Utrecht University Library
Partner in Science
Universiteit Utrecht

Mythen en allegorieën in Plato's kennis- en zijnsleer

https://hdl.handle.net/1874/308460

1932

MYTHEN EN ALLEGORIEËN IN PLATO'S KENNIS- EN ZIJNSLEER

DOOR

J. R. BUISMAN

A. qu.
192



MYTHEN EN ALLEGORIEËN IN PLATO'S KENNIS- EN ZIJNSLEER

A qu. 192, 1932

MYTHEN EN ALLEGORIEËN IN PLATO'S KENNIS- EN ZIJNSLEER

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE LETTEREN EN WIJSBEGEERTE AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT OP GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS Dr L. S. ORNSTEIN, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER WIS- EN NATUURKUNDE VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT TE VERDEDIGEN TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE OP VRIJDAG 8 JULI 1932, DES NAMIDDAGS TE 3 UUR

DOOR

JAN REINOUD BUISMAN
GEBOREN TE AMBT-OMMEN

H. J. PARIS
AMSTERDAM MCMXXXII

UNIVERSITEITS BIBLIOTHEEK
UTRECHT

AAN MIJN VROUW

Het is mij een behoefte bij het voltooien van mijn Academische studie, allen, die daartoe hebben medegewerkt, mijn oprechten dank te betuigen.

Dat ik allereerst daarbij denk aan U Hooggeleerde leden der Theologische faculteit vindt zijn oorzaak niet alleen in een chronologische volgorde. Daar ik niet van U allen een leerling mocht zijn, zij het mij vergund slechts enkelen uwer met name te noemen.

Zeer in het bijzonder de eigenaardige samenstelling der Utrechtsche faculteit heeft aan het probleem, dat mijn bijzondere belangstelling heeft n.l. dat van Christendom en cultuur, een ongekende scherpte gegeven.

Hooggeleerde *Visscher* en *Noordtzij*. Zonder uw onderwijs zou de indrukwekkende traditie van het Calvinistisch Christendom slechts zeer onduidelijk tot mij gesproken hebben. Dat ik Uw antwoord evenwel niet tot het mijne kon maken zult gij billijken.

Hooggeleerde *Obbink*. Niet gemakkelijk zal ik Uw bezielend onderwijs vergeten, zoomin de vele uren, die ik op Uw studeerkamer mocht doorbrengen. Door Uw critiek hebt gij voor het eerst mijn oogen geopend voor het vraagstuk van vorm en inhoud binnen het Christendom, maar ook hebt gij mij gedreven tot consequenties, die gij stellig niet voor uw rekening zult nemen. Aanvaard hierbij de verzekering dat ik steeds meer ook het positieve in Uw onderwijs ben gaan waardeeren. En mocht ik niet in het bijzonder Uw leerling geworden zijn, dit proefschrift zij een bewijs, dat de problemen der godsdienstwetenschap nog voortdurend mijn aandacht hebben.

Hooggeleerde *Slotemaker de Bruïne* en *van den Bergh van Eysinga*, ook U ben ik veel verschuldigd. Met weemoed gedenk ik mijn leermeesters *Daubanton* en *van Leeuwen*.

Hooggeleerde leden der Litterarische faculteit, wier onderwijs ik genoten heb. Toen ik uw leerling werd had ik reeds een studie achter den rug, en werd ik gedwongen een schrede achterwaarts te gaan. Gij weet dat dit voor mij niet gemakkelijk was. Zeer dank ik U voor Uw voortdurende belangstelling en welwillendheid. Uw

scherpe methode en grondige kennis, Hooggeleerde *Damsté, Vollgraff, Bolkestein, Schrijnen* en *van Hoorn,* hebben mij geleerd niet al te spoedig tevreden te zijn met slechts formeele probleemstellingen. Ook aan U dank ik mijn liefde voor de classieke oudheid.

Hooggeleerde *Ovink,* Hooggeschatte Promotor, dat ik U het laatst noem heeft zijn bijzondere reden. Gij waart meer dan een leermeester voor mij. Niet dan met ontroering denk ik aan het feit, dat ik thans als laatste Uwer leerlingen de Academie verlaat. Toen ik Uw leerling werd miste ik alle vastheid. Gij hebt mij geleerd dat het probleem van den vorm slechts op te lossen is door nauwgezette en geduldige ook zichzelf in niets ontziende begripsanalyse. De beteekenis die de aanraking met Uw persoon voor mijn leven heeft gehad en nog heeft, laat zich niet in woorden uitdrukken. Voor alles wat gij voor mij waart, niet het minst voor uw raad en bijstand tijdens het voltooien van dit proefschrift, mijn hartgrondigen dank.

Mijn laatste woord van dank geldt haar zonder wier hulp en toewijding dit werk niet zou zijn volbracht.

INHOUD

INLEIDING

METHODEVRAAG - PLATO-KANT — HET MYTHEPROBLEEM . . .

Methode van onderzoek. Probleem van de geschiedenis der wijsbegeerte. 1. — PLATO slechts vanuit een moderne probleemstelling te benaderen. 2. — Overeenkomst en onderscheid tusschen PLATO en KANT. 3.

Actualiteit van het mytheprobleem. 6. — Waarheid en werkelijkheid van de mythe. 8. — Conflict tusschen wijsgeerige en religieuze waarheid ook in PLATO's mythen. 10.

HOOFDSTUK I

DE VERHOUDING TUSSCHEN WOORD EN BEGRIP — DE IDEE EN HET APRIORI, *μῦθοι* EN *δόξαι* . . . . . .

Critische philosophie is onderzoek van begrippen. Botsing met het spontane woord. 12. — PLATO meer denker dan dichter. 13. — De idee vraagt een ordening door begrippen, categorieën. 14. — Eisch van den vorm (apriori). 16. — Problematiek van apriori en idee. 17. — Probleem van denken-leven. Beperktheid van de rede, de spontane zekerheid in *δόξα* en *ποίησις*. 20. — De zekerheid van de godsdienstige aanschouwing. Functie van de mythe. 22.

HOOFDSTUK II

PLATO'S BEGRIP DER REDE NADER ONDERZOCHT — RUIMTE EN TIJD - AANSCHOUWING - CAUSALITEIT - NATUUR-VRIJHEID . . .

Noodzaak van een critiek der rede. 23. — Bij PLATO nog onklaarheid, inzonderheid betreffende de „natuur". 24. — Eerst bij KANT een scherpe probleemstelling; vraag naar de mogelijkheid van wiskunde en natuurwetenschap. Aanschouwing in ruimte en tijd. 25. — Verstandscategorieën (causaliteit). 26. — PLATO heeft ruimte en tijd niet opgevat als *vorm der zinnelijkheid*. 28. — PLATO worstelt met het probleem van het bewustzijn. Het *ἐξαίφνης*. 29.

De zinnelijke aanschouwing in het gedrang. PLATO wil de *directe* aanschouwing van het waarlijk zijnde. 30. — In *ἀνάμνησις* en *ἔρως* het zedelijk leven gered. 31.

Het zedelijk leven eerst recht te handhaven als er geen „werkelijkheid" *naast* of *tegenover* het „bewustzijn" aangenomen wordt. Probleem van een „gegeven" werkelijkheid door PLATO niet opgelost. 32. — Het zedelijk-goede beoordeeld naar analogie van het technisch-goede. Doel = oorzaak. Het ethische ten koste van het theoretische gehandhaafd. De natuur zedelijk gewaardeerd. De vrijheid van het (zedelijk) bewustzijn door PLATO niet verstaan. 33. — Het „Reich der Zwecke". Bij PLATO wereld niet ten volle arbeidsveld. Noodlottig voor begrippen: verantwoordelijkheid, schuld, verlossing. 35.

HOOFDSTUK III

PLATO'S WAARDEERING VAN DEN BESTAANDEN GODSDIENST EN DE OVERGELEVERDE MYTHEN . . . . . .

Conflict tusschen godsdienst en rede. 36. — PLATO kan Grieksche religie voor een groot deel niet accepteeren. God is één, alwetend, goed. 38. — God onderworpen aan de rede. Doch ook: rede geschenk Gods, God voor rede niet toegankelijk. 39. — Probleem van het onuitsprekelijke. 41.

Onklaarheid evenwel bij PLATO aangaande het psychisch-feitelijke en de religieuze ervaring. 43. — Religieuze ervaring geen *geloof*. 44. — Vrijheid van de ziel niet veilig bij PLATO. Rationaliseering en materialiseering van de ziel. 46.

Invloed van de Orphiek. 46. — Polytheisme niet overwonnen. *Zonde* als *besmetting*. 49.

HOOFDSTUK IV

HET MODERNE MYTHEPROBLEEM — PLATO'S WERKELIJKHEIDSBEGRIP — NAIEF-REALISME . . . . . .

Pretentie van de (primitieve) mythe. Waardeering van haar waarheid en beteekenis afhankelijk van wijsgeerig uitgangspunt (metaphysica, positivisme). 51.

CASSIRER geeft *critische* behandeling van de mythe. Mythe een functie van het kennend bewustzijn. 52. — Nog bevangen in naief-realisme (zinnelijke gewaarwording). Mythe niet enkel „teeken" (symbool). 53.

Opvallend in mythe: *a.* substantialiteit, *b.* het nog nauw verbonden zijn der (latere) onderscheiden objectiveeringsrichtingen. 53. — Het „Einmalige". Het transcendente: tijd en ruimte, causaliteit. 55.

PLATO'S *critisch* werkelijkheidsbegrip. 57. — Naief-realisme niet geheel overwonnen. Kringloop. Schepping. 59. — Probleem van het „unbedingte Sollen". 60. — Naturalistische zielkunde. 61. — Niet aannemelijk dat PLATO een primitief-mythische gedachtenwereld geheel te boven was. 62.

HOOFDSTUK V

PLATO'S MYTHEN EN ALLEGORIEËN . . . . . .

Onnauwkeurigheid van de taal. PLATO's terminologie betreffende de mythe onvast. 64.

Vergelijkingen (ἐικόνες) als middel om een bepaalde waarheid aanschouwelijk te maken. 65. — Onderscheid tusschen *vergelijking* en *allegorie*. 66.

De z.g. „mythe van de grot" een allegorie. 67. — Mythen van de Krekels en Theuth. 69. — PLATO wees allegoriseering af, doch gaf eigen allegorieën. 72. — Mythen van de Phaedrus en van het Symposion als allegorieën. 78.

Mythe voorwerp van *geloof*. 81.

Mythe een *noodwendige* plaats in PLATO's philosophie. Drie groepen: 1° ontologische mythen (Phaedrus en Symposion), 2° ethische (Gorgias, Phaedo en Staat), 3° theologische (Staatsman, Timaeus, Wetten). 81.

Verband tusschen dialoog en mythe. Charmides. PLATO wijst kennis van het „al" af. De ἀλήθεια van den mythos. 97.

Mythe ontwikkelt zich bij PLATO in de richting van het symbool en gaat gemakkelijk over in *vergelijking* of *allegorie*. *Vorm* van de primitieve mythe gedeeltelijk bewaard. Mythe als *schildering* van een bovenempirische werkelijkheid. 98. — De sagen uit Timaeus, Critias en Wetten. 99. — Z.g. mythen uit de Protagoras, 100, en van Aristophanes en Agathon in het Symposion. 101.

HOOFDSTUK VI

CRITISCHE SAMENVATTING . . . . . .

De functie van het symbool voor de cultuur. De taal als symbool. 104. — Sophistiek der zinnenwereld. 105. — Critische momenten in PLATO's mythen. 108. — Het primitief-mythische ervan. 109. — „Hemel" en „onderwereld". 110. — Zielsverhuizing. 111. — Ongerustheid en deemoed bij PLATO en SOCRATES. Naturalistische psychologie. 113. — PLATO heeft mythe niet als symbool kunnen opvatten. 116. — Het probleem van een hoogste werkelijkheid en het probleem der zonde. 118. — Persoon-zijn als genade. 119. — Noch PLATO's kennistheorie noch zijn ethica en religie van dien aard dat mythe voor hem symbool kon zijn. 121.

INLEIDING

METHODE-VRAAG — PLATO-KANT — HET MYTHEPROBLEEM

Bezinning op een bepaalde methode van wetenschappelijk onderzoek heeft somtijds een nadeeligen invloed op de intensiteit van dat onderzoek. Wanneer echter dat onderzoek de bezinning zelve op de grondslagen van *elke* wetenschap en van het gansche menschelijke geestesleven d.i. de cultuur betreft, is zij dringende eisch. Hier wordt ons de weg immers niet door een bepaalde „stof" of vaste „richting" geboden, doch vallen bezinning en methode samen. Onklaarheid bij de bezinning wreekt zich hier op de methode.

Wijsbegeerte beoogt cultuurbezinning. Geschiedenis van de wijsbegeerte is geschiedenis van die bezinning. Door de verbinding van historie en systematiek ontstaat echter een eigenaardige problematiek. Rekenschap van die problematiek is noodzakelijke voorwaarde voor den juisten gang van het historisch-wijsgeerig onderzoek. Twee zeer heterogene elementen worden hier verbonden, de z.g. „starheid" van begrippen en het „leven" met zijn vervloeiingen en zijn onbeperkte mogelijkheden.

Elke wijsgeer is met duizend vezels vastgegroeid in het leven van zijn tijd. Van hoeveel gewicht echter dat „leven" ook moge zijn, voor de geschiedenis der wijsbegeerte is het slechts van indirect, niet van direct belang.

De lotgevallen van PLATO, zijn ontwikkeling, zijn litteraire werkzaamheid zijn noodzakelijke vooronderstellingen, doch dienen op den achtergrond te blijven bij de vraag naar den begrips*samenhang* [1]).

Wie over de Platonische μῦθοι en hun verhouding tot wat wij

---

1) ZELLER, Die Philosophie der Griechen II[1] S. 586, vgl. ook aanm. 1 S. 367 van den tweeden druk (1859): „in der Darstellung des platonischen Systems muss das Literarische hinter der Frage nach dem philosophischen Zusammenhang zurücktreten".

zouden kunnen noemen het Platonische gedachtenstelsel tot meerdere klaarheid wil komen, verricht allereerst wijsgeerigen arbeid, PLATO zelf noemt zich bovenal *φιλόσοφος*, ook al ziet hij de taak van den *φιλόσοφος* als een bijna bovenmenschelijke taak. Aan den Platonisch-Socratischen ernst zou te kort gedaan worden, indien men bij het onderzoek omtrent dien *φιλόσοφος* met de hooge eischen die hij zelf zich stelt, transigeerde.

Ongetwijfeld heeft PLATO reeds de meeste der moderne wijsgeerige vraagstukken opgeworpen. De tegenwoordige scherpte en klaarheid evenwel worden noodzakelijk gemist. Wij kunnen zonder twijfel veel van PLATO leeren, doch slechts indien wij eerst elders hebben leeren denken. Wijsgeerige scholing is niet anders mogelijk dan aan de historische ontwikkeling van het denken en door de moderne probleemstelling heen. En zooals men PLATO's jeugddialogen niet kan verstaan zonder zijn later rijper werk, zoo PLATO niet zonder de geoefendheid aan de latere volledíger ontwikkeldheid [1]).

Stellen wij de vragen: wat zweefde PLATO voor den geest, welke problemen had hij reeds en welke niet, welke begrippen waren hem vertrouwd en welke lagen nog buiten zijn gezichtskring, dan zijn het *onze* vragen die wij stellen, bezien van uit *onze* probleemstelling. Wij komen ten slotte altijd uit bij een „modernen" PLATO.

Men heeft NATORP verweten dat hij ons PLATO voornamelijk als *logicus* geeft, doch vergeet dat wij niet anders doen, doen kunnen, dan van den levenden PLATO abstraheeren [2]). Iedere abstractie evenwel heeft iets gewelddadigs. Ook indien wij slechts „vertalen", forceeren wij. Overzetting van de eene taal in de andere is altijd gedeeltelijke rationaliseering [3]). PLATO omzetten in moderne begrippen is volledige rationaliseering. Wij kunnen niet anders dan hem (gewelddadig) losmaken uit het onmiddellijke levensverband waarin hij staat.

---

1) BARTH, Die Seele S. 5, 6.

2) Men vergelijke de merkwaardige uitspraak van ANTON REICHLING, Het Platonisch denken bij P. C. BOUTENS bl. 9: „PAUL NATORP heeft, als wij alleen beschouwen wàt Plato schreef en niet hoè, wanneer we Plato's leer logisch abstraheeren uit zijn werken, in hem den prae-Kantiaan te zien als anderen: den voorlooper van Aristoteles".

3) J. R. BUISMAN, Helikia. N. T. T. 1930, jrg. 19, afl. 2, blz. 143 sq.

De eerlijkheid waarmee NATORP dit probleem onder de oogen gezien heeft, bewijst zijn wijsgeerige meerderheid [1]).

Geen introspectie [2]), hoe scherpzinnig en diep ook, kan zich losmaken van het „eigene". Dient zij zich aan als de eenig juiste methode, dan wordt zij licht zelfoverschatting. Het logische heeft altijd de leiding boven het psychologische, objectiveering gaat (methodisch) aan de subjectiveering vooraf [3]).

Voor NATORP was de aangewezen weg, het positieve in de overeenkomst tusschen modern en antiek denken (eenzijdig) naar voren te brengen. Na hem kan men geheel in zijn geest voortgaande het *onderscheid* belichten, om PLATO ook in zijn tekortkomingen recht te doen [4]). De eerbied voor PLATO's eigen streven gebiedt echter deze critiek vanuit het centrum der dialectiek te voltrekken.

De wijsgeer die de Platonische dialectiek bewust vervolgt, is KANT. Het is dus ten volle geoorloofd,de ideeënleer als een voorstadium van KANTs denken beschouwend, de meerdere klaarheid bij KANT als uitgangspunt te nemen. Aan scherpte van formuleering moet zich ongetwijfeld paren een innerlijk verstaan [5]), doch congenialiteit is slechts mogelijk als men zich deze bewust gemaakt d.i. *doordacht* heeft. Doordenken veronderstelt het reeds-gedachte en heeft zich zoo te schikken onder een objectiviteit, die het „vindt" onafhankelijk van het „innerlijk".

Naast veel overeenkomst is er tusschen KANT en PLATO een zeer groot onderscheid. De overeenkomst is het frappantst tusschen de bekende uitspraak in de Phaedo 75 A B ἀλλὰ μὲν δὴ ἔκ γε τῶν

---

1) Ideenlehre, S. 459 sq.

2) OLDEWELT, Introspectieve Platostudie, bl. 5 sq. OLDEWELT volgt de methode van ERNST HOWALD, verg. o.a. diens „Platons Leben" en „Ethik des Altertums".

3) Op de z.g. „reconstructieve methode" kunnen wij hier uit den aard der zaak niet nader ingaan. Men vergelijke NATORP, Psychologie in Leitsätzen, S. 9 sq. en Allgemeine Psychologie S. 189 sq. De kritiek door SNETHLAGE: Kritische Philosophie, Theologie en Psychologie, bl. 14 op NATORPS reconstructieve methode uitgeoefend, wordt zeer beslist afgewezen door J. C. FRANKEN, Kritische Philosophie S. 361 sq.

4) Een voortreffelijke kritiek geeft in dezen BOERSMA's Charmides (verg. b.v. bl. 74 sq.).

5) Men leze hierover na OVINKS Meno und Hippias Minor S. 4 sq.

αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὃ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν en het begin van de „Kritik der reinen Vernunft" (Einleitung) „dass alle unsere Erkenntnisse mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel. Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnisse *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum noch nicht eben alle *aus* der Erfahrung".

Ongetwijfeld beoogden zoowel PLATO als KANT, de kloof tusschen idee en ervaring te overbruggen (Symp. 211C, Parm. 130B sq.); slechts KANT is dit in principe gelukt.

Reeds PLATO ontdekte dat de correlatie idee-ervaring het apriori eischte. Doch de wereld der „ervaring" wordt niet consequent-noodwendig vanuit dat eenmaal ontdekte apriori gezien. PLATO is in de eerste plaats een *intuitief* denker [1]), hetgeen vooral blijkt uit zijn dialogen, die geen streng wijsgeerige betoogen zijn, doch veeleer „bekentenissen" [2]). Plotseling bij hem opkomende gedachten (verg. Symp. 175C D) legt hij vast zonder zich van de verstrekkende beteekenis ervan ten volle rekenschap te geven. Aan PLATO moet ongetwijfeld met zijn dialectiek voorgezweefd hebben wat KANT noemt „das System aller philosophischen Erkenntnis", [3]) doch tot het schrijven van een „Methodenlehre" zou hij nooit hebben kunnen komen.

Mèt PLATO ziet KANT in, de methodische beteekenis der mathematica. Tegenover de ouderwetsche metaphysica, „geometrice demonstrata" (SPINOZA) legt hij in het bijzonder nadruk op de grondslagen der wiskunde, om zoo haar grenzen te kunnen bepalen. Zoo heeft PLATO voor het eerst in de Menon op de beteekenis gewezen van de meetkunde voor de fundeering van het apriori. Maar terwijl het KANT erom te doen was een antwoord te geven op de vraag: wat wil het zeggen dat ik pretendeer iets te kennen, kon PLATO niet loskomen van de vraag: hoe kom ik aan mijn kenvermogen. Deze psychologisch-metaphysische wending is KANT vreemd. Als hij de

---

1) NATORP, Philosophie S. 96: „Ein Plato .... dessen ganze Philosophie fast mehr noch ein Kunstwerk als ein Wissenschaftssystem ist ....".

2) WINDELBAND, Platon S. 42. OVINK, De Beteekenis van het Woord ‚bl. 16: „Plato wilde veeleer zijn geheele zieleleven als 't ware in woorden tegenover zich stellen, objectiveeren".

3) Kr. d. r. V. S. 690.

functie van het apriori doet ontspringen uit den menschelijken geest [1]), vindt hij wel bij PLATO een aanknoopingspunt (Menon 85 D *ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὑτοῦ τὴν ἐπίστήμην*), doch zijn uitspraak is kencritisch gefundeerd, die van PLATO meer *intuitief* gevoeld.

Volgens KANT heeft de transcendentale kennis niet te maken met „Gegenstände", „sondern nur mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese apriori möglich sein soll" [2]). De vraag naar de mogelijkheid is KANTs uitgangspunt geweest, vanwaaruit hij streng en consequent een *critisch systeem* heeft uitgedacht, dat PLATO niet begrepen zou hebben. De vraag naar de mogelijkheid kende PLATO, doch het was meer de vraag naar de *empirische* mogelijkheid van iets (b.v. van zijn staat), KANT vroeg naar de ideëele mogelijkheid van al ons kennen [3]), d.w.z. naar de „voorwaarden" van onze cultuur (wetenschap, zedelijkheid, kunst). Onze cultuurvormen wilde hij rechtvaardigen door hun fundeering in het apriori, om hen zoo in onderlingen (ideëelen) samenhang te brengen.

PLATO's blik richtte zich op de eene en eenige zekerheid gevende werkelijkheid (*τὸ ὄντως ὄν*) om een *houvast* in de eerste plaats *voor het persoonlijk leven* (Phaedo 85 D). Doch als KANT de oude tegenstellingen werkelijk-mogelijk, voorwerp-begrip, zaak-idee, objectief-subjectief heeft gewijzigd en dus opgeheven, doordat hij ons kennen niet afhankelijk stelde van de dingen, doch de dingen zich laat richten naar ons kennen [4]), heeft KANT ons een veiliger weg gewezen dan PLATO vermocht. PLATO gaf vele „gezichtspunten", die vatbaar zijn voor vruchtbare uitwerking, doch PLATO is een gids die het doel van den weg niet altijd scherp voor oogen heeft.

KANT kòn systematischer zijn, zijn methode is eerst mogelijk geworden door de methode der natuurwetenschap in NEWTON's geschriften neergelegd. En als PLATO blijft steken in een tegenstelling die hij niet vermocht te overwinnen, n.l. die van *natuur* en *geest*, dan is een van de voornaamste redenen het feit, dat PLATO KANTs diepe inzichten in de verhouding ruimte en tijd, aanschouwing en causaliteit, niet kon hebben.

1) Vgl. COHEN, Kants Theorie der Erfahrung S. 117.
2) Kr. d. r. V. S. 68.
3) NIC. HARTMANN, Logik S. 322 zegt, betr. der samenhang tusschen ideeënwereld en waarneembare wereld, dat de *ὑπόθεσις*-leer eenvoudig van den eisch van samenhang uitging, „sie setzte also seine Möglichheit voraus".
4) Kr. d. r. V. S. 28.

Om PLATO in dezen te begrijpen denke men zich in een wijsgeer, die voor zijn beschouwingen *slechts* een vrij ontwikkelde mathematica en diep ethische en godsdienstige intuities ter beschikking had. Het machtig geheel der moderne natuurwetenschap bestond voor hem niet, ja zelfs zou hij die in zooverre zij een afgesloten totaliteit beoogt goddeloos, immers het onderscheid tusschen mensch en God opheffend (Tim. 68 D) gevonden hebben [1]).

Waar het in onze bedoeling ligt een onderzoek in te stellen naar de verhouding tusschen PLATO's mythen (en allegorieën) en zijn overige wijsbegeerte belicht vanuit enkele centrale gezichtspunten, spreekt het derhalve vanzelf, dat wij voortdurend veronderstellend, somtijds bewust vergelijkend de Kantiaansche (moderne) probleemstelling mee doen spreken.

Met het mythevraagstuk grijpen wij een actueel probleem. Sinds b.v. ARTHUR BONUS' romantisch geschrift [2]) is de belangstelling gaandeweg toegenomen, al benadert men het probleem ook van zeer uiteenloopende, zelfs tegengestelde kanten [3]).

De aandacht aan de Platonische mythen in den laatsten tijd geschonken ligt geheel in deze lijn [4]), welke aandacht niet anders dan winstgevend, immers eigen zoeken en vragen verhelderend, kan zijn, hetzij men van historische, hetzij van aesthetische, hetzij van philosophische zijde tot het vraagstuk komt.

---

1) Voor een diepere vergelijking tusschen Plato en Kant verwijzen wij naar O. WICHMANN, Platon und Kant. Berlin 1920.

2) ARTHUR BONUS: Vom neuen Mythos, eine Prognose. Jena 1911.

3) Dat men van verschillende kant de mythe naderend tot verschillende uitspraken komt, blijkt b.v. uit BONUS' bewering (Religiöse Spannungen S. 240): „Wir leben im Dunkel, und alles Licht das uns umstrahlt, ist mythischer Natur. Wir haben uns Linien durch das Dunkel gezogen und bestimmen alle Dinge darnach, das nennen wir Wissenschaft .... die Wissenschaft als Ganzes ist ein Mythos und gleichen Geschlechts mit allen anderen Mythen", en HUIZINGA's uitspraak (Cultuurhist. Verkenningen bl. 63): „De hedendaagsche mensch is als hij mythen dicht en weet dat het mythen zijn, ontrouw aan den geest van zijn eigen cultuur. De intellectueele wetensvorm van onze beschaving is die der kritische wetenschap".

4) Wij noemen als de laatste werken: WALTER WILLI, Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie 1925; KARL REINHARDT, Platons Mythen 1927; PERCEVAL FRUTIGER, Les mythes de Platon 1930, en in ons land: T. GOEDEWAAGEN en E. SLIJPER, Plato de mythendichter 1930.

Het „verleden" toch is nooit een afgesloten bewegingloze grootheid. Het kan niet anders dan in onmiddellijk contact met het heden levend en belangwekkend worden. Wij zien het altijd vanuit onzen (meer of minder beperkten) gezichtskring en kleuren het met eigen kleuren. Onze vragen projecteeren wij ver terug en onze antwoorden toetsen wij aan door vroeger levenden verkregen antwoorden. Zoo is b.v. de toenemende belangstelling in de godsdienstige gebruiken van Grieken en Romeinen slechts te begrijpen in verband met den zwaren strijd op godsdienstig gebied in onze eigen dagen [1]).

Wij beperken ons tot het wijsgeerige, in de overtuiging problemen aan te raken die van ingrijpende beteekenis zijn voor onzen ontwortelden en naar zekerheid jagenden tijd [2]).

De mythe toch pretendeert een *zekerheid* te geven van geheel eenigen aard. Zij laat immers haar blik gaan over „alles" (ἓν καὶ πᾶν, waarbij men kan voegen καὶ ταὐτό), over ἡ (d.i. de ééne en eenige) φύσις, hierbij echter uitgaande van het empirisch voorhandene om er de γένεσις (het φύειν en het φύεσθαι) van te verklaren. Evenals de later ontstaande natuurphilosophie is zij empirische natuurwetenschap en metaphysica tegelijk, de natuurbeschouwing evenwel aan de ontologie ondergeschikt makend. Beide gaan op eenzelfde belangstelling in de wereldwording terug. Eerst als de mythologie zich losmaakt van de deisidaimonia, wordt zij natuurphilosophie [3]). Zoolang dit echter nog niet het geval is, blijft de mythe vasthouden aan de vanzelfsprekendheid van haar zienswijze, de waarheid van haar object: haar naieve pretentie is dat de werkelijkheid *is*, d.w.z. waar is, zooals zij door haar *waar*genomen wordt. Haar autoriteit is een autoriteit gegrond op die naiveteit. Juist omdat de mythe staat buiten de moderne denkwetten, heeft zij voor den nog-niet-diep-doordenkende een *onmiddellijke zekerheid* en *gewisheid* [4]) die de reflecteerende cultuurmensch noodzakelijk mist. Alle discussie of weerlegging van tegenstanders is haar vreemd, niet omdat tegenstanders er

---

1) Hermann Usener, Mythologie. A. f. R. 7er Band 1904 S. 6.

2) Natorp, Ideenlehre S. 464 zegt dat een „allseitige Durchführung des philosophischen Idealismus auf Grund transzendentaler Methodik *für unsere Zeit einer gar nicht zu ermessenden Wichtigkeit ist*". (curs. v. o.)

3) Nic. Hartmann, a. w. S. 4.

4) Herm. Usener a. w. S. 25.

niet *mogen* zijn maar omdat zij er niet *kunnen* zijn [1]). Onvoorwaardelijke erkenning vraagt slechts het (christelijk) dogma. Voor de mythe is de willekeur eener spelende fantasie even rijk als de bonte werkelijkheid waarvan zij de indrukken wil weergeven [2]). Fantasie is een van haar levensfuncties die echter aan haar „waarheid" niet te kort kan doen [3]).

„Waarheid" is voor haar immers ident met „werkelijkheid", ook met de meest fantastische werkelijkheid. Het „al" is niet onderscheiden van „alles". Dit „al" nu wil zij concreet grijpen en uitbeelden. Zij kan dit doen doordat zij de „werkelijkheid" ziet als een ongedeelde en ongedifferentieerde eenheid waar alles samen- en ineenvloeit. Er zijn voor haar niet verschillende „werkelijkheden" vanuit verschillende gezichtspunten, doch er is één werkelijkheid waarin het onderscheid tusschen natuur en bewustzijn, geest en stof menschelijk en bovenmenschelijk, schuilgaat.

Toch gaat het „al" niet in het „alles" op en het één niet in het „vele". De mythe grijpt dieper. Er ligt in haar een vaag besef, dat er een hoogste eenheid is die aan al het vele ten grondslag ligt en dat het „al" nergens gegeven is, terwijl toch dat al zich op geheimzinnige wijze manifesteert in de „ziel" en haar ontstaan eerst mogelijk maakt. Als zoodanig is echter deze nog niet ontdekt, maar haar werking is onmiskenbaar: niet evenwel in inidividueelen zin, doch massaal. De mythe is, evenals de taal, het product van den *volksgeest*, van de samenwerking van een ontelbare massa anonymi [4]).

1) Ernst Howald, Mythos und Tragödie S. 6 zegt dat het er niet toe doet of men de mythe gelooft of niet, en grondt deze bewering op de stelling „dass der Mythos mit der Religion nichts zu tun hat". In hetgeen wij laten volgen meenen wij voldoende te laten uitkomen hoe volkomen willekeurig een dergelijke bewering is. Waar is het moment aan te wijzen, dat de mythe zich geheel van den „cultus" heeft losgemaakt? Waar is het oogenblik dat de scheiding tusschen godsdienstige hymne en profanen zang zich voltrokken heeft?

2) Martin P. Nilsson, Primitive Religion S. 105 zegt van de mythen: „Zu den festgestellten Gebräuchen stehen sie in einem loseren Verhältnis; sie sind der Unzulänglichkeit des Gedächtnisses und der Willkür der Phantasie preisgegeben. Schon deswegen müssen sie Veränderungen ausgesetzt sein".

3) Preuss, Die geistige Kultur der Naturvölker S. 100: „Doch ist der Wahrheitsgehalt aller feststehenden mythischen Gebilde trotz der vielen Widersprüche und Varianten für den Primitiven äusserst gross".

4) Howald a. w. S. 7 verbreekt den band van de mythe met de cultuur en het volk. Wij meenen dat dit zelfs niet geoorloofd is waar zeer duidelijk indivi-

De *activiteit* van dien volksgeest openbaart zich in haar eveneens in een ongedifferentieerdheid waarbij het intellectueele, het emotioneele en het volitioneele in elkaar overgaan en vervloeien, en waarbij zich de geestelijke aanleg (potentialiteit) van een volk in bijzondere mate doet gelden. De groote verscheidenheid der volken (Israël-Griekenland) komt hier zeer duidelijk uit. De „waarheid" wordt aan het eene volk anders „geopenbaard" dan aan het andere volk.

Maakt de mythe derhalve op *waarheid* aanspraak, dan beroept zij zich in laatste instantie niet op een *waar*genomen doch op een „geopenbaarde" waarheid. Deze is niet door individuen ontdekt, zij was er, voordat en zonderdat de latere individueele denkers er waren. Het van ouds overgeleverde is de drager dier waarheid (Phil. 16 C *οἱ μὲν παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες*). Het verleden wordt gehuld in een sfeer van ongenaakbaarheid [1]), die aan de overgeleverde mythen een *heilig* karakter verleent. Historisch materiaal, hoe zeer ook erin verwerkt, heeft als zoodanig voor haar geen belang. Opgekomen uit de behoefte om verschillende voorvallen of verschijnselen te „verklaren" (z.g. aitiën) [2]), wordt zij om het antwoord critiekloos geaccepteerd. Men gelooft haar en gelooft van haar alle mogelijkheden en onmogelijkheden. Het mogelijke is ook werkelijk. Wonderen zijn ontdaan van het wonderbaarlijke en alledaagsch geworden.

De individueele denker of dichter die met het voortschrijden van de cultuur zich op de mythische stof werpt, knoopt aan bij wat men zou kunnen noemen het *geloofskarakter* van de mythe. Op de hoogtepunten van PLATO's denkersleven heeft de dichter in hem gegrepen naar het beeld om de hem ontglippende „Waarheid" op bepaalde wijze vast te leggen. De tegenstelling tusschen de verschillende „werkelijkheden" en „waarheden" is reeds een vertrouwd bezit. Worden thans volksmythen erkend om hun diepere waarheid, dan ontstaat eerst recht het probleem: wat is wel en wat is niet aanvaardbaar.

---

dueele dichters aangewezen kunnen worden. Zijn bewering „dass also das Volk nicht *dichtet*" is ondanks den schijn van oorspronkelijkheid zinloos.

1) PREUSS, a. w. S. 100: „Durch die Verlegung in die Vergangenheit wird zugleich der Glaube daran gestärkt".

2) Verg. M. P. NILSSON, a. w. S. 111 sq.

Nu leeft er in de volksmythe ook een vaag besef van zekere (zich vanzelf opdringende) tegenstellingen als bepalend en bepaald, bovenmenschelijk en menschelijk, boventijdelijk en tijdelijk, praehistorisch en historisch. Geheel zonder speculatie is geen enkele mythe [1]).

Tot een scherper bepalen van deze vage tegenstellingen door klare, „eindeutige" begrippen komt zij evenwel niet. Nergens is een spoor van deductie uit „begrippen", van betoogen, afleiden, fundeeren, *bewijzen*, nergens vinden wij in de mythe een bewuste aanwending van het (latere) begrip logische, physische, metaphysische „wetmatigheid".

Gemeten met den maatstaf van het philosophisch-wetenschappelijk denken en haar methode is het met de mythische waarheid dan ook droevig gesteld. Wie als ARISTOTELES uitgaat van en doordrongen is van de macht (almacht) der *Rede kortweg* kan voor het bijzondere van de mythologische wijsheid geen oog hebben [2]).

PLATO had echter van het kenvermogen niet zulk een hooge gedachte. Hij wist dat het abstracte (discursieve) begrip grenzen heeft en dat de strenge dialectiek niet „alles" (ἓν καὶ πᾶν) kan bestrijken. Indien het nu mogelijk is op nog andere wijze te staan tegenover dat „buiten" de grenzen van het dialectisch denken liggende „alles", dan kan aan de mythe een eigen *waarde* en een eigen *waarheid* toegekend blijven. PLATO twijfelde er niet aan dat dat „buiten" (ἐπέκεινα) voor ons *diepste* geestelijk *leven* van het allerhoogste gewicht is. Daarom moest hij zich tegen een nuchtere vernietiging van de mythe krachtig verzetten.

Doch aanvaarden zonder meer kon hij ook niet. Want de mythe bevat veel dat niet geaccepteerd kàn worden door een ethisch en religieus diep en fijn voelend en aan theoretisch denken en begrijpen gewoon cultuurmensch.

Dat stelde aan hem den eisch eener zelfstandige mythendichting, waarin hij zijn eigen worstelingen, overwinningen en nederlagen kon neerleggen, doch die tevens van een innerlijk conflict in PLATO zelf getuigt.

---

1) ARISTOTELES (Met. I 2 982*b*) maakt de fijne opmerking: ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς (in zekeren zin) ἐστιν. ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων (heeft tot inhoud het wonderbare). En uit θαυμάζειν wordt ook de φιλοσοφία geboren.

