

De Cultus van Het Gelijk



5. Waarachtigheid als levenswijze

Colofon:

- Titel: Waarachtigheid als levenswijze
- Uitgave stichting Dubitatio Liberat, Antwerpen/Utrecht, 2017
- Emailadres: Info@dubitatioliberat.org
- Geschreven door Maarten van den Oever
Redactie: Norma Montulet.
- Alle rechten voorbehouden
- Deze uitgave kan kosteloos gedownload worden, als E-boek worden gelezen en ook in print te bestellen tegen kostprijs van print en levering.
- Overnames dan wel weergaves van deze uitgaves dan wel delen daaruit kunnen enkel plaatsvinden na instemming van de uitgever tevens copyrighthouder
- ISBN : 9789082464580
- Bestelnr bij de Stichting Dubitatio Liberat: dl007

Alle uitgaven van de stichting Dubitatio Liberat zijn vanaf 15 januari 2017 te lezen op de website www.dubitatioliberat.org. Papieren versies zijn op aanvraag leverbaar tegen kostprijs inclusief verzendingskosten

www.dubitatioliberat.org

Info@dubitatioliberat.org

Titels en gegevens van de delen

Reeksnummer	Titel	Uitgavenummer	ISBN
0	Voorwoord en leeswijzer	dl0012	9789082464528
1	Hoe zo probleem? Waar of niet waar	dl003	9789082464535
2	Over cultuur en cultuurkritiek	dl004	9789082464542
3	Zorgen voor elkaar	dl005	9789082464566
4	De graal van de kennis	dl006	9789082464573
5	Waarachtigheid als levenswijze	dl007	9789082464580
6	De tijd beidt niet, dl A: En de wereld schiep God	dl008	9789082464597
	De tijd beidt niet, dl B: Big brother in heaven	dl009	9789492752000
7	Revelatio	dl010	9789082464559
8	Bibliografie en leeswijzer	dl011	9789492752017

5.1 Inleiding

‘Waar’ zegt Van Dale is ‘werkelijk zo zijnd’. Duidelijker kan je bijna niet weergeven dat je met ‘waar’ alleen de correspondentieopvatting van het waarheidsbegrip bedoelt. De uitspraak ‘waar’ plakken we aldus enkel op die uitspraken waarvan de inhoud overeenstemt met een gegeven dat in de realiteit om ons heen voorkomt, in de vorm en met de eigenschappen die in die uitspraak zijn begrepen.

Maar voorafgaand aan die omschrijving van ‘waar’ zegt Van Dale: -‘Latijn - *verus*, Grieks - *era*. Het Latijnse woordenboek stemt in eerste instantie in: *verus* is ‘waar’, maar in tweede instantie heet het ‘écht, niet gehuicheld, oprecht’ en vervolgens heet het zelfs: ‘juist, behoorlijk, rechtvaardig’. Van Dale haalt het Griekse werkwoord voor ‘zijn’ aan als vertaling omdat de Grieken niet zeiden ‘het is waar’ maar ‘het is’ als ze bedoelden aan te geven dat iets klopt. Als we naar de betekenis van het woord ‘waarheid’ zoeken, bedoelen de Grieken ‘waarachtigheid’ en niet zozeer ‘waarheid’ (vgl. deel 3 van deze serie).

Er is hier dus sprake van een accentverschuiving. Waar de Nederlandse Van Dale alleen de correspondentietheorie weergeeft, zijn de Latijnse en Griekse termen meer bezig met de idee dat ‘waar’ moet gaan over ‘het treffende, het juiste, het naar de aard van de zaak toe denken, het oprechte’. De term ‘waar’ in de Klassieke Oudheid betrof niet enkel het vergelijkbaarheidsgehalte van een uitspraak met de onderliggende werkelijkheid, maar draaide eerder om de vraag of de kern van het object goed geraakt was door het predicaat ‘waar’, of het wel echt het wezen van de zaak betrof, of de typering raak en treffend was of dat zij er eerder zijdelings langs gleed. Dat verraadt een gevoel van veronderstelde essentie in de aard der dingen. En het toont ook een mindere waardering voor de taalkundige vraag of de waardering ‘waar’ wel in staat is de veelomvattendheid van het benoemde object in taaltermen te vatten. Want die waardering dat de uitspraak ‘waar’ of ‘niet waar’ is, ligt onder de definitie van ‘waar’ die de dikke van Dale hanteert: men denkt dat het de uitspraak over het zijnde (de correspondentie-uitspraak) is die de waarheid bevat: het is de uitspraak die waar¹ is en niet de kwaliteit van het zijnde zelf, zoals de oude Grieken dachten.

De Griekse klassieke auteurs zagen niet de noodzaak de realiteit in taal te vangen, maar vroegen zich eerder af of we door de formulering en uitspraak tot de kern van het gegeven zijnde konden doordringen, zonder alle aspecten te omvatten, zonder de totaliteit in beeld te krijgen, maar wel door er de juiste waarde, de kern van het zijnde, van te treffen.

De Griekse waarde van ‘waar’ komt veelvuldig terug in de Socratische dialogen van Plato als de participanten op Socrates’ betogen reageren met: ‘zo is het’, en: ‘dat is het precies’, waarmee bedoeld wordt: ‘je slaat de spijker op zijn kop’, of: ‘daar draait het inderdaad precies om’. Het zijn uitspraken van mensen die dat willen uiten, individuen die laten weten dat zij

¹ Het is natuurlijk onvermijdelijk dat uit deze analyse van Van Dale’s omschrijving steeds meer naar voren komt dat de term ‘waar’ niet meer dan een metafysische pretentie is, want een metafysische inhoud van de term bestaat eigenlijk niet; ‘waar’ definieert zich in de moderne wetenschap door methodologie, d.i. door het idee dat je door middel van een toepassing van methoden aan een uitspraak een identiteit kunt toekennen die overeenstemt met de externe werkelijkheid, maar de inhoud van die identiteit is pure metafysica.

instemmen met de vraag of hier inderdaad de zaak juist wordt opgepakt. Zij uitten zich vrijmoedig en vervoegen zich bij de spreker in hun zorg om samen de kern te vinden. Het is geen kwestie van 'gelijk' hebben, het is een kwestie van de spreker aanmoedigen verder te gaan.

De benoeming van de waarachtigheid van de zaak was van nature niet onomstreden. Het debat in de volksvergadering was heftig en had vaak dodelijke gevolgen. Daarom was het van levensbelang voor de sprekers, en dus ook voor hun leraren, om maximaal effectief te zijn in het debat.

5.2 Tussen ‘zeker’ en ‘wezenlijk’

In het vorige deel hebben we laten zien hoe zich verschillende opvattingen ontwikkelden over de wijze waarop de grootste stelligheid in het betrekken van standpunten in de polis bereikt kon worden. Sommigen vonden dat het gerechtvaardigd was om geloof te hechten aan het menselijk standpunt als zodanig, en dat als waarheid aan te nemen, zoals de Retorici deden. Anderen vonden dat de conventie over een bepaald punt identiek was aan de waarheidsuitspraak over dat punt, oftewel, de waarheid wordt door intersubjectiviteit en de conventie daarbinnen bepaald. Er was het vroeg-platonische standpunt dat er een moreel menselijk absolutisme bestond, doordat de mens zich zó in deugd kon verheffen dat hij daardoor in staat was de ware aard van zaken te doorgronden en daardoor de beste staatsman kon zijn. En er was natuurlijk ook het laat-platonische standpunt waarin erkend werd dat absolute zekerheid niet bestond zodat wijsheid niet meer kon zijn dan het streven naar de beste mogelijke opvatting, in de zekerheid dat de totaliteit en absoluutheid van de zekerheid nooit behaald kon worden. Aristoteles volgde dat standpunt dat de ware aard van de dingen een te ongrijpbaar en te weinig verifieerbaar gegeven was om ooit werkelijk door te dringen tot het echte karakter van de dingen. Volgens hem was de fysieke werkelijkheid zoals wij die ervaren het enige middel om, met behulp van de ratio, tot zekerheid te komen, ook al zou die zekerheid dan niet de essentie van de dingen raken.

De Westerse beschrijving van de filosofische geschiedenis heeft dat debat uitgelegd als een epistemologisch debat, waarin het draaide om de beste methode van kennisverwerving, eigenlijk dus een methodologisch debat. In het vorige deel hebben we al duidelijk gemaakt dat we in werkelijkheid minstens te maken hebben met twee verschillende doelen en twee soorten inzicht, namelijk dat inzicht dat betrekking heeft op de waarachtigheid en het begrijpen van de kernzaken, en dat inzicht dat betrekking heeft op ‘weten’ en ‘verstand’, met daarachter als ver verwijderd perspectief dat langs die weg de wijsheid van de geest bereikt zou kunnen worden. Dat is, kort door de bocht geëtiketteerd, wezen versus feit, begrip versus weten, menselijk oordeel versus zekerheid.

Onder die discussie ligt nog een ander debat, dat gaat over het onderwerp van de onderzoekende activiteit: wat is het onderwerp, wat willen we eigenlijk? Er valt pas iets te weten als we weten wat dat iets is. Bij de retorica en het conventionalisme is die vraag geheel pragmatisch te beantwoorden: dat iets was het standpunt dat de mensen overeenkwamen. Maar bij Plato gaat het om het gedrag van mensen, om de deugdzaamheid daarvan. Hij meende dat enkel in de deugdzaamheid van de burgers een polis haar heil kon vinden. Dat is gefundeerd in een – weliswaar volledig abstracte - vooronderstelling van het bestaan van zulk een deugd. Het deugdzaam leven als de idee van een aardse hemel! Het ging Plato niet om kennis. Hij wilde niks weten, hij wilde iets bereiken. Je kunt daar dus geen Westers-epistemologische meetlat naast leggen, want epistemologie was niet de focus van zijn filosofie en was er zelfs (zie de *Parmenides*) geen bijproduct van. Het weten stond enkel in functie van het bereiken van de deugd door het vinden van de waarachtigheid. Het wezen van de dingen, daar ging het om, en dat was in de ogen van Plato ook zekerheid. Het was ethisch absolutisme: met de juiste moraal kwam het wel goed.

Voor Aristoteles en de Alexandriërs (althans de mathematici en de medici) ging het juist wel om het weten, de kennis van het fysieke. Kennis was ware wijsheid. Het gedrag van de beoefenaar deed in wezen niet ter zake. Laat ze maar retorica bedrijven, dat doet er niet toe, zal Aristoteles gedacht hebben toen hij zijn *Rhetorica* schreef. Het ging hem om de verzameling en ophoping van onweerlegbaarheden, om de zekerheid. In zijn ogen moet Plato uit het oog hebben verloren waar het om begonnen was: de zekerheid in de volksvergadering, feiten die moesten overtuigen.

Zo hebben we dus te maken met twee kampen, die het niet eens over hetzelfde hebben. Hun onderwerp is verschillend. Maar ook de doelstelling is verschillend. De een wil zekerheid door moraal en de ander vindt dat zekerheid enkel bestaat als de standpunten door feiten, d.i. door constateerbare zekerheden, ondersteund worden. En er is een methodologisch verschil, want de een denkt in termen van waargenomen feiten, terwijl de ander gelooft in door de geest geschapen inzichten.

Dat alles leverde een onverenigbaarheid op van de inzichten van de verschillende scholen, wat zich het best laat illustreren door de verschillende opvattingen naast elkaar te zetten. Die vier uitgangspunten staan in het schema (van Bijlage 4 van deel 4 'De Graal van de kennis'). Op die manier kunnen we zien wat de opvatting over kennis en waarheid van die vier opvattingen nu eigenlijk is.

5.3 Plato versus Aristoteles, moraal versus feiten

5.3.1 Inleiding

Vastgesteld is in het deel over Plato (deel 3) dat het hem enerzijds ging om de superieure moraal als beslissingsgrond in de volksvergadering; een heilig geloof in de *Parhesia* (het vrijmoedig en open spreken) als weg waarlangs de authentieke juiste deugd boven zou komen en tot *epemeleia*, tot zorg voor de ander, zou leiden dreef hem ertoe die deugd als absoluut criterium op te voeren. Maar de inhoudelijk onoverwinbare twijfel aan het absolutistische van de waarheidsvinding dwong hem uiteindelijk te erkennen dat wijsheid niet anders kon zijn dan benadering van die absolute, en nooit het bereiken ervan kon betekenen; scepsis in epistemologische kenniszekerheid was daarvan het gevolg. Impliciet neemt Plato daarmee het standpunt in dat de mens niet meer ervaart dan binnen zijn activiteit als kennen mogelijk is, en daarvan had hij vastgesteld dat die niet tot binnen het echt zijnde doordrong, dus het bestaan daarvan kon ook niet bevestigd worden, en de kennis daarvan kon niet echt tot wijsheid leiden. Want wat tot wijsheid leidde, was hervorming van het subject-zijn, het aanbrengen van de deugd in het kennen zelf. Kennen was daarmee een actie die bij het verlaten van het voorhoofd stopte: wat daarbuiten was, wisten we niet en wat daarbinnen zat konden we tot deugd hervormen.

Het is waarschijnlijk die laatste opstelling geweest die Aristoteles dreef naar een herstart van de zoektocht naar zekerheid, die toch noodzakelijk was om de volksvergadering te overwinnen in het debat. Als de zoektocht naar essentie niet genoeg hardheid van argument kon opleveren en men wilde die hardheid wel, dan moest de zoektocht zelf geherformuleerd worden. Precies dat is hij gaan doen: hij herformuleerde het zoeken zelf, ontwierp een methodologie daarvoor, maar veranderde ook de veronderstellingen ervan. Want een onzichtbaar iets, de vormen van Plato, kon je niet zien. Hij moest zich richten op wat hij wel kon zien, maar ook de vooronderstelling aanvaarden dat wat hij zag ook was, want anders was de zoektocht zonder grond: het kernidee van externalisme werd daarmee geboren. Als je eenmaal aanvaard hebt dat het zijnde is, dan is dat, met behulp van logica, dialectiek en beginselen, op te vatten als dat een uitspraak zichzelf niet mag tegenspreken. Aristoteles verwierp daarmee de scepsis en claimde zekerheid.

Op dat vlak van de methodologie van het kennen keerde in het Museum van Alexandrië de tegenstelling terug, zij het in indirecte vorm van de tegenstelling inductie-deductie, die Aristoteles overwonnen dacht te hebben. Juist in de praktijk van het functioneren van de medewerkers afkomstig van en binnen het *Mouseion* bleek dat het Aristoteliaanse idee dat

het kennen uit methodologische principes herleidbaar is niet steeds op te gaan. In de praktijk van het ontwikkelen van mechanica, van het ontwerpen van oorlogstuigen en zeevaarttechnieken, en in het ontwikkelen van de medische wetenschap, werd een opvatting zichtbaar die inductief geïnspireerd was: 'trial and error'. Als de inductief denkende wetenschappers het voor het zeggen zouden hebben, keerde de mens terug in het weten. Dan bepaalde niet de methodologische zekerheden maar juist de menselijke interpretatie en uitleg van wat accidenteel verscheen bij het onderzoek de kenresultaten. Een vreeswekkende nieuwe wereld vol van onbekende uitkomsten daagde, die de mensen, die juist het idee van het goddelijke in de mens geaccepteerd hadden door de Platonische erfenis, schrik aanjoeg omdat ze hen van hun zekerheden beroofde. Daarop herleeft het Platonisme, maar nu in vormen die grote consequenties zou gaan hebben.

5.3.2 Een historische breuk

Plato en Aristoteles hadden geleefd en gewerkt tegen de achtergrond van het cultuurframe dat stadstaat heet. Heel hun streven was gericht geweest op de functie van de burger in de werking van de stadspolitiek.

Maar op het eind van hun leven en kort daarna werd de autonomie van de Griekse stadsbesturen door de Macedonische usurpatie vernietigd. Het stadsbestuur verloor zijn zeggenschap, niet direct en niet onmiddellijk helemaal, maar toch waren besluiten over oorlog en vrede, over omgang met de burens, en over de zeggenschap binnen de stad al snel minder en minder voor de burgers. Toch stierf het democratische model niet helemaal. In de nieuw ontstane steden na de Griekse veroveringen ontstonden ook weer democratische staten en ook in Magna Graecia (Grieks Italië) en Sicilië bleven stadstaten met democratische principes bestaan. Pas toen de Romeinen hun expansie doorzetten (en daarbij onder meer het Syracuse van Archimedes van zijn democratisch bestuur beroofden) kwam er een effectief eind aan de democratische zeggenschap van burgers in de steden en landen onder het nieuwe Romeinse bestuur. Het was een staatkundige en politieke breuk met het verleden, maar deze staatkundige breuk werd gevolgd door een Epistemische breuk² die de tijdgenoten niet voor- en niet doorzagen.

Wat kon immers de functie zijn van spreken in vrijmoedigheid als er geen volksvergadering meer aan de macht was waarin dat gedaan kon worden, en wat was de functie ervan als dat betekende dat je hoofd op een hakblok belandde bij de uitoefening ervan? De filosofie en de filosofische scholen van het oude filosofische centrum Athene werden door de ontmachtiging van de volksvergadering van hun doelstelling beroofd en kwijnden weg. Het was een

² Het begrip 'Epistemische breuk' leen ik van Louis Althusser, die dat begrip ontwikkeld heeft naar aanleiding van het werk van Gaston Bachelard, de stichter van het constructivisme als opvatting in de historische epistemologie.

consequentie van het Romeins optreden die onvermijdelijk was, ook al heeft de stoïsche Romeinse keizer Marcus Aurelius nog gepoogd het tij te keren door de scholen te herstellen en er zelfs leraren voor aan te stellen, en ook al waren er Cicero en Symmachus³, die in volle bewondering voor de Griekse democratische traditie die voor Rome nog probeerden te behouden. Integere en bekwame democraten werden allengs overbodig.

Wat stond het denken dan te doen nu haar hoofddoel was verdwenen.? Hoe en met welke functie moest het denken nu bekeken gaan worden? Dat is de vraag voor de denkers van de periode na Plato tot aan het ontstaan van het christendom die in dit deel aan de orde is.

³ Deze komt in deel 7B nog volop aan de orde.

