

Plato raak die Kluts kwyt oor Liefde

Bert Olivier

Is there a significant difference between Plato's texts and what is known as 'Platonism', that is, the philosophical tradition that claims Plato as its progenitor? Focusing on the Symposium, an attempt is made here to show that, far from merely fitting neatly into the categories of Platonism – with its neat distinction between the super-sensible and the sensible – Plato's own text is a complex, tension-filled terrain of countervailing forces. In the Symposium this tension pertains between the perceptive insights, on the one hand, into the nature of love and beauty, as well as the bond between them, and the metaphysical leap, on the other hand, from the experiential world to a supposedly accessible, but by definition super-sensible, experience-transcending realm. It is argued that, instead of being content with the philosophical illumination of the ambivalent human condition – something consummately achieved by mytho-poetic and quasi-phenomenological means – Plato turns to a putatively attainable, transcendent source of metaphysical reassurance which, moreover, displays all the trappings of an ideological construct. This is demonstrated by mapping Plato's lover's vision of 'absolute beauty' on to what Jacques Lacan has characterized as the unconscious structural quasi-condition of all religious and ideological illusion.

1. Inleiding

Plato is daarvoor bekend dat sy werk tot op hede impetus verleen (het) aan filosofie. Wanneer 'n mens sy tekste lees, kom jy onder die indruk van die verskil tussen Plato 'self' en platonisme as resepsie van sy werk. Om dit effens anders te stel: in 'n dialoog soos die *Symposium*, om slegs een te noem, vind 'n mens nie alleen getuienis vir die standaardbeeld van 'Plato', naamlik dat hy die filosofies-metafisiese middele voorsien om die vloei van tyd, of van 'wording', tot 'n halt te bring aan die hand van die hipostasering van 'syn' in trans-tydruimtelike sin nie, maar terselfdertyd ook onontkenbare aanduidings dat hy (terdeë daarvan bewus was dat hy) die wêreld van menslike ervaring in al die kompleksiteit daarvan terdeë

verstaan. En laasgenoemde insig, wat reg aan menslike ervaring laat geskied, rym nie mooi met eersgenoemde poging, om bo hierdie ervaring uit te styg nie. Behalwe, natuurlik, as 'n mens in gedagte hou dat – soos Michel Foucault (1972: 219) so duidelik aangetoon het – mense se *begeerte* na kennis, hul 'wil tot waarheid', sterker is as die waarheid self, al lei dit dan ook – en hier is dit weer die psigoanalitiese denker, Lacan (1977: 3), wat lig werp op die saak – tot 'n toedrag van sake waar van menslike kennis beweer kan word dat dit 'n 'paranoïese struktuur' vertoon (dit wil sê, dat dit in 'n groot mate 'n vervalsing of fiksionalisering van die eintlike 'realiteit' is). Selfs Plato was geen uitsondering op hierdie reël nie.

'n Mens sou ook op sekere dele van die *Republiek*, die *Phaedrus*, of van die *Timaios*, kon konsentreer om te illustreer wat met bostaande stelling bedoel word. In die *Republiek* (Plato, 1991) is dit nie moeilik nie om die bekende mite van die grot (in Boek VII) te 'dekonstrueer' deur noukeurig aan te toon dat die einste ding wat Plato daar wil verdag maak, naamlik menslike sintuiglike kennis (wat met skaduwees teen die grotwand vergelyk word), onmisbaar is om sy argument te artikuleer – met ander woorde, paradoksaal genoeg *is* sintuiglike kennis, en is dit terselfdertyd ook *nie*, noodsaaklik (nie) vir kennis van die 'ewige (rasionele) waarhede'. Bowendien kan Plato se devaluering van sintuiglike visie ten gunste van intellektuele 'visie' (as metafoor vir intellektuele begrip) maklik op fenomenologiese gronde verwerp word, soos wat Kaja Silverman dit in *World spectators* (2000: 1-15) doen, om nie eens van Luce Irigaray (1994) se weldeurdagte feministiese kritiek op Plato se onderdrukking van die vroulike liggaam in sy devaluering van die grot ten gunste van die manlike rede (beliggaam in die son) te praat nie. In die *Timaios*, aan die ander kant, beroep Plato (2000) hom enersyds op 'n antropomorfe, tegnomorfe weergawe van die ontstaan of skepping van die wêreld, maar andersyds gee hy ook geredelik toe dat dit slegs *een* moontlike weergawe is, en dat 'n mens ook moet toegee dat 'n ander, afwykende soort kousaliteit (wat nie versoenbaar is met antropomorfe kosmogonieë nie) denkbaar is, waarvolgens die kosmos tot stand kon kom. Jacques Derrida (1981: 95-117) se indrukwekkende analise van die *Phaedrus*, spesifiek wat Plato se gebruik van die begrip *pharmakon* betref, is 'n ander sprekende voorbeeld van sodanige spanning in die Griekse denker se werk.