2) Voor Aristoteles verwijzen wij naar het jongste werk van J. C. FRANKEN, Der Begriff der reinen Vernunft bei Aristoteles.

Tusschen het θεᾶσθαι dat is het onmiddellijk (intuitief) grijpen van het hoogste object (Symp. 211 D θεᾶσθαι μόνον καὶ συνεῖναι d.i. direct bezitten van *dè* werkelijkheid) en het θεωρεῖν dat meer gebruikt wordt voor het schrede voor schrede (discursief) zoeken van het object, blijft een fundamenteel verschil.

Het θεᾶσθαι van het ἓν καὶ πᾶν is het waaruit de mythe leeft [1]), in het θεωρεῖν is de dialecticus in het bijzonder thuis. (Staat 511 C τὸ ὑπὸ τῆς του διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ [op het zijnde en het denken gericht] θεωρούμενον).

Zoolang het θεωρεῖν niet streng bepaald is naar eigen vermogen en beperktheid, wordt het verschil tot een hinderlijk (ook het diepste geestelijk leven erin betrekkend) conflict.

Bovendien: beide hebben het *woord* van noode. Als begrip maakt dit aanspraak op algemeengeldigheid en „bewijsbaarheid", als „verhaal" kan het slechts gelden voor den verhaler zelf en zijn geestverwanten. Slechts wie de μανία van den θεοφιλής verstaat, verstaat haar taal, den μῦθος [2]). (Vgl. Staat 414 C sq.).

---

1) REINHARDT a.w. S. 53: „Die mythische Form ist fertig in dem Augenblick da die Idee geschaut wird".

2) GOEDEWAAGEN-SLIJPER, a. w. bl. 4. Verg. ook OVINK, De Beteekenis van het Woord bl. 17: „Mythen zijn alleen overtuigend voor hen die een zekere diepe zielestrijd kennen".

HOOFDSTUK I

DE VERHOUDING TUSSCHEN BEGRIP EN WOORD — DE IDEE EN EN HET APRIORI — *MYΘOI* EN *ΔOXAI*

Elke wijsbegeerte die haar taak bescheiden opvat, is niets anders dan een onderzoek van begrippen. Deze begrippen vormt zij zich niet zelf, doch zij dringen zich aan haar op vanuit de partieele objectiveeringen van de cultuur: wetenschap, zedelijkheid, kunst, godsdienst.

Zij kan deze taak echter op geen andere wijze volbrengen dan door middel van begrippen: het object en het instrument van onderzoek vallen in zekeren zin dus samen. Vandaar een blijvende spanning en nooit eindigende onvoldaanheid in elke critische wijsbegeerte. Wat van geen andere wetenschap gezegd kan worden, kan men van haar zeggen, dat zij n.l. zich haar eigen instrumenten uit de hand slaat.

Nu vragen begrippen steeds om woorden, doch zijn woorden geenszins hetzelfde als begrippen.

Een *begrip* krijgt zijn inhoud door de plaats in een oordeel (verbinding van begrippen), dat op zijn beurt weer afhangt van een systeem van oordeelen. Dezen inhoud leest het niet af van een onafhankelijk bestaande „werkelijkheid", doch vormt het langs den weg van scheiden en verbinden, door den straffen gang van het discursieve denken. Zijn „waarheid" is dus nooit gegeven, doch oneindig ideaal. Zoo gezien is aan ieder begrip eeuwige onzekerheid inhaerent.

Het *woord* en de verbinding van woorden, de *taal*, pretendeert onmiddellijke evidentie. De taal leeft uit het geloof aan het samenvallen van „waarheid" en „werkelijkheid" op elk oogenblik van het leven waarin de mensch zich tot een „daad" zet. Het begripmatige denken, dat op zijn eigen wijze tot klaarheid wil komen, moet bij de taal op hevig verzet stuiten.

Het is de tragiek van iederen wijsgeer die niet vervalt in een aesthetische metaphysica (een zijnsleer die adaequaat meent te kunnen

denken èn uitdrukken, b.v. die van HEGEL, en in phraseologie dreigt te ontaarden), dat hij weet, dat hij nooit zal kunnen bereiken wat hij *wil* bereiken: een volledige kennis en een volkomen uitdrukkingsvorm.

PLATO's wijsbegeerte is op zeer bijzondere wijze een worsteling met *begrip* en *woord*. PLATO's dichterlijk genie aanvaardde dankbaar het woord als uitgangspunt voor zijn beeldende fantasie. Wat de dichter aangreep, moest evenwel de denker noodzakelijk afwijzen. Zijn taak is het, aan de veelkleurige taal een nieuwe richting te geven en het woord tot begrip te maken. Het genotvolle vertoeven in de wereld van het beeld is den eeuwigen zoeker naar klaarheid van begrippen ten eenenmale vreemd. Dit conflict in de eene persoon PLATO vond zijn oplossing niet en kon die niet vinden. Slechts hier en daar in *allegorieën* en *mythen* vonden denken en dichten voor een wijle een gezamelijken weg.

Wel is er op nog een andere wijze een samenkomen van *denker* en *dichter*. Al PLATO's werken, het een meer, het ander minder, zijn doortrokken van een spelende fantasie, die prikkelt en boeit, doch zijn eigenlijke bedoeling met moeite doet raden.

In meerdere of mindere mate vond in dit *spel met begrippen* zijn dichterlijke fantasie een uitweg zonder den denker al te zeer te hinderen.

Hij sloot zich hierin aan bij den agoon der woorden [1]), den antieken mensch bij uitstek lief. Doch hij vatte dezen agoon, deze dia-lectiek oneindig veel dieper, oneindig veel rijker op.

Zijn wijsbegeerte wordt gedragen door zijn visie op de *idee*. Zonder die visie zijn noch zijn z.g. Fehlschlüsse [2]) noch b.v. de Parmenides te begrijpen.

Hierin gaat PLATO boven zijn leermeester SOCRATES uit, dat SOCRATES de ontdekker was van het *begrip*, PLATO van de *idee* [3]).

Dat wil echter voor PLATO zeggen, dat zijn taak veel zwaarder, zijn

---

1) JOEL, Geschichte I S. 848 e.a.

2) GOMPERZ, Gr. Denker I S. 344: „Wäre die Bahn, die Prodikos betreten hat, eifriger verfolgt worden, gar manche *Fehlschlüsse* (curs. v. o.) an den auch die platonischen Schriften keineswegs arm sind, konnten vermieden werden".

3) OVINK, Zekerheid bl. 83.

werkzaamheid veel omvangrijker was. SOCRATES' begrippenonderzoek, zijn eindeloos vragen laat onvoldaan (Theaet. 150 c ἀγονός εἰμὶ σοφίας). Terwijl SOCRATES bleef staan bij het beperkt-momenteele in iedere begripsanalyse, zocht PLATO meer het positief verbindende tusschen de begrippen onderling, en zoo moest hij wel grootere waarde hechten aan *samenhang*, aan „*systeem*".

PLATO en SOCRATES gingen in zooverre samen, dat zij de waarheid die zij zochten, boven hun persoon stelden, doch PLATO heeft het eerst ernst gemaakt met het *begrip* waarheid (en werkelijkheid). PLATO leert inzien dat er voorloopige eenheden zijn, en dat op grond der voorloopige eenheden een hoogste eenheid *moet* aangenomen worden. De voorloopige eenheden zijn menschelijke eenheden (gegeven), de hoogste eenheid is niet gegeven en is niet menschelijk, zij is ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Alle andere voorloopige eenheden kunnen zonder haar niet gedacht worden (Staat 509 B).

Dit stelde aan PLATO den geweldigen eisch, van uit dat eene gezichtspunt der idee de gansche wereld der ervaring te *ordenen*, en zoo ontdekt hij geleidelijk-aan een aantal hoofdbegrippen of categorieën als onmisbare voorwaarde voor die ordening.

Dergelijke problemen kende SOCRATES niet. Hij jaagde slechts praktische doeleinden na (Phaedr. 230 D), en wel onmiddellijk (Apol. 38 A 39 D). Ook voor PLATO was het zedelijke het hoogste, zijn idee loopt uit op de ἰδέα τοῦν ἀγαθοῦ (Staat 508 E), vanwaar uit hij zelfs de wereld wilde hervormen (Syracuse, Staat, Academie), doch hij ging een langeren objectieveren weg dan SOCRATES. (Staat 531 C sq. πάμπολν ἔργον). De Socratische *dia-loog* verdiept zich tot Platonische *dia-lectiek* [1]). De onmiddellijke waarheid wordt middellijk. Over SOCRATES heen grijpt PLATO terug naar PARMENIDES en diens zijnsleer. Het Socratisch criticisme krijgt in PLATO zijn ontologische wending. Men zou PLATO's wijsbegeerte misschien het meest juist typeeren als een worsteling tusschen Eleatische ontologie en Socratische critiek.

Daarom heeft ook PLATO den eisch van een zelfstandig wijsgeerige taal, die niet belemmerd wordt door de vele „zinnelijke" elementen, die iedere taal als zijnde „menschelijke" taal vanzelf

1) NIC. HARTMANN, a. w. S. 473 noemt het wezenlijke van de dialectiek „das Hinausgehen über den Begriff".

aankleven, feller gevoeld. Hem moet wel zoo iets voor den geest gezweefd hebben als een soort „ideale godentaal" [1]), diep doordrongen als hij was van het ontoereikende van elke taal om het hoogste uit te drukken (Phaedo 114 C οὔτε ῥᾴδιον δηλῶσαι). Er ligt iets weemoedigs in zijn telkens herhaalde klacht dienaangaande.

Het feit dat PLATO stond aan het begin der wijsgeerige cultuur, kan aan die klacht niet vreemd geweest zijn. Voor een deel kon PLATO voortbouwen op wat anderen voor hem verworven hadden (PARMENIDES, Pythagoreërs) [2]). Voor een niet gering deel moest hij zelf nieuwe begrippen vormen [3]) en zoo telkens opnieuw stuiten op de onhandelbaarheid van de taal. Heel PLATO's wijsbegeerte vertoont duidelijk de teekenen van begin en overgang. Allerlei begrippen zijn dan ook onvast en onklaar; voor andere, die door ons vaak als iets vanzelfsprekends beschouwd worden, had PLATO nog geen of zoo goed als geen uitdrukkingsvormen (bewustzijn, persoonlijkheid).

Het tragi-heroische in PLATO's klacht verstaan wij echter beter als wij haar in onmiddellijk verband brengen met het karakter van zijn ideaal.

PLATO's begrippenonderzoek is een heilige dienst. Indien één wijsgeer waarachtig levensphilosooph kan heeten, dan PLATO. Weinigen hebben als hij den moed gehad met het leven ernst te maken. Weinigen zijn in staat geweest als hij door *woord* èn *begrip* de tolk te zijn van hun levensbeleving. Vandaar zijn felle afwijzing van ieder die *slechts* vermag σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασιν (Staatsm. 261 E). Hij wist te goed hoe groot (en schadelijk) de invloed was van het διά

---

1) DÈR MOUW, Absoluut Idealisme bl. 46.

2) Terecht verwerpt echter STENZEL, Metaphysik des Altertums II S. 128, BURNET's meening in zijn Early Greek Philosophy, hoofdstuk The Pythagoreans (p. 319 sq.) verdedigd, dat de ideeënleer stamt uit een Pythagoreische doctrine.

3) VON WILAMOWITZ, Platon I S. 4 zegt: „er hat es sich auch nicht angelegen sein lassen, ausser für die Mathematik eine feste Terminologie zu schaffen. Das ist einerseits ein Mangel, dem ARISTOTELES abgeholfen hat". Het wil ons voorkomen dat v. W. ARISTOTELES te hoog aanslaat: deze toch is in geen van zijn wijsgeerige werken zonder PLATO te denken, en aan den anderen kant den wijsgeerigen arbeid van PLATO onderschat. VON W., die uitdrukkelijk iedere aanspraak op een wijsgeerige behandeling afwijst, kon dit niet volhouden: „dass es nicht möglich ist diesen Verzicht durch zu führen, versteht sich von selbst" (STENZEL, a. w. S. 105).

τῶν ὄντων τοῖσ λόγοις γοητεύειν (Soph. 234 C). En dit alles omdat hij leefde uit een andere, diepere (hoogere) werkelijkheid dan de gewone werkelijkheid van het „zoo zijn".

De door zijn critisch denken geëischte houding tegenover woord en begrip kòn niet aanvaarden wat aan den anderen kant zijn wijsgeerig denken niet wilde prijsgeven: een volledig samenhangend systeem van àlle kennis en een adaequaten uitdrukkingsvorm.

Steeds heeft PLATO een allesbeheerschende plaats ingeruimd aan de wijsbegeerte als regenereerende kracht. Nog in zijn latere werken heeft hij aan de souvereiniteit van het denken niet getornd (Wetten 875c D). Daarin was hij echter door en door Griek, dat hij dat denken van het *leven* niet wilde losmaken [1]). Gedachten die aanvankelijk telkens bij hem opflitsten, kregen langzaam-aan vaster vorm en hechter samenhang. De beteekenis hiervan voor het leven in zijn geheel is hem geleidelijk-aan steeds duidelijker geworden. Wat SOCRATES vaagbewust voelde heeft PLATO hecht gefundeerd. Voor hem is centraal geworden het begrip *a priori* of de *vorm* van al ons kennen. Als philosooph van den vorm is hij eerst in waarheid levensphilosooph. De onzekerheid van het menschelijk leven heeft hij in het a priori willen verankeren.

Het geniale nu in PLATO is, dat hij heeft ingezien dat het kernprobleem van alle philosophie is het probleem van het *oordeel* (als verbinding van begrippen). In het oordeel openbaart zich 's menschen superioriteit boven mensch en dier, in het oordeel voelt hij zich sterk en veilig.

Elk begrip drukt een *zijnde* uit en kan onmogelijk in iets anders overgaan (Phaedo 102 A B sq.). Hoe kan ik dan van SOCRATES die nu nog grooter dan THEAETETUS is, later zeggen dat hij kleiner is dan THEAETETUS (Theaet. 155 B), of van ξύλα of λίθοι dat zij op het een wel gelijken, op het ander niet, waardoor ἡ ἰσότης ἀνισότης wordt? (Phaedo 74 C). Het antwoord luidt: de gelijke dingen (τὰ ἴσα) zijn niet gelijk in strengen zin (αὐτὸ το ἴσον) doch *willen* gelijk zijn (ὀρέγεται). Wij pretendeeren wel in een oordeel S is P een zijnde uit te drukken, doch dat blijft pretentie. De zekerheid van het oor-

1) OVINK, Zekerheid bl. 59: „Ongeveer alle Grieken zouden de opvatting afgewezen hebben, dat de filosoof een onzedelijk en irreligieus mensch en omgekeerd een onzedelijk en irreligieus mensch filosoof zou kunnen zijn".

deel is dus een waan, wij grijpen erin geen werkelijkheid. Vervallen wij derhalve tot een noodlottig scepticisme? Wordt de identiteit van het begrip opgeheven? Neen zegt PLATO, want: ἀναγκαῖον ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον (Phaedo 74 E) d.w.z. het *begrip* „gelijk" hadden wij reeds voordat wij gelijke voorwerpen waarnamen. Er is een onveranderlijke eeuwige vorm, die alle toevallige oordeelen mogelijk maakt. Gelijke voorwerpen zijn gelijk, omdat zij deel hebben aan het gelijke op zichzelf (μέθεξις). Het strenge kennisbegrip dat PLATO reeds in de Protagoras poneerde, wordt stevig gegrondvest Ook de αἴσθησις komt tot haar recht (in de Theaetetus is hierop uitvoeriger ingegaan). De wereld van ruimte en tijd, waarmee wij door de zinnelijke gewaarwording (waarneming) in contact komen, is het „gegevene" als „taak" voor het denken. Dat denken geeft vorm aan het ongevormde (ἄπειρον — πέρας Phil. 15—17).

Maar dan is tevens dat denken aan het ongevormde gebonden. Hoe kan het dan nog souverein (vrijmachtig) zijn? Hoe kan de vorm eeuwig (geestelijk) zijn als hij aan het vergankelijke van de stof (het ongevormde, ongeestelijke) gebonden is?

Het wonderbaarlijke van ons praediceervermogen is dat de mensch daarin reikt aan iets dat oneindig ver boven hem uitgaat en waarmee hij toch in hooge mate vertrouwd is. Aan het apriori wordt duidelijk hoe door en door afhankelijk wij zijn en blijven. Wij kunnen ons van de veelheid der stof niet ontdoen (Phil. 15 D) .Maar wij *moeten* (ἀναγκαῖον Phaedo 74 E) het onveranderlijk eeuwige, *de* eene werkelijkheid (Phil. 15 A) stellen.

De onzekerheid van begrip en woord (het oordeelen) ontkomen wij slechts door de zekerheid van de *richting*. Het apriori helpt ons uit boven de verwarring van een richtinglooze veelheid. Doch aan dit apriori worden wij tevens gewaar, dat wij de eenheid (het zijnde) niet hebben. Immers hadden wij de eenheid, dan zouden wij het apriori niet van noode hebben. De mensch is een μεταξύ tusschen zijn en niet-zijn, weten en niet-weten.

Het zijnde, de hoogste eenheid of de idee wenkt, doch verblindt tevens (Phaedo 99 E). Daarom hebben wij λόγοι en ὑποθέσεις noodig. De ordening echter van deze λόγοι zal ons geven een τέχνη τῶν λόγων, een διαλεκτικὴ τέχνη, door ons een „overzicht" te geven van alle μαθήματα (een bepaalde vereeniging van oordeelen), om aan de nog-vaagheid der richting een vasten gang voor te schrijven

(μέθοδος). Aldus zal zij ons met terzijdelating van de ὑποθέσεις der afzonderlijke wetenschappen voeren tot de ἀρχή zelf ἵνα βεβαιώσηται (Staat 533 C).

Door de zekerheid van dat hoogste en diepste beginsel wordt ons oordeelen eerst recht mogelijk. Alle *vermeende* zekerheden verzinken bij het licht van de idee. Onze gewone waardeeringen kunnen geen stand houden (Gorgias 515 C sq.) [1]). De gangbare moraal blijkt alle vastheid te missen (Euthyphron 8 D, vooral Phaedrus 263 A). De zekerheid van gehoopt nut wordt problematisch (Charm. 164 B ἴσως οὔ). Zelfs de hooge goederen der dichtkunst kunnen niet onvoorwaardelijk geaccepteerd worden (Staat 595 A sq.). Het overgeleverd godsdienstig geloof wordt in twijfel getrokken. De critiek vanuit de idee is onbarmhartig (Theaet. 169 B C).

Is echter een dergelijke be- en veroordeeling wel geoorloofd? Is het houvast dat het apriori en de dia-lectiek biedt wel zoo hecht? Heeft PLATO niet terecht gesproken van een δεύτερος πλοῦς (Phaedo 99 D)? Van het zijnde, zegt hij (Soph. 243 C), zijn wij misschien even onkundig als van het μὴ ὄν, de hoogste idee gaat ἡ ἀλήθεια en τὸ ὄν te boven (Staat 508 E, 509 B). De hoogste idee is de idee van het goede, van welke een verterend licht uitstraalt (καὶ μόγις ὁρᾶσθαι Staat 517 B). Ligt in het ἐπέκεινα (transcendentaal) [2]) niet een nauw te ontkomen moeilijkheid? De idee is de *grond* van ons kennen, maar tevens het *doel*. Indien men evenwel het doel niet kent, kan men dan zeker zijn van den weg? Maar dan ontgaat ons haar heil ook (οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος Staat 505 A B).

Alle zelfverzekerdheid (= valsche zekerheid) kan slechts gebroken worden door de bewustheid van den *eisch*. Hoe kan ik, hoe kan de ziel zich den eisch echter bewust maken? De eisch is het objectieve, algemeengeldige. Hoe kan dat objectieve, algemeene gelden (d.i. met aanspraken komen) voor het subjectieve, bijzondere?

PLATO antwoordt: de denkende ziel (bewustzijn) spreekt tot zich-

---

1) OVINK, Gorgias bl. 167 zegt over dit gedeelte van den dialoog: „Tegenover de kritieklooze verzekerdheid waarmee de gewone menschen PERICLES een groot staatsman plachten te noemen (niets beseffend van de ontzaglijke eischen die de Idee juist aan de πολιτικοί stelt) is, zou men zeggen, PLATO geprikkeld om deze beweringen in sterke bewoordingen en moedwillig met behulp van gewaagde vergelijkingen in twijfel te trekken".

2) NATORP, Ideenlehre S. 463.

zelf (Theaet. 189 E e.a.). De eenheid is een eenheid van en voor het bewustzijn, het zijnde is het zijnde van het bewustzijn; in het oordeel stelt het bewustzijn iets aan zichzelf ident, waaraan het zijn zijn ontstaan dankt. Het oordeel is slechts mogelijk door de betrekking op de idee. De hoogste eenheid van het bewustzijn kan het empirisch bewustzijn niet zijn (over de verscheurdheid van het emp. bew. Staat 588 C sq.), doch is het „transcendentaal" bewustzijn (καθαρόν Staat 611 C). De eenheid, het zijnde of de idee vallen samen in dit bewustzijn.

Maar laat de ziel dan een gedeeldheid toe: dat wat spreekt en dat tot wat gesproken wordt, eenheid en niet-eenheid, zijn en niet-zijn, het zuivere en het niet-zuivere?

Wij stooten hier op het onvergelijkelijk wonder van het zelfbewustzijn, waarin *de veelheid* van de stof en het *eeuwig-zijnde* en hoogste goed op onnaspeurbare wijze samengeweven zijn.

In de ἀνάμνησις- (en ἔρως-) leer hebben wij een samenvattende uitdrukking van het irrationeele karakter van het bewustzijn, doch niet zonder dogmatisch-metaphysische wending, waardoor het mysterie-zijn vernietigd dreigt te worden. In de Phaedrus laat PLATO de ziel het zijnde „schouwen" *voor dit leven*, om het zich in dit leven te herinneren. Het logische „voor" wordt tijdelijk „voor" (vgl. ook Phaedo 74 E, προειδέναι ..... πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου) [1]). Deze opheffing van de correlatie bewustzijn-idee (immers het zijnde losmakend van het bewust-zijn) ontneemt het wezenlijke aan de ziel, haar κίνησις (Phaedr. 245 C), haar „reflexiviteit" [2]).

Het zijnde is wel een volkomen onafhankelijke (absolute) werkelijkheid, maar datzelfde zijnde wordt gegrepen in den ἔρως, tegelijk een zelfverterenden en zelfformeerenden drang. Het diepste verlangen wordt diepste wezen van het bewustzijn [3]).

In ἀνάμνησις en ἔρως geeft PLATO duidelijk uitdrukking aan zijn besef van de precaire positie van den mensch, zijn afhankelijk-

1) COHEN zegt hiervan dat het is „die Geburtstätte des Aprioris in der ganzen Naivetät seiner Kraft und zügleich mit dem *mythologischen Irrthum* (curs. v. o.) der Kindheit dieses Begriffs". (Platons Ideenlehre und die Mathematik S. 11) Men vergelijke hiermee GOMPERZ' (dogmatische) uitspraak over de ideeënleer in de Phaedo, dat „der *letzte Rest von mythischer Umhüllung* (curs. v. o.) abgestreift ist". (a. w. II S. 343).

2) NATORP, Ideenlehre S. 465.

3) BOERSMA, a. w. bl. 47.

heid van God. Zoo krijgt het probleem van denken-leven zijn scherpe omlijning in het probleem van het zelfbewustzijn.

Het leven is ten slotte door de rede (die immers altijd binnen zichzelf blijft) niet te peilen [1]). En als wij ons veilig wanen bij onze spontane levensuitingen, rusten wij op een ander geloof dan dat der wijsbegeerte. Wij leven onmiddellijk. Als de ziel ten slotte thuishoort in het onvoorwaardelijk goede, schoone, ware (het „Unbedingte") [2]), bewijst zij dat niet het minst door het geloof aan de geestelijke werking van het *woord*.

In onze *δόξαι* en in onze *ποίησις* toonen wij de kracht van dat geloof. Voor den *λόγος* van de *ἐπιστήμη* echter houden deze *δόξαι* en deze *ποίησις* geen stand (Menon, Ion). In de Menon heeft PLATO de *δόξαι* gesteld tegenover de *ἐπιστήμη*, door welke zij alleen vastheid (*δεσμός*) konden krijgen, doch tevens gezien dat in het nog-niet-redelijke een moment zat dat men als een onmiddellijke werking van de godheid heeft op te vatten (99 E *θεία μοῖρα*). Hetzelfde geldt van de *dichtkunst* en haar bewoording (Ion 524 A). Onder invloed van het ontwikkelend dialectisch inzicht wordt de *δόξα* niet min of meer *naast* de *ἐπιστήμη* geplaatst als gevend een *eigen* zekerheid, doch komt op een *lagere* trap te staan (Staat 477 B sq. *δόξα* als *μεταξύ*).

Duidelijk is PLATO niet. Het verklaarbare en het onverklaarbare liggen bij hem nog door elkaar. Hun onderlinge verhouding heeft hij nooit nauwkeurig kunnen bepalen. Het niet-begrepene en het onbegrijpelijke liggen bij PLATO nog ongescheiden en onontwarbaar dooreen. De principes mogen door hem juist aangevoeld zijn, ten einde doordacht zijn zij niet. Wij missen bij hem de Kantiaansche klaarheid; bij hem is ondenkbaar een uitspraak als van KANT over den categorischen Imperatief: „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit; welches alles ist, was billigermassen von einer Philosophie, die bis zur Grenze

1) FRANKEN, Kritische Philosophie S. 61: „In dem lautlosen Gespräch der Seele herrscht die ergreifende Stille der Einsamkeit, erhaben, aber gerade so erschütternd wie die Stille des Universums".

2) Hierop legt KUTTER bij voortduring nadruk in zijn „Plato und wir", verg. o. a. S. 147 sq.

der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann" [1]).

Het voortgezette denken (èn zijn levenservaringen) heeft hem de voorbarigheid van zijn triumf (indien hij hierin al geloofd moge hebben) doen inzien. Was het aanvankelijk rede òf openbaring, om daarna aan de rede (zijn vertrouwen in de dialectiek in de „Staat") den voorrang te geven, ten slotte wordt het openbaring òòk *in* de rede. In de Philebus (16 C) wordt *alle* geestesarbeid een gave Gods (*θεῶν δόσις*).

Met de vernietiging van de ons gegeven (spontane) levenszekerheden kon hij zonder meer geen vrede hebben. Ongetwijfeld anticipeeren wij in het *woord* (hetzij in de spreektaal, hetzij in de dichtkunst). In het woord liggen het irrationeele en rationeele dooreen en de vanzelfsprekendheid van het aanvaarde woord doet *alsof* in het woord een zijnde gegrepen is, en stelt zich zoo boven genoemde tweeheid. Het later gescheidene ligt in het woord nog ongescheiden naast en in elkaar. Buiten de cultuurcritiek gesteld geeft het woord (zooals ook reeds het gebaar) [2]) een besef van veiligheid, waarvan de beteekenis niet gemakkelijk overschat kan worden. De voornaamste kracht van het woord is de *aanschouwelijkheid*, die ons menschen en dingen doet voorstellen als een *ongedeeldheid*.

Steeds meer is PLATO tot het inzicht gekomen dat het woord op zichzelf toch geen vastheid kan geven (Ep. VII 343 B). Maar ook de ware wijsheid, de ware kennis komt alleen God toe (Symp. 203 E e.a.), die immers de eene ware werkelijkheid heeft, omdat hij de eene ware werkelijkheid *is*. Hoezeer wij ons ook inspannen Gode gelijk te worden, verder dan een bepaalde grens komen wij niet (Theaet. 176 B *κατὰ τὸ δυνατόν*). Maar dat wil dan zeggen, dat wij nog even ver van ons doel af zijn.

Zoo wordt ten slotte het laatste woord van den gerijpten PLATO: de mensch is niets dan een speelbal in de hand van God (*θεοῦ τι παίγνιον* Wetten 803 C) en alles moeten wij in zijn licht bezien (804 B *πρὸς γὰρ τὸν θεὸν ἀπιδών*).

God is de totaliteit waarnaar ons gescheiden en gedeeld leven hunkert en die ten slotte alleen aan onze diffuusheid klaarheid kan geven, omdat alleen in hem alle verwarde lijnen samenkomen.

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, slot (ed. Vorländer S. 95).
2) Vgl. PONGS: Das Bild in der Dichtung S. 25 sq.

Het zien van dit leven in het licht van die totaliteit is het *schouwen* van den *godsdienstigen* mensch. Hierin *grijpt* de mensch *vooruit* op de rust en zekerheid (= gelukzaligheid) van het „zijnde".

PLATO weet dat dat „zijnde" op geen enkele manier in zijn volkomenheid te grijpen is. Slechts bij God vallen woord —begrip — oordeel samen. Bij ons vallen deze uiteen: het woord is *aanschouwelijk*, het begrip is algemeen, abstract, *on*aanschouwelijk.

De godsdienstige mensch wil de onmiddellijke en volkomen aanschouwing. De mensch, die overtuigd is van het bestaan eener absolute werkelijkheid, kàn zich niet tevreden stellen met een negatieve houding. Hij voelt zijn tekort op *alle* terreinen en heeft een houvast noodig. Wat nu een ontologische zijnsleer (of een streng begripssysteem) is voor den logisch denkenden mensch, is het voorstellingsleven van den godsdienstigen mensch. Hij wil zich het hoogste zijn denken (= voorstellen) als een *hier en nu* en hiervan gewagen.

Het aanschouwelijke *woord* krijgt hier een functie, het onaanschouwelijke *begrip* treedt terug.

PLATO ging bij zijn denken uit van de ons (door praktijk en godsdienstig leven) gegeven *δόξαι* en *μῦθοι*. Door de loutering der critiek (van den Logos, Staatsm. 261 E e.a.) heen komt hij terug tot die *μῦθοι* (èn *δόξαι*), doch niet dan nadat de critiek (wijsgeerige, ethische, religieuze) er zijn stempel op gezet heeft.

De Platonische *μῦθοι* als „uitbeelding" van het hoogste zijn hebben derhalve een rationeele en een niet-rationeele zijde, die beide nauw samenhangen met het overige Platonische begripssysteem.

HOOFDSTUK II

PLATO'S BEGRIP DER REDE NADER ONDERZOCHT — RUIMTE EN TIJD — AANSCHOUWING — CAUSALITEIT — NATUUR-VRIJHEID

Stuitte PLATO's critisch denken telkens op de grenzen van de rede, is zijn idee nooit zuiver-redelijk bedoeld, doch evenzeer geschouwd als gedacht [1]), brengen zijn erkenning van „zonde" en zijn waardeering van de spontane levenszekerheid in *δόξα* en *ποίησις* eenzelfde uitkomst, wij zoeken tevergeefs bij hem naar een klare omgrenzing en afbakening van wat binnen het redelijke valt en wat er in zekeren zin „buiten" behoort te vallen.

Elk redelijk oordeel is een bepaling en begrenzing van het nog-niet-begrensde en nog-niet-bepaalde. In het oordeel wordt de chaos kosmos. Is niet alles tot dezen kosmos op te voeren, kan niet alles object van een oordeel d.w.z. bepaalbaar zijn, dan moet ik het karakter van het nog-niet-bepaalde doch bepaalbare scherp kunnen onderscheiden van het nog-niet-bepaalde en ook niet-bepaalbare. Hier is de correlatie met de „bepaling" onverbrekelijk. Ik moet over die „bepaling" een juist begrip hebben om het object dier bepaling scherp te kunnen fixeeren.

Voor de juiste waardeering van het „Unbedingte" is dit van de grootste beteekenis. Immers als er geen klaarheid is over de „bepaling", hoe zou die er dan wel zijn over den *grond* dier bepaling.

Bovendien veronderstelt de „zetting" (object) een „zetter" (subject).

Voor het inzicht in het wezen van het bewustzijn (het probleem van het mensch-zijn) is daarom dit alles niet minder van ingrijpende beteekenis. Door de onnauwkeurige bepaling van bovenzelf (het „Unbedingte") en benedenzelf (het bepalende of het bepaalde) heeft het problematisch karakter van het bewustzijn, dat zich toespitst in het *zelf*bewustzijn, de diepte van bewust doorziene en aanvaarde pro-

1) BARTH, Die Seele S. 73.

blematiek verloren, waardoor evenmin de verhouding tot de medezelfs tot haar recht komt.

Een gemis aan scherpe be- en omgrenzing, uiteraard eigen aan de nog jonge Grieksche cultuur, doet zich noodzakelijk ook gelden in de wijsbegeerte als bezinning op die cultuur. Het problematische van het bewustzijn gaat bij PLATO over in onzekerheid, omdat het PLATO zijns ondanks (Soph. 228 C *ἀλλὰ μὴν ψυχήν γε ἴσμεν ἄκουσαν πᾶσαν πᾶν ἀγνοοῦσαν*) niet gelukt is alles object van het bewustzijn te maken. Het apriori als fundeering van het bewustzijn (en door het bewustzijn van de cultuur) krijgt een beperkte plaats en verspeelt zoo veel van haar beteekenis.

PLATO heeft n.l. de natuur in modernen zin (als object der natuurwetenschap) niet logisch gegrond. Bij hem wordt deze zelfs min of meer anti-redelijk (d.w.z. tot het redelijke niet kùnnende behcoren: *ἄλογον πρᾶγμα*. Gorg. 465 A *ὥστε τὴν αἰτίαν ἑκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν*), terwijl voor den modernen mensch de natuur bij uitstek *het* object van wetenschap is. Zij blijft voor hem „vreemd" ten opzichte van het bewustzijn, wordt dit bewustzijn niet „eigen", en kàn het niet eigen worden (Menon 77 D *γενεσθαί τινι*, Symp. 204 D, Hipp. Min. 375 C *ἔκτησθαι*) [1]), maar dan boet dit bewustzijn van haar vrijheid en vrijmachtigheid in.

Dit blijkt reeds onmiddellijk uit PLATO's eigen waardeering voor wat wij thans natuurwetenschap noemen. Zij mist bij PLATO juist wat volgens ons haar voornaamste kenmerken zijn: *wetmatigheid* en *noodwendigheid*. Dit laatste (*ἀνάγκη*) wordt door PLATO onmiddellijk met het *ἄμεινον* (dus met het zedelijke) verbonden (Phaedo 97 E) en strenge wetmatigheid kent hij alleen aan het waarlijk zijnde toe (Phil. 59 A B). Het onderzoek naar *τὸν κόσμον τόνδε ὅπῃ τε γέγονεν καὶ ὅπῃ πάσχει τε καὶ ὅπῃ ποιεῖ*, noemt hij, daar het niet gaat *περὶ τὰ ὄντα ἀεί*, slechts *εἰκός*. Datzelfde begrip komt terug in de Timaeus (29 B C e.a.) [2]) waar hij uitdrukkelijk scheidt tusschen het goede als werking van de *νοῦς* en dat wat *τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται* (46 E). Wie ter verpoozing van zijn eigenlijke denkarbeid over het eeuwig zijnde in de beschouwing van het worden genoegen heeft, vindt hier *μέτριον . . . . ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον* (59 D). Het onderzoek naar de natuur is hoogstens een

1) OVINK, Meno und Hippias Minor S. 78.
2) In de Tim. meer dan 30 maal.

„spel", immers het *waarschijnlijke* en *toevallige* slechts betreffend.

Het wordende, vergankelijke, waarvan *wij* meenen strenge wetenschap te hebben, was voor PLATO hoogstens een object van ἡ πίστις. Het is dan ook geheel in PLATO's geest de natuur een ἄλογον πρᾶγμα te noemen (d.i. irrationeel) en al te optimistisch is de meening dat men in PLATO heeft te zien „ein Geistverwandter der Begründer unserer neuzeitlicher Naturwissenschaft" [1]), al valt het niet te ontkennen dat PLATO diep doordrongen was van de groote waarde van de wiskunde ook voor ons natuurkennen, en vooral op astronomisch gebied zijn tijd verre vooruit was.

Eerst nà groote natuuronderzoekers als COPERNICUS, KEPLER, GALILEI, NEWTON is een principieel wijsgeerige beschouwing van de natuur mogelijk. Door hen zijn wij gaan inzien dat een „natuurwetmatigheid" niet anders dan als mathematische formule denkbaar is en dat de vraag naar de *mogelijkheid der wiskunde* onmiddellijk raakt aan de vraag naar de *mogelijkheid der natuurwetenschap.*

KANT heeft uitgaande van deze ontdekkingen streng methodisch eerst de vraag gesteld naar de mogelijkheid der zuivere mathematica. Van de mathematische kennis zegt hij dat zij door en door apodictisch is, „auf keinen Erfahrungsgründen" rustend [2]). Haar oordeelen zijn intuitief, niet discursief, en zij kan geen enkelen stap doen zonder haar begrippen eerst in de aanschouwing gesteld te hebben. De mathematische kennis is „Vernunfterkenntnis aus der Construction der Begriffe.Einen Begriff aber construiren heisst: die ihm correspondirende *Anschauung a priori* (curs. v. o.) darstellen" [3]).

Die zuivere aanschouwing is het die aan alle empirische aanschouwing ten grondslag ligt. Als men de *empirische* aanschouwing critisch analyseert d.w.z. haar van al wat tot de *gewaarwording* behoort afzondert, blijven ruimte en tijd over; m.a.w. om de waarneming der werkelijke voorwerpen mogelijk te maken, moeten ruimte en tijd als *vormen der zinnelijkheid* voorafgaan (a priori). Zij zijn de *formeele voorwaarden* van onze zinnelijkheid.

Daar het apriori altijd een apriori van en voor het bewustzijn is, zijn wij het dus *zelf* die ons (a priori) den vorm der zinnelijke ver-

1) C. RITTER, Platon II S. 383.

