

DE CULTUS VAN HET GELIJK



3. Zorgen voor elkaar

Colofon:

- Titel: Zorgen voor elkaar

- Uitgave stichting Dubitatio liberat, Antwerpen/Utrecht, 2017
Tweede editie, Utrecht/Antwerpen,2018

- 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: 9789082464566

- Bestelnr bij de Stichting Dubitatio Liberat: DL005

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	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

Zorgen voor elkaar:

Plato



Inhoudsopgave Zorgen voor elkaar, tweede editie

	pg
1. De aanpak	8
1.1. Het onderwerp	
1.2. Tussen presentisme en historicisme	
1.3. Doelverblindings	
2. Over Plato	12
2.1. Om ons onderwerp heen	
2.1.1. De Hellenistische cultuur	
2.1.2. De semitische invloed	
2.1.3. De Griekse handelsgeest	
2.1.4. Het Griekse staatsbestel	
2.1.5. Politieke voorgangers	
2.2. De mens Plato	
2.2.1. Wijs zijn in Athene	
2.2.2. Noodgedwongen pragmaticus	
2.2.3. Een succesvolle cursusleider	
2.2.4. Plato versus Socrates	
3. De bestaansvoorwaarden van Plato's gedachten	20
3.1. Inleiding	
3.1.1. De Griekse opvattingen over goden	
3.1.2. De relatie tussen ontologie en epistemologie	
3.1.3. De afwezigheid van transcendentie	

3.1.4. De ontwikkeling van een kernthema voorafgaand aan Plato

4. De filosofische ontwikkeling vóór Plato 24

4.1. Het kader van de pre-Platoonse filosofie

4.1.1. Thales van Milete

4.1.2. Anaximander

4.1.3. Xenophanes

4.1.4. Parmenides

4.1.5. Anaxagoras

4.1.6. Democritus

4.1.7. Heraclitus

4.1.8. Pythagoras

4.2. Het kernthema van de klassieke Griekse filosofie

5. De Westerse cultuur over Plato 36

5.1. De keuze van spreekbuizen van de Westerse cultuur

5.1.1. Waarom Popper en Heidegger?

5.2. Karl Popper

5.2.1. Karl Popper als wetenschappelijk optimist

5.2.2. Popper en de Wiener Kreiss

5.2.3. Popper over Plato

5.3. Heidegger

5.3.1. Heidegger in persoon

5.3.2. De fenomenologische voorgeschiedenis.

5.3.3. De waarheid van Heidegger

5.3.4. Waar of waarachtig?

6.Plato's wijsheid	54
6.1. Hoe de tijd een spook schiep	
6.2. Over de begrippen bij Plato	
6.2.1. Inleiding	
6.2.2. Over kennis bij Plato	
6.2.3. Over waarachtigheid bij Plato	
6.2.4. Over kennen bij Plato	
6.2.5. Over het goddelijke bij Plato	
6.3. Het goede of de deugd	
6.3.1. De wijzen bij Plato	
6.3.2. De ethicus Plato	
6.4. Popper en Heidegger gezien vanuit Plato	
7.Plato, een waardering.	77
7.1. De ontologie van het bestaan.	
7.2. De theorie van de spirituele aanwezigheid	
7.3. het derde element bij Plato: het existentiële perspectief	
7.3.1. Vrijmoedigheid	
7.3.2. Zorgen voor elkaar	
7.3.3. Ethiek als levensopdracht	
7.3.4. Deugd als voorrecht	
7.3.5. De ondragelijke opdracht van de perfectie	
8.Tot slot	86
Literatuur die bij deze tekst gebruikt werd	87

Zorgen voor elkaar

1. De aanpak

1.1 Het onderwerp

Als je naar iets zoekt, moet je weten wat je zoekt. Daarbij past de kritische vraag aan jezelf of je wel helder hebt wat je zoekt. En daar is in dit geval een probleem, het probleem van de cirkelredenering. Deze studie gaat over de vraag wat kennen en waarheid is in het licht van de wordingsgeschiedenis die in die concepten verwerkt is. Dan is een omschrijving van die concepten aan het begin van de studie van wat kennen en waarheid is, zoiets als de uitkomst van een studie er vooraf in stoppen.¹ Dat willen we natuurlijk niet. Daardoor moeten we als het ware onderwerploos beginnen, en dat bevordert de scherpte van je zoekrichting niet bepaald: wat te zoeken als je niet wilt weten wat je zoekt?

Dus toch maar een omschrijving, maar dan een die zo weinig mogelijk het zicht beperkt op mogelijk onvoorziene inhoud. Om die reden moet de omschrijving van het onderwerp aan het begin van de studie als het ware voorwaardelijk zijn: we geven de omschrijving onder het uitdrukkelijk beding dat die enkel bestaat en opgeld doet zolang de gegevens van een studie haar niet veranderd hebben: het is een te modificeren omschrijving, een werk in uitvoering.

De omschrijving dan:

De concepten 'kennen' en 'waarheid' zijn binnen en door de cultuur bepaalde gedachten over de wijze waarop wij onze veronderstellingen over de externe werkelijkheid vestigen en ontwikkelen. Daarbij zijn concepten als 'kennis' en 'feiten' niet meer dan linguïstisch bepaalde omschrijvingen van resultaten die, naar wij aannemen, ontstaan door het procedé van kennen en waarheid vaststellen.

¹ Maar het gebeurt natuurlijk maar al te vaak dat er studies naar 'de geschiedenis van de waarheid' worden gedaan, met als gevolg dat daar een verleden wordt beschreven dat niet bestond, omdat het waarheidsbegrip als zodanig toen niet bestond. Voorbeeld is *Truth* van Filipe Fernandez-Armesto, Black Swanbook, 1997.

1.2 Tussen presentisme en historicisme

Net zoals bij de bepaling en omschrijving van ons onderwerp dreigen er ook methodische problemen als we de filters proberen te identificeren waardoor onze waarneming van het verleden bepaald wordt.

Er is allereerst het probleem van het *presentisme*, het verleden bekijken door de bril van het heden, een op het oog onschuldig probleem maar dat is het niet als je de inhoud van ons onderwerp bekijkt in relatie tot episoden uit het verleden. Want als je stelt te willen kijken naar de concepten 'kennen' en 'waarheid' is het de vraag of die concepten bestonden in de periode waar deze studie over gaat. Kende Plato zoiets als het nu gekende correspondentiebegrip van waarheid dat betrekking heeft op de overeenkomst tussen inhoud van een uitspraak en de inhoud van dat waar de uitspraak over gaat? Gesteld dat hij dat kende, had dat dan een voor hem bepalende waarde als hij uitspraken deed over de zijnden, met andere woorden: was het een relevante zorg voor hem of zijn uitspraak inderdaad bevraagd kon worden op zijn overeenstemming met de werkelijkheid? Daarenboven, als wij de vraag naar de waarheid stellen is dat omdat het ons werkelijk een zorg is dat wij de waarheid bevatten in onze uitspraken. Deed Plato (en Socrates) zijn uitspraken ook in het licht van de zorg om die waarheid te vinden?

Kortom, heel veel vragen rond de concepten 'waarheid' en 'kennen' gaan uit van de huidige inhoud en context van die begrippen, en projecteren op de Antieke Oudheid het beeld dat die in dezelfde opvatting antwoorden. Dat is een vooronderstelling tot waarheidsgetrouw beeld verklaren, maar de vraag legt zo een beeld aan de werkelijkheid op in plaats van onder de oppervlakte van de waarneembare verschijnselen te kijken. Dat is het gevaar van uitgaan van de presente vraagstellingen en het eigene van historische vraagstellingen over het hoofd te zien..

Het *historicisme* is in zekere zin het omgekeerde van het presentisme. Het is door de grote bestrijder ervan, Karl Popper², gediskwalificeerd als een kwalijke ideologische misser, in die zin dat het betekent dat de historische determinatie van gegevens, zoals onze te bestuderen concepten, onontkoombare en dus ook onbestrijdbare vaststaande latsbepalingen opleveren, waarvan we de zin noch de waarde in twijfel mogen trekken omdat de historie nu eenmaal onfeilbaar is: historicisme stelt dat dat er onontkoombaar komt waartoe de historie leidt en

² Vooral in de *Poverty of historicism* (Routledge & Kegan Paul, London, 1961; vert. Arbeiderspers, 1967), maar ook in *The open society and its enemies* waarin Plato uitvoerig aan bod komt.

dat verzet daartegen onjuist en onmogelijk is. Dat is zo omdat het historisch verloop natuurlijk is: gebeurtenissen voltrekken zich zoals ze doen van nature, en zijn dus, net zoals de natuur, niet zomaar te veranderen. Popper trok daar de terechte conclusie uit dat in een dergelijk wereldbeeld elke vrijheid van handelen en van eigen verantwoordelijkheid van de mens verdwenen is.

Kentheoretisch leidt het historicisme tot de vooringenomenheid dat gebeurtenissen in het verleden noodzakelijkerwijs zo hebben moeten lopen als ze gelopen zijn, en dus de concepten 'kennen' en 'waarheid' zo zijn geworden als ze zijn geworden omdat ze niet anders hadden kunnen worden, en daarom niet anders hadden moeten worden. Het equivalent van dat soort denken is Fukuyama's inschatting dat met de val van de muur de geschiedenis op zijn bestemming is aangekomen. Een voorbeeld daarvan is ook het idee dat met de verlichting de mens is waar hij moest komen omdat hij nu eindelijk het weten heeft gevonden dat hij noodzakelijkerwijs had moeten vinden.

Daarmee verbonden is het idee dat wetenschap en techniek per definitie vooruitgang betekenen, omdat de mens historisch wetmatig geacht wordt vooruit te gaan. Het huidige bestaan is in deze denkrant nauwelijks aanvaardbaar als we niet bereid zijn te denken dat we nu, op dit moment in het heden, dat bereikt hebben waartoe al het voorafgaande moest leiden, de ontplooiing van de mens tot een kennend en wetend wezen.

Dat beeld van het kennen is echter een vooroordeel. Misschien waren er andere concepties van kennen mogelijk geweest, misschien had er minder schade hoeven zijn, mogelijk waren er in de historie andere wegen, waar we op de splitsing niet die weg hadden willen of moeten nemen die we genomen hebben. De historie is een gegeven, maar het idee dat gemaakte keuzes onomkeerbaar zijn, of dat weggevaagde opties niet hernomen kunnen worden, berust op weinig. Mensen maken historie, ten goede en ten kwade, en mogelijk zijn daar regelmatige patronen in het verloop, maar het is geenszins zo dat die patronen niet anders hadden kunnen zijn of dat ze zonder ingrijpen van mensen ontstaan en bestaan.

Samengevat: het benaderen van de historie van het kennen is een laveren tussen de klippen van presentisme en historicisme.

1.3 Doelverblindings

Er is nog een ander onderzoekstechnisch probleem dat we van tevoren moeten onderkennen. Dat heeft betrekking op doelverblindings.

Denken is zien. Kijken doe je met je ogen maar zien doe je met je gedachten. Als je gaat doen, wat wij hier proberen dan is dat gelijk aan het graven met je ogen in het duister, proberen waar te nemen wat door het donker moeilijk te onderscheiden is. Want verleden dat niet ontward is,

is duisternis. Je focus op je onderwerp kun je je voorstellen als een lichtbundel op een geselecteerde en van de omgeving afgescheiden plek. Je tracht je waarneming op één aspect te richten en zo in je onderwerp door te dringen. Maar door de veelheid van het licht zie je enkel contouren, geen diepte, geen breedte, geen biotoop, geen betekenis. Hoe kun je dan waarnemen?

Erik Oger³ stelt voor het omzeilen van dit probleem het begrip 'het nachtoog' voor, een term die hij aan militair jargon ontleent. Wie recht vooruit en direct op zijn doel afgaat ziet niet goed. Hij wordt verblind door zijn doelwit, hij ziet minder dan wanneer hij loensend, schuin zijwaarts kijkend op zijn doel afgaat. Door die tersluikse blik zie je meer omdat je de belichte plek zonder de verblinding hebt.

Het is de notie dat je om een kenobject te begrijpen het waar moet nemen zoals het werkelijk is en niet zoals het in jouw speciale blikrichting gevangen is, niet de gewaarwording de baas laten worden maar het begrip. . Dus als je Plato wilt begrijpen, duik dan niet direct boven op zijn teksten maar probeer eerst te vatten in wat voor setting van betekenissen zijn werk fungeert. Kijk ernaar in het web waar het deel van uitmaakt, in de diepte van de keten van gebeurtenissen waar Plato maar een schakel van is, in de diachronie van de tijd waar het enkel een willekeurig moment is.

Het is geen kwestie van 1 en 1 is 2 maar juist van de mogelijkheid dat die eenheden versmelten, oplossen, enzovoort. Geloof je onderwerp nooit zoals het zich voordoet, maar enkel zoals het, in zichzelf en dynamisch ontwikkelend, door jou wordt begrepen. Kentheoretisch onderzoek kan leiden tot begrip en faalt als het zich beperkt tot materiële feiten en gemakkelijke waarnemingen.

³ Oger Erik, *De rede en haar monsters*, Pelckmans, 2008, hfdst 3

2. Over Plato

2.1 Om ons onderwerp heen

We nemen de episode die Plato vormt in de ontwikkeling van het denken, het tijdsbeeld, als locatie van waaruit we ons onderwerp willen bekijken. Die keuze vertoont uiteraard al een behoorlijke vooringenomenheid door het beeld dat geschiedsschrijving van de wetenschap van hem hanteert.. Plato is in het heden de grote klassieke held van het denken. ‘Zijn Socrates’ is de icoon van wat de gewone lezer als wijsheid beschouwt. Dus er is behoorlijk wat reden voor wantrouwen in verband met een vermoeden van presentisme. Daar proberen we door hem in zijn tijd te willen zien wat grond aan te ontnemen, maar we kunnen niet om de overheersende indruk van de persoonlijkheid van Plato zelf heen. Niet alleen omdat nog veel van zijn werken ter beschikking aan ons staan, maar vooral omdat zijn werk in de latere historie van het denken, en dus ook voor het begrip van ‘kennen’ en ‘waarheid’, een leidende rol heeft gespeeld. Plato is niet enkel het icoon van de laatste 1500 jaar van de Westerse cultuur maar ook van de filosofie van 400 voor tot 600 na Christus. Dat is ook de periode waarin het christendom werd gevormd en de joodse godsdienst in een wereldwijde diaspora belandde, met in beide geloofsopvattingen die ook kenopvattingen zijn een grote portie Platonisme. Dit Platonisme vormde de basis voor de cultuur van het moderne Westen. Plato is daarom geen kanttekening in de rand van de geschiedenis maar een hoofdzaak.

2.1.1 De Hellenistische cultuur

Dat gegeven mag ons er echter niet toe verleiden zonder meer aan te nemen dat hij dat in zijn tijd ook was. Het Hellenisme was een cultuur die zich om de Aegeïsche zee had ontwikkeld in de 3000 jaar voor Christus. Het is en was nooit een cultuur in isolement.

De kuststroken van het huidige Turkije en het huidige Bulgarije en Roemenië, de kust van het huidige Libanon en Israël, steden als Carthago en het latere Alexandrië, de eilanden Sardinië en Corsica, en het zuiden van Italië en Sicilie waren alle gebieden waar de Grieken zich op grote schaal en lang voor Plato hadden gevestigd, vaak in een goede maar zakelijk concurrerende verstandhouding met de Phoeniciërs. Hellenisme was wel een onderscheiden cultuur, maar een cultuur in open verbinding met haar omgeving.

2.1.2 De Semitische invloed

Het is dan ook niet vreemd dat er tussen Grieken en andere volkeren niet enkel goederen uitgewisseld werden maar ook denkbeelden (zoals we later veelvuldig zullen terugzien). De fixatie van de moderne geschiedschrijving op de historie van Sparta en Athene zou ons bijna doen vergeten dat zij maar een klein deel vormden van de grotere Griekse hemisfeer. Vooral is van belang nu al te doorzien dat een belangrijke invloed in de Griekse cultuur van oudsher de Semitische invloed was, waarin een alleszins aards gedachte godheid een mystieke kracht op de achtergrond van het bestaan was. We zullen zien bij Plato en zijn voorgangers dat de notie van die afstandelijk gedachte, maar overmachtige mystieke kracht, diep in hun denken zit, niet zozeer bepalend voor hun persoonlijke leven, maar eerder als een stil aanwezige achtergrondmacht die zich niet manifesteert. Dit in tegenstelling tot die andere alledaagse godenwereld die de Grieken op de Olympus aanwezig veronderstelden, die met of tegen de mensen strede en min of meer in hun midden stonden.

2.1.3 De Griekse handelsgeest

De Grieken waren een volk van landbouwers en zeevaarders, kooplui en handelaren die zich overall nestelden waar zij meenden met het achterland een winstgevende relatie te kunnen opbouwen. De mentaliteit was praktisch ingesteld, gericht op het behartigen van hun zaken en het verdedigen van hun belangen. Juist die mentaliteit had tot gevolg dat zij groot belang hechtten aan het handelen van hun overheden: was dat in hun voordeel of hun nadeel? Roomde die overheid hun winsten af of bevorderde zij de mogelijkheden tot winsten?

Juist die handelsinstelling, waarin het handelen van overheden geen natuurlijke grootheid of een van God gegeven grootheid was, maar juist een omstrede factor in de dagelijkse strijd om het bestaan, leidde ertoe dat er een actieve betrokkenheid was van de Griekse burger bij de inrichting van het bestuur. Het model van de Griekse polis, dat in Plato's tijd tot volle ontwikkeling was gekomen, was een model gebaseerd op betrokkenheid van alle economisch actieve burgers. Het ging, ongeacht of het een periode van democratische heerschappij dan wel dictatuur was, altijd om de inbreng van de burgers: waar hadden zij baat bij, wat was in hun voordeel, wat in hun nadeel? (Dit leidde er overigens ook toe dat in tijden van gevaar van dreigende vijanden de burgers moeilijk over te halen waren om te investeren in militaire kracht: dat leverde niet direct iets op en was een risicovolle investering.)

2.1.4 Het Griekse staatsbestel

De polis was van nature een beheersbaar en overzichtelijk geheel, want een nationale, d.i. een land of groter gebied overspannende, overheersende overheid bestond er tot de opkomst van de Macedonische vorst Philippus niet. Binnen de stadsmuren werd er met elkaar en voor elkaar geleefd, uiteraard wel in goed eigen belang.

Dat eigenbelang was niet voor iedereen hetzelfde en daar werd ook niet door iedere bevolkingsgroep hetzelfde tegenaan gekeken. Bovendien hadden de onderste lagen van de bevolking, wat we nu het plebs zouden noemen, ook nooit een stem in de volksvergadering, evenmin als de vrouwen. De belangenafweging vond vooral plaats tussen de oude landadel enerzijds en de economisch actieve bevolking, die zich een inkomensonafhankelijkheid had verworven en een ondernemende houding had, anderzijds. Beide groepen leefden in Athene in de klassieke oudheid echter in onverzoenlijke tegenstelling tot elkaar en wisselden elkaar af in het bezetten van de macht. In de optiek van de adel, zelf eigenaren en exploitanten van grondbezit, was het actief zijn in handel en geld een verachtelijke vorm van bezigheid, waarin het algemeen belang werd opgeofferd aan de zucht naar winst. In de ogen van de economisch actieve bevolking was de adel een onbetrouwbare, op macht beluste groep usurpatoren, die met hun gepraat over het hogere algemeen belang op niets anders uit waren dan zichzelf verrijken puur door macht en niet door economische activiteit. In het geval van Athene werkte de adel, gedwongen door haar numerieke minderheid in de stad, maar al te vaak samen met de stadstaat Sparta om de macht te grijpen en buiten de volksvergadering om dictatoriale macht te installeren en te behouden.

2.1.5 Politieke voorgangers

In de periode van Plato gold als icoon van de democratie de staatsman uit de zesde eeuw voor Christus, Solon, die zelf zeevaarder-koopman was en die Athene de naar hem genoemde Solonische Codex had bezorgd. Die codex bepaalde in wezen dat de vrije burger de basis was voor de gemeenschap in de polis door tot slaaf maken door opgelopen schulden onmogelijk te maken en door een volksvergadering en een volksrechtbank in te stellen. De 300 jaar na hem (tot aan de onderwerping van Athene door Philippus van Macedonië) vormden het hoogtij van de Atheense democratie, waarbinnen Plato zijn bestaan zou leiden.

Nauwer omschreven is het tijdvak van Plato's leven de periode waarin Pericles (461 tot 429 voor Christus) als kampioen van de partij van de democraten Athene naar het toppunt van haar macht had gedreven. Ongelukkige overmoed en oorlogsarrogantie, onder meer door een van Socrates' gesprekspartners, de ijdele bevelhebber Alcibiades, luidden de neergang neer. In 404 voor Christus leidde dit tot een dictatoriale oligarchie van de 30, die onder druk van de Spartanen al in 403 voor Christus ten val kwam.. Het regime van de 30 ontnam alle burgers (dat

waren 3000 mannen) behalve de adel de macht en terroriseerde het volk uit naam van hun door zichzelf toegeigende functie van behartigers van het hogere belang van de bevolking. Het betekende een overwinning van het hoger belang op het regime van het eigen belang dat democratie heette, en waarop Socrates in zijn dialogen vaak kritiek had gespuid.

Toen de 30 in 403 voor Christus ten val werden gebracht wegens hun terreur was het begrijpelijk dat de criticaster van de democratie, Socrates, een voorspelbaar doelwit werd van democratisch gezinde Atheners. Dat leidde in 399 voor Christus tot het volksgericht waarbij Socrates door de volksrechtbank (400 personen onder wie Plato zelf) tot een gedwongen zelfmoord werd veroordeeld. De Atheense democratie hield zichzelf de rest van Plato's leven in stand, maar werd na zijn dood in 338 voor Christus definitief door Philippus verslagen.

Het is binnen dat kader dat de teksten van Plato ontstaan.

2.2 De mens Plato

Maar laten we eens preciezer naar de man kijken. Het beeld van Plato in de huidige tijd is dat van superieur wijsgeer, zeg maar in de termen van vandaag een superprofessor, een held van de wetenschap en een man van ongekend groot aanzien. Dat is ten opzichte van de werkelijkheid waarin hij leefde een groteske vertekening van zijn rol in zijn eigen biotoop.

2.2.1 Wijs zijn in Athene

Dat is goed te zien als we de rol bekijken die de wijzen van zijn tijd in het leven van de polis Athene innamen. Er was ten tijde van Plato een aanzienlijke voorgeschiedenis van 'wijzen'. We zien het bij Plato zelf terug als het over de Sofisten en over Gorgias in het bijzonder gaat. Wat wij later wijzen zijn gaan noemen, kun je beter kwalificeren als publieke debaters. Het waren figuren die zich, zoals dat tot voor kort geleden in het Londense Hyde park gebeurde, als het ware op een schavotje hesen om het publiek te overtuigen van hun standpunt.

In het geval van het Sofisme in enge zin, zoals Socrates het bespreekt, gaat het om figuren die het publiek wilden leren hoe ze succesvol zelf op dat schavotje konden staan: de kunst van het redeneren en overtuigen aanleren was het onderwerp van hun bezigheid. En die bezigheid was absoluut functioneel in de polis. Wie goed uit zijn woorden kwam en sterk kon argumenteren maakte zich zo in de volksvergadering tot belangrijk burger van de stad. Wanneer de Sofisten sommige burgers tot belangrijke burgers maakten, wekten ze uiteraard ook de woede op van andere burgers, die daarmee in de politieke minderheid werden gedrongen. Sofisten werden om die reden vaak de stad uitgejaagd als ze eens op het verkeerde paard hadden gewed en genoten dus zeker niet het aanzien van de onpartijdige wijze. 'Sofia' het Griekse woord dat in

de huidige tijd als 'wijsheid' wordt gelezen, betekende helemaal geen 'wijsheid' maar betekende 'vakkundigheid, vaardigheid'. De Sofist was een vakman, geen wijze. En dus was het, als je jezelf aanvaardbaar wilde maken als leraar van de deugdzaamheid, zeer raadzaam om je niet te identificeren met die Sofisten.

Het is ook waarschijnlijk om die reden dat Plato, en ook Socrates, zich uitvoerig distantieerden van de Sofisten: ze wilden in hun tekst en uitspraken niet graag gezien worden als Sofist. Plato koos de veiligheid van het niet zelf aan het woord komen in zijn teksten: het was veel veiliger om enkel als notulist te worden gezien van die ander, die wegens vroegtijdig overlijden toch niet meer tegen kon spreken, van Socrates dus. En zelfs die liet hij soms, als hij ervan overtuigd was dat de uitspraken in zijn tekst van veel willekeur en fantasie getuigden die omwille van de schoonheid van het verhaal uit de duim werden gezogen, zichzelf of Socrates liever niet aan het woord en dan legde hij de uitspraken in de mond van iemand zoals Timaios, aan wie hij niet zoveel boodschap had. Teksten in Athene konden dodelijk zijn, dus was het verstandig daar heel voorzichtig mee te zijn.

2.2.2 Noodgedwongen pragmaticus

Plato was, zoals Popper niet naliet uitvoerig te benadrukken, van de partij van de aristocratie, die door te heulen met de externe vijand, i.c. de Spartanen, in de periode die aan zijn schrijven voorafging, zich zeer verdacht hadden gemaakt. Zijn werk toont nadrukkelijk aan dat het in zijn opinie voor het staatsmanschap niet volstaat om met plat burgereigenbelang voor de dag te komen, maar dat er hogere waarden in het leven en de polis zijn, die platte kooplui zich niet kunnen inbeelden en die enkel begrepen worden door lieden die beheerst worden door de hogere waarden van het algemeen belang en de 'noblesse'. Degene die zo'n standpunt verkondigde, moest uiteraard veel moeite doen om afstand te bewaren van de cynisch bekeken en laag bij de grondse Sofisten. Dat is de reden dat hij weliswaar de bijna verplichte vorm van de dialogen hanteert maar zijn Socrates nooit laat verzeilen in al te spitsvondig geredetwist met anderen. In de regel horen de anderen over het algemeen enkel toe, en zeggen om de paar regels: 'het is zo', zonder met Socrates op de politieke vuist te gaan. Zo kan Plato suggereren dat de teksten uitkomst van de dialoog zijn - 'ik heb het niet gezegd maar dat was de uitkomst van het gesprek' - en ontslaat hij zichzelf van een verantwoordelijkheid. Hierdoor wint hij wel de vrijheid om vergaande uitspraken te doen over wat hij vindt en wat niet. Het is een publicatiestrategie, een slinkse manier om te zeggen wat je openlijk niet mag zeggen.

2.2.3 Een succesvolle cursusleider

De simpele edelman Plato had succes in Athene met die werkwijze. Door zich te onttrekken aan de aansprakelijkheid voor zijn teksten en de zo gewonnen vrijheid te gebruiken om een vorm van staatsmanschap te verkondigen, trok hij de aandacht van veel leden van de stedelijke elite.

Daardoor kon hij net buiten de stadskern van het toenmalige Athene een centrum stichten, de Academie, waar hij in samenspraak met zijn pupillen probeerde de deugden te identificeren die het staatsmanschap (wat in wezen goed burgerschap was) uitmaakten. Zoals we in latere hoofdstukken zullen zien, ontwikkelde hij daarmee een web van aan hem en aan de Academie gerelateerde denkers die op hun beurt aan de bron stonden van grote filosofisch belangrijke en bepalende scholen zoals de Sceptici, de Stoa, de Dialectische school van Megara, en het Aristotelisme van het Lyceum. De eenvoudige edelman uit Athene groeide boven zichzelf uit en dat deed zijn zelfbewustzijn overmatig goed. Hij raakte er kennelijk van overtuigd dat zijn opvattingen over burgerschap en staatsmanschap en de staat tot een superieure samenlevingsvorm en regeringsvorm moesten leiden die, eenmaal werkend, zijn superioriteit ook zou bewijzen. Waarschijnlijk stond hem daarbij het voorbeeld van het experiment van Pythagoras in Grieks Italië voor ogen, die daar in een door hem en zijn geestverwanten beheerste stad een voorbeeldsamenleving had trachten te stichten. Toen Plato later meende de ideale situatie voor zijn experiment in Syracuse te hebben gevonden, kwam hij echter van een koude kermis thuis, want de opkomende dictator, Dionysius, meende heel goed zonder de adviezen van Plato te kunnen. Plato werd, evenals Pythagoras voor hem in zijn spiritueel begeesterde dictatuur, uit zijn ideale stad en samenleving verdreven en wist tenauwernood het vege lijf te redden.⁴ De werkelijkheid was weerbarstiger dan het denken.

Teleurgesteld viel Plato daarna terug op zijn in Athene verworven positie van goede leraar en schreef zijn laatste grote werk 'De wetten', waarin hij nog eens tot in detail uit de doeken deed aan welke regels en voorschriften de samenleving en de staatsman zich zouden moeten houden. Met 'De wetten' bezegelde hij zijn onmacht: tot echte verandering van Athene niet in staat trok hij zich terug in de positie van moraalridder aan de zijlijn.