1 Sien in hierdie verband Olivier (1999) vir 'n ondersoek na die tydgenootlike relevansie (spesifiek ten opsigte van kuberruimte en die internet) van Irigaray se herinterpretasie van die figuur van die grot in Plato se *Republiek* as metafoor vir die baarmoeder.

2. Die *Simposium*

Hier wil ek egter die soeklig op die *Simposium* (Plato, 1965) laat val – daardie dialoog wat oor liefde handel. Die eerste ding wat ’n mens opval wanneer jy die *Simposium* lees, is dat Plato ’n hele aantal verwante begrippe intiem met liefde in verband bring, waaronder begeerte, onsterflikheid, ‘armoede’ (of tekort, ‘lack’), vindingrykheid, skepping, waarheid en skoonheid. In Aristofanes se bydrae tot die gesprek, byvoorbeeld (Plato, 1965: 58-65), word ’n mitiese weergawe aangetref wat die aard en herkoms van liefde aan die hand van die verlies aan ’n mens se ‘ander helfte’ toeskryf: toe die kragtige, tweekoppige, vierbenige en vierarmige wesens hubris pleeg deur die gode-bergvesting, Olimpos te bedreig, klief Zeus hulle in twee dele met sy bliksemstrale, genees egter hul wonde met die hulp van Apollo, en sit sodoende die eindelose soektog na die ‘ander helfte’, wat jouself sou ‘heel’, aan die gang.² In Sokrates (argumenteerbaar Plato se segsman) se onderskeie bydraes (Plato, 1965: 75-95) tot die gesprek wy hy uit oor feitlik al hierdie komplekse interkonneksies: dat liefde die kind is van armoede en vindingrykheid, dat die skeppingsdrang grondliggend is aan liefde, dat liefde (as begeerte) en besit (‘possession’) wedersyds uitsluitend is, asook goddelikheid en liefde (trouens, liefde is volgens hom ’n ‘gees’, halfpad tussen mens en god), en dat iemand (en selfs diere) tot liefde of begeerte geaktiveer word deur ’n grondliggende skeppingsdrang (fisies of andersins), omdat dit ’n mate van ‘onsterflikheid’ aan die individuele wese besorg. Uiteindelik beskryf Sokrates ook sy leermeesteres, Diotima, se weergawe van die minnaar se weg van die ‘laagste’ vlak van liefde (liefhê) deur al die intermediêre fases en vlakke tot by die hoogste vlak van absolute liefde waar die individu sigself ekstasies ‘verloor’ in ’n mistieke aanskouing van die Skone.

Dit is juis hier, so wil ek argumenteer, waar Plato die kluts kwytraak oor liefde en op ‘menslike, al te menslike’ wyse (met apologie aan Nietzsche) die ryk-geskakeerde ervaringswêreld verruil vir die onbereikbare sfeer van die absolute. En uit die getuienis kan ’n mens aflei dat hy dit doen om die paradoksale stand van sake in die menslike wêreld van ‘wording’ – wat hy skerp-sinnig aan die lig bring, maar desnietemin klaarblyklik ondraaglik vind – vir eens en vir altyd te besweer. En hy doen dit, soos ek sal aantoon, by wyse van ’n metafisiese, kwasi-religieuse hipostasering van ’n

2 Die psigoanalitiese denker, Jacques Lacan, se opvatting van die menslike subjek sluit hierby aan deurdat hy die subjek as wesenlik ‘onvoltooid’, of deur ‘tekort’ gekenmerk, karakteriseer. Sien in hierdie verband Olivier, 2004.

‘absolute’, onafhanklike entiteit (die ‘Vorm van Skoonheid’), buite alle tydruimtelike relasies, *in weerwil van sy oortuigende* (weliswaar grootliks mitologiese, maar tog kwasi-fenomenologiese) inskripsie van liefde vir die skone in tydruimtelike relasies. Deur die minnaar se opwaartse tog – van die mees besondere tot by die mees omvattende en universele – te laat kulmineer in ’n ekstatiëse eenwording met ‘die Skone’, negeer Plato egter sy eie (kwasi-) fenomenologiese insig in die aard van liefde, naamlik dat dit gebore word uit, en gevoed word deur begeerte (sigself slegs sinvol vanweë gebrek en ontbering): liefde eindig volgens hom in *volkome* (nie kortstondige), gebreklose vervulling of *jouissance*, en ondermyn dus die voorwaardes wat dit in die eerste plek moontlik maak.