5.4 De tendensen in een Romeinse wereld

5.4.1 Wat te doen?

De wereld is anders als je die niet meer denkt te kunnen bepalen. Er resten dan nog een paar mogelijkheden. Je kunt je in jezelf keren en genoeg nemen met vrede in het bestaan op zich (Stoa). Je kunt ook je afwenden van de overheid en de staat en de filosofie gaan bedrijven als een gedragsleer voor de mens zelf, in ontkenning van al het aardse (Sceptici en Cynici). Of je kunt je gaan richten op de uitbouw van kennis als een lange termijn-idee, zo ongeveer de bestaansgrond van de geduldige onderzoeker in een laboratorium (Peripatetici van het *Mouseion*). Of je kunt de samenstelling van het zijn als zodanig, het object van de metafysica en van Plato's leer, gaan hervormen, zodat er een zinvolle relatie kan ontstaan tussen mens en wereld (neoplatonisme). En ten slotte, het kan je overkomen dat daarbij opvattingen op je pad komen van buiten het Westerse cultuur denken die je noodzaken de zoekrichting van het kennen te veranderen (het christendom, zie deel 6A).

5.4.2 Een scheiding der geesten

Er is binnen de Westerse cultuur een schisma tussen hen die een invulling van hun wereldbeeld ontwerpen aan de hand van hun eigen erkenning van waarachtigheden, en hen die hun eigen rol in de invulling van het wereldbeeld minimaliseren en hun lot liever in handen leggen van de gegevens die zich opdringen, ook al dringen die gegevens zich (zoals ik eerder schreef) in werkelijkheid niet op maar blijven zij naast de realiteit staan. Zijn wij in staat 'wijs' te worden en de essenties en waarachtigheden van het bestaan te vinden, of zijn wij slechts de slaven van oppermachten, de uitvoerders van hogere naturen, die om ons heen alles bepalen, en waarvan wij slechts mondjesmaat de zaden vermogen te erkennen die zij in ons geplant hebben? Ligt de waarheid in ons of op ons? Bepalen wij wat waarheid is of bepaalt de realiteit wat waarheid is? Zijn wij daarin vrij of laat de objectieve realiteit geen eigen invulling van de waarheid toe?

De vraag of de waarheid van ons is (internalisme) of van de realiteit buiten ons (externalisme), of wij als mensen een rol spelen in het concept waarheid of dat onze rol daar is uitgespeeld, is de vraag die de Griekse oudheid niet beantwoord krijgt. Voor Socrates was de waarheid bij uitstek van ons: het is aan de mens met zijn broeders en in de zorg om de waarachtigheid in het mens-zijn te vinden. De waarheid dient letterlijk de mens. Ook al is hij niet de maat van

alle dingen, hij is wel het doel van alle dingen. De waarachtigheid wordt gezocht om er zichzelf mee te ontwerpen, te formuleren.

Voor degenen na Socrates levert de zoektocht naar het tijdeloze, het onvergankelijke, die in onmacht sneefde, het alsmar toenemend vermoeden van een almacht buiten ons op. Een weten dat dienstbaar was aan de mens, dat om de waarachtigheid ging, wordt in deze tijd alsmar krachtelozer in het licht van de gebeurtenissen van die tijd van vernietigende almacht over de mensen.

Gaat het de wijze dan nog om wording van de mens of gaat het hem om kennis? Het is een vraag en een ambitie tegelijk: de mens zal in de loop van de historie steeds terugschrikken voor de druk van de realiteit en dan weer opveren om het lot in eigen handen te nemen. Hoe machtig is de hogere macht en het lot? Hoe wilskrachtig is de mens? Het is de bipolariteit van mens en wereld, waartussen wij heen en weer geslingerd worden. Het zijn de vragen die gaan bepalen wat voor invulling er aan het begrip 'waarheid' gegeven gaat worden.

5.4.3 Sceptis

De opvolgers van Plato zaten inhoudelijk met een probleem door de erfenis van hun dierbare voorganger. Zeker, het ethisch absolutisme stond voorop en de deugdzaamheid van het gedrag en het leven was doel, en daarom was er geen systematische epistemologie in het Platonisme. Dit had tot gevolg dat er geen systematische verdediging was tegen de aanvallen van de feitenverzamelaars die na Aristoteles opkwamen en elke uitspraak van de Academie bestreden met gegevens. Wat te doen als je het 'weten' als geloofsopvatting niet erkent, maar wel voortdurend de aanvallen te verduren hebt van die 'weters' met de feiten die jouw deugd weerspreken? Is een feit tegen een deugd een probleem of niet?

De leiders van de Academie waren genoopt het 'weten als grondslag voor het handelen' te bestrijden. Niet omdat ze het bestaan van weten als zodanig niet erkenden, maar eerder omdat ze ontkenden dat het weten een veilige grondslag kon bieden voor het handelen.

De moderne geschiedenisbeschrijving van deze filosofen heeft ze sceptici genoemd, en ik denk dat dat niet terecht is. Het belang van weten betwijfelen is iets anders dan het bestaan ervan ontkennen. De sceptici waren niet zozeer sceptisch over kennis, ook al probeerden ze die langdurig te bestrijden en onderuit te halen. Wat hen niet zinde was dat door de aantrekkingskracht van de peripatetische en stoïsche aanspraken op kennis zij aanhang dreigden te verliezen. De Academie kon uit de aard van haar ideologie nooit harde en onweerlegbare vooruitgang aantonen. Zij was van een bijna Oosterse en eeuwige wijsheid vervuld, maar dat gaf geen dynamische vooruitzichten aan geïnteresseerden.

Gevolg was dat zij eerst, in navolging van de dialectische school van Megara, een negatieve dialectiek ontwikkelde, en vervolgens de grondslagen van het weten en verklaren zélf in

twijfel begon te trekken. Niet voor niks want de BGR (Afkorting van Schomakers, de vertaler van de *Metaphysica*), het beginsel van Aristoteles dat twee uitspraken niet het tegenovergestelde van elkaar kunnen zeggen over hetzelfde onderwerp, bood aan de dialectiek een moeilijk te bestrijden onweerlegbaarheid.

5.4.4 Dialectiek en scepisis

De onweerlegbaarheid van dat principe door de dialectiek kwam niet zozeer omdat Aristoteles daar een eigen opvatting over had ontwikkeld, maar omdat in het klassieke Helleense leven de dialectiek een uitzonderlijke positie innam, zowel voortkomend uit het werk van Plato als uit het bestaan van de school van Megara. Euclides van Megara, de stichter van de dialectische school van Megara, was een volgeling en bewonderaar van Socrates (niet van Plato, ook al komt hij als notulist voor in Plato's *Theaetetus*). Die school van Megara lijkt van ondergeschikt belang, maar is dat niet omdat er in twee opzichten een cruciale brugfunctie lag in het bestaan van deze school.

Dat gold in de eerste plaats haar poging tot systematisering van de logica en dialectiek, waarmee ze als het ware een platform schiep op basis waarvan met vergelijkbare argumenten gestreden kon worden in het debat tussen partijen. De disputatie, de debatvorm die tot in de late middeleeuwen het vehikel zou worden om meningsverschillen te beslechten, vormde het geliefde ambacht van de school van Megara, en meer in het bijzonder van de onder Clinomachus afgesplitst school van Clinomachus, die de dialectische school zou gaan heten, en vanwaar uit de propositionele logica werd ontwikkeld.⁴ De logica en de klassieke dialectiek vertegenwoordigden het geloof in het brein als kennis- en waarheid producerende machine en was inhoudelijk de voorvader van het Westers rationalisme. Deze opvatting heeft altijd doorgewerkt in alles wat erna volgde, ongeacht de richting, ongeacht de plaats, en ongeacht de tijd. Of het nu gaat over Augustinus, of over Seneca, of het nu gaat over geschillen binnen de kerk, of over middeleeuwse disputen, altijd - tot aan de moderne tijd toe - is de logica en de methode van de dialectiek als debatvorm het voertuig geweest waarmee het maatschappelijk vergelijk geregeld werd.

Dat gold evenwel in de tweede plaats de overgang van de klassieke oudheid naar de moderne tijd. Want buiten de ontwikkeling aan het oppervlak van de geschiedenis was er een onderliggend probleem in deze school dat wezenlijk is voor het begrijpen van de Westerse rationaliteit. Aan het functioneren van de school van Megara en de dialectische school lag namelijk het idee ten grondslag dat de menselijke ratio, in de vorm van dialectiek en logica, een zelfstandig vermogen had, een ding kon maken dat ze als 'waarachtig' konden en wilden

⁴ Het is meer dan waarschijnlijk dat hier verbanden liggen met het overeenkomstige werk van Aristoteles. De grootste figuur in de dialectische school, Diodorus van Cronus, werkte in Alexandrië en concentreerde zich op de logica. Voor de ontwikkeling van zijn denken baseerde hij zich op Parmenides en Socrates, niet op Aristoteles, en leunde hij sterk aan tegen de school van Megara.

zien. Het brein was scheppend, dat onthielden ze van Socrates, en zijn werkvorm, de dialectiek, was heilig en tot grote stappen in staat.

Euclides van Megara hanteerde de dialectiek puur negatief: hij bouwde er geen eigen redenering mee op, maar gebruikte de conclusies van tegenstanders om die al redenerend af te breken of tot absurditeiten te herleiden (*reductio ad absurdum*). De negatieve dialectiek was een wapen in de strijd tegen de vijanden van de Academie, en een wapen dat compatibel was met het instrumentarium van de vijand, juist omdat die ook dialectiek en logica bedreef. Toen een kleine eeuw later in de Academie Arcesilaus de leiding van de Academie van Crates overnam, verwerd diens intensief gebruik van de negatieve dialectiek tot een geloof 'an sich': elke opvatting bleek immers in de dialectiek breekbaar te zijn, het opvatten was als zodanig een zaak zonder substantie; enkel de logische dialectiek bleek houvast te bieden, zodat we instemming met een standpunt te allen tijde moeten opschorten.¹

Het standpunt dat wetenschapshistorici hier gewoonlijk innemen is dat daarmee de essentie van het scepticisme als standpunt van de Academie is weergegeven, maar dat is niet zo. Het ging Arcesilaus en zijn opvolger Carneades niet om de epistemologie, niet om de vaststelling van hun capaciteit tot het scheppen van geldige kennis of valabele geloven.

Brittain schrijft daarover:

If this is correct (The lack of pervasive theory – M.v.d.O.), the basic philosophical puzzle about Arcesilaus' skepticism is not whether it is possible to live without beliefs, but whether it is possible to be committed to rationality and yet sufficiently detached from it to recognize that, whatever it is, it may not work.⁵

Kortom, het scepticisme diende om de rationaliteit te redden, en was niet de kern van de filosofie van de Academie. Het scepticisme was een middel, een verdedigingsmiddel, en geen doel, en vormde tot het eind van de Academie slechts een randverschijnsel in haar bestaan. De functie van het scepticisme was verdediging tegen de Stoa en het Epicurisme, en vooral tegen de verschuiving die Aristoteles in de filosofie had proberen aan te brengen naar het 'weten' als vorm van geluk.⁶ Weten bestond in het scepticisme niet, en dat maakte de weg vrij om de zoektocht naar deugd verder als kerndoel van de Academie te handhaven. Waarheid als product van de denkracht was in het kader van de Socratische dialoog natuurlijk altijd denkbaar geweest, maar daar ging het om de doelstelling van het vinden van de deugd, de waarachtige aard van de zaken die gevonden moest worden in hun boven sensibele natuur.

⁵ Charles Brittain, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, blz. 3-12.

⁶ Dit zou overigens ook mede een verklaring kunnen zijn waarom Aristoteles de Academie moest verlaten en gedwongen was een eigen instelling op te bouwen: zijn gerichtheid op weten haalde het leerconcept gericht op gedrag en deugd van de Academie onderuit.

Naast het impliciet ontdekken van het menselijk 'Vernunft' leidde het scepticisme in de Academie tot andere impliciete stappen.

De eerste daarvan was dat zij in haar ijver om de Stoa te bestrijden, die geloof hechtte aan de stelling dat cognitieve impressies tot kennis en wijsheid kan leiden, cognitieve impressies gingen ontkennen. Cognitieve impressies bestonden volgens de sceptici niet, en dus moest het oordeel over wat waarneming opleverde opgeschort worden. In het vervolg daarvan beweerde Arcesilaus dat Zeno (de stichter van de Stoa) wel gelijk had in zijn opvatting dat het stadium voorafgaand aan de zekere kennis, namelijk dat van de doxa of mening, helemaal geen zinvolle inhoud kon hebben omdat het minder was dan de cognitieve impressies, en dus als een zonde tegen de zuiverheid van de redenering gezien moest worden. Dat leidde ertoe dat kennis in wezen onaanvaardbaar werd zolang het op waarneming gebaseerd was. Enkel het rationalisme van de logische dialectiek (die alleen in het negatieve, als tegenargument, gebruikt werd) was een betrouwbare gids.

Die stelling leidde tot een situatie waarin rationaliteit zonder inhoud als enige betrouwbare vorm van wijsheid werd gezien. Carneades, opvolger van Arcesilaus bij de Academie, voerde dit tot in het absurde door, onder meer door bij een gelegenheid in Rome de eerste dag een hartstochtelijk pleidooi voor rechtvaardigheid te voeren, en dat de tweede dag te vervangen door een pleidooi waarin rechtvaardigheid als zottigheid werd afgedaan. Het was allemaal om het even, het enige wat telde was de bewijskracht zelf.

Het lijkt triviaal om daarnaar te kijken. We zagen het immers ook al bij de Sofisten, waarmee de opstelling van de sceptici gemakkelijk geassocieerd kan worden. Maar het is niet triviaal, want impliciet wordt hier een stelling tot gelding gebracht⁷ die geschiedbepalend is: 'enkel van belang is wie gelijk krijgt, en niet waar het gelijk over gaat of wat het inhoudt'. De wijze is het er niet om te doen dat wat hij zegt een waarachtige of ware inhoud krijgt. Zijn eigen bestaansreden is dat hij wijs is, en wijs is hij pas als hij erin slaagt in het debat de overhand te hebben, en dus gelijk te krijgen. De macht over wat waarheid is, de macht binnen de waarheid, daar is het de wijze om te doen en wat hem tot wijze maakt. De verering van deze wijsheid, dit ambacht om gelijk te krijgen, is een van de startpunten van de Cultus van het Gelijk. Het was de ultieme consequentie van het standpunt van Plato dat het de wijze erom te doen moest zijn de allergrootste deugd in te palmen, en dus moest zijn stelling te allen tijde superieur zijn, hij moest om zichzelf te bewijzen gelijk krijgen.

De strijd tussen de scholen in het tijdvak van het klassieke debat zal meer en meer een strijd om het gelijk worden, en winst in dat debat wordt verkregen om de winst zelf en niet om de inhoud van het gelijk.⁸

Het was Carneades die in de loop van zijn periode als leider van de Academie onder druk van de kracht van de argumenten die hij ontmoette de epistemologische opstelling van de

⁷ In deel 4 wordt uitvoerig uitgelegd hoe die stelling in feite al medebepalend was geworden voor het debat.

⁸ We gaan dat later terugzien in het debat over de canon van de katholieke kerk, waar discussies vaak niet beslecht worden omdat er werkelijk zwaarwegende inhoudelijke meningsverschillen liggen, maar eerder worden uitgevochten om de tegenstander het onderspit te laten delven en hem te kunnen uitdrijven, zoals bijvoorbeeld duidelijk het geval was in het dispuut tussen Augustinus en Pelagius.

Academie ging matigen en daardoor een vorm van probabilistische impressies⁹ ging hanteren. De manier waarin hij dat zag, laat zich lezen als een stelling van Popper:

The account of probability explains how one can discriminate among impressions by investigating whether an initially persuasive impression agrees with one's other impressions or if there is something about the conditions in which it arose that undermines confidence in it. The more such checks it survives, the more confidence one will have in it. Depending on the amount of time available and the importance of the matter in question, it is possible to perform more or fewer of them. Although no amount of checking is sufficient to eliminate the possibility of error it will be possible to achieve the degrees of confidence required in different circumstances to make rational action and theoretical inquiry possible. Carneades theory is thus an early example of fallibilism.¹⁰

Hierdoor leidde het scepticisme, dat bedoeld was om een dam op te werpen tegen het weten als doel van de Sofia, uiteindelijk met Carneades precies tot dat doel dat ze zelf verworpen had, namelijk het construeren van een onderzoekende benadering van de werkelijkheid met het doel daar op kennis en weten gerichte resultaten te kunnen behalen.¹¹ De Academie was haars ondanks aan het verschuiven van een leerschool gericht op het vrijmoedig spreken en de deugd, om zo deel te hebben aan het goddelijke, naar een instituut waar het behalen van het gelijk als een deugd begon te gelden. Het instrument, dat bedoeld was om de wording tot een deugdzaam mens voorop te stellen, verschoof door het instrument dat zij voor haar verdediging benutte, de negatieve dialectiek, precies in de richting die ze bestreden had. Weten als doel drukte de deugd als doel terzijde.

Zo leek de *Aletheia* weg te schuiven naar de positie van een voorbijgaande gedachtegang in de geschiedenis.

5.4.5 De cynici

De Academie was niet de enige stroming in de door ons hier beschreven periode die haar activiteiten richtte op de houding, de deugd en het voortreffelijke leven, om zo deel te hebben

⁹ Probabilisme is het credo van bijvoorbeeld het statistisch bewijs hoe waarschijnlijker iets wordt door de toename van bevestigende gegevens, hoe waarschijnlijker het is dat het waar is; fallibilism is de negatieve variant hiervoor: hoe meer gegevens er worden gegenereerd die in tegenspraak zijn met een stelling, hoe onwaarschijnlijker het is dat de stelling waar is.

¹⁰ James Allen, 'Carneades', in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011, blz. 5-9.

¹¹ Opmerkelijk in dit verband is de parallel hier tussen de combinatie Arcesilaus-Wittgenstein enerzijds en Carneades-Popper anderzijds. Niet dat de geschiedenis zich altijd herhaalt, maar toch....

aan het goddelijke. Er waren er die nog veel radicaler dan de sceptici dachten en zich afwendden van elke poging tot kennisverwerving, tot waarheid als waarheid, en zich enkel richtten op wat zij als waarachtigheid zagen: de cynici.

De beweging van de cynici begon haar ontwikkeling weliswaar bij Socrates, maar kleurde diens doelstellingen anders in dan hij ze bedoeld had. Socrates beoefende zijn dialectiek met het oog op het ontwikkelen van de deugd in toekomstige staatslieden en in de participanten in het beheer van de polis. Hij verwierp de polis niet, integendeel, hij wilde het beheer van de polis verbeteren.