2) „Wie ist reine Mathematik möglich?" Tranzendentale Hauptfrage I in „Prolegomena".

3) Kr. d. r. V. S. 599.

schijningen voorstellen: de *zuivere* aanschouwing. Hierdoor blijven dus de zinnelijk-waarneembare voorwerpen niet iets op zichzelf, doch zijn objecten voor *ons* d.i. „Erscheinungen". Wijzelf hebben in zekeren zin door de tijdruimtelijke aanschouwing het „gegevene" in onze macht [1]). De natuur is altijd de natuur van een bewustzijn.

De aanschouwingsvormen ruimte en tijd zijn echter niet de eenige voorwaarden der natuur. De gewaarwording en waarneming verschaffen ons eerst objectiviteit door nog een andere *ordening*. Een van de centraalste begrippen (categorieën) van die ordening is het begrip *causaliteit*. Door haar wordt de zinnelijke aanschouwing (waarneming) in staat gesteld te oordeelen (d.i. met aanspraken van noodwendigheid te komen).

De vraag naar *noodwendigheid* en *wetmatigheid* is in het bijzonder de vraag naar de mogelijkheid der (zuivere) natuurwetenschap [2]). Deze vraagt aangaande de natuurkennis die op ervaring gefundeerd is, of deze a priori vóór de ervaring mogelijk is. De empirische d.i. op waarneming berustende oordeelen, eischen om *algemeene* (d.i. voor iedereen en ten allen tijde) en *objectieve* geldigheid te hebben boven de voorstelling der zinnelijke aanschouwing nog bijzondere begrippen, die *hun oorsprong a priori in het zuivere verstand hebben*.

De gewone *inductieve* methode volgens welke men uit een bepaald nu-gegeven tot een bepaald vroeger-gegeven pleegt te besluiten na velerlei dergelijke gelijkschijnende waarnemingen, kan ons nooit het inzicht geven in de *algemeengeldigheid* en *noodwendigheid* van zulk een successie. Indien wij dus tot de noodzakelijkheid van een nu-zoo-zijn uit een vroeger-zoo-zijn besluiten, geldt hiervan hetzelfde als van de ruimte- en tijdvoorstellingen, „weil *wir sie in die Erfahrung gelegt* (curs. v. o.) haben, und diese daher durch jene allererst zustande brachten" [3]).

Een bepaald gegeven is niet anders dan een na-elkaar (tijd) en naast-elkaar (ruimte)-gegeven. Dat wij dit zoo en niet anders opvatten is *onze* geestesarbeid, onze activiteit. Onze voorstellingen als tijdruimtelijke voorstellingen zijn *onze* voorstellingen als geestelijke

---

1) OVINK, Zekerheid bl. 506.

2) PROLEGOMENA, Trauzendentale Hauptfrage II „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?"

3) Kr. d. r. V. S. 231, 232.

werkzaamheid. De gedachte dat de zinnelijkheid iets van inferieure qualiteit zou zijn, is voorgoed gebannen.

Hoezeer PLATO met verschillende vraagstukken die hiermee verband houden geworsteld heeft, en de natuur niet zonder meer heeft afgewezen, hij heeft dit vraagstuk niet tot voldoende klaarheid kunnen brengen. De natuur kàn bij hem niet worden een objectiveering van het bewustzijn.

Vooral in de Theaetetus heeft PLATO het probleem der gewaarwording en waarneming (αἴσθησις) tot een einddecisie willen brengen. De zinnelijke waarneming kan ons nooit de zekerheid der ἐπιστήμη verschaffen, slechts de ψυχή kan de verschillende categorieën (uit zichzelf, krachtens eigen kracht) voortbrengen. De ziel (= het bewustzijn) neemt waar door middel van het lichaam (en haar zintuigen) (185 D E). Maar hoezeer hij in goede richting gaat, het blijkt duidelijk dat PLATO de oplossing niet heeft kunnen geven. Hij heeft moeilijkheden vermoed, zonder ze klaar te doorzien. Juist waar hij op de problemen der tijdruimtelijke aanschouwing komt, derailleert hij. In de Theaetetus wordt de ruimte slechts terloops even genoemd (152 D). Uitvoeriger is Philebus 24 A—26 D (probleem van het ἄπειρον) en Timaeus 35 A B. Uit geen van beide plaatsen is evenwel te concludeeren dat PLATO de ruimte meer dan als ruimtelijkheid, zij het *geordende* ruimtelijkheid, heeft opgevat. Aan het ἄπειρον wordt ἕδρα en χώρα toegekend, een „plaats" dus, voor het ποσόν (bepaalde quantiteit) en μᾶλλον τε καὶ ἧττον (onbepaalde quantiteit). Indien NATORP meent dat aan het ἄπειρον geen eigen zelfstandige zijnswaarde door PLATO wordt gegeven, omdat de plaats voor het te bepalene (= x) niet „voraus schon bestimmt" [1]) kan zijn, dan is ongetwijfeld hetgeen te bewijzen is reeds van te voren als bewezen aangenomen. Evenmin kan men volhouden dat PLATO aan τὸ τρίτον εἶδος in de Timaeus alle „zelfstandig zijn" (een zekere stoffelijkheid dus) heeft ontzegd. Zelfs HARTMANN, die vele moeilijkheden hier op buitengewoon scherpzinnige wijze heeft trachten op te lossen, moet ten slotte erkennen dat wij hier staan voor „ein ungelöstes Problem" [2]). Juist de onklaarheid en verwardheid nog bij PLATO aangaande dit centrale vraagstuk, verbiedt uit-

1) Ideenlehre S. 323, 324.
2) a. w. S. 445.

drukkingen als *ὑποδοχή, ἕδρα, χώρα, ἐκμαγεῖον* enz. louter metaphorische bedoeling toe te schrijven. PLATO benadert het vraagstuk slechts van de zijde der logica (en metaphysica). Dit komt o. i. duidelijk uit in Staat 529 D, waar van de absolute snelheid (*τὸ ὄν τάχος*) enz. gezegd wordt dat zij slechts zijn *λόγῳ καὶ διανοίᾳ λητπά, ὄψει δ'οὔ*, d.w.z. de (zinnelijke) aanschouwing speelt hier geen rol.

Nergens verbindt PLATO met het r. en t. probleem het probleem van de *totaliteit der aanschouwing*. Wanneer hij in de Theaetetus (204 A sq.) op subtiele wijze „alle" en „al" tracht te onderscheiden, dan is de vraag naar de aanschouwing niet aan de orde. En toch dringt zich de vraag naar het geheel der tijdruimtelijk aanschouwde „dingen" terstond aan ons op. Aangezien wij dit beelden-continuum niet in onze macht hebben en nooit in onze macht zullen krijgen, moeten wij aannemen een „aanschouwing vooraf" (a priori) waardoor wij met gerustheid het zich aan ons opdringende geheel van beelden en voorstellingen als vanzelfsprekend kunnen (èn mogen) beschouwen.

PLATO ontdekte het apriori aan de mathematische begrippen (*τὸ ἴσον* Phaedo 75 A). Dit apriori, eenzijdig gesteld, kan nooit het apriori zijn der (zinnelijke) aanschouwing. Wij blijven hier aan het „toeval" (waaraan PLATO juist wilde ontkomen) onderhevig. In de wijze waarop hij het ruimte- (en tijd)-probleem stelt zien wij duidelijk zijn worsteling met het probleem der ervaring. Doch hier geldt wat KANT zegt: „Wäre nicht die Raumvorstellung ursprünglich durch die Natur des Geistes (a priori) gegeben, ... so würde der Gebrauch der Geometrie in der Naturwissenschaft nur *sehr unsicher* (curs. v. o.) sein; denn est bliebe zweifelhaft ob eben dieser aus der Erfahrung entlehnte Begriff auch mit der Natur genügend übereinstimme [1])".

De toepassing van de wiskunde op de n. w. heeft bij PLATO inderdaad een onzeker (immers toevallig) karakter. PLATO heeft r. en t. niet opgevat (kùnnen opvatten) als *vorm der zinnelijkheid* en zoo is wetenschap in strengen zin der verschijnselen niet mogelijk [2]). Vanuit de mathematica alleen is de oplossing ook niet te geven; in de

1) KANT: Über die Form und die Prinzipien der Sinnen und der Verstandeswelt § 15 S. 113.

2) Ibidem § 12 S. 103, waartegen o. i. ten onrechte NATORP polemiseert in Ideenlehre S. 208.

mathematica blijft het bewustzijn bij zichzelf, in de (zinnelijke) aanschouwing treedt het er in zekeren zin buiten. Eerst doordat de (zuivere) mathematica den *vorm* van onze gansche zinnelijke (d.i. ervarings-)kennis blootlegt, kan zij het orgaan worden van iedere duidelijke kennis (KANT). Van een oplossing zelfs „in principe" [1]) kan bij PLATO geen sprake zijn. Tot een dergelijke uitspraak kan men slechts komen als men het probleem der aanschouwing, „die Schwäche in der Grundlegung Kants" [2]), op den achtergrond dringt en het denken als „Gesetz" („das reine Denken") op de spits voert. Ook indien men in het irrationeele der natuur wil uitdrukken haar niet bloote logiceerbaarheid (door de zinnelijke aanschouwing toch wordt in zekeren zin een grens gesteld; in mathematica en techniek hèbben wij het object *in* het denken) dan kan dit pas verstaan worden vanuit het ook het apriori der zinnelijke aanschouwing omvattend (transcendentaal) bewustzijn.

De wijze waarop PLATO het tijd-probleem in de Parmenides stelt, wijst in dezelfde richting. De „eenheid", aldus stelt PLATO het voor, heeft deel aan het zijn, en heeft er geen deel aan (*οὐσίας μετέχειν ποτέ .... μὴ μετέχειν αὖ ποτε οὐσίας*), hetgeen in den tijd plaats heeft (155E *Ἐν ἄλλῳ ἄρα χρόνῳ μετέχει καὶ ἐν ἄλλῳ οὐ μετέχει*). Op deze manier wordt de tegenstelling zijn en niet-zijn toegespitst op het probleem der *κίνησις* en *στάσις*, waartusschen geen overgang mogelijk is. Wij stooten hier op de tegenstelling tusschen het (logische) begrip en den (aanschouwelijken) tijd: streng logisch is „worden" volstrekt heterogeen ten opzichte van „stilstand" en is hier geen enkele brug. Maar „worden" en stilstand zijn niet blootlogisch; zij hebben deel aan den tijd. Wordt de tijd nu getrokken binnen het logische, dan is er geen oplossing en moet PLATO zijn toevlucht nemen tot het *ἐξαίφνης*, hetgeen buiten den tijd ligt (immers elk tijdelijk moment zou de tegenstelling weer verdoezelen). De eenheid van het bewustzijn drong tot een oplossing die PLATO niet kon geven. Doch omdat PLATO doordrongen was van het a-logische in alle tijdelijk gebeuren, kwam hij ertoe een begrip in te voeren, dat meer om zijn intentie dan om zijn resultaat den denker siert. Ook dit

1) NATORP, Ideenlehre S. 105.

2) COHEN, Logik der reinen Erkenntnis S. 11. Vgl. de critiek van OVINK, Zekerheid bl. 487 sq., die de zinnelijke aanschouwing als kenfunctie tegenover het denken wil handhaven.

ἐξαίφνης zuiver logisch te interpreteeren, zooals HARTMANN doet [1]), komt ons gewelddadig voor. PLATO kon aan de moeilijkheid niet ontkomen, omdat hij in (ruimte en) tijd geen „Anschauungsformen" doch slechts „Begriffe" zag. In tijd (en ruimte) voelde hij iets „tegenover" het denken, doch kan dat „tegenover" niet opnemen in het kennend bewustzijn. Ongetwijfeld heeft hij in het ἐξαίφνης iets gevoeld van het „boven-rationeele" (ἀτοπός τις φύσις) van het concrete moment [2]), zonder dat bovenredelijke juist te hebben afgebakend tegenover het nog-niet-redelijke.

De eenheid van het bewustzijn steunend op de eenheid en den samenhang van het apriori moet bij PLATO, omdat hij de zinnelijke aanschouwing buiten het apriori heeft gelaten, verbrokkelen. PLATO's methode moest noodzakelijk fragmentarisch blijven.

Zoo wordt het specifieke terrein van het theoretische ingekort en van haar (eigen) methode beroofd en mede hierdoor van haar *vrijheid*.

PLATO's hartstocht voor het *zuivere* kennen (het eenig juiste oordeel is immers het oordeel gericht op het absoluut zijnde: Phil. 59 A) noodzaakt hem de *zuivere* aanschouwing, waarop alle ἐπιστήμη zich richt,, te handhaven ten koste eener zinnelijke aanschouwing, daar deze laatste in het apriori niet gefundeerd is. In de ondraaglijke spanning die voor den ontdekker van het apriori onafwendbaar was, heeft PLATO de natuur (het object der zinnelijke aanschouwing) radicaal van zich gestooten. PLATO verbrak de spanning en week uit naar de *onmiddellijke aanschouwing* van het hoogste zijnde (en goede) (Phaedo 66 E, Symp. 211 D Staat 611 D). Hier is een ongedeeld genieten in de plaats gekomen van het gedeelde moeitevolle (menschelijke) denken, hier is weten, niet een trachten te weten te komen. In dat aanschouwen is de *zekerheid* gegrepen, die alle wetenschap beoogt. Alle kennen wil aanschouwen. De problematiek van de kennis eener zinnelijk aanschouwde (in tijd en ruimte gegeven) werkelijkheid wordt bij PLATO opgeheven door de (niet-zinnelijke) *directe* aanschouwing van het waarlijk zijnde.

Zijns ondanks blijft de zinnelijkheid evenwel meespreken en ont-

1) a. w. S. 403 sq.

2) Vgl. NATORP, Ideenlehre S. 494, 498. APELT vertaalt „das Augenblick". Men vergelijke ook H. SCHMIDT DEGENER, Proeve eener vergelijkende studie over PLATO en HUSSERL bl. 34.

staat er een tweeheid, waaraan PLATO niet kon ontkomen. Tot op het laatst houdt hij dat dualisme vast (Wetten 828 D, 906 A). Wil de ψυχή het hoogste zijn aanschouwen, dan moet zij zich bevrijden van alle (lichamelijke) zinnelijkheid. Deze wordt belemmering (Phaedo 64 sq, Staat 611 D sq.) of de drager van het kwaad (Tim. 42 A, 86 D E). Hier kon PLATO aanknoopen bij de wijdverbreide Orphische mystiek [1]). En als volledige bevrijding niet mogelijk is, omdat de zinnelijkheid altijd op nieuw haar eischen stelt, dan wordt dit *speculatief* een aanschouwen *vóór dit leven;* in *dit* leven wil de mensch (het menschelijk bewustzijn) die aanschouwing terug (ἀνάμνησις). Zoo wordt de heete drang naar de hoogste waarheid, schoonheid, goedheid, de ἔρως, die ons gansche leven doorgloeit, verstaanbaar.

Het zedelijk leven dat in de aanschouwing van het hoogste zijn dreigde onder te gaan, wordt nog gered. Het menschelijk gemeenschapsleven wordt niet opgeofferd aan die hoogste aanschouwing, zooals dat b.v. bij Parmenides het geval was [2]).

Dat het zedelijke bij PLATO in een gevaarlijken hoek gedrongen werd, doordat de natuur als middel feitelijk geen dienst kon doen, en aan het streven veel van zijn kracht ontnomen werd doordat het een stof miste waarin het zich kon realiseeren, wordt ook nog langs anderen weg duidelijk.

Door KANT weten wij, zooals wij zagen, dat gewaarwording en waarneming niet meer een *op zich zelf bestaande onafhankelijke* (dus absolute) werkelijkheid betreffen. De *vorm* is het die heerscht, de stof (inhoud) wordt volkomen afhankelijk, ja de stof zou geen stof kùnnen zijn zonder den vorm, die haar tot stof maakt [3]). Vorm is het hoogste en heerlijkste dat zich denken laat. Door den vorm heerscht de mensch, vorm is *geest*, en door dien geest komt de stof tot leven [4]).

De activiteit van den geest, die wij eenvoudig aannemen moeten omdat het begrip geest het eischt, kan eerst gehandhaafd *blijven* als

---

1) BARTH, Die Seele S. 65: „. . . innige Verwachtenheit des platonischen Denkens mit der ihm vorliegenden geschichtlichen Geisteslage . . . ."

2) Een critiek op P. geeft OVINK zekerheid bl. 402 sq.

3) OVINK, Zekerheid bl. 512.

4) KUTTER, Im Anfang S. 103: „Alles ist Geist, nichts tote Masse".

wij niet meer een werkelijkheid „buiten" ons bewustzijn aannemen, die zich *afdrukt in* dat bewustzijn, of op onverklaarbare wijze belemmerend *naast* dat bewustzijn staat. De geest zou dan immers op een of andere wijze *passief*, d.i. afhankelijk gedacht moeten worden. Afhankelijkheid is echter iets wat de menschelijke geest qua geest niet dulden mag. Geest impliceert noodwendig heerschappij.

Nu kan men een theoretisch bewustzijn dat afhankelijk is van iets dat het te ordenen heeft, in zekeren zin nog denken. Het ethisch bewustzijn verdraagt dit niet.

De geschiedenis der wijsbegeerte laat voortdurend pogingen zien [1]) het ethisch bewustzijn afhankelijk te maken (d.i. te verlagen) van hetzij het theoretisch, hetzij het aesthetisch bewustzijn (en ook het religieus bewustzijn). Vooral de afhankelijkheid van het theoretisch bewustzijn baart onoplosbare moeilijkheden en onontkoombare conflicten. Men denke slechts aan het probleem van het determinisme en aan het physisch-psychisch parallelisme, waar het fundamenteele begrip dat der *causaliteit* is.

Nu kan zich het ethisch (d.i. het goede willende) bewustzijn slechts handhaven in volle *vrijheid*, en duldt het niet dat het bewustzijn in eenig opzicht hoe gering ook afhankelijk gedacht moet worden.

Bestaat er een op zichzelf bestaande werkelijkheid in ruimte en tijd, die een eigenaardige wetmatigheid doet zien n.l. die van oorzaak en gevolg en heeft het menschelijk bewustzijn die wetmatigheid slechts te *constateeren*, dan is een stap verder, dat men aanneemt dat dat menschelijk bewustzijn *behoort tot* die eene onafhankelijke werkelijkheid en zelf dus aan die keten van oorzaak en gevolg *onderworpen* is. Is het bewustzijn nu *causaal bepaald*, dan is er voor eenige *doelstelling* (de bij uitstek zelfstandige werkzaamheid van het bewustzijn) geen plaats.

Het diepe natuurbegrip, zooals wij dat bij KANT aantreffen, was PLATO volkomen onbekend. Maar gedreven door zijn afkeer van het materialisme, en zijn uitgangspunt nemend in het absoluut-zijnde en absoluut goede heeft hij (geheel in de lijn van zijn ἀνάμνησις - en

---

1) W. HERRMANN, Ethik S. 7: „Dabei kann man so verfahren dass man die sittlichen Gedanken *aus einem andern Besitz des Geistes* (curs. v. o.) ableitet und dadurch zugleich die Frage nach ihrer Wahrheit zu erledigen sucht".

ἔρως-leer) de zedelijke doelstelling kunnen handhaven, zij het ook ten koste van een zuivere natuuropvatting.

Voor de beoordeeling van het zedelijk oordeelen knoopte PLATO aan bij het technisch-goede. Het begrip goed kon zoo streng *formeel* gedacht worden, ontdaan van alle psychologische en religieuze vervaging. Doch doordat in de techniek het middel *gebonden* is aan het doel (εἶδος Gorg. 503 E e.a.), wordt het doel tot oorzaak d.w.z. het „verwekt" het object. Oorzaak en doel zijn niet te scheiden, de εἶδος van de ὑλίνη is ook de αἰτία ervan: daar αἰτία oorzaak en grond beteekent, wordt het in deze laatste beteekenis gelijk aan τὸ εἶδος als causa formalis (Staat 596 B sq., Crat. 389 B).

Zoo wordt het aan het technisch kunnen ontleende *doelbegrip* bepalend voor het *oorzaak*begrip (b.v. Phaedo 99 A). Zoomin als PLATO de zinnelijke aanschouwing (waarneming op grond van gewaarwording in ruimte en tijd) in het apriori heeft kunnen opnemen, evenmin heeft hij de categorie van de op waarneming (gewaarwording) berustende ervaring (causaliteit) blijvend kunnen vrijwaren van een *teleologische* visie. Het ethisch bewustzijn en zijn doelstelling wordt gehandhaafd ten koste van de theoretische functie. De natuur wordt, doordat binnen het technisch kunnen het goede altijd gebonden is aan de stof (een goed huis, een goed aanligbed) gedeeltelijk gehandhaafd, doch voorzoover zij aan de eischen van het zedelijk-doelmatige (τὸ ἄμεινον) niet voldoet (Phaedo 97 C sq., critiek op Anaxagoras), buiten beschouwing gelaten.

Het ontging PLATO, dat het bewustzijn zich op geheel andere wijze verhoudt tot de „natuur" dan tot de menschelijke (eigen) strevingen en tòch binnen dat bewustzijn (dien menschelijken geest) blijft (immers het oorzaak en gevolg zijn is niet anders dan een vraag en antwoord van dat bewustzijn). Van een *formeele* opvatting van het *oorzaak*begrip kan geen sprake zijn. Bij hem vulde dit zich met zedelijken inhoud. Haar natuurlijk gebied vond de idee in de ethica en zoo moest dit op metaphysica uitloopen [1]). De wijze waarop hij (zooals wij zagen) de mathematica isoleerde, versterkte zijn zedelijke waardeering van de natuur. Slechts voorzoover de zinnelijkheid aan het ἄμεινον beantwoordde werd zij geaccepteerd.

---

1) COHEN, Logik d. r. E. S. 12, vgl. ook OVINK, Filosofie als bloote kenniskritiek, De Gids, jrg. 94 1930, bl. 189.

Tusschen het subjectief karakter van het doelbegrip en het objectief karakter van het oorzaakbegrip heeft PLATO niet (als KANT) kunnen onderscheiden. Hij kòn de natuur niet zien als een mechanisme; het spook eener gesloten natuurcausaliteit moest hem blijven vervolgen omdat hij de oorzakelijkheid buiten het apriori heeft gehouden. Er blijft een conflict tusschen teleologie en natuurmechanisme.

Daarom heeft PLATO ook den diepsten zin der menschelijke vrijheid (als idee) niet verstaan. Is in de techniek het middel *gebonden* aan het doel, de zedelijk-willende mensch staat *vrij* tegenover zijn „stof", hij „erzeugt" zelf in zekeren zin die stof. *Elk* materiaal kan dienstbaar gemaakt worden aan het hoogste doel (= hoogste goed). Beiden „middel" („stof") en „doel" zijn in zekeren zin objectiveeringsrichtingen van hetzelfde bewustzijn. Is er een werkelijkheid die op een of andere wijze „tegenover" het bewustzijn staat, dan is de *zelfwerkzaamheid* van dat bewustzijn onmogelijk en werkelijke vrijheid ondenkbaar.

De felle overtuiging, dat het waarlijk zijnde (τὸ ὄντως ὄν) de eenige ware werkelijkheid (noodwendigheid en wetmatigheid) is heeft PLATO veel juiste intuities gegeven over de verhouding van het bewustzijn (ψυχή) tot de idee. PLATO's zieleleven wordt gedragen door het pathos van de idee (Phaedo 79 B sq., 92 D E e.a.) [1]). Doch de geheel eenige causale kracht van dat hoogste zijn, dat „Unbedingte" als grond en doel van *alle* menschelijke strevingen, heeft hij niet juist doorzien. Daar hij de causaliteit niet als categorie in het natuur*kennen* heeft opgevat, kon hij de oorzakelijkheid in het zedelijke niet begrijpen als „eine Kausalität von *besonderer* (curs. v. o.) Art". [2]) Doordat het theoretisch en het ethisch bewustzijn samengestrengeld zijn, worden beiden in hun eigen vrijheid (d.i. causaliteit) geknot.

Maar dan kàn hij ook niet verstaan, ondanks vele uitspraken die op iets anders wijzen, wat het zeggen wil dat de mensch (op onverklaarbare wijze) *onmiddellijk* gesteld wordt tegenover het hoogste goed. Vanuit een „bedingter Zweck" kan men tot het „unbedingter Zweck" niet komen. Wel zit in al het beperkte, relatieve het absolute, doch slechts middellijk. Het onvoorwaardelijke, volstrekte goed

1) BARTH, Die Seele S. 65.
2) KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 74.

appelleert echter aan den *geheelen* mensch. De mensch „zelf" *hoort* thuis in een „Reich der Zwecke" [1]) en ziet zoo in ieder zelf een medezelf (φίλος, οἰκεῖος). Het *on*middellijke duldt geen *middel*; de mensch (in ideëelen zin) kàn nooit een beperkt doel zijn (dat altijd middel kàn worden) doch *moet* „doel op zichzelf" zijn, en alle medezelfs als zoodanig beschouwen. Ware vriendschap wijst boven zichzelf uit (Lysis 222 A). [2]) *Vrijheid* is dan ook niet gegeven, doch *taak*. Bewustzijn en idee vallen idealiter samen.

Het feit dat „de wereld" ten slotte niet in vollen omvang volledig aanvaard kon worden, maakte het onmogelijk haar tot arbeidsveld van onze *taak* te maken, en dit was noodlottig voor enkele centrale ethisch-religieuze begrippen. Doordat de natuur ten slotte buiten het gebied van het zedelijke wordt gesteld, wordt het zedelijke en godsdienstige leven verengd. Verenging beteekent evenwel verarming. Het „dinghafte" van natuur en bewustzijn die duister tegenover elkaar blijven staan, doet zijn invloed gelden op de begrippen: *verantwoordelijkheid, schuld, verlossing*. Hoe kan het „zelf" verantwoordelijk zijn voor dat wat niet dat „zelf" is (b.v. lichamelijke lusten) en op geen manier ermee in correlatie staat? Hoe kan „zonde" in dezen het „zelf" aangerekend worden als schuld of hoe zou het verlost *behoeven* te worden van dat wat ten slotte geheel „buiten" het zelf staat?

De activiteit en spontaneïteit van den zedelijk-strevenden mensch loopt te pletter. De *vrijheid* wordt tot een onklaar (Orphisch beinvloed) begrip *bevrijding* (Phaedo 83 A); de natuur, het zinnelijke kan niet overwonnen worden.

---

1) Ibidem S. 59 sq.
2) Zie KUTTER, Plato und wir S. 108.

HOOFDSTUK III

PLATO'S WAARDEERING VAN DEN BESTAANDEN GODSDIENST EN DE OVERGELEVERDE MYTHEN

Dàt PLATO's opvattingen aansloten bij de bestaande godsdienstige gebruiken en voorstellingen, mag als vanzelfsprekend beschouwd worden. Doch even vanzelfsprekend is het, dat hij deze voorstellingen en gebruiken niet critiekloos aanvaardde. Er dringen zich hier een reeks vragen aan ons op, waarop het antwoord niet gemakkelijk gegeven kan worden.

Niet psychologisch noch historisch, doch zuiver wijsgeerig gesteld kan men het probleem aldus formuleeren. Als de wijsbegeerte met haar zin voor orde en streven naar *eenheid* zich werpt ook op het voorwerp van het godsdienstig geloof, ontstaat er een eigenaardig conflict: het redelijke is het menschelijke, het goddelijke datgene wat al het menschelijke ver te boven gaat, en vanuit dat menschelijke nooit op menschelijke (redelijke) wijze te benaderen is. En toch is de eisch der rede voor een zuivere opvatting van het goddelijke onafwendbaar.

Twee factoren zijn hier zoo in het spel: het Platonische denken en de Grieksche religie.

Nu is de Grieksche religie een niet minder gecompliceerd verschijnsel dan het Platonisch denken bleek te zijn, gebonden aan tijd en persoon als het is.

Bij de Grieksche religie dienen wij in elk geval te onderscheiden de religie van de dichters, die van de denkers, den volksgodsdienst en de belangrijke strooming van de Orphiek. Het belangrijkst in den zin van omvangrijkst is de volksreligie.

In het oudste stadium waarvan gegevens tot ons gekomen zijn vereerde men boomen, steenen, rivieren. Hieruit ontwikkelden zich, mede wellicht onder invloed der vooroudervereering, de persoonlijk (individueel) gedachte goden. Het kenmerk blijft ook dan nog de

natuurgebondenheid. Het anthropomorphisme dat stoelt op de zinnelijke waarneming, staat een volledige bevrijding uit de banden van de natuur in den weg. Het onderscheid tusschen goden en menschen blijft langen tijd van weinig principieelen aard; de goden zijn *machtiger* dan de menschen, niet *beter* of *heiliger*. Hun macht komt het duidelijkst uit in hun *onsterfelijkheid*, terwijl de mensch zijn zwakheid en beperktheid in het bijzonder door den dood ervaart.

De goden zijn er vooral om den mensch een grens te stellen en hem, mocht zijn ὕβρις hem verleiden die grens te overschrijden, te straffen: in zooverre zit in het onzedelijk principe van den φθόνος een belangrijk zedelijk element (Herod. I 32, VII 10, 5). Voor het overige: de mensch passe op voor de grillige godheid. En mocht hij zich al verheugen in de bescherming van één bepaalde godheid, altijd blijft een andere „booze" godheid op de loer liggen. De rijke en uiteenloopende verscheidenheid der natuur (ook de „natuur" van de menschenwereld) wordt in de godenwereld geprojecteerd en staat zoo een verhevener (zedelijke) godsopvatting in den weg. Ongetwijfeld schuilt echter achter die overdadigheid in de wereld der goden een schemer van het besef van het „totaal-andere", doch het is getrokken binnen de sfeer van het al te menschelijke. Slechts daar waar het geloof in de godenwereld plaats maakt voor de *noodlotsgedachte* (Herod. I 91 τὴν πεπρωμένην μοίραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῷ) en *willekeur* door *orde* vervangen wordt, iets waarbij de wijsbegeerte kan aansluiten [1]), heeft dat besef een vasteren inhoud gekregen: er is een boven alles verheven macht, waaraan de mensch niets veranderen kan (door geen enkele magische handeling, offer, noch gebed) en die hij slechts te aanvaarden heeft.

Krachtiger nog is de zin voor orde, geboren uit den eisch der *eenheid* zooals de wijsbegeerte die kent.

Door niemand onder de Voorsocratici is die eisch sterker gevoeld en consequenter toegepast dan door XENOPHANES. Als leerling ten deele der Eleatische school heeft PLATO XENOPHANES' geestelijk bezit overgenomen. God is de hoogste eenheid en hoogste werkelijkheid

---

1) M. P. NILSSON, Die Griechen S. 352: „Der Glaube an die Macht, die das ersetzen musste was den Göttern fehlte, wurde in den Glauben an das Schicksal umgebildet, der folgerichtig entwickelt, *die Götter von ihren Thronen stürzen sollte*" (curs. v. o.).

naast wien feitelijk niets anders denkbaar is. En omdat het goddelijke weten het weten is van het op zichzelf zijnde (Phil. 62 A B), kan men van God zeggen dat hij alleen waarachtig weten heeft (Parm. 134 E, Tim. 51 E) en werkelijk wijs is (Phaedr. 278 D, Symp. 203 E). Niets is PLATO dan ook een grooter gruwel dan het klein-menschelijke der goden en hun onderling gekrakeel. Met nadruk zegt hij in de Euthyphron (6 A) dat alle strijd den goden vreemd moet zijn: hoe zou men anders kunnen weten wat goed of kwaad is. PLATO's wijsgeerige beoordeeling is een zedelijke beoordeeling. De eenheid in het zedelijke veronderstelt *consequentie*. Daarom is een tegenspraak der goden onderling niet slechts onmogelijk, doch evenzeer is het in strijd met een juiste godsopvatting dat de godheid zich zelf tegenspreekt; iedere leugen moet hij afwijzen (Staat 382 C). God is altijd hetzelfde en dezelfde (Symp. 208 A) en verandert niet (Staat 380 D). Hij is volkomen en in alle opzichten volmaakt, menschelijke tekortkomingen mogen hem niet toegekend worden, hij is zichzelf volkomen genoeg, zoodat hij ook schoonheid of deugd niet (zooals wij menschen) van noode heeft (Staat 381 C).

Op deze reine hoogten des denkens aangeland komt PLATO noodwendig tot de identificeering van zedelijkheid en godsdienst, geheel in Socratische lijn (Apol. 29 A, 35 D). Wij moeten aannemen, dat de godheid goed is èn gelukzalig (Symp. 200 C), immers de hoogste werkelijkheid is tevens de volledige eenheid als schoonheid en goedheid. Niet minder noodzakelijk is de consequentie dat al wat de godheid maakt (hij is immers de oorzaak van alles, Soph. 265 D) goed en volmaakt is (Staat 380 C *αἴτιον . . . . τῶν ἀγαθῶν*), zoodat de wereld waarvan hij de schepper is, niet slecht zijn kan (Tim. 30 A), en als onze ervaring ons voortdurend weer doet stuiten op de onvolmaaktheid en gebrekkigheid van het maaksel, dan is het onze menschelijke *beperktheid* die de tegenstrijdigheden in de zinnelijke werkelijkheden en het zinnelijk gebeuren veroorzaakt (Tim. 29 C e.a.).

Blijvend binnen deze redelijke beschouwing van de godheid moet PLATO, zooals hij tegenover de traditie critisch stond (Staatsm. 296 sq.), ook de voorstellingen van den volksgodsdienst verwerpen. Tot op het laatst toe heeft hij deze critiek behouden (Soph. 265 C, Wetten 821 A). De volksgodsdienst accepteert wat voor den redelijk denkenden PLATO onaannemelijk is (veelheid, tegenstrijdigheid, veranderlijkheid). Bij PLATO moet de *Φθόνος* buiten de rij der goden

staan (Phaedr. 247 A) en is Gods goedheid noodzakelijk zonder afgunst (Tim. 29 E).

De rede is ongetwijfeld het koninklijke in den mensch waardoor hij zelfs de godheid de wet meent te kunnen voorschrijven. In zekeren zin kan men haar zoo den schepper Gods noemen. De hartstochtelijk begeerde continuiteit tusschen mensch en God wordt met één slag verworven, de mensch behoeft niet op God te wachten, doch nadert hem krachtens eigen vermogen.

Dat PLATO naar deze zienswijze drong kan niet ontkend worden, doch niet minder duidelijk zijn uitspraken van anderen aard b.v. dat de rede een geschenk Gods is en deze dus boven de rede staat, ja de grond der rede is (Staat 406 E). Het ideaal van den philosophos is de ὁμοίωσις θεῷ (Theaet. 176 B), doch de mogelijkheid der eenwording wordt verzwakt door de toevoeging κατὰ τὸ δυνατόν. Onomwonden spreekt hij het elders uit, dat de rede niet het laatste woord kan hebben: ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ is ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, zoodat de mensch in zijn rede zich een halt ziet toegeroepen. Zijn *critiek der rede* en zijn levenservaring gaan hier hand aan hand. Tot deze meest krasse uiting van *Gods transcendentie* (Staat 509 B) [1]) zou PLATO vanuit de rede alleen niet gekomen zijn. Voortdurend legt hij op 's menschen zwakheid den nadruk en voelt de tegenstelling tusschen God en mensch als het ware aan den lijve (Theaet. 176 A, Crat. 408 C).

De mensch PLATO leefde te diep, dan dat een louter rationeele zienswijze van God, wereld, mensch hem kòn bevredigen. Zijn eigen ervaringen hebben hem door de diepste diepten van vertwijfeling en ongeloof gevoerd [2]), en de tijd waarin hij leefde was niet geschikt voor krachtig optimisme.

De *zekerheid* die hij wenscht kan hem ten slotte zijn redelijke

1) RITTER, a. w. II S. 759 sq., zegt van deze plaats: „das ist der allerentschiedenste Ausdruck der Transzendenz". Door RENÉ MUGNIER, Le sens du mot ΘΕΙΟΣ chez Platon, wordt zij uiteraard niet genoemd (verg. vooral p. 56 sq.), waarmede duidelijk de beperktheid eener louter philologische methode gedemonstreerd wordt. Hetzelfde kan men zeggen van BOVET, Le Dieu de Platon, p. 55 sq., die voor de problematiek van de ἐπιστήμη in Platonischen zin geen oog heeft.

2) BARTH, Eidos und Psyche S. 11 „Von der Gefahr des Untergangs ... ist wie das Leben, so auch die Lehre Platons überschattet".

godsdienst niet geven. Zelfs SOCRATES, in zekeren zin de incorporatie der rede, kon bij de rede alleen niet leven. Een van de meest in het oog vallende bewijzen dat hij zijn eigen zieleleven wel trachtte, doch niet kon rationaliseeren is zijn *δαιμόνιον* [1]). Ook de verschijning in den droom van een vrouw, „schoon en welgevormd, met witte kleederen gekleed" (Crito 44 A) aan den vooravond van zijn terechtstelling, leert ons een mystieke kant van SOCRATES kennen, die wij in den SOCRATES van de Phaedo, bij wien iedere zweem van huivering voor het mysterie van den dood afwezig is, wellicht niet vermoedden [2]).

Scepsis geeft geen positieve houding, verwerping is geloof. Als SOCRATES (Apol. 29 B, 40 C, 41 A) zich twijfelend uit over de volksvoorstellingen aangaande de Hades, ligt daarin stellig meer wil tot zekerheid, dan de koude vorm eener hooghartige reserveering op het eerste oog aannemelijk maakt. Een schitterende aanvulling van deze schijnbare negatie is de eenvoudige aanvaarding in de Crito (54 B).