3. ‘Direk’ en ‘indirek’

Hoe gebeur dit dan in die *Simposium*? Eerstens kan ’n mens nie anders nie as om Plato te bewonder vir die wyse waarop hy die performatiewe aspek van die teks (die handeling) reg aan die begin in analogiese of isomorfistiese relasie met die filosofiese gedagte-inhoud plaas, waar die *karakter* van Sokrates, enersyds, as die konkrete beliggaming van die *Vorm* van Skoonheid, andersyds, beskou kan word. Dit gebeur, soos soveel ander relasies in die *Simposium*, langs die weg van die verhouding ‘indirek’ en ‘direk’, wat opvallenderwys ’n deurlopende rol in die dialoog speel. Aan die begin (Plato, 1965: 33) kom ’n ‘kennis’ van Apollodorus, Glaucon, hom teë waar laasgenoemde op weg is na die stad, en vra hom vir ’n rekonstruksie van die simposium of drinkparty wat ter viering van Agathon (Grieks vir die Goeie) se drama-oorwinning (met sy eerste tragedie) gehou is, en waar Sokrates glo ’n heuglike bydrae oor die aard van die liefde gelewer het. Aanvanklik kry ’n mens die indruk dat die drinkparty redelik onlangs plaasgevind het, maar word dan meegedeel dat dit inderdaad jare vantevore was, toe hulle nog seuns was, en dat Apollodorus – in kontras met wat Glaucon glo – dus nie self ’n ooggetuie was nie. Die analogie wat hier ter sprake is, het dus die volgende struktuur: Sokrates, die hoof-‘voorwerp’ van Glaucon se belangstelling, is slegs indirek, derdehands, vir hom toeganklik, en is etlike tydruimtelike vlakke van hom verwyder: sowel Glaucon, wat inligting oor Sokrates en

3 ‘Kwasi-’, vanweë die feit dat dit nie, soos Husserl se fenomenologie, in ervaringsgeoriënteerde, dog rasioneel-analitiese terme die onderskeie strukture (eïdeties, fenomenologies, transendentiaal) via die *epoché* (of suspensering van alle aansprake op ‘realiteit’) blootlê nie, maar argumenteerbaar tog wel daarin slaag om langs ander weë die wesenlike of onmisbare struktuur van liefde as verskynsel aan die lig te bring.

ander se bydraes tot die bespreking tydens die drinkparty van Agathon verlang, as Apollodorus, wat nie self by die drinkparty was nie, en daarby ook Aristodemus, wat die verhaal aan Apollodorus meegedeel het, staan tussen Glaucon en Sokrates as ‘denkvoorwerp’, terwyl die (elke) geïmpliseerde leser of toeskouer van die dialoog nog een *verdere* vlak van Sokrates verwyder is.⁴

Vergelyk dit met die volgende, wat op Sokrates se bydrae tot die diskussie betrekking het. Soos vroeër genoem, kulmineer die minnaar se soektog (Plato, 1965: 92-95) na die Skone (wat alle blote skone ‘dinge’ te bowe gaan) in die ‘direkte’ aanskouing daarvan, maar vóór dit gebeur, moet die minnaar eers op ‘laer’ wêreldlike vlakke die skone kontemplatief op *indirekte* wyse ontdek, naamlik aanvanklik in die fisiese skoonheid van een geliefde (persoon, vir die antieke Grieke by voorkeur ’n seun of man), gevolg deur die aanskouing daarvan in die skone liggame van ’n veeltal geliefdes (’n gebeurtenis waardeur hy ’n liefhebber van alle fisiese skoonheid word). Hierop volg die stadium waar die minnaar beseft dat skoonheid van die siel meer waardevol en begerenswaardig is as fisiese skoonheid, dan waar die skoonheid van (morele) handeling en van inrigtings ontdek word, gevolg deur die waarneming van die skoonheid van die wetenskappe of dissiplines (wiskunde, filosofie). Sodoende word die minnaar – wat gaandeweg volgens Diotima via Sokrates en Apollodorus bewus word van die feit dat skoonheid gemeenskaplik is aan al hierdie onderskeibare dinge – stelselmatig gelei na die unieke dissipline wat (absolute) Skoonheid *as sodanig* as voorwerp het (en nie ’n afgeleide weergawe daarvan, in kombinasie met ander eienskappe nie). Langs hierdie weg kom die toegewyde minnaar uiteindelik te staan voor ’n ‘openbaring’ van ‘absolute’, ‘ewige’ Skoonheid ‘self’ (Plato, 1965: 93-94). Ek sal later hierop terugkom.