Dat wordt bij de cynici anders. Zij eren de spreuk 'alles is ijdel'. Niet omdat er geen waarden zijn, maar omdat de *eudaimonia*, het geluk, niet bereikt wordt door het welvaren van de staat en via de omweg van de staat, maar door het leven in overeenstemming te brengen met de natuur. Ze herdefiniëren de deugd dan ook als leven in overeenstemming met de natuur. De nadere invulling van dat idee van volgens de natuur leven, leidde tot concepten als leven in autarkie, liefde voor de mensheid, vrijmoedigheid van spreken (vgl. Foucault) en onverschilligheid voor het uiterlijk en alle gebreken van het leven. Sterker nog, de cynicus hield van die gebreken, want hoe meer hij zich kon ontzeggen, hoe meer hij ontdaan was van alle randverschijnselen en verplichtingen, hoe zuiverder zijn gedachtegoed. Dus weg met rijkdom, met sociale plichten, met de geneugten en de wetten: enkel het geluk dat door zuiverheid van geest bereikt kon worden, strookte met dat waartoe de natuur de mens voorbeschikte. Het is een voorinvulling van de *Aletheia* die hier plaatsvindt: de deugd wordt niet meer filosofisch gezocht maar is aanwezig als aan de normen van de cynici voldaan wordt. Opmerkelijke cynici als Anthistenes, die een leven in armoede promootte, Diogenes van Sinope, die in een houten ton op straat leefde, en Crates van Thebe¹², die op straat als bedelaar leefde, waren in deze zin eerder gedragstherapeuten vanuit een vooringenomen standpunt dan filosofen.

Foucaultⁱⁱ heeft geprobeerd de relatie tussen het Socratisch gedachtegoed en het cynisme nader te omschrijven, zich daarbij baserend op een te leggen verband tussen twee teksten van Plato:

Vanuit dat eerste, fundamentele en gemeenschappelijke thema van het *didonai logon* (rekenschap van zichzelf afleggen) loopt de ene lijn naar het zijn van de ziel (de *Alcibiades*), de andere naar een stilistiek van het bestaan (de *Laches*). Het beroemde *didonai logon*, (...) dat het hardnekkig nagestreefde doel van de *Parhesia* is, kan begrepen worden (...) ofwel als taak het zijn van de ziel te vinden en te benoemen, of als de taak en het werk stijl te geven aan het bestaan.¹³

¹² Crates is ook de leraar geweest van Zeno van Citium, de stichter van de Stoa, en de sporen van zijn gedachtegoed zijn in de Stoa zichtbaar doordat deze in navolging van de cynici zich afwendt van het lot van de polis.

¹³ Foucault, *De moed tot Waarheid*, blz. 191.

Dit thema, dat hij verderop het 'thema van de ontologie van de ziel en dat van een esthetica van het bestaan' noemt, wordt door de cynische filosofie op scherp gezet: zelfverantwoording en keren in jezelf is de eerste voorwaarde om tot de ware *Parhesia* en *epemeleia* te geraken. De waarachtigheid wordt hier van het deugdzaam zijn en je deugdzaam gedragen verlegd naar het deugdzame innerlijk: de deugd ligt in de zuiverheid in jezelf en niet meer in het bekwaam bestuur van de polis.

De cynicus keert zijn rug naar de samenleving en individualiseert het ware leven:

Het leven als directe stralende en wilde aanwezigheid van de waarheid, dat komt in het cynisme tot uitdrukking. Of: de waarheid als discipline, ascese, en soberheid van het leven. Het ware leven als het leven van de waarheid. In en door het leven het schandaal van de waarheid manifesteren, dat werd door het cynisme gepraktiseerd...¹⁴

Dit thema van het 'ware leven' is in wezen wat het cynisme beheerst.¹⁵ Het is een vorm van waarachtigheid nastreven, niet een vorm van kennis opzoeken of wetenschap bedrijven. Het is in optima forma onderschrijven dat waarachtigheid betrekking heeft op authenticiteit, op de kernwaarden van een goed bestaan, en niet op het doen van epistemologisch verantwoorde juiste uitspraken. Het debat dat de sceptici hadden gezocht werd door de cynici als irrelevant gezien en gemeden.

Zo scheidden zich dus de wegen van cynici en de sceptici van de Academie: de eersten bagatelliseren de waarde van kennis omdat die niet de waarheid van het leven vertegenwoordigt, de laatsten zijn in hun onderwijspraktijk bezig met de waarheid en de deugd maar komen in de praktijk door de dialectische confrontatie uit op de stelling dat kennis mogelijk en belangrijk is omdat het leven waarheid kan bevatten.

Het lag aan de aard van het cynisme, als demonstratie van de waarachtigheid door uiterlijk gedrag, dat het filosofisch gezien geen verdere ontwikkeling kende en kon kennen. (De laatste sporen dateren van de vijfde eeuw met Sallustius van Emesa.) Het onderging een metamorfose van filosofisch stelsel naar historisch icoon: afwending van de wereld en onthechting van al het wereldse: de werkelijk waarachtige mens was dat vooral in en voor zichzelf.¹⁶

Belangrijker voor de loop van de culturele historie van het kennen is de verwantschap van het cynisme met de Stoa, waarin de cynische afkering van het leven herkenbaar terugkeert. Het cynische opgeven van het leven om het leven zelf is een bevestiging, een de facto onderkenning van de maatschappij zoals hij is, onvolkomen en onbeïnvloedbaar. Niet langer

¹⁴ Foucault, *De moed tot waarheid*, blz.

¹⁵ Wellicht had ik hier het werk van Peter Sloterdijk *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1983, nog bij moeten betrekken, maar op het moment van schrijven was ik daar niet voldoende op ingevoerd om het gefundeerd een plaats te geven.

¹⁶ Dat is zeker te herkennen in de gedragsvorm die aan de latere Jezus Christus wordt toegeschreven, die twaalf kilometer ten oosten van de hoofdstad van de cynici, Gaddara, een stad van de Dekapolis, ter wereld kwam.

kan de mens door zijn inzet voor de deugd de polis verheffen. Er is geen polis meer, er is oorlog en onderwerping, het menselijk gebrek overheerst het maatschappijbeeld. In afgrijzen keert de mens zich af van een samenleving waarin despotische willekeur in plaats van humaan overleg de toon zet. Plato's gruwelijke aankondiging dat wie niet wijs is het verdient om in gebrek en stupiditeit te leven, vertaalt zich in realiteit en slaat op de mensen terug: als zij in zulk een rampzalige toestand leven, kan het niet anders dan dat zij met onvolkomenheid behept zijn, dat ze tot ondeugd gedoemd zijn.

Als de polis het perspectief niet meer is, wat dan wel?

5.4.6 De logos

Waarom keerde de filosofie zich naar binnen? Want dat is wat rond het begin van onze jaartelling in toenemende mate gebeurt. De filosofie als school van de samenleving, als forum waarop het bestuur van ons allen besproken wordt, treedt terug. Met de inname van Athene wordt de filosofie ingenomen. Nog lang blijft de filosofie regels genereren voor het gedrag, maar dan gaat het om het gedrag van het individu, om de beleving van het zelf. Het zicht op authenticiteit, op ontplooiing door participatie verschrompelt en de jacht op geluk, op *eudaimonia*, of minstens innerlijke vrede neemt toe. Boven alles groeit de roep om herstel van het menselijk gebrek, dat overal en altijd gevoeld onvermogen om zich het bestaan tot een paradijs om te vormen. Waar is ons land van Cocagne? In wanhoop keren de mensen zich af van een wereld waarin hun stem niet telt. De filosofie moet hen een perspectief bieden om daaraan te ontkomen. Of het nu is door met Epicurus op te gaan in de lust van het leven, of door met de Stoa te verrijzen in onaangedaanheid.

Nu zocht de mens naar zekerheid, naar vastigheid in zijn omgeving, die zijn redding moest worden. Die redding was niet onmiddellijk zichtbaar, maar juist dat, dat onzichtbare, maakte dat de mens het onzichtbare tot redding ging bestempelen. Hele volken, hele werelddelen, kregen in een tijdvak van duizend jaar totaal andere opvattingen over de verhouding van presentie en transcendentie. De mens sloeg in zijn denken op de vlucht. De eigen God was immers onbetrouwbaar geworden, of eenvoudigweg met de vernietigde samenleving mee vernietigd.

Wat nodig was, was zicht op verlossing, zicht op hulp van de grootste macht die ze zich voor konden stellen en waarvoor ze maar moeilijk woorden konden vinden. In het voor hen recente verleden was die alomvattende macht *nous* of een soort *oppernous* (Aristoteles) genoemd, maar ze was ook gezien als de orde achter de dingen, de logos van de wereld. Ze voelden hem, ze veronderstelden hem, ze zagen hem in hun verbeelding voor hun ogen, maar contact ermee hadden ze niet. Ze wilden hulp van die macht. Die macht moest in elk geval groter zijn dan ze gekend hadden, want de oude macht had ostentatief gefaald. Daardoor juist zie je, zowel bij de Joden, als de Romeinen, de bewoners van Klein-Azië, en Romeins

Afrika, en ja, zelfs bij de Grieken, een groeiende aanvaarding: het gaat om het zicht, het inzicht op redding van binnen, van de onzichtbare kracht, van iets wat ons moet redden, iets wat niet hier is maar er wel moet zijn, buiten-werelds als het moet, transcendent, of concreet hoog in de hemel, maar ergens, in Gods naam. Die ene oplossing zal sterker zijn, superieur, die zal het oude falen terzijde schuiven. Het is psychologisch gezien een begrijpelijke reactie. Begrijpelijk is ook dat ze de misère niet terug willen, hun nieuwe redder, die ene grote, almachtige, die willen ze niet in gevaar gebracht zien door wat voor flauwekul ook. God is almachtig, en gij zult geen andere Goden aanbidden dan mij. Mozes zegt het, en de rest van de mediterrane wereld meent het met hem. Blijf van onze veiligheid af, dat is de boodschap. Die boodschap krijgt meer kracht naarmate de wereldse machten er zich achter scharen zoals Rome al snel begrijpt. Rome omarmt de veilige onzichtbare.

Maar als die ene onzichtbaar is in de materiële werkelijkheid is hij alleen zichtbaar in onze verbeelding, in de *fantasia*, zoals Zeno schreef. We kunnen hem niet zoals een plantje van Aristoteles opnemen in onze natuurbeschrijving, want zien is er niet bij, maar inzien wel. God zien we binnen ons, hij is daar waar we hem door alsmaar toenemend inzicht zien. (Plotinus meende hem vier keer door grote verdieping van zijn inzicht gezien te hebben.) Augustinus beloofde dat het inzicht redding, heil en zaligheid, zou gaan brengen. Kortom, vanuit de onzichtbare wolk kwam Cocagne toch binnen bereik.

De mensheid wendt de blikrichting maar wil aanvankelijk haar greep op de waarachtigheid houden. Er komen richtingen, zoals de Stoa, die de almacht in de natuur erkennen, maar het volgen daarvan niet zien als onderwerpen maar als ontplooiën. Ook het neoplatonisme ziet nog bloeimogelijkheden voor de mens, maar met jodendom en christendom¹⁷ (dat een aftakking van het jodendom is) ontstaan andere patronen. De mens verzinkt in zelfbeklag en schuld, Cocagne is verder weg dan ooit, en zal in elk geval op deze wereld niet meer bereikt worden.

5.4.7 De Stoa

Het eerste werkelijke filosofische totaalsysteem van het Westen, voor zover we weten, is het systeem van de Stoa. Het is een samenhangend geheel van kentheorie, gedragsleer of ethiek, een verklarend stelsel voor het beschrijven van natuurverschijnselen en theologie. Die onderdelen kun je niet los van elkaar zien, ze horen bij elkaar.

De Fenicische Cyprioot Zeno van Citium (van wie zelf geen geschriften zijn overgeleverd) is samen met de Fenicische Chrysippus de stichter van de in Athene begonnen Stoa. Beiden zijn,

¹⁷ Zij komen in het volgende deel aan de orde.

zoals Max Pohlenz^{18,19} op diverse plaatsen en om goede redenen benadrukt, Semieten. Dat zijn mensen met een totaal ander godsbegrip dan de oude Grieken.

Hoewel Zeno was opgeleid door de cynici Crates en Stilpo, wat sterk in zijn leer en vooral in zijn praktische gedrag zou door klinken, was zijn aanvankelijke uitgangspunt voor de leer van de Stoa niet door hen geïnspireerd maar door een discussie met de Epicuriërs, die waarschijnlijk veroorzaakt werd door zijn Semitische achtergrond. Het gaat hier om het standpunt dat het Epicurisme betrok op kennisgebieden die nauw samenhangen met hun opvatting over het zijnde. Lucretius, de laatste grote leerdichter en een erkend bepleiter van het Epicurisme, verwoordt dat als volgt:

... to pick up the thread where I left off: the universes' nature consists in essence of two different things: for there is matter and there is void in which the particles of matter move, hither and thither.²⁰ The senses that men have in common prove, in and of themselves, that matter is. Unless we place our firm faith in sensation, we shall have nothing to base conclusions on concerning what lies hidden from our view, nor could reasoning confirm that anything is true. Then further if there were no place or space, that which we call void, the particles would not have anywhere at all in which to be or move in any direction to or from...²¹

Het Epicuristisch atomisme wordt hier dus in een moeite vereenzelvigd met een methodologisch strikt materialisme en empirisme: wysiwyg, of: 'wat je ziet, is wat je krijgt'. Epicurus vormde de belangrijkste filosofische tegenstander van Zeno, en dus was het de opgave daar een samenhangend beeld tegenover te plaatsen

Het materialisme was tegen het zere been van Semitisch denkende filosofen zoals Zeno en zijn opvolger Chrysippus, die niet anders konden denken dan in de gewaarwording van een omgeving waarin het goddelijke overal aanwezig was. Zeno zag zich voor de moeilijkheid geplaatst hoe hij vanuit het algemeen pantheïstisch denken over het zijnde een kennisleer kon opbouwen die verenigbaar was met de aannames van de klassieke filosofie voor hem, i.c. die van Plato en Socrates.

Hij begint met aan te nemen, voorafgaande aan de kennisleer, dat er sprake is van het bestaan van het goddelijke, de zinvolle betekenisamenhang, de logos of ordening, in al het ons omringende, in de natuur van de dingen. Dat is een fundamentele vaststelling: in de dingen zijn onzichtbare elementen, en het natuurlijke van het zijnde maakt dat de onzichtbare elementen deel uitmaken van het natuurlijke. De gegevenheid van het natuurlijke omvat zo

¹⁸ Max Pohlenz geldt als onbetwiste autoriteit voor wat betreft de Stoa. Zijn koppeling tussen de Stoa en Semitische godsbeleving kan niet opgevat worden als een link met zijn opstelling tijdens de nazistische periode, want het grootste deel daarvan was hij, hoewel nationalistisch van opstelling, onvrijwillig ontdaan van de mogelijkheid te werken. Semitisme in de door hem gebruikte zin, heeft ook betrekking op het gehele Midden-Oosten, en niet op Joden in het bijzonder.

¹⁹ Max Pohlenz, *Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1948.

²⁰ Vergelijk de atomaire theorie van Democritus.

²¹ Lucretius, *The nature of Things*, Penguin 2007, blz. 23.

de gegevenheid van het goddelijke als een bestaand, dat wil zeggen op aarde aanwezig iets. Op de vooronderstelling van deze natuurlijke ordening van het zijnde gebaseerd bouwt Zeno een kenleer.

Zijn eerste stelling heeft betrekking op de taal: de taal is uitdrukking of verschijningsvorm van de logos, want ze zou niet kunnen bestaan zonder de natuurlijke orde waarvan ze de uitdrukking is. Ook het denken is uitdrukking van de logos, omdat niet gedacht kan worden zonder dat er een logos is die zich door het denken uitdrukt. Deze uitdrukkingen of tekens van het zijnde (*semainomena*) verwijzen naar een inhoud die de mens kan kennen. Dat kenproces start, evenals bij Epicurus, bij het ervaren van de dingen de *aisthesis*. Maar Zeno blijft daar, in tegenstelling tot Epicurus, niet bij stilstaan.

Zijn tweede stelling is dat de mens vanaf de geboorte, dus als hij nog blanco is, beelden ontwikkelt die eerst op zichzelf blijven staan maar zich dan uitbouwen tot algemene begrippen, zonder enig bewustzijn ervan. Daaropvolgend komen uit het bestaan van die algemene begrippen anticipaties op, *prolepsis*, of vooraf geanticipeerde verwerkingen van ervaringen waarmee de mens leert zijn omgeving te vatten.

Dan (derde stelling), zo stelt Zeno, is er in de mens een verwerkingsprocedure van de ervaringen: de *aisthesis* zet zich gaandeweg in het brein van de mens om in een afbeelding, een fantasia, die het mogelijk maakt over het waargenomene te oordelen. Daarop volgt de bepalende stap in die beoordeling: de *synkatathesis*, ofwel de stap waarin de mens zich vergewist of hij ziet wat hij ziet. De vergelijking is hier die met de hond die het niet laat bij kijken, maar ook gaat snuffelen om te controleren of hij ziet wat hij ziet. De *synkatathesis* is een gestuurd proces, want het is de logos, de orde van de natuur, die uiteindelijk als ware aard van de mens bepaalt of hij het beeld zal vertrouwen of niet. De natuur van de mens, zijn logos, is de beslissende instantie bij het bepalen of de waarneming van het beeld geldig is.