2.2.4 Plato versus Socrates

Er is veel te doen geweest in de discussie tussen filosofen over de verhouding tussen Plato en Socrates. Daarin figureert Socrates dan in de regel als de zuivere bevrager van de werkelijkheid met een integere opstelling en in zijn hart verborgen democratische gezindheid en Plato als de stiekeme fellowtraveller die Socrates gebruikt om zijn eigen aristocratische inzichten verkocht te krijgen, terwijl hij er eigenlijk op uit is om een spirituele dictatuur te vestigen. Het is een aantrekkelijk (maar zwaar ideologisch beladen) schema: de reactionaire aristocraat tegenover de onbaatzuchtige democratische wijze! Het doet denken aan Doornroosje en de boze koningin: de romantiek van goed en kwaad. En daar start ook direct de argwaan: sprookjes zijn niet voor niks sprookjes, de afstand tot de werkelijkheid is nogal groot. Waarom zou Plato Socrates dingen laten zeggen die hij zelf niet wilde? Waarom zou hij als integere notulist de woorden van de meester trouw optekenen, ook al zou hij die (volgens de Westerse uitleggers

⁴ Daarover wordt uitleg verschaft in deel 4 van dit project "De graal van de kennis".

van Plato zoals Karl Popper) totaal niet delen? Dat is zoets als Karl Marx die Adam Smith gebruikt om Marxistische opvattingen te verkondigen. Raar idee toch!

Het merkwaardige van dat idee is dat er zonder meer wordt uitgegaan van de kwade trouw van Plato: zijn citeren van Socrates moest kwade trouw zijn. Maar had hij dat nodig? Zou het niet kunnen zijn - wat ook logischer is - dat hij Socrates nodig had omdat diens opvattingen wel degelijk in de lijn van zijn eigen denken lagen? Is er misschien geen intellectuele samenzweringstheorie nodig om te verklaren wat Plato deed?

Tot hiertoe doe ik niet meer dan wat vraagtekens zetten bij de beroemde discrepantiethorie (mijn benaming – MvdO) over Socrates en Plato. Maar er is meer en er zijn daartegen fundamentele bezwaren.

We hebben Plato hierboven geschilderd als in een foto: kijk, dat is zijn situatie, dat is zijn omgeving, dit zijn de verhoudingen, dit zijn de concurrenten en zo is zijn persoon en zijn leven.

Dat is, zoals ik al eerder schreef, zeer bedriegelijk: foto's zijn geen werkelijkheid. Het is ook dat fotoperspectief dat van Plato een handige manipulator maakt die Socrates als schild gebruikt. Het wordt anders als we ons gaan afvragen waarom de man zich zoveel moeite getroostte om onderwerpen uit te diepen waarmee hij zich alleen maar problemen op de hals kon halen. Waar ging het eigenlijk allemaal over? Wat was de 'core business' van het schrijven van Plato? Was hij alleen maar bezig met het trainen en opvoeden van elite-kinderen? En als dat al zo was, wat hield die opvoeding dan eigenlijk in?

Je komt dan tot de ontdekking dat bij Plato opvattingen op tafel komen die passen in een lange en diepgaande traditie van denken over het leven en het bestaan, die zijn denken veel meer bepaalde dan de ijver om te intrigeren om de macht. Plato was helemaal geen plotseling en uit het niets tevoorschijn gekomen genie. Sterker, het is sowieso de vraag of wat hij opschreef werkelijk alleen maar van Socrates of van hem kwam. Hij was veeleer de schakel in een traditie van een evoluerende filosofische discussie in Griekenland. En dat is niet filosofie zoals wij ons dat in het moderne Westerse denken voorstellen, als briljante denkers die in verborgen studeerkamers hun leven doorbrengen met dieper en verder denken dan gewone mensen zouden kunnen. Dit is filosofie die gaat over de oorspronkelijk alledaagse vragen van Grieken in het kader van het leven waarbinnen zij vragen konden stellen.

Wij kunnen de geschiedenis van Homeros (circa 850 voor Christus) tot Plato (circa 400 voor Christus) niet helemaal reconstrueren. Daarvoor ontbreekt het materiaal aan bronnen. Maar we kunnen wel een aantal elementen reconstrueren. Die elementen spelen alle een rol in de geschriften van Plato. Zoals we zullen gaan zien, is het mogelijk niet zo dat Plato alleen van voorgangers overnam, maar of dat wel of niet zo is, weten we niet echt. Dat is voor de waarde van de opvattingen die Plato uit ook niet van belang. Wat wel van belang is, is dat er een zeker

soort historisch logische ontwikkeling is in het denken van de Grieken van wie Plato en zijn denken een voorlopige uitkomst vormde.

3 De bestaansvoorwaarden van Plato's gedachten

3.1 Inleiding

Er zijn vier noties die we moeten bekijken, omdat die leiden tot een beter begrip van Plato.

Dat zijn:

1. de Griekse opvattingen over goden;
2. de relatie tussen ontologie en epistemologie;
3. de afwezigheid van transcendentie;
4. de ontwikkeling van een kernthema voorafgaand aan Plato.⁵

3.1.1 De Griekse opvattingen over goden

Bij de Grieken bestond, net zoals overigens in de Semitische wereld, een tweevoudige opvatting over godendom. Er was enerzijds de erkenning dat er zoets was als een onpeilbare kosmische passieve kracht, een macht te groot om te bevatten, die Plato in de *Timaios* ook beschreef. In de ogen van de Grieken is die kracht een fysiek iets, een natuurkracht van onmetelijke opvang en niet iets spiritueels. Voor hun gevoel is die kracht achter het zwerk aanwezig en is die de oorsprong van alle bestaan. Die macht is passief, het is een soort stille superplant, aanwezig maar inactief, onmiskenbaar maar niet aanroepbaar. Onderdeel van de materialiteit maar niet erin zichtbaar. Zij zouden als ze over de moderne telescooptechnieken hadden beschikt verwacht hebben die kracht in het heelal te zien zitten, roerloos en zonder uitdrukking.

Daartegenover hadden de Grieken, zoals ook alle andere volken, wel hun eigen zeer tastbare en zeer actieve goden. Zeus en zijn uitgebreide familie op de Olympus waren er, en ze bemoeiden zich met de mensheid, dat wil zeggen: met het Griekse deel daarvan. Karl Jaspers omschrijft dat lokale en volkgebonden godendom als de voorlopers van de astijd, waarin uiteindelijk al die lokale goden plaats moeten maken voor het denken in termen van een universele God.

⁵ Er is - in tegenstelling tot over de Griekse filosofen - relatief weinig geschreven over de gewone Griekse mens en de beschaving van het gewone Griekse volk. Niettemin is die inbedding van het Griekse denken binnen de cultuur van het gewone volk wel medebepalend voor wat het Griekse denken kon zijn en wat het niet heeft kunnen zijn. Volkscultuur schept kaders. Een goede ingang voor enig begrip hierover biedt Max Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Vendenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1946.

Het lokale godendom van de Grieken plaatste de goden letterlijk tussen hen in. Homeros roept dan weer eens deze en dan weer eens gene god op om mee te strijden met hun menselijke vrienden in de strijd om Troje. Hij laat Odysseus bij al zijn rampspoed steeds de goden om hulp vragen en vertrouwt er niet op dat de moed en de kracht van de held alleen zullen volstaan om hem te redden. Goden staan naast mensen, denken en handelen als mensen, zijn even jaloers en soms even dom als mensen. Ze overstijgen het bestaan niet, maar maken er deel van uit. Ze kunnen worden aangeropen als bondgenoten en metgezellen of om raad te vragen en de toekomst in te zien. (Denk bijvoorbeeld aan het orakel van Delphi!)

Maar juist daardoor is het menselijk lot voor de gewone Grieken bijna tastbaar even tragisch als dat van de Olympische goden. Het genre van de Griekse tragedie werkt als een katalysator in het Griekse denken. Het destilleert uit het leven dat de tragiek van het menselijk leven verscheurend en onaanvaardbaar is. De mensen hadden een probleem, het probleem van de tragiek van het lot, een probleem waar de goden ze niet vanaf hielpen maar waar zij juist deel van uitmaakten. De goden waren in dit perspectief dus geen redders. Ze gingen weliswaar niet met de mensen ten onder maar slaagden er evenmin in de mens van zijn lot, de heimarmene, te redden.

Vanuit modern Westers religieus denken is die god dan geen god. Niet superieur, niet transcendent, niet spiritueel, niet reddend en genade gevend, en evenmin de slechten straffend. De Griekse goden waren anders dan wij nu het god-zijn zien, ze waren als mensen met de mensen. En dat bond de mensen bij gebreke aan een oppermachtige, actief sturende God onontkoombaar aan een bestaan waarvan zij de tragiek node ondergingen.

Dit is een cruciale vaststelling, want het is ook de oorzaak van het ontstaan van de oud-Griekse filosofie. Immers, dat Griekse godendom hielp niet bij het doorstaan van het dagelijkse leven. Het hielp niet te verklaren waarom de oogst lukte of mislukte, waarom oorlogen ontstonden en ondergaan moesten worden, waarom dictatuur en democratie elkaar afwisselden. Het Griekse godendom bood geen uitkomsten en droeg enkel bij aan de problemen.

Voor goede raad moesten de Grieken dus elders gaan. Maar waar?

Er ontstond een religieus vacuüm, een vacuüm waarin de Griekse filosofie haar oorsprong vond.

3.1.2 De relatie tussen ontologie en epistemologie

De Grieken werden geconfronteerd met vragen rond het bestaan, en daarmee komen we bij het tweede belangrijke uitgangspunt van het Griekse denken. Om dat goed te begrijpen moeten we ons eerst ontdoen van een Westerse vooringenomenheid. Wij denken dat al ons kennen meta-reflectie heeft ondergaan, met andere woorden: dat we bij al ons kennen automatisch nagaan of de kennis methodologisch verantwoord is bereikt. In gewone mensentermen: klopt het wel dat ik zie wat ik zie. Dat is een door de eeuwen heen opgebouwd en geleidelijk aan geïnternaliseerd mechanisme, waarmee we onszelf dwingen de kenniswaarde

van onze waarneming na te gaan. Die vraagstelling wordt extra nadruk gegeven doordat in onze samenleving wetenschap het hoogste stadium van de kennishiërarchie is, en in de wetenschap het positivistisch adagium overheerst dat kennis pas bestaat als het waarheidsgehalte daarvan is aangetoond. Met andere woorden: de vraag naar waarheid bestaat bij ons in elke beoordeling van een waarneming of gedachte.

De vraag of iets kennis is, wordt daarom altijd voorafgegaan door de vraag of de betreffende uitspraak waar is. De gevolgen van die automatische koppeling zijn (zoals in de delen 1 en 2 omschreven) aanzienlijk, in termen van reductie van de werkelijkheid en handelingsbekwaamheid. Het is een perspectivische vertekening.

Die vertekening bestond niet in de Griekse oudheid, omdat de Grieken die vraag zo niet stelden, en hem ook helemaal niet kónden stellen, omdat bij hen niet bekend was dat hun waarneming bedriegelijk kon zijn. Hun waarneming werd als een gegeven aanvaard, dat wil zeggen dat ze bereid waren aan te nemen dat ze via hun waarneming tot aanvaardbare resultaten van het denken konden komen. En dan zeg ik dus niet dat ze pretendeerden waarheid te bereiken, want dat is, zoals zal blijken, een uitspraak die ze niet in moderne Westerse zin konden doen.

Het is niet zo dat ze de discussie over waarheid niet goed voerden, maar eerder dat ze die helemaal niet wilden voeren. De focus van het Griekse denken lag niet op de betrouwbaarheid van kennis maar op de aard van het zijn. De Griekse filosofie concentreerde zich zonder methodisch tussenstation (althans tot Aristoteles) op zijnsvragen: 'Wat is?' en 'Wat betekent?' Het Griekse denken ging niet over het kenbare, het ging over het wezenlijke, de aard van de dingen en niet over het tastbare. Het Griekse begrip van het zijnde was principieel holistisch: het ging uit van een heelheid van zijnden waarvan het tastbare maar een facet is. Ze zouden het moderne epistemologische thema van de 'waarheid' een armzalige verschrompeling vinden van de werkelijkheid.

Grieken debatteerden ook niet over stellingen maar over de voorstelling van het zijnde. Wanneer Socrates zijn gesprekspartners onderwerpen voorlegde, waren dat interpretaties van wat was. In de discussie ging het er niet over of de voorstelling juist was, maar simpel over de vraag of het voorgestelde 'was' of 'niet was'.⁶

De discussies die Plato in zijn geschriften liet plaatsvinden, zijn dus per definitie van ontologische aard en niet van epistemologische aard. Zelfs als het erover gaat of waarneming te

⁶ Wat Nederlandse (en anderstalige) vertalers vaak en ten onrechte vertalen met de uitspraak 'dat is waar' wordt door de Grieken in het Grieks gezegd als: 'dat is' of 'het is'. Met andere woorden ze zeggen: 'dat bestaat ja' en niet, zoals de vertaling luidt: 'dat is waar'. Ze hebben het over het feitelijk zijn van het voorgestelde en niet over een beoordeling van het waarheidsgehalte van de uitspraak erover.

vertrouwen is of niet is dat een discussie over het zijn van het waarnemingsvermogen en niet over de vraag of we daar een betrouwbare uitspraak over kunnen doen.

Het besef dat dit zo is, zal verderop van doorslaggevend belang blijken als we de waardering bekijken die door Westerse moderne denkers aan Plato en zijn epistemologie gegeven wordt.

3.1.3 De afwezigheid van transcendentie

De derde notie is de opvatting over transcendentie of liever, over het ontbreken daarvan.

In de pre-Platoonse en Platoonse denkwijze was elk gebeuren aards. Per definitie, want hun denken ging puur over het zijnde zoals hun kennen dat opvat, als realistisch bestaand om hen heen. Het godendom was immanent aan het bestaan. Het zat binnen het bestaande en behoorde niet tot het niet-bestaande. De Grieken konden tot zowat het jaar nul niet buiten het bestaande denken.

Ook in het jodendom en in andere Semitische godsdiensten is de goddelijkheid voor het jaar nul aards aanwezig, is existent, een wereldse grootmacht, een potentaat en allesbehoeder, maar absoluut niet iets wat zich door verheffing boven alle aardse beslommeringen verheven voelt en aan- en afwezig tegelijk is. Jahweh is bij de joden, waakt over hen, zorgt voor hen, helpt hen in de strijd en bij het huishouden, is een hoeder des vaderlands, maar niet een onbenaderbare spirituele instantie.

Het is van groot belang dit in het oog te houden wanneer het later gaat over de opvattingen van Plato over vorm en idee. Dat zijn geen transcendenties, dat is helemaal aards gedacht. De modern-religieuze idee van een spiritualiteit, die non-existentel is en zich buiten de vatbaarheid van het aardse bevindt, is weliswaar hoofdzakelijk ontleend aan Platoonse navolgers uit de Romeinse tijd, maar is volkomen wezensvreemd aan de wijze waarop de oude Grieken zelf dachten. Daar waren ze helemaal niet uniek in, want die gedachte ontbrak bij andere volkeren in die tijd ook.

3.1.4 De ontwikkeling van een kernthema voorafgaand aan Plato

Het vierde en laatste element dat een essentiële voorwaarde vormde voor Plato's gedachten is, zoals aan het begin van deze paragraaf aangekondigd, het kernthema in het filosofisch denken dat aan Plato voorafging,⁷ het gegeven dat Plato het product is van een filosofische voorhistorie in Griekenland, die beheerst werd door een duidelijk traceerbaar thema. Dit is zo'n belangrijk concept dat we hier een hele paragraaf aan zullen wijden.

⁷ Voor data en locaties van alle in het boek genoemde sleutelfiguren en stromingen en scholen, zie de betreffende bijlage bij hoofdstuk 5.

4 De filosofische ontwikkeling vóór Plato

4.1 Het kader van de pre-Platoonse filosofie

Om de filosofische ontwikkeling die aan Plato voorafging te vatten, gaan we kort in op de kernopvattingen van een aantal grote figuren. Van hen is niet veel bekend⁸ en hun geschriften zijn slechts deels bewaard gebleven en via derden overgeleverd. Maar er is voldoende uit op te maken om de samenhang tussen hen te zien en te begrijpen waarom hun opvattingen in de regel reacties waren op elkaars denkbeelden en pogingen om alternatieven te formuleren.

4.1.1 Thales van Milete⁹

Thales van Milete, de eerste grote bekende naam uit de zogenoemde school van Milete, is de grondlegger van het principe van het reductionisme. Zijn kernvraag is eigenlijk die naar het element dat onaantastbaar is, het eeuwige om ons heen, iets wat in zijn denken gedacht moest worden als de eeuwige materie. Daartoe komen kon alleen door een soort 'alles is...'-vraag te stellen. Wat is wezenlijk onveranderlijk, gemeenschappelijk aan alles, de oneindigheid en dus de goddelijkheid want ver voorbij onze menselijke vergankelijkheid reikend? Zijn antwoord is niet zozeer van belang (volgens hem was dat water) maar meer de vraagrichting waarlangs het antwoord bereikt werd: 'Wat is eigenlijk de onveranderlijke materie, dat wat zonder begin of einde is, het substraat van alles, datgene waartoe alles gereduceerd kan worden?'

Het is een centrale vraagstelling die heel intensief en goed begrepen moet worden om de Griekse filosofie, en Plato in het bijzonder, te kunnen begrijpen. Het is een begrijpelijke

⁸ Ondanks het grote aantal publicaties in de moderne tijd over pre-Platoonse denkers is het bepaald niet zo dat uit de oudheid zelf veel betrouwbare bronnen bekend zijn. Allereerst ontbreekt het praktisch aan primaire bronnen, d.w.z. geschriften van de eigen hand van de grote denkers. De oorzaken daarvoor zijn velerlei, maar vast staat dat vrijwel alle teksten waarover wij beschikken uit de tweede hand zijn. Voornaamste bron van weergave van de gedachten van oud Griekse denkers is Diogenes Laertius (circa 200 voor Christus), maar die is voor wetenschapshistorici een typische 'pain in the ass' vanwege zijn willekeur en onsamenhangendheid in zijn teksten. Andere secundaire bronnen zijn Plato en Aristoteles zelf, maar die zijn om voor de hand liggende redenen van partijdigheid natuurlijk minder te vertrouwen. Wat ook nog wel kan helpen zijn analyses zoals die in de Verenigde Staten veelal gemaakt worden waarbij met behulp van allerlei contextgegevens zinvolle commentaren geschreven worden over de verschillende figuren. Deze vind je bijvoorbeeld bij Stanford University. Andere publicaties, zoals bijvoorbeeld Bertrand Russel's *Geschiedenis van de westerse filosofie*, of H.J. Storig *Geschiedenis van de filosofie deel I* of Ton de Kok's *Wat is God*, die de Griekse denkers samenvatten, verhullen meestal dat ze zich indirect vrijwel uitsluitend beroepen op teksten zoals van Diogenes Laertius.

⁹ Zie voor personen, data en tijden de bijlagen achter deel 5.

obsessie: de Grieken zagen zichzelf als mensen opkomen en ondergaan, ze zagen de natuur opkomen en ondergaan, oorlogen langs komen en rampen zich voordoen, en dan toch! Dan toch was er een doorgaan, een voortleven, een zich door alle wederwaardigheden uitstrekkend continuüm, dat onbegrijpelijk leek tegenover het veel meer voor de hand liggend einde der tijden. Er leek een ongrijpbare maar kennelijk aanwezige kracht aanwezig, veel sterker dan de wisselvalligheid van de menselijke historie. Iets was er toch dat kennelijk onvergankelijk was, dat niet leed onder de kwellingen van de tijd, dat buiten het zichtbare verlopen niet verliep, buiten het zichtbare vervallen niet verviel. Een grotere kracht dan wij mensen en dieren en planten, iets wat ons beheerste, wat het bestaan en de wereld beheerste in de zin van eeuwige aanwezigheid, maar wat wij niet beheersten. Wat was dat?

Die vraag stellen is zoiets als een vast punt willen vinden, een gegeven dat niet vergaat.

4.1.2 Anaximander

Opvolgers in de school van Milete, als Anaximander en Anaximenes, gingen op deze basisvraag door, hoewel hun antwoorden anders waren. Anaximander was daarbij expliciet in het verbinden van oermaterie met goddelijkheid, omdat hij meende dat al het wereldse dat wij kennen, inclusief water, een vorm van omzetting van oermaterie moest zijn, waarvan hij het bestaan gelijkstelde met goddelijkheid. Wat hij daaraan toevoegde is de gedachte van een als mechanisch gedachte kosmologie, waarin lichtbronnen als zon, maan en sterren gezien werden als doorgaves van een achter een wielvormig firmament verborgen vuur. De lichtbronnen waren dus doorgaves van een groter goddelijk oergeheel, een opvatting die later zal doorklinken bij Plato, als hij de sterren en planeten gaat omschrijven als goden. Aristoteles zal deze opvatting als die van een hiërarchisch geordend universum overnemen waardoor deze tot de zeventiende eeuw, de periode van de mechanisering van het wereldbeeld, zal blijven doorklinken. De wereld als een - weliswaar goddelijk - mechaniek introduceerde de conceptie van een wereld die in zichzelf en door zichzelf kon bewegen¹⁰. De grondgedachte van het mechanisme, van het bestaan van een soort kosmische drijvende kracht, was geboren.

De reactie van tijdgenoten op deze toch heel speculatief overkomende interpretaties als zouden er ondernemende instanties zijn, en op de klakkeloos door dichters als Homerus vooronderstelde antropomorfe goden, was voorspelbaar:

Maar stervelingen veronderstellen dat goden geboren worden.

Hun eigen kleren dragen en een stem hebben en een lichaam.

¹⁰ Alfons Dupré, *De strijd tegen schijnbare zekerheden*, Davidsfonds, Leuven, 2000, blz 16/17.

Ethiopiërs zeggen dat hun goden stompneuzig en zwart zijn.

Thraciërs dat de hunne blauwogig en roodharig zijn.

Maar als paarden of ossen of leeuwen handen hadden

of konden tekenen met hun handen en zulke werken als mensen konden verrichten dan zouden paarden de figuren van goden tekenen als gelijk aan paarden,

en de ossen als gelijk aan ossen en

zij zouden de lijven maken naar de aard die elk van hen had.¹¹

4.1.3 Xenophanes

Xenophanes, aan wie deze regels worden toegeschreven, wordt gezien als de eerste grote criticaster van de willekeur in de godeninterpretatie. Hij reduceerde het kennen tot het sensualiseerbare, dat wat men kon waarnemen, en hekelde de neiging van zijn tijdgenoten de eeuwig sturende instanties in te vullen naar hun eigen voorkeuren. Hij ontkende niet de gewaarwording van overmacht, maar wel het vermogen deze door kennis of kunde in gestalte en vormen om te zetten. God was niet gestaltevol, niet iets, het was alles. Het was de vaststelling dat er geen scheiding was tussen enerzijds aards en stoffelijk en anderzijds bovenaards en oermaterie van goddelijke aard maar juist een vereniging van die twee te allen tijde: alles was zowel aards en stoffelijk als bovenaards en eeuwig en onstoffelijk¹². Het zijnde was als zodanig goddelijk en het Pantheïsme was hiermee ontstaan. Uitspraken over een God die onzichtbaar in de kosmos zou zijn en van alles kon worden toegedicht naar willekeur zijn niet meer dan opinie die voor om het even welke opinie kunnen worden geruild. Uitspraken over al het zijnde zijn waar als ze zelf-evident zijn, zonder dat daarbij of daarin het verborgen goddelijke verondersteld zou moeten worden. F.R. Pickering¹³ noemt dat de geboorte van het kritisch empirisme: het bestaande willen verklaren door in dat bestaande zelf haar verklaring te zoeken. Want al het bestaande is door zijn existentie zelf al goddelijk en niet zozeer door in het bestaande verborgen wezens.¹⁴

¹¹ Vertaling van de tekst van Xenophanes opgenomen in de Engelstalige internet *Encyclopedia of Philosophy* in het aan Xenophanes gewijde artikel.

¹² Dit is de opvatting van de verhouding tussen object en de idee of vorm van het object die Plato later zal overnemen, maar na Plato door de neo-Platonisten wordt verlaten en ingeruild voor een puur transcendentele opvatting van het godendom.

¹³ Pickering F.R., 'Xenophanes' in *The classical review*, Vol 43, 1993, 232-233.

¹⁴ Precies dat, dat het bestaande goddelijk is, maar de goddelijkheid bestaat uit de schaduw van de materie en de substantie van de idee achter de materie, is wat Plato zegt.

Die gedachte van het Pantheïsme, een formule voor alles, is een grondgedachte in het Westerse denken. Er wordt in latere tijd steeds terug geprobeerd dat allesomvattende principe te vatten, bijvoorbeeld in termen als 'logos' of 'vormen' of 'eidos' (= wezen). Het idee dat er een allesomvattend principe in het bestaan ligt, een orde van het bestaan, waarvan de kennis ons toegang zou geven tot alles, zou de Westerse theorievorming vele eeuwen blijven beheersen, zowel langs de lijn van de wetenschap als langs die van de theologie. Het zou ook een bepalende achtergrondlijn worden in het werk van Plato, zoals we verderop zullen zien, want ook Plato laat Socrates voortdurend een zoektocht uitspreken naar het 'ware', dat principe dat toegang geeft tot het goddelijke.

4.1.4 Parmenides

Het grote gedicht van Parmenides 'Over de natuur' vormt een sleutel tot het werk van Plato. Parmenides¹⁵, die Socrates nog ontmoet en onderwezen heeft, kennen we alleen via diverse nagelaten fragmenten die via derden bij ons beland zijn. Zijn stelsel van ideeën vertrok vanuit de aanname dat er onvergankelijkheid moest bestaan, dat het zijnde een basis van bestaandheid had die qua kenbaarheid niet samen kon gaan met het niet-zijnde: het on-zijnde is een ondenkbaar en daarom onbestaanbaar begrip.

Zijn aanname dat er een onvergankelijkheid lag onder al het vergankelijke leidde tot de stelling dat het vergankelijke dus schijnbaar is, bedriegelijk, een voorstelling van zaken die bedriegt. Het kennen kon daarom niet gericht zijn op het veranderlijke als zodanig maar moest op het constante gericht zijn, op het eeuwige in de veranderlijkheid. Volgens Parmenides moeten wij als onderzoekers van het bestaan focussen op dat wat onder het gezichtsveld ligt, achter de fenomenen die we waarnemen. Het Socratisch onderzoek lag rechtstreeks in de lijn van dit streven, evenals de allegorie van de grot bij Plato. Ook de latere Aristoteles zoekt achter zijn schijnbaar inductieve waarnemingen de wetmatigheid en onvergankelijkheid die de veranderlijke verschijnselen verklaart en verklaart zich daarbij schatplichtig aan Parmenides. En het idee in de huidige wetenschappen dat de enige zin van wetenschappelijk onderzoek de vondst van onvergankelijke wetmatigheden zou zijn, is op dit concept terug te voeren.¹⁶

¹⁵ Over Parmenides bestaat veel literatuur. Voor mijn werk hier heb ik gebruik gemaakt van Bertrand Russels *Geschiedenis van de westerse Filosofie*, van het betreffende erg goede artikel in de *Stanford encyclopedia of Philosophy* en diverse commentaren op Parmenides in diverse handboeken over filosofie.

¹⁶ Op Parmenides komen we verderop terug, omdat Plato in de confrontatie met het denken van Parmenides in de naar die laatste genoemde dialoog juist een heel deel van zijn opvattingen over vormen en ideeën terugneemt.

Feitelijk had Parmenides niet een antwoord gegeven maar een vraag gesteld, namelijk die naar de aard van de verschijnselen en de wereld onder het zichtbare, naar datgene wat ons bestaan bepaalt zonder dat we dat bepalen als zodanig kunnen waarnemen. Let wel: hij vroeg niet, net zomin als zijn voorgangers of navolgers, wat waarnemen was of wanneer waarnemen correct was. Nee, hij stelde een gedachte, een waarneming, als zodanig, zonder de meta-reflectie op het waarheidsgehalte van die gedachte. Dat wil zeggen: de vraag of zijn stellingen waar zijn boeide hem niet. ‘Waarheid’ was geen punt van belang. Hij stelde, punt achter de lijn!

Natuurlijk is een vraag stellen ook altijd minstens gedeeltelijk hem beantwoorden. Als het waar is dat we moeten zoeken naar het ding onder de dingen, het object dat achter het fenomenale, het verschijnende, ligt, wat is dat ding dan? Het is de vraag die Anaxagoras en Heraklitus gaat bezighouden, de vraag naar het al dat werkelijk is en niet voor zijnde wordt gehouden zonder te zijn.

4.1.5 Anaxagoras

Anaxagoras startte zijn denken vanuit de basispremissie van Parmenides: wat is, kan niet niet zijn. Het niet zijn is niet denkbaar, maar dan kan er ook geen sprake zijn van ontstaan of wegsterven/verdwijnen want dan zou dat betekenen dat er voor het ontstaan een niet-zijn is net als na het wegsterven. Zaken die werkelijk zijn, zijn altijd. Er is geen begin of einde aan, want dan zouden ze ooit niet zijn, en dat is onmogelijk. Vanuit die basisstelling zag Anaxagoras de noodzaak om te verklaren hoe veranderlijk zaken zijn, en hij verklaarde dat door de stelling dat waarneembare en veranderlijke zaken wisselende mengsels van eeuwige grondstoffen zijn, zonder dat er een grens is aan hun ondergrens (= kleinste) of bovengrens (= grootste). Slechts de samenstelling verandert maar ze ontstaan nooit en vergaan nooit, want dan zou er immers een zijnde zijn, dat niet zijnde werd.¹⁷

Het probleem is waarom een mengsel niet een ander mengsel is en omgekeerd. Anaxagoras kwam met het concept dat een andere sleutel vormde tot het Socratisch-Platonisch denken. Hij dacht dat er een sturende kracht moest worden voorondersteld, dat mengsels niet lukraak zonder ingenieus ontwerp ontstaan, omdat ze te ingenieus zijn om zonder geest te ontstaan. De geest is in het ontwerp, het ding is geest-gefundeerd, is een personificatie van de geest, de ‘nous’ zoals de Grieken zeggen. De ‘nous’ drukt zichzelf uit door het mengsel, en uit het mengsel is de uitdrukking van wat de ‘nous’ wil te lezen.¹⁸ De ‘nous’ staat hier voor de eerste

¹⁷ Patricia Curd, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011, blz. 4/24.