4 Dit is nie moeilik nie om in hierdie haas-onbegrypbaar komplekse stel relasies ’n eksemplaar van die sublieme te sien: nie alleen is die geleentheid wat deur Apollodorus derdehands aan Glaucon meegedeel word, tydruimtelik kompleks vir sover dit op ’n ander plek en tyd deur laasgenoemde aangehoor word (soos bemiddel deur die verwingende funksie van tussengangers) nie, maar – net soos in die geval van Velasquez se *Las Meninas*, onverbetlik gerekonstrueer deur Michel Foucault (1994: 3-16; sien ook Olivier, 2001) – voeg die immer-afwisselende en tydruimtelik-veranderende identiteit van die geïmpliseerde leser of toeskouer die deurslaggewende element by die konfigurasie van konstituerende elemente. Immers: hoe goed ’n mens ook al die rekonstruksie van die gebeurtenis wat ter sprake is, verstaan, is dit onmoontlik om die identiteite van al die lesers of toeskouers wat dit deur die eeue interpretatief vir hulself toegeëien het, te ken, en dus funksioneer dit as subliem – met ander woorde, as ’n voorstelling van die onvoorstelbare.

Hierdie weergawe van die aard van liefde – wat dit in verhouding tot die Skone plaas – kom van Diotima, die vrou by wie Sokrates hierdie insig omtrent liefde leer (Plato, 1965: 79-95), dit wil sê selfs Sokrates se weergawe, al word dit deur sy leerlinge ‘begeer’, is weereens indirek, en afkomstig van ’n vrou van Mantinea (Plato, 1965: 79).⁵ Daarby word ’n mens getref deur al die intermediêre stadia waardeur die persoon wat ‘liefhet’ moet gaan voordat die hoogtepunt van liefde bereik word in die mistiese kontemplasie van daardie skoonheid wat, as objek van liefde, deur alle ander liefdeshandelinge voorveronderstel word.

Wat wil Plato hierdeur bereik? Met hierdie wedersyds-bevestigende, analogiese of isomorfistiese verhouding tussen die dramatiese-performatiewe en die filosofiese momente, respektiewelik, wat elkeen demonstreer dat die eintlike objek of voorwerp van ’n mens se strewe na kennis steeds ontwykend is, en alleenlik met die grootste deurstellingsvermoë en toegewydheid bereik kan word, is hy daarop uit om op verskillende vlakke die ontologies-metafisiese gaping tussen die sfeer van syn – die van die Vorms (van onder andere die Skone) – en die van wording (waarin alle tydruimtelike verskynsels verkeer) op die voorgrond te stel. Dit is belangrik om daarop te let dat die dinge wat tot die tydruimtelike sfeer van wording behoort, nie waardeloos is nie, maar vir sover hulle die indirekte middele uitmaak waardeur die ‘absolute’ bereik kan word, vir Plato ’n onmisbare funksie het.

Voordat hierdie punt in die dialoog bereik word – en inderdaad ook daarna – tref ’n mens ook ander, verskillende, maar ewe belangrike instansies aan waar Plato die ‘indirekte metode’ benut om sy sentrale insig oor te dra, naamlik dat die mens ’n ontologies-armoedige wese is wat alleen maar as *minnaar* (nie slegs in die gewone sin nie, maar ook en veral as minnaar van kennis en waarheid), deur die vasberade toewyding aan die ideaal van die skone, in die ‘synsvolheid’ van die ‘ewige’, wordingstransenderende absolute kan deel. My sentrale argument is egter dat juis hierdie tydruimtelike, kontingente tussenfases, op weg na die absolute, die

5 Gedagtig aan vrouens se minderwaardige politieke status in die antieke Griekse polis, is dit nie volkome duidelik waarom Plato die gesaghebbende uiteensetting van die aard van liefde aan ’n vrou toedig nie, al is Sokrates weliswaar die medium of ‘vroedvrou’ waardeur dit die gaste by die simposium bereik. Ek sou geneig wees om te dink dat dit ’n manier is waarop hy die ‘gans andere’ ontologiese status van die Vorm van die Skone beklemtoon, weereens op isomorfistiese wyse – die Skone is in so ’n mate *anders* as blote skone of mooi dinge, entiteite, dat selfs nie eens ’n man wat Sokrates se ‘andersheid’ besit, ’n toereikende mondstuk oor die ware aard daarvan kan wees nie. Kyk in hierdie verband Shlain, 1998: 149-158)

eintlike genialiteit van Plato demonstreer, aangesien hulle verstommend verhelderend is op wat ek vroeër 'n (kwasi-) fenomenologiese vlak genoem het, maar wat ook as 'n mito-poëtiese werkswyse bestempel kan word. Daarby – en hier word 'n mens met een van die suiwerste voorbeelde van metafisies-ideologiese hipotaserings van 'n illusionêre *plenum* gekonfronteer, wat sy eeuelange stempel op Westerse denke sou laat – is dit opvallend dat Plato se karakterisering van die *minnaar*, op elke vlak waar die begrip funksioneer (van die fisiese tot die filosofiese), juis genoemde hersenskim van 'n gewaande synsvolheid waarin die mens kan deel, ondermyn. As 'n mens Plato dus in 'n sekere sin 'teen homself' lees, word 'n mens met 'n wonderlike insig in die ambivalente aard van menswees beloon, met 'n bevestiging, enersyds, van menslike eindigheid, maar sonder prysgawe van die mens se self-konstitutiewe, onophoudelike strewe na self-transending (al moet 'n mens dan die metafisiese illusie van tydtransending, en daarmee saam die verwerwing van 'ewigheid', inboet).