5.4.7.1 De logos bij Zeno

Er komen hier belangrijke noties naar boven, die de lading van de logos²² verhelderen. Zo is het de logos die ons in staat stelt met analogie te redeneren, waardoor we groter van kleiner onderscheiden, en is het de logos die het ons mogelijk maakt door associatie dingen te herkennen en samenstellingen te herleiden tot de samenstellende delen. Het is de logos die de mens in staat stelt ruimte en tijd als begrippen te hanteren en gebeurtenissen in ruimte en tijd een plaats te geven. Dat dat alles niet gaat zonder zintuigelijke waarneming spreekt

²² Het is niet zo dat Plato het begrip logos niet hanteert of niet kent, integendeel. Het idee dat er een natuurlijk gegeven eeuwige ordening in de dingen en de *Umwelt* zit die logos genoemd wordt, is ook bij hem aanwezig, en, omdat hij als echte Griek de natuur als een Goddelijk gegeven beschouwde, ook bij hem Goddelijk. Maar het doel van het Socratisch onderzoek en het Platoonse denken was eenvoudigweg anders, en lag niet zozeer in een verklaring van een wereldordening of in een sluitend epistemologisch systeem, maar in het ontdekken van de ware manier van leven, het voortreffelijk leven in de deugd. Zeno erkent die deugd als doel wel (zie verder tekst).

vanzelf, maar dat omgekeerd de zintuiglijke waarneming tot niets zou kunnen komen als de logos niet intervenieerde is iets wat in de tijd van Zeno nog omstreden was. Wat in wezen zijn veronderstelling is, is dat er een determinerende analogie bestaat tussen het zijn, de logos, van de dingen en de structuur van het kennen: wij kennen omdat er een soort print in ons brein bestaat, analoog aan de structuur van de logos, waar de gegevens van de werkelijkheid zo passend inlopen, een soort idee van contrastvloeistof in aderen, waarvan ons brein dan de röntgenfoto maakt.²³

Impliciet aan deze opvatting is dat wij niet kunnen denken wat de logos ons niet toestaat te denken. Bij Zeno ligt dat nog strikter: het toe-eigenen van het buitenindividuele, het buitenmenselijke door de waarneming, de *oikeose*, wordt pas tot een proces van kennisverwerving en opbouw van inzichten doordat de logos zich ontpopt tot het instrumentarium waarmee de mens de werkelijkheid ontleedt. Naarmate de logos, het goddelijk deel van de mens, zijn ware aard als verstandelijk wezen, dat zich in de mens bevindt, manifesteert, manifesteert zich de goddelijke ordening in hem waarmee hij het inzicht in het leven en de werkelijkheid bemachtigt. De ontplooiing van de mens is zo de ontplooiing van de logos in hem. Zijn streven tot zelfbehoud maakt deel uit van die ontplooiing want is het wezen van zijn natuur als mens. Door zichzelf te behouden en dus te ontplooiën vervult hij zijn natuurlijke bestemming. Het is des mensens lot om zich te behouden en zich te ontplooiën, een fatum dat onontkoombaar is en het wezen van zijn existentie is.

Hoe kunnen wij dan in waarden denken, en waarom doen we dat? De waarden die wij hebben, kunnen alleen opgesteld worden in het licht van dat zelfbehoud, dat niet gezien moet worden als een behoud van lijf en leden, maar als een behoud van het specifiek menselijke, dat gevormd wordt door de rede, het menselijke deel hebben aan de logos.

Alleen dat is goed wat de redelijke natuur van de mens bevordert en tot volle ontplooiing brengt, en dat is dus het zedelijk goede dat strookt met zijn natuur. Al het andere is bijzaak, zinloos uiterlijk vertoon, bijzaak in afwegingen.

Maar heeft de mens dan geen ander doel dan zijn zelfbehoud? Jawel, want de ontplooiing van de mens vindt plaats door de deugd in Stoïcijnse zin. Hoe meer de ware Stoïcijn zich weet los te maken van de aardse en al te menselijke hartstochten, hoe deugdzaam hij is. Het is immers enkel de menselijke rede die hem tot mens van waarde maakt. De Stoa is dus net zo goed een gedragsleer, maar een waarvan de voorschriften komen via het inzicht door de rede, door de logos die in de mens deelheeft.

²³ Er is hier sprake van een opmerkelijke anticipatie op het latere debat in de Wiener Kreiss rondom de logische structuur die zij toeschreven aan de empirische werkelijkheid, waardoor een systeem van symbolische logica, zoals Whitehead en Russell in hun *Principia mathematica* zouden formuleren de mens in staat zou stellen als het ware de werkelijkheid aan de hand van de daarin aanwezige logische ordening áf te lezen'.

5.4.7.2 Zeno en de zintuiglijke waarneming

De theorie van Zeno lijkt te lijden aan pre-Aristotelische willekeur, omdat er geen criterium is waarmee beoordeeld kan worden of bij de zintuiglijke waarneming die aan het hele procedé ten grondslag ligt geen vergissing begaan wordt, waardoor de waarneming niet klopt. Maar Zeno kende dat bezwaar en reageerde daar ook op.

Hij hanteert voor dit probleem het onderscheid tussen *prolepsis* en *kata-lepsis*. De *prolepsis* is de sprong vooruit, de anticipatie van wat komen gaat, en die wordt gevoed door de voorkennis die de mens zich al eigen heeft gemaakt, de *kata-lepsis* is de sprong terug op het object van waarneming, om na te gaan of het object dat werd waargenomen werkelijk het object is dat werd waargenomen. Kan, terugblikkend naar het beeld van de opgenomen waarneming, na de *synkatathesis*, besloten worden op een niet-willekeurige manier dat het opgenomen beeld een correcte weergave is van het object? Dat kan enkel doordat de logos, als goddelijke instantie aan de zijde van de mens, zijn toestemming geeft, het object als het ware binnenlaat in de menselijke rede (vandaar de 'print-vergelijking' hiervoor). God maakt het de mens mogelijk door de logos om een juiste beoordeling van de waarheidsgetrouwheid te maken.

Maar hij realiseert zich ondertussen wel dat er niveaus van waarneming bestaan die een kwalitatief onderscheid in het kennen kunnen veroorzaken, want een mening en kennis, en gewone kennis of vakkennis, dat zijn wel verschillende zaken:

Wenn der Logos aus Schwäche einer Vorstellung die Zustimmung gibt, die nicht die für Erfassung des Objektes erforderlichen Merkmale in sich trägt, so ist das eine Doxa, eine krankhaft schwache Synkatathesis, die Quelle aller Irrtümer und Fehlhandlungen. Die Zustimmung zur kataleptischen Vorstellungen dagegen, die Katalepsis, ist die Grundlage aller Erkenntnis. Aus der systematische Zusammenfassung und Übung der einzelnen Katalepsis entwickeln sich die Technai, die ein praktisches Ziel im Leben verfolgen. Zu ihnen gehören die Künste, doch auch theoretische Fächer wie die Grammatik. Ein wirkliches Wissen erkennen die Stoiker aber nur da an, wo die Katalepsis zu einem geistigen Besitz geworden ist, der unerschütterlich ist und durch keine Vernunftprüfung umgestossen werden kann. Und die Bezeichnung 'Wissenschaft' im eigentlichen Sinnen bleibt dem Wissen und die letzten Ziele vorbehalten, der seelische Haltung des Weisen, die sich praktisch darin bewährt, dass sie sich durch keine auftauchende Vorstellung in ihre Erkenntnis beirren lässt.²⁴

²⁴ Pohlenz, *Die Stoa*, blz. 62.

5.4.7.3 Zeno en de fysieke werkelijkheid

De daaropvolgende stap in het Stoïcijns denken betreft de duiding van het bestaande. Met Epicurus verwerpt Zeno het denken van Plato waarin vormen het zijn omgeven en bepalen. Voor de Stoa is alles lichamelijk, maar niet plat materieel. Het bestaande is gebouwd op *hyle*, het materiële substraat, en wordt samen met kwaliteit of wezen (de *eidos* van Aristoteles), tot dat wat het is. De *hyle*, die het bestaan van het ding an sich is, de materie erin, kan enkel zijn, en dus is er een werkende kracht nodig om het lichaam te laten werken, zoals ook Aristoteles gezegd had. De Aristotelische *eidos*, het wezen van het ding, maakt het tot wat het voor ons is, maar dat is een passieve zijnsbepaling. Maar voor Zeno volstaat dat niet, hij heeft een actieve zijnsbepaler nodig, want de dingen zijn niet maar worden, ze staan niet op een foto maar in de wereld en bewegen. Hij kan niet inzien dat enkel de wezenlijkheid van een ding zelf het kan laten werken zoals het werkt, want waarom zou het die beweging en die zijns vorm maken?

En daar komt het begrip van *physis* van Zeno als verklarende factor op het toneel: het is de natuur van het ding die het drijft tot wat het is, en natuur niet als geïsoleerde individuele kwaliteit, maar natuur als deel van de natuurlijkheid van het bestaan. De natuur van een ding drijft het tot het zijn dat het uitvoert. Maar als dat zo is, dan is de *physis* de ware beweging, en als de *physis* de ware beweging is, dan is daarbinnen, in die *physis*, iets aanwezig dat die kracht op gang brengt en stuurt: de logos. Onze enige echte kracht in het zijn is de logos, die is God!

Dat is als het ware een soort 'veraardsing' van Plato's vormen, waardoor het wezenlijke tot het zijnde als zijnde is gaan behoren²⁵. Het Stoïcijns begrip van de natuur, de *physis*, is hiermee bepaald, maar er wordt nu, naar alle waarschijnlijkheid door de Semitische achtergrond ingegeven, aan toegevoegd dat die kracht in het zijnde niet anders kan zijn dan scheppend, actief vormgevend, waardoor de *hyle* verwordt tot het wezen dat het uiteindelijk met zijn kwaliteit is. De *physis* kan daardoor enerzijds niet anders dan materieel bestaan, en anderzijds niet anders dan doordeesemd zijn met haar actief vormgevende principe. De *physis* is, anders gezegd, dus altijd door de logos bepaald, is logos geworden. En door logos te zijn, is de *physis* een in zichzelf bepalend principe van het zijn geworden, is de bepaler bij uitstek, en dus God geworden:

Dieser Physisbegriff ist nicht mehr die Ausgeburt 'gottloses Denkens'; vielmehr führt er zu wahren Gotteserkenntnis hin. Denn als höchste Vernunft ist diese Physis selbst Gott, ist Zeus zu nennen.²⁶

²⁵ Dit is volgens mij ook de juiste uitleg van Plato's vormen: die heeft nooit anders bedoeld dan dat het onzichtbare maar wezenlijke zijn tot de aard van de dingen behoort en dus er de natuur van uitmaakt.

²⁶ Pohlenz, blz. 68.

Later in de historie van de Stoa wordt deze goddelijke en vooral drijvende aanwezigheid nog aangescherpt en aanschouwelijk gemaakt door het door Posidonius ingevoerd begrip: de adem die God is en alles doorzweeft:

‘Gott ist das vernunftbegabte Pneuma, das das ganze sein durchzieht.’²⁷

Door dat *pneuma*, dat ook de mens doortrekt en zijn logos invult, wordt het begrijpelijk waarom de mens God in zich en zich in God voelt, zo stelde Posidonius, en daar komt het bewijs naar voren dat door die *pneuma* de mens ervaart dat hij deelheeft in God.

5.4.7.4 Zeno en de maatschappij

Daarmee lijkt het alsof het menselijk bedje gespreid is, want als God ons bestaan zo mooi voor ons klaar legt, kan ons - zolang wij de natuur maar volgen - niets gebeuren. Maar natuurlijk was de menselijke realiteit, en vooral die van de Stoïcijnen in de Romeinse omgeving eerder het tegendeel. De Stoïcijner Cicero zag met lede ogen de ondergang van de door hem fel verdedigde democratie en de Stoïcijner Seneca²⁸ mocht zijn inspanningen om wijsheid in het landsbestuur te brengen met een opgelegde maar moeizaam uitgevoerde zelfmoord bekopen. De Stoa heeft zich door de verwording die het caesarisme opleverde, aanvankelijk afgekeerd van elke participatie in de politiek, totdat de Stoïsche keizer-filosoof Marcus Aurelius²⁹ aan het bewind kwam.

Maar haar afkeer van het wereldse had ook diepere achtergronden, want haar ethiek is te herleiden tot haar onderscheid tussen de menselijke natuur en die van de dieren. De mens was ‘Vernunftwesen’ bij uitstek. Al het aardse moet hij loslaten om zichzelf te worden. De vrijheid van de mens bestaat erin dat hij zich binnen zijn lotsbestemdheid door de

²⁷ Pohlenz, blz. 268.

²⁸ Anton van Hoof, hoogleraar in Nijmegen, schreef in 2010 (gepubliceerd bij AMBO) een curieus boek onder de titel *Nero en Seneca, de despoot en de denker*, waarvoor wat betreft Seneca enkel de conclusie uit valt te trekken dat die dan toch niet bijster goed nadacht. Het boekje loopt over van de smeuge details, maar begrijpt de Stoïsche filosofie in het geheel niet en verbastert die integendeel tot enkel de ethiek waardoor Seneca als een gedateerd cynicus overkomt, waarmee hij in werkelijkheid in het geheel geen verwantschap had.

²⁹In de common sense van de herinnering wordt het keizerschap in het licht geplaatst van de bekleding door machtswellustelingen, waarvan psychopaten als Nero en Caligula het meest tot de verbeelding spreken. Maar in werkelijkheid gold het keizerschap voor de overgrote meerderheid van de Romeinse bevolking als het toppunt van moraliteit en rechtszekerheid: het was daarin dat de gemiddelde Romein zich verzekerd wist van een uiteindelijke bescherming van zijn rechten en een zeker behoud van zijn respectabiliteit. Keizers als Marcus Aurelius en Tiberius, en figuren als Cato de oudere en Scipio belichaamden die voorbeeldfunctie. Marcus Aurelius herinstalleerde ook de vier filosofische scholen van Athene met elk twee hoogleraren, een genereus gebaar dat de teloorgang niet heeft kunnen doen stoppen.

*Heimarmene*³⁰ontplooit. Die ontplooiing is het losraken van de affecten, de beroeringen van zijn geest en gemoed die ontstaan door de aardse lusten en zorgen, zoals de liefde, het koopmanschap, de hebzucht en de strijd om de macht. De ware Stoïcijn moet de *ataraxie* (de overtreffende trap van de *apatheia*) bereiken, de volledige onaangedaanheid. De ware ontplooiing van zijn natuur maakt de mens vrij, en die natuur is los van de wereld, want Goddelijk deelhebbend.

Dat hield geen inactiviteit in, zoals Paul Frissen onterecht in zijn boek³¹ bepleit, maar juist engagement, zonder zich daaraan helemaal op te hangen. De centrale idee in de Stoïcijnse ethiek is namelijk juist dat door niet ten onder te gaan in de passie van de ontmoeting met personen en gebeurtenissen, door je er niet helemaal door te laten onderdompelen, je in staat zult zijn je er meer gericht en toegewijd mee bezig te houden en er meesterschap over uit te oefenen. Zo was het van Marcus Aurelius bekend dat hij een diepe emotionele afkeer had van executies, maar, zich bewust van de noodzaak ervan in sommige situaties ze toch liet uitvoeren omdat ze als meest verstandige maatregel hem in staat stelden de situatie beter en grondiger te controleren dan anders het geval zou zijn geweest. Hetzelfde gold voor de mogelijkheid tot het botvieren van zijn lusten en hebberigheden die zijn keizerschap grondig ineffectief en onmachtig zouden hebben gemaakt zoals dat bij Nero en Caligula het geval was geweest.

Het is een levenshouding die Marcus Aurelius behoeftte voor een overgave aan het *caesarisme*: 'A king's lot: to do good and be damned.'³²

En:

Take care to be caesarified, or dyed in purple: it happens. So keep yourself simple, good pure, serious, unpretentious, a friend of justice, god-fearing, kind, full of affection, strong for your proper work, Strive hard to remain the same man that philosophy wished to make you. Revere the gods, look after man. Life is short. The one harvest of existence on earth is a godly habit of mind and social action.³³

De Stoa is juist de leer van de 'gedwongen' actie, want die actie moet de ontplooiing realiseren die vrij maakt. Passiviteit is het enige wat de Stoa volstrekt vreemd is, want de *apatheia* en de *ataraxie* zijn pas bereikbaar als alle affecten actief bestreden worden, zodat de rede ervan bevrijd is.³⁴

³⁰ Heimarmene (Romeins equivalent is Clotho, een van de drie Godinnen van het lot) is de Griekse Godin van het lot, die het goed met de mens voor heeft, mits hij het lot aanvaardt zoals dat is. De Stoïcijnse Heimarmene levert het leven aan de mens uit om er zich op te kunnen ontplooiën, maar dan moet hij wel zich van de aardse last ontdoen en zich nooit overgeven aan zijn neiging in de aardse hartstocht mee te gaan.

³¹ Paul Frissen, *De fatale staat*, 2014, bepleit de passieve houding van de administratie, waardoor door de onaangedaanheid van bestuurlijke houding, haar kracht en effectiviteit juist zou toenemen.

³² Marcus Aurelius, *Meditations*, Penguin, blz. 89.

³³ Ibid., blz. 73.

³⁴ Nu, de Stoa is geen eenheidsworst, er zijn allerlei opvattingen in naar boven gekomen, die elkaar ook vaak tegenspreken. Hier heb ik mij vooral gericht op de oudste Stoa, omdat juist daarin de kenleer het helderst

5.4.7.5 De betekenis van Zeno

Het is tijd om de rekening op te maken: wat heeft de Stoa, gesticht door twee Libanezen, gebouwd onder een Grieks gesternte en vooral beleefd in een Romeinse setting, opgeleverd voor het Westerse denken? Dat zit niet in de personen, want helden en genieën bestaan er niet echt in de filosofie. Het meeste verhelderend om de betekenis te bepalen is de Stoa te bezien naar de elementen die ze samenbrengt.

Sterk aanwezig is de notie die aan het cynisme van Krates, Zeno's leraar, ontleend is: dat de mens zich moet onthouden van het toegeven aan de aardse lusten en verlangens. Die afkeer, die bij de cynici ontstond vanuit een afkeer van de op weten gerichte Aristotelische benadering, verwordt bij de Stoa vanuit de precies omgekeerde houding, namelijk dat de rede de mens pas echt tot mens maakt, tot een houding waarin de onthouding juist dient om de rede te ontplooiën.

Het Platoonse idee van een samenstel van de dingen in een geheel van buiten-fysieke vormen en materiële substraten, bij Aristoteles verworden tot juist werkelijke zijnden met een *eidōs*, een wezen, komt bij de Stoa terug in de aardse eenheid van *hyle* en kwaliteit. De filosofie blijft denken in termen van een twee-eenheid van de zijnden

Cruciaal in de Stoa is het van Aristoteles overgenomen denkbeeld dat er een onwrikbaar vast punt onder het kennen is te leggen, het idee dat er een onbestrijdbaar criterium moet zijn waaraan kennis te toetsen valt. In tegenstelling tot Aristoteles wordt dit criterium in de Stoa niet buiten de mens in de logica gelegd (hoewel er wel een Stoïcijnse logica bestaat) maar in de goddelijke interventie door de logos bij het aannemen dan wel verwerpen van de zintuigelijke gewaarwordingen. Want zoals we zagen is het God die de waarneming bestuurt. De Stoa voert daarmee de goddelijke macht op die het kenproces gaat bepalen. Wat waarachtig is, maakt God uit.