Ook hierin is PLATO een waardig leerling van SOCRATES [3]). Vooral de wondere invloed van de persoon SOCRATES (Symp. 215 sq.) zal hem een wereld geopend hebben van een totaal andere orde dan de wereld van het denken. En zoo heeft hij den volksgodsdienst met

1) Hierop is ook gewezen door C. RITTER, a. w. II S. 739. Verg. ook BURNET, PLATO's Euthyphro, Apology of SOCRATES and Crito, notes p. 16, 17: „It belonged to the „irrational part" of his soul even more than dreams (cf. Crito 44 A B) which sometimes did give positive instructions (Phaedo 60 E sq.) as the „divine sign" never did (Ap. 31 D)".

2) LEO SCHESTOW heeft in zijn Potestas Clavium S. 43 sq. en vooral het hoofdstuk „SOCRATES und AUGUSTINUS" S. 284 sq. te weinig met deze trekken, zooals PLATO ons hem doet zien, rekening gehouden. SCHESTOW staat te zeer onder invloed van zijn eenzijdige bestrijding van de rede om hiervoor oog te kunnen hebben. Men vergelijke J. SUYS, „LEO SCHESTOW's protest tegen de rede", vooral bl. 130 sq., en de bespreking hiervan door J. HUIZINGA: „De Immoralist die God vond", De Gids, jrg. 95 (1931) bl. 124 sq.

3) Hierom meenen wij dat b.v. HOWALD de tegenstelling al te breed heeft uitgemeten. Men vergelijke ook de critiek hierop van OLDEWELT „Introspectieve Platobeschouwing, bl. 3 sq. Een open oog voor het z.g. irrationeele in SOCRATES had ZELLER, II[1] S. 180: „SOCRATES habe die Fortdauer der Seele nach dem Tode zwar für wahrscheinlich gehalten aber ohne auf *ein sicheres Wissen* (curs. v. o.) über diesen Gegenstand Anspruch zu machen; es war für ihn ein *Glaubensartikel* (curs. v. o.), dessen wissenschaftliche Erforschung er ohne Zweifel zu den Aufgaben rechnete, welche die Kräfte des Menschen übersteigen".

haar voorstellingen en gebruiken niet geheel kunnen afwijzen. Voor veel hiervan kon hij geen waardeering hebben (b.v. voor de waarzegkunst Tim. 71 E), doch het geloof in de *majesteit Gods* en de erkenning van de *kleinheid van den mensch* heeft hij door al de schommelingen van zijn ontvankelijk gemoed heen ongeschokt bewaard. Het maakt de kern uit van SOCRATES' geloof (Apol. 23 A). En voorzoover in de praktische religie uitdrukking gegeven wordt hieraan, vindt zij PLATO aan haar kant.

De den mensch aangeboren schroom voor het heilige, kenmerk van alle godsdienst, kent ook PLATO. Als SOCRATES „bij den hond" (*νὴ τὸν κύνα*) zweert (Apol. 22 A e.a.), vermijdt hij hierin opzettelijk het noemen van den naam van de godheid, een meer bekend gebruik, dat misschien onder Orphischen invloed staat [1]), en dat ook bij andere religies voorkomt. Meer uitdrukkelijk spreekt PLATO dit uit in de Cratylus (406 D *ἐγὼ δέδοικα περὶ αὐτῶν* (scil. *θεῶν*) *διαλέγεσθαι*). De huiver voor het „totaal andere" vindt steun bij zijn critiek der rede, die de almacht van de *Rede kortweg* gebroken heeft. In de gedachte van het *middelaarschap van den eros* (Symp. 203 A) ligt een vaag vermoeden dier gebrokenheid, een erkenning (die ook in SOCRATES' *δαιμόνιον* ligt opgesloten) dat het den mensch ontzegd is God te kennen, indien deze zich niet geeft. Onze menschelijke rede is ontoereikend (Crat. 400 D *περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν*) [2]).

Onze begrippen en onze woorden zijn niet in staat over wat de grond is van ons denken en spreken ook maar iets te zeggen. Over de *δικαιοσύνη* zegt ADIMANTUS dat niemand haar nog bezongen heeft, noch in een gewone rede heeft uiteengezet, *λανθάνον θεούς τε καὶ ἀνθρώπους* [3]) (Staat 366 E), een merkwaardige overeenkomst met PLATO's bewering in de Phaedrus (247 C), dat de *ὑπερουράνιος τόπος* nòch waardig bezongen is, noch ooit bezongen zal worden. Gaat ook niet de ware schoonheid alle begrip te boven? (Symp. 218 E) [4]). Wij blijven voor het mysterie staan.

---

1) BURNET, PLATO's Euthyphro, enz., notes p 93.

2) BOVET, a. w. p. 77 sq., die tegenover elkaar stelt „le domaine de la connaissance dialectique et celui de la croyance religieuse", miskent ook hier, zooals door zijn geheele werk heen, de problematiek van de *ἐπιστήμη* in Platonischen zin, het verschil met scepsis niet ziende.

3) D.w.z. „volkomen" verborgen, verg. Gorg. 508 A *ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται.*

4) *ἀμήχανον κάλλος* door APELT vertaald met „eine Schönheit über alle

Nu zijn het mysterie Gods en het mysterie onzer „ziel" twee kanten van dezelfde zaak. Tusschen God en de „ziel" is een onlosmakelijke band. Zonder het bovenzelf is het zelf (benedenzelf) niets, en toch kan dat zelf, dat aan den eenen kant (in de rede) het bovenzelf in zijn macht meende te hebben, tot dat bovenzelf niet naderen. Wij peilen noch het wonder Gods noch het wonder onzer ziel (Phaedrus 246 A). Het allerhoogste en allerdiepste gaat ons bevattingsvermogen ver te boven. Datgene waarom het in het diepst der ziel te doen is .... is onuitsprekelijk (*ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς* Ep. VII 341 C). Wij blijven met leege handen staan, en ons vurig verlangen naar dat groote heil (*μέγα ὄφελος*) verteert zichzelf.

En toch meenen wij in deze uitspraken nog meer een stem der vertwijfeling te mogen beluisteren, dan bewuste doordenking en aanvaarding.

Ongetwijfeld liggen in PLATO's philosophie de principes tot wat wij kunnen noemen de vrijmaking van de ziel d.w.z. vrij van alle rationaliseering of materialiseering. Over zijn feitelijke bedoeling laat hij ons niet in het onzekere. Het tragische van dit willen is evenwel dat hij, omdat hij, zooals reeds gebleken is (vgl. ons tweede hoofdstuk) het probleem van het (transcendentaal) bewustzijn niet voldoende scherp heeft kunnen stellen, ook het begrip van het feitelijke zieleleven (het empirisch bewustzijn) niet boven de gewone vaagheid heeft kunnen verheffen.

In diepste wezen heeft PLATO de rationaliseering van de verhouding tusschen de ziel en haar grond (God-mensch) niet doorbroken en zoo aan het empirisch zieleleven geen recht gedaan. Terwijl n.l. aan den eenen kant de redelijkheid de eenige weg is om de ziel op te klaren, is deze redelijkheid ook weer het middel om den grond der ziel te verduisteren. Alle objectiveering toch is als verbijzondering altijd gedeeld en heeft voor de ziel iets gewelddadigs, immers haar (het zelf) losmakend van den diepsten levensgrond. Daarom kan de ziel van de innerlijke verscheurdheid waaraan zij ten prooi is, langs redelijken weg nooit verlost worden. Veeleer wordt die verscheurdheid door de rede in de hand gewerkt.

Het onbegrijpelijke blijft een zelf dat tegen zichzelf verdeeld is

---

Begriffe hinaus". Verg. ook Wetten 676 B *ἄπλετόν τε καὶ ἀμήχανον ἂν εἴη*, waar A. vertaalt „eine endlose und unausdenkbare Zeitdauer".

(zijn eigen *grond* afwijst = zonde). Dit kan noch uit iets uitwendigs („stof") noch uit iets redelijks („fout") verklaard worden. Het diepe raadsel van de ziel is dat zij tegenover zichzelf radeloos staat: zij kan zichzelf niet verlossen. Het onverklaarbare (en verbijsterende) in de „ziel" is juist het feit dat zij zichzelf alleen kan leeren kennen *bij* zichzelf en toch niet *uit* zichzelf.

Slechts een *consequent* doorgevoerd critisch denken dat regelrecht aanstuurt op de erkenning der *gebrokenheid*, het inzicht in het problematische van alle menschelijke ἐπιστήμη kan de erkenning van de onmogelijkheid der zelfverlossing steunen.

PLATO dringt (wij wezen er in ons vorig hoofdstuk op) zinnelijke gewaarwording en aanschouwing weg en komt zoo vanzelf tot een identificeering van zelf en bovenzelf, geheel in aansluiting bij de idealistische tendens van Grieksche wijsbegeerte en Grieksche religie. Godsverwantschap wordt de grond der Godsvereering (Prot. 322 A) [1]), iets wat juist bij den *ouderen* PLATO meer op den voorgrond treedt (vgl. Wetten 888 A B e.a.). De mensch is nooit zoover van God verwijderd of er is nog iets van een goddelijke vonk over.

Het kan niet ontkend worden dat hierachter een historisch-psychologisch probleem schuilt, dat zonder PLATO's eigen ontwikkeling niet te verstaan is, doch de wezenlijke diepte ontgaat ons, indien wij er geen *wijsgeerig vraagstuk* in zien. Zijn eigen felle levensstrijd weerhield hem van een goedkoop en gemakkelijk antwoord. Zijn kamp om de waarheid hangt te nauw samen met zijn eigen zieleleven, dan dat zij enkel als *vorm* belang kan inboezemen. Is er niet ook dat waarvan de vorm vorm is?

Maar de vraag naar het „toevallige" en „einmalige" (d.i. persoonlijke) van 's menschen zieleleven voert vanzelf tot de vraag naar de verhouding tusschen het algemeene en het bijzondere. Het algemeene is nooit los te maken van het bijzondere, het bijzondere is altijd het bijzondere voor het algemeene, maar het bijzondere is niet het enkele dat als „einmalig" en „toevallig" ten eeuwigen dage buiten het algemeene en buiten het denken blijft.

En dit, „Einmalige" (= persoonlijke) is juist het terrein der godsdienstige ervaring van zonde- en schuldbesef, verlossingsbehoefte en genade.

1) PAUL FRIEDLÄNDER, Platon I S. 204 noot, noemt dit o.i. terecht een niet-Protagoreischen trek in de mythe van Protagoras.

Bedacht dient hier te worden dat religieuze ervaring niet hetzelfde is als *geloof* [1]). Het is het onderscheid tusschen onbepaalde subjectiviteit en objectieve bepaaldheid. Geloof is *ordening* der ervaring. Alle psychische feitelijkheid is als zoodanig verward en onzeker. *Theoretische* orde schept de wetenschap inzonderheid der psychologie. *Praktische* ordening is slechts mogelijk door de *persoonlijke* daad. Als feitelijk is alle zieleleven onzeker en toevallig, ten prooi aan de hevigste emoties. Daarom komt de wijsgeer in zijn eenzijdigheid tot het ideaal der volledige affectieloosheid, een ἀπάθεια waarin alle πάθη versmoren. Deze titanische houding miskent echter de wezenlijke krachten van de ziel. Deze eischt haar rechten telkens weer op: *onmacht* en *onkunde* zijn spontane belijdenissen, die op den duur door geen denken verdrongen kunnen worden. Slechts oppervlakkigheid vermag voor *radeloosheid* en *vertwijfeling* te behoeden, òf de erkenning van een allen te boven gaande maatstaf, een bewustzijn van een hoogste eenheid of idee als grond van het bewustzijn, waardoor dit alleen bewustzijn zijn kan. Radeloosheid verdiept zich slechts onder werking van het „Unbedingte" tot *geslagenheid*. Onmachtsgevoel is geen *zonde*-besef en een bekentenis van zwakheid geen belijdenis van *schuld*, en wordt dit niet, indien niet de hoogste (eenige) objectiviteit (*totaliteit*) als eisch en oordeel (persoonlijk) aanvaard is.

Dit persoonlijke allerintiemste nu is ontoegankelijk voor iedere speculatie. En toch dreigt het denken hier telkens weer met opzijzetting van allen schroom binnen te dringen. De wapens der speculatie zijn fijn gesmeed.

Ook PLATO heeft het geheim niet ongeschonden bewaard. Dat het evenwel PLATO's bedoeling was dat geheim niet prijs te geven en de individueele ziel te redden is zonder twijfel. Dit moet als de kern te beschouwen zijn van zijn leer van Gods voorzienigheid (Apol. 40 C, Tim. 30 B, Phaedo 98 slot e.a., vooral Wetten 899 D), doch dit bepaalt evenzeer zijn argumenteeren met het begrip ψυχή in algemeenen zin (Phaedo 108 sq.) ter handhaving van een persoonlijke (individueele) onsterfelijkheid. De individueele ziel als een soort substantie wil PLATO niet prijsgeven, doch hij kan haar (wijsgeerig)

---

1) Vgl. E. BRUNNER, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube S. 87 sq.

niet handhaven. Alleen wie dit over het hoofd ziet, komt tot de meening dat zijn argumenten niet gemeend zijn [1]).

Alle speculatie immers zich stellende op het standpunt van het gegevene van het absolute verdringt iedere vraag naar de mogelijkheid hiervan. De vanzelfsprekende aanvaarding van het kennen eener werkelijkheid (in casu absolute werkelijkheid) maakt, omdat nu eenmaal ons kennen niet dan een kennen van een relatieve werkelijkheid is, die (absolute) werkelijkheid in diepste wezen afhankelijk van de relatieve [meta-physica!]

Ook het bewustzijn wordt meegenomen in den stroom van het absolute. Het altijd weer zich opdringende raadsel-zijn van den mensch wordt teruggedrongen achter de spiegelgladde effenheid van het volstrekte zijn. Het denken verdraagt geen mysterie.

In de hierdoor ontstane spanning volhardt slechts wie èn mensch èn denker is in even groote intensiteit en waarbij het een niet voor het ander wijkt. PLATO staat midden in het conflict en de schaal dreigt telkens meer over te slaan naar het denken.

Had PLATO weg geweten met de zinnelijke gewaarwording en aanschouwing, hij zou tot een dieper inzicht in den waren aard zijn gekomen van het menschelijke werkelijkheidsbewustzijn, dat voortdurend in hooge mate *beperkt* (aan het zinnelijke gebonden) is, en tevens zou het hem behoed hebben voor een materialiseering van dat bewustzijn: de materie zou eveneens een beperkte afhankelijke plaats gekregen hebben en de „ziel" (bewustzijn) haar heerschers-positie behouden.

Thans vervalt hij soms tot een naturalistische en materialistische opvatting van het bewustzijn („de ziel"), die bij hem geen banaliteit, doch tragische ernst is. Als noodzakelijke tegenhanger van een speculatieve beschouwingswijze vinden wij zijn staat (hierarchisch) opgebouwd uit geheel natuurlijk gedachte zielen [2]). Ziel — wereld — God liggen in elkaars verlengde. Het zou geen zin hebben (met het Oude Test.) den mensch het evenbeeld van God te noemen, de kosmos is het immers (Tim. slot). Aan dien kosmos wordt ten slotte de ziel opgeofferd (wereldziel Phil. 30 A, Tim. 35 A) en een schakel in het geheel der natuurobjecten (Tim. 41 D, Wetten 903 C).

1) Dat deze argumenten voor PLATO „keine gewesen" zijn, kunnen wij KUTTER, Plato und wir S. 168 niet toegeven.

2) BARTH, Die Seele S. 135.

Nu reikt stellig PLATO's feitelijke bedoeling verder en peilt hij dieper. Er ligt iets onaanvaardbaars in het feit dat wij altijd blijken te kort te schieten. Hier wees PLATO's intuitie hem den weg: de ervaring toch dwong tot erkenning eener verdorvenheid waarvoor in de theoretische speculatie geen plaats is [1]). Bovendien viel de „natuur" of de „materie" bij PLATO buiten het denken. En zoo moest hij wel, omdat hij het begrip „zonde" evenmin langs redelijken weg verstaanbaar kon maken, vanzelf tot de verbinding van beide komen: de zonde ligt in de materie.

Dit had een zeer belangrijk voordeel: de ziel *is* van goddelijken oorsprong, en *moet* goed zijn. PLATO kan dit handhaven. Het ideaal der ὁμοίωσις is tegelijk de bevrijding uit de stof (Theaet. 176 A sq.). Voor iederen strijd is de overwinning verzekerd.

Aan den anderen kant leidde de levenservaring evenwel tot een inconsequentie die de wijsgeerige ziel (die perse goed moet zijn) feitelijk niet mocht toelaten: zonde is *besmetting*, de ziel wordt jammerlijk aangetast. (Doordat PLATO de νόσος als een κακόν zag [Lysis 217 A, Soph. 228 A sq.], kwam hij er misschien toe het κακόν — ook van de ziel — als een νόσος te waardeeren). Doch de zege is toch in het zicht. Het idealisme wordt niet te niet gedaan; benedenzelf en bovenzelf zijn een!

Hier schuilt nu echter het groote gevaar. PLATO's leer van „zijn" en „bewust"-zijn, ingegeven door zijn zuiverste intuities, leidt tot een aantasten van het zuiverste geheim van de persoon. Noch aan een rationaliseering (van God of den grond der ziel) noch aan een materialiseering van de „ziel" (zonde = besmetting) ontkwam PLATO.

Zijn aansluiting bij de Orphiek werkte dit alles nog meer in de hand. Voor het tweeërlei: de mensch zondig en de mensch aan God verwant, vond PLATO een passende aanknooping bij deze strooming. Zijn, ondanks critiek, gedeeltelijke aanvaarding van volksvoorstellingen sluit ongetwijfeld juist hierbij aan. Het kan niet toevallig zijn dat hij over „verschijningen" (uit den volksgodsdienst) spreekt in nauw verband met Orphische en Pythagoreische opvattingen van de „ziel" (Phaedo 81 sq.).

Aan drieërlei in PLATO komt de Orphiek tegemoet: 1° aan zijn

1) OVINK, Meno und Hippias Minor S. 128.

dichterlijke fantasie; 2° zijn speculatieven zin en 3° aan zijn religieus-ethische behoeften.

Het lijdt geen twijfel dat PLATO's *mythen* meerendeels orphisch zijn. Nergens nu gaan dichter en denker meer samen dan juist in de mythen [1]). Hier is een oneffenheid die opvalt [2]), een willekeur die men als ongeoorloofd zou kunnen brandmerken, doch het is de *dichter* die haar stempelt. De durf der genialiteit komt nergens beter uit dan hier. Omdat er geen „voorgeschreven leer" [3]) bestaat, kan het dichterlijk genie naar welgevallen de aetiologische en eschatologische mythen die onder orphischen invloed staan, omwerken en vervormen.

Toch zijn de mythen vooral van belang èn in religieus-ethischen èn in speculatieven zin.

Als „verklaring" van deze door en door ongoddelijke volkomen onbegrijpelijke wereld en van den even gecompliceerden en onverstaanbaren mensch in deze wereld voldeed de Orphiek min of meer [4]).

Dat het PLATO evenwel in de allereerste plaats te doen was om de *zekerheid in het zedelijk oordeel* vervat blijkt afdoende uit zijn critiek (Staat 391 B e.a.). Deze treft niet enkel de dichters om hun onzedelijke mythen en zelfs niet voornamelijk de „orpheotelesten" die de ernstige Orphiek in opspraak brachten (Staat 364 B) [5]) doch evenzeer het centrale in deze strooming: de inwijding (Staat 366 A).

PLATO's critiek op de mythen van HOMERUS en HESIODUS, die toch meer literatuur [6]) dan godsdienst zijn, laat zich vooral verklaren door de paedagogische bedoelingen die hem drijven. De jeugd moet in de ἀρετή onderwezen worden, en al wat daar tegenin gaat, afgewezen (Staat 377 C). Omdat vooral HOMERUS *de* leiddraad bij het onderwijs was, moest zijn critiek tegen het conventioneele onderwijs fel zijn. De dichters vallen onder het strenge oordeel van de dialectiek (Apol. 22 C ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν), doch dit loopt ten

---

1) Vgl. K. KUIPER, Vier PLATO-voordrachten o.a. bl. 76.

2) WINDELBAND, a. w. S. 135.

3) RHODE, Psyche II S. 113.

4) Ook in ander opzicht valt het speculatief karakter van de Orphiek op: Goden zijn b.v. gepersonifieerde begrippen, verg. RHODE, a.w. II S. 114 sq.

5) Verg. BOULANGER, Orphée p. 48 sq.

6) Men vergelijke hierover het reeds eerder genoemde werkje van HOWALD, Mythos und Tragoedie, vooral S. 15 sq.

slotte uit op een oordeel gemeten aan het hoogste doel d.i. het hoogste goed (Staat 599 D).

Zijn houding tegenover de volksreligie wordt vooral in later tijd geheel door dit gezichtspunt beheerscht. Terwijl hij telkens de volksreligie of de Orphiek blijkt te symboliseeren (zoo spreekt hij Symp. 210 A van een „inwijding" in een hooger weten, Phaedo 80 D over de ware Hades!), heeft hij deze toch vooral willen verdiepen. De gezindheid van den offeraar is beslissend (Wetten 716 D e.a.), het gebed moet rein zijn (Wetten 801 B), een opvallende verheffing boven de gewone magische opvatting van offer en gebed.Een praktisch voorbeeld geeft SOCRATES aan het slot van de Phaedrus (279BC). De gewone voorstellingen worden niet zonder meer aanvaard, doch wat PLATO voor den geest zweeft blijft een redelijke (d.i. zedelijk te accepteeren) godsdienst (Wetten 903 C sq. verdediging van het godsgeloof). Aan dit streven komt ten slotte de Orphiek meer tegemoet dan de volksreligie.

In PLATO's wil tot eigen stevig gefundeerd oordeel ook in religiosis ligt iets heroisch. Ondanks gewaardeerde zelfstandigheid echter blijkt deze zoowel van den denker als den dichter gebonden te zijn.

Had bij PLATO's *algemeene* beschouwing ten slotte toch het idealisme den boventoon, van zijn *godsdienstige* beschouwing kan dit feitelijk niet gezegd worden. Elke religie leeft van de (aanschouwelijke) voorstelling, niet van het (onaanschouwelijke, abstracte) begrip. Zij gaat altijd uit van een werkelijkheid als verondersteld gegeven. Daarom geeft de bond met de Orphische strooming een merkwaardige zwoelheid aan PLATO's werk. Telkens opnieuw verdringen zijn godsdienstige voorstellingen zijn machtige wijsgeerige visies.

PLATO's eerbied voor de overlevering en zijn diep godsdienstig gemoed dwingen tot een verbinding die zal blijken geforceerd te zijn, en die zijn aanvankelijken critischen opzet geheel te niet doet. Dàn als het logische op den achtergrond komt (in de Wetten), voert een wijze resignatie tot een godsdienstphilosophie, die meer godsdienst dan philosophie is. Zijn oncritisch denken krijgt grooten invloed op zijn godsdienstige voorstellingen: *a.* op zijn godsbegrip; *b.* op zijn menschbegrip.

Zijn niet doorgedachte natuurbeschouwing heeft zijn ziel-begrip zeer geschaad, niet het minst doordat deze door hem gekoppeld

werd aan de stof, ondanks zijn afkeer van de stof. En dit heeft op zijn begrip van het hoogste zijn als idee van het bewustzijn (ziel) een grooten invloed gehad.

De eenheid van het absolute (de absolute werkelijkheid), de uiteindelijke steun van een aan zichzelf overgelaten verwarde ziel wordt naar beneden gehaald tot die ziel (en de haar omgevende werkelijkheid) en prijsgegeven aan een veelheid van zieledeelen, of een veelheid der natuur. Tot een volkomen breken met het polytheïsme is PLATO niet gekomen [1]).

Tot zelfs in de Wetten vinden wij het geloof aan daemonen en godenzonen uitgesproken. Ook is de volksvoorstelling van een daemon als „tweede ik" (Phaedo 113 D) niet afgewezen. Geheel in deze lijn is de gewone ontwikkeling van polytheïsme tot pantheïsme (Wetten 899 B *θεῶν εἶναι πλήρη πάντα*). In beide gevallen is PLATO een naturalistische opvatting van de godheid niet te boven.

Zijn onklare zielsbeschouwing heeft nog een andere zijde. De „besmetting" van de ziel door de „stof" moet ongedaan gemaakt: de ziel moet een langen tocht doormaken (zielsverhuizing) aleer het volmaakte bereikt is (Elyseesche velden) [Menon 81 A sq. e.a.].

Zoowel door deze Godsopvatting nu als door deze zielsbeschouwing wordt het diepste geheim d.i. de vrijheid bij den eigen levensgrond ruw geschonden.

In de „wederkeer" is van wezenlijke „verlossing" geen sprake. Deze „wetenschap der ziel" miskent het raadsel volkomen. Het zelf wordt immers aansprakelijk gesteld voor wat het niet gedaan heeft. De diepe ernst van *vergelding* en *gericht* wordt te niet gedaan door het volkomen *onpersoonlijke* van deze leer. En omdat PLATO altijd weer stuit op een zinnelijkheid die hij niet overwinnen kan, moet vrijheid noodzakelijk bevrijding worden, verlossing vlucht. De ziel blijft immers tegenover de stof staan, en het lichaam is als een kerker. Zoo kent ook de verantwoordelijkheid geen werkelijke schuld (Wetten 904 B C), want zij is geen verantwoordelijkheid *voor iets* (vgl. ook het slot van ons tweede hoofdstuk).

Zoo hebben PLATO's verheven en critische gedachten zich niet doorgezet en is zijn idealisme gestrand op een zeer vaag naturalisme.

Des te klemmender is de vraag, welke beteekenis zijn mythen hier hebben.

1) SAM WIDE, Griechische Religion S. 224: Sowohl Platon, wie Aristoteles und die Stoiker lehren keinen klaren Monotheismus.

HOOFDSTUK IV

HET MODERNE MYTHEPROBLEEM—PLATO'S WERKELIJKHEIDS-BEGRIP — NAIEF REALISME

Zooals wij PLATO's wijsbegeerte niet ten volle konden verstaan en waardeeren buiten verband met de historische ontwikkeling van het denken tot op heden, zoo zullen wij ook, om een antwoord te krijgen op de vraag naar de werkelijke beteekenis van zijn mythe, hiertoe niet in staat zijn indien wij ons tot PLATO zelf beperken.

De mythe toch is geboren in de duistere gangen der „ziel" doch wil tevens in die donkerheid licht verspreiden. Zij dwingt ons dus haar terstond te brengen voor de rechtbank der wijsgeerige critiek en haar op haar intentie te toetsen. Als in elk wijsgeerig oordeel stijgt ook in de mythe in zekeren zin het bewustzijn uit boven eigen en anderer ziele-inhoud en verdwijnt de verwarring om plaats te maken voor de klaarder omlijndheid van het begrip.

De vraag naar de mythe is derhalve de vraag naar de mogelijkheid harer pretentie. Zij brengt ons onmiddellijk voor de moeilijkste vragen van het denken. In onze inleiding wezen wij er reeds op dat de mythe er aanspraak op maakt ons een zekerheid te kunnen geven over *de al*omvattende werkelijkheid. Willen wij derhalve ons een oordeel vormen over de beteekenis der mythe, dan hangt dat oordeel af van onze inzichten in het zelf en de werkelijkheid en het kennen van die werkelijkheid door het zelf.

Wij zagen (in ons tweede hoofdstuk) dat PLATO, om de hoogste allesschragende werkelijkheid niet prijs te geven, de zinnelijk waarneembare wereld losliet. Maar kon hem dan zoo het zelfbewustzijn de gewenschte zekerheid geven? Openbaart die hoogste werkelijkheid zich *in* het bewustzijn? Hoe dan? Is het bewustzijn zonder de zinnelijke aanschouwing ook maar eenigermate denkbaar? Is zedelijk leven denkbaar zonder het natuurlijke?

Zoo blijkt voldoende dat de vraag naar de ἀλήθεια (waarheid èn

werkelijkheid) van de mythe bij PLATO ons tot het hart der wijsbegeerte voert en slechts beantwoordbaar is in wijder verband, waarin ook PLATO's grondgedachten critisch onderzocht worden.

In den loop der tijden is de waardeering der mythe zeer verschillend geweest. Men heeft er in willen zien de adaequate uitbeelding eener bovenzinnelijke absolute werkelijkheid, of slechts een willekeurige fantasie waaraan iedere realiteit ontbrak. Het standpunt dat men innam tegenover die allerlaatste van niets afhangende op zichzelf rustende werkelijkheid, besliste over de waarheid van de mythe.

Een classiek voorbeeld van de *metaphysische* interpretatie der mythe is SCHELLINGS identiteitsphilosophie, die de mythische gedachtenwereld als het wezen van het absolute verklaren wil, als een noodzakelijk element in de zelfontplooiing van het absolute proces [1]). Na SCHELING, in de geheel op de natuurwetenschap gerichte *positivistische*, voor een „hoogere" waarheid en werkelijkheid geen oog hebbende negentiende eeuw, is de waardeering der mythe sterk gedaald, en als men thans algemeen van een terugkeer tot de mythe spreekt en deze weer met SCHELLING in verband brengt [2]), is een „critische" beschouwing als „trait d'union" tusschen metaphysica en positivisme dringende eisch. Reeds PLATO heeft met nadruk betoogd, dat in de mythe stellig niet de volledige waarheid uitgedrukt werd, doch dat zij evenmin geheel en al onwaar te noemen was (Staat 377 A ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ).

Van een critische d.i. *vragende* houding tegenover de werkelijkheid uitgaande willen wij, evenals wij PLATO's leer van ruimte en tijd en causaliteit vergeleken met moderne uitkomsten, ook de functie die de mythe in zijn philosophie heeft, teekenen tegen den achtergrond eener moderne (Kantiaansche) probleemstelling, hierbij op enkele gedachten uit *onze inleiding* dieper ingaande.

KANT had zij het terloops de aandacht gericht op het probleem van de mythe. COHEN en NATORP hebben zich eveneens met het vraagstuk bezig gehouden, doch het niet aan een afzonderlijk onderzoek onderworpen.

---

1) Een helder overzicht geeft ADOLF ALLWOHN, Der Mythos bei Schelling, 1927.

2) Zoo GERBRAND DEKKER, Rückwendung zum Mythos, 1930.

Voortbouwend op de grondslagen der Marburgsche KANT-interpretatie heeft ERNST CASSIRER zich aan deze zware taak gezet [1]). In zekeren zin zich kantend tegen COHEN's kennisbegrip, dat nog al te zeer zijn uitgaan van de math. physica verraadt [2]), heeft CASSIRER de critische methode ook willen toepassen op de z.g. geesteswetenschappen, hiermede zich plaatsend in de hedendaagsche vraagstelling, waarvan het beperkt Marburgsche standpunt dreigde los te raken.

In zooverre geeft nu CASSIRER het empirisch psychologische beoordeelen van de mythe (positivisme) en SCHELLINGS metaphysische verklaring toe, dat hij aanneemt dat het subjectum agens der mythe nergens anders te zoeken is dan in het menschelijk *bewustzijn*, dat n.l. de mythe teruggaat op mythisch denken [3]).

In de mythe toch treedt het bewustzijn in zekeren zin buiten zichzelf en heeft zich een eigen „wereld" verwekt. De mythe is een bepaalde wijze van *objectiveering*, zij uit zich volgens een eigen immanenten regel, een eigen „noodwendigheid".

Stellen wij het *proces* van den opbouw der mythische gedachtenwereld tegenover de *genesis* van het wetenschappelijk natuurbegrip, dan zien wij echter hoe in de mythe de verschillende objectiveeringsrichtingen nog niet scherp gescheiden zijn, hoe zij hierin zeer dicht de gewone wereld der onmiddellijke ervaring naderen.

Voor het wetenschappelijk bewustzijn is het z.g. „gegevene" der werkelijkheid een bewustzijnswerkzaamheid gefundeerd in het *oordeel*. De ordening der waarnemingswereld berust op identificeeren, onderscheiden, vergelijken. De constantheid der dingen en hun eigenschappen, die het naïeve denken in de werkelijkheid meent te moeten constateeren, lost zich op in constante *verhoudingen* (b.v. maat of getal). Dat constante is niet volstrekt doch relatief, en de objectiviteit staat niet eens en voorgoed vast doch is een blijvende geestesactie. Objectiveeren is afzonderen, abstraheeren: het bijkomstige moet onderscheiden worden van het blijvende, het toevallige van het noodwendige. De verschillende zinnelijke indrukken

1) Die Begriffsform im mythischen Denken 1922, Sprache und Mythos 1925, Das mythische Denken 1925.

2) Die Begriffsform S. 2.

3) Een kort overzicht geeft SNETHLAGE in een opstel: Het mythische en het wetenschappelijke bewustzijn, in diens: Kritische Philosophie, Theologie en Psychologie bl. 47 sq.

moeten zorgvuldig becritiseerd, geselecteerd worden om in begrip en oordeel tot kennis gefixeerd te kunnen worden.

Nu is de mythe een bepaald „gezichtspunt" van het bewustzijn, dat de natuur of de „ziel", het uiterlijk en het innerlijk op eigen wijze ziet. De κρίσις van het empirisch-begripmatig weten ontbreekt hier. Het mythisch bewustzijn is bevangen in de bloote overgave aan den indruk zelf en haar praesentia. Hierin gaat alle „zijn", alle „waarheid", alle „werkelijkheid" op. Dit wordt noch aan het verleden, noch aan de toekomst gemeten. Tusschen de „voorgestelde" en de „werkelijke" waarneming is geen onderscheid, evenmin tusschen waken en droomen, dood en leven [1]), schaduw en dat wat schaduw geeft.

Dat naïeve werkelijkheidsbegrip, dat boven de zinnelijke gewaarwording slechts amper zich verheft, blijkt overal het mythisch bewustzijn te doordringen. De mythe die (evenals de taal, de kunst en het theoretisch kennen) de actieve scheppende kracht van het „teeken" openbaart, blijft ook hier steken in een stoffelijke substantieele opvatting waarbij naam en persoon, beeld en zaak samenvallen. Het „teeken" duidt niet iets anders aan, doch is werkelijk (b.v. een tooverformule of gebedshymne). Cassirer heeft als eigenaardige wet in het mythisch denken ontdekt „der Konkreszenz oder Koinzidenz der Relationsglieder" [2]), waardoor „beteekenis" en „ding", „zin" en „zijn" samenvallen, concresceeren. Op de laagste trap van ontwikkeling is de mythe in zijn geheel (immers nauw verbonden met den cultus) magisch: woordbeeld, klankbeeld, schriftbeeld hebben alle een eigen δύναμις.

Tweeërlei moet ons opvallen wanneer wij het werkelijkheidsbegrip van het mythisch bewustzijn analyseeren: 1° de substantialiteit; 2° het nog-nauw-verbonden-zijn der (latere) onderscheiden objectiveeringsrichtingen. De mythe is materialistisch doordat zij opgaat in het concreet-aanschouwelijke. En doordat zij die concrete aanschouwing niet principieel doorbroken heeft, hebben de verschillende objectiveeringen die het cultuurscheppend bewustzijn steeds zuiverder voltrekt, hun eigen methode niet gevonden.

Objectiveeren is zoeken van eenheid en wetmatigheid, hetzij die

1) Vgl. Snethlage, Het mythische en wetensch. bew. bl. 52 en 53.
2) Das mythische Denken S. 83.

eenheid gevat wordt in het begrip goed, schoon of waar. Een oordeel „deze mensch is goed, deze bloem is mooi, het oordeel twee maal twee is vier is waar", is slechts mogelijk gemeten aan de volstrekte eenheid: hèt goede, hèt schoone, hèt ware. De hoogste eenheid is dus een blijvende taak van het bewustzijn, dat als *transcendentaal* bewustzijn slechts denkbaar is. Het empirisch bewustzijn moet om bewustzijn te zijn „deel hebben aan" het transcendentaal bewustzijn (de idee). De empirische oordeelen: deze mensch is goed enz. zijn slechts mogelijk als gerichtheden op die hoogste eenheid. In het empirisch bewustzijn zijn die onderscheidingen (goed, waar, schoon) nooit ten volle voltrokken. Alle objectiveering is een voortgang door de eeuwen of een terugwinnen van het eens verlorene. Hier is blijvende strijd en onvermijdelijke teleurstelling.

De mythe (= het mythisch bewustzijn) kent geen strijd en evenmin teleurstelling, en slechts met het voortschrijdend cultuurproces gaat zij haar eigen banden voelen.

De eenheid die alle objectiveering nastreeft is voor haar geen „taak" doch is haar zonder meer gegeven. Alle theoretisch, ethisch, religieus kennen is ondergeschikt gemaakt aan de onmiddellijkheid der zinnelijke aanschouwing. Ook als het scheidingsproces reeds ver gevorderd is, blijft voor het mythisch denken op het oogenblik der aanschouwing een bepaald voorwerp, een bepaalde periode, of een formule, *volstrekt* d.w.z. alle betrekkingen met een ander voorwerp e.d. worden verbroken. De veelheid wordt opgeofferd aan de eenheid van het oogenblik (een tooverstaf, een dies nefastus). Dat is het karakter van het z.g. „einmalige". „Statt in das Schema einer Regel eines notwendigen Gesetzes gebannt zu sein, erscheint jedes Objekt sofern es das mythische Bewusstsein ergreift und erfüllt wie *etwas nur sich selbst Angehöriges, wie etwas Unvergleichliches und Eigenes* (curs. v. o.) [1]). De hoogste slechts van zichzelf afhangende werkelijkheid wordt zoo gevat in een hier en nu, en dat is mogelijk omdat nog niet wordt ingezien dat verschillende objectiveeringsrichtingen vanuit verschillende gezichtpunten in één „object" samenkomen, en ieder voorwerp dus opgelost wordt in een veelheid van relaties. Een „ding" is ten slotte niets anders dan een knooppunt van mathematische verhoudingen en wetten, die op hun beurt niets anders

1) Das mythische Denken S. 96.

zijn dan functies der oneindigheid [1]). Het Unbedingte werkt in ieder „bedingt" object.