4. Aristofanes en Sokrates

Neem byvoorbeeld die volgende. Reeds in die karakter, Aristofanes, se bydrae (waarna vroeër verwys is) tot die lofrede oor die liefde (Plato, 1965: 58-65) word die mens in narratief-mitologiese terme gekarakteriseer as 'n ras van wesens wat van 'n soort paradyslike toestand of kwasi-volheid (die 'selfgenoegsame eenheid' van wat gewoonweg as twee afsonderlike individue bestaan – 'n gewaande 'volheid' wat niks meer as 'n mitiese status het nie) deur Zeus, met die genesende hulp van Apollo, as straf vir hul *hubristiese* magstrewes, tot die huidige menslike individuele beliggaming gereduseer is. 'Aristofanes' (met ander woorde Plato, in hierdie stadium van die dialoog se ontvouing) se verklaring van die liefde is dienooreenkomstig eenvoudig dat liefde die uitdrukking is van elke individu se wanhopige strewe na die herenigende unie met sy of haar oorspronklike 'ander helfte'.⁶ Die ervaringsgetroue kwasi-

6 Plato se geniale – maar weliswaar ervaringsverrykte – 'verklaring' van verskillende seksuele oriënterings is hier te vinde in die narratief-mitiese beeld van drie 'oorspronklike', proto-menslike geslagte – die wat 'n samestelling was van wat gewoonweg as twee manlike individue geken word, die wat uit 'n kombinasie van twee vroulike individue bestaan het, en die wat die samestelling van 'n manlike en 'n vroulike individu was. Hiermee word drie verskillende tipes seksuele gedrag tegelykertyd 'verklaar': lesbiese, manlike homoseksuele, sowel as heteroseksuele oriëntering – nadat Zeus elkeen van hierdie wesens as straf vir hul *hubris* in twee geklief het, soek elke 'helfte' lewenslank na haar of sy 'ander helfte', en as hulle gelukkig is en hom of haar vind, bly hulle vir die res van hul lewens bymekaar.

fenomenologiese insig wat hierin vervat is, is dat liefde – en dit kan hier ook as begeerte bestempel word – gepaard gaan met, en trouens ondenkbaar is sonder, tekort of behoefte, afwesigheid. Geeneen kan iemand of iets liefhê of bemin indien hy of sy die persoon of entiteit reeds vollediglik ‘het’ of ‘besit’ nie.⁷ Slegs dit wat nie deel van jouself is, of wat jou op onderskeidende wyse transendeer, kan hoegenaamd ’n ‘voorwerp’ van jou liefde of begeerte word. Liefde word deur tekort gekenmerk. Nodeloos om te beklemtoon, geld hierdie fenomenologiese reël nie alleen vir liefde tussen individue nie, maar ook vir filosofie as praktyk; die woord ‘filosofie’ of ‘wysbegeerte’, wat ‘liefde vir wysheid’ beteken, impliseer juis dat die ‘filosoof’ hierdie wysheid nooit vollediglik besit of bereik nie – vandaar Sokrates se beroemde *docta ignorantia* – al wat ek as *filosoof* weet, is hoe min ek weet. (Daarom is dit maklik om egte filosowe van pseudo-filosowe te onderskei – in teenstelling met eersgenoemde, handel laasgenoemde asof hulle die ‘waarheid’ reeds het of besit.) Hierdie mitologiese weergawe van die aard en oorsprong van liefde is weereens ’n ‘indirekte’ benadering van die wese van die saak wat ter diskussie gestel is – in hierdie geval langs ’n narratiewe, mito-poëtiese weg.

In Sokrates se ‘eie’ bydrae (Plato, 1965: 79-95) – waaraan reeds vroeër gedeeltelik aandag geskenk is, en wat die ‘indirekte’ metode van kennisverwerwing gelyktydig op meer as een vlak bedryf – word die kwessie van ‘tekort’ of ‘armoede’, afwesigheid, as wesenlike konstituent van liefde, verder gevoer. Die indirekte benadering funksioneer eerstens natuurlik via die persoon van Diotima, wat na bewering Sokrates se leermeesteres in die ‘kuns van liefde’ was (Plato, 1965: 79). In die tweede plek neem Plato weereens hier sy toevlug tot mito-poëtiese middele, wanneer Diotima aan Sokrates verduidelik dat liefde inderdaad nie, soos die meerderheid van ander sprekers by die simposium meen, ’n god is nie, maar eerder ’n spirituele wese wat halfpad tussen gode en mense is (Plato, 1965: 81; ’n beeld waarmee Plato opnuut die onvolledigheid van liefde verpersoonlik) – dit wil sê ’n intermediêre wese wat in ’n sekere mate