Die voorzienigheid van God, die de mens tot middelpunt en heerser van de wereld maakt, komt van de Semitische achtergrond van de stichters. Ze is niet echt logisch af te leiden, maar is wel in het middelpunt van de Stoïsche leer geplaatst: de mens moet van God zijn bestemming als heerser en behoeder van de wereld waar maken. Dat zien we natuurlijk terug in het joods-christelijke gedachtegoed, maar komt er zo goed als zeker ook vandaan.

Van Plato en Aristoteles overgenomen is ook de notie dat er een vorm van verheffing bestaat in de vorm van filosofische vrijmaking, en expliciet wordt dat hier bereikt door het aardse te omarmen, door erin op te gaan, en door de logos van God via de *physis* van de dingen in je door te laten dringen. niet door ernaast te gaan staan zoals de cynici deden, maar door zich

geformuleerd wordt. Het is wel zo dat in de latere Stoa in de *nous*, die bij Aristoteles juist de plaats van de geestelijke vrijheid vormt, dan wel in het *hegemonikon*, de plaats van de eigenstandigheid in de ziel, de kern van de eigenstandigheid van de mens als vrij handelend wezen wordt geplaatst, een toevoeging die vanuit het heden het beeld meer herkenbaar maakt.

de natuur ervan eigen te maken, en dat is, zoals we zagen, enkel mogelijk in onaangedaanheid.

Dat is een opgave en daarmee is een nieuwe notie ontstaan: de innerlijke bevrijding. De bevrijding is niet meer aards zoals bij de gedragsgerichte richtingen, maar is innerlijk: de *indifferentia* of *tranquillitas*, de rust van het gemoed is het doel. Het zal de grondstof worden voor de gnosis, voor mystieke richtingen, voor levensvormen als heremieten en kloosterlingen, en je vindt een dergelijke levenshouding ook terug in het boeddhisme.

De dialectiek is niet meer bepalend voor de Stoa. Dat lijkt een detail, maar betekent het loslaten van het gesprek als basis voor het vinden van de deugd. De deugd wordt elders gevonden, door het beoefenen van de individuele terugtrekking, door de Stoïsche wetenschap, maar is geen samenlevingstaak meer en richt zich niet meer op de zorg voor elkaar.

Het *physis*-begrip van de Stoa heeft nauwe verwantschap met het Aristotelisme, maar de natuurwetmatigheid daarvan, en zeker de vergoddelijking van die natuurwetmatigheid, is een opvatting die bijna Homerisch is: alles is Godbepaald, de hele natuur is ervan doortrokken. En omdat de natuur in het Griekse denken staat voor het onveranderlijke en eeuwige stromen, de immanente maar nu eenmaal gegeven dynamiek, levert deze opvatting van de natuur een lotsbepaaldheid op die de mens per definitie ontgaat, maar die logisch volgt uit het gegeven dat de logos het zijn en het kennen bestuurt en dus ook het lot. Het fatum (lot) moet daarom aanvaard worden, want opwinding en passie over het fatum behoren tot de hechtingen aan het aardse, de affecten, waarvan de Stoïcus zich moet ontdoen om zijn bevrijding te bereiken.

Daarmee komen we aan de laatste centrale notie die voor ons belangrijk is hier: de Stoa is de laatste echte school van de vrijheid. De Stoa verkondigt dat binnen het pad van *Heimarmene* het goede, de *eudaimonia*, is voorbestemd voor de mens, en dat de mens het in zich heeft, als hij de logos maar volgt als leidraad, om zich in die lotsbestemdheid te verwezenlijken.

Der Mensch gleicht einem Hunde., der an der Wagen gebunden ist. Wenn der Hund klug ist, lauft er freiwillig und vergnugt mit; wenn er sich aber auf der hinterbeine setzt und jault wird er doch mitgeschleift.³⁵

Vrijheid in gebondenheid, of liever, juist door de gebondenheid. Want juist door de verbinding met de natuur en meer specifiek zijn eigen natuur, wordt de Stoïsche mens vrij, want die natuur biedt hem de optie tot ontplooiing.

Dat proces van authentiek worden, in de ontplooiing het hoogste stadium van zichzelf zijn bereiken, vrijheid in gebondenheid, is de verdere Westerse geschiedenis een 'Leitmotiv' gebleven, dat bijvoorbeeld zowel in de fenomenologie als in het Marxisme terugkeert.

³⁵ Max Pohlenz, blz. 106.

5.4.8 Het neoplatonisme

Vanaf de Stoa verlaat het denken het pad van de authenticatie, de ware menswording die ontstaat, door het ontwikkelen van wijsheid en het juiste gedrag om op deze aarde en in dit leven de volle ontplooiing te bereiken.

Daarvoor zijn twee redenen.

De eerste reden is het idee van de transcendering, het losmaken van het wezen van het zijn van de materie ervan, en het omgieten naar de idee van het spirituele, vanuit de originele opvattingen van Plato, de Stoïsche opvatting en ook vanuit de verbasterde idee ervan. Bij Aristoteles ging het om het zijnde in het bestaan als geheel van onderliggend bestaan en daarop gestempelde wezenlijkheid, maar wel gezien als een holisme, als een geheel van die twee zijnden binnen de werkelijkheid waarin wij leven. Plato beschreef het zijnde als zijnde, als eenheid van lichaam, *nous* en *psuche*, als materie met vorm. Maar in het wereldbeeld van de Neoplatonisten is de *nous* eigenstandig geworden, en boven het menselijk bestaan gesteld; er is een rijk der geesten ontstaan.

De tweede reden is het opkomen van een overheersend Godsbegrip. Zoals ik eerder schreef, is het Godenrijk bij Plato als het ware bijkomstig, omdat het in het werk van Socrates niet centraal staat. Maar toch grijpen diverse filosofen na hem op het werk van Plato terug, om het Godsbegrip verder aan te scherpen en aan belang te laten toenemen. Ik zal hier de passage uit de *Timaios* nemen die daartoe het meeste als aanleiding wordt gebruikt:

Nu moet aan de andere kant alles wat ontstaat door een bepaalde oorzaak ontstaan. Het is nu eenmaal onmogelijk dat iets zonder oorzaak ontstaat.³⁶

En verder:

Nu is het een heel werk om de maker en de vader van het heelal te ontdekken. En wanneer je hem ontdekt hebt kun je hem niet voor iedereen beschrijven. (...) Naar welk voorbeeld heeft de bouwer hem gemaakt. Naar wat onveranderlijk en gelijk blijft of naar wat ontstaat? Als deze kosmos mooi is en de maker goed, dan let hij natuurlijk op het eeuwige. Zo niet – wat een kwalijke gedachte zou zijn – dan heeft hij op wat ontstaat gelet. Nu snapt iedereen dat hij op het eeuwige heeft gelet. Het gaat hier immers op het mooiste dat ontstaan is, terwijl de maker de beste oorzaak is. Door zo te ontstaan is de kosmos geschapen naar dat waarop je met verstand en inzicht greep kunt krijgen en wat zich gelijk verhoudt.³⁷

³⁶ Plato, deel 2, blz. 476.

³⁷ Plato, deel 2, blz. 477.

Het is vrij zeker dat Plato niet gemeend heeft dat deze beschrijving letterlijk genomen moest worden (zie bijvoorbeeld *Dianoemata*, Stuttgart, 1999, blz. 303-325). Op dezelfde pagina stelt hij immers ook nog:

Wees dus niet verbaasd, Socrates, wanneer we als puntje bij paaltje komt, geen helemaal consistente en precieze uitspraken kunnen doen over goden en over het ontstaan van het al. We mogen ons juist al gelukkig prijzen met uitspraken die minstens zo aannemelijk zijn als alle andere, want vergeet niet dat ik als spreker en jullie als rechters een menselijke aard hebben. Daarom horen we een aannemelijk verhaal over deze dingen te aanvaarden in plaats van nog verder te zoeken.³⁸

Voorwaar, geen aanbeveling om zwaar aan dit verhaal te tillen. Dat doet de vertaler, Mario Molengraaf, in zijn begeleidend commentaar dan ook niet. Hij wijdt er geen woord aan. In de ogen van Pohlenz daarentegen zijn dergelijke teksten gereede aanleiding om te veronderstellen dat hiermee Semitische invloeden in het werk van Plato binnendringen: een buitenaardse oppermachtige en actief ingrijpende God, dat was geen Grieks maar een Semitisch idee.

Plato heeft het als tableau vivant geschreven, als manier van verbeelden, maar niet als een feitelijke gang van zaken. Hij had in de *Timaios* de demiurg wel geschapen, en dat was om te blijven. Al tijdens zijn leven is het Euclides van Megara die in zijn eigen school het hoogste goed, de hoogste deugd, ging zien als iets dat één, eeuwig en onvernietigbaars was. Een wezen dus, en geen gedragsvorm.

Na de periode van het scepticisme in de Academie, waarin algemeen positief geformuleerde uitspraken sowieso werden verworpen, zijn het de voortzetters van de Platoonse school die dit idee verder ontwikkelen, zoals Attikos, die de demiurg gingen identificeren met de hoogste goedheid, in navolging dus van Euclides. Anderen gingen de stelling aan dat de demiurg gelijk te stellen was met de *nous*, de geest die over alles waakte, zoals Aristoteles had aangegeven.

Numenius van Apameja³⁹ voerde het onderscheid in van een demiurg die Oppergod was, en een demiurg die de schepper was. De Oppergod beheerde al het geestelijke dat onveranderlijk is, de Schepper-God beheerde al het aardse. De eerste God, de Oppergod, was het goede op zich, de tweede was goed door deelname aan het goede. Maar de tweede God werd een derde God wanneer hij zich actief stort in het beheer van het aardse en zich in de gebeurtenissen mengt. Het is een versie van de christelijke drie-eenheid.

Het demiurgbegrip is later door Philo van Alexandrië, de brug tussen jodendom, christendom en neoplatonisme in Alexandrië, overgenomen en als god benoemd.

³⁸ Plato, deel 2, blz. 477.

³⁹ Maar hij leefde in de tweede eeuw na Christus en het is dus bepaald niet onwaarschijnlijk dat hij hierbij geïnspireerd werd door het in die tijd juist opkomende christendom waarin soortgelijke ideeën over de drie-eenheid juist ontwikkeld werden.

5.4.8.1 Plotinus

Pas bij Plotinus (204-270) komt er in de neoplatoonse school een werkelijk systematische benadering van de demiurg, de God als hoogste instantie, de Ene. Met Plotinus bereikt de evolutie van de Platoonse school een stadium van spiritualisering en mystificatie waarin het zoeken naar de Ene het hoogste goed wordt. Het is van wezenlijk belang om de context van een figuur als Plotinus te begrijpen, zodat we kunnen plaatsen wat hij doet.

De biotoop van Plotinus is de keizertijd, en wel meer specifiek de tweede tijd waarin een nieuwe verwording in het keizerrijk optreedt (de eerste is de periode rond onder meer Nero en Seneca). Er heerst alom een gevoel van ideologische onzekerheid, omdat het keizerrijk geen ruimte laat voor ambities en vrijheid van spreken, en omdat het oude Godendom in de verdrukking raakt ten opzichte van de nieuw opkomende monotheïsmen en duotheïsmen van jodendom, christendom, manicheïsme en gnostiek. In die sfeer trachten vertegenwoordigers van de oude scholen, met name de Stoa en de Neoplatonisten, een nieuw elan te vinden.

Maar het is ook de tijd van de keer naar binnen, doordat de burgers van het Romeinse rijk zich afwenden van de blik naar buiten. Men zoekt de nieuwe waarheid, het nieuwe geheim, in de verdieping van het mysterie, in de oplossing van het grote raadsel. In zo'n setting is het heilige maar onbegrijpelijke woord machtig, want een ongrijpbare maar grootse gelofte. Wie zagezegd wilde 'scoren', moest mystiek zijn, mysterie uitstralen en wonderlijke dingen in zich hebben.

We hebben wat dat betreft door de beschrijving van de trouwe Plotinusadept Porfyrius mooie beschrijvingen van het optreden van zijn vereerde meester.

Plotinus had immers door zijn geboorte iets meer dan andere mensen. Want een Egyptische priester die naar Rome was verhuisd en door bemiddeling van een vriend met hem in contact was gekomen, wilde een demonstratie van zijn knapheid geven en nodigde Plotinus uit bij hem te komen kijken, als hij diens persoonlijke daimon opriep en die bij hem was. Toen Plotinus bereidwillig aan diens verzoek gehoor gaf, riep de man zijn daimon op in de tempel van Isis. De Egyptenaar beweerde namelijk dat in Rome alleen die plek rein en zuiver genoeg bevonden was. Toen de daimon was opgeroepen verscheen er een god en niet een wezen dat tot de daimonen behoorde. Daarom zei de Egyptenaar: 'Gezegend bent u, dat u een god als persoonlijke daimon hebt en niet een metgezel die tot een lagere klasse behoort'. (...) Een van de meer goddelijke daimonen was dus Plotinus metgezel en zelf hield hij voortdurend het goddelijk oog van zijn ziel op hem gericht.⁴⁰

⁴⁰ Plotinus, *Enneaden*, blz. 83.

Porfyrius bedoelt dit dus duidelijk als een prozaïsche beschrijving van wat hij acht werkelijk te zijn gebeurd. De meester is in een waas van mythische Goddelijkheid gehuld. Het is juist dat goddelijke waas en wat daarmee bereikt zou kunnen worden, dat de leerling trekt. Porfyrius schrijft:

Er is verder gezegd dat hij (Plotinus – M.v.d.O.) geen slaap nodig had en zijn ziel zuiver hield en altijd naar het goddelijke streefde waar hij met zijn gehele ziel naar verlangde, en dat hij alles in het werk stelde om bevrijd te worden en aan de bittere baren van het bloedig mensenbestaan hier op aarde te ontkomen. Als deze bij uitstek goddelijke man zich zo in zijn teksten voortdreef om tot de hoogste transcendente god te naderen langs de wegen, die Plato in zijn *Symposion* heeft uitgestippeld,⁴¹ verscheen hem bij herhaling die god die geen gestalte of vorm heeft en boven geest en al het intelligibele zetelt. Ook ik, Porfyrius, beweer eenmaal tot die god genaderd te zijn en ermee verenigd te zijn, terwijl ik nu zeven en zestig jaar ben. Plotinus verscheen hij als 'een doel vlakbij gelegen'. Want zijn doel en streven was zich te verenigen met die boven alles staande god en tot hem te naderen. Viermaal heeft hij dat doel bereikt, terwijl ik bij hem was; het was een onuitsprekelijke realiteit en het had niets potentieels meer.⁴²

Dat is wat Plotinus in werkelijkheid, los van zijn teksten, uitdraagt: het is mogelijk God te benaderen, te vergoddelijken met hem. Waarachtigheid wordt bereikbaar, niet zoals bij Plato via de wijsheid van de deugd, niet zoals bij Aristoteles door de kwaliteit van het weten, niet zoals in de Stoa door je los te maken van de affecten en de *ataraxie* te bereiken, maar door een rechtstreekse vergeestelijking, door geest te zijn, en zo God deelachtig te worden. Hij was het prototype van de goeroe zouden wij nu zeggen.

⁴¹ *Symposion* is een tekst over een maaltijd, waar verhalen worden uitgewisseld tussen de aangezetenen die over de liefde gaan, en over de schoonheid die daarmee bereikt wordt, en als de liefde mooi is, is de schoonheid eeuwig (niet de liefde zelf dus). In dat kader staat deze tekst: "Je begint bij de mooie dingen om je heen en hebt als doel de schoonheid. Daarheen klim je op. Vergelijk het met de treden van een trap: van een mooi lichaam naar twee mooie lichamen, en dan van de schoonheid van de lichamen naar de schoonheid van de zeden, en van de zeden naar de schoonheid van de wetenschappen, en van de wetenschappen ten slotte naar die ene wetenschap, die zich uitsluitend met de schoonheid zelf bezighoudt, zodat je uiteindelijk de schoonheid in haar essentie leert kennen." (Plato, deel 1, blz. 666/667)

⁴² Plotinus, *Enneaden*, blz. 9.

5.4.8.2 De Ene bij Plotinus

Wat God dan is, daar gaat het eigenlijk helemaal niet om (ook al volgt er wel een soort omschrijving in *Enneade V*), want al de God-schrijvers uit deze periode – ook Augustinus – zijn het over een ding eens: God is te groot en te veel om te beschrijven, is apofactisch (onbeschrijfbaar en onkenbaar – MvdO) want als hij vatbaar was voor ons begrip zou hij geen God zijn. Daarom ook was Plotinus tegen afbeeldingen, want afbeeldingen doen het afgebeelde te kort, kleineren de grootheid. Het Grote, het Ene, zoals Plotinus het gaat omschrijven, is een mythische en mystieke kracht. Juist door die vaagheid is Plotinus voor eeuwig voer geworden voor allerlei mystieke navolgers, van middeleeuwse mystici (inclusief bijvoorbeeld de Katharen) tot modernere navolgers als Anna Blavatsky, Annie Besant en Krishnamurti, of nog recentere new age gedachten en zo iets als mindfulness. Je kunt hem er immers nauwelijks op betrappen dat hij de Ene concreet heeft gemaakt, zodat iedereen eronder kan verstaan wat hij wil.

Plotinus beoogde, zoals hij zelf beweerde, geen eigen leer te schrijven,⁴³ want hij meende enkel Plato na te volgen en dus moesten zijn teksten als commentaar gezien worden. Dat er in werkelijkheid dan nog wel allerlei forse uitspraken gedaan worden in de *Enneaden* is waarschijnlijk te wijten aan de door hem gevoelde verplichting zich te verantwoorden in de eeuwige richtingenstrijd in de scholen en minder aan een vastliggend en duidelijk leerstellig concept. Zo schrijft hij maar liefst negen *Enneaden* over de ziel (reeks IV), zo goed als zeker omdat hij zich wenst af te zetten tegen Stoa en christendom.