¹⁸ ‘Nous’ is een multi-interpretabel Grieks begrip. Het woordenboek geeft als eerste betekenis ‘Het denken en kennen als functie’, d.w.z. het partijkiezen tussen verschillende mogelijkheden. Als je deze betekenis aanvaardt, is het denken van Anaxagoras uiteraard een cirkelredenering: het mengsel is dat wat kiest dat het is. De tweede betekenis die het woordenboek geeft is ‘Geest verstand, als goddelijk verstand, Rede’. Kortom, een soort superieur gedacht intellect, een van alle menselijke domigheden ontbloot naakt intellect.

maal voor Intellect, Rede of goddelijke wijsheid – hier gemakshalve allemaal over een kam te scheren – en wordt opgevoerd als het initiërend en sturend bronbeginsel van de samenstelling van het aards gebeuren.

Anaxagoras voegde daar een element aan toe dat ook voer gaf aan latere opvattingen: ‘nous’ zat niet in alles, enkel in die zaken die van een superieure samenstelling getuigden. Het gaat niet zozeer om het curieuze van deze opvatting zelf, als wel om de grondgedachte ervan dat ingeniositeit is voorbehouden aan sommige zaken en dat andere ervan uitgesloten zijn. Intellect als voorrecht, goddelijkheid als privilege. Een basisgedachte die we veelvuldig gaan terugzien.¹⁹

4.1.6 Democritus

Democritus, die als een volgeling van Anaxagoras gezien werd, moet ik hier vermelden omdat hij nadrukkelijk misbegrepen wordt. Hij staat bekend in het moderne Westerse denken als de uitvinder van het atoom, maar wat veel bijzonderder is dan zijn opvatting dat de oermaterie opgebouwd wordt uit ondeelbare kleine deeltjes (iets wat feitelijk al in het denken van Anaxagoras verondersteld kon worden), is zijn gedachte dat er een niet kan zijn, een leegte, iets wat niet bestaat.

Democritus nam aan dat atomen zich onderscheidden van het niet-atoom zijn, dat wil zeggen dat er een niet-bestaande was. Eigenlijk stond deze opvatting gelijk aan de ontdekking van het getal nul²⁰, iets wat pas in de negende eeuw na Christus door de Arabieren wordt gedacht (na

¹⁹ Voor wat betreft Anaxagoras is de *Stanford encyclopdia* verreweg de beste bron. Bertrand Russel begrijpt duidelijk het belang niet van Anaxagoras en komt met de vage verwijten van Aristoteles over de juist verklarende relaties van de Nous. De sympathieke Bernal (*De wetenschap als maatschappelijk proces*, deel 1) weet helemaal niets over hem te melden. Storig merkt over het begrip van ‘Nous’ bij Anaxagoras op dat deze het weliswaar heeft geïntroduceerd maar het slechts als een ‘eerste beweging’ heeft gezien, d.w.z. de notie dat er een initiator moet zijn geweest, een spirituele instantie die de gedachte, de wil zo men wil, heeft ontwikkeld om iets tot stand te brengen, iets te mengen, en dat daarna volgens Anaxagoras alles mechanisch moet zijn verlopen.

²⁰ Het getal nul werd rond 632 in Bagdad binnengebracht door een groep Indische geleerden die van het sterrenobservatorium uit Arin in Indië kwamen. Gezien de overheersing door het Boeddhisme in die jaren acht ik het zeer waarschijnlijk dat er conceptuele banden zijn tussen het denken van de leegte in het Boeddhisme en de ontdekking van de leegte in de meting: het getal nul. In India wordt aangenomen dat de geleerde en astronoom Arya Bhatta (geboren in 476, maar volgens Hindoeïstische vrienden van mij absoluut een Hindu) de grondlegger is van het idee van de leegheid of de mogelijkheid van een getal ‘niet’ of 0. De relevantie van dat begrip is nog altijd niet goed begrepen.

Uiteraard zou het boeiend zijn om na te gaan of er banden waren tussen Boeddhistische stromingen en de Grieken uit de tijd van Democritus. Er zijn ook bronnen die beweren dat Democritus zijn notie van nul ontleende aan de Egyptenaren waar de Grieken intensieve banden mee hadden, maar ook dan rijst de vraag of dezen op hun beurt weer geen contact hadden gehad met het Boeddhisme. Anderzijds wordt in India voorondersteld dat er voor Aryan Bhatta al contacten en banden waren met de Griekse wereld, maar qua feitelijke bewijzen heb ik niet veel kunnen terugvinden.

invoer van het idee vanuit India) en pas in de elfde eeuw West-Europa zou bereiken. Die ontdekking was onaanvaardbaar voor de Grieken. Zij hebben die dan ook niet opgenomen en niet verwerkt als basis voor een systematische opbouw van kennis, waarschijnlijk ook omdat de tijd niet rijp was voor waarnemingen die dit beeld zouden kunnen ondersteunen. De euclidische meetkunde zal het zonder nul doen²¹ en de astrolabe, het navigatie-instrument van de Arabieren dat tot in de veertiende eeuw het belangrijkste instrument was, wordt pas na de ontdekking van de nul tot een effectief instrument.

Wat voor ons belangrijk is, is dat Plato de leegte van Democritus niet kon of wilde denken. Hij kon zich iets wat 'on' was niet voorstellen. Dingen en uitspraken waren! Ze waren niet 'on', ze waren niet niet, hij bleef wat dat betreft bij de opvattingen van Parmenides en Xenophanes. Al zijn redeneringen bouwde hij op als positieve stellingen die elkaar als de vorming van een piramide van gedachten ondersteunden. Maar het tegendeel onderzoeken zou hij nooit doen. Waarheid of onwaarheid, het niet-zijn van de dingen, was niet de vraag.

4.1.7 Heraclitus

Heraclitus²² is een intrigerende leerling van Anaxagoras. Ook hij was geen eenzaam genie. Hij was niet iemand die als een komeet uit de lucht kwam vallen, maar eerder een logisch gevolg van zijn voorgangers. Wat we van hem weten is niet veel. De papyrusrol met zijn opgeschreven gedachten, die hij ooit in de Artemistempel van Efese deponeerde, is al eventjes uit het zicht verdwenen. Wat we weten komt van derden.^{23, 24}

De Arabische geleerde Al Khwarizmi, verbonden aan Bagdads huis der wijsheid, introduceerde het door Al Kindi binnengebrachte idee van het tientallig stelsel inclusief de nul in de negende eeuw door het uitbrengen van een boek dat als het boek van de Indische getallen bekend stond. Hij introduceerde ook de algebra en is de naamgever van de term algoritme.

²¹ Over euclidische meetkunde is er de uitgave van Husserl *Over de oorsprong van de meetkunde* bij Dixit, Wereldvenster, Baarn 1977.

²² Heidegger's publicatie uit 1967 bij Kloverman over Heraclitus heb ik nog niet kunnen vinden en naslaan.

Dr. J. de Boer, *Heraclitus*, Hollandia-drukkerij, Baarn. Uiteraard vind je passages over Heraclitus terug bij bekende handboeken als Storig en Bartelink's *Klassieke letterkunde* (Aula, 1964), maar die voegen niet veel zinnigs toe.

²³ Er bestaat een uitgave, geredigeerd door Julius de Boer en verschenen bij de Drukkerij Hollandia in Baarn, ongedateerd maar waarschijnlijk jaren dertig van de twintigste eeuw, waarin een vertaalde (en volgens mij geparafraseerde) versie staat van de 150 tekstfragmenten die van Heraclitus bekend zijn.

²⁴ Het is lastig om Heraclitus te interpreteren. Er zijn veel niet bepaald onbekenden die zich uitvoerig uitlieten over de kern van zijn denken, en dat vaak niet erg juist weergaven. Recentelijk (alleen, min of meer) was het Martin Heidegger die zich tussen 1946 en 1966 met Heraclitus bezighield, wat in 1967 resulteerde in een uitgave met zijn collegeteksten bij Klostermann.

Heraclitus is dus lastig te interpreteren, wat deels voortkomt uit zijn gewoonte duidelijke uitspraken te mengen met mystieke quasibezweringen, wat voor zijn tijd heel gewoon was, maar voor ons Westerlingen moeilijk terug te vertalen is. Wat zo speciaal is aan de man, is dat hij in staat was dingen te verwoorden die in het Westen blijven opduiken, met name in die van het kennen, en ook aanwezig zullen blijven.

Ik begin met zijn persoonlijke versie van wat al zijn voorgangers al hadden pogen te benoemen: het constante element, de onveranderlijkheid, de basisstof van het al. Heraclitus benoemde het vuur tot basiselement (iets wat in de christelijke mythologie werd opgepikt). Maar in het Grieks liggen de termen vuur en gloed bij elkaar, en de mystieke bewering dat alles van vuur vervuld is en tot vuur te herleiden is, kan ook als bezieling, en geest, gelezen worden. Wezenlijk is dat hij van de statische zienswijze van Parmenides over leek te gaan op een dynamische zienswijze. Volgens Heraclitus was niets vaststaand en alles altijd in beweging. Zo wordt aan Heraclitus de bewering toegeschreven (door Plato) dat je niet tweemaal in dezelfde rivier kunt stappen, als metafoor voor de gedachte dat historie en zijn nooit stilstaan.

Commentaar hierop (bijvoorbeeld van Daniel W. Graham in de *Stanford Encyclopedia of philosophy*)²⁵ stelt dat dat een misvatting is. Heraclitus stelt, aldus deze auteur, niet alleen dat alles eeuwig onveranderlijk en bewegend is, maar dat het juist door en in die constante verandering, hetzelfde blijft. Iets kan zich niet anders handhaven dan door steeds te veranderen, steeds mee te bewegen, omdat het anders ten onder zou gaan. Dat is een basis voor het verklaren van de relatie tussen constantheid en verandering. Wanneer je naar de mens als verschijnsel kijkt, zie je dat die constant in verandering is en moet zijn om zich te ontwikkelen en als species te blijven bestaan en in dat species-bestaan constantheid heeft.

Heraclitus had voor die beweging ook een descriptieve omschrijving. Hij meende dat die beweging veroorzaakt werd door de botsing van tegengestelden (waardoor hij vaak is uitgemaakt voor de uitvinder van de dialectiek). Al het zijnde bestaat uit tegengestelden en die maken in de botsing met elkaar de verandering.

Die opvatting van Heraclitus riep natuurlijk een onontkoombare vraag op, want waarom zou het systeem van het zijnde dan niet uit zijn evenwicht raken en hoe kon verklaard worden dat uiteindelijk alles constant bleef als alles voortdurend botste? En waarom zien we dan dat constante niet, die hefboom voor het begrijpen van het alles?

Ik zou zelf kunnen proberen te verwoorden wat Heraclitus hierop zegt maar het is eerder al mooier verwoord: de parafrasering van de hand van Julius de Boer²⁶ geeft de uitspraken van Heraclitus daarover:

²⁵ Hij stelt het in feite op blz. 7/16 van zijn artikel nog iets pregnanter: "It is that some things stay the same only by changing" en "Heraclitus believes in flux as a necessary condition of constancy".

²⁶ Julius de Boer, Heraclitus, Hollandia, Baarn, blz. 40.

Het eene, dat allen verenigt, de verborgen harmonie, laat slechts in den bedrieglijken schijn tweedracht bestaan. Het oog is bedriegelijk: slechte getuigen zijn ogen en oren van de barbaarsche zielen: de mensen laten zich omtrent de kennis der zichtbare dingen bedriegen. Men moet zichzelf onderzoeken, want aan de ziel is de rede eigen, die zichzelf vermeedert, d.i. in Heraclitus' zin, die toeneemt als de mens ouder en wijzer wordt. Het denken hebben allen gemeen, het denken is het grootste voorrecht en de wijsheid bestaat daarin de waarheid te zeggen en volgens de natuur te handelen naar haar luisterende eenheid. Derhalve: wanneer men met verstand spreken wil dan moet men zich wapenen met het allen gemeenzame gelijk een stad met de wet, en nog krachtiger, want: alle menselijke wetten worden gevoed door de eene goddelijke. Er is een verborgen harmonie of eenheid, die beter is dan de openbare, want des mensen zinnen zijn bedriegelijk. De mensen kiezen zich de verkeerde leermeesters. Veelweterij is nog geen wijsheid, al moeten degenen die de wijsheid liefhebben, de filosofen in de eerste plaats dus, van zeer veel dingen kennis hebben.

Ziehier de heraut die Socrates aankondigt, in velerlei opzicht.

Het was niet onproblematisch, want die luisterende eenheid van de natuur werd gepostuleerd, werd voorondersteld, maar tegelijkertijd bestempeld als niet zichtbaar, niet traceerbaar, niet aanwijsbaar. Heraclitus gaf het beest een naam: 'de logos', dus zoiets als 'de orde', moderner gezegd misschien: 'het systeem' van het natuurlijke zijn, maar hij weet niet wat het is.

Als je erkent dat er een systematiek, een ordening of orde, is dan is de conclusie dat die onontkoombaar blijvend en constant moet zijn, want anders gaat het systeem teloor. Verandering zal er zijn, constant en altijd, maar de constante daarin is de ordening, en dat is het eeuwige en onveranderlijke waarnaar alle filosofen zochten. Met die gedachte, de introductie van een orde, een systeem, een overheersende onzichtbare hand, werd het besef van een constante, een achtergrondkracht, gevestigd.

De Grieken en Heraclitus bestempelden later de 'Logos' tot een goede orde, een Rede van de natuur en daardoor omgekeerd de natuur tot volgens de rede geordend, dat is 'redelijk'. De Logos of Rede was een principe net zogoed als een totaalsysteem. Het kleinste element ervan was identiek aan het grote geheel, het principe was hetzelfde. Daarom was de mens ook door de Rede bezeten, had hij de Logos in zich. Heraclitus sprak in een opmerkelijke frase zijn overtuiging uit dat die rede uit de mens zelf te lezen was, dat die in de mens zijn afdruk vond: 'Men moet zichzelf onderzoeken, want aan de ziel is de rede eigen, die zichzelf vermeedert.' Daar is dus de argumentatie te vinden waarom de mens onderzocht moet worden om de 'Logos' te vinden, de opperste en constante waarheid, de grondordening van het bestaan. Dat is wat Socrates zal gaan doen, en na hem nog vele anderen in de scholen van het neoplatonisme en het christendom.

Wat Heraclitus niet duidelijk maakte, is waaruit die logos precies bestond, wat er de kern of het principe van was. Hij cirkelde daaromheen en dat zou de discussie na hem worden: wat is het ordeningsprincipe dat ons bestaan bestuurt en hoe kunnen we dat kennen?

Die vraagstelling: zoeken naar een eenheid die constant is, die met andere eenheden een systeem vormt, dat wat onveranderlijk is temidden van alle veranderlijkheden, vormde zo de kernvraag van de Griekse filosofie. Waar was dat onzichtbare eeuwige discours dat over alles heerste? Wat was het dan?

4.1.8 Pythagoras

In die sfeer komt een gedachte op die tot op de dag van heden in Westerse wetenschapsopvattingen zal blijven spelen: de kwantiteit, of liever de idee van kwantiteit, de reductie van zaken, stoffen, objecten, mensen en alle andere zaken tot het getal, d.i. de constante grootte die zichzelf blijft in alle veranderingen. Natuurlijk, de Grieken hadden niet de instrumenten en niet de wetenschappelijke uitdrukkingsmiddelen die de moderne mathematica en de moderne wetenschap bezitten, maar ze hadden wel de kern van het mathematisch denken gevonden, namelijk de eenheid die los van de verandering staat, hoog boven het aardse, de reductie 'an sich', de kaalheid van het onsterfelijke.

De man die daar symbool voor stond (en overigens de naar hem gevonden stelling niet uitgevonden, laat staan opgeschreven heeft), Pythagoras,²⁷ was geen mathematicus naar zijn eigen opvatting maar een wereldlijk en religieus leider. Zijn uitleg van mathematica is beperkt gebleven tot het om schrijven van monaden en dyaden (een- en tweeheden) en het benoemen van relaties tussen bijvoorbeeld hemellichamen in termen van monaden en dyaden. Maar hij had wel de constante van Heraclitus gevonden, het basiselement van Democritus en de basis van het al van Parmenides dat alles verbond: de goddelijke systematiek van de kwantiteit, het systeem dat alles overkoepelde en in overeenstemming was met de natuur. Hij hanteerde dat basiselement quasireligieus, als symbool van een superieur eeuwig zijn. Het constante zat juist daarin dat wiskundige beweringen een geldigheid hadden die ongeacht de fluctuaties eromheen bleven bestaan: 1 en 1 zijn 2 gold voor alles, zo dachten ze, of het nu tafels, mensen apen of bonen waren. Het was een geldigheid los van de veranderlijkheden van de wereld en dus was het een goddelijke geldigheid, in de zin van superieur, verheven boven de wisselvalligheden van het aardse. Het getal als de belichaming van de constante in het bestaan, als de eeuwige idee achter de verschijning van de dingen.. Het was de eeuwigheid van de geldigheid van getalsmatige beweringen die, zoals moderne mathematici zouden

²⁷ Over Pythagoras schrijft Russel vrij uitgebreid in zijn *Geschiedenis van de Westerse filosofie* zonder overigens blijk te geven van inhoudelijk begrip m.b.t. de relatie tussen Plato's vormen en Pythagoras' getallen. De *Stanford Encyclopedia* heeft een uit 2005 daterende goede monografie over Pythagoras met een uitstekende bibliografie.

onderschrijven, eeuwige waarheid opleveren omdat ze los staan van de materiële, en zo een indicatie leken te zijn van de onveranderlijke orde van de natuur die de wijzen zochten.

Dit is overigens een eigenschap van de wiskunde die het ook heden ten dage zijn bijna 'goddelijke' status geeft.

Pythagoras was ervan overtuigd dat Anaxagoras gelijk had met zijn opvatting dat het inzicht, de 'nous', niet aan allen en alles verbonden is. Komen tot de geest kwam slechts de geprivilegieerden toe, zij die adellijk van gedachten waren, de 'top ten' van de samenleving. Pythagoras richtte daarom een bond van geestverwanten op die grote macht verwierf, en die aan strenge levensvoorschriften geboden was.²⁸ Plato en Aristoteles namen de figuur van Pythagoras zelf kennelijk niet zo serieus maar wel het genootschap dat hij stichtte en dat zowel filosofisch als maatschappelijk vanuit zuid-Italië grote invloed uitoefende; het was het voorbeeld bij uitstek van de gemeenschap der wijzen. Juist de navolgers van Pythagoras waren dat wat de moderne geschiedschrijving aan Pythagoras toeschrijft: математици en zij stonden ook onder die naam bekend.

In zijn religieus-ontologische zoektocht naar de constantheid en eeuwigheid oefende hij zowel grote invloed uit op Socrates als op Plato. De ontdekking van een eeuwige factor, iets wat de gezochte constante representeerde, kon als een prototype gelden voor wat de jonge Plato probeerde aan te wijzen met zijn concept van vorm en idee van de dingen. Anderzijds zou het mathematische aspect Plato inspireren tot allerlei, vaak duistere, relaties tussen getallen en uitspraken, die hij bovendien een verklarende kracht toeschreef, zoals ook nu nog aan mathematische beweringen een verklarende kracht wordt toegeschreven.

4.2 Het kernthema van de klassieke Griekse filosofie

Deze opstelling van gedachten van pre-Socratici in samenhang met elkaar scheidt een beeld, een kaart van het denken in die periode. Het geeft aan hoezeer de denkers uit die tijd bezig waren naar de harde kern van het leven en het zijn, naar de waarachtigheid van het bestaan te zoeken, naar de kern, de vastigheid, die hun denken een fundering zou kunnen geven. Ze

²⁸ In Croton in groot-Griekenland (= hier zuid-Italië) heerste het gezelschap van Pythagoras enige tijd over de bevolking, maar haar exclusiviteit werd haar blijkbaar noodlottig, zodat het genootschap in grote problemen kwam met de gewone bevolking en uiteindelijk uit Croton, waar de kolonie voornamelijk verbleef, verdreven werd.

hadden geen ultiem antwoord gevonden, maar door hun vraagrichtingen bepaalden ze in welke richting er verder gewerkt en gedacht zou gaan worden. Ze schiepen het paradigma, het denkraam waarbinnen gedacht kon worden, en hun enorme invloed is te zien in de auteurs na hen, zoals in Plato en Aristoteles, die in hun teksten vaak denkbeeldige discussie aangaan met de hier beschreven voorgangers en tijdgenoten.

Denk bijvoorbeeld aan de introductie van het reductionisme door Thales, de 'alles is'-vraag, het idee van Xenophanes dat het al, d.i. alles tot het bezielde moest behoren, het zoeken naar het basiselement, of dat nu water, vuur, atomen of oermaterie moest zijn en de opkomst van het idee van een verborgen geest, een 'nous', een kracht die achter het zichtbare moet bestaan en onvergankelijk en systematisch moest zijn. Denk vooral aan het idee dat in de dingen een tweespalt is van vergankelijke processen en onvergankelijke eeuwigheid, het goddelijk element in het leven, dat getuigt van die achterliggende kracht. Deze denkers zochten de essentie, de waarachtige zijnskern van alles, niet kennis want 'veelweterij is nog geen wijsheid'. Het ging om meer dan weten, het ging om begrijpen. Wat dreef de wereld, wat was de grote vaste kracht daarin die los van de wisselvalligheden van het leven kon blijven bestaan en alles overleefde? De Grieken wilden dat leren kennen, maar hoe?

Voordat we aan het antwoord beginnen dat Socrates en Plato zelf op deze vraag probeerden te geven, bezinnen we ons eerst op de vraag hoe de Westerse filosofie meende dat het antwoord van Plato luidde, in een poging om te begrijpen waarom wij zo tegen Plato aankijken als we nu doen. Deze summiere beschouwing is noodzakelijk om aan te kunnen tonen dat er een probleem zit in de relatie tussen onze huidige zienswijze in de filosofische en wetenschapsgeschiedenis en het denken van Plato zelf.

5 De Westerse cultuur over Plato

5.1 De keuze van spreekbuizen van de Westerse cultuur

Je zou op twee manieren na kunnen denken over de keuze van de filosofische auteurs die schrijven over Plato.

De ene manier beoogt diegenen te vinden die het beste zicht heeft getoond op de inhoud en de kwaliteiten van Plato's werk. Hoewel dat idee mooi is, is het ook volslagen arbitrair, want wie en wat bepaalt wat 'best' is. En bovendien: wat is de waarde van het criterium 'beste zicht' voor ons?

De andere manier beoogt diegenen te vinden die staan voor het gros van de waarheidsopvattingen in de huidige moderne samenleving. Hun perceptie van Plato hanteert het waarheidsbegrip en de waardering van het maatschappelijk gebruik van dat begrip zoals de huidige samenleving dat doet en zal daardoor een reflectieve waarde hebben: de inkleuring van het waarheidsbegrip die mensen nu hanteren. Om het populair te zeggen: zij die het meest de bril opzetten die wij nu dragen bij het kijken naar Plato zijn de beste keuze om het perspectief van de hedendaagse Westerse cultuur op Plato te begrijpen.

5.1.1 Waarom Popper en Heidegger?

Het wetenschapsbedrijf in de moderne samenleving wordt niet bepaald door de filosofen. Natuurlijk niet. Of toch wel? Is het eigenlijk niet zo dat moderne wetenschappers geen filosofie lezen maar dat hun praktijk en hun leven toch door de filosofie mede bepaald wordt? Verontrustend idee natuurlijk voor moderne wetenschappers, die meestal sowieso een broertje dood hebben aan filosofie. De opstelling van onderzoeksprocedures, de werkwijze om intersubjectiviteitsvaliditeit te organiseren, de doelstelling om tot zo groot mogelijke validiteit van verificatie en falsificatie te komen... Het zijn allemaal concepten die zijn en worden afgeleid uit centrale stellingen van epistemologisch georiënteerde filosofen, meestal uit de school van het kritisch rationalisme van Popper²⁹.

²⁹ Er zijn hier drie versies uit drie talen gebruikt van Poppers bekende boek *De open samenleving en haar vijanden*. De reden daarvoor is dat bekend is dat Popper zelf zeer strikt toezag op de tekst ter vermijding van taalterminologische verwarring, zeker waar het de interpretatie van Plato betrof. Dat zijn: *Die offenen Gesellschaft und Ihre Feinde*, UTB Taschenbucher 473, 1958, Franke verlag, Bern; *De open samenleving en haar vijanden*, Lemniscaat, 2009, en *The open society and its enemies*, Routledge & Kegan Paul, London, 1945.

De sociale en politieke wetenschappen en de economie aanvaarden dit ‘positivistisch’ gedoopte denken veelal niet. De door hen gebruikte denkbeelden stammen uit de ideologische en theoriegerichte ontwikkelingen in de sociale wetenschappen en sociale bewegingen van de laatste vijftig jaar. Namen van als auteurs als Marcuse, Foucault, Sartre, Ahrendt en vele anderen die hun wortels hebben in het denken van Husserl en Heidegger horen daarbij.

Het gaat er daarbij niet om of deze auteurs de meest geavanceerde posities innemen in het debat van vandaag de dag in de filosofie. Het gaat erom dat zij het meest ‘concept’-bepalend zijn in het denken van de gewone beroepsbeoefenaar in de huidige samenleving.

Popper’s kritisch rationalisme is in kringen van filosofen zwaar omstreden en onder epistemologen zelfs achterhaald, maar bij gebrek aan een werkbaar alternatief is dat wel bijna het enige dat praktische wetenschapbeoefenaren bij hun werk als leidraad in hun achterhoofd houden. Heidegger, Marcuse en Sartre zijn alle drie geen ‘heroes’ voor het inrichten van het alledaags bestaan, maar hun opvattingen over verlichting, verheffing en existentie zijn een cruciale hoeksteen van de verzorgingsstaat, omdat zij de mens voorzagen van een recht op een menswaardig bestaan en het idee dat het menswaardige van het bestaan gelijk stond aan haar vervulling.

Ik denk dus dat het een op goede argumenten gestoelde aanpak is om als representanten van de moderne cultuur vertegenwoordigers van beide groepen te nemen.

Voor het kritisch-rationalisme, dat zo bepalend is voor de alledaagse gang van zaken in de wetenschap (ook al zou Popper zelf waarschijnlijk nog geen tiende van de resultaten van die praktijk kunnen waarderen)³⁰, geldt Karl Popper als de onbetwiste en voornaamste representant. Hij heeft zich uitvoerig met Plato beziggehouden in zijn werk *De open samenleving en haar vijanden*, en het is dit werk dat we zullen gebruiken als bron voor zijn Platoreceptie.

Voor de, oorspronkelijk fenomenologische, stroming waarvoor Husserl en Heidegger³¹ als de grondleggers gelden, nemen we Heideggers boek *The essence of truth* als uitgangspunt. Dit boek gaat vrijwel geheel uit van enkele geschriften van Plato³².

³⁰ Popper’s criteria voor de waarde van wetenschappelijk onderzoek betekenen veelal een reductie tot laboratoriumcondities, waar vrijwel geen enkel sociaal-wetenschappelijk en historisch onderzoek aan voldoet.

³¹ Het is overigens ten gronde niet helemaal terecht Husserl en Heidegger over een kam te scheren, zeker niet als het de consequenties betreft die Heidegger uit zijn kennisopvatting trekt en die niet gedeeld worden door Husserl, maar het is nu eenmaal zo dat beiden van invloed waren op een aantal beeldbepalende auteurs na hen.

³² Heidegger Martin, *The essence of truth*, datum Engelstalige uitgave niet vermeld, oorspronkelijke Duitse uitgave 1988 Frankfurt.

5.2 Karl Popper

5.2.1 Karl Popper als wetenschappelijk optimist

Karl Popper is de verpersoonlijking van de bij uitstek politieke gedachte dat kennis eenduidig kan zijn en onbetwifelbaar en daardoor politieke debatten kan beslissen en zelfs overbodig maken. Politieke onenigheid dient in dat idee beslist te worden door het vinden van de eenduidige waarheid in het debat. Hij is de profeet van de idee dat politieke onenigheid ontkoombaar is omdat we de beslissing in het politieke debat kunnen overlaten aan de waarheid. Zijn wereldbeeld kent een tweedeling tussen valse profeten en wetenschap, en onder de noemer van wetenschap heeft hij zijn hele leven strijd gevoerd tegen hen die onwetenschappelijke kennis verkondigden en op basis daarvan de mensen in ideologische en doodlopende straten dreven, waarin hen alleen dood en verderf wachtte.

‘De poging de hemel op aarde te brengen, brengt steeds de hel voort.’ Dat stigma op de toekomst heeft het denken van Karl Popper door angst laten beheersen. En neem het hem eens kwalijk. Een voorgeschiedenis van 150 jaar, van de Jacobijnse terreur tot en met de Nazistische vernietigingskampen, toonde een hartstochtelijk maar mislukkend en in bloed snevend emancipatiestreven. Dat kon niets anders doen dan een mens met de neus op de feiten drukken: het paradijs wenste zich niet af te laten dwingen. De fouten volgden elkaar op, de slachtoffers stapelden zich op, en elke nieuwe uitbarsting ontaardde steeds in nieuwe uitingen van barbarij. Juist tijdens zijn leven moest Popper de zinloze slachtingen van twee wereldoorlogen aanzien, en hij was niet naief genoeg om à la Bertrand Russell in de beëindiging van die waanzin te geloven.