7 Hierdie is ’n insig wat huweliksvoorligters gerus kan onthou – wanneer enigeen in ’n huwelik (of ander intieme verhouding) daarin slaag om die ander so volledig te domineer of te ‘besit’ dat geen sweem van onafhanklikheid vir daardie persoon oorbly nie, is daar nie sprake van ’n ware huwelik nie, en in baie sulke gevalle loop die huwelik dan ook, om verstaanbare redes, op die rotse. Vandaar D.H. Lawrence se treffende metafoor vir die begerenswaardige liefdesverhouding in sy roman, *The Rainbow*, waar die reënboog se twee ‘bene’ die onafhanklikheid of outonomie van die geliefdes verteenwoordig, terwyl die ‘boog’ wat hulle verbind die onverbreeklike band tussen hulle verbeeld.

vergelykbaar is met Hermes, die boodskapper wat interpretatief tussen gode en mensdom bemiddel. Haar weergawe van die genealogie van liefde sluit egter volgens my oordeel op die mees treffende kwasi-fenomenologiese manier aan by die weg wat Plato reeds via Aristofanes se lofrede daarop voorberei het. Liefde is volgens Diotima die kind van ‘Vindingrykheid’ en ‘Armoede’, wat gedurende ’n party ter viering van Afrodite se geboorte seksuele omgang gehad het (Plato, 1965: 81-82). Dit verduidelik nie alleen die noue assosiasie tussen hierdie godin en liefde nie, maar ook glo die verband tussen liefde en (’n passie vir) skoonheid. Die verstommende noukeurigheid waarmee Plato hier die ‘fenomenologiese’ struktuur van liefde artikuleer, al is dit dan in mitopoëtiese terme, kom in die volgende uittreksel tot uitdrukking (Plato, 1965: 82; my vertaling; B.O.):

... met Vindingrykheid as sy vader en Armoede as sy moeder, het hy die volgende karakter. Hy is altyd arm, en in plaas van om sensitief en mooi te wees, soos die meeste mense dink, is hy taai en dra die spore van blootstelling, skoenloos en huisloos, altyd sonder ’n bed, en slaap op die grond, op drumpels, en op straat. Tot hiertoe aard hy na sy moeder en leef in armoede. Maar, omdat hy ook sy vader se seun is, beraam hy planne om mooi en goeie dinge te bekom; hy is dapper en voortvarend en kragtig, altyd besig om, soos ’n geslepe jagter, streke uit te haal; hy hunker na kennis en is vindingryk, en is lewenslank ’n liefhebber van wysheid, ’n behendige towenaar, ’n alchemis, ’n ware sofis. Hy is nóg sterflik, nóg onsterflik; maar op een en dieselfde dag sal hy leef en floreer (wanneer dinge met hom goed gaan), en ook sy dood teëkom; en dan weer herleef deur die lewenskragtigheid wat hy van sy vader erf. Wat hy wen, verloor hy altyd weer, en is nóg ryk, nóg arm, nóg wys, nóg dwaas.

Op meesterlik-poëtiese, maar tegelykertyd filosofiese wyse lê Plato hier die paradoksale karakter van liefde as menslike verskynsel bloot. Indien liefde nie tegelykertyd die struktuur van tekort of afwesigheid (van dit wat begeer word), en lewenskragtige, vindingryke strewe na die een of ander begerenswaardige ‘voorwerp’ vertoon nie, sou dit met iets anders verwar word wat vreemd is daaraan. Soos Plato (1965: 82-83) via Diotima verder opmerk, sou dit geen sin maak vir ’n god om wysheid te begeer nie, omdat gode reeds wys is, of vir dwase om wysheid na te streef nie, omdat hulle in hul onkunde selftevrede is. Hier kom die ambivalente karakter van liefde pragtig na vore: liefde, hetsy van wysheid (soos by die ware filosoof, wat weet dat sy of hy dit nie *het* nie), of vir iemand anders (wat begeer word slegs vir sover hy of sy nie reeds ‘besit’ of gedomineer word

nie), vertoon die paradoksale, ‘onmoontlike’ struktuur van iets wat tegelykertyd is en nie is nie, maar gedurig in die proses is van om ’n bestaande nie-syn (synsarmoede) te oorkom via ’n kortstondige ‘aktualisering’, om maar net weer terug te val in ’n toestand van nie-syn of ‘dood’. Miskien moet ’n mens sê dat liefde kwasi-syn besit – ’n soort ontologiese inter-modus wat na my mening haarfyn met ervaringsgegewe ooreenstem.