Het *besef* van deze oneindigheid, dat Unbedingte, kan evenwel niet ontbreken. Er dringt iets door van een hoogste eenheid en werkelijkheid die toch niet gegrepen en begrepen is. De huiver voor een bepaald voorwerp of voor een bepaalde plaats (taboe) wordt begrijpelijker.

Het wil ons voorkomen dat CASSIRER te weinig de aandacht gericht heeft op dezen „Zug zur Transzendenz" [2]), die de mythe te allen tijde in hooge mate kenmerkt.

Het mythisch bewustzijn wil bereiken wat het toch niet kan bereiken, en omdat het het onmogelijke van zijn kennen (= kunnen) niet heeft ingezien, stelt het zich tevreden met een surrogaat: *magie* en *mantiek*. Door deze beide toch wordt het transcendente binnen de waarnemingswereld getrokken en eraan dienstbaar gemaakt, het Unbedingte tot het bepaalde neergehaald en zelf bepaald. En hier ligt nu juist het voornaamste kenmerk van de mythe: het neerhalen van het bovenzelf tot het benedenzelf.

Dit komt duidelijk aan het licht in de mythische waardeering van *tijd* en *ruimte* en *causaliteit*.

Voor KANT zijn zooals wij reeds zagen (men zie ons tweede hoofdstuk), ruimte en tijd vormen die de ervaring mogelijk maken. Naast de categorieën moet hij deze aanschouwingsvormen aannemen om onze waarneming te fundeeren. De mythe gaat aanvankelijk op in het geheel der concrete aanschouwing, waar ruimte en ruimtelijkheid, tijd en tijdelijk gebeuren samenvallen. Evenwel vullen hier „ruimte" (= een bepaalde ruimte) en „tijd" (= een bepaalde tijd) zich met een geheel eigenaardigen inhoud: het mythisch bewustzijn onderscheidt tusschen *heilige* en *profane* plaatsen, tusschen heilige en onheilige tijden. De beteekenis die een bepaalde plaats of een bepaald gebeuren krijgt voor het mythisch denken, verabsoluteert zoo'n plaats of zoo'n gebeuren. Alle werkelijke door het denken gezette relaties worden verbroken, de grenzen die getrokken worden zijn geen scherpe mathematische grenzen (groot, klein, ver, nabij), doch worden op grond van een bijzonder (mythisch) *belang* bepaald. Wanneer derhalve ruimte en tijd (evenals het getal) wèl trappen zijn

1) KUTTER, Im Anfang S. 133.
2) Das mythische Denken S. 97.

in het proces der objectiveering „wesentliche Hauptphasen im Prozess der mythischen Apperzeption" [1]), dan zijn zij het op een andere wijze dan in het theoretische kennen. Tijd en ruimte zijn niet *ideeële* doch *empirische* voorwaarden voor wat in zekeren zin natuurwetenschap te noemen is.

Het empirisch karakter van den tijd komt nog scherper naar voren in de *noodlots*gedachte, (ontstaan uit de gedachte van den eeuwigen *kringloop*), waarin de mythe zich geheel losmaakt uit het momenteele zinnelijke affekt. In beiden ligt de gedachte besloten eener universeele wereldorde. Deze orde krijgt echter een (in de lijn van het mythische interesse) bijzondere *waarde*; het wordt een *macht* die goden en menschen bindt. Ook hier wijkt de quantificeering voor de *qualificeering*, met een eigenaardig materieelen inslag.

Dat in de mythe het geestelijke geheel aan het stoffelijke onderworpen [2]) is, komt vooral scherp uit bij het *causaliteitsbegrip*.

Volgens KANT is causale verbinding een „synthetischer Grundsatz". Synthese veronderstelt analyse. De verschillende elementen van een organisme worden uit elkaar genomen en volgens verschillende gezichtspunten gescheiden of verbonden d.w.z. onder een bepaalde *wet* gebracht. Wat naast elkaar voorkomt kan gescheiden worden, het ver-verwijderde verbonden.

Een dergelijke analyse kent de mythe niet. Voor haar is alles „in elkaar": elk lichamelijk deel van een mensch (haar, nagels) *is* die mensch. Tusschen deel en geheel wordt niet gescheiden: het deel *is* het geheel: pars pro toto. Wat, zij het ook nog zoo uiterlijk, in ruimte of tijd met elkaar in verband staat, wordt *causaal verbonden*. Gelijktijdigheid en oorzakelijkheid zijn ident: juxta of post hoc wordt propter hoc (de zwaluw brengt den zomer). Terwijl het wetenschappelijk bewustzijn *bepaalde* „oorzaken" verbindt met *bepaalde* „gevolgen", kan voor het mythisch denken *alles* oorzaak worden, omdat alles met alles tijdelijk of ruimtelijk in aanraking komen kan. Oorzaak is altijd een „ding", nooit een zekere bepalende omstandigheid. Elk proces, alle werking of verandering wordt teruggebracht tot afwisseling tusschen concreet-individueele bestaansvormen. De vraag naar het „waarom" is dan ook niet beantwoord door het bijzondere onder een algemeene *wet* te brengen, doch het bijzondere

1) Das m. D. S. 106.

2) Zoo o.a. CASSIRER, Das m. D. S. 77.

individueele gebeuren wordt „verklaard" door een *persoonlijke wilshandeling*. Ziekte of dood zijn b.v. te wijten aan den invloed van een of anderen boozen geest. In zekeren zin dringt dus het mythisch denken verder dan het theoretische: het wil ook het „toevallige", „einmalige" verklaren. De mythe kent het begrip *toeval* als zoodanig niet. Het begrip toeval ontstaat eerst aan en door het begrip *noodwendigheid*. Het bijzondere wordt onder een algemeene *wet* gebracht, waardoor het eene verschijnsel in noodwenig verband met het andere komt te staan, b.v. de physiologische voorwaarden voor den dood *moeten* als zij aanwezig zijn altijd den dood ten gevolge hebben. Waarom evenwel in een bepaald geval die voorwaarden aanwezig zijn wordt niet verklaard. Het mythisch bewustzijn wil ook dit „einmalige" begrijpen en laat het voortkomen uit een bewuste *doelstelling*. Het begrip „oorzaak" wordt ondergeschikt aan het begrip „telos". Een mechanische verklaring treedt terug voor een teleologische. Tevens verliest het doel zijn eigen karakter. Oorzaak en doel, zij het ook bewust gewild, worden in hun werking *stoffelijk* opgevat (b.v. magische manipulaties).

Nu ontbreekt aan de mythe de voortgang niet: geleidelijk-aan wordt het zelf van het niet- of benedenzelf onderscheiden juist door een nauwere begrenzing van het bovenzelf (personifieering der godheid) [1]). Het *zelfbewustzijn* is door de mythe evenwel niet ontdekt. Dat is slechts mogelijk door de wijsbegeerte, waarin de *enkeling* zich losmaakt uit het *geheel*. De mythe vraagt niet, doch weet. De wijsbegeerte is het die steeds weer opnieuw tot vragen zet. Eerst door haar worden de verschillende objectiveerings-richtingen ieder in hun eigen methode d.i. vrijheid doorzien, en is ook de vrijheid van het bewustzijn (= zelfbewustzijn) verstaanbaar. Voor de mythe blijft die vrijheid een gesloten boek [2]).

In de Grieksche wijsbegeerte is het vooral PLATO die met grooten durf en klaarheid het probleem van de veelheid der verschijnselen en de hoogste eenheid die het mogelijk maakt die veelheid, zij het ook steeds weer voorloopig, tot een bepaalde (beperkte) eenheid samen te voegen, gesteld heeft. Het hoogste zijn of de hoogste werkelijkheid kan niet gegeven zijn in een tastbare en zichtbare wereld,

1) Vgl. hierover Das m. D. S. 216 sq.
2) Das m. D. S. 195.

noch in een ὑπερουράνιος τόπος onttrokken aan alle menschelijk bewustzijn. Met verachting wees PLATO de gedachte van de hand als zou dat hoogste zijn *stoffelijk* zijn (Soph. 246 A B). Wij kunnen haar op geen wijze waarnemen doch ten allen tijde veronderstellen wij haar (door den vorm van veelheid-eenheid) in onze *oordeelen* (Phil. 15 D καθ' ἕκαστων τῶν λεγομένων). PLATO's werkelijkheidsbegrip is, zoo gezien, noch *positivistisch* noch *metaphysisch* doch *critisch:* de hoogste eenheid, het hoogste zijn, *de* werkelijkheid blijft *taak,* en wel voor een bewustzijn. En ook dit (menschelijk) bewustzijn is slechts denkbaar als taak d.i. *idee.*

En toch zou de slotsom al te voorbarig zijn, als zou PLATO een mythische gedachtenwereld zooals CASSIRER ons die geteekend heeft, geheel vreemd zijn.

In ons tweede hoofdstuk wezen wij erop dat PLATO *ruimte* en *tijd* niet ontdekte als vormen der zinnelijkheid, noch de *causaliteit* als verstandscategorie, en dat hij dus niet zag dat de gewaarwordingsinhoud eerst door de *causale* ordening in *ruimte* en *tijd* waar-genomen kan worden. In het eene begrip αἴσθησις gaat dan ook de onderscheiding tusschen *gewaarwording* en *waarneming* onder. De stand der wetenschap in zijn dagen, een *systematische* aanwending van de wiskunde op de natuur niet kennend, bood hem geen helpende hand.

Noodlottige gevolgen vloeien hieruit voort in het bijzonder voor het ethisch en godsdienstig bewustzijn. Vooral in ons derde hoofdstuk hebben wij trachten aan te toonen dat wij bij PLATO een idealistische beschouwing over de verhouding van het zelf tot het bovenzelf (metaphysica) naast een naturalistische psychologie aantroffen, tengevolge waarvan wij bij hem niet kunnen spreken van een radicaal en consequent breken met het polytheisme.

Nu is er geen twijfel mogelijk, dat PLATO in vele en velerlei opzichten het mythisch realisme te boven is, hetgeen ook in bijzonderheden blijkt. Zijn opvatting van *gelijkheid* heeft niet veel meer van een stoffelijke „overeenkomst". Zijn uitspraken over waken en droomen, leven en dood zijn allesbehalve primitief.

Omdat PLATO evenwel de neiging heeft de zich brutaal aan ons opdringende werkelijkheid der zinnelijke aanschouwing tot „schijn" te verklaren (vraagt hij niet in de Gorgias 492 E of niet misschien

dit leven een dood-zijn is?), wordt hij de dupe van zijn eigen zuivere begeerten. Overal doet de zinnelijke aanschouwing zich weer gelden en blijft een „mythische" beschouwing der werkelijkheid mogelijk. De zinnelijkheid krijgt zoo geen „eigen" plaats en ongemerkt een te groote.

Voor wij tot een in bijzonderheden gaande conclusie komen willen wij dit nog van een andere zijde toelichten.

Ook uit zeer positieve uitspraken van PLATO blijkt het dat hij het naïef-realisme nog niet geheel overwonnen heeft. Met de voorstelling van een van ons geheel onafhankelijke tijd-ruimtelijke wereld was hij zeer vertrouwd. De organische natuur met haar worden en vergaan, zomer en winter kon hij moeilijk loochenen. Haar overtuigingskracht is onweerstaanbaar. De *kringloop* (κύκλος) van gebeuren (een mythische categorie!) dringt zich vanzelf op (Phaedo 72 A B). De tijd wordt eeuwigheid (Phaedo 107 C εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος ἐπιμελείας δὴ δεῖται οὐχ ὁπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὁπὲρ τοῦ πάντος (scil. χρόνου). Zoo wordt deze een alles omvattende alles overheerschende macht; in de classieke plaats over het apriori wordt het logische aan het tijdelijke ondergeschikt gemaakt (Phaedo 74 E πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου), zonderdat PLATO iets van een tegenstrijdigheid voelt. Hij kòn die niet voelen omdat de functie van tijd en ruimte voor ons kennen hem ontging. Daarom is de tijdruimtelijke wereld vóór onze geboorte en vóór de schepping (Tim. 52A τὸ τῆς χώρας ἀεί) [1]) en zal er hiernamaals zijn. Doordat PLATO niet *critisch* (d.i. vragend, n.l naar de mogelijkheid en de voorwaarden) tegenover de waarneembare werkelijkheid heeft gestaan, heeft hij zich deze voorgesteld als een (vanzelfsprekend) afgesloten geheel in r. en t., deze ongemerkt identificeerend met de *absolute werkelijkheid*. De kostelijke vondsten door hem gedaan maakt hij zoo weer ongedaan.

Niet enkel uit zijn aanvaarding van den kringloop, doch evenzeer uit zijn *scheppings*gedachte en het daarmede verbonden *oorzaak*-begrip spreekt PLATO's naïef realisme.

De schepping is niets dan een binnen het terrein der tijdruimtelijke wereld zich voltrekkend, opvallend feit in den tijd. Een *absoluut begin* (feitelijk een contradictio in adjectis) is even onmogelijk als een

1) RITTER, a. w. II S. 264 neemt ἀεί bij het voorafgaande τρίτον δὲ αὖ γένος νό, APELT vertaalt echter: das ewige Reich des Raumes.

absoluut *einde*. Scheppen is slechts een bijzonder ingrijpen van den δημιουργός (Tim. 28 A). Deze verricht, zijn blik richtend op de εἶδος, den hoogsten vorm, het *zijnde*, zijn bijzondere werkzaamheid, slechts het *goede* formeerend, en wordt zoo *de oorzaak* van deze (goede) wereld. Alles heeft immers, volgens PLATO, een oorzaak, derhalve moet ook deze wereld een oorzaak hebben, en die oorzaak is de δημιουργός. Ook hier laat PLATO zich leiden door de onmiddellijke evidentie der zinnelijke aanschouwing, die geen andere dan waarneembare, concrete persoonlijke (d.i. individueele) oorzaken kan kennen.

De vraag der oorzakelijkheid boeide PLATO in hooge mate (Phaedo 96 A sq.), doch hij was niet in staat eenerzijds het oorzaak-en-gevolg-zijn te zien als een mechanische reeks zonder eenig vast punt (begin of eind) door het menschelijk bewustzijn zelf gezet, anderzijds de oorzakelijke werking van den *wil* (b.v. van den δημιουργός), te verstaan als een bewustzijns-werkzaamheid binnen het gebied der natuurcausaliteit, die door die causaliteit niet gehinderd wordt.

Nu is het bewustzijn altijd het bewustzijn van *iets*, van een werkelijkheid. De zinnelijk-waarneembare werkelijkheid, als zou deze zich als 't ware in het bewustzijn afdrukken, en het bewustzijn dus het rustig vlak zijn waarop de beelden der werkelijkheid zich vertoonen, kan dit niet zijn. Die werkelijkheid is hoogstens één gezichtspunt van het bewustzijn, één werkzaamheid, zelf afhankelijk. Het ware karakter van het bewustzijn manifesteert zich echter vooral in die activiteit die onder den drang van het „Sollen" ontstaat. Eerst in het zedelijke wordt het bewustzijn *richting*nemend, strevend, d.i. levend [1]). De hoogste werkelijkheid van het hoogste goed vindt het bewustzijn zelf, uit zichzelf. Van die werkelijkheid is het zich dus bij uitstek bewust. Hierdoor komt het boven zichzelf uit en boven het niet-zelf. In het „Sollen" verstaan wij eerst recht de eigenaardigheid van actief en passief tegelijk zijn van het bewustzijn. Ook aan het theoretische kennen ontbreekt de werking van het „Sollen" niet. Maar het mysterie van het bewustzijn peilen wij niet indien wij het theoretische en het zedelijke kennen niet streng scheiden en onderscheiden.

Dat zedelijke wilsuiting, zedelijke vrijheid ten slotte alleen *op*

---

1) NATORP, Philosophie S. 74.

zichzelf rust, alleen uit zich *zelf* vrij d.i zichzelf kan zijn onder de werking van het „unbedingte Sollen", verstond PLATO niet. Hij wordt er telkens weer toe gedreven het „behooren" te verankeren in een hoogste alles te boven gaande werkelijkheid, die toch weer naar analogie van deze (natuurlijke) werkelijkheid beoordeeld wordt. Doordat PLATO de natuur-causaliteit niet als een categorie begrepen heeft die slechts een principe is voor de kennis der waarnemingswerkelijkheid (natuur), heeft hij het oorzaak-en-gevolg-zijn vanzelf uitgebreid ook over de niet-waarneembare, niet-relatieve, absolute werkelijkheid, waartoe ons natuurkennen zich niet kàn uitstrekken.

Een absolute tijdruimtelijke werkelijkheid verbonden met een *eeuwige* oorzakelijkheid levert als resultante noodzakelijk de gedachte op van den *kringloop*. Past men deze gedachte toe op het (mysterieuze) bestaan van individueele zielen, dan krijgen wij de leer der *zielsverhuizing*, waarin een bewijs te vinden is dat een materialistische zijnsleer correlaat is aan een naturalistische zielkunde.

Bij PLATO kleeft de zinnelijkheid dan ook aan de ziel (=het zelf) in haar voor-aardsch bestaan (Phaedrus) en in het hiernamaals (Phaedo). De ziel moet als thuishoorend in de reine velden der goddelijke werkelijkheid, goed zijn en kan toch bevlekt worden (Phaedo 81 B). Terwijl er dus feitelijk alleen van de „ziel" als goed zou mogen gesproken worden (correlatie met de idee Phaedo 80A sq.), spreekt hij toch van goede èn slechte (= bevlekte) zielen (Phaedo 107 D).

Als deel der ééne (absolute) tijdruimtelijke werkelijkheid is de ziel bij PLATO een soort „ding op zichzelf", een voorwerp als andere voorwerpen, òf een vage kracht, waartoe wij besluiten moeten op grond van de waarneming van haar uitwerking (vgl. b.v. Phaedo 98 C). Aan de pretentie der zinnelijke aanschouwing kàn PLATO ook hier niet ontkomen. De ziel wordt voortdurend beschouwd naar analogie van het menschelijk lichaam [1]). Uitgaande van de zinnelijke waarneming kàn de ziel niet zijn: een, ondeelbaar, geestelijk, eeuwig, doch moet blijven een vluchtig, vervloeiend levensbeginsel, dat geheel gebannen is in den kring van het stoffelijk zijn, waarbij voelen, gewaarworden, willen een ongescheiden ongedifferentieerd geheel

1) RITTER, a. w. II S. 429: „Besonders häufig werden aber da (d.i. in de vroegste Platonische dialogen) Analogieschlüsse gezogen, die das am Körper *Beobachtete* (curs. v. o.) auf das geistige Gebiet übertragen wollen".

vormen. De ziel denkt men zich zoo nu eens in het lichaam, dan weer er buiten (geestverschijningen!) Nergens blijkt duidelijker dan hier, hoe bij PLATO de grenzen tusschen natuur en bewustzijn, ziel en lichaam, geest en stof vervloeien. PLATO gebruikt ψυχή in den zin van: levensprincipe, bewustzijn, en (onsterfelijke) ziel. Vandaar dat zij nu eens waarneemt door middel van het lichaam (Theaet. 185 E) dan weer dit bondgenootschap hooghartig negeerend enkel in het hoogste zijn leeft, terwijl het lichaam zich slechts inlaat met het vergankelijke, wordende (Soph. 248 A B). Nu eens staat de ψυχή onder invloed van het lichaam (Phaedo 81 B), dan weer beheerscht zij dat lichaam (Phaedo 80 A). Geen wonder dat PLATO worstelt met een veelheid van „zieledeelen" (Phaedrus), die sterk aan een mythische beschouwingswijze herinneren [1]).

PLATO's nog-niet-critische waardeering van ruimte en tijd, en zijn substantieele opvatting van oorzakelijkheid maakt een naïef-realistische beschouwingswijze ook van de feitelijk niet waarneembare werkelijkheid („ziel" en „God", „zelf" en „bovenzelf") verklaarbaar. Dit gevoegd bij een nog eenigermate materialistische psychologie en als noodzakelijk uitvloeisel daarvan een naturalistische godsopvatting, maakt een overwinning van het mythische werkelijkheidsbegrip hoogst onwaarschijnlijk. Hoewel PLATO als individueel denker en dichter aan de gevonden mythestof een anderen vorm gaf, liggen in zijn wijsbegeerte niet de mogelijkheden de mythe louter te zien als een „teeken" van een niet-benaderbare werkelijkheid Ook zijn onmiddellijke uitspraken die erop wijzen dat hij aan de zinnelijke aanschouwing een al te groote plaats (moest) toekennen, wettigen deze conclusie.

In zekeren zin is PLATO's wijsbegeerte een zegegang van mythos naar ethos, doch de zege werd niet behaald, het doel niet bereikt. PLATO's overwinning van de stof was een Pyrrhusoverwinning.

Bij PLATO vloeit het geestelijke menigmaal samen met het materieele, het psychische met het ethische, het menschelijke met het goddelijke, het bepaalde met het onbepaalde, het tijdelijke met het eeuwige [2]).

Het is de tragiek van zijn denken dat hij, na een vlucht naar de

1) Men vergelijke CASSIRER, Das mythische Denken S. 202 e.a.
2) OVINK, Der Meno und Hippias Minor S. 85.

hoogste hoogten der abstractie, terecht schijnt te móeten komen bij een zinnelijkheid die hij met angstige schuwheid meed.

Daarom is het bij hem, als hij aan den μῦθος een bepaalde ἀλήθεια toeschrijft (Gorg. 523 A), niet allereerst de vraag wat volgens hem onder ἀλήθεια is te verstaan, doch of hij aan wat hem daarbij voor den geest zweefde trouw is kunnen blijven.

Voordat wij evenwel de eindrekening opmaken, willen wij PLATO zelf eerst uit zijn mythen tot ons laten spreken.

HOOFDSTUK V

PLATO'S MYTHEN EN (OF) ALLEGORIEEN [1])

De woorden van de taal missen (zooals wij reeds opmerkten) vasten inhoud. Eerst de wijsbegeerte tracht het logisch nog te weinig bepaalde woord volgens haar speciale bedoelingen te bepalen, het tot begrip te maken. De spreektaal onderscheidt niet streng tusschen *beeld, allegorie* en *symbool,* zoomin als tusschen *mythe,* sprookje sage en legende. Eerst vanuit een doelbewust gekozen gezichtspunt is een scherpe afgrenzing mogelijk.

Hoe PLATO in het bijzonder over mythe, allegorie en symbool denkt is niet te zeggen. Een strenge begripsbepaling zoeken wij bij hem tevergeefs. Hij sluit zich eenvoudig aan bij het spraakgebruik.

Het woord *μῦθος* is bij hem dan ook niet streng begrensd, het beteekent immers èn verhaal èn godenverhaal [2]). Bovendien gebruikt hij het woord soms afwisselend met *λόγος* (Wetten 713 A sq.), soms in tegenstelling ermee (Prot. 320 C, Gorg. 523 A). Ook noemt hij niet iedere „mythe" *λόγος* of *μῦθος*. Phaedrus 259 B wordt de „mythe" van de krekels ingeleid met het gebruikelijke *λέγεται,* Phaedrus 274 C wordt van de „mythe" van THEUTH gezegd: *Ἀκοήν γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων τὸ δ' ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασιν.* Van de zeer betrekkelijke waarde van een woord is PLATO diep doordrongen (Symp. 212 C *ὅτι καὶ ὅπῃ χαίρεις ὀνομάζων, τοῦτο ὀνόμαζε*). De *visie* overheerscht bij hem het systeem. Hij in woordkunst door weinigen geëvenaard beschikt van uit de reine hoogten

1) Wij kunnen er niet aan denken PLATO's mythen naar hun vollen rijkdom tot hun recht te doen komen. Wij stippen slechts aan wat in onmiddellijk verband staat met onze probleemstelling. Daarom beperkten wij ons ook zeer in het behandelen van literatuur.

2) Verg. ook PERCEVAL FRUTIGER, Les Mythes de Platon p. 36: „Ce récit — ou ce mythe — n'est pas rigoureusement enchaîné". Voor een uitvoerige behandeling van de verschillende plaatsen waar het woord *μῦθος* of een aequivalent voorkomt verwijzen wij naar L. COUTURAT, De Platonicis mythis p. 3 sq.

van zijn kunstenaarschap vrijmachtig over het woord. De behoefte aan aanschouwelijkheid gaat hem somtijds boven de noodzaak van het klare begrip.

Het conflict tusschen (zinnelijke) aanschouwing en abstracte zijnsvisie (verg. ons tweede hoofdstuk)—waarmee PLATO geheel stond op den bodem der toenmalige cultuur [1]), — dat wij in anderen vorm in zijn godsopvatting en menschbegrip terugvonden (verg. ons derde en vierde hoofdstuk), treedt zoo binnen zijn mythen in verscherpten vorm naar voren.

Uit den drang naar aanschouwelijkheid komen allereerst voort zijn vele uitgewerkte vergelijkingen (εἰκόνες). Al zegt SOCRATES ook (ironisch) dat het hem moeite kost (Staat 488 A γλίσχρως εἰκάζω), hij betoont zich een meester in het maken van vergelijkingen. De kunstenaar PLATO bewerkt hiermee een veel onmiddellijker effect dan met een abstract logisch betoog.

En toch is het niet alleen de onweerstaanbare drang van den kunstenaar, de klaarheid van het begrip terug te dringen achter de rust van het beeld. Indien het onmiddellijke felle zonlicht ons verblindt, trachten wij het in het water te zien (PHAEDO 99 D). Het denken stoot telkens op vragen die niet enkel moeilijk zijn in uitleg (dus mede afhankelijk van de vatbaarheid van den leerling), doch die qua tales het begrip niet of ter nauwernood verdragen.

De menschelijke ziel met haar lusten en onlusten, haar zucht naar genot en haar vele begeerten, ontglipt indien men haar volledig in een begrip zou willen vastleggen. Wil Plato nu toch iets van de onvoorwaardelijke noodzaak dat lustenleven aan banden te leggen (σωφροσύνη) laten zien, dan bedient hij zich van een vergelijking die stellig van orphischen oorsprong is (Gorg. 493 A sq.). Dat deel van de ziel dat louter aan zijn begeerten toegeeft is als een bodemloos vat. Maar dit beeld dringt dan ook onafwijsbaar de gedachte op,

1) J. STENZEL, a.w.S. 100 sq: „Dieser Gegensatz einer lebendigen, noch in ihrer Anschaulichkeit gemeinten Weltsicht und einer weniger scheinbar, enger Formeln und „Prinzipien" wird sich am Schlusse der Betrachtung der platonischen Metaphysik mit gesteigerter Stärke wieder aufdrängen; wir haben in ihm ein Grundphänomen griechischer Philosophie zu erkennen, das auf einen Wesenszug des griechischen Geistes überhaupt zurückweist".

dat men beter doet zich niet uit te leven. Zelfs CALLICLES moet het beste deel kiezen.

Hier komt de kunstenaar den denker te stade. Het is niet het genot van het beeld op zichzelf dat PLATO beoogt, doch het zijn wijsgeerige vragen die een antwoord verlangen. Zeer bewust gebruikt PLATO zijn vergelijkingen: het allerhoogste kan men door het denken toch niet naderen, een veiliger weg is die van het beeld (Wetten 897 E *πρὸς δὲ εἰκόνα τοῦ ἐρωτωμένου βλέποντας ἀσφαλέστερον ὁρᾶν*).

Een uitgewerkt beeld, waarbij PLATO ons zelf den sleutel tot verstaan aan de hand doet, is dat van den stuurman die zijn taak gedwongen over moet geven aan onervaren matrozen (Staat 488 A sq.). PLATO krijgt hier de gelegenheid op *voor iedereen begrijpbare* wijze de democratie te geeselen en haar fouten bloot te leggen.

De reden van dit omstandig verhaal is echter bovenal het hachelijke van PLATO's bewijsvoering: de philosophen moeten regeerders zijn èn de philosophen zijn praktisch onbruikbare lieden, twee oogenschijnlijk geheel onverzoenlijke beweringen.

Door een vergelijking maakt PLATO nu aannemelijk dat deze twee stellingen toch vereenigbaar zijn. De schepelingen immers vragen niet naar de vakkennis van den stuurman doch willen slechts hun eigen zin gedaan hebben. Iederen stuurman die blijken mocht op de hoogte te zijn van den stand der sterren enz., schelden zij voor een *onnutten* weerprofeet.

Aan dit uitvoerige verhaal heeft PLATO een bijzondere beteekenis toegekend: het scheepsvolk vertegenwoordigt de politieke machthebbers en de voor onbruikbaar verklaarde stuurman den waren regeerder (philosophos) [489 A sq.]. De vergelijking was tot *allegorie* geworden en had een verklaring noodig.

Met JÜLICHER [1]) verstaan wij n.l. onder *allegorie* die redefiguur, die een samenhangende rij begrippen (zin of verbinding van zinnen) „verklaart" door middel van een samenhangende rij van begrippen uit een ander gebied. Wij moeten haar van een *vergelijking* onderscheiden, in zooverre deze laatste slechts op één gedachte den nadruk legt die in het z.g. „tertium" vervat is, waarbij dus de beide deelen

1) JÜLICHER ‚Gleichnisreden Jesu I (2te Aufl. 1899) S. 79, 80, 81.

2) Tusschen allegorie en mythe zien GOEDEWAAGEN-SLIJPER blijkbaar geen verschil. Op bl. 5 van „PLATO de mythendichter" wordt gesproken over de *mythe* van de grot en op bl. 37 over de *gelijkenis*.

van de vergelijking ieder hun eigen beteekenis en karakter behoudend *naast* elkaar blijven bestaan, zonder dat de eene „zin" boven den anderen bevoorrecht wordt, terwijl juist de allegorie niet rust vóór dat de „beelden" uit den eenen „zin" tot in bijzonderheden in een anderen „zin" zijn overgebracht. Mogelijk blijft het echter dat de vergelijking, althans ten deele, in allegorie overgaat. In de praktijk vervloeien de grenzen.

Het is vooral de *intuitief* gegrepen waarheid die in beeld of vergelijking gestalte krijgt. Wie de waarheid bezit wordt er persoonlijk door aangesproken. Er kan een onweerstaanbare overtuigingskracht uitgaan van een beeld. Die kracht lijdt evenwel onder al te groote uitvoerigheid. Dan wordt de uitleg onmisbaar. De onmiddellijkheid wordt door de abstractie verbroken.

Een geheel aparte plaats neemt de z.g. „mythe van de grot" in (Staat 514 A sq.), die geen mythe is en het cok niet zijn wil (*μετὰ ταῦτα . . . ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας*). Het is het meest zuivere voorbeeld van een wijsgeerige *allegorie*. Wij hebben hier zonder twijfel een schepping van PLATO zelf, verschillende *beelden* en *vergelijkingen* worden tot een schoon geheel vervormd (Vgl. Staat 488 A *δεῖ ἐκ πολλῶν αὐτὸ ξυναγαγεῖν εἰκάζοντα*).

In deze z.g. „mythe" wordt het moeilijk demonstrabele van het problematische der menschelijke kennis (*ἐπιστήμη*) aanschouwelijk gemaakt. Niet *alles* heeft een eigen beteekenis gekregen, reden te meer om om uitleg te vragen.

In één opzicht kan men deze gelijkenis van de grot eerder een *allegorie* noemen dan die van den stuurman. Het voorbeeld is niet aan het gewone leven ontleend, doch heeft een „mythisch" karakter, zeer stellig onder invloed van PLATO's aansluiting bij de Orphiek. De menschen zitten immers als in een grot (kerker *δεσμωτήριον* 515 B) en dit leven is een *schijnleven*, er *is* een tegenstelling tusschen ideeënwereld en zinnenwereld (Phaedo).

SOCRATES vergelijkt ons menschelijk leven en onze kennis met het leven en de kennis van menschen die onbeweeglijk vastgebonden zitten in een grot. Ver achter hen brandt een groot vuur, tusschen hen en het vuur is een laag muurtje waarlangs figuren zich bewegen met allerlei voorwerpen in hun handen. De menschen in de grot zien echter van die figuren en voorwerpen, zoo mede van zichzelf, slechts

de *schaduw*, en zij zouden zelfs niet eens onmiddellijk de felheid van het licht kunnen verdragen. De schaduwen hebben voor hen een grootere werkelijkheid dan de werkelijkheid zelve. Eerst na lange oefening en voetje voor voetje is het mogelijk de werkelijkheid te leeren kennen.

Wanneer n.l. een van hen van zijn boeien bevrijd werd en plotseling om moest kijken in het licht, dan zou hij dit niet verdragen kunnen en niet in staat zijn de voorwerpen te zien wier schaduwen hij vóórdien zag. Zelfs zou hij het niet willen gelooven indien men hem zeide dat hij zich tot op dat oogenblik vergist had, schaduw voor werkelijkheid houdende. Sleept men hem nu de grot uit en dwingt hem zoo het licht der *zon zelf* te zien, dan zal hij zich verzetten en geheel verblind niets als werkelijk kunnen erkennen. Geleidelijk aan zal hij echter eerst de schaduwen, dan de figuren in het water en ten slotte deze zelf gaan onderscheiden. Daarna pas zal hij de hemellichamen en den hemel kunnen aanschouwen, aanvankelijk bij nacht, ten slotte ook overdag, om ten leste ook de zon in volle werkelijkheid te kunnen waarnemen, ontdekkend dat deze het bestaan geeft aan alle jaargetijden enz., en dus ook aan de verschijnselen van de grot.

Heeft hij eenmaal dat inzicht bereikt dan zal hij zelf zich gelukkig prijzen om zijn bevrijding, en zijn vroegere medegevangenen beklagen. Hij zal dan liever alles ondergaan dan weer een prooi te worden van zijn vroegere schijnweten. Zou trouwens zoo iemand weer afdalen in de grot, dan zal zijn oog de duisternis niet kunnen verdragen en hij zich belachelijk maken omdat hij de schaduwbeelden niet meer thuis kan brengen. Men zal zijn tocht naar boven de oorzaak dezer beperktheid noemen en wie het opnieuw mocht willen probeeren, ombrengen.

Wij krijgen hierna PLATO's eigen verklaring: De ons omringende ruimtewereld is met de grot gelijk te stellen, de kracht van de zon is het vuur van de grot. De tocht naar boven is de verheffing van de ziel in het gebied van den geest (het denken, τόπος νοητός). Ten slotte toont zich hier de idee van het goede, die zal blijken te zijn de oorzaak van al het goede (ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία 517 C). In de zinnelijke wereld verwekt zij de zon, in de ideëele wereld *waarheid* en *rede*.

Ook als PLATO zijn betoog over den philosophos verder voort-

zet, grijpt hij nog telkens terug op deze „allegorie" (b.v. 521 C).

Wij kunnen de „mythe van de grot" zien als een bijzondere praestatie van PLATO's kant, waardoor hij wil toonen dat hij bij het mythe-dichten ook geheel zelfstandig te werk kan gaan. Wij zouden kunnen spreken van een verbinding van mythe en gelijkenis, waaraan een diepere inhoud wordt gegeven. De allegoriseering van mythen wijst PLATO af (Phaedr. 229 E en Staat 378 D); zelf een allegorie te dichten vindt hij allesbehalve nutteloos en noodeloos [1]).

Als zoodanig kan men ook beschouwen de „mythen" (of „sprookjes") van de krekels en van THEUTH in de Phaedrus (258 C sq. en 274 C sq.). De mythe van de krekels is een metamorphose in den trant van OVIDIUS: menschen die, in krekels veranderd, het bijzondere voorrecht gekregen hebben zonder spijs of drank tot aan hun dood te zingen en tevens aan de Muzen over te brengen wie van de menschen haar geëerd heeft (met name door de beoefening der philosophie).

De zin moet zijn: het is niet onverschillig hoe wij onzen tijd doorbrengen; de krekels zullen onze geheime doeningen verklappen. Dichtkunst immers en philosophie zijn een geschenk der goden, wie zich daaraan overgeeft staat in hun dienst. Uit zichzelf toch kan de mensch niets (*οὐ γάρ που ἔγωγε τέχνης τινὸς τοῦ λέγειν μέτοχος* Phaedr. 262 D), het is de godheid (of de muze) die in hem werkt. Dit sluit nauw aan bij de *ἐρωτικὴ μανία*, een centraal begrip van de Phaedrus (265 B).

Dit laatste geldt in mindere mate van de mythe van THEUTH, den daemon die het getal en het rekenen enz. uitvond en ook *het schrift*. Dit laatste prijst hij aan koning THAMUS van Egypte aan als middel voor versterking van het geheugen en ter verkrijging van wijsheid. THAMUS wijst het evenwel af, omdat z.i. juist het schrift de menschen te zeer zal laten vertrouwen op het geschrevene, en vergeetachtig en achteloos zal maken; geen wijsheid brengt het dus, doch slechts een schijn van wijsheid (*σοφίας . . . δόξαν* 275 A).

Duidelijk blijkt PLATO's bedoeling om grooten nadruk te leggen op de verlammende, narcotiseerende werking van het geschreven woord.

1) STEWART, The Myths of PLATO p. 16 zegt dat het verallegoriseeren van bestaande mythen de oorzaak is geweest dat men ook zelf allegorieën ging maken, en wijst op BUNYAN's Pelgrimsreize (dat geen wijsgeerige doch theologische allegorie is).

In beide mythen wordt dus een belangrijke waarheid aangeduid. Hoe zou men door middel van het begripmatig betoog de goddelijkheid van de ἐρωτικὴ μανία of de geheimzinnige macht van het persoonlijke (ongeschreven) woord kunnen uiteenzetten?