De filosofie had daarbij aanvankelijk alleen in de boosheid volhard: het ongefundeerde optimisme over de sociale en wetenschappelijke technologie werd doorgezet tot ver in de negentiende eeuw en vond haar vertegenwoordigers in een positivisme dat gecombineerd was met social engineering, zoals bij Auguste Comte en Saint-Simon. Er waren veel groepen in de maatschappij die een rechtlijnige maatschappelijke en wetenschappelijke vooruitgang voor zich zagen³³ en daarop een epistemologisch optimisme funderden, zoals bij Emile Durkheim te

³³ Een optimisme dat, zoals bij de encyclopedisten, zich baseerde op het idee dat het kennen, in de vorm van de wetenschap, in staat zou zijn het hele universum te bevatten en daarmee de mens tot een bevrijding van zijn beperkingen zou kunnen brengen. Dat materieel emancipatiestreven werd het meest strikt verwoord door Baron Holbach, de intieme vriend van Denis Diderot die de encyclopedisten leidde en de encyclopedie redigeerde.

vinden was, de uitvinder van 'het sociale feit'. Hij zag de inventarisatie van sociale feiten als een noodzakelijke voorwaarde om de maatschappij als project te kunnen oppakken.

Ook het 'wetenschappelijk' socialisme van Marx en Kautsky en anderen maakte deel uit van de opvatting dat opbouw van onze kennis ertoe zou leiden dat de maatschappij zou evolueren tot een samenleving waarin bewuste, de realiteit 'kennende' proletariërs de maatschappij rationeel zouden managen zonder de anarchie van een economisch marktgericht systeem dat uit zichzelf niet regelbaar en dus niet kenbaar was. Hun eigen werk probeerde aan te tonen (met name zie je dat in het werk van Friedrich Engels), dat de kracht van het kennen in staat was historische wetmatigheden bloot te leggen waardoor aan het beheer van de samenleving een wetenschappelijke grondslag gegeven kon worden.³⁴ Die pretentie van een toekomst waarvan de wetmatige bepaaldheid zou kunnen worden blootgelegd werd door velen na hen, waaronder marxisten zoals Zilsel in de Wiener kreiss gedeeld.

In Duitsland, Oostenrijk en Engeland had de aanblik van de horror van het Jacobinisme tijdens de Franse Revolutie diepe wonden geslagen. Wat ging er mis in het menselijk streven dat men zich zo diepgaand kon vergissen in de menselijke bestemming? Waarom faalde ons kennen, ons begripsvermogen, zo diep, dat de horror van de guillotine niet vermeden kon worden? Die zorgen kwamen niet alleen van conservatieve ideologen als De Maistre. Er waren ook bezorgde waarnemers die de revolutie in principe een warm hart toedroegen. Kant was al aanwezig. Hij was een te goede waarnemer om het falen van het rijk van de Rede niet als een aanslag op het antropomorfe wetenschapsideaal van de Verlichting te beschouwen. Hij was het ook die het Verlichtingsdenken 'nieuwe voeten' probeerde te geven door zich bewust af te vragen 'Was ist der mensch?' Zijn erfenis was omstreden. Ze was sceptisch tot op het bot.

Er waren in het negentiende-eeuwse Duitsland denkers zoals Schopenhauer en Nietzsche die zelfs over Kant's bot hun twijfels hadden, maar er waren ook wetenschapsoptimisten die, zelfs met Kant en Schopenhauer in hun achterzak, een epistemologisch optimisme ontwikkelden, waarvan we mogen veronderstellen dat het nauw samenhang met het politieke optimisme dat uit het socialisme voortkwam: de filosofen van de Wiener Kreiss. De immense invloed van dit gezelschap komt in het project 'Van kunnen tot kennen' later uitvoerig ter sprake, maar hier is het belangrijk te benadrukken welke rol dit gezelschap gespeeld heeft als het intellectuele voorland van Karl Popper.

5.2.2 Popper en de Wiener Kreiss

³⁴ Het idee van de wetmatigheden in de historische realiteit bleef het Marxisme in al zijn geledingen beheersen tot laat in de twintigste eeuw, en bracht bijvoorbeeld Otto Neurath en Edgar Zilsel ertoe om onderzoek naar de historische wetmatigheden te doen naar analogie van de natuutwetenschappelijke wetmatigheden.

Popper, die zelf zijn maatschappelijke carrière begon als rechtgeaard Marxist (al hield hij daar een levenslang trauma aan over), heeft zelf in de eerste decennia van het bestaan van de Kreiss niet deelgenomen aan de bijeenkomsten, maar stond hen, minstens emotioneel, wel zeer na. Zozeer zelfs dat hij veel later in Londen aan de universiteit een vervolg op de Wiener Kreiss³⁵ begon.

De Wiener Kreiss begon in 1907³⁶ met bijeenkomsten die met name door Otto Neurath werden georganiseerd en eindigde in 1936, met de moord op Moritz Schlick. Het gezelschap zag zichzelf vooral als een genootschap gericht op de zoektocht naar de Heilige Graal, namelijk de grondslag waarop een eenheidswetenschap op basis van empirie en logica gefundeerd kon worden. Zij gebruikten de term logisch empirisme voor hun streven, terwijl latere generaties hun gedachtengoed bestempelden als logisch positivisme vanwege de systematische band met het positivisme van Comte en Hume.

Het gezelschap, waaraan mensen, direct of indirect, verbonden waren als Neurath, Schlick, Kraft, Carnap, Wittgenstein, Einstein, Gödel en Zilsel, kenmerkte zich door een legitimatie van het kennen: de waarneming kon leiden tot kennis, tot geponeerde kennis en dus tot feiten, een stelling die veel verder ging dan het Kantiaanse kenscepticisme. De leden gingen uit van een inductief gedacht model van de opbouw van kennis. Vanuit de opstelling dat de empirie voor zich moest spreken, werd naar de inductieve bevestiging van thesen in de werkelijkheid gezocht. De verzameling van individuele kennisfeiten moest het mogelijk maken de hypothesen op te stellen, die, naarmate ze in steeds grotere getale bevestigd konden worden, zouden uitgroeien tot wetten. De leden combineerden een epistemologisch pragmatisme aan een strikt logisch gedacht werkelijkheidsbeeld. In hun benadering waren alle feiten gelijk en

³⁵ De moeilijkheid met de samenstelling van de Wiener Kreiss is dat het oorspronkelijk slechts een regelmatige ontmoeting van enkele heren in een café betrof en dat er pas vanaf 1922 een gereguleerde organisatie ontstond. Er is ongelooflijk veel geschreven over de stromingen binnen de Wiener Kreiss, maar in grote lijnen, die we verderop ook zullen gebruiken, is er qua epistemologie een drieslag te maken. Meest bekend is de stroming rond Rudolf Carnap, waartoe ook Frege en Tarski gerekend moeten worden, die het logisch positivisme in de engste zin van het woord bedreef en daar ook bij bleef, zij het in later gematigde vorm, tot het eind van zijn leven. De tweede stroming is die rond Ludwig Wittgenstein (overigens zelf niet in persoon bij de beraadslagingen over zijn werk aanwezig, die door Schlick georganiseerd werden maar waar hij vertegenwoordigd werd door Philip Frank) die een logisch en linguïstische analytische filosofie bedreef en waarbij Bertrand Russell de belangrijkste medevertegenwoordiger was. De derde en minst bekende stroming was binnen de Wiener Kreiss wel de grootste en is die van Otto Neurath waarbij ook Edgar Zilsel hoorde; het is de stroming van degenen die exacte wetenschappen en humanities wilden combineren en verenigen tot een - maar dan harde of Archimedisch te noemen - wetenschap. Niet toevallig uiteraard dat dezen meestal ook uit de hoek kwamen van het AustroMarxisme. Juist vanwege deze interesse voor de exacte wetenschappen bevonden ook Albert Einstein en Gödel zich regelmatig in de Wiener Kreiss. Over de Wiener Kreiss en zijn betekenis handelt ook het project van de Stichting Dubitatio Liberat dat referend aan het Werk van Zilsel in 2017 en 2018 gepubliceerd wordt op de site van de stichting.

³⁶ Het begintijdstip is relatief, omdat de leden elkaar vaak al kenden door hun participatie in de Ernst-Mach Gesellschaft.

fysische en sociale wetenschappen pasten in hetzelfde model. De verzamelde kennis zou uiteindelijk in een eenduidige encyclopedische opzet samen te vatten zijn. Wellicht niet als een rechtstreekse herhaling van het encyclopedisme van Diderot en d'Alembert maar toch een degelijke voortzetting ervan.

In zijn Weense tijd als jong communist kon het niet anders of Popper werd van zeer nabij geconfronteerd met de opvattingen van Otto Neurath³⁷, de leider van de linkse vleugel in de Wiener Kreiss. Neurath was de verdediger bij uitstek van de inductieve wetenschapsopvatting als grondslag voor de eenheidswetenschap die hij voor ogen had. Zijn grondstelling daarbij was het later zogenoemde 'sensualisme': wat de zinnen waarnemen kan als hard gegeven de grondslag vormen van elke wetenschap, ongeacht hoe die ingedeeld is in het totaal van de wetenschappen. Popper blijft daar in eerste instantie ook bij, al verwerpt hij (net zoals het Kreisslid Hans Reichenbach uit Berlijn) de inductieve methode. Voor hem is de grondslag van elke waarheidsuitspraak, dus ook van die door falsificatie, dat het mogelijk is gegevenheden waar te nemen. Sterker nog, hij meent dat uitspraken van de basisassumptie moeten uitgaan dat het mogelijk is gegronde vaststellingen te doen over concrete gegevens, zodat hij wetenschappelijk relativisme principieel verwerpt.

Het overheersende principe van het inductief wetenschap bedrijven is dat uit de afzonderlijke waarnemingen op logische grondslag veralgemeningen kunnen worden afgeleid op basis van de idee dat mathematische waarschijnlijkheid toeneemt naarmate empirische waarschijnlijkheid toeneemt.

5.2.3 Popper over Plato

Wat voor Popper bepalend werd, was de door Neurath en Zisel opgevatte idee dat de bedrivers van wetenschap een coöperatief onderzoekerscollectief vormen, waar door de uitwisseling van meningen en resultaten vooruitgang in de kennis van de mensheid bereikt wordt, omdat door die uitwisseling het aantal waarnemingen toenam dat het resultaat kon bevestigen zodat het in wet omgezet kon worden. Het is de basis van Poppers latere idee dat in de geleerdenrepubliek door falsificatie en uitruil van kennis een 'accumulation and growth of knowledge' ontstaat. En dat idee, hoe je door het uitzuiveren van kennis, het filteren op onwaarheid, kunt komen tot algehele wetenschappelijke waarheid is de aanleiding voor Popper om zich te wenden tot Plato.

Popper ziet Plato, of eigenlijk zou ik moeten zeggen: hij ziet Socrates, als de werkelijke grondlegger van het wetenschappelijk twijfelen, de grondhouding die in de optiek van Popper

³⁷ In feite werd door Michiel ter Hark (2004, Groningen) de stelling geponeerd dat Popper eigenlijk 'jatwerk' van Otto Selz (die zelf nauwelijks publiceerde), zijn tutor, als zijn eigen ideeën had gepubliceerd.

het bedrijven van wetenschap mogelijk maakt. In de dialogen van Socrates gaat het er volgens Popper om opvattingen te falsificeren door ze te confronteren met feiten die de opgevoerde opvatting tegenspreken. De werkelijke positief, dus aangetoonde, gegeven feiten leggen de eerder gestelde opvatting als onjuist bloot. Socrates is volgens Popper de man die door zijn dialoogmethode de politieke stellingnames onschadelijk maakt en vervangt door de waarheid.

Maar in Plato zelf (Popper maakt een sterk onderscheid tussen Plato en Socrates, waarbij Plato wordt aangevallen en Socrates wordt verdedigd) ziet Popper vooral gevaren.

De empirie als basis van de wetenschap heeft Popper nooit verlaten, en juist daarom valt hij Plato aan. Hij meent dat Plato de waarneming desavoueert en vervangt door een onkritisch rationalisme. Hij beschuldigt Plato van 'hineininterpretieren', van het scheppen van geestconstructies om die voor echt te laten doorgaan en hij noemt dat spiritueel naturalisme³⁸. Socrates' uitspraak 'de geest is belangrijker dan het vlees' voert hij aan als bewijs dat voor Plato spirituele objecten voorop staan. De geestelijke waarheid is natuur, eerder dan de materiële, zo beschrijft hij Plato's opvatting.

Uiteraard is deze bewering op de achtergrond sterk verbonden met Popper's interpretatie van Plato's leer van de vormen of ideeën, en uiteraard speelt op de achtergrond ook de grote waarde die latere auteurs hebben toegekend aan de allegorie van de grot. Alles wijst er volgens Popper op dat Plato de epistemologie op zijn kop zet en de fysieke werkelijkheid aanziet als een voortbrengsel van een veel fundamenteler spirituele werkelijkheid.

Een belangrijke kanttekening plaatst Popper bij Plato vanwege diens vermeend historicisme. Historicisme is de benadering van de diachronie (door de tijd heen) waarin gebeurtenissen die voorafgaan aan het synchrone het postchrone bepalen, ofwel een lotsbestemming van de toekomst door de lijn van gebeurtenissen uit het verleden, het historicisme dat voor Popper cruciaal is omdat het raakt aan een persoonlijke ervaring die hem getraumatiseerd heeft.

In 1919 is hij samen met een aantal communistische vrienden in een vuurgevecht verwickeld geraakt bij straatgevechten in Wenen, waarbij een zestal kameraden omkwamen. De gebeurtenis, die op zichzelf al schokkend was voor Popper, wordt extra traumatiserend als de partijleiding vergoelijkend over het voorval heengaat onder het motto dat dat nu eenmaal het historisch onvermijdbaar lot van linkse strijders is in de noodzakelijke klassenstrijd (zie daarvoor *The poverty of historicism*). Voor Popper is dat onverteerbaar en hij meent en bleef dat menen tot zijn dood dat het hele historicisme bedrog is om de verantwoordelijken bij voorbaat vrij te pleiten en van de verantwoordelijkheid voor hun handelen te ontslaan.

De lotsbestemming zien als inherent aan de geschiedenis en het verlopen van de tijd noemt Popper eschatologische sociologie of eschatologische geschiedschrijving. Volgens Popper doet Plato dat in regressieve zin. Hij ziet het heden, aldus Popper, als een stap terug in vergelijking

³⁸ Karl Popper, Lemniscaat, blz 102/103

met het verleden en beweert dat het het onontkoombaar lot van de Atheense stadsstaat is om alsmat verder te degenereren. De eschatologie is hier negatief, het paradijs is verlaten en de hel komt, zo legt Popper Plato uit, onontkoombaar op ons af.

Inhoudelijk valt Popper Plato's historicisme aan op epistemologische gronden: de gegevens waarop Plato zijn regressietheorie baseert, stammen uit het spiritueel naturalisme en zijn dus geen empirie en dus willekeurig. Daarnaast staan de gegevens los naast elkaar, als inductieve gegevens, en bestaan er geen mogelijkheden aan de hand van toetsbare bewerkingen om die gegevens te controleren op hun waarheidsgehalte. In alledaags Nederlands: Plato spreekt volgens Popper kletsboek.

Niettemin dringt het wel tot Popper door dat hij daarmee een hele lijn van wetenschap (die uiteraard volgens hem nauwelijks zo genoemd zou mogen worden) in feite verwerpt. Hij herkaut daarom de kern van zijn betoog totdat hij kan benoemen wat er volgens hem gebeurt.

Omdat deze opvatting uiterst belangrijk is voor de interpretatie van veel wat volgt, geef ik de passage (uit de Nederlandse vertaling blz. 103/104³⁹) waarin hij zijn opvatting preciseert onverkort weer:

... want de Vorm of Idee van een ding is, zoals hierboven (in de tekst van Plato – mvdo) al gebleken is, ook de essentie van een ding. Het belangrijkste verschil lijkt het volgende te zijn. De Vorm of Idee van een zintuigelijk ding is, zoals we gezien hebben, niet in het ding te vinden, maar daarbuiten. Het betreft de voorvader of de stamvader van het ding, maar die Vorm of vader geeft aan de zintuigelijke dingen –zijn afstammelingen of ras- iets mee, namelijk hun natuur. Deze 'natuur' is dus de aangeboren of oorspronkelijke kwaliteit van het ding, en in zoverre zijn inherente essentie; zij is het oorspronkelijke vermogen of de oorspronkelijke aanleg of dispositie van een ding en bepaalt op basis van welke eigenschappen het lijkt op of door geboorte deelheeft aan zijn Vorm of Idee.

In de opvatting van Popper betekent dit dat volgens Plato wat mensen denken dat iets is niet is wat het is. De conventie dat waarneming betrouwbaar is, is volgens Plato bedrieglijk en in werkelijkheid ziet men geen natuur maar alleen de afdruk van de idee, de footprint. Afspraken over gegevens zijn luchtspiegelingen. Alleen de achterliggende essentie telt. Daarmee is al het kennen dat zich richt op datgene wat achter de empirie ligt volgens Popper tot essentialisme teruggebracht, zijn particuliere ervaringen inferieur verklaard aan rationeel zuiver denken (vergelijk pagina 114 van de Nederlandse versie). Dit is dus exact het tegenovergestelde van

³⁹ Uit *De open samenleving en zijn vijanden*, Lemniscaat.

wat de Wiener Kreiss en Popper denken: enkel de waarneming levert volgens hen betrouwbare gegevens over de werkelijkheid van de zijnden en de rest is hokus pokus.

De kern van deze gedachte is dat wetenschappelijkheid bepaald wordt door de mate van aantoonbaarheid van het gegeven, zij het in positieve verifieerbare of in negatieve falsificeerbare zin. Het gegeven moet getoond worden, daar gaat het Popper om. Anders hebben we te maken met essentialistische quasi-wetenschap, met magie en tribalisme, die de kern zijn van een gesloten samenleving, waarin nieuwe gegevens uit de werkelijkheid niet tot verandering van inzicht kunnen leiden.

Zo sluit Popper een groot deel van het denken uit van competitie als het gaat om inbreng in het politieke en maatschappelijke debat om de samenleving open te maken en te houden.

Of dat terecht is of niet, is een vraag voor filosofen en dus niet voor ons. Hier gaat het om de vaststelling dat Popper een scheidslijn in het denken over kennen trekt die hij baseert op een veroordeling van Plato. Plato als man van het magisch tribalisme, als de tovenaer, die essenties zag waar die niet zijn, tegenover Popper als wetenschapper, die weet dat zekerheden de beste basis zijn voor democratie: om democratie te bereiken moet het debat gevoerd worden met onbetwistbare gegevens.

5.3 Heidegger

5.3.1 Heidegger in persoon

Het is hier niet de plaats om uitgebreid over de persoon en biotoop van Martin Heidegger te praten, hoe interessant de analyse daarvan ook is. Onze vraagstelling richt zich enkel op de wijze waarop hij Plato percipieert. Het vervelende daarbij is alleen dat in de werkelijkheid de wijze waarop Heidegger Plato percipieerde in sterke mate bepaald lijkt te zijn door de ambities en strevingen van Heidegger ten opzichte van zijn biotopische omgeving. 'Ceci n'est pas une pipe.' Heidegger is Heidegger niet, en die dubbelzinnigheid moeten we toelichten om de verwerking door Heidegger van het gedachtegoed van Plato te begrijpen.

Heidegger blonk niet uit door integriteit. Zijn vrouw geloofde hem, maar moest steeds ervaren dat hij haar bedroog. Hannah Ahrendt geloofde hem en moest ervaren dat hij haar liet vallen. Collega's en vrienden geloofden hem en kwamen steeds weer tot de ontdekking dat de grote meester hen vlot in de steek liet als het zo uitkwam. Is dat erg? Nee, op zich niet, want we weten ondertussen dat de grootste machthebbers in onze wereld allemaal graag aan wat leugenachtigheid meedoen. Maar het vreemde bij een filosoof als Heidegger is dat zijn aanhangers er rotsvast van overtuigd zijn dat die hypocrisie en leugenachtigheid niet hebben

meegespeeld bij het schrijven van zijn grote werken. Het beeld van de filosoof Heidegger is verheven, hij acht zich daardoor een wijze, een superieur denker, een oplosser van wereldproblemen, en in die zelfwaardering is het nodig een aangepaste stijl en een aangepast taalvormenrepertoire te hanteren. Dat beeld ontwerpt de filosoof niet zomaar, hij gelooft er ook in. In dat geloof is de filosoof authentiek, wat hij niet zozeer hoeft te zijn in hetgeen hij beweert. Het stelsel aan beweringen en taalvormen moet het geloof waarmaken en niet omgekeerd.

Dit betoog dient om aan te geven dat ik denk dat bij Martin Heidegger hetgeen hij geloofde bepalend was voor hetgeen hij beweerde. Die opvatting komt niet uit de lucht vallen. Recente publicaties, o.m. over de *Schwarze Hefte*, over de brieven aan zijn kinderen, en - wat eerder - over zijn brieven aan zijn vrouw Elfride⁴⁰, ondersteunen in zeer scherpe mate het zwaar gedocumenteerde betoog van Farias⁴¹ dat bij zijn verschijnen nog zwaar bekritiseerd werd maar nu meer zeggingskracht krijgt. Zijn stelling is dat Heidegger zijn filosofie in dienst stelde van zijn politieke doelstellingen, en dat de kern van die filosofie geen andere waarde had dan het vertalen van het politieke streven van Heidegger (wat overigens parallellen vertoont met de hiervoor behandelde Karl Popper). In dat licht bezien moet het politieke en maatschappelijke streven van Heidegger eerst begrepen worden om zijn filosofische kijk op Plato te begrijpen.

5.3.2 De fenomenologische voorgeschiedenis

Martin Heidegger geldt als dé grote filosoof van de fenomenologie. Dat is eigenlijk verwonderlijk, zowel vanwege de voorgangers (Brentano, Bolzano en Husserl) als vanwege de navolgers (onder meer Gadamer, Sartre, Ahrendt, Marcuse, Lowith, Jonas en Merleau Ponty). De twee belangrijke voorlopers van de fenomenologie, Bernardus Bolzano en Franz Brentano, waren beiden katholieke priesters die hun ambt verloren. De eerste onvrijwillig vanwege socialistische en pacifistisch nationalistische opvattingen, de tweede vrijwillig vanwege het feit dat hij niet in kon stemmen met het op het eerste Vaticaanse Concilie van 1870 aangenomen dogma van de pauselijke onfeilbaarheid. Beiden dus katholieke zoekers naar een derde weg tussen het kritisch empirisme dat vanuit Engeland gepropageerd werd vanaf de verlichting en het katholieke scholastieke mysticisme dat niet meer in staat was de tijdgeest van de negentiende eeuw te bevredigen⁴².

⁴⁰ 'Mijn lieve Zieltje', brieven van Martin Heidegger aan zijn vrouw Elfride 1915-1970", Uitgeverij ten Have, 2005.

⁴¹ Victor Farias, *Heidegger and Nazism*, Temple University Press, 1989

⁴² Het was wel zo dat het katholieke traditionalisme een aanzienlijke invloed behield door vooral de georganiseerde steun vanuit het vaticaan (zie E. Lamberts, *Het gevecht met Leviathan*, 2011, uitgeverij Bert Bakker, over de zwarte internationale), maar in een progressieve metropool als het negentiende-eeuwse Praag waar beide heren werkten, golden, gevoed door het verzet tegen de Oostenrijkse overheersing, andere maatstaven als de met de keizer samenspannende Vaticaanse heren wensten. Heidegger kreeg het boek *The manifold meaning of being*

Ik benadruk hier die katholieke wortels, omdat in de levensloop van Heidegger ook de belangrijkste sporen worden uitgezet in de periode waarin hij opgroeide binnen katholieke instituties, waarvan hij de begeleiders en de opvattingen in grote lijnen vasthield ook al desavoueerde hij later de kerk als zodanig. Het strijdbare katholieke revanchisme tegen Bismarck en het liberale denken leverden in het zuidelijk Duitsland waar Heidegger vandaan kwam een soort katholiek nationalisme met sterk antisemitische trekken op. Farias haalt daarbij sterk de voorloperrol aan van de katholieke priester anti-semiet Abraham á Sancta Clara, die Heidegger tot voorbeeldheld nam. In die vroege periode ontwikkelde Heidegger het basisidee van een emancipatie van de verdrukte katholieken, later uitgebreid tot de verdrukte 'authentieke' Duitsers, naar een glorieuzer bestaan.

Zijn wetenschappelijke carrière was precies wat het was: een carrière in de wetenschap en niet per se om de wetenschap. Zijn leermeester en aanvankelijke beschermheer, Husserl, was Heidegger voorafgegaan met een uitgebreid en doorwrocht discours waarin de fenomenologische reductie tot epistemologisch basisinstrumentarium werd ontwikkeld waardoor de derde weg in de opvattingen omtrent kennis en waarheid werkelijk handen en voeten kreeg⁴³. Tussen het positivisme van de Wiener Kreiss en het scepticisme van de Kantianen toonde Husserl een middenweg, waarmee de werkelijkheid wetenschappelijk aangevat kon worden zonder haar tot het sensualiseerbare te reduceren.

Al in 1927, nota bene in Husserls *Jahrbuch*, publiceert Heidegger zijn magnus opus *Sein und Zeit*, waarin hij de brandpunten van de filosofische discussie verlegt van de epistemologie naar de ontologie, of, om het in gewone mensentaal te zeggen: hij stuurt aan op een interpretatie van het fenomenologisch kennen waarin het Zijn beladen wordt met een immanente drive tot bovenmenselijkheid of superieure menselijkheid. Dat was niet wat Husserl beoogde. Hij benaderde het Zijn juist strikt wetenschappelijk, d.i. technisch-instrumenteel met zijn keninstrument.

Heidegger werd met zijn opvattingen zeer populair in het Duitsland van zijn tijd, waarin de studenten plots een wetenschapsbeeld voor zich zagen dat vleugels gaf aan hun drang zich van de 'barbarij', d.i. elke afbreuk aan het hooggestemde zelfbeeld van de Duitse cultuur, te bevrijden.

Daar bleef het niet bij. Toen het opkomende nazisme hem de kans bood, maakte hij zich die politieke 'Umwelt' eigen om, als rector van de universiteit van Freiburg, precies die staat van

in 1907 van Franz Brentano van de geestelijke Conrad Grober, die later, ten tijde van Heidegger's rectoraat in 1933, bisschop van Freiburg was en daar nauw met Heidegger samenwerkte.

⁴³ Natuurlijk verdient Husserl veel meer aandacht dan ik hier geef, juist vanwege deze constructie van een fenomenologische reductie die een eigen stap vormde in de ontwikkeling van het waarheidsdenken in de negentiende en twintigste eeuw. Zie zijn werken *Ideeën zu einder reinen Phanomenologie und Phanomenologisch Philosophie* (Meiner Verlag, Hamburg, 2009) en *Over de oorsprong van de meetkunde* (het Wereldvenster, 1977). Zie ook Peursen's *Fenomenologie en werkelijkheid* (het Spectrum, 1967).

pure en superieure wetenschappelijkheid, 'die Wissensdienst' aan de Führer moest zijn, in te voeren die hij zich had voorgesteld als uitkomst van zijn filosofische werken. De Wissensfuhrer (die zo ook genoemd werd) Heidegger was de figuur die de studenten zou voorgaan op weg naar een superieure spiritualiteit en geest-heid.

Hij had echter het idealisme van de nazi's te hoog ingeschat. Hitler was niet als de gebroeders Strasser, die als vrijwel enigen in de nazipartij van idealisme verdacht konden worden, en in de nacht van de Lange Messen (30 juni 1934) sneuvelde behalve Gregor Strasser⁴⁴ ook Heideggers doorgedreven 'Wissensdienst' (na het verlies van zijn steunpilaren in de partij werd hij gedwongen terug te treden). De aanvankelijk nog welgezinde houding jegens Heidegger van de nazi-top werd vervangen door een achterdochtig scepticisme en Heidegger, eenmaal uit de gunst gevallen, liet zich daarop gewillig uit zijn functie verdringen.

Het gaat mij niet om de details van deze historie maar om de essentie van de handelingen van Heidegger: hij deed wat hij geloofde dat juist was, en gezien zijn vele verklaringen, uitspraken en brieven uit die periode bestaat er geen twijfel dat hij in Freiburg een nazisme praktiseerde dat verder ging dan het nazisme dat Hitler c.s. wilden. Heidegger zat daar niet 'contre coeur'. Hij zat er van harte omdat het de culminatie van zijn wetenschappelijke aspiraties was om als 'führer' van de wissendienst die 'waarheid' te zien ontstaan. Een waarheid die hij zich filosofisch voorgesteld en uitgewerkt had.

5.3.3 De waarheid van Heidegger

5.3.3.1 De term *aletheia*

Om het waarheidsbegrip van Martin Heidegger te leren kennen, moet je Plato lezen, want zijn analyse van de waarheid is een analyse van Plato's werk. Om zo dicht mogelijk bij Heidegger's bedoeling te blijven, concentreren we ons op twee teksten van zijn hand. Ten eerste *The Essence of truth*, dat voor het eerst naar buiten gebracht in 1930 (vergelijk Farias, blz. 72), maar

⁴⁴ Over de rol van de Strassers, Victor Lutze en Ernst Röhm is al erg veel geschreven, maar de meeste van de eigen werken van Otto Strasser (de linkse van de twee) zijn moeilijk of niet verkrijgbaar zodat ik een intrinsieke link niet kan onderzoeken. Enkel *Le front noir contre Hitler* (Marabout, Paris, 1968) van Otto Strasser geeft wat inzicht, maar niets over de opvatting van de Strassers zelf over de universiteit. Daarentegen bestaat er veel informatie over de rol van de studentenbeweging op de Duitse universiteiten en op die van Freiburg, zoals bedocumenteerd door Farias, waaruit blijkt dat die groepen onder het regime van Heidegger zich vooral richtten op de intern-wetenschappelijke revolutie, waardoor een totaal-revolutionaire wetenschappelijke praxis zou moeten gaan ontstaan, iets wat het Bureau van Rosenberg en Rudolf Hess, de grote tegenstanders van de Strassers, verafschuwden.

waarvan de formele publicatie pas volgde in 1943. De tekst is funderend omdat het een uitwerking en onderbouwing betreft van Heidegger's interpretatie van 'waarheid' waarop hij zijn verdere filosofie bouwt. Dus hoewel zijn hoofdwerk *Sein und Zeit* is, is het hoofdargument voor zijn waarheidstheorie te vinden in *The essence of truth*. De tweede tekst is het zogenaamde *Rector's address*, ofwel de toespraak van Heidegger ter gelegenheid van zijn aantreden als rector van de universiteit van Freiburg. Hierin komt duidelijk naar voren wat Heidegger ziet als de noodzakelijke implicaties van zijn waarheidsbegrip.