Plotinus' eigen teksten dragen een ongefundeerde zelfverzekerdheid uit, waarmee wezenlijke uitspraken gedaan worden. Zo over de relatie tussen geest en ziel:

In welke relatie staan wij tot de geest? En met geest bedoel ik dan niet de staat van de ziel, die behoort tot de van de geest afgeleide entiteiten, maar de geest zelf. Wel, die bezitten we ook, 'boven ons'. We hebben hem als een gemeenschappelijk of als een eigen bezit of als iets dat tegelijk aan allen gemeenschappelijk en aan ons eigen is. Gemeenschappelijk bezit is hij omdat hij ondeelbaar is en een en overal dezelfde, en een eigen bezit omdat ieder hem als een totaliteit in het voornaamste deel van de ziel bezit. Wij bezitten dus ook de vormen op twee manieren, in de ziel bij wijze van spreken ontvouwd en gescheiden en in de geest bij elkaar.^{44, 45}

En:

⁴³ Porfyrius maakt in zijn inleiding heel duidelijk dat de tekst van de *Enneaden* tot stand komt doordat aantekeningen bundels zijn uitgewerkt door hemzelf en gebundeld in een aantal reeksen die hij *Enneaden* heeft genoemd. Plotinus schreef niet zelf voor de publiciteit voor zover bekend, en het is mede daardoor ook waarschijnlijk dat hij weliswaar opvattingen over onderdelen had maar geen totaal leer beoogde.

⁴⁴ Let hier op de opvallend ostentatieve relatie met het denken van Anaxagoras over de *nous*.

⁴⁵ Plotinus, blz. 113.

Want hoewel de ziel zo'n machtig iets is als ons betoog heeft aangetoond is ze toch maar een beeld van de geest.^{46, 47}

In dit cryptisch geheel van verhoudingen tussen begrippen ontstaat geen enkele duidelijkheid. Hij construeert een abstract frame van begrippen, waaruit enkel duidelijk wordt dat hij de *nous*, de geest, als superieur ziet en God als de hoogste instantie:

Hoe bezitten we de God dan? Wel, als iemand die rijdt op de intelligibele natuur en op het ware zijn; 'wij' zijn de derde geleding daarna, zegt Plato, opgebouwd uit de ongedeelde ziel daarboven en de over de lichamen verdeelde ziel van hier...⁴⁸

Ondanks het beroep op Plato is wat hierna onder 'wij' wordt verstaan niet bij Plato te vinden:

'Wij' heeft dus een dubbele betekenis: het 'beest' in ons wordt meegerekend, of 'wij' is alleen wat daarboven staat. 'Beest' is dan het tot leven gebrachte lichaam. De ware mens is anders; hij is daarvan gezuiverd en bezit de deugden die in het denken thuishoren en die natuurlijk in de van het lichaam gescheiden ziel zelf hun zetel hebben. Nog tijdens haar verblijf hier is de ziel immers bezig zich af te scheiden en is al afgescheiden.⁴⁹

Samenvattend beschrijft Plotinus dus een typisch pre-christelijk beeld: de geest beheerst de mens, is eigenlijk eerder mens dan lichaam, dat niet meer dan het beest is, het aardse gemankeerde aanhangsel van de menselijk superieure ziel, die al tijdens haar verblijf in het lichaam bezig is zich af te scheiden en het beest achter te laten.

Die overgeleverdheid aan 'het beest', zoals Plotinus het noemt, is in de kern een aloude Griekse gedachte, waarin de mens van nature een met onvolkomenheid besmet iets is. Dat geeft op zichzelf de waarnemer, zoals Plato ook was, de aanleiding zich te willen verheffen, los te willen komen van het beest. De Griekse tragedies staan vol van dit beeld, maar de meest beroemde verwoording van het beestzijn, dat de mens maar niet wil verlaten is de oude Oedipus-gedachte die we in de Odyssee van Homerus voor het eerst zo welsprekend verwoord zagen:

⁴⁶ Opvallend is natuurlijk hier de gebruikte terminologie die uiting geeft aan een sfeer van denken. Dat zie je ook terug in de volgende opmerking die op blz. 218 te vinden is: "Materie is een beroofd-zijn en absolute negatie, en het kwaad in de zin van het beroofd zijn van het goede"; oftewel op deze wereld en deze mensen zijn wij als filosofen niet gesteld.

⁴⁷ Plotinus, blz. 572.

⁴⁸ Plotinus, blz. 113.

⁴⁹ Plotinus, blz. 11.

Voorts zag ik Epicaste, moeder van Oedipus. Onwetend zondigde zij –de afgrijselijke misdaad- want huwde haar eigen zoon. Oedipus toch doodde zijn vader en nam zijn moeder tot vrouw. De goden hielden het niet verborgen. Een verschrikkelijke straf wachtte Oedipus. (blz. 589)

Het zo ontstane drama van de held Odysseus, die ondanks al zijn eigen heldendaden toch enkel mislukking en tragiek ontmoet, onderstreept de machteloosheid van de mens die zijn goddelijke bestemming tart. Odysseus verpersoonlijkt de tragiek van het menselijk falen. De mens is bij hem de levende belichaming van het gebrek 'an sich'. De mens is als met smet behept.

De formulering van Plotinus scherpt het beeld aan: hoe je te bevrijden van het beest? Waar de Stoa in de natuur van het zijn bevrijding zag, ziet Plotinus er in de traditionele lijn van het Griekse denken juist gevangenschap in, opgesloten worden in het knellende omhulsel van de menselijke fouten.

Dat beeld dat hij hier neerzet (aan het begin van de derde eeuw) strookt volledig met het negatieve mensbeeld dat in zijn omgeving bezig is te nestelen en dat vanuit de Semitisch-Joodse traditie het verlies van het paradijs (en niet te vergeten Jeruzalem) als de straf gaat zien voor het beest-zijn van de mens. De mens is negatief, zowel vanuit Griekenland als vanuit Palestina.

Maar binnen in die mens zit voor Plotinus een belofte, namelijk het deel hebben, in potentie dan toch, aan het goddelijke, aan de Ene. Hij meent heel tastbaar dat het daar is, God in je binnenste, en daarmee schept hij een bron van aantrekkingskracht van zijn opvattingen voor de mens van die tijd.

Los van dat goddelijke in de mens, dat dus naar mijn idee de essentie van de aantrekkingskracht van mystici is, poneren neoplatonici, net zoals de Stoa, een God die anders is dan zijn Grieks-klassieke voorgangers die zagen. Plato, Aristoteles en de oude Grieken hadden hun afstandelijke, passieve God. Die van de Stoa is aards en zit in de logos besloten, terwijl de neoplatonici die God transcendent maken en plaatsen in een kosmogonisch systeem van Godheid en Godheden, waarin het begrip van de *hypostase* een centrale rol speelt, dat later in de strijd tussen vroegchristelijke kerkvaders een centraal strijdpunt zal gaan vormen.

5.4.8.3 Plotinus en de hypostasen

Hypostase is een vreemd begrip. Het is eigenlijk de verwoording van de bewering dat het ermee aangeduide voorwerp, ding of zijnde zich gesedimenteerd heeft, een afzetting in de

werkelijkheid is geworden, een zijnde is gaan vormen. Maar let op: het zijnde is niet noodzakelijkerwijs materieel, omdat ook het puur geestelijke 'zijnde' is, d.i. werkelijk bestaand. Dat iets gehypostaseerd is, betekent dat degene die dat stelt, beweert dat het gehypostaseerde echt bestaat. Die uitspraak is cruciaal wanneer het over Goden of Godsbegrippen gaat, omdat die per definitie niet zintuiglijk aangetoond kunnen worden. Dus hun aanwezigheid berust op niets anders dan op de aanvaarding van hun hypostase.

Plotinus poneert drie hypostasen.

De eerste is voorspelbaar de Ene, de demiurg, die boven alles zetelt en blindelings verondersteld kan en moet worden.

De tweede is de geest, die boven alles staat.

De derde is de discursief denkende ziel. "Dat is wat rond de geest in beweging is en het licht van de geest en een spoor dat daaraan is vastgebonden." Het is deze derde hypostase die bij de navolgers van Plotinus door christelijke navolgers vaak in een adem met de aan de Stoa ontleende logos genoemd wordt en ook wel als de verlossingsfiguur van het christendom wordt beschouwd.

5.4.8.4 Het belang van Plotinus

Het grote belang van Plotinus en het neoplatonisme is dat het de epistemologische discussie verlaat door die te negeren, en het begrip waarachtigheid vereenzelvigd met de geest en de daarboven staande goede God. Waarachtig is mooi, waarachtig is goed, waarachtig is licht, en de optimale vorm van dat alles is geest en God.

Die opheffing van de vraag of iets waarachtig is, drijft de adepten in de armen van de onvoorwaardelijkheid, en dus zweert Plotinus de logica af en bewijst hij enkel lippendienst aan de dialectiek door die zo te omschrijven dat ze in feite onvoorwaardelijk door de rede, door de geest, ingegeven wordt:

Wat is dan de dialectica die men ook aan de eerdergenoemde mensen moet geven? Het is de bekwaamheid om met behulp van de rede van elk object te vertellen wat het is en waarin het van andere dingen verschilt en wat het gemeenschappelijk element is. (...) Ze maakt een eind aan het rondzwerven in de zintuiglijke wereld en vestigt zich in de intelligibele wereld...⁵⁰

⁵⁰ Plotinus, blz. 127.

Voor Plotinus kan de waarachtigheid alleen binnen in zijn zelf, in de geest gevonden worden en is al het zintuigelijke niet meer dan afleiding van de essentie, en dus bedrog:

Dus moet men, als er waarneming wil zijn van de dingen die zo present zijn, het waarnemende deel naar binnen keren en het daar de volle aandacht op laten richten. Zoals wanneer iemand, wachtend op een stem die hij wil horen, zich voor de andere stemmen afsluit en zijn oor spitst op het beste wat hoorbaar is, klaar wanneer dat tot hem doordringt, zo moeten wij ons ook hier voor de zintuigelijk waarneembare geluiden afsluiten – tenzij dit echt onmogelijk is - en het vermogen van de ziel rein en zuiver bewaren, klaar om de klanken van boven te horen.⁵¹

De introspectie als enige weg tot de waarachtigheid verliest daarmee elke verwantschap met een aards correspondentiebegrrip. Elk onderzoek van de menselijke bestaansvorm wordt irrelevant, want in het innerlijke is geen waarachtigheid meer te vinden. Het is de stap waarmee de mens zijn rol in het waarheidsbegrrip opgeeft, omdat zijn waarneming en ook zijn redenering er niet meer toe doet. Plotinus beëindigt in wezen zo de filosofie en geeft zich over aan de zoektocht naar binnen, het land van Cocagne in hemzelf.

Maar die consequentie aanvaardt hij nog niet. Er is in zijn visie nog geen onvoorwaardelijke overgave aan de *Heimarmene* in de vorm van de onvoorwaardelijke aanvaarding van de gegevens van het aardse. Integendeel. Pohlenz omschrijft Plotinus' opvatting als volgt:

Trotzdem hält sich Plotin an Plato's Wort (Staat 617 e.v.) dass die Seele sich nach freiem Willen ihr irdisches Lebenslos wählt. Durch das Eingehen in die Sinnlichkeit stellt sie sich freilich unter das Kausalgesetz, das im irdischen Geschehen herrscht. Aber diese Heimarmene ist auf das Sinnliche beschränkt; sie vermag also zwar das äussere Geschick, den Leib und indirekt auch die niedere Seele zu beeinflussen, aber auf den geist übt sie keinen Zwang aus. Der Nus, das göttliche Teil und das wahre Ich des Menschen, ist seinem Wesen nach frei, und 'die Tugend hat keinen Herren'.⁵²

Die vrijheid is voorwaardelijk. In de zinnelijke wereld gebeuren de zaken noodzakelijkerwijs, er is geen ontkomen aan. Dat zou betekenen dat een mens wel degelijk aan deze onontkoombaarheid van het kwaad gebonden is, maar Plotinus ziet de uitweg in de kracht van het denken, het redelijke intellect. Als de mens redelijk denkt, zo stelt Plotinus, dan kan hij niet anders dan het goede kiezen.

De waarheid dwingt de mens een keuze te maken ten goede. Maar deze keus wordt in vrijheid genomen. (...) Die vrijheid is de echte intellectuele vrijheid waarnaar hij

⁵¹ Plotinus, blz. 581.

⁵² Pohlenz, blz. 394.

streeft. Het goddelijke in de mens is zijn zucht naar waarheid, het goede; en deze zucht naar het goede is zijn vrijheid. (III 1, 9, 10-15)⁵³

De mens als verslaafde aan het eigen intellect. Hij moet de rede wel gebruiken, want dat is de enige weg naar het goede waartoe hij als het ware gedoemd is. Waarachtigheid als enige optie die een geest kan hebben. Als de geest niet naar waarachtigheid streeft, is hij dus ook niet, in de ogen van Plotinus, vrij! Dit is de notie die later bij Augustinus terugkomt en daar centraal komt te staan.

Augustinus leeft een kleine tweehonderd jaar later maar is sterk verwant aan het denken van deze neoplatoonse school, zowel in zijn idee van de tragisch besmette mens, als in zijn idee van de transcendente godheid en de wijze van ernaar op stijgen. Maar het strikt bijna mystieke spirituele van deze Neoplatonisten volgt hij uiteindelijk niet, zodat je hem niet een volledige neo-Platonist mag noemen. Hij zet zich in zowel de *Confessies* als in *De Stad* van god ook sterk tegen de Neoplatonisten af, maar dat wordt vooral veroorzaakt doordat deze in het geestelijke wel een mogelijkheid zagen voor de vrije wil het mensen lot te bestemmen voor zover het de geest betrof.

5.4.9 Het laatste neoplatonisme

Proclus (412-485), de laatste grote vertegenwoordiger van het neoplatonisme, die zelfs van na Augustinus dateert en dus het christendom van nabij als heersende ideologie kent, is de ultieme en beste kristallisatie van dat wat de later zo genoemde 'heidense' filosofen uit de Platoonse kern wisten te halen.⁵⁴ Bij hem komt in de zuiverste vorm naar boven waartoe de ontwikkeling van het Platonisme uiteindelijk leidde. Hij baseert zich daarbij niet enkel op Plotinus maar op de veel oudere Plutarchus (45–120) die vooral bekend is geworden door te benadrukken dat naast het afwaarderen van de kennis bij Plato vooral de dialoog in de *Timaios* voor de Academie van fundamenteel belang is, waarin hij uitlegt hoe de wereld en het universum in elkaar zit.

⁵³ Inleiding van dr. Rein Ferwerda bij *Plotinus*, blz. 39.

⁵⁴ "In his Lectures on the history of Philosophy, in the chapter on Alexandrian Philosophy, Hegel said that in Proclus we have the culminating point of the neo platonistic Philosophy," Carlos Steel & Christoph Helmig over Proclus in de *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, blz. 18-29.

5.4.9.1 Plutarchus

Plutarchus is naast representant van de sceptische school in de academie vooral de grondlegger van het idee (hoezeer dat op het oog ook in strijd lijkt met de sceptische invalshoek) dat de opbouw van het wereldbeeld in de *Timaios* wel degelijk als een kosmopolitische en metafysische beschrijving van de werkelijkheid moet worden gelezen. Plato had in zijn visie een samenhangend materieel en spiritueel wereldbeeld beschreven dat als fysiek werkelijk bestaand moet worden opgevat. In het verlengde van die opvatting introduceert Plutarchus dan ook een dualistisch wereldbeeld waarin er antagonisme bestaat tussen God en de onbepaalde Dyade, tussen intellect en ziel, en tussen het rationele en het irrationele. Voor hem is God een transcendent wezen, niet zoals bij de Stoa binnen het aardse, maar nadrukkelijk erbuiten. Schepper zijnde en buitenaards en het opperste intellect, heeft God een bemiddeling nodig tussen het intellect en het stoffelijke en aardse en het lichaam, en die bemiddelaar⁵⁵ is de ziel. De mindere goden die de *Timaios* beschrijft, krijgen bij Plutarchus de rol van de *daimones*, de geest of geesten, die de goddelijke voorzienigheid over de mensen uitvoeren.

God, ziel en geest

Met deze driedeling van god, ziel en geest, is een vorm van drie-eenheid geïntroduceerd, die Proclus gaat uitbouwen. Hij gaat daarbij uit van Plotinus' voorbeeld, die de driedeling van *hypostasen* had gemaakt tot een driedeling van de Ene, het intellect en de ziel. Proclus voegt hieraan toe dat deze drie partijen heersen over drie niveaus van zijn, namelijk het zijnde, het leven en het intellect. Deze drie-eenheden zijn onderling ten nauwste verstrengeld en verbonden, en zij staan voor de *triad* of *triaden*, de toestanden van immanentie, vooruitgang en terugkeer. Dit hele ingewikkelde stelsel moest worden opgebouwd om het karakter van wereldbeeld te implementeren dat aan de *Timaios* werd toegekend.

Zo is ook Proclus' epistemologie erop gebaseerd dat de Platoonse teksten als letterlijke beschrijvingen moeten worden genomen. Hij aanvaardt daarom dat leren niets anders is dan *anamnesia*, d.i. herinnering. Want in de ziel zijn al alle principes van rede (*logoi*) of wezenlijkheden (*eide*) al aanwezig en moeten als het ware enkel nog weer opgeraapt worden. De *logoi* zijn de onontplooid afbeeldingen van de vormen die in het intellect bestaan.

Alle zielen delen deze *logoi*, en zij zijn de principes van de werkelijkheid. Door hen te begrijpen leren we de principes van de werkelijkheid kennen. De verwantschap met het logos-begrip van de Stoa is overduidelijk, maar het is het spirituele karakter van het begrip van de *logoi* bij Proclus (in navolging van het gedachtegoed van Plotinus over de vrijheid van de geest) dat de zaak een andere draai laat maken. De *logoi* zijn vervat in de ziel, zodat de ziel een beschreven

⁵⁵ Deze term bemiddelaar is bij Proclus waarschijnlijk ontleend aan het jargon van de christelijke theologen, waarin de figuur van Jezus Christus vaak als de middelaar of bemiddelaar wordt benoemd.

blad is en niet, zoals Aristoteles het volgens Proclus zou hebben gesteld, een leeg blad dat nog met weten en kennis moet worden gevuld.⁵⁶

Bij Proclus staat, net zoals bij Plato (vgl. *Theaitetus*) de verwording met God als hoogste doel voorop, maar dat verloopt langs de weg van het bereiken van de waarachtigheid, d.i. de ware deugd. Om die reden is Proclus' filosofie ook gericht op ethiek, want enkel door de juiste besturing van het gedrag kan de filosofie haar waarde bewijzen, en in die zin is hij dan ook een ware Socrates-volger. Maar neo-Platonist wordt hij doordat de ziel bij hem een mystieke boven-fysieke verschijningsvorm gaat krijgen, die weliswaar helemaal in het lichaam is afgedaald (Plotinus houdt dat dat enkel voor de onderste helft gold) maar door door de Goden gevestigde riten daaruit kan treden en tot God kan komen. Dat procedé, *theurgy* geheten, werkt naar de mening van Proclus door het principe van de natuurlijke sympathie, het beginsel van de onderlinge aantrekkingskracht van de delen van de natuur. In de optiek van de Proclus-versie van *theurgy* bestaat er een stelsel, een keten van liturgische⁵⁷ stappen, waarmee de goddelijke waarheid bereikt kan worden. Dat is niet mogelijk door de filosofische arbeid waar Plotinus en Porfyrius op vertrouwden.

