke vraag pas nog gehad, en wel van ene Glaucon – waarschijnlijk de Glaucon die Plato’s broer is.²⁴ Nu zal het Apollodorus’ bekenden vermoedelijk worst wezen dat hij dat antwoord pas nog gegeven heeft, al is dat wel een signaal voor hen, en voor de lezer, dat er veel belangstelling is voor deze bijeenkomst, nu, zoveel jaren erna. Maar het effect is wel dat we twee parallelle vertelniveaus krijgen, waarin het publiek op een eendere manier wordt gekarakteriseerd. Apollodorus spreekt zijn bekenden aan als mensen die vooral in geld geïnteresseerd zijn (173c6). Ook Glaucon typeert hij als iemand die altijd druk bezig is, al hoeft dat niet met geld te zijn, misschien eerder in de politiek (173a2). Apollodorus zet zichzelf daarvan af, door, zonder dat dat gevraagd is, te vertellen hoe hij eraan toe was voor hij Socrates begon te volgen:

ἀφ’ οὗ δ’ ἐγὼ Σωκράτει συνδιατρίβω καὶ ἐπιμελὲς πεποίημαι ἐκάστης ἡμέρας εἰδέναι ὅτι ἂν λέγῃ ἢ πράττῃ, οὐδέπω τρία ἔτη ἐστίν[.] πρὸ τοῦ δὲ περιτρέχων ὅπῃ τύχοιμι καὶ οἰόμενος τι ποιεῖν ἀθλιώτερος ἢ ὄτουοῦν, οὐχ ἧττον ἢ σὺ νυνί, οἰόμενος δεῖν πάντα μᾶλλον πράττειν ἢ φιλοσοφεῖν.

Nog geen drie jaar zijn voorbij sinds het moment dat ik met Socrates tijd door ben gaan brengen en me moeite geef om elke dag te weten wat hij zegt en aan het doen is. Daarvoor was ik maar overal heen aan het rennen en dacht ik iets voor elkaar te krijgen. Maar ondertussen was ik er treuriger aan toe dan wie

²³ Zie de terugverwijzing in 173e4-5. Misschien was men ook wel meer geïnteresseerd in Alcibiades, zoals onder anderen Nussbaum (1986: 168-170) beargumenteert.

²⁴ Zie voor deze en andere personalia het uiterst nuttige boek van Deborah Nails, *The People of Plato* (2002: 154-156 voor deze Glaucon).

dan ook, niet minder dan jij nu, want ik dacht liever al het andere te moeten doen dan de wijsheid lief te hebben.

(*Symposium* 172c4-173a3)

Apollodorus deelt ons dan mee dat hij zijn verhaal weer heeft gehoord van Aristodemus, die ook zo'n Socrates-groupie was, en ook iemand met het fanatisme van de bekeerling. In het contrast dat Apollodorus opwerpt tussen zichzelf en zijn gesprekspartners is de filosofie het bepalende. Zij houden zich met geld of andere drukke dingen bezig, maar hij is gaan inzien dat filosofie het allerbelangrijkste is. Voor die tijd dacht hij, net als zijn bekenden en Glaucon nu, dat hij wat aan het bereiken was, maar in werkelijkheid was hij uiterst ongelukkig.²⁵ De boodschap is duidelijk: volgens Apollodorus zouden ook Glaucon en de anderen zich op de filosofie moeten richten. En juist doordat de vragers van het eerste moment niet met name worden genoemd is het eenvoudig voor de lezer zich met hen te identificeren. Door dat middel laat Plato de wervende vertelling van Apollodorus dus ook voor zijn lezers gelden. En zo is zijn verhaal vóór alles een liefdesverklaring aan de wijsbegeerte.

Afdeling GLTC, Rijksuniversiteit Groningen
Oude Kijk in 't Jatstraat 26
9712 EK Groningen
L.A.Joose@rug.nl

Bibliografie

- Belfiore, E.S. 2012. *Socrates' Daimonic Art*, Cambridge.
- Boter, G.J. 2019. 'Een beetje onsterfelijk. Diotima over Eros en onsterfelijkheid', *Lampas* 52, 437-452.
- Brisson, L. 2018. *Platon. Le banquet*, Paris.
- Burnet, J. 1901. *Platonis opera. Tomus II*, Oxford.
- Dover, K. 1980. *Plato. Symposium*, Cambridge.

²⁵ Apollodorus drukt dit met dezelfde termen uit, ὅτι οἴεσθε τὶ ποιεῖν οὐδὲν ποιοῦντες, 'omdat jullie denken iets te presteren maar dat niet doen' 173c7-d1 (de vragers), οἰόμενος τὶ ποιεῖν, 'in de overtuiging iets te presteren' 173a1 (hijzelf)

- Finkelberg, M. 2019. *The Gatekeeper. Narrative voice in Plato's dialogues*, Leiden.
- Gerson, L.P. 2006. 'A Platonic Reading of Plato's *Symposium*', in J.H. Leshner, D. Nails en F.C.C. Sheffield (eds), *Plato's Symposium. Issues in interpretation and reception*, Cambridge MA/Londen, 47-67.
- Halliwell, S. 2016. 'Eros and Life-Values in Plato's *Symposium*', in M. Tulli en M. Erler (eds), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 3-13.
- Horn, C. 2012. 'Enthält das *Symposion* Platons Theorie der Liebe?', in C. Horn (ed.), *Platon. Symposion*, Berlijn, 2-16.
- Hunter, R. 2020. 'The power of Love and the Love of Power in Plato's *Symposium*', *Lampas* 53, *****.
- Hupperts, Ch. 2019. 'Klucht, satire en ernst. De bijdrage van Aristophanes, als een van de eerste vijf redes in Plato's *Symposium*', *Lampas* 19, 416-436.
- Joosse, A. 2010. 'On Belonging in Plato's *Lysis*', in R.M. Rosen en I. Sluiter (eds), *Valuing Others in Classical Antiquity*, Leiden, 279-302.
- Nails, D. 2002. *The People of Plato*, Indianapolis.
- Nussbaum, M.C. 1986. *The Fragility of Goodness*, Cambridge. (Nederlandse vertaling 2006, *De breekbaarheid van het goede*, Amsterdam.)
- Osborne, C. 1994. *Eros Unveiled. Plato and the god of love*, Oxford.
- Price, A.W. 1997². *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford.
- Robin, L. 1908. *La théorie platonicienne de l'amour*, Parijs.
- Rowe, C.J. 1998. *Plato. Symposium, edited with an introduction, translation and commentary*, Liverpool.
- Rowe, C.J. 2000. 'The *Lysis* and the *Symposium*: *aporia* and *euporia*?', in T.M. Robinson en L. Brisson (eds), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 204-216.
- Runia, D.T. 2016. 'Eudaimonist Closure in the Speeches of Plato's *Symposium*', in M. Tulli en M. Erler (eds), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 403-408.
- Sheffield, F.C.C. 2006. *Plato's Symposium. The ethics of desire*, Oxford.
- Sier, K. 1997. *Die Rede der Diotima*, Berlijn.
- Vlastos, G. 1994. 'The Socratic *elenchus*', in G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge, 3-37.

Wolfsdorf, D. 2013. 'Socratic Philosophizing', in J. Bussanich en N.D. Smith (eds),
The Bloomsbury Companion to Socrates, Londen, 34-67.