Heidegger lezen is kauwen. Je leest het, en daarna realiseer je je dat de woorden die je leest niet te herleiden zijn tot een mededeling. Dan lees je het nog eens, begint te spellen, en pas daarna ga je je afvragen wat hij nou eigenlijk zegt. De reden waarom dat zo is, is dat Heidegger weigert de woorden te nemen voor wat ze zijn, omdat ze hem zo niet uitkomen, d.i. niet uitdrukken wat hij wil uitdrukken. Een interpretatie van Heidegger van een Griekse term is geen interpretatie maar een parafrasering: hij geeft de betekenis weer waarvan hij vindt dat dat de betekenis zou behoren te zijn voor de term in de Griekse tekst. Het duurde even voordat dat tot me doordrong, maar het is heel belangrijk om dat te beseffen. Het eclecticisme, de 'extreem vrije' vertalingen, zorgen ervoor dat Heidegger zich kan bedienen van Plato's tekst om dingen uit te leggen in de richting waarin hij de uitleg wil zien gaan. Je leest geen Plato-interpretatie als je Heidegger leest, maar je leest een Heideggertheorie die zichzelf verklaart door begrippen van Plato te gebruiken.

Het eerste en meest in het oog springende voorbeeld daarvan is de term 'ἀληθεια' (= Grieks; in het vervolg gebruiken we hier de term *aletheia*). Heidegger geeft daarvoor een invulling: *The Greek word for truth is aletheia – unhiddenness*. Het is voor de hand liggend dat je dat nakijkt in het woordenboek en dan vind je dat het woordenboek zegt: 'waarachtigheid' of 'juistheid'. Waarom maakt Heidegger daar 'onverborgenheid' van?

Nu, dat zit zo. In zijn inleiding zet Heidegger zich af tegen de perceptie van waarheid als correspondentie. Wat is 'correspondentie'? *Truth is correspondence, grounded in correctness between proposition and thing* (blz. 2).

Excurs: Let op: een propositie is een uitspraak die een persoon (dat is pool 1) doet, over een als werkelijk verondersteld ding, pool 2. Correspondentie wil zeggen dat pool 1 en 2 verbonden worden door een talige uitdrukking waarvan de inhoud overeenstemt met die van pool 2 (maar die gemaakt is door pool 1, zelfs als die beweert dat hij niet werkelijk de uitspraak maakt, omdat immers de inhoud van de uitspraak van pool 2 komt, wat dus neerkomt op 'empirisme', of externalisme in de zin van het eerder aangehaalde sensualisme van de Wiener Kreiss).

De tegenpool van deze opvatting is die waarbij de waarneming van pool 1 precies dat is en blijft, namelijk een gewaarwording binnen pool 1, waardoor het

van de capaciteit of bekwaamheid van die gewaarwording afhangt of ze overeenstemt met pool 2 ('rationalisme', of internalisme).

In beide gevallen neemt men aan dat het mogelijk is correspondentie te bereiken tussen pool 1 en 2.

Met andere woorden: er is gelijkheid tussen de uitspraak en datgene wat in de uitspraak beschreven wordt, ongeacht of die uitspraak nu op internalistische of externalistische gronden tot stand komt.

Heidegger vindt dat een dergelijke opvatting neerkomt op kortzichtig sensualisme. *We obtain nothing at all intelligible with the concept of truth as correspondence. What presents itself as self-evident is obscure* (blz. 3). Ofwel: de waarneming is nog niet het waargenomene (centraal thema in de later door Heidegger besproken *Theaetetus* van Plato). Hij vat hier 'truth as correspondence' op als waarneming die geacht wordt overeen te stemmen met het waargenomene.

Het essentiële van 'truth' is volgens Heidegger niet wat men waarneemt maar de 'Whatness' van het waargenomene. Datgene wat niet direct waarneembaar is, maar wel de eigenheid, het echte gegeven van het waargenomen ding uitmaakt. Omdat men dat niet direct kan waarnemen, en het dus in eerste instantie verborgen blijft, is het werkelijk zien van datgene wat de essentie van het waargenomene is, het zien van de onverborgenheid, de *aletheia*, datgene wat zich door haar uiterlijke verschijning aan ons waarnemen onttrekt. *We called essence the universal, the what-being* (blz. 2).

Je denkt dan misschien dat je begrepen hebt dat het eenvoudig Heidegger is die er dat in wenst te zien. Quod non. Hij schrijft het aan de Grieken toe:

The Greeks understood what we call the true as the un-hidden, as what is no longer hidden, as what is without hiddiness, as what has been torn away from hiddiness and, as it were been robbed of its hiddiness. For the Greeks therefore, the true is something which no longer possess something else, namely hiddiness, and is freed from this. Therefore the Greek expression for truth, in both its semantic structure and its morphology, has a fundamental different content to our German word 'Wahrheit', as also to the Latin expression *veritas*. The Greek expression is privative. The meaning-structure and word-formation of *aletheia* are analogous to the German word 'Unschuld' in its contrast with 'Schuld', where the negative word presents the positive (to be free from guilt) and the positive word presents the negative (guilt as deficiency). (blz. 8, *The essence of truth*)

Hij stelt hier dus niet zijn eigen opvatting maar die van de Grieken weer te geven⁴⁵. Heidegger schrijft de Grieken toe dat zij in de term *aletheia* een bevrijding van de verborgenheid zien, sterker nog, zolang er verborgenheid is, is er schuld. De bevrijding van de verborgenheid heft de schuld op.

Kijk nu wat hier allemaal aan betekenissen bijgeladen worden. Het woord betekent in werkelijkheid 'waarachtigheid'. Waarachtigheid is niet waarheid, want 'waar zijn' slaat op een uitspraak in de moderne Westerse trant van denken, m.a.w. correspondentie tussen uitspraak en besprokene. Waarheid gaat over een uitspraak en geeft daar een kwalificerend oordeel over maar waarachtigheid gaat over het object zelf, niet over een uitspraak, en geeft van dat ding een kwalificatie, namelijk door de benoeming van wat er waarachtig aan is, en dus wat er de essentie van is.

Waarheid is een kwestie van overeenstemmen van een uitspraak met dat waarover uitgesproken wordt. De combinatie 1-7-231 stemt overeen met een combinatie 1-7-231. De uitspraak dat dat zo is, is waar. Maar 'waarachtig'? Iets kan waar zijn, maar is dan nog niet waarachtig. 1-7-231 stemt overeen met 1-7-231, maar wat is de ware aard, wat is waarachtig aan het ding 1-7-231? Dat is de Pythagoreïsche vraag die nooit opgelost raakte. Wie die vraag stelt, zoals de Pythagoreeërs deden ten aanzien van de aard en betekenis van getallen, vooronderstelt niet dat iemand probeert het antwoord te verbergen. Hij veronderstelt dat er zich onderwerpen aan zijn begripsvermogen onttrekken, vooralsnog onvatbaar zijn voor ons

⁴⁵ Uiteraard is er oneindig veel geschreven over de interpretatie door Heidegger van de term *aletheia*. Het heeft niet veel zin dat alles aan te halen, omdat ik denk dat de correctheid of incorrectheid van de Heidegger-interpretatie later vanzelf naar voren komt uit de bespreking van Plato's concept van waarheid. Als je toch dat wilt kunnen nalezen is er de site www.ontology.co/aletheia.htm, waarin diverse artikelen zijn opgenomen die het concept *aletheia* bespreken, ook in het licht van Heidegger's interpretatie. De artikelen zijn van Richard Campbell, Alan Barry, Thomas Cole, Jan Wolenski en Anthony C. Thisselton, ontleend aan hun diverse gespecialiseerde studies. In essentie komt het erop neer dat Heideggers opvatting taalkundig onjuist is, al verschillen de auteurs dan weer onderling lichtjes over wat exact wel de juiste vertaling is. Twee dingen spreken uit al hun commentaren: *aletheia* representeert de waarheid of waarachtigheid van een zaak als het tegenovergestelde van de verschijningsvorm ervan, en ten tweede wijzen ze erop dat een gewone grammaticale uitdrukking als *aletheia* bij de Grieken niet sloeg op de inhoud van een specifieke beschrijvende zin maar op een eigenschap van het zijnde, het object van de uitdrukking; het zijnde stond voorop en bepaalde de waarachtigheid en niet andersom: 'Being as... the facts that make true statements true'. Dat 'true' slaat dan niet op het predicaat 'waar' van een wetenschappelijke zin, want de term existentie is bij de Grieken niet een onderwerp van reflectie, maar op de term er 'echt' zijn of er niet zijn, dus waarlijk aanwezig zijn tegenover vals er zijn, d.w.z. er niet zijn. Enkel die waarachtigheid van het er zijn slaat dus – zie de eerste opmerking – op de tegenstelling met de valsheid van het er zijn, d.i. met enkel haar verschijningsvorm. Conclusie is dus dat volgens de auteurs er in het begrip *aletheia* een notie is van iets in het zijnde dat zij wezenlijker achten dan haar verschijnen maar wel rekenen tot het zijnde, en dat de taalkundige expressie van dat zijnde bepaalt.

verstandelijk vermogen of voor het waarnemingsvermogen, onvatbaar maar daardoor hem dwingend door te blijven zoeken. Ze werden niet verborgen maar wel niet begrepen.

Waarachtigheid is: volgens de ware aard, niet volgens de waarheid. Het is de begripsmatige essentie van een object, het zit in dat object (en zoals we bij Plato zullen zien is dat ook hoe de Grieken het opvatten) maar niet in de uitspraak als zodanig.

Heidegger acht de waarheidsuitspraak impliciet kwalificerend: schuld en onschuld kleven het object van een waarheidsuitspraak aan: is het verborgen dan is het schuldig, is het onverborgen dan is het onschuldig. Hij weet blijkbaar al wat Pythagoras en Plato niet wisten, namelijk wat de werkelijke wezenlijke aard van een object van een waarheidsuitspraak is.

5 3.3.2 De allegorie van de grot

We volgen Heidegger waar hij, via de allegorie van de grot, Plato denkt te volgen tot in het diepst van diens gedachten. Ik ben zo vrij me weinig aan te trekken van de wijdlopijge uiteenzettingen over de opstelling in de grot die Heidegger weergeeft om Plato weer te geven, omdat ik ernaar streef me dieper in te graven in de constructie van het grot-schema.

Stel je voor: het is diep en donker. Je zit met je rug naar een vuur achter je, en voor je zie je op de rotswand schaduwen van datgene wat zich tussen het vuur en de rotswand bevindt. Als je nooit buiten de grot bent geweest, denk je, aldus Plato, dat alles wat zich voor je op de wand afspeelt werkelijk is, en dat is, zegt Plato, illusie. Heidegger zegt dan: alles wat je ziet is 'verborgenheid'.

Dat is de uitgangspositie van de allegorie van de grot. Als je je buiten de grot begeeft, in het zonlicht, zie je eerst niks maar dan zie je de gestalten in de werkelijkheid. Ook dan zul je dat als een aparte werkelijkheid naast die van de grot zien. Pas als je terugkeert in de grot en de overeenkomst ziet tussen de gestalten van buiten, van het licht, en de schaduwen op de wand zul je begrijpen dat de schaduwen op de wand de gestalten uit het licht zijn, en pas dan is de Heideggeriaanse onverborgenheid daar.

Waarheid of waarachtigheid. Heidegger zegt dat de mensen in de grot het gewoon niet goed zien en dat ze (hij denkt hier Plato weer te geven) als ze buiten komen en in het zonlicht de echte figuren en de echte bewegingen zien, de onverborgenheid. Ze zullen beseffen dat ze in de grot de verborgenheid zagen. Waarneming die bedrogen wordt, en na de ontmaskering de onverborgenheid herkent.

Let op wat Heidegger hier in wezen doet: hij stelt - in navolging van wat Plato volgens hem zegt - een waarnemer tegenover het waargenomene, precies zoals het correspondentiemodel vooropstelt, maar voegt daaraan toe dat de verborgenheid vooropgezet moet zijn. Dat er schuld zit in het verborgen zijn. Want het waargenomene blijkt naar zijn mening verborgen, niet slechts onzichtbaar.

Voor Plato daarentegen ging het helemaal niet over de overeenstemming van de gedachten met het schaduwbeeld op de rotswand, maar over de mogelijkheid of onmogelijkheid om de waarachtigheid van dingen te onderkennen, mochten we ons in de situatie bevinden dat we enkel schaduwen zien. Plato zag het als een moeilijk vermijdbaar menselijk lot om niet de ware aard van dingen te leren kennen, de wezenlijkheid ervan. Het ging er niet om dat het weggestoken was maar om de moeilijkheid dat we het niet konden zien, beter niet konden 'doorzien'. Zijn beeld is letterlijk (zoals het ook op andere plaatsen in zijn werk terugkomt) dat wat we zien in ons bestaan schaduwen zijn van wat er in werkelijkheid is, want de waarachtige werkelijkheid is die van de vorm of idee van de dingen en niet de materiële of sensibele vorm ervan.

Aletheia zit in de dingen, ze is er nooit los van, want het meest waarachtige van een ding, de idee, is als een keerzijde van het ding. Net zoals je van een munt niet de van je afgewende kant kunt zien maar alleen de voorkant, zo is het met de objecten van onze kennisverkrijging ook: de waarachtigheid zit buiten het zicht, zit aan de achterkant van de munt.

5.3.4 Waar of waarachtig?

Laten we terug keren naar het kernbegrip. Heidegger zegt niet in termen van correspondentie te denken: 'We obtain nothing at all intelligible with the concept of truth as correspondence.' En verderop: 'Truth as unhiddenness and truth as correctness are quite different things; they arise from quite different fundamental experiences and cannot at all be equated.'

Hij stelt dat vanaf de Griekse periode 'the truth as unhiddenness' gecorrumpeerd raakte door of afgleed tot 'the truth qua correctness', en dat het zaak is die vermenging te onderzoeken teneinde het pad terug te vinden naar 'the truth as unhiddiness'. In mensentaal: niet het correct weergeven van de empirie, maar het doorgronden van dat wat door het uiterlijk verborgen wordt, moet weer tot doelstelling worden, zij het dat die verborgen eigenheid hier een epistemologisch etiket heeft, namelijk dat van de ware kennis. Want wat 'the truth as correctness' verweten wordt, is dat zij zich blindstaart op de sensualistische gegevens, dat wat de directe waarneming op de rotswand ziet. 'The truth as unhiddiness' duidt op de waarachtigheid van de bewegende figuren op de rotswand, maar het blijft bij Heidegger in de grond een epistemologische vondst, namelijk die van het verwerven van kennis van de feiten achter de feiten, het is waarheidsvinding, dat wil zeggen nagaan of de foto overeenstemt met de werkelijkheid, zij het hooguit dat die werkelijkheid zoets als driedimensionaal wordt vergeleken met de oude waarheid die tweedimensionaal wordt geacht te zijn. Ons waarheidszoeken blijft in wezen hetzelfde: het gaat om de geldigheid van de 'factfinding', een afstemming van twee polen, de waarnemer en het waargenomene, dus om de rationalistische versie van het waarheidsvinden om tot correspondentie te komen, ofwel in feite toch om 'truth as correctness', en niet om te doorgronden wat het wezen van het waargenomene is. Uitindelijk is Martin Heidegger met niets anders bezig dan via een in elkaar gestoken

terminologie verbergen dat hij een rationalistische versie van het waarheidsbegrip in correspondentie-zin wil poneren, aangevuld met de idee dat door het vullen van dat begrip met moraliserende inhouden (verbergen, schuld, bevrijding, onthulling) het bruikbaar wordt voor politieke doeleinden. Als het kennisvergaren onthulling en bevrijding wordt, hangt het van de politieke doelstelling af wat voor effect die kennisverwerving gaat hebben.

Maar was Plato's begrip wel tweepolig? Socrates gelooft helemaal niet in tweepoligheid, maar vooral in eigenheid van de dingen; hij neemt een strikt externalisme in acht:

Als dus niet alle dingen op dezelfde manier tegelijk en altijd van alle mensen zijn en evenmin elk ding voor ieder persoonlijk weer anders is, moeten de dingen natuurlijk zelf een vaste eigen aard hebben, iets wat niet via of door ons verloopt. Nee, de dingen worden niet alle kanten opgesleurd vanwege de voorstellingen die wij ons daarover vormen. Ze bestaan juist op zichzelf, via hun eigen wezen dat ze van nature hebben. (*Kratylus*, blz. 14)

Kortom, het eigene van de dingen wordt niet bepaald of beïnvloed door ons waarnemen, en staat los van ons waarnemen, kan dus ook niets vooropgezet willen verbergen tegenover ons waarnemen of iets verschuldigd zijn aan ons waarnemen. Het rationaliserend correspondentiebepgrip van Heidegger gaat langs Socrates' toeschrijven van eigenheid heen, d..i. waarachtigheid, aan de dingen. Wat in de dingen zit, wordt niet geraakt door Heidegger's kennisvraag, omdat die kennisvraag vervuld is van Heideggers agenda waar de dingen niets mee van doen hebben. De verplichtingen en morele vullingen en voorstellingen van de kennisvrager raken de eigenheid van het ding niet. Heidegger zoekt enkel zijn eigen verlangens.

6 Plato's wijsheid

6.1 Hoe de tijd een spook schiep

Er ligt een immense zee van tijd tussen Karl Popper en Martin Heidegger enerzijds en Plato en Socrates anderzijds. Wanneer we door de bril van de eerste twee naar de laatste twee kijken lijkt het wel alsof de concepten waar de laatste twee het over hebben als een baksteen uit heldere hemel zijn komen te vallen. Het Socratisch Denken, de Socratische dialoog, de Platoonse filosoof-staatsman... het lijken in de huidige tijd wel uitheemse uitvindingen.

Als Plato begrepen wordt in zijn tijd, en in de discussie en de omstandigheden en de bevolking van zijn tijd, zijn die ideeën niet meer buitenissig of wereldvreemd en beantwoorden ze juist aan de behoeften van de mensen in zijn omgeving en zijn tijd. Door de omstandigheden van zijn tijd in aanmerking te nemen, weten we waar hij op wilde antwoorden en weten we ook wat de betekenis is van centrale stellingen die hij her en der poneert.

Het volstaat dan niet om, zoals Popper doet, de interpretatie van Plato's bedoelingen op te hangen aan het eigenbelang dat met zijn stellingen verweven zou zijn. Sterker nog, zelfs al zou Popper daar gelijk in hebben gehad, wat dan nog? Wat betekent dan precies Plato's idee van het goede? Wat is dan de waarde van zijn concept van waarheid of van goddelijkheid? Het afdoen met de gotspe dat het uiteindelijk om de macht en het eigenbelang gaat, getuigt van provincialisme in de theorievorming. Nee, we zullen aanzienlijk dieper moeten graven om de contouren te kunnen schetsen waarin het Platoonse begrip van Kennis en Zijn ontstond.

6.2 Over de begrippen bij Plato

6.2.1 Inleiding

De geschiedenis van het kennen en het denken kent een verloop als de bouw van een spinnenweb. Al wie denkt, spint zijn draad en voegt die toe aan het bestaande web en elke nieuwe draad is het afsnijden van een opening. Weliswaar kunnen we kruipen langs de draad die we sponnen, maar elke draad die we tegenkomen, vormt een nieuwe keten waar we niet langs komen en die ons ook bindt. Zonder de keten, de draad, valt de spin, maar aan de draad zit hij vast en die ketent hem, met elke draad meer. Dat kun je zowel positief als negatief zien. De mens wordt gebonden en verscheurd door wat hij gelooft. De ene keer koestert hij zich in de warmte van de zekerheid, die warme metgezel, de volgende keer voelt hij zich geblokkeerd door alle dogma's die hem omringen, en verzint zelf nieuwe.

Plato zegt in *Kratylos* over de keten van het verlangen:

Socrates: 'Ik zal je zeggen hoe ik het zie. Want vertel me eens: met welke keten kun je een levend wezen het beste boeien om hem op een bepaalde plaats te laten blijven? Met dwang of met verlangen?'

Hermogenes: 'Verlangen is een veel sterkere keten, Socrates.'

Socrates: 'Hij boeit hen dus zo te horen, met een of ander verlangen en niet met dwang, als je aanneemt dat hij de sterkste keten gebruikt.'

Hermogenes: 'Kennelijk.'

Hermogenes: 'Ja.'

Socrates: 'Dan boeit hij hen met het sterkste verlangen dat er bestaat, als je aanneemt dat hij hen met de sterkste keten vasthoudt.'

Hermogenes: 'Ja.'

Socrates: 'Kun je een sterker verlangen hebben dan de gedachte dat je door bij een bepaald iemand te zijn een beter man zult worden?'

Hermogenes: 'Absoluut niet, Socrates.'⁴⁶

Wie ketenen aanlegt, begint met het inpakken van de begrippen: elk begrip moet de lading krijgen die je nodig hebt om de lezer langs de door jou uitgedachte route te kunnen leiden. Heidegger was bepaald niet de eerste die dat bedacht. Plato deed dat niet anders: hij beschrijft in *Kratylos* uitgebreid en in etymologische termen de betekenis van een aantal door hem

⁴⁶ Voor het werk aan deze tekst gebruik ik niet de Nederlandse vertalingen van Gerard Koolschijn, hoewel ik die er wel naast heb gehouden omdat ik graag een vertaling had die zo dicht mogelijk bij de originele tekst bleef. Ik heb vroeger zelf Plato vertaald, en ik weet daardoor dat er een gevaarlijke multi-interpretativiteit op de loer ligt die willekeur bij de uitleg in het leven kan roepen. Wel gebruik ik de driedelige en redelijk complete vertaling van Mario Molegraaf en wijlen Hans Warren die in 2012 bij Bert Bakker in Amsterdam is verschenen. Ik vind die erg prettig, ook vanwege de redelijk uitvoerige commentaren na elk thema, en vanwege het instructieve notenapparaat, ook al is er veel aan te merken op de opmerkelijk onoverzichtelijke indeling en samenstelling. Voor wat betreft de *Politeia* heb ik de Engelse vertaling van Desmond Lee (voor het eerst gepubliceerd in 1955, nu Penguin Classic) gebruikt. Vanwege het belang van de letterlijke betekenis van bepaalde termen: ik gebruik het Grieks woordenboek van Wolters-Noordhoff editie 1969. De Nederlandse vertalers laten (in pagina 431-443 van band 2) weten wat hun vertaalopvatting inzake Plato is, waarbij ze ook duidelijk maken wat hun bezwaren zijn tegen de opvatting van vertalen van Gerard Koolschijn. Duidelijk is dat zij veel meer dan anderen geneigd zijn zo dicht mogelijk bij de authentieke intenties van de schrijver te blijven, en dus die niet zelf door nieuwe tekst willen vervangen, een opvatting die ik voor mijn doeleinden zeer kon waarderen.

gebruikte centrale begrippen en spint zo zijn web. Of die etymologie juist wordt toegepast doet hier, net zoals bij Heidegger, feitelijk niet zo terzake. Het gaat erom dat de gegeven invulling de betekenis weergeeft die Plato hanteert of wil hanteren. Die letterlijke betekenis, in termen van Plato, zou mijns inziens in eerste instantie gewoon voor het interpreteren van de tekst aanvaard moeten worden, omdat er geen enkele reden is om aan te nemen dat er dubbele betekenissen bedoeld zouden zijn. Warren en Molegraaf, de vertalers van de door mij gebruikte Plato-vertaling, blijven dan ook bij voorkeur zeer nauw bij de betekenissen die in dit stuk tekst staan.

De voor ons belangrijkste begrippen zijn: kennis (episteme) en waarachtigheid (*aletheia*).

6.2.2 Over kennis bij Plato

(Kratylus, deel 3, blz. 49) Socrates:

Ook episteme (kennis) maakt duidelijk dat een ziel die iets voorstelt de dingen in hun bewegingen volgt (hepomene), zonder achterstand en zonder voorsprong. Daarom moet je een ^{.47..} invoegen en spreken van hepisteme: de standvastige volgend.

Terugdenkend aan de schijnbare tegenstelling tussen Heraclitus en Parmenides zie je hier een poging om in de omschrijving precies dat te doen wat aan Heraclitus wordt toegeschreven, namelijk tot kennis maken datgene wat vast en bestendig is in en misschien zelfs wel juist door zijn verandering. Het is een poging in de definitie al de problematiek van het grijpen van het vaste achter de oppervlakte te omvatten.

Maar kennis is niet feiten. Want direct na de boven aangehaalde passage zegt hij:

Synesis (begrijpen) doet in deze vorm denken aan syllogismos (samenvatten). Maar wanneer je van synienai (begrip) spreekt komt dat op precies hetzelfde neer als kennis. Synienai betekent namelijk dat de ziel met de dingen meegaat.

⁴⁷ Er staat hier in de vertaalde tekst van Molegraaf en symbool dat volgens hun uitleg in noot 25 de linkerhelft van de H (eta) is en een aanblazing representeert, d.w.z. een 'h' die in het grieks verder niet bestaat. We mogen aannemen dat hier dus de 'h' aan het begin van hepisteme bedoeld wordt, zodat het toevoegen van de 'h' betekent dat de episteme niet zomaar gegeven is maar iets is dat in zijn doordringing van de zijnden gevolgd en dan pas gevonden kan worden.

Om dit te begrijpen moet je de bedoeling van Plato oppikken: de ziel gaat mee met de dingen, dat wil zeggen dat de waarachtigheid van het ding door de ziel gepakt wordt, haar grondgedachte of idee of principe, want alleen de ziel kan dat, weliswaar niet zonder hulp van het verstand, maar enkel het verstand volstaat niet: de ziel moet aanwezig zijn⁴⁸. Zijn definitie hier voorafschaduwde zijn verder geventileerde zienswijze.

Dat 'wordende' van dingen is een centrale notie, niet verwonderlijk gezien de discussie van de voorafgaande filosofen. Plato zegt dat ook eerder heel duidelijk, al gebruikt hij daar het containerbegrip 'noesis', waarvan Warren en Molegraaf zeggen dat het ook 'kennis' betekent: een van de heel weinige keren dat ik het niet met hun vertaalkunsten eens ben, want naar mijn mening is 'noesis' afgeleid van 'nous' wat zoveel is als geest en denken, zodat volgens mij 'noesis' betekent: 'het gedachte' of het 'bevatte' als verzelfstandigd bijvoeglijk naamwoord. Juist daarin onderscheidt 'noesis' zich van episteme, omdat episteme de door de zinnen gegeven informatie bevat, terwijl 'noesis' de informatie bevat die niet door de zinnen binnenkomt bij de mens maar door de begripsmatige vertaling, dus door het begrip.

Socrates zegt:

Kennis (dus datgene wat bevat is – MvdO) (noesis) betekent op zichzelf, met je welnemen, naar het nieuwe streven (neou heesis). Als dingen nieuw zijn wijst dat op hun voortdurende wording. Met de naam noesis verwees de naamgever naar dit verlangen van de ziel. (*Kratylus*, bz. 49)

Dus zegt Socrates dat bevatten is: het verlangen waar het om gaat is om het wordende in zijn wording volgen, het nabij te blijven, de 'achtigheid' ervan, dat is zijn essentie te vatten in zijn dynamiek. Je kunt iets pas bevatten (dus niet als kennis weten) als je doorziet dat het niet is wat het is, zoals het voor je verschijnt, maar dat het is zoals het wordend is, dat dus dat wat het

⁴⁸ De term 'grondgedachte' is een vondst van Warren en Molegraaf die tegen de christelijke en tegen de Hegeliaanse kapingen (samengevat door hen als oude en nieuwe Platonisten) van het begrip 'idee' is gericht. Zij betogen (deel 1, blz. 167) dat weliswaar een begrip bedoeld is dat duidt op een boven de dingen zwevende abstractie, maar dat dit geenszins op een eigenstandige en realistisch bestaande spirituele entiteit wijst die een verzelfstandigd bestaan leidt met een historische eigenstandige evolutie. Zij menen kennelijk, en met reden, dat het Platoonse idee is dat elk ding zijn principe heeft, en dat dit principe of deze grondgedachte, iets is wat onlosmakelijk met het ding verbonden is, zoals Socrates ook later zal betogen. Niettemin hanteren ook zij deze nieuwe term niet altijd even consequent, zeker niet na het overlijden van Warren, omdat het inderdaad zo is dat Plato in hun vertaling her en der de indruk wekt die grondgedachte wel als zelfstandige entiteit te zien: daardoor gaat Molegraaf op die plaatsen soms over op de term 'vormen'.

werkelijk is zijn wording is, niet zijn zijn. In zijn consequenties is dit een dodelijke opmerking voor een positivistisch kennisframe: wat onze gewaarwording leert is bedrog; enkel ons begrip verklaart wat wij zien, omdat het kan bevatten dat wat gezien wordt slechts een tijdelijk bestanddeel van het wordende is.