Van anderen aard is de mythe van de γηγενεῖς in de „Staat" (414 C sq.). SOCRATES noemt dit een Phoenicisch verhaal dat thans niet meer geloofd wordt, en gaat eerst na groote aanzeling ertoe over het te vertellen. Het beschavings- en opvoedingswerk aan de burgers verricht heeft in werkelijkheid plaats gehad in den schoot der aarde, waaruit zij volledig met geestelijke en stoffelijke gaven toegerust zijn voortgekomen. Daarom moeten zij voor hun land, hun moeder en opvoedster, ten allen tijde gereed staan en een broederlijke gezindheid toonen voor hun medeburgers, die met hen uit dezelfde aarde zijn gesproten. Dat dit evenwel een ψεῦδος is, staat ook voor GLAUKON vast. Het begin van de mythe onderscheidt SOCRATES echter nadrukkelijk van het vervolg (415 A ἀλλ' ὅμως ἄκουε καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ μύθου), dat het belangrijkste deel is. In drie standen (der regeerders, der helpers en der akkerbouwers en handwerkslieden) heeft de godheid die hen formeerde (ὁ θεὸς πλάττων) bij hun geboorte respectievelijk goud, zilver of ijzer en brons (χαλκός) bijgemengd. Aan de regeerders droeg de godheid op er zorgvuldig voor te waken dat iedere klasse overeenkomstig de vermenging met goud enz. zijn taak volbrengt. Ook kan iemand, indien b.v. mocht blijken dat in hem goud aanwezig is, overgeplaatst worden in een anderen stand dan waarin hij thuishoorde.

Is het eerste gedeelte van deze mythe volgens Socrates feitelijk te verwerpen, het tweede gedeelte heeft de kracht van een *beeld* of *vergelijking*. Ook GLAUKON maakt de splitsing. Als SOCRATES hem vraagt of hij deze mythe geloof kan doen vinden, dan antwoordt hij: wel wat betreft het nageslacht, niet wat de eersten aangaat (οὐδαμῶς . . . ὅπως γ' ἂν αὐτοὶ οὗτοι scil. γηγενεῖς). De mysterieuze oorsprong van het menschelijk geslacht plaatst ons voor een onoplosbaar raadsel, er kan hoogstens over gesproken worden door middel van een „noodleugen". Dat begrip „noodleugen" komt in eenigszins anderen vorm terug in Wetten 663 D (ἐπ' ἀγαθῷ ψεύδεσθαι), waar de bewering dat onrecht doen niet enkel schandelijk en slecht, doch ook onaangenaam is, een leugen is, die de wetgever

echter ingang moet doen vinden. Ingang vond immers ook de mythe van de gewapende mannen, die voortgekomen zijn uit de gezaaide tanden, en toch was dit verhaal wel zeer ongeloofwaardig.

Verwantschap tusschen beide mythen (of sprookjes) is duidelijk (vgl. OVIDIUS Metam. III 1—137). In de Wetten is de bedoeling op het ongerijmde en tegennatuurlijke te wijzen, dat onrecht lijden beter is dan onrecht doen. In de Staat grijpt SOCRATES dieper. Het gansche menschelijk *leven* zooals dat zich aan ons voordoet (dus niet enkel haar oorsprong in de onnaspeurlijke diepten van de aarde) onttrekt zich aan onze analyse. Wij verstaan de verscheidenheid van begaafdheden niet. Een godheid schonk ze. En omdat nu de regeerders het goddelijk goud in hun ziel hebben, hebben zij menschelijk goud of zilver niet van noode (416 E). Zoo eindigt deze mythe in een *beeld* of *vergelijking*: het zuivere ongerepte van de ziel is als het goud dat God gegeven heeft, waarbij alle aardsche heerlijkheden in het niet verzinken.

Een *vergelijking* zonder dieperen achtergrond is de mythe van GYGES (Staat 395 D—360 B), die door de ontdekking van den onzichtbaarmakenden ring in staat was den koning van Lydië van den troon te stooten en het rijk aan zich te trekken. Zulk een *vrijheid*, zegt GLAUKON, zou iedereen zich wel wenschen, ook hij die zich voor rechtvaardig uitgeeft. Dan zou blijken dat deze laatste even hartstochtelijk zou rooven, moorden enz. als de onrechtvaardige, waardoor bewezen zou worden dat niemand uit vrije verkiezing rechtvaardig is, doch slechts onder druk van buiten, en dat de gerechtigheid geen goed is (Staat 360 C).

Terwijl de mythen van de krekels, van THEUTH en van de γηγενεῖς meer dan louter litteraire illustraties zijn, is de vergelijking met de vrijheid zooals die van GYGES wordt overgeleverd (φάσιν 359 D), een vergelijking-zonder-meer, (het was dan ook niet SOCRATES die haar uitsprak) waarbij slechts de stof aan een bekend sagenmotief is ontleend[1]).

Tot nog toe ons beperkende tot Platonische vergelijkingen en allegorieën, zagen wij dat deze soms geheel, soms gedeeltelijk, den vorm van een mythe aannamen.

1) COUTURAT a. w. p. 44 noot: Fabulam de Gygis annulo . . . . inter *Platonicos* mythos numerandam esse non censeo; neque enim Platonis propria est, neque cum Platonica doctrina cohaeret.

Wij verstaan wellicht nu reeds, waarom PLATO de gewone allegoriseering, zoo geliefd in zijn tijd, afwees. Zijn gehechtheid aan beeld en vergelijking werkte zich uit tot *eigen* allegorieën. Ook de „mythen" van de krekels en van THEUTH zijn stellig PLATO's eigen vinding [1]). Oneffenheden die weggewerkt moeten worden door „omduiding", treffen wij hier niet aan: het „mythische" kleed is doorzichtig genoeg en behoeft geen verdediging. Het speelsch en „toevallig" karakter van beide is onmiskenbaar. Doch ook als Plato zich aansluit bij bestaande motieven (mythe van de γηγενεῖς en van GYGES), dan is zijn uitspraak ondubbelzinnig. Het blijft een kostelijk samengaan van ernst en scherts dat den meester verraadt. Nooit heeft Plato zich *afhankelijk* gevoeld van bestaande mythestof en zich laten noodzaken tot „verklaringen" die slechts binnen een beperkten gezichtskring mogelijk zijn. *Uit* het bestaande doet hij een *keus*, geleid door wijsgeerige overwegingen.

De invloed van zijn denken is in het byzonder bij de z.g. „mythe van de grot" merkbaar. Deze brengt ons in het hart van PLATO's zijnsleer [2]) en geeft een wezenlijke bijdrage daartoe. „Wezen" en „uitbeelding" zijn hier niet te scheiden. Samenhang met de Orphiek valt niet te ontkennen. Als PLATO's eigen dichting evenwel, geknecht door het denken, is zij klaar en doorzichtig.

Dit kan men niet zeggen van de mythen over den eros van de Phaedrus (246 A sq.) en het Symposion (203 A—204 C). De stof stamt hier uit de Orphische en Pythagoreische voorstellingswereld, de interpretatie is van PLATO zelf. Het lijdt geen twijfel of de duidelijkheid heeft hieronder geleden.

Wij willen hier wat uitvoeriger bij stilstaan.

De mythe in de Phaedrus valt allereerst op door de plaatsing. Zij staat niet aan het einde van den dialoog, zooals zoo vaak, doch aan het begin. Wellicht hangt ook deze plaatsing samen met den inhoud. Niet het gericht in het hiernamaals is het voornaamste van deze mythe, doch het oorspronkelijke leven van de ziel in het hiervoormaals, het bezitten, in de onmiddellijke aanschouwing, van het waarlijk zijnde. Geen pessimisme, doch optimisme is hier de grondtoon [3]).

---

1) FRUTIGER a. w. p. 233. 2) Vgl. BARTH, Die Seele S. 72.

3) VON WILAMOWITZ, a. w. I S. 445 sq. spreekt over de Phaedrus enz. als over „ein glücklicher Sommertag", en KUTTER, Plato und wir S. 112 spreekt van „Sonnenaufgang".

Dat er nauwe samenhang is met het overige van den dialoog, is ondanks den schijn van het tegendeel niet te ontkennen [1]).

Bewust van het gebrekkige van zijn schildering, niet zonder een tikje ironie, teekent PLATO ons door de *vergelijking* met het gevleugelde span en zijn menner het wonderlijk gecompliceerde wezen van de menschelijke ziel, die *goddelijk* en *menschelijk* tegelijk is (245 C).

Hij stelt het voor alsof ook bij de goden paarden en menners zijn; allen evenwel edelen van edelen stam. Bij de *menschen* echter levert het mennen groote moeilijkheden op, omdat daar het tweespan bestaat uit één edel en één onedel paard. De verwardheid van de ziel is als het geknot zijn van de vleugels. De ziel met ongebroken vleugels doortrekt de gansche wereld en begeeft zich op verheven banen. De ziel evenwel wier vleugels gebroken zijn, zwerft doelloos rond tot zij in een of ander lichaam terechtkomt, waarmee zij dan een levend wezen vormt.

Waarom echter hebben de zielen hun vleugels verloren? (246 D).

De natuurlijke kracht der vleugels heft het lichaam (τὸ ἐμβριθές) omhoog naar de woning der goden, waar de vleugels der ziel voedsel en kracht ontvangen.

In den hemel gaat ZEUS voorop, zijn gevleugelden wagen besturend, en een heir van goden en van daemonen volgen. Elf goden, elk zijn bijzondere taak uitvoerend, rijden hun span ἐντὸς οὐρανοῦ, terwijl HESTIA als twaalfde godheid achterblijft [2]). Ongestoord kunnen zij genieten van het *schouwen* van wat binnen den hemel is. Voor de anderen (menschen) is deze tocht evenwel niet zoo gemakkelijk. Want de menschelijke paarden zijn onharmonisch; het goede wil samen met de goden omhoog, het slechte omlaag. Vandaar dat binnen den hemel alleen de goden komen (247 B).

De bovenhemelsche streek (ὑπερουράνιος τόπος) heeft dan ook nooit iemand beschreven en zal het ook niet kunnen [3]). Alleen de

1) Vgl. NATORP, Ideenlehre S. 53 sq. en ook POHLENZ, Aus Platos Werdezeit S. 341.

2) Hiervoor verwijzen wij naar de aanmerking bij de vertaling van APELT S. 123.

3) NATORP, Ideenlehre S. 62 zegt van deze uitspraak 247 C: „wie sollte man das verstehen, wenn die ausführlichen Darstellungen der Ideenlehre im Phaedo, Gastmahl und Staat bereits vorausgegangen waren". Het blijkt duidelijk dat N.

goddelijke geest (*θεοῦ διάνοια*) woont in dit oord van het zuivere zijn, waar zij zich voedt met het ware weten. Iedere ziel (der goden) wordt het telkens vergund zich te laven aan den aanblik van deze heerlijkheid.

Met de menschelijke zielen is het anders gesteld en met de eene ziel weer anders dan met de andere. Die ziel die het best een god volgt en zich bij hem aansluit, heft zich met het hoofd van haar stuurman in de bovenaardsche ruimte en maakt zoo den rondgang der goden mee. Met moeite schouwt zij evenwel het zijnde en slechts gebrekkig. De meeste zielen bereiken echter dit niet eens: zij blijven beneden de oppervlakte van den hemel (*τοῦ ἄνω ἔπονται* 248 A), doordat zij elkander verdringend *door de schuld van den stuurman* verlamd worden en aan hun vleugels beschadigd. Deze moeten zich met de *τροφὴ δοξαστή* tevreden stellen, aan de schouwing van het zijnde geen deel hebbende (*ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας*). En toch zouden de vleugels slechts kunnen groeien gevoed door het voedsel op de velden der waarheid. Wie eenmaal iets van de waarheid geschouwd heeft, blijft tot den volgenden rondgang vrij van het leed. Wie niets gezien heeft wordt vervuld van vergetelheid en slechtheid en zijn vleugels vallen ter aarde.

De ziel die het meest gezien heeft, komt in het lichaam van een vriend der wijsheid en schoonheid en een dienaar der Muzen en van Eros. Op hem volgt die wordt een wetsgetrouwe krijgs- en heerschzuchtige koning. Als derde een goede staatsman, iemand die goed zijn huishouden bestuurt of een goed handelsman. Als vierde een turner of iets van dien aard, als vijfde die het leven zal gaan leiden van een ziener of priesteres. De zesde zal een dichter of ander kunstenaar worden, de zevende een handwerksman of boer, de achtste een sophist of volksbedrieger, de negende een tyran.

Voor allen geldt dat wie rechtvaardig leeft tot het einde, dienovereenkomstig zijn lot ontvangt. De ziel keert binnen den tijd van tienduizend jaren terug vanwaar zij gekomen is. Slechts die zielen die zonder eenige egoistische bijgedachte (*ἀδόλως* 249 A) zich op de

---

PLATO's diepe inzicht in het problematische van *woord* en *begrip* niet heeft gepeild. Terecht heeft POHLENZ, a. w. S. 334 gewezen op de uitdrukkingen *οὔτε ποτὲ ὑμνήσει* en *κατ' ἀξίαν*, waarmee ook N. geen rekening heeft gehouden. Vgl. ook 255 D.

wijsbegeerte hebben toegelegd, krijgen reeds na het derde duizendtal jaren hun vleugels, terwijl de anderen zich aan een *gericht* moeten onderwerpen. Deels gaan dezen dan naar de strafplaats in de onderwereld om te boeten voor hun zonden, deels komen zij in een plaats des hemels en leven daar naar verdienste geheel overeenkomstig hun menschelijk leven.

Na duizend jaren kiezen beide groepen volgens *lot* en *keuze* het tweede leven naar ieder wil. Men kan zelfs in een dierenlichaam terechtkomen en omgekeerd. Wie echter nooit de waarheid heeft gezien, komt niet in een menschenlichaam.

Het logische samenvatten van de vele zinnelijke indrukken tot een *eenheid* is de herinnering (*ἀνάμνησις*) aan dat wat de ziel eens zag. Dat is het groeien van de vleugels, en slechts bij hen die waarlijk wijsheid zoeken is dat mogelijk.

De erkenning dat de mythe voorloopig hier eindigt is noodig om zich een juist begrip te kunnen vormen van de verhouding tusschen *mythe* en *allegorie* bij PLATO. Waar het eindpunt valt blijkt o.i. duidelijk uit de wijze waarop Socrates voortgaat: „dat is nu onze schildering (*λόγος*) van de vierde soort waanzin" (249 D), waarmee hij aanknoopt bij het betoog dat aan de mythe voorafgaat (245 A sq). Wat nu volgt is stellig geen voortzetting van de mythe doch „verklaring"; allereerst van de „herinnering" (249 D sq.), en vervolgens van de „schoonheid" (250 C sq.). De verschillende *beelden* en *metaphoren* van de mythe worden als zoodanig aangemerkt, geheel in aansluiting bij 246 A, waar het begrip „vergelijking" ingevoerd is (*ᾧ δὲ ἔοικεν*).

Het menschelijk leven, inzonderheid dat van een waarachtig philosooph die vol *heimwee* is naar het volstrekt schoone waar hij thuis hoort, wordt verstaanbaar door den dieperen geestelijken achtergrond, d.w.z. zijn *waanzin* wordt begrijpelijk. Die waanzin is de allerbeste, n.l. de *liefde tot het schoone*. Iedere menschenziel moet het zijnde geschouwd hebben. Toch is het om allerlei oorzaken voor de ziel moeilijk zich dat zijnde, al dat heilige (*τὰ ἱερά*), te herinneren. Slechts van enkelen is de herinnering sterk genoeg. De *gerechtigheid* en de *zelfbeheersching* e.d. zijn hierbeneden zoo zwak, en slechts afbeeldingen van de ware gerechtigheid enz. Dat nu wat afgebeeld is, is zeer moeilijk te zien. Met volle kracht straalde die ware schoon-

heid toen wij ons met ZEUS en de andere goden op de rondvaart bevonden [1]). Dat was de volmaaktste wijding die denkbaar is, onbevlekt en vrij van wat wij het lichaam noemen (250 BC). [2]).

Slechts het verlangen naar wat toen geschouwd is, heeft Socrates *nu* zoo lang over de herinnering (*μνήμη*) doen uitweiden (*πόθῳ τῶν τότε νῦν μακρότερα εἴρηται* 250 C). Thans is de beurt aan de *schoonheid* zelf.

Zijn wij op aarde gekomen (*δεῦρο*), dan vatten wij haar met het scherpste onzer organen, n.l. het *gezichtsvermogen*. Het is de schoonheid die gezien kan worden, niet de rede, en de schoonheid wordt gezien *in* de zinnelijke dingen, en wel door hem die het laatste de wijding heeft ondergaan en indertijd veel geschouwd heeft. Wanneer deze een goddelijk gezicht dat de schoonheid goed weergeeft, ziet, dan doorvaart hem een huivering en hij wil het als een god vereeren. Door de uitstraling der schoonheid worden de vleugels bevochtigd en de verdorring wijkt. Zij groeien weer aan [3]). Het gevoel is als van de prikkeling van het tandvleesch als de tanden komen. Zonder de nabijheid van het zinnelijk schoone treedt terstond de verdorring weer in en verdrogen de vleugels.

Naast pijnigende smart over het verlorene blijft er in de ziel een vreugde achter door de herinnering aan het schoone. Nadat SOCRATES nog deze hunkering naar het schoone in verheven waardige woorden geteekend heeft zegt hij: „Dien toestand noemen nu de menschen eros" (252 B).

Ook de diepere zin van ZEUS' gevolg (verg. 249 A sq.) wordt tenslotte verklaard: die godheid welke de ziel bij haar eersten rondgang gevolgd heeft, bepaalt haar later karakter. Zoo zijn b.v. de volgelingen van ARES de moordlustigen, n.l. als later de Eros zich van hen meester maakt. En altijd zal men zoolang de ziel nog niet verdorven is, dien god na willen volgen in dit leven en dienovereenkomstig ook het voorwerp van zijn liefde zoeken. Zij die Zeus gevolgd hebben, kiezen een geliefde die de mogelijkheid in zich heeft tot *wijsgeer* en *heerscher*. Heeft men zoo iemand gevonden dan zal men alles er voor in het werk stellen, dat ook deze werkelijk wordt wat als mogelijkheid in hem

1) Dit is duidelijk de uitleg van het *beeld* van den tocht uit de mythe.
2) Beeld van de inwijdingook aan het einde van de mythe 249 C.
3) APELT vertaalt (251 A): „wie Regen fällt es auf das sprossende Gefieder".

schuilt. Ziende op de godheid zoekt men den God in zichzelf en hem vindend streeft men ernaar dat ook de geliefde hem vindt en hem zooveel mogelijk (*καθ' ὅσον δυνατόν*) gelijk wordt. Zoo valt ook den geliefde de „inwijding" ten deel door den in liefdesrazernij verkeerenden vriend.

Ook de wijze waarop men de geliefde tracht te winnen wordt daarna in *beeld* gebracht. Uitvoerig grijpt PLATO terug op het eerste deel der mythe (253 C sq.): de beschrijving van het tweespan waarvan het eene paard goed en het andere slecht was (248 A). Die was nog niet af (*καὶ νῦν ἔτι ἡμῖν ταῦτα μενέτω*), er bleef nog over de vraag naar den aard van de *ἀρετή* van het eene paard en van de *κακία* van het andere.

Het goede paard nu is schoon van bouw, met hoogen nek, gebogen neus, wit van kleur en met zwarte oogen, een minnaar van *bezonnenheid* (*σωφροσύνη*) en *eerbied* en vertrouwd met „de ware voorstelling" (*ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος*[1])). Het slechte is kort van hals, met stompen neus, zwart van kleur met roodbeloopen oogen, *brutaal* en *overmoedig*, slechts luisterend naar de zweep.

Wanneer nu de „menner" het aangezicht van den geliefde gezien heeft en zijn ziel door den aanblik daarvan doorgloeid is, dan weet het edele paard zich te beheerschen, het onedele wil er evenwel onmiddellijk op af, zich niet aan prikkels of zweep storend, en dwingt het andere paard en den menner zich naar den geliefde te begeven ter wille van het zingenot. Eindelijk geven deze toe en komen zij plotseling te staan voor het lichtende aangezicht van den geliefde.

Maar op dat oogenblik komt den wagenmenner de absolute schoonheid die hij *eens* heeft aanschouwd voor den geest, met schaamte wordt hij vervuld en houdt plotseling de teugels in. De paarden vallen, en het onedele paard ontsteekt in woede en scheldt zijn spangenoot en den menner en beschuldigt hen van lafheid en woordbreuk. Met moeite is hij tot uitstel te brengen. Doch later zal hij hetzelfde weer doen. Eerst als dit vele malen heeft plaats gehad is het onedele paard tot rede te brengen en nadert men den geliefde in schaamte en met eerbied.

---

1) APELT vert. S. 130 (opm. 81) merkt hierbij op: „Hier fällt Platon aus dem Bild heraus. Dem *θυμοειδὲς μέρος* der menschlichen Seele aber nicht dem Ross ist dieser Zug zu zuschreiben".

Dit is het einde van de mythe [1]). Tot slot komt nog een verklaring en nog een uiteenzetting van den toestand van den waren geliefde en de *ware liefde* (255 A sq.), waarbij in het bijzonder bij het groeien van de vleugels en bij den strijd der paarden stilgestaan wordt (255 C D en 256 A) en PLATO dus zeer duidelijk het *allegorisch* karakter van de mythe aangeeft [2]). De liefde in zijn verschillende uitingen is in *beeld* gebracht: de werkelijkheid gaat iedere adaequate beschrijving te boven (*καὶ οὔθ' ὅτι πέπονθεν οἶδεν οὐδ' ἔχει φράσαι* 255 D).

Een geordend en philosophisch leven is een gelukkig leven. Alle slechtheid van de ziel wordt onderdrukt en zoo is bereikt het hoogste wat menschelijke bezonnenheid en goddelijke waanzin een mensch vermag te schenken (256 B). Wie evenwel een onwijsgeerig leven leidt, zal nooit dit hoogste deelachtig worden. Wie eenmaal den hemelschen tocht (*ὑπερουρανίος πορεία* 256 D) is begonnen, zal echter niet meer in duisternis geraken, doch in volmaakt *geluk* zijn leven voortzetten. Wie zich echter met *menschelijke* bezonnenheid inlaat en karig in de liefde is en den geliefde niet tot ware vrijheid voert, zal negenduizend jaren zonder geest (*ἄνους*) over en onder de aarde rondzweven.

Na deze door SOCRATES *dichterlijk* (*τοῖς ὀνόμασιν . . . ποιητικοῖς τισιν* (257 A) genoemde mythe gaat de gewone dialoog weer voort.

Tusschen de mythe van de Phaedrus en die van het Symposion is naar inhoud en vorm overeenkomst. Beiden concentreeren zich om het begrip eros en beide zijn volgens PLATO's duidelijke bedoeling *allegorieën.*

De mythe van den Eros uit den mond van DIOTIMA opgevangen en door SOCRATES doorgegeven, is de eenige mythe van het Symposion die in *directen* samenhang met PLATO's wijsbegeerte staat. Noch de mythe van ARISTOPHANES noch de hymne van AGATHON komen hiervoor in aanmerking. Wat AGATHON zelf zegt, getuigt daarvan. Hij verwerpt zijn mythe: „Wat ik toen zeide schijn ik gezegd te hebben zonder dat ik wist wat ik zeide" (201 B).

---

1) STEWART a. w. p. 334 eindigt pas 257 A, zonder van de zeer in het oog springende onderscheidingen tusschen „mythe" en uitleg gewag te maken.

2) STEWART blijkt (a. w. p. 339) wel deze onderscheiding te maken: „Butfi the chariot itself is allegorical, its Path through the Heavens is mythic".

Nadrukkelijk maakte SOCRATES scheiding tusschen het *wezen* van den Eros en zijn *werkingen*. Zijn wezen is het μεταξύ-zijn, een midden tusschen God en mensch, sterflijk en onsterflijk, die de eenheid bewerkt van het al. De Eros is een daemon, want al het „daemonische" is een midden tusschen God en mensch.

Zijn vader en moeder te noemen is niet gemakkelijk, dat zou een langere uiteenzetting vergen (203 B). De mythische inkleeding luidt aldus: op een feest ter eere van de geboorte van APHRODITE was ook POROS. Aan het einde van het feest kwam ook PENIA een gave smeeken. Op listige wijze weet zij van haar en POROS een kind te krijgen n.l. EROS. Daarom is EROS de begeleider van APHRODITE en haar dienaar en minnaar van het schoone. Als kind van PENIA is hij steeds arm en ruw en barvoets en dakloos, door zijn vader POROS is hij een listig zoeker van het schoone en goede, dapper, vermetel, onvermoeid, vol van het levendigste streven naar kennis der waarheid, een geweldig toovenaar, giftmenger en sophist. Hij is nooit geheel verstoken van rijkdom en nooit volledig rijk, hij houdt het midden tusschen wijsheid en onwetendheid.

Met ἔχει γὰρ ὧδε begint feitelijk reeds de uitlegging, en is de mythe in engeren zin ten einde [1]).

Duidelijk blijkt hier de verwantschap met de mythe van de Phaedrus [2]). Men kan hier terecht de vraag opwerpen of PLATO er niet een volledige *allegorie* mee beoogt. De plaatsing in het geheel van DIOTIMA's rede, overwoekerd door een diepzinnig en moeilijk te begrijpen betoog over den Eros, maakt dit zeer waarschijnlijk, temeer daar de *mythe-vorm* buitengewoon weinig opvalt. De Eros heeft weinig van de orphische voorstelling behouden [3]), de oorsprong uit het ei wordt niet genoemd, en zelfs de vleugels die in de

---

1) FRUTIGER a. w. p. 30 noot 1 maakt terecht de opmerking dat JOWETT (Dialogues of PLATO II p. 316 sq) ten onrechte deze mythe niet noemt, en dat STEWART (a. w. p. 414 en 428—430) de mythe verkeerdelijk voortzet tot 212 A, het slot van SOCRATES' betoog (GOEDEWAAGEN-SLIJPER beginnen 201 D en eindigen 206 A), maar FRUTIGER zelf eindigt ook te laat (204 C).

2) ZELLER, a. w. II[1] S. 610 sq. heeft terecht dit verband gelegd onder het gezichtspunt van de „philosophischer Trieb". Ook ZELLER's verklaring van de mythe (2e Aufl. S. 386 noot), die de ver-doorgevoerde allegoriseering van SUSEMIHL e.a. afwijst, komt ons principieel niet onjuist voor.

3) Men vergelijke hiervoor HARRISON, Prolegomena p. 624 sq. over „Orphic cosmogony".

Phaedrus (nog) de stof boden voor zeer uitvoerige allegoriseering, worden hier gemist. In het Symposion is de Eros de *scheppingsdrang* van den mensch in de meest verschillende vormen. In de rede van DIOTIMA doet de mythe dienst om het bovenmenschelijk karakter van den oorsprong van den Eros naar voren te brengen, en den nauwen samenhang tusschen zijn *oorpsrong* en zijn *karakter*. De gansche menschelijke cultuur rust niet op zichzelf en kan nooit uit zichzelf verstaan worden: dezelfde gedachte die ook in de Phaedrus-mythe in het centrum staat, die (niet toevallig) juist de ἀνάμνησις in het middelpunt plaatst. Beide ἀνάμνησις en ἔρως zijn de symbolische uitdrukkingen van 's menschen afhankelijkheid. Dat blijkt ook uit de manier waarop nadruk gelegd wordt op het feit dat zienersgave noodig is om te verstaan dat liefde is de verwekking en voortbrenging van het schoone ter wille van het blijvende bezit van het goede (206 B). Hier schiet SOCRATES' eigen discursieve denken te kort en heeft hij een leermeester noodig (207 C). De *grond* van alle verlangen van den Eros is *onbegrijpelijk*! Het doel is het goede èn de onsterfelijkheid, doch wie verstaat dit?

Er is graadverschil, de liefde voor het lichamelijk schoon zal blijken van minder waarde te zijn dan de geestelijke liefde. De hoogste trap is slechts bereikt in de eenige wetenschap gericht op het bijzondere schoon van het eeuwige op-zich-zelf-zijnde zijn. Om dit te verstaan moet men zich zeer inspannen: een laatste en hoogste wijding is daarbij noodig (210 A).

Het menschelijk leven wordt dan eerst waardevol als de mensch dat oer-schoon aanschouwt, en dan eerst zal hij in waarheid deugdzaam kunnen zijn.Wien dat ten deel valt wordt een gode-welgevallige en krijgt de onsterfelijkheid.

SOCRATES zelf noemt dit een loflied op Eros, doch laat vrij, het anders te noemen. Een μῦθός noemt hij het niet. Trouwens de voortgezette rede van DIOTIMA geeft ons een uitwerking van wat in de „mythe" opgesloten ligt, er tevens ver bovenuit gaande. De mythe is een allegorie geworden en de allegorie verloopt in een uiterst subtiel en abstract betoog, waarvan de ὑπόθεσις evenwel in het oncontroleerbare eeuwige zijn zich oplost.

Wie PLATO's mythen allen op een en dezelfde wijze wil beschouwen, stuit af op den rijkdom van PLATO's uitbundige fantasie. En

toch kan men met recht zeggen dat de meesten een noodkreet zijn, voortgekomen uit de crisis van het denken. Het denken gaf volgens PLATO tenslotte de zoo vurig begeerde uiteindelijke vastheid niet. Het wijst evenwel heen naar een gebied van andere orde, dat ons slechts tot *steun* kan zijn indien wij erin *gelooven*.

Dat geloof echter is in zijn zuiverheid en volstrektheid niet gegeven, en nergens voorhanden. Voortdurend dreigt het te ontglippen. Hoe uiterst precair het menschelijk geestelijk leven feitelijk is, blijkt wel het meest uit het feit, dat wat juist de eenige vastheid kan geven, de hulp inroept van wat het ver beneden zich moet achten: het *denken* en de *taal*. Geloof vraagt om *beeld* en symbool, waarin *begrip* en *woord* op bijzondere wijze samenvallen. De menschelijke zwakheid spitst zich toe in de gebrokenheid van zijn religie.

PLATO's grootheid wordt niet het minst merkbaar in de bewustheid van zijn tekort. Hier is de gevoelige PLATO sterker dan de onbewogen ARISTOTELES.

Zoo krijgen de door ons genoemde mythen een geheel *noodwendige plaats* in PLATO's philosophie.

En toch is die plaats telkens weer anders. Men zou drie groepen kunnen onderscheiden: 1e de ontologische (Phaedrus en Symposion), 2e de ethische (Gorgias, Phaedo en Staat) en 3e de theologische (Staatsman, Timaeus en Wetten).

De mythen uit Phaedrus en Symposion leggen in het bijzonder den nadruk op het eeuwige onveranderlijk zijnde en de problemen van de menschelijke cultuur. Zij zijn mythen „van den hemel uit". Ook de rede van DIOTIMA verheft zich ver boven het menschelijk standpunt. Door de wondere verbinding van inspiratie en reflexie ontstaan allegoriseeringen zooals wij elders niet aantreffen bij PLATO.

Het besef echter van 's menschen tekortkomingen verbreekt de blijde stemming eener harmonieuze genieting.Het schuldbesef en het komende gericht zijn de centrale gedachten van de mythen uit Gorgias, Phaedo en Staat. De correlatie idee-verschijning wordt ten slotte ethisch gewaardeerd. Scherts heeft plaats gemaakt voor ernst. Deze mythen mogen in PLATO's bewustzijn geen adaequate uitdrukkingen zijn van de bovenzinnelijke werkelijkheid, allegorieën, als door PLATO zelf gewild, zijn de hierbedoelde ook niet.

Dat kan men evenmin zeggen van de mythen uit Staatsman,

Timaëus en Wetten. Het ethische had een aanvulling noodig in het godsdienstige, geheel in aansluiting aan PLATO's toenemende godsdienstigheid.

In de Gorgiasmythe wordt ons het gericht geteekend, in samenhang met den inhoud van den dialoog. Deze is geheel gericht op de vraag naar het praktische handelen (onder werking van τὸ ἀγαθόν) en de beteekenis hiervan voor het menschelijke leven [1]). Het beste is in leven zoowel als in sterven, aldus besluit de dialoog, de *gerechtigheid* en elke andere deugd te beoefenen (527 E). Het grootste van alle rampen is, dat de ziel behept met allerlei kwaad in den Hades komt (522 E).

De mythe, van welker ἀλήθεια SOCRATES overtuigd is, heeft ongeveer den volgenden inhoud. Onder KRONOS was er een wet voor de menschen, die ook nu nog geldt onder de goden (523 A ἦν οὖν νόμος ὅδε περὶ ἀνθρώπων ἐπὶ Κρόνου καὶ ἀεὶ καὶ νῦν ἔστιν ἐν θεοῖς) [2]), dat hij die zijn leven in gerechtigheid en vroomheid doorgebracht had naar het eiland der gelukzaligen verplaatst werd, om daar in volle zaligheid te wonen, wie een goddeloos leven geleid heeft in den Tartarus boete en straf moet lijden. De *rechters* evenwel waren *levenden* over *levenden*. Daarom kan het oordeel niet juist zijn: de menschen zijn nog bekleed met schoone lichamen, met adel en rijkdom en hun gerechtigheid is veelal schijn. Ook de rechters zijn niet onbevangen, doch worden belemmerd door de zinnelijkheid (oogen, ooren, lichaam). Daarom mogen de menschen voortaan hun dood niet meer vooruit weten en zoowel rechters als zij die berecht worden, moeten *naakt* zijn. Tot rechters worden gemaakt RHADAMANTUS, AEACUS en MINOS. MINOS zal het eerambt krijgen, te beslissen als de beide anderen in twijfel zijn, opdat het oordeel zoo rechtvaardig mogelijk zij (ἵνα ὡς δικαιοτάτη ἡ κρίσις

1) GOEDEWAAGEN-SLIJPER, a. w. bl. 7 hebben dit te weinig naar voren gebracht, als wij lezen: „in beide Mythen (ook van de Phaedo) zien wij een zich afwenden van het leven ....".

2) CRON-DEUSCHLE, Platons Ausgewählte Schriften, Gorgias, merkt bij deze plaats op: „Dieses Gesetz wird durch den Beisatz ἐπὶ Κρόνου als anfangslos, durch die Bestimmung καὶ ἀεὶ bis ἔστιν als endlos, somit als ewig, durch die Worte ἐν θεοῖς als jeder menschlichen Willkür entrückt, als θεῖος, und durch die scharfe Fassung seines Inhalts (τὸν μὲν — τὸνδέ) als ausnahmslos hingestellt."

ἢ περὶ τῆς πορείας [of zij naar de eilanden der gelukzaligen of naar den Tartarus zullen gaan [1])] τοῖς ἀνθρώποις).

Met de woorden ταῦτ' ἔστιν . . . ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι (524 A) breekt de mythe af [2]) en krijgen wij een uitvoerigen uitleg van de beteekenis van den dood (524 B) en van de straf (525 B). Het feit dat de mythe hier uit is, is voor een juiste waardeering van veel gewicht.

PLATO geeft dus zelf aan hoe hij de mythe opgevat en haar dieperen zin verstaan wil hebben.

Zooals het lichaam *na den dood* nog alle kenteekenen vertoont van grootheid, mismaaktheid enz., die het bij het leven had, zoo ook de ziel. Overeenkomstig haar leelijkheid, tuchteloosheid, overmoed enz. zal zij geoordeeld worden. *De dood is de groote ontdekker.*

De straf is er om tweeërlei: a. om zelf beter te worden, b. om anderen door het afschrikwekkend voorbeeld beter te maken. Het eerste geldt van hen die geneeslijke zonden begaan hebben, het tweede van hen die ongeneeslijk (ἀνίατος) misdaan hebben (ARCHELAUS, naast TANTALUS, SISYPHUS en TITYUS).

Wie, als een philosooph, overeenkomstig het behooren geleefd heeft en niemand in zijn rechten aangetast, komt op het eiland der gelukzaligen.

Omdat SOCRATES *overtuigd* is van de waarheid van deze mythe, zal hij al wat de groote hoop eervol vindt opgeven en slechts zijn eenige doel vinden in het *zoeken der waarheid* (526 D). Dit is ook de eenige weg voor gelukkig zijn in leven en sterven (527 C).

De mythe is duidelijk, SOCRATES' conclusies (συμβαίνειν 524 A) wijzen het uit, geen gewone mythe meer. Doch allegorie is zij ook niet.

Onmiddellijk na de Gorgias-mythe behoort o.i. die uit de Phaedo gesteld te worden [3]). De overeenkomst is hier veel grooter dan die

1) OVINK, Plato's Gorgias bl. 90.

2) GOEDEWAAGEN-SLIJPER geven o.i. ten onrechte de voortzetting tot aan het einde van den dialoog (a. w. bl. 30 sq.) STEWART a. w. p. 114 sq. eindigt midden in 527 C en FRUTIGER a. w. p. 30 rekent het slot er nog bij.

3) PAUL FRIEDLÄNDER, a. w. I S. 213 toont den nauwen samenhang (en het onderscheid) aan. Wat den samenhang betreft wees hij er o.i. terecht op dat VON ARNIM's meening dat de Gorgias geen zielsverhuizing kent (Jugenddialoge S. 163) onjuist is, daar in de gedachte van het „voorbeeld" dat de ἀνίατοι voor anderen moeten zijn, de zielsverhuizing verondersteld moet zijn.

tusschen de Phaedrus- en Phaedo-mythe. Tusschen deze laatste twee een overeenkomst te zoeken komt ons eenigszins gezocht voor [1]).

De PHAEDO wil langs dialectischen weg aantoonen dat de vraag naar den zin van ons leven niet zonder antwoord behoeft te blijven. En toch verlaat PLATO het vertrouwen in zijn eigen betoog, de middelen schieten tekort. Dàt de ziel onsterfelijk is is zijn vaste overtuiging (Phaedo 63 BC), maar in gewone bewoordingen kan er niet over gesproken worden. De mythe wordt een belijdenis, ingegeven door de hoop (68 A). Als het menschelijk denken zijn eindpunt bereikt heeft (107 A B), is het woord aan de mythe. Daarom is ook het uitgangspunt van de mythische schildering niet critisch doch metaphysisch: „van den hemel uit" (110 B *εἴ τις ἄνωθεν θεῷτο*) [2]).