Met die laatste stap, de fundering van het bereiken van de waarheid door riten en liturgie, wordt, oenschijnlijk dan toch, de filosofie definitief verlaten.⁵⁸

⁵⁶ Het is cruciaal hier op te merken dat Proclus dus wel erop uit is om die ziel met inhouden te vullen, al noemt hij dat dan in verband met het functioneren van de amnesia het ontplooien van de daarin al aanwezige *logoi*. Het doel, dat is de waarheid te leren kennen, wordt door hem niet bestreden.

⁵⁷ Sinds Ambrosius, een honderdvijftig jaar voor Proclus, was het principe van de riturgicalisering bekend; het systeem van door bezwerende gezangen, gebeden en gebaren en geënceneerde gebeurtenissen de gelovigen in een waas van onthechting te brengen was effectief in de gewaarwording dat men het aardse even los kon laten. Precies op die procesmatige werking borduurt Proclus voort.

⁵⁸ Op het terrein van de kennis van Proclus en zijn adept Damascius was vooral een Nederlandse hoogleraar, aangesteld te Nijmegen, Leendert Gerrit Westerink (1913-1990), de erkende expert. Zijn werk is echter ontoegankelijk voor het grote publiek doordat de uitgaven enkele in het kader van Franse gespecialiseerde series werden verricht; zie *Les belles Lettres*, Collection des Universités de France.

5.5 Mystiek als opvolger van de filosofie

5.5.1 De directe weg naar God

Er zijn pogingen geweest, tot op de dag van vandaag, om de Platoonse filosofie naast het correspondentie denken te laten bestaan. Dat wil zeggen, niet de oorspronkelijke opvatting van Plato, maar Plato zoals de late Neoplatonisten hem zagen, namelijk als het rijk van de geest, de *nous*, zoals Anaxagoras het hen zo lang geleden had ingegeven.

Pohlenz geeft daarvoor een aanschouwelijke verklaring, die aanvullend is op mijn eerdere beschrijvingen van de theorieën van Jaspers en Assman over de omslag van het veelgodendom naar het monotheïsme.

Zijn verklaring start met de vaststelling dat het monotheïsme onweerstaanbaar oprukte.⁵⁹ Dan schildert hij een paneel waarin een mens bevreesd en vertwijfeld in de wereld staat en waarin zijn onmacht zich opdringt, opziet naar het zwerk en zich afvraagt of hij nu het klungelige groepje nationale Goden moet vertrouwen (een soort EU van de hemel) of liever die ene oppermachtige kracht moet aanvaarden, die klaarblijkelijk grensoverschrijdend en universeel aanwezig is, die ene oppermacht (Pohlenz noemt hem een “*deus exsuperantissimus*”) die de mens als verborgen kracht in alles om zich heen voelt. Het is duidelijk dat hij hier doelt op de overeenkomst met de Plotiniaanse Ene; het beschreven proces is herkenbaar. De mensen waren, zoals altijd voorheen trouwens, uiteraard geobsedeerd door hun duidelijke relatieve inferioriteit in hun biotoop. Ze waren weliswaar superieur ten opzichte van het dierenrijk, maar totaal inferieur als het op de krachten van de natuur aankwam, zo bleek uit hun tragisch falen. Rijken kwamen op en gingen onder en niets vermocht dat te stoppen. Het gevoel van de demonische kracht (overigens van *daimon* hier en niet van demon/duivel) waartegen ze niet opgewassen waren, die opperste *nous* die alles wel moest besturen, en hun lot volledig bepaalde, hield hen in de greep en bepaalde hun denken.

Daaruit kwam, zoals we eerder vele malen zagen, een onherroepelijke drang voort om door ‘weten’, hetzij in de zin van Aristotelisch weten hetzij in de zin van de waarachtigheid op grond van de aanwezigheid van het goddelijke in de mens (zijn *nous*), deel te krijgen in het goddelijke dat alles beheerst. Immers, het moest wel de *nous* zijn die de mens superieur maakte ten

⁵⁹ Zijn verklaring daarvoor is bijzonder smal en dus volgens mij volledig ontoereikend: “Aber das wesentliche war doch, dass bei der nationalen Entschrankung die allgemeine menschliche Zuge starker zur geltung kamen.” Een soort globalisering van het godsgevoel als verklarende oorzaak dus, waardoor de nationale Goden geruild werden tegen de internationale ene Godheid.

opzichte van de hem omringende wezens. Dus moest de *nous* een deel van het goddelijke zijn, het middel om tot het Godwezen toegang te krijgen en er deel aan te hebben.

Zoals we gezien hebben construeerden de filosofen allerlei opvattingen over de weg waarlangs men middels 'weten' toegang kon hebben tot het goddelijke, maar die constructies werden niet door iedereen als adequate of noodzakelijke voertuigen gezien om de weg te berijden. Als de mens zo gebrekkig was, waarom zouden die constructies dan perfect zijn?

Onvermijdelijk dat er mensen en groepen zouden komen die met die als direct aanwezige ervaren superkracht om hen heen in direct contact zouden willen komen, en die meenden door zich in de *nous* te verdiepen in het Goddelijk geheel te komen, waarvan ze immers deel uitmaakten. Het zicht naar binnen, de keer naar het inwendige van de geest, ervoeren zij als de aangewezen weg om tot kennis of gnosis te komen.

Het is in de religiegeschiedenis gebruikelijk om op het ontstaan van gnostiek en manicheïsme aanvangsdata te plakken, maar ik betwijfel ten eerste of dat van toepassing is op het denkbeeld dat de mens door introspectie en mystiek inzicht toegang kan krijgen tot het goddelijke. Het is ook in onze cultuurgeschiedenis niet zo dat dat idee tot merkwaardige extreme sekten beperkt bleef, want ook in de christelijke opvattingen en opvattingen van hindoeïsme en boeddhisme drongen dit soort opvattingen door. Het is nauwelijks toeval te noemen dat Mani zijn godsdienst en preekactiviteiten begon in Perzië waar de oosterse godsdiensten hun invloed lieten gelden (waardoor naar mijn mening ook vaststaat dat Pohlenz' verklaring van de gnostiek door de opkomst van het monotheïsme niet afdoende kan zijn). De specifieke invulling van de gnostiek en het manicheïsme hebben de benadering van het goddelijke wel een inkleuring gegeven die in andere delen van de wereld niet in deze vorm voorkwam en sterk bepaald is door invloeden van de Helleense filosofie.

5.5.2 Het manicheïsme

Mani (3^e eeuw) was een Pers, die, precies zoals Pohlenz het typeert, uitging van de onvolmaaktheid van voorgaande godsdiensten en profeten, vooral door hun binding aan naties en volken en nationale grenzen. Hij zag een superieure boven alles staande Godheid, die niet zozeer andere Goden bestreed maar hen verdraagzaam overheerste. In het mensbeeld van Mani is de menselijke ziel, de *psuge*, een van God afgedwaald deel dat door het noodlot in de kwalijke omhulling van het menselijke lichaam en de materie wordt opgesloten, en daaruit enkel gered kan worden door de inspanning van de *nous*, de geest, om tot inzicht in de spirituele waarheid te komen. De *nous* kan door inzicht aan de mens duidelijk maken dat het goddelijke nog in hem zit en leeft, en door die kennis, die waarheid, weet de mens zich veilig. Dit denkbeeld is bij Mani vervat in de mythe dat er oorspronkelijk twee gescheiden werelden waren, die van het transcendente, volmaakte en goddelijke, en die van het aardse, kwaadaardige en duivelse. De ziel valt uit het goddelijke en raakt vermengd met

het aardse en slechte, maar door het ingrijpen van de geest geraakt hij tot zelfbewustzijn en weet zich door het verwerven van de juiste kennis verzekerd van zijn deel aan het transcendente. Bij zijn dood keert de ziel naar de transcendentie terug en herenigt zich met God.

De middelen om tot die kennis te komen zijn de mystieke verdieping door gebeden, gezangen, extasetechnieken, vergelijkbaar met de neoplatonische *theurgy*, die wij heden ten dage met yoga, mindfulness en dergelijke zouden associëren, en de extreem doorgedreven ascese, vegetarisme, seksuele onthouding, en armoede. Omdat ascese nu eenmaal, zoals ook andere kerkleiders ervoeren, een scheiding aanbrengt tussen de gelovigen, namelijk tussen hen die dat wel en hen die dat niet verdragen, ontstond bij het manicheïsme (evenals bij de katholieke kerk) een scheiding tussen de 'elect', de verkozenen of zuiveren, en de 'hearers', en in het verlengde van de elect uiteraard ook een kerkelijke hiërarchie.

Het manicheïsme is zeer succesvol geweest en heeft ondanks de oppermacht van de katholieke kerk tot in de veertiende eeuw als kerk bestaan, maar overleefde in het algemenere fenomeen van de gnostiek en het mysticisme, al kwamen er wel bewegingen voor in latere tijden die sterke gelijkenissen vertoonden met de leer van Mani, zoals het bogomilisme, de katharen en diverse andere sekten. Ook binnen het katholicisme heeft het manicheïsme grote invloed gehad, met name door een afvallige (van het manicheïsme) met de naam Aurelius Augustinus, de bisschop van Hippo, in wiens werk onmiskenbaar sterke invloed van diverse geloofsartikelen van het manicheïsme zijn terug te vinden. In de latere filosofie is met name Pierre Bayle, de voorloper van de Verlichting, bekend geworden door zijn flirt met het manicheïsme in de tweede editie van zijn *Dictionnaire*, in 'Eclaircissement sur les Manicheens'.

5.5.3 De waarde van de gnostiek

Het idee dat het mogelijk is de *Aletheia* te redden door die in jezelf te zoeken, en niet in een God zoals het gnostisch basisidee luidt, is altijd in leven gebleven, en bleef overal, binnen en buiten de kerken en ook in de wetenschap, bestaan. Je treft het aan in de mystieke belevenis in de katholieke kerk (Jacob van Maerlant, Geert Grote, en andere kerkelijke mystici) en er zijn ook duidelijke sporen in de grondslag van monnikenordes en nonnenordes. Ook in de oorsprongen van het protestantisme, zoals bij Meister Eckhardt, of bij gedachten en teksten van Ernst Nicolaes, van het Huis van Liefde⁶⁰, en bij sommige delen van de wederdopers zijn de sporen van geloof in de kracht van het mystieke duidelijk waarneembaar. Daarbij is de brede opvatting van de gnostiek in Nederland en het Westen, naar binnen keren om jezelf te

⁶⁰ Het heeft weinig zin hier uitvoerig op al deze stromingen in te gaan, omdat ik hier, gezien hun belang voor de ontwikkeling van het denken en kennen, in volgende delen uitvoerig op terug kom.

redden en/of te verbeteren, deels herleidbaar tot deze religieuze oorsprong, al hoeft ze er niet altijd mee samen te vallen.

In Nederland zijn ook nu nog, om de actualiteit van het gnostisch denken aan te geven, publicaties in wetenschappelijke kringen verschenen. Zij bestuderen niet zozeer de gnostiek maar ondersteunen die eerder, met - als wetenschappelijke argumenten bedoelde - onderbouwingen. Zo is er het werk van Gilles Quispel, in 2013 gepubliceerd, hoogleraar te Utrecht en historicus gespecialiseerd in kerkgeschiedenis. Zijn werk concentreert zich op de Naq Hammabi⁶¹ rollen, die hij een rol toekent van een verloren gegane waar evangelie. Daarmee geeft hij de mystiek en het werk van Annie Besant, Anna Blavatsky en Greet Hofmans weer grond onder de voeten. Ook is er de stichting en opkomst van de Geert Grote Universiteit in Deventer, onder inspiratie van hoogleraar en filosoof Jeroen Buve (zie Bijlage 2 van deel 4).

⁶¹ Gevonden in 1945 bij het gelijknamige plaatsje. Vermoedelijk in de tweede eeuw na christus daar begraven door monniken nadat de katholieke kerk het manicheïsme als toelaatbare opvatting verbood. Aan de rollen wordt door de aanhangers van de gnostiek een gelijke waarde toegekend als aan de rollen van Al Qumran, waarmee de historie van de Bijbelteksten als het ware herschreven wordt.

5.6 Het paradijs dat een fata morgana werd

Natuurlijk heeft het oude Griekenland invloeden uit Semitische sferen ondergaan. Veroveraars waren langs getrokken, de Grieken zelf hadden zich rond de Middellandse Zee verspreid, Fenicische kolonisten waren alom aanwezig, en contacten met de Perzen en hun religie bestonden al eeuwen. Kortom, de opvattingen van de Grieken waren veeleer parallel dan uniek. Heracles, de Griekse god, was ook een Fenicische god, en Egyptische beelden van Goden werden ook in Griekenland aangetroffen. Het heeft dan ook geen zin om de ontstaansgeschiedenis van het Westerse waarheidsbegrip alleen op de Griekse samenleving terug te voeren. Maar het is wel zo dat de verbalisering door de Grieken van een heel areaal aan gedachten en filosofische systemen veel meer dan de opvattingen van andere volken een beslissende invloed uitoefende op de ontwikkeling van het Westerse denken. De onderwerpen die hiervoor beschreven zijn, geven voedsel aan een opvatting waarin het de interne evolutie van de Griekse filosofie is die uiteindelijk een overgang naar een religie in christelijke zin en naar een vergoddelijkt waarheidsidee mogelijk maakt.

Er zijn acht stappen in het denken te duiden waarmee we die overgang van grieks denken naar christelijke opvattingen in beeld krijgen.

5.6.1 Het denken zelf

Denken is enkel mogelijk als vooraf aanvaard wordt dat de gedachte ís, dat zij, de gedachte, bestaat. Dat hoeft geen bewuste metatheoretische vaststelling te zijn; het is eerder een vooraf impliciet gegeven vooronderstelling. Homerus moet, om zijn *Ilias* te maken, vooraf bedacht hebben dat hij deze tekst kon denken, dat hij zijn voorstellingen kon en wilde weergeven. De gedachten gaan daarmee uni-dimensionaal en in één richting naar de verbalisering ervan, zonder tussenkomst van een reflectief moment. Er is geen interne terugblik, geen twijfel over de waarde van het geschrevene zelf. De auteur vraagt zich niet in wanhoop af wat hij aan het doen is, zoals Dante en Goethe dat later zullen doen in de *Divina Commedia* en de *Faust*.

5.6.2 De wending in de vroege Griekse filosofie

De vroege Griekse filosofie maakte een wending ten opzichte van de voorgaande stap. Het denken ging over zichzelf denken. Waarom? Omdat de activiteit van het denken zich op een gegeven moment tegenover zichzelf opstelt: de denker ziet zijn gedachte voor zich, het gedachte wordt object van het denken, de denker kan gaan nadenken over hetgeen hij als gedachte heeft neergezet. Zo vormt het denken zijn eigen objectivering: het denkt zich. Daarmee ontstaat de mogelijkheid om over de waarde van de gedachte te kunnen denken, het denken 'im frage zu stellen'. Deze vraag wordt verwoord met de term *Aletheia*: is het gedachte werkelijk een waarde, is het van belang, doet het ertoe?

Dat is de grondvraag: wat is de waarde van ons denken? De vroege Griekse filosofie is een passionele poging die waarde vorm te geven. De Griekse wijze is de belichaming van het idee dat het denken waarde zou kunnen toevoegen, waarde op zichzelf kan scheppen. Niet geld, niet landbouw, niet de slavenhandel, niet de krijgsdaden, dat allemaal niet, maar het denken op zich.

De pure idee dat met het denken een waarde ontstaat, moet gaandeweg in de periode vóór Plato ontstaan zijn. Je kunt erover speculeren of het idee de polis veroorzaakte of er het gevolg van was, maar zeker is dat de gedachte dat in een dispuut de hogere waarde het zou moeten winnen, een kernwaarde is van de polis-samenleving. Dispuut en dialoog (de laatste term meer Grieks, de eerste Latijns en meer middeleeuws) vormen het platform voor de besluitvorming van de Griekse samenleving in de polis. Hoe wordt daarin gedacht over de grond om het pleit te beslechten? Gaat dat om de vraag of de spreker een juiste weergave van de cijfers geeft? Gaat het erom of hij uitspraken kan doen die met gegevens te staven zijn? Nee, het gaat erom of hij zijn medeburgers enthousiast kan maken voor de oorlog, hun krijgslust op kan wekken. Het gaat erom of hij ze warm kan maken om een vloot van een andere polis binnen te laten, of dat hij ze sympathie kan laten krijgen voor een burger die veroordeeld dreigt te worden. De besluitvorming gaat er niet om, om feiten vast te leggen, maar om de kern van de zaak aan te geven, zoals de school van Isokrates en Protagoras aangaven. Zelfs als dat onredelijk is, zelfs als dat in strijd met de feiten is, zelfs als zij dat niet rationeel kunnen onderbouwen.

5.6.3 De Platoonse discussie

De figuur Socrates symboliseerde de vraag naar de grondigheid en gegrondheid van de discussies die in de polis gevoerd werden. Was het allemaal wel zo goed doordacht wat Solon,

Pericles en anderen deden? Waren de burgers wel zo juist geweest in hun besluitvorming. Op grond waarvan kon dat eigenlijk gezegd worden? En, en dat was het heel bijzondere van de Socratische vraagstellingen, konden er überhaupt wel gronden bestaan om zulke besluiten te rechtvaardigen?

Socrates uit die gronden niet. Het is niet voor niets dat het meest stellige verhaal uit Plato, dat van de *Timaios*, nu juist niet door Socrates verteld wordt. Het is daardoor alleen een opvatting, geen bewering die uit een dialoog voortvloeit of uit een rationele discussie. Het wordt als het ware gegeven voor wat het waard is. Het gaat erom de burgers te bemoedigen, te sterken in hun streven om goed voor elkaar te zorgen door goede besluitvorming. Socrates onderschrijft niet de gedachte dat alle uitkomsten om het even zijn, zoals hij de sofisten toedicht, maar wel dat niet de uitkomst van feiten ertoe doet maar dat de juiste opvatting, die de kern van het probleem oplost, voorrang moet krijgen. Zijn werk is gericht op ethiek, op het absolutisme van de moraal, op het vertonen van het goede gedrag.