“En ja, sofia houdt aanraking met beweging in”(blz 49)

Het is beslissend voor het begrip van Plato om goed te doorgonden wat hier zo in een op het oog onbelangrijk onderdeel van Plato's stukken wordt geventileerd: de eenheid van verandering en constantheid moet worden begrepen en pas als de constante daarin wordt gevat, juist in de verscheidenheid van zijn dynamiek, vindt de filosoof wat hij zoekt. Want de wording is geen proces zonder reden:

Het is juist zo dat wanneer je probeert een einde (*telos*) aan de beweging te maken, het die bevrijdt (*lyei*) (hier eerder op te vatten als 'los maakt' of 'deblokkeert'-MvdO). Het maakt dat beweging niet meer kan stoppen en sterven. Daarom is volgens mij de betiteling 'lyseloun' aan het goede verleend. Lyseloun houdt namelijk in dat de beweging van haar eindigheid wordt bevrijd (*lyon telos*). (*Kratylus*, blz. 56)

Als de beweging niet meer sterft is de oneindigheid, de konstantheid bereikt. Want de wording leidt dus tot een eind en met het bereiken daarvan wordt de onvergankelijkheid bereikt, zoals Parmenides en Zeno ook betoogd hadden. Het goede, dat de filosoof qualitate qua moet zoeken, is van haar eindigheid bevrijd zijn, d.w.z. eeuwig zijn.

Heraclitus ten voeten uit.

6.2.3 Over waarachtigheid bij Plato

Nu het, mede door Heidegger, zo centraal geworden begrip *aletheia*.

Zoals we hierboven al aangaven, wordt *aletheia* gewoonlijk vertaald als 'waarheid'. Warren en Molegraaf zijn er wat warrig over en schrijven soms 'waarheid' en soms 'waarachtigheid'. Heidegger maakte er, zoals bij hem beschreven, 'onverhuldheid' van, waardoor de intentie aan het woord wordt herleid tot: wegnemen van de verhulling, wat een ingebouwde eigenschap van de mens en zijn kennen wordt, omdat zijn kennen dan onthullen wordt.

Wat Socrates zegt, is heel kort, en enkel te begrijpen met de hierboven gegeven omschrijving van *episteme* en *noesis* in het achterhoofd:

'Met 'waarheid' (*aletheia*) (waarachtigheid – MvdO) lijkt het als in de andere gevallen te gaan. Want kennelijk wordt de goddelijke beweging van wat bestaat in het woord uitgedrukt, *aletheia* houdt een goddelijk omzwerven in (*theia ale*) leugen (*pseudos*) is het omgekeerde van beweging: opnieuw wordt er dus gescholden op wat tegenhoudt, op wat tot stilstaan dwingt. Het woord is afgeleid van *heudontes* (slapers), maar de 'psi' vooraan verbergt de bedoeling van de term. *On* (bestaan) en *ousia* (wat bestaat) (*ousia* overigens is te identificeren met *eidos*, en betreft zich op het wezen, het substraat van de dingen – MvdO) zijn gelijk aan 'alethes' (waar) (waarachtig – MvdO) als je de 'jota' weer toevoegt. 'On' betekent namelijk *ion* (bewegen) terwijl *ouk on* (niet bestaan) hetzelfde is als het door sommige mensen ook gebruikte *ouk ion* (niet bewegen). (*Kratylus*, deel 3, blz. 61)

Hier draait alles om de terloopse omschrijvingen: 'De goddelijke beweging van wat bestaat' geeft treffend weer dat het bewegen, dat het statische zijn vervangt, nu juist dat is wat goddelijk is, de constante in het bestaan. De leugen associeert hij dan ook met slapen, d.i. niets doen en stilstaan, niet bestaan en niet bewegen. Onderwijl wordt duidelijk de *aletheia* geïdentificeerd met 'bewegen', d.i. bestaan.

'De goddelijke beweging van wat bestaat' drukt ons nog eens op Plato's overtuiging dat de kern van het zijn een worden is, en dat het dat eeuwige worden is dat goddelijk is. 'Aletheia,' zo zegt Socrates, 'houdt een goddelijk omzwerven in (*theia ale*)'. Dat omzwerven zit in de dingen, het is het eigene van de dingen, niet van de uitspraken, maar in dat wat object van de kennis is, en niet in de kennis. Het is een eigenschap van de dingen, namelijk die eigenschap die het ding maakt tot de beweging die het is, die er de grondgedachte van is, zoals Warren en Molegraaf die term invullen. Ik zou eerder zeggen: er het principe van is. Het zijn kernachtige uitspraken over het zijn van de dingen, over de ontologie, en niet over de epistemologie. 'Waar' zijn gaat over de beweging in de dingen, niet over een uitspraak over de dingen. Zoals de dynamiek van het mens zijn de mens tot mens maakt en er de idee en vorm van is, en die idee en vorm aldus de waarachtige aard van het mens zijn tonen. Een mens als een vaststaand ding is geen mens meer, maar juist door zijn constant worden, de ontwikkeling van zijn mens zijn, is hij mens.

De tegenstelling waarachtig-onwaarachtig wordt door hem zo omgezet in bewegen-niet bewegen. Wat beweegt, het bewegende, is het ware van het ding, en dat is zijn grondgedachte, zijn principe.

We moeten stilstaan bij wat we bereiken met deze herneming van Socrates' begrippen. Hij betreft de uitspraken over de ware aard van de zijnden op het volgen van de beweging, en waarachtigheid op de bewegende eigenheid van de dingen, eigenlijk op het bewegen, niet versus het niet-bewegen, maar als beweging, en voortdurende eeuwige beweging, als constantheid in het ding. Het is de altijd aanwezige beweging die het ding continueert en daardoor ook maakt tot wat het is, zijn eigenheid geeft.

Er is daarmee nog niet voldoende duidelijkheid geschapen in de Socratische bedoelingen. In tegenstelling tot heel wat Socrates-apologeten die in de Socratische dialoog de kern van Plato's en Socrates' bedoelingen zien, is Socrates bepaald geen democratische gesprekspartner, maar iemand die zijn gesprekspartners - soms, ja soms, en vaak niet eens - enkel nodig heeft om zijn mening aan hen op te hangen. Hun repliek of tegenwerping wordt in de regel enkel voor de vorm serieus genomen, en een enkele keer, als hij denkt een wat ongelukkig verhaal te moeten brengen, legt hij dat de gesprekspartner in de mond om zelf wat onschuldiger over te komen.

Veel Socratische teksten zijn uitgebreide exposés over de mening van Socrates, of de aan hem door Plato toegeschreven meningen. Als je *De Wetten* leest, of de *Timaïos* krijg je een tot in bijna lachwekkende details uitgewerkte wereldbeschouwing te verwerken, waarbij de gesprekspartner voor de vorm een rol vervult. Het heeft helemaal niets van doen met het open debat dat Popper aan Socrates toeschrijft. Het zijn verholde monologen. Hij heeft bedoelingen, die brave Socrates, en niet te zuinig ook. Maar of die bedoelingen overeenkomen met wat hem wordt toegeschreven, is een heel ander verhaal. Dat zal hierna opnieuw blijken.

6.2.4 Over kennen bij Plato

Laten we om te beginnen onderzoeken wat Plato bedoelt met zijn curieuze opvattingen over het kennen. Ze zijn vaak aangehaald, bijvoorbeeld door Popper naar aanleiding van de *Politeia*, en door Heidegger naar aanleiding van de *Politeia* en de *Theaitetos*. Door hen, en door veel anderen, worden de teksten van Socrates verkend op hun waarde voor het erkennen van de waarde van kennis. De leer van de vormen of ideeën vormt vrijwel het kernstuk van veel latere visies op het Platonisme en voert terug op zijn door Popper en Heidegger als kenleer gedachte opvatting over ideeën.

Hoe ziet Socrates het zelf? We moeten het antwoord bij elkaar sprokkelen.

We beginnen met een typerende uitspraak van Socrates uit de *Politeia*, band 2, deel 5, blz. 229:

Wanneer we dus met mensen te maken hebben die wel oog voor allerlei mooie dingen hebben maar die het mooie zelf niet zien en er ook niet door iemand anders heen kunnen worden geleid, of met mensen die wel allerlei rechtvaardige dingen zien maar niet het rechtvaardige zelf, enzovoorts, moeten we ervan uitgaan, dat ze een mening over alles hebben, maar ze over dezelfde kwesties geen kennis hebben.

Het hieraan voorafgaande stuk tekst heeft zich uitgebreid beziggehouden met dit onderscheid tussen mening en kennis, maar hier komt de aap uit de mouw: de dingen zien, 'allerlei rechtvaardige dingen', is niet ze 'kennen'. Want kennis kan alleen 'het' betreffen, dat achtergrondbegrip van rechtvaardigheid dat eerst gegeven moet zijn opdat de dingen kunnen zijn wat ze zijn, in dit geval dus rechtvaardige dingen. Niet de dingen weten is kennis - het is enkel mening - maar de grondgedachte, het idee van de dingen weten, dát is kennis.

Dan verleggen we dus de vraag, want dat wat de idee van de dingen is, maakt wetenschap ervan tot kennis, niet de methodiek die we zouden toepassen. Niet de methode valideert kennis, maar de inhoud van het te kennen ding, de waarachtigheid ervan.

Maar kan een ding in ons Westers taalgebruik wel waarachtig zijn? Een ding is, of het is niet, iets anders is niet mogelijk. De uitspraak waar of niet waar is niet van toepassing, maar de uitspraak waarachtig of niet waarachtig is dat wel, aldus Socrates. Want als we zeggen dat iets waarachtig is, dan bedoelen we daarmee dat het waarlijk naar zijn aard is, naar dat wat het wezen van het ding uitmaakt. De waarachtigheid van een ding is niet de waarheid ervan. Socrates zegt (*Parmenides*, band 3, blz. 86):

Wat is dan als je de dingen heel goed via de namen kunt leren, maar ook via de dingen zelf, de mooiste en betrouwbaarste weg daarheen? Van de afbeelding uitgaan, die op zichzelf bestuderen en zo meteen kijken of de afbeelding ervan behoorlijk is uitgevallen?

Kratylos: We moeten dunkt me van de waarheid (= waarachtigheid -MvdO) uitgaan.

Niet de afbeelding, de uitspraak, zegt dat iets zo is, maar het ding zelf. En dan zegt Kratylos: 'de waarachtigheid' leert het ons, dus de ware aard, de ware-achtig-zijn ervan. Dat is geen uitspraak over de betrouwbaarheid van kennis, maar dit is een uitspraak dat de kennis zich moet betrekken op de essentie en dat de overige gegevens irrelevant zijn. Het heeft hier niks te maken met de correspondentietheorie over waarheid, het gaat er hier over dat het enige wat telt is: de waarachtigheid vinden. De vertaling van Warren en Molengraaf in het antwoord van Kratylos (hierboven) met het woord 'waarheid' is dus fout. Niet het tweezijdig principe van de moderne Westerse waarheidsaanspraak is aan de orde (wat ik zeg stemt overeen met wat is) maar de aanduiding van de essentie, de ware aard van het ding. De afbeelding wordt expliciet verworpen als zijnde niet van belang, d.i. de uitspraak dat iets is, is niet van belang, maar de uitspraak wat het ware is, de grondgedachte, het principe, is van belang.

Socrates, band 3, *Parmenides*, blz. 99:

De grondgedachten staan in de natuur als een soort voorbeelden (eerder toonbeelden – MvdO) vast, de andere dingen lijken erop en zijn er nabootsingen van. En dat deel hebben van de andere dingen aan de grondgedachten wil niet meer zeggen dan dat ze er afbeeldingen van zijn.

Daar zit impliciet een ander principe achter dan dat wat wij wetenschap noemen. De Griekse denkers tot Plato trachten tot het ware door te dringen. Niet tot de juiste methode maar tot het juiste van het ding dat het tot dat ding maakt. In hun beleving is er geen subject-object dualisme dat overwonnen moet worden. Hun toegang tot de waarneming staat niet 'im Frage', maar wel de vraag wat in het ding is, van welke grondgedachte of principe het deel uitmaakt. Zij doen dat omdat ze ervan overtuigd zijn dat het ding meerlagig is, dat het onder de laag van de waarneming een laag van essentialiteit bevat, een zin van het object zagezegd.

Dat heeft alles te maken met de Heraclitische invalshoek die we al bij het analyseren van de definities zagen: de Grieken zijn ervan overtuigd dat in de veranderlijkheid van de voor de zinnen waarneembare dingen de onveranderlijkheid ligt besloten, dat het om die onveranderlijkheid in beweging gaat. De beweeglijkheid zelf is slechts afbeelding, niet essentie.

Daarmee evolueert het onderzoeksperspectief dat wij in de Westerse wetenschap kennen van een tweezijdig model naar een driehoeksmodel: behalve de waarnemer en het waargenomene is er een laag achter het waarneembare, een essentie die in het waargenomene ligt, er deel van uitmaakt en er de wezenlijkheid van vormt zonder het afgebeelde in zijn individualiteit te zijn.

En er is nog een andere dimensie aan deze opstelling. Bedrijft Socrates hier eigenlijk wel epistemologie, dus de leer van het kennen, of bedrijft hij ontologie, oftewel de leer van het zijn. Is zijn doordringen tot de essentie belangeloos in dienst van de waarheid? Of hebben we het hier over een zijns-filosofie, over een leer die de mens moet leren zich op te stellen tegenover en in het leven?

Met die vraag in ons achterhoofd keren we terug naar de allegorie van de grot. Wat voor beeld zou zich beter kunnen lenen voor een epistemologische beschouwing (Popper)? Waarmee zou je meer kunnen wijzen op 'verhulling' van de werkelijkheid (Heidegger)?

Het is begrijpelijk dat door Westerse ogen gezien de allegorie van de grot als het toppunt van epistemologische vraagstelling wordt gezien. Popper en Heidegger gebruiken het dan ook graag

om hun eigen versie van de correspondentiewaarheid te onderbouwen. Maar om hun standpunt te aanvaarden dat de metafoor van de grot over epistemologie gaat moet je wel de slotsom van Socrates op het eind van de allegorie weglaten, want die zegt (Palto, dl 2, Het bestel/Politeia: blz. 278):

De wereld die we kunnen zien is te vergelijken met het verblijf in de gevangenis en het schijnsel van het vuur daar met de kracht van de zon. En als je de tocht naar boven en het zien van de dingen daar aan de opgang van de ziel naar de wereld van de kennis gelijkstelt, dan heb je zo'n beetje begrepen wat ik geloof. Want dat wilde je toch graag horen? Maar God mag weten of het ook waar is (hier gaat het niet over waarachtig maar over het ontologische zijn, dus 'of het is' - MvdO). In elk geval denk ik dus dat in de wereld van de kennis de grondgedachte van het goede pas op het laatste en met grote moeite zichtbaar wordt. Maar heb je het goede eenmaal gezien, dan moet je vaststellen dat dit kennelijk altijd achter alles zit wat goed en mooi is: in de zichtbare wereld heeft het het licht en de zichtbare heerser van het licht gebaard, in de wereld van de kennis waarover het zelf heerst heeft het voor waarheid en verstand gezorgd.

Die eerste zin is het belangrijkste: "De wereld die we kunnen zien is te vergelijken met het verblijf in de gevangenis" (de grot – MvdO). Zo is dat, de grot staat voor de waarneembare verschijnselen, en met die zie je niks. "In elk geval denk ik dat in de wereld van de kennis de grondgedachte van het goede pas op het laatste en met grote moeite zichtbaar wordt" Dat goede, dat zie je niet zomaar, en dat goede, het constante, is wel waar het de filosoof om gaat, want het goede baart het licht en de zichtbare heerser van het licht, en heeft voor waarachtigheid en verstand gezorgd. Kortom, dit is een groot pleidooi om de waarneming niet te vertrouwen maar door begrip het goede te zoeken. Het is een ontologische verhandeling: wie het goede niet zoekt, vindt geen wijsheid. Het heeft met epistemologie niets te maken.

Gaat het hier over een onderzoekstechnische beschouwing of hebben we het hier over een heilstheorie? Betreft die opgang van de ziel naar de wereld van de kennis een dataverzameling of een wording van de mens? Socrates is er klaarblijkelijk van overtuigd dat het goede een uniek en in zichzelf eenduidig concept is⁴⁹. Het goede is hier synoniem met het waarachtige, dat achter alles zit wat met waarheid en verstand te maken heeft. Het is de binnenste schil van een principe dat als afbeeldingen waarachtigheid en verstand met zich mee draagt. Daartoe komen

⁴⁹ Deze opvatting van het goede heeft sterke overeenkomsten met het Pythagorees zien van kwantiteiten als absoluut en buiten de veranderlijkheden staande grootheden. Ook het goede is in zich niet kwetsbaar voor de veranderingen en de historie, want wat goed is, zal altijd dat blijven en staat buiten de wisselvalligheid van gebeurtenissen en personen.

is zijnsleer, is een opgave voor het zijn. Het is geen kenleer, zegt Socrates lakoniek: 'Maar God mag weten of het ook waar is.' Dat spreekt voor zich.

Socrates spreekt nog verder de epistemologische interpretatie tegen (ibid, blz. 267):

Wat aan wat gekend wordt waarachtigheid (de vertaling zegt 'waarheid' maar ik meen dus dat het 'waarachtigheid' moet zijn – mvdo) geeft en degene die kent daartoe in staat stelt, dat moet je nu de grondgedachte van het goede noemen. Onthoud dat hier de oorsprong ligt van kennis en van waarheid, voor zover die kenbaar is. En kennis en waarheid mogen allebei nog zo mooi zijn, je hebt gelijk als je denkt dat de grondgedachte van het goede iets anders, iets nog mooiers is. Het is met kennis en waarheid net als met licht en gezichtssvermogen. Je mag zeggen dat licht en gezichtssvermogen op de zon lijken, maar niet dat ze de zon zijn. Zo mag je ook zeggen dat kennis en waarheid op het goede lijken maar niet dat een van beide het goede is. Nee, het goede is iets van een nog hogere orde.

Dus wat doet Socrates hier? Hij zegt dat kennis een relatieve waarde is, dat achter de kennis en erboven het principe van het goede ligt. Want wat aan wat gekend wordt waarheid geeft, is voor Plato 'waarachtigheid geeft', er een grondgedachte in plaatst. Het verbindende van alle grondgedachten is het goede, want het is het goede dat de eigenlijke kern van alle grondgedachten, van alle waarachtigheden, vormt. Hij stelt tegelijk nadrukkelijk: noch kennis noch verstand is het goede, want het goede is van een hogere orde. Ofwel, het zoeken naar de essentie houdt niet op bij kennis en verstand, maar gaat veel verder dan dat, ook al zal het niet zonder kennis en verstand kunnen bestaan. Die driehoek in het onderzoeksperspectief blijft hij overeind houden: tussen waarnemer en het waargenomene ontglipt ook bij volkomen correspondentie van beeld met werkelijkheid de essentie.

Het is een ontologische zienswijze met epistemologische consequenties. Het Platonisch perspectief zegt dat er een tekortkoming zit in een waarheidscorrespondentiemodel, dat dodelijk is voor het zijn van de mens, en dat de zoektocht naar de essentie zowel een zijnsopgave is als een onmisbare invalshoek voor de waarde van een waarheidsvraag. Zonder waarachtigheid is niets waar, zonder essentie is elke uitspraak zinloos.

6.2.5 Over het goddelijke bij Plato

6.2.5.1 De rol van de *Timaios*

Tot de veertiende eeuw was de *Timaios* van Plato, zo schrijft de vertaler, het enige boek dat van hem in West-Europa bekend was. Daarmee wordt een wel heel forse mededeling gedaan, want de *Timaios* is niet, maar dan ook totaal niet, representatief voor de rest van het werk van Plato. Het is een soort mengsel van Pythagoras en een bijbel voor Grieken. Plato houdt hier een wereldbeschouwing ten doop - en het bestaan omvattende, waarin hij een pretentie van wetmakende wijsheid demonstreert. In het boek voert hij de traditionele kosmologie ten tonele, de idee dat de sterren en planeten goden zijn, de hele positionering van het halfgodenrijk van Zeus c.s., de hele hiërarchie van zijnsvormen, en allerlei quasi-biologische en quasi-natuurkundige verklaringen. Kortom vrijwel alles wat niet binnen zijn filosofie maar juist daarbuiten staat. Dat zeg ik uitdrukkelijk vanuit mijn eigen tijdsgewricht, waar filosofie een strikt afgescheiden discipline is van allerlei kundes die zichzelf als wetenschap beschouwen, met alle connotaties die daarbij horen.

De filosofie uit de tijd van Plato daarentegen, en dat gold nog tot in de late middeleeuwen, is een verzamelnaam voor het al-weten, dat zich bezig houdt met de kleur van de aardbeien tot de samenstelling van de kosmos, van de anatomie van de mens tot de berekening van zeeroutes. Het gaat niet om het bereiken van (Westerse moderne gedachte) filosofische hoogstandjes maar om het superieure 'begrijpen' van alles.

Het epistemologische probleem waar het mij hier om gaat, en dat van de zestiende tot in de twintigste eeuw de Westerse filosofie heeft beheerst, is een voor Plato bijkomend probleem. Het bijzondere aan hem is dat hij, door de epistemologie als het ware ten opzichte van het heden gedraaid te houden en om te zetten in ontologie, probeert om zijn superioriteit als wijze te vestigen in de centralisatie van het ken-idee in de filosofie. De reden waarom volgens Socrates de mensen de wereld niet goed begrijpen is de reden waarom die ook niet goed kenbaar is, omdat de werkelijke wereld onder en achter de ervaarbare wereld ligt en enkel de wijze daar toegang toe heeft. Wat hij op die kentheorie vervolgens loslaat aan opvattingen over andere wetenschapsgebieden is zowel niet zo nieuw als historisch achterhaald tot buitengewoon komisch, en dat geldt voor een flink stuk van de *Timaios*. Het is uitgerekend dit boek dat lange tijd de receptie van Plato in het Westen van Europa zal bepalen, juist het boek dat Plato níet is, dat alles geplaatst in het kader van een godsbeeld dat in Plato's redeneren geen enkele rol van betekenis speelt. Voor Plato is immers de omschrijving van een afstandelijke en uit het zicht blijvende God die zich niet met het bestaan bemoeit totaal irrelevant. Hij begrijpt dat mensen om Socrates en hem heen graag speculeren over de kosmos,

en over de reusachtige taferelen die ze zich voorstellen bij het ontstaan van de wereld, maar voor zijn filosofisch systeem is dat volstrekt irrelevant. Daarom laat hij het woord aan Timaios en oogt de hele dialoog als een verplicht nummer kosmologie dat een wijze moest vertellen om als wijze aanvaard te worden.

Want het boek heeft een historisch contextuele rol te vervullen. Socrates en Plato wisten maar al te goed dat hun optreden en hun opvattingen niet enkel in het verlengde van de voorgeschiedenis lagen, maar er juist vaak grensoverschrijdend mee omgingen. Ze voelden zich daarom geroepen zich uitdrukkelijk van de sofisten te distantiëren. 'Nee, ze waren helemaal niet zoals de Sofisten alleen maar uit op het winnen van een woordenstrijd ongeacht de uitkomst. En nee, zij respecteerden wel de waarheden die heersten binnen Athene en ze zouden niet zoals andere filosofen die om hun opvattingen van hot naar her werden gedreven de bestaande goden en wetten desavoueren.' Ze hadden dus een eigen respectabel godsbeeld nodig, waarin de opvattingen die de gewone Grieken over goden hadden een keurige plaats kregen, zodat ze daarmee konden laten zien dat ze geen godsloochenaars waren. (Socrates was in zijn proces hiervan beschuldigd, zodat Plato zich gedwongen had gevoeld dat middels de *Timaios* tegen te spreken.)

Als het om het buitenland ging, mochten ze wel wat belachelijks roepen, zoals over Pythagoras die uit het groot-Griekse Kroton was gegooid vanwege zijn filosofisch fundamentalisme, maar voor binnenlands gebruik was het nodig expliciet het bestaande godendom te onderschrijven, wilde men niet gedwongen worden tot het drinken van iets anders dan koffie. Een wijze moest in de maatschappelijke praktijk respectabel zijn, kunnen uitleggen waar alles stond en waarom het in elkaar zat zoals het zat. Dat daartoe de gegevens ontbraken, wist men toen nog niet. Oftewel: Plato doet hier in de *Timaios* gewoon wat in het algemeen van een man met zijn positie en standing verwacht wordt. Hij moet dat doen om elders ongestoord zijn overdenkingen uit de suspecte hoek van de verder denkende filosofen te kunnen ventileren.

6 2.5.2 De inhoud van de *Timaios*

Je zou dus zeggen dat ik dat boek gerust terzijde zou kunnen leggen, maar dat is niet zo, omdat de *Timaios* duidelijk maakt in welke historische ontwikkelingslijn van het denken Plato werkte. Het verhaal is een mengsel van religie en wereldbeschouwing dat je moet lezen als een landkaart van het denken in Griekenland in de periode waarin Plato en Socrates leefden en werkten.

Plato begint de *Timaios* door zich achter Solon, de ideologische John Maynard Keynes van die tijd, te verschuilen als die van de Egyptenaren verneemt hoe de imaginaire staat Atlantis als voorloper en voorbeeld van het Athene van zijn tijd gold. Het stelsel van die imaginaire staat werd het stelsel van Athene via de persoon van Solon, die in Plato's tijd nog een onomstreden intellectueel gezag genoot. De aanwezigen, Kritias en Timaios, die het hele verhaal over het

bestaan zullen houden (zodat Socrates in elke geval daar niet op aan gesproken zou kunnen worden), beroepen zich daar ook op:

Ik zou hen (de mensen – MvdO) naar Solons woord en wet voor ons leiden als vormden wij een rechtbank... (*Timaios*, blz. 475)

Timaios begint zijn betoog met deze vraag:

Wat is het altijd bestaande dat geen ontstaan kent, en wat is het altijd ontstaande wat nooit bestaat? (*Timaios*, blz. 476)

Dit is de klassieke vraag van de Griekse filosofen: wat is de constante, de eeuwige, zonder begin of einde? Alleen gaat het verhaal daar niet over door. Integendeel, al een pagina verder vervolgt Timaios, als schreef hij het Oude Testament:

Laten we het over de reden hebben waarom de schepper het ontstaan en het heelal heeft geschapen. (*Timaios*, blz. 478)

De term 'deus ex machina' heeft hij misschien niet uitgevonden maar het begrip ervan hier wel. Plots is er een schepper en een begin, geheel in tegenstelling tot de hele filosofische discussie in de lijn waarvan Plato en zijn voorgangers opereerden. Timaios, die dan verder het woord voert (en niet Socrates, wat al veelzeggend is), voert een heel pandemonium op aan kosmologische, biologische en natuurkundige verschijnselen in religieuze termen verpakt. Hij schiept een hiërarchisch en genealogisch beeld van de natuur via de planeten als goden naar de goden die de aarde mee bevolken zoals Zeus en dergelijke. Maar dan vindt er in die hiërarchie iets plaats dat noodzakelijk is voor de opbouw van Plato's filosofie, maar waarschijnlijk als breed gedragen opvatting in Griekenland leefde: God schiep de zielen, en het voornaamste instrument van de zielen is het verstand, en dan zegt hij:

Deze wereld is nu eenmaal door vermenging ontstaan: door noodzaak en door verstand samen te brengen. Maar verstand heeft de leiding over noodzaak: het wist haar ervan te overtuigen om de meeste dingen bij hun ontstaan in de beste richting te leiden. (*Timaios*, blz. 498)

Het is een voor Plato onontkoombare opvatting. Plato moet het verstand in de goden baseren, want zonder dat kan hij in Athene met zijn analyses niet acceptabel blijven. Het verstand komt van God, het is er de stem van. Of hij dat zelf gelooft, doet nauwelijks terzake: hij moet het zeggen.

Maar als we nader gaan bekijken wat Timaios hier bedoelt met 'verstand', dan duikt een begrip op dat veel verder gaat dan wat wij verstand noemen en dat eerder dezelfde connotatie heeft als 'de rede':

Wanneer verstand en overtuiging twee verschillende dingen zijn, dan bestaan ze in ieder geval op zichzelf, als vormen (principes of grondgedachten - M.v.d.O.) die voor ons alleen verstandelijk en niet zintuigelijk waarneembaar zijn. Maar wanneer er, zoals sommigen veronderstellen, geen enkel verschil zou zijn tussen ware overtuiging en verstand, dan moesten we ervan uitgaan dat alles wat we met het lichaam waarnemen het betrouwbaarst is. Nu moeten we zeggen dat het om twee verschillende dingen gaat, omdat ze los van elkaar zijn ontstaan en anders van aard zijn. Het ene danken we toch aan onderwijs, terwijl we in het andere geval worden omgepraat. Verder hoort bij het ene een ware argumentatie, terwijl er in het andere geval geen sprake is van argumentatie. Het ene kan worden omgepraat, het andere is daar ongevoelig voor. Ook moeten we zeggen dat aan het ene iedereen deel heeft, maar dat aan het verstand goden en een kleine groep mensen deel hebben. (*Timaios*, blz. 503/504)

Hij moet dat ook op een of andere manier in beeld brengen, zogezegd smoel geven aan het idee dat het verstand superieur is binnen het raam van wat Grieken een aanvaard wereldbeeld vinden, en dat doet hij met behulp van Pythagoreïsch denken:

In de eerste plaats zal vermoedelijk iedereen begrijpen dat vuur, aarde en water en lucht lichamen zijn. En alles met een lichamelijke vorm heeft ook diepte. Maar diepte moet op haar beurt omsloten worden door een plat vlak. En een vlakke figuur met rechte lijnen moet uit driehoeken zijn geconstrueerd. Alle driehoeken gaan op twee driehoeken terug. Die hebben allebei een rechte hoek en verder scherpe hoeken.⁵⁰ (*Timaios*, blz. 506)

⁵⁰ Het is lang niet de enige passage waarin mathematica als bewijs van de onvergankelijkheid van de stelling wordt aangeropen, en ik heb hem hier alleen als een voorbeeld of symptoom van dat denken aangehaald: het heeft weinig zin om al die passages hier naar voren te halen, omdat de functie overal dezelfde is.