5. Plato raak sy sinne kwyt

Hierby bly dit egter nie. Die gedeelte waarna reeds voorheen verwys is, wat kort op die hakke van die stuk wat pas bespreek is volg, waar Diotima aan Sokrates die opwaartse pad van die minnaar, van die partikuliere geliefde na die uiteindelijke mistiese aanskouing van ‘absolute, universele skoonheid’ beskryf, is niks minder nie as die ondermyning of subversie van wat Plato op geniale wyse tot in hierdie stadium omtrent die liefde as menslike verskynsel aan die lig gebring het in die *Simposium*.⁹ Hoe so? Die plek waar Plato die kluts kwytraak is waar hy, nadat hy (via Diotima) die verskillende vlakke in die minnaar se ‘opwaartse’ tog beskryf het, beweer (Plato, 1965: 93-94; my vertaling; B.O.):

Aan die man wat tot dusver in die geheime van die liefde ingelei is, en wat op ordelike wyse sy gedagtes op voorbeelde van skoonheid gekonsentreer het, sal eensklaps, namate hy aan die einde van sy inwyding kom, ’n wonderbaarlike skoonheid geopenbaar word, wat inderdaad die uiteindelijke doelwit ... van al sy vorige pogings is. Hierdie skoonheid is eerstens ewig; dit ontstaan nie en vergaan ook nie, vermeerder nie en verminder ook nie; is ook nie gedeeltelik mooi en gedeeltelik lelik nie, nóg somtyds mooi en soms lelik, nóg mooi in een verhouding en lelik in ’n ander, nóg mooi hier en lelik daar,

8 Dit is treffend dat hierdie karakterisering van liefde as verskynsel by Plato onmiskenbare poststrukuralistiese trekke vertoon, vir sover poststrukuraliste juis herkenbaar is aan hul logika van die ‘onmoontlike’, waar dinge wat gewoonlik, volgens tradisionele binêre logika wedersyds uitsluitend is, hier ‘saamgedink’ word (sien Olivier, 2004). ’n Ander voorbeeld hiervan by Plato is die begrip van die *pharmakon* – iets wat tegelykertyd medisyne *en* gif is (sien Derrida, 1981: 97-98).

9 Weliswaar, in die lig van die beperkinge van hierdie essay (wat verhoed dat *al* die relevante besonderhede onder die loep geneem kan word), moet daarop gewys word dat daar nog vele gevalle is in hierdie dialoog waar Plato se merkwaardige filosofiese insig eweneens na vore kom – soos waar hy (Plato, 1965: 83-86; 88-89) argumenteer dat liefde nie alleen liefde vir skoonheid is nie, maar ook liefde vir wysheid (wat een van die mooiste dinge is), en langs hierdie weg dat liefde die begeerte vir die onophoudelike besit van die goeie is; en verder, dat menslike identiteit (weereens in proto-poststrukuralistiese, en in ’n mate miskien proto-Hegeliaanse terme) as ’n soort ‘self-in-verandering’ gekarakteriseer kan word.

ooreenkomstig diegene wat dit aanskou; nóg sal hierdie skoonheid aan hom verskyn as die skoonheid van 'n gesig of hande of enigiets liggaamlik, of soos die skoonheid van 'n gedagte of 'n wetenskap, of soos skoonheid wat in iets anders as sigself bestaan, of dit nou 'n lewende wese, of die aarde, of lug, of enigiets anders is; hy sal dit as absoluut sien, as selfgenoegsaam, op sigself-bestaande, uniek, ewig, en as iets waarin alle ander mooi dinge deel, dog op so 'n wyse dat, terwyl laasgenoemde ontstaan en vergaan, dit nóg enige vermeerdering, nóg enige vermindering of verandering ondergaan.

Hierdie evokatiewe beskrywing van 'n outonome, selfgenoegsame, 'ewige', 'absolute' 'entiteit' – skoonheid – plaas dit, in weerwil van waarop Plato hier aanspraak maak, *buite* alle menslike verhoudinge, met ander woorde ook buite die einste relasie waar die minnaar veronderstel is om hierdie 'openbaring' beskore te wees. Waarom? Omdat dit as *volkome* onafhanklik, dit wil sê buite alle relasies van afhanklikheid, trouens, *buite alle moontlike relasies*, gekarakteriseer word – iets wat nie alleen indruis teen Plato se kontrasterende, kwasi-fenomenologiese werkswyse, wat op die denk- of waarnemingsrelasionaliteit van alle fenomene gepredikeer is nie, maar wat eweneens, en meer deurslaggewend, volg uit die bestempeling daarvan as 'ewig' (buite alle tydrelasies) en 'op sigself-bestaande'. Geen tydsgebonde wese soos 'n mens sou 'n 'ewige' (of ontologies-selfgenoegsame) 'entiteit' – van watter aard ook al – as 'ewig', ensovoorts kon waarneem nie, omdat alle moontlike waarneming (soos Kant reeds oortuigend gedemonstreer het) tydruimtelike relasies veronderstel. Daar sou miskien wel geargumenteer kon word dat 'n 'ewige' wese of entiteit, paradoksaal genoeg, fenomenologies beskryf kon word in terme van die afwesigheid van tyd, maar die 'aanskouing' daarvan kan alleenlik in die tyd geskied.