De eisch der onsterfelijkheid is gegrond op de behoefte der *vergelding* (107 C D), in nauwe aansluiting bij orphische en algemeen gangbare volksvoorstellingen. Men rekent bovenbedoelde „inleiding" gewoonlijk reeds tot de mythe, [3]) doch SOCRATES' woorden wijzen uit dat deze pas in 110 B begint met het bekende *λέγεται*. Er wordt duidelijk onderscheiden tusschen de *μῦθος* en het voorafgaande: de zielsverhuizingsleer en de fantastische uiteenzetting over den toestand der aarde, die op geen waarheid aanspraak maakt (108 D).

De mythe begint met de schildering-van-bovenaf (*ἄνωθεν*) van de „eigenlijke aarde" (*ἡ γῆ αὐτή*), die door haar kleurenpracht, haar rijkdom van planten en edelsteenen een schitterend schouwspel levert (*θέαμα εὐδαιμόνων θεατῶν* 111 A). Er wonen menschen in een zeer gunstig klimaat, vrij van ziekten, die veel langer leven dan op onze aarde, opvallen door scherpte van gezicht, verstand en gehoor, en in reinheid even ver van ons afstaan als de lucht van het water en de aether van de lucht. Ook is de afstand tusschen goden en menschen niet groot, er is tusschen hen onderling een blijvend en intiem verkeer (111 B).

Diep onder deze *γῆ καθαρά* (109 B) ligt onze aarde als een van

1) POHLENZ, a. w. S. 334 legt hier stellig te veel nadruk op. Ook zijn wij niet overtuigd dat juist is: „vom Mythos des Phaidon führt ohne weiteres eine psychologische Assoziation hinüber zu dem Phaidros, während man das Umgekehrte schwerlich behaupten kann."

2) APELT vertaalt *οἷα τυγχάνει τὰ ἐπὶ τῆς γῆς τῷ οὐρανῷ ὄντα*, „wie die Dinge oben auf der Erde sich vom Himmel aus ausséhen".

3) Zoo STEWART a. w. p. 78, die begint met 107 C. Verg. ook APELT vertaling Aanm. 115 S. 150.

haar vele inzinkingen, verbonden met andere inzinkingen (aarden) door talloos vele kleinere en grootere kanalen. Er is veel water en veel vuur onder de aarde, dat in voortdurende schommelbeweging is. Eén kloof, door de dichters Tartarus genoemd, grooter dan welke kloof ook, is het middelpunt van die beweging. Doordat de Tartarus geen grond of bodem heeft, stroomen allerlei rivieren onafgebroken af en aan. Met het water raakt ook de wind in beweging, zoodat er geweldige stormen ontstaan. Ook vormen zich op deze wijze zeeën, rivieren, moerassen.

Vier stroomen munten in het bijzonder boven anderen uit (112 E sq.), de Okeanos, de Acheron, de Periphlegeton en de Stygische rivier, de Kokytos. Geen van deze mengt zijn water met het water van een ander.

De Acheron voert naar het Acherusische meer, waar de zielen van de meeste gestorvenen samenkomen (113 A) om daar een bepaalden tijd te vertoeven en vervolgens weer opnieuw geboren te worden in een dieren- of menschenlichaam. Na aankomst der zielen wordt n.l. eerst geoordeeld welke een goed en welke een slecht leven geleid hebben. Zij die noch goed noch slecht geleefd hebben (*μέσως βεβιωκέναι* 113 D) verblijven een tijd bij het meer om zich te *reinigen*. Men boet er zijn *schuld* en wordt beloond of gestraft al naar de daden die men gedaan heeft. Zij die onheelbare zonden begingen (tempelroof e.d.) komen in den Tartarus, „vanwaar geen terugkeer is". Anderen vertoeven er een tijd, doch worden er na een jaar weer uitgeworpen, de gewone moordenaars in den Kokytos, die zich vergrepen aan Vader of Moeder in den Pyriphlegethon, en worden door die stroomen weer gebracht bij het Acherusische meer. Worden zij op hun smeeken daar gehoord door de door hen gedooden of mishandelden, dan worden zij *verlost*, zoo niet, dan begint de rondgang door den Tatarus opnieuw.

Zij die een godewelgevallig leven leidden komen in die onderaardsche streken niet, doch gaan direct naar reine woonplaatsen (*καθαρὰ οἰκήσεις* 114 C). In de schoonste komen zij die door de philosophie gelouterd zijn. Een beschrijving van deze streken is niet gemakkelijk en zou te veel tijd kosten.

Maar, zegt SOCRATES, dit alles moet een prikkel zijn om in deugd en met inzicht te leven (*ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν*). Want schitterend is de prijs en de verwachting niet gering.

In onderscheiding met de Phaedrus-mythe valt in deze mythe onmiddellijk het meer *wetenschappelijk* karakter op. De „inleiding" omvat a. Orphisch-Pythagoreïsche voorstellingen over het leven na den dood, b. natuurphilosophische beschouwingen over hemel en aarde in hun onderlinge verhoudingen, welke beide uiteenzettingen ten slotte tot een eenheid gebracht worden, onder het gezichtspunt van de tegenstelling zinnenwereld en ideëele wereld (109 E). In de mythe zelf worden deze beide gegevens verwerkt zonderdat wij, zooals bij de Phaedrus-mythe, een „verklaring" van onderdeelen krijgen. Dit is ook overbodig, *beelden* komen er weinig in voor. Wij hebben hier dan ook zeer duidelijk *niet* met een *allegorie* te doen. Voor de onbetwistbare waarheid van zijn natuurbeschouwingen kan Socrates niet instaan, doch hij is ervan overtuigd dat het zoo is (*πέπεισμαι* 108 E, 109 A), en als het niet precies zoo is, dan toch ongeveer zoo (114 D). En deze uitspraak geldt natuurlijk niet enkel zijn natuurwetenschappelijke theorieën (die in de Timaëus veel meer zijn uitgewerkt), doch in niet mindere mate zijn orphische opvattingen. Men kan het er daarom wel op wagen, zegt hij, (*καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος*) alle lichamelijke lusten en genietingen vaarwel te zeggen en zich enkel op *σωφροσύνη* enz. toe te leggen.

De mythe aan het slot van de Staat is ook naar den vorm aan die van de Gorgias en de Phaedo verwant. De achtergrond is ook hier: het probleem van de onsterfelijkheid, of de eeuwige grond van ons wezen. In de Gorgias was het behandeld naar zijn negatieve zijde, in de Phaedo (zoo mede in de Phaedrus en het Symposion) naar zijn positieven kant. In de Phaedo was het vooral de individueele ziel die PLATO niet wilde loslaten, in het Symposion de eeuwigheid van de cultuur, in de Phaedrus werd de goddelijke oorsprong van de menschelijke ziel vastgehouden, in de Staat wordt PLATO vooral gemarteld door de vraag hoe het toch mogelijk is dat in de eeuwige onverwoestbare ziel zoo iets woont als de haar verwoestende, van haar eeuwigheid beroovende ongerechtigheid (609 B sq.). Ook hier een gericht. Doch terwijl dit in de Gorgias nog zonder uitzicht was, is hier de mogelijkheid van een nieuw begin. Dit staat voor hem vast: door de goden wordt niemand in den steek gelaten die met ernstigen wil erop uit is rechtvaardig te leven en zooveel hem mogelijk is Gode gelijk te worden (613 A). Groot zijn de belooningen die hem

na dit leven wachten, waarbij vergeleken de belooningen in *dit* leven niets zijn.

Dit schildert PLATO in het merkwaardig verhaal van ER, zoon van ARMENIOS, die, gesneuveld en reeds op den brandstapel gebracht, ten slotte weer in het leven terugkeert en dan vertelt wat hij gezien heeft.

De kennis van het leven hiernamaals, van de boete en schuld na den dood is geen gewone menschelijke kennis: wij zouden er niets van weten indien deze ons niet op bijzondere wijze (een soort openbaring) geschonken werd. „ER" is de bode (ἄγγελος) tusschen de goden en de menschen (614 D).

Wat „ER" meedeelt is zeer merkwaardig, fantastisch en beeldrijk in hooge mate[1]), terwijl wij niet uit elkaar kunnen houden waar voor PLATO de fantasie eindigt en de werkelijkheid begint. Ziet PLATO het heelal als in den droom, de droom is hem toch meer dan louter droom.

„ER" kwam op een wonderlijke plaats waar de zielen samenkomen, hetzij uit den hemel hetzij van de aarde, om daarna geoordeeld te worden en òf naar boven of naar beneden te gaan. Wat hem vooral trof was de *straf* voor het begane kwaad: voor iedere daad boet men tot in het tienvoudige. In het bijzonder worden erge misdadigers als ARDIAIOS getuchtigd, die na allerlei pijnigingen in den Tartaros worden geworpen, vanwaar zij niet terug mogen.

Hij heeft dan tevens gelegenheid den wereldbouw in oogenschouw te nemen en wij krijgen een uitvoerige tot in finesses gaande beschrijving van de samenbinding van hemel en aarde en de sphere-harmonie, ongetwijfeld door Pythagoreische voorstellingen beinvloed. Het middelpunt der geheele wereldbeweging is het „spinrokken der noodwendigheid" (*Ἀνάγκης ἄτρακτος* 616 C). De dochters der noodwendigheid zitten er omheen, de MOIREN, LACHESIS, KLOTHO, ATROPOS, die verleden heden en toekomst omvatten [2]).

Is de wereld gebouwd op de noodwendigheid, de mensch steunt op de eeuwigheid. Des menschen ziel keert telkens opnieuw terug in een ander bestaan. Dit is het waarop ER in het vervolg van zijn verhaal in 't bijzonder den nadruk legt. Doch telkens heeft de ziel *zelf* de keus en heeft hij dus zelf in de hand een goed of een slecht

1) Vgl. APELT, Vertaling, aanm. 61 van boek X S. 539 sq.
2) Verg. ὁ νόμος in de Gorgiasmythe.

leven te gaan leiden, de godheid gaat bij die keus vrij uit (*αἰτία ἑλομένου: θεὸς ἀναίτιος* 617 E). De ziel moet met groote bedachtzaamheid te werk gaan als hij uit de vele mogelijkheden die hem geboden worden kiezen mag. De juiste bedrevenheid hierin krijgt men slechts dan als in dit leven de mensch zich op een wijsgeerig en rechtvaardig handelen toelegt. Daarom, zegt SOCRATES, moet men reeds hier scherp onderscheiden tusschen een goede en slechte leefwijze om met dit vermogen als afweermiddel den tocht naar den Hades te beginnen.

Nadat SOCRATES aldus het verhaal van ER onderbroken heeft gaat hij daarna weer met ER's bevindingen voort. Deze vertelt dat hij zag, hoe de meesten ondoordacht hun keus deden, waarvan zij dan onmiddellijk daarna berouw hadden. Dit overkomt vaak hen die vroeger wel deugdzaam waren, doch uit gewoonte, niet uit wijsgeerige overweging. Gebrek aan ervaring èn het toeval (*διὰ τὴν τοῦ κλήρου τύχην* 619 D) zijn oorzaak van zulk een ondoordachte keus.

Gewoonlijk kiest men overeenkomstig de vroegere leefwijze. ER vertelt van vele bekende personen wier zielen hij een keus zag doen. Men kiest ook vaak een dierenlichaam.

Hoe ER weer tot het leven teruggekeerd is weet hij niet (621 B), doch hij zag zich plotseling liggen op den brandstapel. De Waarheid van het verhaal (*μῦθος*) van Er is niet langs menschelijken weg te verkrijgen, doch berust op een wonderdaad. Wij moeten het evenwel, aldus SOCRATES, als een richtsnoer nemen. De ziel *is* onsterflijk, en derhalve moeten wij op grond van juist inzicht gerechtigheid oefenen, opdat wij met ons zelf en met de goden in vrede en vriendschap leven.

De ernst van ons menschenleven rust op den ernst van den dood. Aan de waarheid van deze mythe ligt een aangrijpende werkelijkheid ten grondslag. Hier is geen speelsche allegorie, doch een leer met dwingend karakter.

Het eeuwig zijnde heet in de religie God. Wordt dit min of meer persoonlijk gedacht, dan ontstaan vragen die niet zouden opkomen zoolang er slechts van een onbewogen en een onbeweeglijk zijnde sprake is. De reactie van den mensch hierop is vaak òf onverschillig òf berustend. Een persoonlijk God zet tot vragen èn opstandigheid.

Heeft God werkelijk deze wereld geschapen, hoe dan, en moet alle zonde en ellende op zijn rekening gezet worden? Ziet God, indien hij al deze wereld en de menschheid in het aanschijn geroepen heeft, daarna niet in koele onverschilligheid op hen neer?

De mythen uit de Staatsman, de Timaeus en de Wetten hooren ten opzichte van deze vragen bij elkaar.

De mythe uit de Staatsman (268 D sq.) heeft een aparte plaats. Aangeduid als spel (*παιδία*) is zij allesbehalve van ernst ontbloot. Men moet er naar luisteren met de opmerkzaamheid (en onbevangenheid) van kinderen. De diepe bedoeling van het: wordt gelijk de kinderen, heeft ook PLATO verstaan. En ondanks het voor het verstand onaannemelijke van den inhoud (omkeer van onder- en opgang van de zon en andere hemellichamen), moeten wij toch niet wat het voorgeslacht heeft overgeleverd, in onze waanwijsheid wegwerpen (271 B). Voor Plato heeft de wijsbegeerte „voorbeelden" noodig, want wij schijnen alles als in een droom te weten en in werkelijkheid niets te weten (277 D).

Zooals de ideeën als „voorbeelden" houvast geven in het louter betrekkelijke van doen en denken, wil onze mythe ook zulk een voorbeeld (*παράδειγμα*) zijn. Zij kàn het zijn, omdat wij (immers als kinderen) er een waarheid in beluisteren mogen van hoogere orde (onze voorouders toch, die dichter bij de goden woonden, reiken ons die over.)

Zoekende naar het begrip staatsman was men (de vreemdeling en SOCRATES de jongere [1])) op moeilijkheden gestuit. Een zuiver logische (aan de wiskunde georienteerde) begripsindeeling zal het juiste inzicht niet geven (268 B C). Er moet een andere weg ingeslagen en een *μῦθος* aangewend worden (*συχνῷ . . . μέρει δεῖ μεγάλου μύθου προσχρήσασθαι* 268 D), geheel in aansluiting bij een bekend motief.

In de mythe moet samengenomen wat in den loop der jaren gewelddadig gescheiden is: het wonder van de omkeering van den

1) De vreemdeling is wellicht degene die PLATO's gedachten weergeeft. In elk geval is de opvatting van STEWART (a. w. p. 172) en van FRIEDLÄNDER (a. w. I S. 205, 206) dat er zeer groote overeenkomst is tusschen de mythe van de Staatsman en die van de Protagoras, af te wijzen. Uitwendige overeenkomstigheid kan nooit den doorslag geven. Hoezeer de inhoud verschillend is kan men zien na wat wij over de mythe van de Protagoras hopen te zeggen.

ondergang en opgang van de zon en andere hemellichamen, èn het feit dat de vroegere menschheid niet zichzelf voortbracht, doch uit de aarde voortkwam.

Hierna steekt PLATO onmiddellijk af naar de diepte. Den dieperen grond (*τὸ αἴτιον*) van deze mythische fantasieën te verstaan, is voor de juiste bepaling van den *βασιλεύς* onmisbaar.

De godheid n.l. leidt somtijds de wereldbeweging en somtijds laat zij haar (na een bepaalden tijd) aan zichzelf over. Dan wentelt het heelal wetmatig terug. Dit heeft een redelijken zin:

Onbewogen en onveranderlijk is slechts het goddelijke, veranderlijkheid komt het lichaam toe. En hieraan hebben ook de hemel en de wereld deel en daarom bewegen zij. Doch de beweging van deze laatsten, n.l. de *kringloop* (*ἀναχύκλησις* 269 E) is van alle bewegingen de volmaaktste. Deze immers toont de geringste afwijking van haar eigen beweging; zij is één en heeft altijd in dezelfde richting plaats. Een aan zichzelf overgelaten eeuwige beweging is evenwel onmogelijk. Een buiten haar liggende goddelijke kracht moet den stoot geven. Trekt deze, de demiurg, zijn handen ervan af, dan is de beweging aan zichzelf overgelaten en wentelt in ontelbaar vele wentelingen terug.

Bij zulk een terugwenteling wentelt ook de tijd mee terug, en de menschen die behouden zijn tijdens de verandering, houden op oud te zijn en worden ook wat het uiterlijk betreft weer jong, tot zij heel jonge kinderen geworden, geheel verdwijnen.

Hier krijgt de mythe van de *γηγενεῖς* beteekenis (*τὸ γὰρ ἐντεῦθεν οἶμαι χρὴ συννοεῖν* 271 B). Want door de terugwenteling nemen ook de vroeger gestorvenen in den schoot der aarde weer gestalte aan en keeren in het leven terug. Ook de wijze van geboren worden is n.l. omgekeerd en zoo ontstaan de „uit de aarde geborenen".

Zulk een tijd toen er geen bezit van vrouwen of kinderen was en allen uit de aarde tot leven kwamen, was de tijd van KRONOS. Goden waren de herders der menschen. Staten hadden zich nog niet gevormd, behoeften kenden de menschen niet.

In hoeverre deze tijd gelukkig genoemd mag worden hangt evenwel af van de vraag of er begeerte was naar wetenschap en dialectiek. Deze vraag moet onbeantwoord blijven omdat wij er geen betrouwbare gegevens over hebben (272 D). De reden waarom deze mythe (*μῦθος*) verteld werd, is een andere.

Na afloop van den door het lot vastgestelden tijd (272 D *ἐπειδὴ ... χρόνος ἐτελεώθη*) liet de stuurman van het heelal de wereld aan zichzelf over. Aanvankelijk kon men in herinnering aan de voorafgaande periode zich nog houden aan de leer van den formeerder en Vader (*τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρός ἀπομνημονεύων διδαχήν* 273 B). Geleidelijk aan verzwakte die herinnering en kreeg het kwade de overhand, zoodat er zelfs groot gevaar ontstond dat de wereld zichzelf zou te gronde richten. Dan grijpt de god uit louter erbarmen weder in en geeft haar onsterfelijkheid en eeuwige kracht.

Hiermede is PLATO (*ὁ ξένος*) aan het einde van wat hij van de mythe wil meedeelen (*τοῦτο μὲν οὖν τέλος ἁπάντων εἴρηται* 273 E).

Dan wordt nog eens naar voren gebracht wat nu feitelijk voor een juist begrip van den staatsman van belang is. Heeft n.l. de godheid zich teruggetrokken dan is de wereld geheel aan zichzelf overgelaten. Zonder haar zorg (*ἐπιμελεία* 274 B) toch werden de menschen een prooi van alle mogelijke dieren, daar zij zwak en onbeschermd waren. Het vuur en de techniek zijn den menschen nu gegeven om zichzelf te kunnen helpen.

Bruikbaar is de mythe (*χρήσιμον* 274 E) om de fout bij de vroegere onderzoeking gemaakt aan 't licht te brengen.

De groote fout was (*πάμπολυ παρηνέχθημεν* 275 A) dat wij den koning en staatsman gelijkstelden met een godheid. Tusschen den goddelijken herder (*θεῖος νομεύς*) en den menschelijken verzorger (*ἀνθρώπινος ἐπιμελητής*) moet onderscheiden worden (276 B). Hadden wij dit bij de indeeling in het oog gehouden, dan zouden wij de fout niet begaan hebben.

En dan duikt in 277 B plotseling het probleem van de *ἐπιστήμη* op. De mythe trad dus daar op waar het denken ons voerde tot dat wat het denken te boven gaat. Het menschelijke verheft ons nooit boven het menschelijke (278 D E).

Mocht nu al van een „wetenschap van het al" in PLATO's mythen geen sprake meer zijn, dat de mythe enkel een „fabel" zou zijn is PLATO's zienswijze niet. In zooverre staat de mythe van de Staatsman op één lijn met andere mythen. Er is ook nog andere verwantschap, vooral met de Phaedrusmythe. Evenals daar geeft de staatsman geen *doorloopend* verhaal. Het mythische gegeven wordt voortdurend doorbroken door PLATO (de vreemdeling) 's eigen ver-

klaringen (269 B C, 274 B), die dus een bron vormen om zijn inzichten (b.v. over den kringloop [1])) te leeren kennen. In de Staatsman is evenwel nergens sprake van *beelden* (als het tweespan, of de vleugels) die toelichting noodig hebben. Een *allegorie* in strengen zin is de mythe van de Staatsman dus niet. Evenmin zijn haar gegevens aan de Orphiek ontleend. Daarom waardeert PLATO deze mythe stellig anders dan een die een *beschrijving* beoogt van de fundamenteelste werkelijkheid en de lotgevallen van de ziel schildert.

De mythe van de Staatsman is hem een voorbeeld d.w.z. een prikkel of een aanleiding tot bepaalde diepe gedachten die hij vanuit een bloot formeele begripsindeeling niet benaderen kan. Bovendien spreekt er groote eerbeid uit voor de traditie, waardoor PLATO te meer blijk geeft een geest van ongemeene proporties te zijn. Telkens op andere wijze worstelt hij met de overgeleverde mythestof. Veel van de bekende mythen is voor hem niet bruikbaar. Gretig echter speurt hij ergens een dieperen zin. Geheel beheerscht door zijn ethisch-religieus gezichtspunt, is hij de man niet om wat buiten de orphische voorstellingswereld valt zonder meer te verwerpen. De mythe uit de Staatsman is hiervan een waardig voorbeeld.

De TIMAEUS, die doorgaans een „waarschijnlijkheids"-betoog (*ὁ ἐικὼς λόγος*) geeft [2]), lascht plotseling een mythe in over een onderwerp waarbij alle bewijzen (*ἀποδείξεις*) ontbreken (40 D sq.). Wie over de goden (*δαιμόνες*) en hun ontstaan spreken wil, staat geen ander middel ten dienste. De kennis dienaangaande kan slechts langs een bijzonderen weg tot ons komen. Het is ons voorgeslacht dat, zelf gesproten uit de goden (*ἐκγόνοι θεῶν*), ons die heeft overgeleverd.

Wat het ontstaan der goden nu betreft: uit de aarde en den hemel kwamen OCEANUS en TETHYS voort en uit hen andere goden.

---

1) Reeds hierom is WILLI's meening (Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie S. 42) dat deze mythe met de ideeënleer enz. niets uit te staan heeft, op zijn zachtst gesproken oppervlakkig. Men vergelijke ook PAUL FRIEDLÄNDER a. w. I S. 238.

2) Men noemt de geheele Timaeus doorgaans mythisch, vgl. L. COUTURAT a. w. p. 32: „Timaeus ipse totus mythicus est"; STEWART a. w. p. 210: „The Timaeus is a myth, not a scientific treatise". Hierbij verwaarloost men evenwel het „wetenschappelijk" karakter van den *Εἰκὼς λόγος* (vgl. ook de z.g. „inleiding" bij de mythe van de Phaedo), al weet PLATO dan ook geen weg met dit soort wetenschap (vgl. ons tweede hoofdstuk).

Aan die goden draagt nu de schepper van het heelal (ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας 41 A) de zorg op voor de verdere schepping der menschen, want deed hij het zelf, dan zouden deze schepselen aan de goden gelijk zijn. Zij moeten evenwel sterflijk zijn en tevens aan het onsterfelijke deel hebben. Het onsterflijke komt van den demiurg, het sterfelijke van de lagere goden (41 C D), die zelf niet onsterfelijk zonder meer zijn en toch niet, door hun schepper daarin verhinderd, een prooi van den dood worden (41 B).

Nadat de zielen geschapen zijn en een blik op het „al" gekregen en de onveranderlijke wetten van het noodlot (νόμοι εἱμαρμένοι) geleerd hebben, worden zij in de lichamen geplant, en onderworpen aan alle mogelijke zinnelijkheid. Hun taak is die zinnelijkheid te beheerschen en een rechtvaardig leven te leiden. Wie dit doet komt na den gezetten tijd in de bij haar hoorende ster en zal een gelukzalig leven hebben (εὐδαίμων βίος 42B). Wie het niet doet, staat bloot aan alle mogelijke „verhuizingen". Slechts door te luisteren naar den λόγος in zich kan men verlost worden van dezen fatalen cirkelgang.

De scheppergod, die niet de oorzaak kan zijn van het kwaad (ἀναίτιος 42 D), blijft zelf in onbewogen rust en de mindere goden voltooien de schepping. Even plotseling als de mythe begon, even ongemerkt gaat zij weer over in het geheel van het betoog van TIMAIOS.

De mythe begint dus blijkbaar bij het beroep op het voorgeslacht. Het is opmerkelijk dat STEWART deze zeer belangrijke passage bij het weergeven van wat z.i. tot de mythe behoort heeft weggelaten [1]). En hij eindigt 43 A met de laatste werkzaamheid van de goden in onderscheiding van den onbewogen scheppergod. Hoe ongemerkt ook, de overgang is toch duidelijk: met αἱ δ' εἰς ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι gaat het betoog verder over de zielen [2]) en knoopt dit onmiddellijk weer aan bij de zes bewegingen, waarover vlak voor het begin van de mythe gesproken was (40 A B).

Voor het karakter van de mythe als „godenverhaal" is de begrenzing van de mythe hoogst gewichtig. Zij is geen wetenschappelijke bewijsvoering, noch een op „waarschijnlijke" gronden berustend betoog. De kennis der godenwereld gaat onze krachten te boven

1) a. w. p. 272.

2) GOEDEWAAGEN-SLIJPER a.w. bl. 29 eindigen terecht hier. STEWART (p. 278) begint zelfs geen nieuwe alinea.

(μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς 40 D). De mythe is de mogelijkheid van het onmogelijke.

Het gaat om de vraag, hoe deze toch door volmaakte en onsterfelijke wezens geformeerde wereld onvolmaakt en sterflijk kan zijn (41 C), en tevens hoe de schepper die deze wereld feitelijk gewild heeft, geen schuld heeft aan haar zondigheid (42 D). Het probleem van het *buiten* zichzelf treden (van den schepper), wat een onmogelijkheid bevat en voor werkelijke volmaaktheid toch noodig is (41 B C), is het mysterie van de *schepping*. Het sterflijke moet er zijn ter wille van het onsterfelijke, doch dit laatste moet zich van het sterflijke verre houden. Daarom moeten de andere (afhankelijke) goden hun eigen door den schepper verrichte schepping nabootsen (41 C). God (de scheppergod) kàn niet de schuld dragen van alle latere κακία, hij is ἀναίτιος (42 D, verg. Staat 617 E). Ook de mogelijkheid dat de mensch zelf de oorzaak van zijn eigen kwaad zou zijn, moest verondersteld (42 E ὅτι μὴ κακῶν αὐτὸ ἑαυτῷ γίγνοιτο αἴτιον).

Een mythische werkelijkheid in naief-realistischen zin wordt beslist afgewezen. Dit moet de zin zijn van de sceptisch-klinkende uitspraak: wij moeten nu eenmaal den νόμος volgen (40 E). Doch dit wil nog niet zeggen dat deze mythe beeld of allegorie is.

De eigen waardeering van de mythe doet denken aan die uit de Staatsman, ook al werd daar van een παράδειγμα gesproken. Tusschen de beide mythen is ook wat den inhoud betreft verband te leggen [1]). Het gaat in beide om de verhouding van God tot deze menschenwereld, en bij beide wordt de waarheid in het verleden (bij het voorgeslacht) gezocht.

In de Staatsman stond in het middelpunt vooral het onderscheid tusschen God en den mensch naar zijn natuurlijke zijde, het physische kwaad (het verderf in deze wereld), in de Timaeus ging het vooral om God en 's menschen zonde en schuld, in de Wetten haalt PLATO het probleem nog dieper op: is het mogelijk dat God zich desondanks toch liefdevol inlaat met deze wereld? Dit laatste staat voor hem onomstootelijk vast, doch een volkomen bevredigend en afdoend bewijs is niet te geven. Daarom neemt hij nogmaals zijn toevlucht tot een mythe, als ware dit een tooverspreuk, d.w.z. als kon zij doen

1) PAUL FRIEDLÄNDER, a. w. I S. 205 sq.

wat gewoon menschelijke inspanning [redeneering] niet vermag (903 B) [1]).

Nog meer dan bij de Timaeus, en zeker dan bij de Staatsman, wordt deze mythe een deel van het gesprek i.c. tusschen „de Athener" en KLINIAS. De mythevorm wijkt terug, de betoogtrant overheerscht.

Maar μῦθοι zijn het, omdat wij hier niet met een onderwerp te doen hebben dat toegankelijk is voor een op ἐπιστήμη gericht, noodwendige gronden aanvoerend bewijs (λόγος), doch met een object dat (slechts) „geloofd" kan worden (πείθωμεν τὸν νεανίαν τοῖς λόγοις 903 B). Juist omdat de oorspronkelijke *vorm* verdrongen is, komt de noodzaak eener „mythische" „grenszetting" eerst recht uit. PLATO kent de kracht èn de bepertheid van het denken als geen ander. Als deze „mythische" argumenteering, waarbij de „ideeënleer" in dienst treedt der volksvoorstellingen (zielsverhuizing), ten einde is, zegt „de Athener" dat indien de overtuiging bewerkt is dat over de goden slechts in onwetendheid kan worden gesproken, de godheid zelf haar reddende hand zal uitstrekken (καλῶς ἂν σοι θεὸς αὐτὸς συλλαμβάνοι 905 C). Alle kennis in dezen komt van „boven".

Vast staat dat de schepper (ὁ τοῦ παντὸς ἐπιμελόμενος 903 B) zich inlaat met het geheel der dingen (de schepping) en dat zelfs het kleinste aan zijn blik niet ontgaat. Ook de mensch rekent hieronder. Doch het geheel is er niet voor het deel maar het deel voor het geheel (903 C) [2]). Om echter ieder deel, ook het geringste, de toekomende zorg te kunnen geven, wordt de scheppergod bijgestaan door andere (lagere) goden die ieder voor een bepaald deel zorgen (ἄρχοντες).

Het goede is de harmonie met het geheel, het slechte dat wat daar tegen ingaat. Daar de ziel slecht èn goed is, wordt haar plaats in het geheel bepaald door den aard van goed- of slecht-zijn. Het oneindig aantal mogelijke veranderingen waaraan de ziel onderworpen is is het werk der tusschen-goden, die zoo de moeilijke taak van het onderhoud van alle dingen vergemakkelijken.

De feitelijke oorzaak echter van 's menschen zondigheid ligt

---

1) STEWART heeft aan deze „mythe" geen aandacht geschonken en FRUTIGER haar ook niet juist gewaardeerd (a. w. p. 31).

2) Verg. ARISTOTELES Politica 1253 A 20 τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους.

bij hem zelf (ἐν ἑαυτοῖς κεκτημένα τὴν τῆς μεταβολῆς αἰτίαν 904 C) en overeenkomstig eigen begeerten en neigingen wordt hem zijn plaats (ἕδρα) gegeven. Behalve de wil (βούλησις) van het zelf is ook de omgang met de mede-zelfs (ὁμιλία) een bron van verdorvenheid. En al naar den graad der verdorvenheid zal de straf der goden den mensch treffen en is de aard van den tocht dien de ziel te maken heeft. Descheppergod immers ziet het als zijn bijzondere taak de deugd aan de overwinning te helpen (904 B).

Zoo lost het beangstigend probleem van de theodicee zich op in het vaste vertrouwen dat alleen vanuit het geheel 's menschen leed en ellende te verstaan is.

Met een afwijzing van de gewone gedachte dat de goden door geschenken te verbidden zouden zijn, eindigt deze „mythische uiteenzetting", waar wij een samenvatting aantreffen van gedachten uit de mythen van Gorgias, Phaedo en Staat (zielsverhuizing en gericht) met het geloof in een schepper-god bijgestaan door andere goden, gesteld onder het gezichtspunt der *voorzienigheid*.

Zuiver litteraire bedoelingen heeft PLATO met zijn mythen zeker niet gehad [1]). Zijn waardeering laat hierover geen twijfel toe.

Men kan n.l. den nadruk leggen op het *verhaal*karakter der mythe en haar *fantasie*-element exploiteeren. Het gebruik is dan toevallig, ingegeven door een voorbijgaande gril.

Men kan evenwel ook meer het accent leggen op het *openbarings*-karakter (zie inleiding) en vooral haar bijzondere *waarheid* op het oog hebben. De mythe wordt dan vanzelf gevoeld als menschelijke benadering van het niet-benaderbare, en komt noodwendig in een bepaalde verhouding tot het algemeen benaderbare.

In onmiddellijken samenhang met PLATO's zijnsleer zijn zijn eschatologische en aetiologische mythen, die van orphische origine zijn. Was er niet tusschen PLATO's wijsbegeerte en de Orphiek een zeer groote overeenkomst in waardeering van God, wereld, mensch? (Men vergelijke ons derde hoofdstuk).

Daarom is er tusschen het bepaalde onderwerp van een dialoog

1) STEWART a. w. p. 1 zegt: „That myth is an organic part of the Platonic Drama, *not an added ornament* (curs. v. o.) is a point about which the experienced reader of PLATO can have no doubt."

en PLATO's voornaamste mythen een nauw verband. Het simpelste voorbeeld van zoo'n „mythe" is het beroep op ZALMOXIS in de Charmides [1]) (156 C sq), waarin reeds gezinspeeld wordt op het probleem van de *σωφροσύνη*, dat straks in den dialoog zal behandeld worden. Combinatie van ernst en scherts, zal dit voorname spel zich in latere dialogen ontwikkelen tot grandioze kunst.

De primitieve directe kennis echter van „het al" wees PLATO af. Het godsdienstig verhaal kàn niet adaequaat zijn. Willen wij nu toch van die hoogste *al*omvattende werkelijkheid spreken, dan weten wij dat de waarheid niet uitgedrukt wordt (Staat 414 B *τὰ ψένδη τὰ ἐν δέοντι*). De *ἀλήθεια* van den mythos is van geheel eenigen aard. Zij kan niet de „waarheid" zijn van wiskunde of natuurwetenschap, doch evenmin kan PLATO, zooals reeds bleek, de mythe allegorisch in den gewonen zin opgevat hebben. Als hij in GORGIAS 528 A den *μῦθος* een *λόγος* noemt en van hun *ἀλήθεια* spreekt, dan moet dat iets anders beduiden.

Voor een antwoord op deze vraag wijst hij zelf den weg. Mythe noemt PLATO ook de *metaphysische* theorieën (kennis van het „al" of „het eene") van tijdgenooten en voorgangers (XENOPHANES, HERACLITUS), die volgens hem de grenzen aan het discursieve denken gesteld te buiten gaand, fantastisch en onzeker zijn (Soph. 241 C sq. Theaet. 156 C). Hijzelf kent slechts één doel: *zelfkennis* (Phaedrus 229 E sq.) Deze eischt een geheel menschenleven op en is te gewichtig dan dat men zich daarnaast nog met *ἀλλότρια* zou kunnen inlaten. Ook de *vorming* van het zelf (*παιδεία*) vraagt iets anders: Staat 378 D *θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν* [2]) In PLATO's staat mogen slechts *μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετήν* toegelaten worden.

Naast het begrip van het zijnde (*τὸ ὄν* en zijn tegendeel *τὰ πόλλά*) is derhalve het centrale begrip van de mythe *ἡ ἀρετή* (het algemeene) met haar verbijzonderingen *σωφροσύνη* enz., en in beide gevallen gaat het om het zelf.

---

1) REINHARDT, a. w. S. 28 sq. P. FRIEDLÄNDER, die veel oog had voor „mythen" waar nog geen feitelijke mythen aanwezig zijn (a. w. S. 202, 203 over slot Apologie), heeft hier geen aandacht aan geschonken.

2) APELT vertaalt: „Mögen nun die Erzählungen allegorisch gemeint sein oder nicht".

Kan evenwel de mythe geen godenverhaal in primitieven zin zijn, gedeeltelijk is toch de vorm van de oude mythe bewaard. In deze richting wijst het beroep op het verleden, dat in enkele mythen den inhoud moet sanctioneeren (Staatsman, Timaeus), en de aansluiting bij de overlevering (*λέγεται*).

Omdat echter PLATO boven een louter naieve mythe-opvatting uit is, ontwikkelen zijn mythen zich in de richting van het *symbool* of gaan gemakkelijk over in *gelijkenissen* of *allegorieën*. Wat bij PLATO echter samengeweven is moeten wij begripmatig ontleden, het onscheidbare moet onderscheiden worden. Hoe moeilijk een dergelijke scheiding is, blijkt b.v. uit FRUTIGER's poging alle mythische deelen van PLATO's dialogen te vereenigen. Zijn wijsgeerig gezichtspunt beslist hier; ten slotte wordt al wat niet-dialectisch is tot mythe [1]), een verwaarloozing van den *oorspronkelijken vorm*, die o.i ongeoorloofd is. Bij FRUTIGER vallen op deze wijze talloos vele oordeelen over God en goden hieronder. Een dergelijke vaagheid echter verdient geen aanbeveling voor een juist inzicht in PLATO's mythevorming.

Bij die mythen die in *noodwendige* relatie staan tot PLATO's overige wijsbegeerte, treffen wij noodzakelijk aan een *schildering* van een bovenaardsche, niet empirische werkelijkheid (een hierna- of voormaals, een hemel, of een onderwereld), en een beschrijving van de lotgevallen van de ziel. Er zijn „mythen" die evengoed gemist kunnen worden, wier toevallig karakter in het oog springt, waarbij somtijds meer aan een *sprookje* dan aan een mythe te denken is (mythe van de krekels of van THEUTH). Doch de mythen in Gorgias, Phaedrus, Phaedo, Symposion, Staat, Staatsman, Timaeus en Wetten zijn *onmisbare aanvullingen* van PLATO's theorieën over God en goden en hun relatie tot de menschen. Nadrukkelijk zegt hij dit in de Wetten (903 B *ἐπῳδῶν γε μὴν προσδεῖσθαι μοι δοκεῖ μύθων ἔτι τινῶν*). Zijn wijsbegeerte vraagt erom, de nood is hem opgelegd.