5.6.4 Van moraal tot Epistemische zekerheid

Het probleem voor de filosofen die na Plato en Aristoteles kwamen, is dat zij wat Plato een vaststaande deugd vindt slechts als een *doxa* zien, een mening, iets wat oneindig inferieur is aan wat zij nastreven. Daarin zit een overgang, de vierde stap, en het is een merkwaardige overgang. Waarom is de Socratische grondslag over de moraal ten onder gegaan?

De reden daarvoor zit in een bijna onmerkbare verschuiving. In de Socratische dialogen gaat het om het belang van de betrokkenen; zij zijn bezig met voor zichzelf te zorgen (*epemeleia*). Hun belang als subjecten bepaalt de richting en uitkomst van het gesprek. En hoewel Plato en Socrates de sofisten en andere scholen beschuldigen van retorica uit winstbejag, blijkt het bij nader inzien ook dezen te gaan om de zorg voor de gemeenschap, zij het via andere wegen, omdat zij geloven in de redelijkheid van de burger. Als Socrates op het einde van zijn carrière (in de *Parmenides*) erachter komt dat de ultieme waarheid niet vindbaar is en wijsheid neerkomt op het benaderen daarvan, zijn beide Atheense partijen elkaar per saldo dicht genaderd. Maar dat geeft geen voldoening, want nu het zicht op het zoeken naar de Archimedische vaste waarheid als perspectief is geopend, schuift het beeld: er zijn er nu die dat ook willen bereiken. De zoektocht naar het gouden kalf is na de start niet meer stop te zetten. De discussie zal enkele eeuwen vooral gaan over de zoektocht naar die vaste waarheid.

5.6.5 De Aristotelische opvatting

Bij Aristoteles gaat het om weten en waarheid, gaat het om iets buiten ons, subjecten, om. De waarde van wat we zoeken ligt niet in ons belang maar in een soort geldigheid die buiten ons om gaat, die eerder in de natuur van de dingen ligt dan in onze beoordeling van de waarde ervan. Aristoteles⁶² desubjectieveert: het weten is een kwestie van objectieve gegevenheid, niet van onze waarderende inschatting. Het gaat om de externe werkelijkheid en niet om de constructie daarvan in ons innerlijk. Wij mensen bepalen niet wat onze kennis, laat staan onze hoogste kennis, bevat, maar dat doen machten buiten ons, die de natuur en de eigenschappen van dingen bepalen.

Die redenering is een noodzakelijke voorwaarde voor het ontstaan van godsdiensten in de moderne Westerse zin. De macht ligt buiten ons, niet wij bepalen de waarachtigheid of waarheid van dingen, maar dat wordt buiten ons gedaan. Er zijn andere machten in het spel. Door de stelling dat wat waar is, bepaald wordt door machten buiten ons, door de dingen in de *Umwelt*, in de natuur, in de andere mensen, in aardse en niet-aardse Goden, verschuift de discussie naar het vinden van die bepalers, die krachten die uitmaken wat waar is en wat niet.

Dat betekent dat onze *doxa* waardeloos is geworden; het gaat voortaan over feiten, of althans stellingen die door haar bedenkers als feiten zijn gedacht.

Nog altijd is dan de waarachtigheid als interpretatiemodel van de waarheid niet uitgeteld, helemaal niet, en het voert aanvankelijk de boventoon. Cynici en sceptici geloven niet in het bestaan en niet in de waarde van onbetwistbaar juiste kennis. Het uitgestelde oordeel of het afzien ervan is hen geen last, omdat de ethiek bij hen prevaleert. Hen gaat het om de waarde van de deugd, om de zorg voor zichzelf en de anderen. Ze verliezen echter terrein, omdat in het debat over de juistheid van uitspraken er voor hen geen voet is om op te staan., per definitie niet, omdat zij de juistheid als grondslag nu eenmaal niet aanvaarden voor het beslissen van een debat. De Platoonse stelling kan geen debat over waarheid of de juistheid van feiten winnen, omdat winst zou betekenen dat het haar gaat om iets waar het haar niet om gaat: niet de juistheid maar het wezen, niet de feiten maar de kernwaarden, niet weten maar gedragen. Het is alsof je aan een timmerman vraagt een spijker in hard ijzer te slaan.

Vervolgens komt de maatschappelijke reactie, die mede door de ondergang van de polis bevorderd wordt. Men wil niet langer filosofie, men wil een antwoord, een oplossing. De filosofie verliest haar ethische gelding, want in de politiek en de samenleving verdwijnt haar zeggingskracht.

⁶² Aristoteles neem ik hier even voor al die opvattingen uit de oudheid die hefbomen buiten zichzelf willen construeren om de waarheid te onderbouwen, ongeacht of dat nu BGR, logica of dialectiek is.

5.6.6 De Stoïsche stap

Wat overblijft is het Stoïsche in zichzelf terug trekken dat aan de elite is voorbehouden. Zij voelen dat het ondanks al hun macht en rijkdom niet aan hen is om de aard van de dingen en het zijn te veranderen. Binnen die Stoa gebeurt dan iets. Daar komt iets in terug wat ook bij Plato al speelde: de afschuw van het aardse, het domme gepassioneerde, het vulgus en het slijk der aarde en de passies die daarmee verbonden zijn. Plato's afkeer van de onvolkomene, de domme, de op materie gerichte, wordt door de Stoa geprononceerd. Zij formuleren hun eigen versie van bij God komen, hun eigen superieure stadium, maar het is een houding waarin zij de gebrekkige, de arme, de onbeheerste, de slaaf van het aardse, buiten spel en achter zich laten.

De Stoa bevestigt zo het menselijk gebrek. De mens is uit zichzelf onvolkomen, aberrant, een dwaling van de natuur, die slechts door volkomen volgens de natuur te zijn kan worden overwonnen en zich dan kan en moet ontplooien. Laat de natuurlijke orde heersen, dat wat is moet het voor het zeggen hebben. Zo is de mens 'ontmacht' als hij in zijn smet blijft, maar macht als hij in volkomen onaangedaanheid de natuur kan volgen.

Is het een wonder dat de Semitische stichters van de Stoa hier de goddelijke kracht binnenroepen, dat wat het zijnde bepaalt? De onmacht van de mens is de macht van de natuur, van de grote kracht daarbinnen, die je even goed logos als God mag noemen.

Hoe ver zijn wij dan gekomen? Wat is er dan nog over van die grootse Socratische droom van ons de waarachtigheid eigen maken? We trekken ons terug, de macht ligt toch buiten ons. We weten niets beters te doen dan de volgzzaamheid te vervolmaken, het volgen van de natuur en haar orde. We verworden tot armzaligen, tot smekers om genade. Niet ons oordeel, maar een Godsoordeel bepaalt het bestaan. Het lot is onontkoombaar, fatum heerst, de *Heimarmene* kijkt sardonisch lachend op ons neer. Wij zijn, zoals Pohlenz zegt: "als honden die aan de kar zijn gebonden". Waar is dan nog slechts wat de natuur is, wat voorgeschreven ligt.

5.6.7 De neoplatoonse stap

Voor de Stoa is de waarheid nog naspeurbaar, aanwijsbaar. Maar voor de late Neoplatonisten is het zelfs dat niet meer. Zij zien in de natuur geen waarheid meer. Zij denken, Plato indachtig, dat de waarheid áchter de natuur ligt, dat zij zich buitennatuurlijk, transcendenteel, boven en om ons heen nestelt. Zij zien hem belichaamd in de schoonheid van de muziek, in de

geordendheid van de lijnen van de kunst, in het deugdzame op zich, die alle tekens van God en zijn symbolen in het aardse zijn. Want dat zien de Neoplatonisten al wel: de Ene, God, is er, en hij manifesteert zich in onze wereld, ook al kunnen we hem met ons kennen niet aanraken. "He is watching us." Het model van de drie-eenheden, dat voortdurend terugkeert bij alle religieus getinte filosofen, is niets anders dan een idee dat er een waarheid aan ons wordt doorgegeven en aan ons wordt voorgehouden. De logos, de schone orde van het zijn waarmee de Ene zich manifesteert, die later de middelaar en dan zoon van God, en nog later Jezus Christus gaat heten, is de goddelijke waarheid, het voorschrift in levenden lijve, de onontkoombare waarheid die ons voorgehouden wordt. Hij is daarboven, wij zijn hieronder, hij is waar, wij zijn onwaar. De Neoplatonisten zijn de bouwer van het christelijk dualisme: de gebrekkige mens, het aardse, wordt in zichzelf opgesloten. Hij kan als aards wezen eigenlijk de waarheid niet kennen, alleen als geestelijk wezen ligt er voor hem een uitweg, mits hij maar de weg van de opstijging door wijs worden kiest. Alleen Plotinus en Proclus zien uitwegen in de mist, waar de mystieke opstijging naar God hen de laatste redding biedt en toegang tot de waarheid verschaft.

5.6.8 Augustinus

Dat, van die laatste uitweg van de eigen vrijwillige wijswording als weg naar god, zal Augustinus, in de laatste stap, die van het ontstaan van het christendom tot de consolidatie ervan (tussen 0 en 500), definitief afschaffen. Geen uitweg voor de christen, de goddelijke waarheid is niet zijn waarheid. Hij is beroofd van zijn idee van waarachtigheid en krijgt daar enkel de onmacht voor terug: alleen dat is waar wat een ander bepaalt, namelijk God. De waarheid verwordt tot Gods' woord. De zoektocht van de mens is voorbij. Alleen volledige overgave aan God weegt. Het eigen oordeel is per definitie ontoereikend. De mens is uit de waarheid verdreven. Dit proces zal in deel 6 uitgebreid besproken worden.

5.7 De tektonische verklaring

Maar hoe moeten we dat zien tegen de achtergrond van een tijdvak waarin minstens drie imperia rondom de Middellandse Zee opkwamen en ondergingen, waarin hele volkeren verhuisden en grote afstanden aflegden, een tijd waarin culturen en volken zich vermengden en soms zelfs een diaspora (die van de Joden en die van de Carthaagse Feniciërs) ontketend werd? Is het denkbaar dat er een uniforme beweging in het denken plaatsvindt ondanks al die verschillen en verschuivingen, al die individuele grote inspanningen, al die helden en genieën die voorbijkwamen?

Daar zijn niet zoveel oplossingen voor gegeven in de geschiedenis van het filosofisch en historisch kritische denken, want in het moderne denken wordt niet in termen van het onderste deel van het bewustzijn, daar waar de minst omstreden noties worden opgeslagen, gedacht en gewerkt. Wel is er aandacht voor verschuivingen in het kader van het geheel aan onderwerpen dat in het centrum van het publieke debat ligt maar de kijkrichtingen daarbinnen liggen net anders dan wat ik hier tracht te doen.

De discussie rondom Kuhn en Popper, die het wetenschappelijk debat beheerste in de laatste decennia van de vorige eeuw, gaat over methodische paradigma's, de frames van samenhangende stellingen die een aantal basisassumpties in de zin van wetenschappelijk geachte stellingen delen. Daaraan kan getornd worden als een van die basisstellingen onhoudbaar blijkt. Dat is een discussie binnen het aanvaarde wetenschappelijke debat en beperkt tot aanvaardbare geachte samenlevingen die haar omringen en haar betekenis verlenen. Het is een intern wetenschappelijk debat, geen kennis kritisch debat, laat staan een cultuurkritische vraag naar de historische en maatschappelijke betekenis van de paradigma's.

Foucault en Elias stelden een heel andere vraag, door een concept historisch-genealogisch in termen van Foucault centraal te stellen. Met het concept als parameter kon diepgaander analyserend aan geschiedschrijving worden gedaan dan daarvoor mogelijk was. De sleutelanalyse van Foucault bood zelfs ingangen voor felle en gerechtvaardigde maatschappijkritiek, zoals die op de zorg voor geestesziekten. Maar dan nog is dat een discussie die zich begeeft op het terrein van de term en haar biotoop waar zij onderzoek op doen in historische zin: wat is de juiste interpretatie van de historie. Het doel is de maatschappelijke historie, zoals die feitelijk heeft plaatsgevonden, blootleggen, niet de onderliggende evolutie van het denken.

Karl Jaspers en Jan Assman introduceren met hun historische kritiek een poging om naar een onderliggend niveau te reiken. De gedachte van een As-tijd verwijst naar een onderliggende beweging, iets wat onder de aardkorst van filosofie en religie plaatsvindt. Jan Assman meent voor zijn *Mozaische Unterscheidung* een concrete historische breuklijn te kunnen aanwijzen, namelijk het vertrek uit Egypte en de reis naar Palestina van de specifieke, oorspronkelijke groep van het tempelgeloof. Jaspers denkt dat het wezenlijke zit in de omslag van

veelgodendom naar één godendom. Maar bij beide wordt een omwenteling vooropgesteld, een vrij bruuske en plotseling wending in de cultuur, zoiets als een tektonische schok.

Om in die termen te blijven: Mijn beschrijving van de ontwikkelingen in het denken van de periode tussen 400 voor Chr. tot 600 laat eerder een zeer geleidelijke en in kleine stapjes voortgaande ontwikkeling zien, een beweging van tektonische platen diep onder de oppervlakte van wat er aan geestelijke, filosofische en religieuze aard wordt geuit. Er vinden in mijn beschrijving en analyse geen wereldschokkende ontdekkingen plaats, er zijn geen plotselinge totale revoluties. Er is niet de plotselinge verdwijning of opkomst van een hele cultuur. En dat ondanks de vernietigingen die allerlei partijen aanrichtten. Want natuurlijk gaat er in die tijd wel een hele Fenicische cultuur ten onder, wordt er een Gallische samenleving vernietigd, en verdwijnt er een Perzisch wereldrijk. En diep onder al die gebeurtenissen veranderen er kleine nuances in onze wijze van denken, eigenlijk vaak niet meer dan formuleringen en inhouden van begrippen. Natuurlijk kunnen we hele discussies wijden aan de wijze waarop drie-eenheden omschreven worden, maar dat is niet de discussie die ertoe doet. Wel belangrijk is het gegeven dat met het idee drie-eenheid een soort contact, een medium met transcendentie, een ruimte waar de waarheid zich verstopt, wordt gelegd. Het is niet zozeer van belang waar nu precies in het menselijk bestel, in vormen, *nous*, *psuge*, *pneuma* of *logos*, de waarachtigheid gelegd wordt, maar dat de plaats van die waarachtigheid heel langzaam van binnen de mens naar buiten hem en vervolgens naar het transcendent wordt geschoven.

Het is interessant om te beschrijven hoe de verschillende participanten hun ideeën zo hard mogelijk probeerden te maken, maar in werkelijkheid gaat het er juist om dat zij blijkbaar waarde begonnen te hechten aan die hardheid van bewijsvoering, dat het hen kennelijk om een weten begon te gaan in plaats van om een worden. Het is die onderliggende groei van verandering binnen de centrale concepten van het denken die ons laat zien wat er werkelijk evolueerde in de wereld, en dat was heel wat meer beklijvend dan het bestaan van de grote wereldrijken.

Het Middellandse Zeegebied werd in deze periode een samenhangende en onderling verbonden cultuur, een unitarisch model van godsdienst, een manier van denken over de legitimiteit van samenlevingen. Aparte samenlevingen konden wel blijven bestaan, maar als onderdeel van dat ene grote bestel van uitwisselingen van waarden, gedachten, krijgshandelingen, munten en geloven. Deze wereld was omgevormd tot een cultureel geheel waarbinnen de transcendent God de waarheid ging bevatten en vertegenwoordigen zoals wij die kennen, een waarheid waarin er voor een acterende mens geen plaats was. Het denkbeeld van die ene God, die al ons denken in de schaduw stelt, was een factor die gemeenschappelijk was aan rooms-katholicisme, Byzantijns christendom, jodendom en islam, allemaal geloven die de menselijke waarheid irrelevant verklaarden. Allemaal geloven ook die de mens tot onmachtig, tot gebrekkig verklaarden, in het zoeken naar de waarheid. Het menselijk gebrek stond als allesbepalend mensbeeld aan het firmament, en er bleef weinig anders om naar te kijken.

Die toestand kwam vanuit een oorspronkelijk beeld van het denken en de filosofie, die het omgekeerde had gedaan.⁶³ Plato en zijn tijdgenoten leefden mét en niet onder de goden. Zij konden, net zoals de Joden, en net zoals de vroege Romeinen en de Carthagers, hun meningen uitwisselen in het volledige besef dat wat ze in de discussie zochten de waarachtige bestemming van hun handelen was, die opstelling waar ze zich volledig in konden vinden. Het ging hen om de menswording, om het goed omgaan met de complete en respectabele mens. Er was trots, er was waardevolle identiteit, er was het idee van een natuurlijke toestand waarin de mens thuishoorde. Er waren natuurlijk volop meningsverschillen, maar misschien waren het wel juist die meningsverschillen die leidden tot die onderhuidse zoektocht naar de vraag: wat doen we met onze zoektocht.

Op het eind van deze periode is de onderaardse beweging voltooid. De mens is geen mens meer maar enkel nog een halve mens. Zijn identiteit is verdwenen en hij kent zichzelf niet meer. Hij is ontheemd. want slechts te gast in Gods' rijk⁶⁴, en elk geloof in eigen kunnen is zijns ondanks geworden. Boven hem hangt een nieuw beeld, waarvan hij de slaaf is geworden. Het zoeken is verworden tot een onwettige daad. Terugkijkend zal hij niet begrijpen wat hem is overkomen, en die toestand blijft vooralsnog zo voor lange tijd.

⁶³ Natuurlijk verklaar ik Plato c.s. niet tot de bepalers van de wereldhistorie, maar wel als goede en representatieve tijdsopnamen van een wijze van religie en maatschappij beleven van zijn tijd.

⁶⁴ Het is goed om hierbij aan te tekenen dat ik uiteraard niet beweert dat God in deze periode werd uitgevonden. Er is altijd een godsbeeld, zoals bijvoorbeeld in de *Timaios* geschetst wordt. Maar de verandering draait om de positie van dat godsbeeld tegenover de mens. Hun relatie verandert, en om dat te kunnen doen moest het godsbeeld bijgesteld worden, zoals het beeld van de mens werd bijgesteld. Waar de mens macht verloor, nam die van God toe, waar de waarheid van de mens kleiner werd, werd die van God groter. De afzijdige God van de oude Grieken werd de partijdige en bevoogdende God van de late Romeinen.