In die *Simposium* self word hierdie onhoudbaarheid van Plato se poging om bo die ervaringswêreld uit te styg, aan die kaak gestel waar Alcibiades, net na Sokrates se toespraak, 'n lofrede voer – nie oor liefde nie, maar met Sokrates as onderwerp (Plato, 1965: 100-111). Dit is weereens 'n geval van Plato se 'indirekte' benadering, wat hier uit 'n isomorfistiese relasie tussen Sokrates en die Vorm van Skoonheid bestaan: hoe 'n mens ook al probeer om reg te laat geskied aan Sokrates, kan dit nooit volkome slaag nie omdat Sokrates, met sy fisiese voorkoms wat alles behalwe konvensioneel 'mooi' is, en wat nog minder konvensioneel is wat sy handeling betref, volkome uniek, singulier en onvergelykbaar is (Plato, 1965: 110-113). Met ander woorde, Sokrates moet, analoog aan Skoonheid self, op nie-fisiese wyse as die versinnebeelding daarvan verstaan word, en omgekeerd. Die verskil is

natuurlik dat Sokrates se uniekheid in relasionele terme begryp word, wat (soos reeds aangetoon) misleidend is wat 'absolute' skoonheid betref.

6. Slot

Inderwaarheid verteenwoordig Plato se poging, om die 'toeganklikheid' van absolute skoonheid te verdedig, 'n paradigmatische geval van wat Jacques Lacan (Lee, 1990: 14) die funksie van die 'moederlike imago' noem – die 'moederlike' beeld van volheid en oorvloed wat, as kompensasië vir die suigeling se tekortkominge en afhanklikheid, as ervarings-strukturende beginsel in sy of haar onbewuste gevestig word. Daar is dus 'n korrelasie tussen die primitiewe tekort (as manifestasie van eindigheid) by die suigeling, enersyds, en die geprojekteerde volheid van die moedersbeeld. Hierdie imago van die moeder as begeerde *plenum* is fundamenteel vir die res van die subjek se ervaringslewe – insluitend sy of haar verbintenis tot ideologiese totaliteite, hetsy persoonlik of kollektief-polities van aard – en die verband met Plato is duidelik waar Lacan verwys na 'die mistiese afgrond van affektiewe eenwording', as een moontlike uitdrukking daarvan (Lee, 1990: 14). 'Absolute skoonheid' is dus klaarblyklik 'n projeksie van die 'moederlike imago', en vervul in laaste instansie 'n prototipiese ideologiese funksie.

Bibliografie

- DERRIDA, J. 1981. Plato's pharmacy. In: *Dissemination*. Transl. by Johnson, B. Chicago: Chicago University Press. pp. 61-171.
- FOUCAULT, M. 1972. The discourse on language. In: *The archaeology of knowledge*. Transl. by Sheridan Smith, A.M. New York: Pantheon Books. pp. 215-237.
- FOUCAULT, M. 1994. *The order of things. An archaeology of the human sciences*. New York: Vintage Books.
- IRIGARAY, L. 1994. Plato's *Hystera*. In: *Speculum of the other woman*. Transl. by Gill, G.C. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. pp. 243-364.
- LACAN, J. 1977. The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience. In: *Écrits: A selection*. Transl. by Sheridan, A. New York: W.W. Norton. pp. 1-7.
- LEE, J.S. 1990. *Jacques Lacan*. Amherst: Massachusetts University Press.
- OLIVIER, B. 1999. Terug na Plato se Spelonk? In: *FRAGMENTE – Tydskrif vir Filosofie en Kultuurkritiek*, 4: 141-148.
- OLIVIER, B. 2001. Revisiting the sublime in painting. *South African Journal of Art History*, 15: 96-101.
- OLIVIER, B. 2004. Lacan's subject: the imaginary, language, the real and philosophy. *South African Journal of Philosophy*, 23(1):1-19.
- PLATO. 1965. *The symposium*. Transl. by Hamilton, W. Middlesex: Penguin Books.
- PLATO. 1991. *The Republic of Plato*. Transl. by Bloom, A. Basic Books.
- PLATO. 2000. *Timaeus*. Transl. by Zeyl, D.J. Indianapolis: Hackett.
- SILVERMAN, K. 2000. *World spectators*. Stanford: Stanford University Press.
- SHLAIN, L. 1998. *The alphabet versus the goddess. The conflict between word and image*. New York: Penguin Arkana.