Voor ons Westers denkende mensen is dit een bizarre redenatie, maar ze heeft zin. Plato wil zijn gedachten verbonden zien met de oneindigheid, d.i. met het gebied waar alleen het verstand/de rede toegang heeft. Dan komt de Pythagoreïsche denktrant boven, die immers in de ontijdigheid van het mathematisch begrip een grondgedachte identificeert die haar los maakt van de objecten en de tijd en haar daarboven stelt. Door een fysiek onvatbaar verschijnsel te verbinden met mathematische begrippen wil Plato demonstreren dat zijn verstand toegang heeft tot grondgedachten, tot principes die enkel toegankelijk zijn voor het verstand, en dus voor die 'kleine groep mensen' die hij wijzen acht.

6.2.5.3 Onvergankelijkheid

Wat hij in de *Timaios* als de eeuwige factor omschrijft, die hij leent van de Pythagoreeërs, zoekt hij zelf in navolging van zijn andere voorgangers. In zijn vroege werken (*Timaios* wordt geacht tot zijn laatste teksten te behoren), waar hij nog niet die beduchtheid veroorzaakt door zijn latere teleurstellingen heeft⁵¹, construeert hij een nieuwe factor van tijdeloosheid en constantheid, een gegeven dat los staat van de verandering en de menselijke wil, of, om met Heraclitus te spreken, dat juist door zijn veranderlijkheid eeuwig en constant is, namelijk het goede, de deugd, dat wat boven de grondgedachten staat, en die enkel door het verstand bereikt kunnen worden⁵².

Daarin is Plato, voor zover we kunnen nagaan, inderdaad origineel: zijn Socratische dialogen dienen ertoe het goede te verlossen. Socrates vond zichzelf een soort verloskundige en stelt dan ook dat hij zijn gesprekspartners 'verlost' uit de omhulsels van de tijdelijkheid en de oppervlakkige afbeeldingen die hen omringen. Hij maakt van de factor 'goed' en 'deugd' net zoiets als de Pythagoreïsche factoren 'monade' en 'dyade'. Ze staan boven de menselijke en aardse factor, ze zijn niet waarneembaar, ontsnappen aan de zinnen, ze zijn tijdloos, materieeloos, vorm, idee, principe, grondgedachte op zich.

⁵¹ Plato heeft kennelijk gepoogd zijn opvattingen over het bestel en staatsmanschap in praktijk te brengen in Syracuse, maar is daar op smadelijke wijze misbruikt en bedrogen, en gestoot op de naakte streving om de macht, waarin hij zich totaal niet kon vinden. Na die teleurstelling trok hij zich terug en in die stemming van teleurstelling schreef hij onder meer *De wetten*, *Timaios* en *Kritias*, alle drie werken die hem profileerden als de beroepsmatige wijze zonder de jeugdige overmoed en onvervaardheid die je af en toe in zijn werk uit zijn jonge jaren zag. Als professional moest hij verschaffen wat gevraagd werd, en dat deed hij in zijn laatste jaren ook. Als jongeling had hij een vriend te wreken en een eigen bijdrage te realiseren. Dat tekent het verschil tussen de werken uit beide periodes.

⁵² Ik moet hier om nog iets van leesbaarheid te bewaren afzien van het uitgebreid citeren van Plato, maar als je een en ander wil nalezen raad ik aan *Politeia* en de teksten tegen de Sofisten, zoals *Gorgias*, *Protagoras* en *Menon*, en ook de *Theaitetos* na te lezen. Als het met citaten bewezen moet worden, gaat dat een pagina of 15 aan citaten worden en dat lijkt me een samenhangend begrip van mijn betoog niet ten goede te komen.

Hij beseftte wel wat hij deed, want ook de Pythagoreeërs vóór hem identificeerden hun mathematische begrippen vanwege hun tijdloosheid als goddelijk. Socrates gebruikt dat adjectief dan ook herhaaldelijk als het om de 'goddelijke' deugd gaat.

Met het eeuwige wordt God binnengehaald. Eeuwigheid en onmetelijkheid zijn eigenschappen van de logos, en in wezen is de logos God, het onveranderlijke oppermachtige wezen dat de orde van het bestaan vormt. Ik beweer niet dat Plato een nieuwe God aanstelt, sterker, ik ben ervan overtuigd dat hij zich niet zal hebben gerealiseerd dat hij de basis aan het leggen was voor een nieuwe godheid. Maar die schepping van een nieuwe godheid was wel het gevolg. De goden tot dan, zo laat bijvoorbeeld ook de *Timaios* overtuigend zien, waren niet per se goed of slecht. Als het de opperste God betrof, dan was die bij wijze van spreken emotioneel, zonder persoonlijkheid, of kleur. En op het niveau van Zeus waren het goden als mensen, met al hun hebbelijkheden en onhebbelijkheden. Dit waren niet de bepalers van het ongrijpbare, de verklaring achter alles wat de gemiddelde Athener om zich heen zag. De Griekse goden waren terzijde van het bestaan, ze hoorden erbij zoals de dieren en de planten, ze waren existentieel, niet boven-existentieel. Plato wijst met zijn redenering een aanwezige God aan, een die in het bestaan heerst.

6.2.5.4 Het ongrijpbare grijpen

De goden die de klassieke auteurs erkenden, hielpen niet in het dagelijkse leven: zelfs van naar Delphi gaan werd je niet echt wijzer⁵³. Het bestaan schreeuwt altijd om een vertaling van wat we aantreffen, die zijnsbehoefte is existentieel. Dus moesten de wijzen, al was het maar om den brode, antwoord geven. Vragen als: wat zien we als we 'zien' en 'waarom gebeuren de dingen die gebeuren' zijn aanvankelijk altijd on-theologische kwesties geweest. Maar als het antwoord een vast punt construeert, waar we op kunnen vertrouwen, dan krijgt dat punt namen, omschrijvingen, en heffen we het op het schild als onze aanvoerder. Dan zal die nieuwe aanvoerder steeds meer van de oude aanvoerders verdringen.

Het debat tussen de filosofen ging daarom om het grijpbaar maken van het ongrijpbare, niet om de ongrijpbaarheid te aanvaarden als een gegeven. God en godheden hielpen niet, en dus was het een mensentaak een uitweg uit het denken te vinden. In die speurtocht geeft Plato bij monde van Socrates een weg aan (nog steeds zeg ik niet dat het zijn vondst was, alleen maar dat hij het formuleerde) die de deugd, het goede tot goddelijke factor benoemt. Dat hij daarbij ziel en verstand als bemiddelende factoren ziet, doet niets af aan de centrale vaststelling dat God zo, als de verborgen maatstaf en keurder, temidden van het menselijk handelen wordt gelegd en niet erboven. God is tussen de mensen geland met Plato, in de vorm van het goede als opperste grondgedachte, als praktisch beleidsbepalend centrum voor denken en gedragen,

⁵³ Socrates spreekt ook over de uitspraken van Delphi, die hij tegelijk hoog prijst om daarna aan te geven dat er praktisch niets mee aan te vangen is.

en zal zo geleidelijk aan de Griekse goden van hun belang beroven en ervoor in de plaats treden.

Ik denk niet dat zo'n fenomeen van een nieuw ontstane godheid uniek is. Oude godsdiensten hollen zichzelf uit, verstarren door verlies aan zeggingskracht en verlies aan belang, soms door verlies aan macht van de staten en heersers waarbinnen die godsdienst bestaat. Als die verstarring plaatsvindt, is het begrijpelijk dat zich op bestaansniveau discussies ontwikkelen die nieuwe vaste uitgangspunten bieden, nieuwe termen waar de belijders zich aan kunnen vasthouden, en die dan ofwel in de oude godsdienst worden geïntegreerd ofwel een nieuwe godsdienst vormen.

God is met Plato niet enkel een handelingsopgave voor mensen geworden maar ook een kenopgave: de mens heeft een taak om hem/het te leren kennen, om er toegang toe te krijgen. De waarachtigheid vinden die deugd is, wordt een existentiële verplichting.

6.3 Het goede of de deugd

Beroemd is Poppers scherpe veroordeling van Plato's elitarisme. Plato laat her en der vallen dat om wijs te zijn aanleg tot het deugdzaam vereist is en dat de verachtelijke kooplieden die slechts op geld uit zijn dat niet kunnen hebben. Popper valt dat als willekeur aan omdat de basis waarop Plato de wachters en de wijzen aanwijst een arbitraire grondslag is, namelijk die van de deugd, die volgens hem in de grond niets anders is dan een voorwendsel voor aristocratische heerschappij op basis van tribalistische, want niet weerlegbare opvattingen.

Maar waarop baseert Plato die benoemingen tot lid van de bevoorrechte kasten en groepen? Op niets anders dan op het al dan niet slagen in de zoektocht naar het goede, naar de deugd. Wie daarin niet slaagde, kon geen wachter of wijze zijn. Het was dus eerder een meritocratie, dan erfelijk recht zoals Popper dacht, die de grondslag vormde voor het elitaire karakter van Plato's heersersgroepen. Plato's maatschappelijke hiërarchie, zijn maatschappelijk bestel (en niet zijn staatsopvatting zoals Molegraaf terecht opmerkt⁵⁴, want daar gaat het bij Plato niet over), is gebaseerd op de rede. Wie die in pacht heeft, is goed, wie die niet heeft is slecht. En laat het nu uitgerekend de rede zijn die Popper ziet als het tegenovergestelde van Plato's opvatting. Want het is Popper's rede die de ratio vormt voor zijn stelling dat enkel bewezen

⁵⁴ Band 2, blz 430: 'Voor ik in de val beland waar sinds de negentiende eeuw zo veel commentatoren ingelopen zijn: het staatsbestel uit dit werk (Politeia - MvdO) wordt ontworpen bij wijze van spel. Het is geen dogma, maar een illustratie. Geen dwingende wet maar een verhaal. Het gaat in het gesprek eigenlijk om de vraag wat rechtvaardigheid is. Waarom moet je fatsoenlijk leven? In de oudheid werd dat ook zo begrepen.'

correspondentie van uitspraken met hun object een vast punt vormen op basis waarvan valide kennis geaccumuleerd kan worden.

Over de gedachte dat het uiteindelijk alleen de rede of deugd kan zijn die ons ertoe brengt de beste weg te kiezen tot de kern van de dingen zijn beiden het dus eens. Dan is de toegang tot het tijdloos geluk er dus enkel voor hen die die rede kunnen bereiken.

En dat laatste zinnetje moet beklijven, want ik denk dat daar de perversie van het Platonisme in zit: 'Wie die rede niet heeft, is slecht.' Het is maar de vraag of de vondst van de rede zo'n grote verdienste is - we zullen het daar later vaak over hebben - maar het is zeker dat de toekenning van het etiket 'barbarij' aan niet-wetenden een ramp is.

Plato vond de barbarij uit, dat wil zeggen: niet die op basis van stam en afkomst, maar die op basis van de toekenning van beschaving, rede, verstand en dergelijke. Die aardige Socrates diende ertoe om de mensen duidelijk te maken dat het een voorrecht is om toegang te hebben tot het goede. Hebben zij dat voorrecht niet dan zijn zij niets waard, wangedrochten op het terrein van het goede. Doordat hij de nieuwe God in de deugd en de deugd in de rede plaatste, verdoemde hij degenen die daar niet in konden delen. Hij definieerde de mens als het tegendeel van de on-mens op basis van de rede. De belevtheid van de mens, zijn schuld aan onkunde, zijn besmetting met wandaden door het miskennen van God, zit in Plato's uitroeping van de deugd en het goede tot God.

Met Plato's centrale stelling, dat het enkel aan hen die de rede bezitten is om de deugd door waarachtigheid vinden, wordt een model geschapen van de mensheid waarbij recht van spreken een privilege wordt. Zij die dat recht niet hebben, hebben dat terecht niet omdat ze de rede niet hebben en barbaren zijn. De geesten worden gescheiden. Voortaan zullen we nooit meer één zijn, en het tribale wordt hiermee verlaten in plaats van verdedigd, want de stam wordt door die scheiding tussen redelijk en onredelijk uiteengescheurd.

6.3.1 De wijzen bij Plato

Als de wachters en de wijzen zich onderscheiden van de anderen door hun kennis van de deugd en het goede, hoe zien zij dan zichzelf? Hun wijsheid komt voort uit verplichtheid: zij zijn geroepen tot het wijze. Hun ziel heeft hun verstand daartoe aangezet als een zijnsverplichting. De wijze ziet zichzelf als voorbestemd om de anderen duidelijk te maken dat zij niet wijs zijn, om hen te verklaren dat hun enige redding is dat zij hun besluiten, hun handelen, door hem moeten laten bepalen. Maar ook om zich door hem te laten uitleggen waarom zij besmet zijn, bevuild met de smet van hun onkunde.

Voor de goede orde: Griekse filosofen hadden in die samenleving geen priesterfunctie. Ik heb het hier over het gegeven dat priesterschap als zodanig, het claimen van het geestelijk

leidsrecht op basis van de door Plato veronderstelde toegankelijkheid van het goede door de rede, berust op een zelfopvatting als superieur menselijk dier tegenover de inferieure dieren. Het omgekeerde gebeurt ook: de wijze laat zich niet meer door de mensen de wijsheid toekennen, hij gaat zich die toeëigenen, hij claimt de rede als voorrecht.

Zo ontstaat dan de ultieme perversie: het denken, de rede, verwordt tot machtsinstrument, het middel bij uitstek om uit te sluiten en te discrimineren, om schuld te laden op de hoofden van de 'onredelijken'. In plaats van het door Plato bedoelde middel om toegang te krijgen tot deugd en vrijheid, wordt het het middel tot onvrijheid en 'barbarisering'.

6.3.2 De ethicus Plato

We keren terug naar *aletheia*, de waarachtigheid. Dat begrip dat wees op de essentie achter het waarneembare, op de grondgedachte.

Kennis (*episteme*) is nabij het wordende blijven en *aletheia* (waarachtigheid) is het eigene van die wording, de kern ervan, de grondgedachte of het principe. Die opvatting van het kennen die hierachter zit, is eigenlijk met de term 'kennen' niet te vatten, want kennen is in de zin van kennis maar een reductie, en dan nog een onterechte, van wat hier bedoeld wordt.

Plato wil dat áchter het kennen gekeken wordt, dat er eigenlijk na het vaststellen van de waarheid in Westerse zin, die correspondentiewaarheid, gezegd wordt: 'Wat dan nog, wat betekent dat dan, wat is dat in wezen?' Want die vraag, zo stelt hij, kan niet in een vraag naar kennis alleen beantwoord worden. Kennis is enkel een element van die vraag, die om een antwoord in een andere dimensie vraagt, namelijk de dimensie van de mens in zijn moment van beslissen en niet in zijn moment van waarnemen. In het element van de essentie eigent de mens zich de kern van het ding, de waarachtigheid van het ding of de grondidee toe, om er zijn houding op te baseren. Hij negeert de twee andere polen van het waarheidsbegrip niet, de waarnemer en het waargenomene, maar voegt er een dimensie aan toe, die van de waarde die het voor hem heeft, de essentie. Dat is een moment van wording, zich het eigen maken, er een essentie van vormen. Dat is *episteme*, bij de wording blijven. De kern is dat wat je ermee doet, het in je hand rollen als de knikkers van de Grieken, heel de dag heen en terug en wikken wat het je eigen is en wat het je waard is.

Als we Plato zo zien, als we zijn 'epistemologie' zien, dan is de tweedeling van weten en niet weten een schema dat hem onrecht doet. Het is een schema dat op de vraag van de moderne wetenschap gebaseerd is: 'Wat weet ik als waarnemer van het ding, als waargenomene?' Die vraag had Plato een kortzichtige genoemd, zoals ook anderen dat voor hem al deden. Niet het weten vormt de wijsheid, maar de grondgedachte daarachter.

Als dat zo is, dan is die opstelling van de nieuwe wijzen van onze moderne tijd, zoals Popper en Heidegger een verwording, een karikatuur. Plato had geen nieuwe God gewild noch goddelijke wijzen. Zijn essentialisme grijpt verder dan de absolute zekerheid van een God en zijn wijzen.

Het dwingt de mens om op zijn eigen keuze terug te vallen en de grondgedachte zo te pakken als die voor hem opstijgt uit de waarneming: 'Waar ga ik hierin mee? Wat word ik hiermee?' Die vraag hoe het ding is voor hém, is belangrijker dan de vraag wát het is. Begrijpen gaat vóór kennen, waarden gaat vóór meten. En inzicht is altijd enkel belangrijk in relatie tot het goede, tot je er iets mee doet, en nooit 'umsonst'. Inzicht is intrinsiek gekoppeld aan ethiek, het brengt je daar waar je deugdzaamheid goed doet.

In die zin is Plato's denken vrij snel na de hoogbloei van de Griekse beschaving ten onder gegaan. Het vroeg om een sophisticatie en een eigenwaarde van de burger die in de navolgende autocratische samenlevingen niet meer leefbaar was. De mens leerde besluiten te nemen op basis van macht, ongeacht of hij die nu zelf uitoefende of dat die over hem uitgeoefend werd. De rede in Plato's zin, dat er een essentie achter dingen gezocht moest worden om te bepalen wat die dingen voor de mens waren en wat hij ermee kon doen, ging verloren.

Plato's idee van het goede was geen God maar een opgave, geen Archimedisch punt maar een punt in eeuwige wording, steeds onderhevig aan onze poging het te destilleren uit wat voor ons lag. Dat neemt niet weg dat er later toch een God van gemaakt werd.

6.4 Popper en Heidegger bezien vanuit Plato

Daarmee zijn we terug bij het verwijt van Popper: als er enkel opgaven en geen toetsbare feiten te vinden zijn bij Plato, dan staat de deur wagenwijd open voor willekeur. Juist daardoor krijgt volgens Popper een samenleving een tribaal karakter: er is geen waarheid die heerst maar de willekeur van willekeurige beweringen, namelijk die beweringen die door macht gesteund worden.

Het essentialisme, de verzamelnaam voor opvattingen als die van Plato, waarin achter het kenbare in positivistische zin een 'achtigheid', een kern of essentie gezocht werd, is volgens Popper een vrijbrief voor zogenaamde 'lunatics' in het maatschappelijk denken, zoals Hegel. Het idee of de kern of essentie is kentheoretisch een fata morgana, en een gevaarlijke, omdat daarmee macht belangrijker wordt dan inzicht. De essenties zijn immers ontoetsbaar.

Voor wie denkt dat het niet zo'n vaart loopt als Popper denkt, kan inderdaad te rade gaan bij vele episoden uit de West-Europese geschiedenis die, minstens in schijn, zijn gelijk bewijzen. De bloedbaden die volgden uit het optreden van willekeurig samengestelde ideologieën vormen het demonstratieve bewijs van het gevaar dat willekeur van ontoetsbare opvattingen kan veroorzaken.

Voor Heidegger, die in navolging van Plato's zoektocht naar het goede in het opstijgen naar de waarheid, de onthulling van het verholde, via de epistemologie een ontsnapping aan het barbarisme ziet, en er daarom bewust ontologie van maakte, is de essentie van de waarheid dat

wat Popper fel bestreed: een instrument van willekeur. Het is vervolgens Heidegger die de foute interpretatie van Plato's wijzen inneemt, namelijk van hen die het barbarisme achter zich gelaten hebben (zie zijn *Rectoratsrede*) en van hen die de 'Wissensdienst' voor de nationale staat moeten gaan leiden. Heidegger demonstreert door zijn gedrag en door zijn opvattingen hoe gevaarlijk het gebruik van de verondersteld aanwezige essentie kan zijn.

Vanuit Plato gezien zijn Popper en Heidegger absoluut barbaren. Zij hebben zijn werk onzorgvuldig gelezen en niet goed begrepen. Wat hij, vooral in de eerste werken over de dialogen van Socrates, duidelijk trachtte te maken is dat het een Sisyphusarbeid is om werkelijk te doorgronden wat de principes, de drijvende constanten, zijn achter de zijnden die wij op ons pad door het leven tegenkomen. Dat is een graven, een ploeteren om te begrijpen. Dat is de werkelijke taak van de mens in dit leven: oppakken waar het werkelijk om draait, de uitgangspunten voor handelen vinden en de morele principes van gedrag. Daar bestaat niet een ondubbelzinnig antwoord op. Het enige wat je van dat antwoord kunt zeggen, is dat het de waarachtigheid van de zaak betreft en dat wat je ermee kunt bereiken de deugd is. Dat is de formule van een eeuwige zoektocht, de mens als eeuwig dolende op zoek naar de kern van de zijnden, niet om te weten maar om te zijn op een goede manier. Poppers reactie, dat dat onzin is, want niet meetbaar, is bijna hetzelfde als niet serieus genomen worden. En Heidegger's reactie, die van de mens een tovenaarsleerling maakt die omhulling moet wegnemen om de werkelijke kennis te onthullen, is gericht op een weten dat voor Plato bijzaak is, dat hooguit middel is, maar nooit doel.

Zowel Heidegger als Popper claimen in hun opstelling dat er een hoger goed is, de rede, die hen het recht en de reden geeft om op te treden zoals ze doen, omdat er in beider opinie⁵⁵ in het kennen een grond zit op basis waarvan er een superieure wetenspositie, een gelijk tegenover

⁵⁵ Hier kan de verdenking geuit worden dat het een beroepsziekte van filosofen betreft en geen kenmerkende cultuur. Zolang het alleen de filosofen zou betreffen, zit daar natuurlijk een grond van waarheid in: als filosoof word je pas erkend als je zinniger dingen zegt dan een andere, en dat ook zo stellig doet dat anderen geloven dat ze zinniger zijn: je gelijk halen is eigen aan de filosoof. Dat begrijp ik maar dat doet er heel weinig toe als we het hebben over een cultuur. In de grond is een cultuur een samenhangend stelsel van maatgevende gedachten die vastgelegd worden in instituties en gedragsregels, en een ideeën- en handelingsbepalend gevolg hebben voor de mensen die erin leven. Het ontstaan van religies in de post-Platoonse tijd, van universiteiten en diverse ideologieën, was van dan af sterk doordrongen van het bewustzijn dat monopolisering van het gelijk centraal moest zijn voor de machtsposities in een samenleving en voor de wijze waarop gedrag en denken werd ingevuld. De positie en implementatie van instituties als universiteiten hangt af van hun status als gelijk-beheerders. Beslissingen over gezondheid zijn en worden vereenzijdigd doordat er een gemonopoliseerd gelijk bestaat aan de kant van de farma-industrie en de medische wereld. Het correspondentiemodel van de waarheid heeft de cultus van het gelijk bevestigd die allesdoordringend aanwezig is en andere vragen en invalshoeken opzij schuift. De filosofen die ik hier en elders bespreek zijn dus als het gaat over de toeëigening van het gelijk een wat beroepszieke groep, maar dat neemt niet weg dat de via hen gelopen ontwikkeling elders in het Westerse samenleven sterk gerepresenteerd is en een cultus is gaan vormen: de aanbidding van het gelijk.

allen, geclaimd mag worden. Heidegger vestigt dat in de superioriteit van de rede zelf. Popper meent dat die rede op basis van weerlegging van falsificaties opgebouwd kan worden. Die superieure positie van de rede is de positie die Plato heeft gevestigd, wellicht zonder het te willen. Hij heeft de positie van de wijze neergezet die het goede kent en op basis daarvan overwicht verdiend heeft. Hij heeft een cultuur neergezet van een gelijk tegenover velen die fout zijn, een cultus waarin gelijk hebben de hoogste waarde kan krijgen, een traditie waarin zowel Popper als Heidegger zich thuis voelden.

7 Plato, een waardering

De epistemologische miskennis van Plato's werk, die we hierboven hebben vastgesteld, is natuurlijk nog niet hetzelfde als een adequate waardering geven van het werk van Plato zelf. We kunnen daar in dit bestek niet volledig recht aan doen, en dat hoeft ook niet, want voor de vraagstelling van deze studie volstaat het om een drietal aspecten van dat werk onder ogen te zien. De keuze van die drie elementen berust op het belang dat zij hebben voor de ontwikkeling van het denken en kennen in de cultuur van het Westen na Plato.

7.1 De ontologie van het bestaan

Het eerste element betreft het specifieke aan het perspectief dat de Grieken, en Plato en Socrates in het bijzonder, hanteerden bij hun bestudering van de hen omringende werkelijkheid, van de ontologie van hun bestaan.

De wijze van kijken naar de werkelijkheid was voor Plato (maar ook voor zijn voorgangers) principieel holistisch, of, anders gezegd, multidimensionaal. Er bestond in zijn optiek niet zoiets als het bekijken van een zijnde onder één invalshoek, er was geen sprake van een disciplinaire of paradigmatisch gestuurde benadering, althans zeker niet in bewuste zin. De reden daarvoor was eenvoudigweg dat hun object van studie het zijnde als zodanig was, het zijn ervan, niet de aspecten ervan. Zij konden zich niet, zoals de moderne wetenschap dat principieel doet, indenken dat vanuit de bestudering van details en deelkwaliteiten vanzelf een beeld van het geheel zou ontstaan. Plato vroeg zich (net als zijn voorgangers) af wat dat hele zijn was. De vraag, die later metafysica genoemd werd door Westerse filosofen, ging in de diepte, niet in de breedte: hoe dringen we zo door in wat zijn is dat we er de kern van kunnen begrijpen?

Plato stelde zich uiteindelijke praktische ethische doelen, maar de manier om die te bereiken was gericht op een bezinning op het zijnde en het zijn van de zijndes. Hij probeerde in de mens te zien wat het constante in het mens-zijn was, dat wat onveranderlijk door de tijd heen er was, dat wat de mens tot mens maakte. Dat was de functie van de allegorie van de grot: wat het is als de mens probeert te begrijpen. Wat is daarin de typisch constante menselijke factor.

Plato zegt eigenlijk dat je als mens niet zomaar begrijpt, dat dat begrijpen moeilijk is, en dat je daarvoor eerst het licht moet zien. Dat zie je niet zomaar, dat is hard werken en studeren en je erop toeleggen, wijsheid verwerven. Enkel zo kun je als mens vatten wat werkelijk in het zijnde is, kun je doordringen tot in de kern.

Dat ideaal, dat werkelijk de kern van de zijnden willen vatten dat boven de toevalligheid en de tijdelijkheid uitstijgt, werd het ideaal van al het denken na hem, ongeacht of zich dat wetenschap of religie noemde. Het was geen erfenis van Plato alleen, het was een erfenis van

de hele Griekse filosofische geschiedenis tot en met Plato. Plato heeft de focus van die menselijke zoektocht namen gegeven: de vorm of idee voor het wezenlijke van het ding. De logos voor de orde en harmonie van de dingen, de psuge of ziel voor de begeesting van de dingen. De nous voor de menselijke geest. Dat zijn etiketten om uit te drukken dat je niet moet stilstaan bij de verschijningsvorm waarin de zijnden tot ons komen, maar dat je moet volharden om tot de kern ervan door te dringen⁵⁶. Het was en is een basistheorema voor de Westerse cultuur, die zoektocht. Het is alsof Plato een treintje ter hand had genomen en dat op het spoor had gezet, de motor had aangezet en gezegd: zo, rijden maar, van hieraf gaat het vanzelf, het spoor voor je helpt je vanzelf verder.

7.2 De theorie van de spirituele aanwezigheid

Het is misschien wel het meest bepalende historische element in het imago van het Platoonse gedachtengoed: het duo 'materieel versus immaterieel'. Ik denk dat je in Socrates' werk dit duo nergens als een tegenover-elkaar stellen kunt tegenkomen. Dat is zo omdat dit dualisme juist volstrekt in strijd is met de Platoonse benadering, waarin de volheid van het bestaan en het bestaande voorop staat. Plato kan de werkelijkheid niet in gescheidenheden van materieel en immaterieel zien, maar wel de scheiding aangeven tussen sensueel waarneembaar en niet sensueel waarneembaar. Die scheiding ligt hem niet zwaar op de maag omdat hij bij voorbaat het sensueel waarneembare als welhaast irrelevant beschouwt. Hij doet dat niet omdat het materieel is, maar omdat het een aspect is en geen heelheid. In de zienswijze van het antieke Griekenland had al het zijnde een volheid van bestaan die veel meer omvatte dan wat waargenomen kon worden. Het zijnde was niet denkbaar zonder een element erbinen (en niet erbuiten) dat er de kenmerkende essentie van moest zijn. Zoals je een paard pas een paard kan noemen door het paard-zijn te combineren met het lijfelijk aanwezig zijn van het dier, zo kon Plato zich een gescheidenheid van die twee niet inbeelden. Er was geen tweeheid materieel-immaterieel, er was een eenheid van beide. Plato heeft die eenheid wel willen analyseren, door de *eidos* of *idea* (termen voor 'vorm') van de materiële vorm of verschijningsvorm van een object te onderscheiden, niet als een aparte materialiteit naast het object, maar als een dimensie van en binnen het object zelf. Het object bleef eenheid, en kon alleen essentie-matig onderzocht worden. Want de vorm was evengoed het object als de lijfelijke substantie die in het object zat.

Deze vaststelling is de basis voor de analyse van het denken van Plato: volgens de Grieken is de vorm niet spiritueel. Ze zweeft niet boven het object, is er ook niet buiten (zoals Popper dacht),

⁵⁶ Edgar Zilsel plakte daar het onsterfelijke etiket 'die nackte Sache' op.

is er ook niet een ziel van, is geen geheimzinnige kern, maar een dimensie, een zijnskwaliteit van het object, niet een supra-materieel existierend corpus.

Wat navolgers steeds naar voren haalden in het Socratische is deze gedachte aan een spiritueel dan wel essentieel gedachte kern in de zijnden, soms aangeduid met de term 'vormen' of *idea*, soms met de term orde of logos en soms *ousia* of substantie of *eidea* (wezen) of *e ten ennai* (wezen) genoemd. Het principe dat er in het zijnde iets moest zijn dat er het wezen van was, en dat dat wezen een bezieling van dat zijnde vormt, komt in velerlei vormen later terug. De identiteit die Socrates zag tussen de logos van het zijnde en het goddelijke benadrukt de superieure kwaliteit van het geordende, het is een uiting van bewondering voor de schoonheid⁵⁷ van de ordening, niet als een vorm van vereenzelviging tussen een God en de logos van een zijnde of een individu. De goddelijkheid is een kwaliteitssuperioriteit, de kwaliteit van de ordening, van de logos in het zijnde, niet een spiritueel wezen. De logos was geen ziel en geen geest, maar een vorm van zijn in die twee, een hoedanigheid ervan zoals deugdzaamheid, en geen materieel deel ervan.

Plato stelt het zo voor dat de ziel, de *psuge*, die het wezen bevat van het menselijke, door deel te hebben aan de logos deelheeft aan het goddelijke. Maar als dat deelhebben aan de logos niet mogelijk is omdat onze geest, *nous*, daartoe niet in staat is, zijn we gedoemd en zullen we geen deelhebben aan de goddelijke logos. Wijsheid in onze geest, dus deelname van onze geest aan de logos, stelt ons in staat deel te hebben aan de deugd, d.i. het goede. Daarmee wordt tegenover de onvolkomenheid van de mens een perspectief geplaatst, namelijk het perspectief van een door vervolmaking, door wijs worden deelhebben aan het goddelijke. Het paradijs komt dan in zicht, en is van dan af verbonden met het onvolmaakte, het besmette zijn van de mens, waaraan deze door de verwerving van deugd, de wijsheid, kon ontsnappen.

Maar zo hebben de navolgers van Plato het niet opgepakt. Gaandeweg is in de 1000 jaar na hem het beeld van de zich door leren vervolmakende mens weggevallen ten gunste van een beeld van de definitief gebrekkige mens, de mens als levend deficit, tegenover de geest als separaat levend wezen, als spirituele volmaaktheid. De geest maakte zich als het ware los uit de lichamelijkheid, en kwam meer en meer erboven te staan, werd als losmakelijk van het lichaam gezien in plaats van onlosmakelijk, verloor steeds meer aardse trekken, totdat ze zelfs transcendent werd verklaard.

Plato werd verbasterd tot een magiër die geesten zag boven de dingen, een sprookjesverteller in plaats van een filosoof. Zijn begripen van het constante verwerd tot theologie, zijn *psuge* vertrok van deze aarde met hemelse bestemming.

⁵⁷ Daarin volgden latere neo-platonisten en ook Augustinus de gedachte van Socrates: de schoonheid in de zaken bewijst de goddelijke kwaliteit ervan.

Zo, in die vorm, werd zijn invloed, in samenhang met de semitische opvatting van wat Godendom is, immens. De scheiding tussen de aardse mens en zijn transcendente heersers en beheersende geesten werd het centrale thema van joodse en christelijke visies op het bestaan. Plato's kijk op hoe het menselijk bestaan gezien moest worden, opgevat als een tweedeling van lichaam en geest, werd het voor de Westerse cultuur bepalende dualisme. Een zienswijze die bedoeld was geweest om het constante in de mens op te sporen werd een religieus schema waarin het onontkoombare lot van de mens was: onvolmaakt zijn omdat hij niet de geest bezat maar eraan onderworpen was. Plato op zijn kop gezet!!

7.3 Het derde element bij Plato: het existentiële perspectief

In 2009 kwam in Parijs bij Gallimard een boek uit (later in 2011 vertaald uitgegeven door Boom) waarin een letterlijke weergave wordt gegeven van de colleges die Michel Foucault in 1983 en 1984 gaf, dus in de laatste twee jaren van zijn leven. Het boek handelt geheel over Socrates en het Socratische leven, en het opent een perspectief in het werk van Plato en Socrates waaraan Popper en Heidegger geheel voorbijgingen. Dat boek zal ik als een soort klankbord van mijn gedachten erbij houden als we Socrates opnieuw gaan bekijken.

7.3.1 Vrijmoedigheid

We moeten voor dit derde element eerst stilstaan bij het volgende begrippenpaar: de tweedeling subject-object. Daar hoor je Plato en Socrates in directe zin niet over, en dat kan ook helemaal niet omdat er voor Plato geen epistemologie bestaat. Er is geen kenvraag, er is geen kwestie over de validiteit van de kennis, omdat het Socrates niet gaat om het probleem hoe de zuivere feitelijkheid te ontdekken. Socrates is geen filosofische Columbus, en wil dus het filosofische Amerika niet vinden. De juistheid of waarachtigheid van het object als object zit voor hem enkel in het object dat subject is, in de mens en zijn deugd.

Foucault wijdt er twee jaar colleges aan om duidelijk te maken dat het Socrates te doen is om de deugd, de waarachtigheid van zijn gesprekspartners, die hij toewenst dat ze vrijmoedig (*parhesia*) en in zorg voor zichzelf en elkaar (*epemeleia*) kunnen leven. Daarbij komt de gedachte niet in Socrates op of ze wel de juiste chemische materiële samenstelling van de objecten om hen heen zien. Dat laatste is een irrelevante vraag. Het Socratische is compleet subject-betrokken, het subject kan object zijn van de gespreksvoering, maar niet als object van onderzoek naar de samenstelling ervan in materiële zin. Plato heeft het over ontologie, niet over epistemologie, en Socrates gaat het om ethos en niet om empirie of validiteit of iets dergelijks.

Dat heeft alles te maken met de maatschappelijke functie van de Sofisten en ook met die van Socrates. Het waren leraren, gespreksleiders, en het voordeel voor de deelnemers aan het gesprek was dat hun maatschappelijk functioneren erdoor verbeterde. Als ze daarmee het politiek bestel schoffeerden, was dat niet hun bedoeling, maar een gevolg van het feit dat hun 'vrijmoedigheid' hen in botsing kon brengen met een politiek en maatschappelijk gespreksklimaat waarin veel straten dichtgetimmerd waren, dat een gesloten systeem was geworden.

Foucault hanteert om de waarde van de vrijmoedigheid (de *parhesia*) uit te leggen het voorbeeld van de goede en de slechte vorst, waarbij de goede vorst degene is die weet dat hij de vrijmoedigheid van degene die hem toespreekt kan en moet waarderen en daar ook de 'ruimte' voor heeft. Machiavelli gaat Plato later nadrukkelijk nazeggen: een vorst die niet goed is in de zin dat hij nalaat zijn oor te luisteren te leggen, brengt zichzelf bijna natuurwetmatig ten val, en daardoor is vrijmoedigheid van spreken een te handhaven noodzakelijke toestand om de wil van de burger te horen. De volksvergadering in een democratie daarentegen heeft die ruimte niet omdat het daar zaak is het debat te winnen en niet om de waarachtigheid uit te spreken, d.i. de *parhesia* te beoefenen. Het behalen van het gelijk door de tegenstander met veel retorica van tafel te vegen in plaats van redelijk naar hem te luisteren is een alles overheersend principe zodat in het belang daarvan de tegenstander zo weinig mogelijk kans moet krijgen en zeker niet de kans om in vrijmoedigheid te spreken. Een leugen en veel kabaal kan daarbij gemakkelijk van meer waarde zijn dan vrijuit en vrijmoedig zijn. Daardoor ontstaat de paradox dat in het systeem dat gebaseerd is op de samenspraak van burgers vaak minder vrijmoedigheid van spreken bestaat dan in het systeem waar de vrijmoedigheid van spreken niet het principe is waarop de heersende macht rust.

Wat rest in de democratie is de keuze tussen het laten overheersen van het belang je gelijk te halen of van het principe dat het erom gaat het goede de doorslag te laten geven.

7.3.2 Zorgen voor elkaar

Met dat laatste komen we bij dat andere begrip, de *aletheia*. De waarachtigheid is dat wat staat voor het onveranderlijke, dat de kern vormt van de zijnden. Het refereert aan de zoektocht van de voorgaande reeks filosofen, de Presocratici, om te begrijpen wat terugkerend, eeuwig en onveranderlijk is. Het is bij Socrates een etiket voor dat wat hij zoekt in het leven, dat wat waarde heeft voor hem en zijn gesprekspartners en wat sterker zal zijn, zal overleven, in alle golven en gebeurtenissen van de geschiedenis en de samenleving. Het is de factor waarvan hij kan zeggen dat die met recht belangrijker is dan het leven zelf: de waarachtigheid in de mens, de deugd, maakt een mens groter dan hij is, geeft hem een waarde die hem waarachtig maakt, en die (dit laatste overigens volgens Foucault) de *aletheia* verbreedt met het *ethos*, waardoor het *parhesia* in de ware zin van het woord wordt. Foucault haalt daarvoor een op het oog onbelangrijk zinnetje aan uit de *Apologie* van Socrates (zijn laatste verdedigende tekst, waarin

hij zijn vrienden nog spreekt voor hij de gifbeker drinkt): ‘En vergeet niet nog de haan te brengen naar Asklepius die ik hem schuldig ben.’ Dat onbelangrijke zinnetje, uitgesproken juist voor zijn zelf-executie, toont aan dat Socrates veel waarde hechtte aan die echte *aletheia* (in gedachten is het te associëren met integriteit) die samen gaat met de *epemeleia* (de zorg voor jezelf en de ander) die bij mensen de deugd is. De levenswijze is bepalend, niet het leven. Daarom ging hij liever dood dan de *parhesia* op te geven.

Daarmee komen we op een ander gegeven dat door de moderne Westerse inslag van de vraag naar het Socratische verduisterd werd. Socrates is gericht op een levenswijze. Het gaat hem niet om het kennen van de juiste feiten of om de kennis van de juistheid van de feiten. Het gaat hem om de juiste wijze van leven, om de deugd.

7.3.3 Ethiek als levensopdracht

Doet Socrates dat vanuit een pretentie dat hij die juiste levenswijze ook vindt? Is het met andere woorden ook zo dat hij als het ware een ontologisch Archimedis punt zoekt, een onwrikbaar vast standpunt van waaruit het leven in te richten is, waardoor je een rotsvaste ethiek kunt oprichten?

Socrates noemt veelvuldig de deugd als norm voor het handelen, maar benoemt hij die deugd ook en ziet hij die als dat vaste punt?

In de latere werken van Plato, zoals *De wetten*, lijkt die suggestie gewekt te worden, doordat de ware leraar, die Plato uiteindelijk natuurlijk wel was, zich daar te buiten gaat aan het geven van alle mogelijke regels en voorschriften voor gedrag, alsof hij tot in details vast kon leggen wat het deugdzame in leven en politiek moest zijn.

Maar als we de Socratische dialogen op zichzelf bekijken dan blijkt daar steeds weer uit dat er geen antwoord in de zin van een finale uitkomst van het debat komt. Het debat blijft onbeantwoord, het is en blijft een openstaande kwestie. Socrates geeft geen ontologisch onwrikbaar standpunt, omdat hij niet gelooft dat dat bestaat. Deugd is daarom niet een vaststaand ding. Deugd is de dimensie, de vorm van gedrag die er een logos aan verleent, een ordening die dat gedrag en die levenswijze deel doet hebben aan het Goddelijke. Die is niet te koop op de markt en ligt niet wel omschreven voor het grijpen. Die ordening is een levenswijze, een eeuwig bewerkbaar veld van activiteit, een verwezelijking van het zelf als zelf, waarvan de opbouw het ultieme doel van Socrates was. Socrates wilde helemaal niet zijn gesprekspartners aan hun deugd helpen, hij wilde dat ze leerden voor de deugd op te komen en daardoor voor zichzelf te zorgen (*epemeleia*). Die houding is ‘open ended’. Er is geen uitkomst en geen antwoord, enkel een vraag, een eeuwigdurende vraag, waarvan de waarde niet in het antwoord ligt maar in het steeds opnieuw stellen van de vraag: wat is hier voor mij de deugd? In het ongeduldige Westerse, op kennis gerichte, wereldbeeld past zo’n open houding natuurlijk niet; wij moeten antwoorden hebben. Vandaar de veroordelende toon van een Popper.

7.3.4 Deugd als voorrecht

Er is wel een gevaarlijke implicatie. Het bestaan van hem die de deugd bezit, wijst op het bestaan van hem die die niet bezit. De wijze vooronderstelt de niet-wijze. De kwalificatie vooronderstelt de diskwalificatie. Plato en Socrates voeden mensen op omdat ze onopgevoed zijn, gebrekkig in hun bestaans- en levenswijze. Dat is geen onschuldig tijdsverdrijf. Want te horen krijgen dat je niet deugdzaam bent, dat je als het ware de boodschap van het leven volledig gemist hebt, is geen vrijblijvende mededeling. De wijsheid, de Sofia, is behalve de opperste vorm van deugdzaamheid, een omschrijving van wat de mindere soorten, zoals de ambachtslui, kooplui, slaven en vooral die mismaakte man (volgens de antieke Grieken) die wij vrouw zijn gaan noemen, als ondeugdelijke soorten identificeert. Mocht Socrates dat als een statistisch gegeven hebben gezien, als een vorm van maatschappelijke indeling die gegeven en blijvend is, dan was er niets aan de hand geweest en had iedereen kunnen berusten in de situatie. Maar de kern van het Socratische is nu juist dat er geen berusting mag zijn. De ondeugdzaamheid is onaanvaardbaar, want moet door deugdzaamheid overwonnen worden. Daarmee zijn de ondeugdzamen per definitie de dupe: wie niet wijs is, is besmet, is smet van zichzelf. Het is een stigmatisering van de bovenste plank: de mens als vergissing van de geschiedenis, als hij die schuldig is aan zijn onvolkomenheid zolang hij de deugd niet verwerft.

7.3.5 De ondragelijke opdracht van de perfectie

Wat er gedaan kan worden om het menselijk deficit te repareren, kan volgens Socrates alleen maar bepaald worden door na te gaan wat de deugd ons zou voorschrijven te doen. Maar dat betekent dat in plaats van de God die het regelt de deugd het moet regelen. Socrates scheidt zo een alternatief voor de Griekse Goden. En daardoor, door die andere adressering van de vraag om hulp, de vraag ook naar volkomenheid, scheidt hij de basis voor andere wereldbeschouwingen, zoals die van religie in moderne Westerse zin. Ali Shariati noemt die beweging de overgang van een passief geworden religieus Godendom naar een nieuwe actievere religie, die wél antwoorden geeft. Dit is de eeuwige strijd van religie versus religie die in de loop van de geschiedenis steeds is waar te nemen en altijd weer terugkomt.

Door zijn ideologie van de onvolmaakte mens die een nieuw altaar kreeg om zijn vragen op te deponeren legde Socrates (zeer ongewild, denk ik) de basis waarop in de 1000 jaar na hem religies werden gebouwd die antwoorden gaven die het Griekse Godendom de mensen schuldig was gebleven. Het valt te betwijfelen of Socrates zelf streefde naar een pasklaar alternatief. Het lijkt er meer op dat hij juist een bewuste 'open end'-strategie had: de wijze had geen antwoord klaar, maar wel een opgave. Het is verleidelijk om vanuit Westerse ogen naar het Socratische te

kijken, als de verkondiger van een opperst geluk dat bereikt kan worden door naar wijsheid te reiken middels het verwerven van kennis en inzicht. De weg naar het paradijs ligt dan voor het grijpen, door inzicht en in het verlengde daarvan deugd te verwerven.

Maar door de impliciete uit zijn filosofie voortvloeiende erkenning dat de onvolmaakte gedoemd was op straffe van de grootst mogelijke verwording en verderving naar het volmaakte te reiken, werd zowel zijn onvolkomenheid als een onaanvaardbare staat als zijn verdere leven bepaald vanwege de dwang die het doel uitofende op het leven zelf. Het leven werd een opdracht, en daardoor een kwelling, en in de filosofische en religieuze systemen die zich na Plato ontwikkelden klinkt dat ook nadrukkelijk door. Augustinus bijvoorbeeld ervoer het later (400 na Christus) dan ook als een voortdurende lijdensweg. En ook bij Paulus en Philo vind je passages die erop wijzen: de streving naar volmaaktheid en het besef van een per definitie aanwezige onvolmaaktheid verdragen zich niet goed met elkaar. De mens wordt verscheurd tussen een volmaaktheid die hij als norm moet aanleggen, als te realiseren bestaansverplichting, en het besef van een onontkoombare onvolmaaktheid. De priester die vanuit een streven naar volmaaktheid zijn al te gebrekkige schaapjes ongenadig ranselt, moet zich steeds in de eigen ziel knijpen in het besef van de redeloze hardvochtigheid die van zulk een optreden uitgaat. Hoe is een dergelijke onvolmaaktheid van de wijze/de priester te rijmen met de *sofia* die hij moet hebben? De gelovigen raken opgezaald met een verscheurd bestaan, en ik denk dat de achtergrond van de aantrekkingskracht van Socrates in die verscheurdheid heeft gelegen: hoe komen we in het reine met de onvolmaaktheid van ons leven als de volmaaktheid zich niet zomaar af laat kondigen?

Foucault noemt dit ('leven in de moed tot waarheid, het ware leven') het vraagstuk van het 'filosofisch' leven, de levensvorm die we zouden behoren na te streven. Hij zegt dat dat dit vraagstuk na Spinoza uit de Westerse cultuur is verdwenen. Hij schrijft dan een passage die we in gedachten moeten houden bij alles wat volgt en die ik daarom hier volledig zal citeren:

Ín elk geval wil ik eenvoudig opperen dat, als het juist is dat de Westerse filosofie de vraag naar het Zijn vergeten is en dat dit vergeten de metafysica mogelijk gemaakt heeft, dan misschien ook de vraag naar het filosofisch leven steeds, ik zal niet zeggen vergeten, maar veronachtzaamd is. Voor de filosofie, de filosofische praktijk en een filosofisch vertoog dat zich steeds meer oriënteerde op het wetenschappelijk model, verscheen dit vraagstuk allengs als overbodig. Het vraagstuk van het filosofisch leven verscheen als een steeds nuttelozer slagschaduw van de filosofische praktijk. Deze veronachtzaming van het filosofisch leven heeft het mogelijk gemaakt dat de relatie tot de waarheid zich nu alleen nog in de vorm van het wetenschappelijk weten geldig kan maken en manifesteren. (Foucault, *De Moed tot waarheid*, blz. 275)

Dit citaat laat zich lezen als een protest tegen het sluiten van het maatschappelijk debat. Want Socrates' oproep tot het vinden van de deugd, een oproep van alle tijden, impliceert dat we in vrijmoedige openheid zorg voor elkander uit moeten oefenen, dat we in alle openheid moeten leren leven met de verscheurdheid in ons bestaan die het streven naar volmaaktheid met zich

mee brengt. Volmaakt kunnen we niet zijn. Dat moeten we wellicht ook niet willen. Maar berusting kan ons bestaan niet zijn, want tot de *epemeleia*, de zorg voor elkaar, en dus tot de *parhesia*, uit zorg voor elkaar vrijmoedig spreken, zijn we verplicht omdat dat onze deugd uitmaakt.

Het Socratische impliceert een zijnsopdracht, een existentiële ethiek, die geboren werd door de samenhang en onderlinge afhankelijkheid die in de polis bestond. Uit de aard van die zijnsopdracht is berusting in het bestaan onmogelijk, en is berusten in ons onbegrip ook onmogelijk. Wij móéten begrijpen, begrijpen om te spreken en te handelen. Een adagium dat zeker in de moderne tijd van de Westerse cultuur algemeen aanvaard zou moeten worden.

8 Tot slot

De behandeling van Plato in dit essay is een momentopname van de filosofie. Het geeft een beeld van het denken in de context van de Griekse polis en de klassieke tijd. De betekenis van Plato strekt zich uit tot in de wortels van de Westerse cultuur van vandaag. We moeten ons vragen stellen bij de discrepantie tussen het denken dat hier beschreven is en het denken dat in de huidige cultuur bestaat. Vragen die gaan over de aard van die verschillen, over de gegrondheid van de redenen voor die verschillen en over de oplosbaarheid van die verschillen.

Literatuur die bij dit deel gebruikt werd

Voorafgaand aan Plato

Karin Armstrong, *De grote transformatie*, Bezige Bij, Amsterdam, 2006.

Julius de Boer, *Groote Denkers: Heraclitus*, Hollandia, Baarn, Jaren dertig, twintigste eeuw.

John Bowker, *God*, Spectrum, Utrecht, 2002.

Karl Jaspers, *The origin and goal of history*, Greenwood press, 1977

Anaxagoras / Antisthenes / Aryabhata

Patricia Curd, 'Anaxagoras', in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011.

Democritus / Laërtius / Heraclitus

Daniel W. Graham, 'Heraclitus', in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007.

Parmenides / Pythagoras/ Thales van Milete / Xenophanes

John Palmer, 'Parmenides', in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013.

Carl Huffman, 'Pythagoras', in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014.

Pickering F.R., 'Xenophanes', in: *The Classical Review*, Vol 43, 1993, blz 232-233.

Hesiodes /Pandora

Wikipedia.org

Homerus

Illias, vert M.A. Schwartz, Athenaeum Polak & van gennep, Amsterdam 2004.

Illias & Odysee, vert. Frans van Oldenburg Ermke, Ten Hagen, Den Haag, Ongedateerd.

Illis & Odysee, vert. J.C. Bruijn/C. Spoelder, Wolters-Noordhof, Groningen, 1978.

Plato

Verzameld werk Deel I, II en III, vert. Hans Warren, Mario Molegraaf, Bert Bakker, Amsterdam, 2012.

The Republic, Penguin, London, 1955

Faidon, Athenaeum, Polak & Van Genneep, Amsterdam, 1993

Politeia, Athenaeum, Polak & van Genneep, Amsterdam, 1995

Constitutie Politeia, vert. Gerard Koolschijn, Athenaeum, Polak & van Genneep, Amsterdam, 1975.

Hans Georg Gadamer, *Wege zu Plato*, Reclam, Stuttgart, 2001.

Hans Georg Gadamer, *Der Anfang des Wissens*, Reclam, Stuttgart, 1999.

Plato interpretaties

Steve Fuller, *Science vs religion*, Polity press, Cambridge, 2007.

Steve Fuller, 'The struggle for the soul of science Kuhn vs Popper', Icon books, Cambridge, 2003

Thomas S. Kuhn, *De noodzakelijke spanning*, Boom, Meppel, 1979.

Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Allen & Unwin, Cown's nest, 2003.

L.W. Nauta, *Het neopositivisme in de sociale wetenschappen*, Van Genneep, Amsterdam, 1973.

Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 1*, UTB, Bern, 1957.

Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 2*, UTB, Bern, 1958.

Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies Volume 1 Plato*, Routledge, London, 1962.

Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies Volume 2 Hegel en Marx*, Routledge, London, 1977.

Karl R. Popper, *De open samenleving en haar vijanden*, Lemniscaat, Rotterdam, 2007.

Karl R. Popper, *Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1961; Nederlandse vert Arbeiderspers, 1967.

Karl R. Popper, *The logic of Scientific Discovery*, Routledge, London, 2002.

Karl R. Popper, *An Unended Quest, an intellectual autobiography*, Fontana/Collins, Glasgow, 1976.

Martin, R.N.D., *Pierre Duhem, : Philosophy and History in the work of a believing Physicist.*

'Social Epistemology', in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

'Otto Neurath', in: *de.wikipedia.org*.

'Otto Selz', in: *de.wikipedia.org*.

V. Kraft, *Der Wiener Kreiss*, Springer verlag, Wien, 1968.

Marian David, 'The Correspondence Theory of Truth', *Stanford encyclopedia of Philosophy*, 2015.

L.W. Nauta, *Het neopositivisme in de sociale wetenschappen*, Van Genneep, Amsterdam, 1975.

Patrick Resiew, 'Naturalism in Epistemology', in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016.

Martin Heidegger

Victor Farías, *Heidegger and Nazism*, Temple University press, Philadelphia, 1989.

E. Morscher, *Bernard bolzano's geistige Erbe fur das 21 jahrhundert*, Academia, Sankt Augustin, 1999.

Alain Finkelkraut, *De ondergang van het denken*, Contact, Amsterdam, 1987

Martin Heidegger, *The essence of truth*, Continuum, New York, 1988.

Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Klosterman, Frankfurt a M, 1954.

Gertrud Heidegger, 'Mijn lieve ziele' brieven van Martin Heidegger aan zijn vrouw Elfride 1915-1970', Ten Have, Kampen, 2007

Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, SUN, Nijmegen, 1986.

Prof. Dr. C.A. van Peursen, *Fenomologie en werkelijkheid*, Aula, het Spectrum, Utrecht, 1977.

Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser verlag, Munchen, 1994.

Otto Strasser/Victor Alexandrov, *Le front noir contre Hitler*, Marabout, Paris, 1968.

Jörg Tröger (Hg.), *Hochschule und Wissenschaft im Dritten Reich*, Campus, Frankfurt, 1984.

'Is die Heidegger nou helemaal gek geworden?' , Antoine Verbij, in : *De Groene Amsterdammer*, 14 mei 2014.

'Martin Heidegger', in: *nl.wikipedia.org*.

Anthony C. Thiselton, 'Truth' (*Aletheia*) ,in: www.ontology.com, april 2012

'Vittorio Klostermann', in: *de.wikipedia.org*.

- P. Sloterdijk: *Nicht gerettet, versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001.
- P. Sloterdijk, *Kritik der zynische vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983.
- P. Sloterdijk, *Kritiek van de cynische rede*, Boom, Amsterdam, 2013.
- Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Martinus Nijhof, Den Haag, 1958.
- Edmund Husserl, *Over de oorsprong van de meetkunde*, Dixit, Wereldvenster, Baarn, 1977.
- Edmund Husserl, *Ideeën zu einer reinen Phanomenmologie und Phänomenologische Philosophie*, Meiner Verlag, Hamburg, 2009.
- Peter Trawny, *Heidegger en de mythe van de joodse wereldsamenzwering*, Klement, Zoetermeer, 2015.
- Philip Ball, *Serving the Reich*, Vintage, London, 2013.
- E. Lamberts, *Het gevecht met Leviathan*, Bert Bakker, Amsterdam, 2011.

Michel Foucault

- Michel Foucault, *Essential works, 1954-1984, vol 1, 2, 3*: Penguin, London, 1994.
- Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vintage, New York, 1970.
- Michel Foucault, *Geschiedenis van de waanzin*, Boom, Meppel, 1975.
- Michel Foucault, *De woorden en de dingen*, Boom, Amsterdam, 2006.
- Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.
- Peter De Graeve, *Gilles Deleuze en het materialism*, Klement/Pelckmans, Zoetermeer, 2012
- Machiel Karskens, *Foucault*, Boom, Amsterdam, 2012.
- Michele Barret, *The politics of truth, from Marx to Foucault*, Polity, Cambridge, 1998.
- Angèle Kremer-Marietti, *Michel Foucault – Der Archologe des Wissens*, Ullstein, Frankfurt, 1974.
- ‘Foucault over macht’, in: *Te Elfder Ure* 29, Foucault, Gerritse, Deleuze, Karskens, Sierksma, Asor Rosa
- Michel Foucault, *De moed tot waarheid*, Boom, Amsterdam, 2011.
- Machiel Karskes, ‘Foucault/Waarheid als macht 1 en 2’, in: *Te Elfder Ure* 37/38, 1986.
- Michel Barret, *The politics of truth, from Marx to Foucault*.

Algemeen

Hans Heinz Holz, *Filosofiegeschiedenis*, Koko Agora, Kampen, 1992.

M. Leezenberg & Gerard de Vries, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2001.

Willem Otterspeer, *Weg met de wetenschap*, De Bezige Bij, Amsterdam, 2015.

Maarten van den Oever, 'Das Gebiet Wissenschaft. Streifzuge im Grenzgebiet Wissenschaft und drumrum', in: *Wissenschaft kaput*, Maigruppe, Munster, 1980.

Maarten van den Oever, 'De onmacht van de staatstheorie', in *IK* 45/46, 1976.

Maarten van den Oever, 'Hoofdarbeid als kapitaal', in: *Paradigma*, jrg 1977, nr 1

Filipe Fernandez-Armesto, *Truth*, Black Swanbook, 1997.

Erik Oger, *De rede en haar monsters*, Pelckmans/Klement, Kapellen, 2008.

Paul R. Gross e.a, *The flight from, Science and Reason*, The New York Academy of Sciences, New York, 1996.

Max Pohlenz, *Der Hellenische Mensch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1946.

Bertrand Russel, *Geschiedenis van de westerse filosofie*, 1946

H.J. Störig, *Geschiedenis van de filosofie, deel 1 en 2*, Het spectrum, Utrecht/ antwerpen, 1965.

Ton de Kok, *Wat is God*, Thoth, Bussum, 2013.

Alfons Dupré, *De strijd tegen schijnbare zekerheden*, Davidsfonds, Leuven, 2000.

Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper & Co, Munchen, 1958.

Philipp Blom, *Het verdorven genootschap*, De Bezige Bij, Amsterdam, 2010.

A. Kinneking & Rob Wiche, *Waar of niet?*, Bert Bakker, Amsterdam, 2013.

A. Kluckhuhn, *De geschiedenis van het denken*, Bert Bakker, Amsterdam, 2003.

J.D. Bernal, *De wetenschap als maatschappelijk proces 1 t/m 4*, het Spectrum, Utrecht, 1971.

Leo Kofler, *Die Wissenschaft von der Gesellschaft*, Makol Verlag, Köln, 1971.