Zoo gesteld is het duidelijk, dat de *sagen* (Tim. 20 Csq., Critias, Wetten 713 sq.) voor onze beschouwing vrijwel niet in aanmerking komen. Zij beschrijven een idealen tijd van het menschdom (Attica)

1) a. w. p. 36 geeft zijn weinigzeggend criterium. Dat ook vóór FRUTIGER velen (p. 37) het begrip mythe zeer ruim stelden, kan men uit de vele literatuur die hij noemt duidelijk opma ken.

en zijn verval; de goden komen er slechts terloops ter spake (b.v. CRITIAS 109 B). Het goddelijke wordt hier met nadruk verre gehouden van het sterfelijke (*τὰ θνητά* CRITIAS 107 E), over welk laatste slechts gesproken wordt. Het historische blijft voortdurend de inslag [1]), en over de problemen van „zijn" of „bewustzijn", „ziel" of „God" wordt hier bijna niet gerept. Slechts het slot van de Critias (121 B *θεὸς δὲ ὁ θεῶν Ζεύς* enz,) maakt den indruk, het begin van een mythe te zijn.

Geheel zonder verband met PLATO's zedelijk-godsdienstige idealen is echter de sage uit de Critias niet (120 E sq.). Zoolang de menschen uit den oertijd zich bewust bleven van hun verwantschap met de godheid, bleven zij ook gehoorzaam aan de wetten en verloochenden die verwantschap niet. Het „goede" had in hun oogen, alleen waarde, alle aardsche „goederen" achtten zij niet. Doch het verderf is ingetreden door steeds voortgaande vermenging met het sterflijke en hun *gelukzaligheid* ging te loor. Met pijnigend verlangen kan de menschheid terugzien naar dien tijd.

Ook de „mythe" in Wetten 713 A beschrijft dien tijd, toen nog *δαίμονες* over de menschen heerschten, toen niets aan de *gelukzaligheid* ontbrak. Wij moeten dien „tijd van KRONOS" zien na te volgen (713 E *μιμεῖσθαι δεῖν ἡμᾶς . . . πάσῃ μηχανῇ τὸν ἐπὶ Κρόνου λεγόμενον βίον*). De idee verkeert hier in een „historisch" ideaal, de ethiek wordt sociaal. Het historische gaat over in het voorhistorische, zoodat ook het mythische, (immers ook goden worden in de beschrijving opgenomen), niet geheel afwezig is.

Nog enkele andere mythen vallen min of meer buiten den opzet van ons werk. Een enkele maal legt PLATO een mythe niet aan SOCRATES maar aan een ander in den mond. Zulk een mythe houdt dan niet direct, positief, maar indirect, negatief verband met PLATO's philosophie.

De personen in een dialoog hebben allen een juistgekozen plaats en een bewust-bedoelde taak. Zij zijn vaak de vertolkers van PLATO's aarzeling en scepsis. De twijfelingen van PLATO zijn de twijfelingen van zijn tijd. In de personen van den dialoog (vooral van den jeugddialoog) schept hij zijn twijfel om tot drama, waarin voor hem een bevrijding moet gelegen hebben.

1) P. FRIEDLÄNDER spreekt van „historischer Roman", a. w. S. 233.

Als PROTOGORAS (Prot. 320 C sq.) de mythe van PROMETHEUS debiteert, geeft hij de keus tusschen een λόγος of een μῦθος. PROTAGORAS vertegenwoordigt hier in PLATO's oogen het frivole type van den sophist, die voor de waarlijke diepte van de ethische problematiek geen oog heeft. De vraag naar het „goede" pijnigt hem niet, het is voor hem een natuurlijk gegeven (naturalisme). Daarom is het hem om het even of hij door middel van een μῦθος of een λόγος zijn betoog zal toelichten. Van eenige huivering voor het wonder van 's menschen ziel geen spoor. Prot. weet alles en alles even goed. Verwaten ijdelheid spreekt uit zijn woorden. En als hij ten slotte toch den μῦθος kiest, zet PLATO hem fijntjes in het zonnetje: abstract denken is toch het ambacht niet van dezen sophist.

Er was een tijd, aldus PROTAGORAS, dat er wel goden waren, doch nog geen stervelingen. Zoodra deze laatsten tot het daglicht gekomen zijn, krijgen PROMETHEUS en EPIMETHEUS de opdracht hen toe te rusten met de benoodigde begaafdheden. EPIMETHEUS krijgt op zijn bede alleen dit werk en geeft nu het eene wezen snelheid, het andere kracht enz, en bij alles is hij erop bedacht dat geen geslacht zou ondergaan. Allerlei afweermiddelen krijgen zij (tegen een vijand, tegen de winterkoude enz.). EPIMETHEUS echter (οὐ πάνυ τι σοφὸς ὤν) had alle vermogens (δυνάμεις) verbruikt en den mensch vergeten. Nu komt PROMETHEUS en weet een uitweg, hij neemt heimelijk van HEPHAISTOS en ATHENE weg de technische kennis en het vuur (τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί 321 D) en geeft het den mensch. Nu kan de mensch echter wel zijn persoonlijk leven beschermen, doch hem ontbreekt nog de πολιτικὴ σοφία.

De mensch richt nu door de verwantschap met de goden, den *cultus* in, weet zich van de *taal* te bedienen en bouwt huizen. Steden kennen zij evenwel nog niet en tegen wilde dieren zijn zij niet opgewassen. Zij gaan dus nu die steden bouwen, doch ook nu zijn zij niet voldoende beveiligd, zij worden een prooi van wederzijdsche ἀδικία, omdat zij de πολιτικὴ τέχνη niet hebben (322 B).

ZEUS wil echter den ondergang van het menschelijk geslacht voorkomen en zendt daarom HERMES als brenger van pieteit en recht (322 C Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην), en aan allen (niet de een wel de ander niet) zal H. die uitdeelen, en allen zullen er deel aan hebben. Wie dit niet kan meet als een pest geweerd worden, want hoe zou anders een πόλις be-

staanbaar zijn? In tegenstelling nu tot gewone vakkennis (schepenbouw e.d.) weet ieder derhalve over zaken die met gerechtigheid en bezonnenheid verband houden, een oordeel uit te spreken.

Om nu een bewijs te geven dat hij ook anders kan redeneeren, argumenteert PROTAGORAS ook nog met een bewijs uit de praktijk. Van niemand duldt men n.l. dat hij (over zichzelf de waarheid zeggend) zich voor *onrechtvaardig* uitgeeft: zonder uitzondering moet ieder aan de gerechtigheid deel hebben (323 B C).

Dit laatste behoort evenwel niet meer tot de feitelijke mythe [1]). Door de woorden *τὸδε αὖ λαβὲ τεκμήριον* (323 A) maakt PROTAGORAS zelf het onderscheid.

Een natuurlijke gave zonder meer is de *ἀρετή* evenwel niet: zij is leerbaar en met ijver kan men er zich op toeleggen. Van de geweldige moeilijkheden die het begrip *ἐπιστήμη* met zich brengt heeft PROTAGORAS geen flauw vermoeden, en van het onderscheid tusschen *διδακτόν* en *ἀσκητόν* weet hij niets; zijn bewering dat de „deugd" niet bloot natuurlijk is, is een onbegrepen concessie [2]).

Ook in het Symposion geeft PLATO ons door den mond van twee medesprekenden een soort mythe, n.l. een van ARISTOPHANES (189 D sq.) en een van AGATHON (194 E sq.).

ARISTOPHANES teekent teruggaande naar den oertijd en de eerste menschen de macht der natuurlijke liefde. Toen waren er niet twee sexen zooals nu, doch drie n.l. een manlijke, een vrouwlijke, en een man-vrouwlijke. Bovendien waren de menschen toen *kogelvormig*. Zij hadden vier handen en vier voeten en twee volkomen gelijke gezichten, vier ooren enz. Zij bewogen zich met hun acht ledematen *kringvormig* voort. Zij waren van een geweldige kracht en kenmerkten zich door een bijzonder zelfgevoel, zoo dat zij zich zelfs aan de goden durfden vergrijpen en zich een weg ten hemel baanden.

ZEUS en de overige goden hielden nu raad en besloten de menschen in twee helften te snijden en lieten APOLLO het gezicht en de eene helft van den hals omdraaien naar de doorgesneden zijde. Nadat alles

---

1) GOEDEWAAGEN-SLIJPER nemen ten onrechte dit laatste gedeelte er nog bij.

2) OVINK, Meno und Hippias Minor S. 18 zegt terecht „dass das menschliche Gutsein (*ἀρετή*) wie in der psychischen Wirklichkeit (dem faktischen Seelenleben) gleichsam „vorhanden" sein kann, sondern gedacht werden muss als eine *Aufgabe*, die der Menschheit ewig gestellt bleiben wird".

geheeld is zijn de twee helften vervuld van verlangen naar elkaar en elkaar omhelzend sterven zij van honger, omdat aan hun begeerte niet voldaan wordt. ZEUS erbarmt zich over hen en zet ook hun schaamdeelen naar de andere kant, waardoor hij bewerkte dat voortaan het menschelijk geslacht zich kan voortplanten en de goden het eerbetoon en de offers van de menschen niet behoeven te missen (190 C). Al naar hun oorspronkelijken toestand van man-zijn, vrouw-zijn of man-vrouw-zijn wordt het later verlangen verklaard van vrouwen tot vrouwen en mannen tot mannen, doch ook van mannen tot vrouwen en omgekeerd, d.w.z. alle natuurlijke en tegennatuurlijke liefde. Liefde is streven naar de eenheid die wij vroeger hadden (*τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα* 192 E). Wij moeten nauwgezet eerbied aan de goden bewijzen opdat onze verscheurdheid en verdeeldheid niet nog grooter wordt. Ons geslacht zal dan pas in waarheid *gelukkig* zijn, als wij de liefde tot haar volste recht laten komen.

Ondanks de hooggestemde lofrede op de liefde, de diepe tonen die er onderdoor klinken (192 C D *ἡ ψυχὴ . . . μαντεύεται ὃ βούλεται καὶ αἰνίττεται*) [1]) en het godsdienstig slot, heeft ARISTOPHANES hier toch niet het verborgenste heiligdom der liefde betreden. Hij blijft de comicus, wien het uiterlijk effect boven alles gaat (merkwaardig is de woordspeling 190 D E . . . *ὥσπερ οἱ τὰ ὄα τέμνοντες καὶ μέλλοντες ταριχεύειν, ἢ ὥσπερ οἱ τὰ ᾠὰ ταῖς θριξίν*). Bekoord door rhythme en woordovereenkomst vergat hij verder te luisteren en bleef voor den drempel staan.

Wat van ARISTOPHANES' mythe geldt, geldt in meerdere mate van AGATHON's hymne, die moeilijk meer een mythe genoemd kan worden [2]). Het hoogdravende slot (door APELT meesterlijk vertaald) grijpt ver uit boven het mysterieuze wezen van den EROS. Zijn

---

1) APELT: „. . . . etwas anderes ist es offenbar, worauf die Seele beider voll Verlangen hingerichtet ist, etwas Unsagbares, nur in Ahnungen und Rätseln Andeutbares".

2) De hymne van KLEANTHES op Zeus kan men immers evenmin een mythe noemen. GOEDEWAAGEN-SLIJPER hebben o.i. ten onrechte de hymne van AGATHON als een mythe opgenomen (a. w. bl. 10 sq.). Juister zijn STEWART (a. w. p. 297 sq.) en FRUTIGER a. w. p. 30, die slechts de mythen van ARISTOPHANES en van SOCRATES opnemen.

oorspronkelijke kracht is ontaard in een ziellooze en ontzielende bombast.

Voor SOCRATES is het weggelegd om het veelomvattende van de liefde naar volle waarde te schatten. Als hij alle vorige redevoeringen over den Eros afwijst, geeft hij een duidelijk richtsnoer voor de beoordeeling van zijn eigen en anderer mythe. Hij zal immers de *waarheid* zeggen op eigen manier, niet op den toon van PHAEDRUS en de zijnen, om zich niet belachelijk te maken (199 A B) [1]). Slechts SOCRATES' mythe van de geboorte van EROS behoort tot de mythen in engeren zin.

1) Verg. REINHARDT, a. w. S. 55.

HOOFDSTUK VI

CRITISCHE SAMENVATTING

Ons leven eischt, om niet in den chaos onder te gaan, *orde*. Het denken in zijn verschillende theoretische uitingen is een manier om die *orde*, dien *kosmos* te vormen. Doch het beperkte uitgangspunt geeft een beperkt resultaat. Naast het theoretische staat het practische. De vormen van dat practische zijn vele en velerlei. Ook van deze is het doel, het persoonlijk leven voor deraillement te bewaren.

Het uiteindelijk houvast evenwel wordt ons noch in wetenschap, noch in zedelijk leven (praktisch handelen), zelfs niet in kunst of religie gegeven. Wij jagen ernaar, of wij het ook grijpen mogen. De hoogste zaligheid, d. i. de hoogste zekerheid wordt ons deel „slechts" in hope. Alle menschelijk streven is een „heenwijzen" en zijn middelen zijn „teekens", „symbolen". Onze menschelijke orde is *symbolische orde*.

De vraag naar den zin van het symbool is de vraag naar den zin van de cultuur en als zoodanig de wijsgeerige vraag bij uitstek. CASSIRER vooral heeft ons de oogen ervoor geopend, dat *alle* cultuurverrichtingen (wetenschap, kunst, enz.) zich van het symbool (het teeken) bedienen. De noten in de muziek, de lijnen in de meetkunde enz. wijzen heen naar iets anders waarvan zij de uitdrukking zijn. Ook de taal is symbool, en aangezien de taal het voertuig der gedachte is voor nagenoeg *alle* cultureele werkzaamheden, is de functie van de taal als symbool ingewikkelder en strekt zich uit over wijder gebied dan welk ander symbool ook.

Nu ontspringt de taal aan de tijdruimtelijke aanschouwing, en staat krachtens haar wezen in *directe* relatie tot de „gewone" werkelijkheid. En omdat zij haar oorsprong nooit verloochenen kan, wordt deze haar noodlottig zoodra zij de uitdrukkingsvorm wordt voor dat wat niet in de zinnelijke aanschouwing gegeven is. Er is geen overdracht zonder de duidelijke nawerking van dien oorsprong.

Door haar *beelden* en *metaphoren* tracht de taal zich los te maken van de zinnelijke aanschouwing doch juist door die beelden heeft zij er een nauw verbond mee gesloten [1]). En hoe lager de cultuurtrap, hoe inniger dat verbond; bij den voortgang der cultuur tracht de toenemende abstractie de banden met dezen oorsprong steeds meer te verbreken. Dit treedt nog scherper naar voren bij de uitgewerkte beelden of *vergelijkingen*. Aan den aard der vergelijkingen kan men het geestelijk karakter eener cultuur demonstreeren [2]). Het zinnelijke dat iedere taal aankleeft, kan evenwel nooit ten volle overwonnen worden.

Daarom is alle wetenschap, alle kunst en alle zedelijkheid een oneindige en eindelooze strijd met de taal. Het symbolisch karakter van de taal kan niet dan met de grootste inspanning doorzien worden. Telkens opnieuw dreigt het gevaar dat men meent mèt het woord ook de zaak gegrepen te hebben.

Vooral op „primitieven" trap, waar men nog leeft uit de onmiddellijkheid van den zinnelijken indruk, vallen woord en zaak samen [3]). In de eene ongedeelde waarnemingswerkelijkheid, waar nog geen „insnijdingen" gemaakt zijn, zijn het bewustzijn en de natuur, de geest en de stof nog ononderscheiden één. Daar moet de naam het wezen uitdrukken.

Waar nu niet erkend wordt dat het „teeken" (i.c. het woord) iets anders is dan de werkelijkheid, het door het teeken aangeduide, daar is volgens CASSIRER (verg. ons vierde hoofdstuk) plaats voor de *mythe*. Voor den „primitief" is dan ook de taal mythisch [4]) en is het inzicht in het symbolisch karakter ervan niet mogelijk. Ook de meest moderne echter komt dat primitieve, mythische nooit ten volle te boven. Met name voor de religie brengt dit eigenaardige moeilijkheden mee.

Door het woord willen wij ons beschermen tegen de willekeur van een samenhanglooze zinlooze omgeving [5]). In de religie bij uitstek

1) Over den noodlottigen invloed van vele metaphoren op het denken handelt uitvoerig OVINK, Zekerheid, bl. 25 sq. Vgl. ook diens „Verkeerde Metafysika", De Gids, jrg. 74 (1910) II bl. 32 sq.

2) Verg. J. R. BUISMAN, HOMERUS als primitief dichter. Hermeneus 4e jrg. 1932 , afl. 5 bl. 72 sq.

3) Zoo beteekent het Hebreeuwsche *dabar* „woord" en „zaak".

4) Verg. hierover CASSIRER, Sprache und Mythos, b.v. S. 8. e.a.

5) Vgl. PONGS a. w. S. 44 over het geometrisch ornament.

is het woord afweermiddel (dogma!) In samenwerking nu met den den mensch ingeschapen drang naar het absolute, waardoor hij aan al het relatieve directe absolute beteekenis toekent [1]), is het gevaar dus groot dat de religie mythisch blijft of telkens opnieuw tot het mythische vervalt.

Bedenken wij dit alles en tevens dat PLATO een kunstenaar was als geen ander, dan verstaan wij hoe moeilijk het voor hem geweest moet zijn zich van het mythische in primitieven zin los te maken.

Zijn pogingen in die richting verdienen daarom des te meer onzen aandacht, omdat juist PLATO's kunstenaarschap aan het probleem een ongekende scherpte heeft gegeven.

In de gewone taal toch is het beeld altijd min of meer „toevallig", vrucht van de speling van het lot. Eerst in de dichtkunst worden de beelden (en vergelijkingen) geordend naar harmonie van klank en rythme. Uit de ongrijpbare diepten van des kunstenaars ziel rijzen de beelden op als *levende* werkelijkheden, waar zin en zijn noodwendig samenhangen met hun geboorte.

De wijsbegeerte echter ontneemt door haar meedogenlooze begripsanalyse aan het beeld zijn leven d. i. zijn aanschouwelijkheid. Terwijl in de dichtkunst het beeld zijn wezenlijke plaats krijgt, wordt het door de wijsbegeerte van die wezenlijkheid ontdaan. In de dichtkunst krijgt het beeld graag den vorm van een uitgewerkte *vergelijking*, de wijsbegeerte dient zich angstvallig te hoeden voor een dergelijk gebruik.

Indien echter toch de wijsbegeerte de vergelijking aanwendt om haar gedachten te verduidelijken, doet zij dit vaak aan de hand van *bekende* beelden of voorstellingen. De behoefte hieraan is feitelijk dan pas groot, indien de wijsbegeerte niet autonoom te werk gaat, doch haar eigen terrein verlatend, ander terrein wil annexeeren en onder haar zeggenschap brengen, of indien omgekeerd de reflexie op godsdienstig terrein in beteekenis toeneemt [2]).

Dit geschiedt (en geschiedde) dan vooral als er naar verzoening gestreefd wordt tusschen godsdienst en wijsbegeerte. Dan wordt b.v.

1) ARTHUR LIEBERT grondt juist op dezen trek zijn stelling, dat onze geheele cultuur mythisch gedrenkt is, Verg. „Mythus und Kultur", KANT Studien Bd. XXVII (1922) Heft 3—4 S. 399 sq.

2) Theologische allegorieën (vooral uit O. en N. T.) kunnen wij verder buiten bespreking laten.

Zeus de hemel en Poseidon het water en daarmee al het voor de philosophie aanstootelijke in een positieve religie weggenomen.

Het is de *allegorie*, waar een zinrijke verbintenis wordt aangegaan tusschen dichter, denker en schouwer, waar religie, philosophie en kunst een tijdelijk bondgenootschap aangaan. Bij PLATO wordt dit bondgenootschap de oorzaak van veel troebelheid en duisterheid, waarvan vooral de Phaedrusmythe een onweerlegbaar bewijs geeft.

Dat PLATO de allegorie gekend heeft en bewust toegepast is gebleken. Allegorieën in gewonen zin, als zou daarin een bepaalde „redelijke" *waarheid* omhuld zijn, wijst hij echter af. Een dergelijke rationalistische „uitleg" vindt hij onbelangrijk (Phaedr. 229 E *ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστι σχολή* verg. Staat 378 D). Wij wezen er reeds op (vgl. ons vijfde hoofdstuk) dat voor PLATO *zelfkennis* de voorkeur heeft boven alle andere kennis. Wij komen hiermee tot de kern van iedere werkelijk critische philosophie: kunnen wij ons *zelf* kennen en *hoe* kunnen wij het kennen? Kan het zelf (wij) zich stellen tegenover dat zelf, het in zekeren zin aan zich dienstbaar maken, zoo dat het zelf de mindere van het zelf is? Maar als het het zelf is dat het zelf objectiveert, dan staat het zelf er toch ook weer heerschend tegenover en is de meerdere van het zelf, enz.

In de *allegorie* is allereerst het denken aan het woord, doch niet dit critische denken. De extatische *schouw* (*θέα*) is alle vermoeienis van aardsche vragen te boven. En deze mystische schouw is schoonheidsschouw. Daarom kan het niet toevallig zijn dat PLATO's bijzondere allegoriseeringen in zijn meest dichterlijke werken (Phaedrus en Symposion) voorkomen en evenmin dat juist de Phaedrus- en Symposionmythen sterk *ontologische* trekken vertoonen.

Eerst in de ethische (Gorgias, Phaedo, Staat) en theologische mythen (Staatsman, Timaeus, Wetten), waar het element der „schildering" d.i. „aanschouwelijkmaking" veel minder groot is, treedt dat ontologische op den achtergrond. In alle mythen komen bijna dezelfde motieven voor (dualisme van lichaam en ziel, zielsverhuizing, gericht), doch niet altijd in even sterke mate. In Phaedrus en Symposion wordt wel zeer in het bijzonder den nadruk gelegd op het eeuwig onveranderlijk zijnde, dat als kenbaar verondersteld wordt, hoezeer ook in de begrippen *ἀνάμνησις* en *ἔρως* een niet te onderschatten critisch (d. i. vragend) moment schuilt (verg. ons eerste hoofdstuk).

Wij vinden in PLATO's allegoriseeringen in Phaedrus en Symposion dezelfde tweeheid terug tusschen ontologie en criticisme die zijn heele philosophie kenmerkt, een tweeheid die vooral doordat het *niet bloot-allegorieïn* zijn (zelfs van de grot-allegorie in de Staat kon men dat immers niet eens zeggen), des te minder verwaarloosd mag worden. Deze mythen zijn als een onontwarbaar kluwen waarvan de einden niet gevonden kunnen worden.

Critische momenten zijn er ongetwijfeld vele en belangrijke. Juist door de verschillende „verklaringen" is met vrij groote stelligheid hierover een en ander te zeggen.

In de Phaedrus wordt de zinnelijkheid de „aanleiding" of prikkel om zich uit te strekken tot de hoogste werkelijkheid (249 D), die dus nog niet gegeven is, doch als taak opgegeven voor (ten behoeve van) déze wereld. De vorm van den goddelijken waanzin is een glijden, zweven, storten, zich verheffen, inspannen om tot die hoogste werkelijkheid te komen [1]); wij *hebben* die hoogste werkelijkheid niet, doch blijven als vragers staan. Geen van de vier *μανίαι* van den *ἔρως* geven den *vrager* het onmiddellijke antwoord. Zij doen diep gevoelen, omdat zij ons brengen boven de onechte schijnbare werkelijkheid in de *echte* werkelijkheid [2]), dat deze laatste den mensch zelf van uit zichzelf en zijn denken niet gegeven is, doch als eeuwige taak (idee) „opgegeven". Dit blijkt ook de bedoeling te zijn van de Erosmythe in het Symposion (vgl. 211 C). In de *πόρος-πενία*-mythe wordt in wonderzuivere bewoordingen vertolkt de problematiek van het mensch-zijn (het *μεταξύ*-zijn, 202 D, 204 A.) Eros is geen liefde *direct* tot het schoone, doch indirect: liefde tot geboorte en verwekking in het schoone. De Eros is streven, geen bezit. Door de vernieuwing der geboorte krijgt dit streven inhoud als streven naar onsterfelijkheid. Alle denken en dichten, streven en vinden is afstooting en eeuwige ondergang, d. i. de ontdekking van eeuwige leegheid. Het eindige wordt eerst problematisch door het *on*eindige. De problematiek van het menschzijn is eeuwigheidsproblematiek. De idee blijft idee, zonder welke niets denkbaar, en geen geestelijk leven mogelijk is, doch zelf kan zij niet gedacht worden.

Dit laatste wordt nog toegespitst in de merkwaardige mythe van de Staatsman, waar de wereldschepper zelfs met den (anders eeuwi-

1) Verg. REINHARDT a. w. S. 94.

2) OVINK, De Beteekenis van het woord, bl. 30.

gen) tijd zijn spel drijft. Door de „omkeering van den tijd" wordt de tijdsorde min of meer afhankelijk. En zooals in de Phaedo het boven en beneden verschoof (109 D sq.), zoo verschuift hier het nà elkaar in den tijd [1]). Ruimte en tijd zijn hier niet louter meer in naief-realistischen zin opgevat, geheel in overeenstemming met de critische „Ansätze" in PLATO's overige philosophie, zooals ook in de Timaeus van den *geschapen* tijd gesproken wordt (38 B *χρόνος δ'οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν* vgl. ook 39 E).

Doch meer dan een critische aanloop blijkt dit laatste niet te zijn Vastgehouden is dit critisch gezichtspunt niet. En noch de remmende werking die er van het woord kan uitgaan, noch PLATO's artistieke behoefte ten aanzien van de taal zouden hier een rol van beteekenis hebben kunnen spelen, indien zijn denken over „zijn" en „bewust-zijn" bestand geweest was tegen de sophistiek der zinnenwereld.

Volgens PLATO blijfter echter een in ruimte en tijd causaal geordend zijnde „buiten", d.i. „onafhankelijk van", het bewustzijn. En hiervan moet dan het bewustzijn toch altijd min of meer afhankelijk worden.

Aan het bewustzijn als iets volkomen onherleidbaars, onverklaar-baars, dat juist aan dat zijnde het leven geeft, heeft PLATO niet den vereischten vorm kunnen geven. Hij verwisselt voortdurend den *grond* van het bewustzijn (het „Unbedingte") met het door het bewustzijn gestelde, het „Bedingte" (d.w.z. door dien „grond" eerst mogelijk gemaakt „gedragen"). Zoowel het „Unbedingte" als het „bewustzijn" of de „ziel" blijven onderworpen aan een min of meer zinnelijke *aanschouwing* (vgl. ook ons vierde hoofdstuk).

En nu is er juist over dat „Unbedingte" en over dat „bewustzijn" slechts in (de aanschouwelijkheid reeds verbroken hebbende) *beelden* te spreken [2]). Wat evenwel een diepte van inzicht vereischt die wij bij PLATO te vergeefs zoeken.

Doordat n.l. de „omkeering" (in de Staatsman) een telkens her-haalde omkeering is, wordt ook het tijdbegrip onderworpen aan de *kringloop*gedachte. PLATO blijkt dit te beseffen (Staatsm. 269 E

---

1) Vgl. REINHARDT a. w. S. 114.

2) NATORP, Psychologie in Leitsätzen S. 4: Jeder Ausdruck, der das Ich selbst wie einen eigenen Inhalt des Bewustseins hinstellt oder die Beziehung auf es durch eine Beziehung, wie sie unter Bewusstseinsinhalten stattfindet, deutlich zu machen versucht, kann allenfalls nur der Wert einer *bildlichen* (curs. v. o.) Bezeichnung haben.

270 A). De eeuwige wederkeer is een vorm voor de gedachte van de eeuwige geslotenheid van den tijd. Er is geen beweging denkbaar die meer aan zichzelf gelijk zijn zou dan deze. Daarom is de demiurg gebonden bij de keus der beweging en gedwongen deze te kiezen. Niet de tijd wordt ten slotte zoo afhankelijk van de godheid, maar de godheid afhankelijk van de ééne tijd-beweging in de eene zelfde ruimte.

In de wederkeer-gedachte kan men een verzet zien tegen de duizeling die den mensch overvalt bij het denkbeeld van een „uitgestrekten" tijd, in de „bol"gedachte vinden wij de uitdrukking voor de ongebroken eenheid van de absolute ruimte. De eeuwige volmaaktheid eischt, wil zij „*aanschouwelijk*" gemaakt worden, deze voorstelling op (Tim. 33 B τὸ σφαιροειδές . . . . πάντων τελεώτατον).[1]) De mensch staat stevig op zijn beenen en behoeft niet meer verpletterd te worden door een *onvoorstelbare* (onaanschouwelijke) absolute werkelijkheid.

Daarom wordt de „mythe", ondanks het feit dat PLATO zeer critisch stond tegenover de absolute hoogste eenheid en het „al" (verg ons vierde hoofdstuk) en dat hij juist de mythe wil zien als de „taal-van het onuitsprekelijke" [2]) (verg. vooral ons vijfde hoofdstuk), toch bij hem min of meer een „schildering" als van een „gegeven" werkelijkheid.

Dat PLATO's voorstelling van een „hemel" dus in zeer reëelen zin op te vatten is, mogen wij wel concludeeren. Moge het begrip „hemel" al hier en daar den indruk maken van een beeld, nooit is precies aan te toonen waar het beeld begint en de werkelijkheid ophoudt: het beeld is bij PLATO schuilgegaan achter een reëele (astronomische) hemelvoorstelling. Invloed van het Pythagoreisme moet hier aangenomen worden. In bijzonderheden heeft PLATO stellig niet alle gangbare theorieën geaccepteerd, doch verworpen heeft hij ze evenmin. In de Timaeus noemt hij zijn natuurwetenschappelijke denkbeelden een εἰκὼς λόγος, dezelfde gedachte die wij ook aantreffen in de „inleiding" op de mythe in de Phaedo. Dat PLATO deze of dergelijke (volks)voorstellingen overwonnen zou hebben is ondenkbaar [3]).

---

1) Men vergelijke ook PARMENIDES fragm. 8, 43 (DIELS).

2) Verg. BRUNNER, Das Symbolische S. 37.

3) Op den invloed van natuurwetenschappelijke inzichten van zijn tijd op zijn mythen heeft RITTER gewezen a. w. II S. 359 sq. e.a.

Ook de „onderwereld" (Tartarus) wordt gelocaliseerd [1]). Dat blijkt o.a. in het bijzonder uit de genoemde „inleiding" op de Phaedomythe. PLATO's wetenschap van de natuur is niet meer dan een „waarschijnlijkheidsbetoog", van een critisch aanwenden van bepaalde categorieën (causaliteit in ruimte en tijd) is geen spoor te bekennen. Zijn kennis moge gebrekkig zijn en gemakkelijk door een grondiger te vervangen, dat zijn natuuropvatting *principieel* gewijzigd zou kunnen worden is niet aannemelijk. (Phaedo 114 D ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα).

„Hemel" en „onderwereld" spelen een belangrijke rol in de *zielsverhuizingsleer*. Te meenen dat wij ook hier slechts met een „beeld" te doen hebben, omdat PLATO niet consequent vasthoudt aan een en dezelfde voorstelling [2]), bewijst dat men de kracht van bepaalde volksvoorstellingen, die zich in weerwil van de grofste tegenstrijdigheden handhaven, onderschat. In sommige mythen komt deze leer meer verondersteld dan duidelijk-uitgesproken voor (Gorgias), doch op grond van het feit dat zij èn in nagenoeg alle mythen èn ook buiten de inkleeding van een mythe voorkomt (Meno 81 A—C Tim. 90 E sq.), mogen wij aannemen dat zij (geheel in aansluiting bij de Orphisch-Pythagoreische voorstellingswereld), een inhaerent deel van zijn wereldbeschouwing vormde.

Reeds hierom is onze conclusie niet voorbarig dat de Platonische mythen het karakter van „schildering" niet hebben afgelegd. Als wij de mythe kunnen noemen een menschelijke (min of meer adaequate) benadering van een bovenmenschelijke feitelijk niet benaderbare werkelijkheid, die in noodzakelijk verband komt te staan met het algemeen benaderbare, dan kunnen wij PLATO's mythen (althans ten deele) nog „mythen" noemen. Moge de reinigingsomloop van de ziel een poging zijn om door middel van een *beeld* het geloofsgeheim te veraanschouwelijken, boven het aardsche leven komen wij hier niet uit [3]). Men heeft er op gewezen dat de antieke geloofsformu-

---

1) STEWART a.w. p. 95: „Tartarus and the True Surface of The Earth, or Earthly Paradise are indeed real places to which there are real approaches for the ghostly travellers from this οἰκουμένη" (Verg. echter p. 110, waar deze mogelijkheid door STEWART weer in twijfel wordt getrokken).

2) O. APELT, Vertaling Timaeus S. 164 (aanm. 101).

3) ERNST FRIEDRICH APELT, Religionsphilosophie S. 192.

leeringen geen teekens waren voor iets anders, wat daarachter verborgen lag, doch de eenig juiste en volkomen adaequate uitdrukking van de werkelijkheid die bedoeld was [1]). Nu is de „kringloop" een bij uitstek mythische categorie (CASSIRER). PLATO stond dan ook nog met beide beenen op antieken bodem, niet het minst door zijn leer der „wederkeer".

Maar PLATO rammelt aan de ketenen. Om aan de „werkelijkheid" van de mythen te ontkomen, vormde hij haar gedeeltelijk om tot allegorie (in het bijzonder in de Phaedrus- en de Symposionmythe), of wendt haar aan tot „prediking" of „leering" (verg. vooral de toepassing bij de mythe in de Staat): haar waarde is de waarde van een roepstem [2]).

Wat evenwel verbonden blijft met een metaphysische zijnsleer (die praetendeert het zijnde adaequaat te kennen) .Ethische waarde krijgt het „zijnde" in het begrip *νόμος* uit de Gorgiasmythe (523 A); een ethisch-godsdienstigen vorm neemt het aan in den *θεσμὸς Ἀδραστείας* (Phaedrus 248 C), de leer van de *Ἀνάγκη* (Staat 617 B. e.a.) of van de *εἱμαρμένη* (Staatsman 272 E, Tim. 41 E, Wetten 904 C).

Gezien PLATO's overige wijsbegeerte en zijn ernstig gemeende aansluiting bij de Orphiek, is het volkomen uitgesloten dat deze begrippen bij PLATO enkel *symbolen* zouden zijn. Zij drukken eenvoudig „werkelijkheden" uit die voor ons niet dan met de grootste moeite eenigszins nagevoeld kunnen worden. Hoe hijzelf het beschouwd heeft weten wij niet. In diepste wezen zal PLATO's zieleleven altijd een gesloten boek blijven [3]).

Onze taak bescheiden opgevat is niets anders dan PLATO's nog vaak duistere theoretische inzichten toetsen aan klaardere. Het blijkt dan dat zijn leer van kringloop en noodlot een fatalen invloed moet hebben op zijn ethiek en psychologie (die met het ideale en feitelijke zieleleven zich inlaten).

---

1) W. B. KRISTENSEN, Symbool en Werkelijkheid. De Gids jrg. 95 (1931) bl. 79.

2) FRIEDLÄNDER a. w. S. 219: „Nur wenn er zu Aktivität aufruft hat der Mythos Wert".

3) De reeds eerder genoemde methode van ERNST HOWALD loopt o.i. al te lichtvaardig over de moeilijke vragen die zich hier voordoen, heen. Men vergelijke vooral de voortreffelijke critiek van J. C. BRUYN op het nieuwe boek van OLDEWELT (PLATO, den Haag 1931) in Hermeneus (4de jrg. 1932, afl. 6 bl. 94 sq.), waar b.v. op bl. 96 gesproken wordt van „overijlde zelfprojectie".

Nu vinden wij zeer nadrukkelijke uitspraken in PLATO's mythen, die getuigen van inzicht in de waarde van het critische denken ook voor het praktische leven. Deemoed en ongerustheid kennen SOCRATES en PLATO beide [1]). Spreekt hij niet in de Theaetetus van 's menschen *naaktheid* voor de critiek vanuit de idee (169 BC)? De Gorgiasmythe brengt ons dezelfde gedachte (523 E). Alle aardsche goederen (schoonheid, gezondheid, rijkdom, geboorte, typisch Grieksche deugden) vallen in het niet bij de heerlijkheid van de idee. 's Werelds uiterlijk is onecht. In het bijzonder is het *gericht* de smeltkroes waartegen alleen het *echte* bestand is. Niet enkel in de Gorgiasmythe, doch niet het minst in de mythe van de Phaedo en de Staat is het gericht centraal. Ook in de Phaedrusmythe is het niet vergeten.

Wij raken hier het probleem van de zedelijke vrijheid, van 's menschen schuld en verantwoordelijkheid. Deze zijn slechts houdbaar vanuit de idee als taak. PLATO wil 's menschen vrijheid niet prijsgeven (Staat 617 E *ἀρετὴν δὲ ἀδέσποτον* e.a.), zoomin als hij (wij wezen er bij het vraagstuk der onsterfelijkheid in ons derde hoofdstuk op) zijn pogingen kan staken, de individueele menschenziel te redden uit den greep van het alverbrijzelende noodlot. De meest merkwaardige uitspraak is wel zijn beroep op het toeval (Staat 617 E e.a.).

Doch ook hier is PLATO in zijn opzet blijven steken. Zijn mythen zijn doortrokken van een noodlotsgedachte geheel in aansluiting bij zijn leer van den eeuwigen wederkeer en de absolute ruimte. Als *vraag*stuk kende PLATO het begrip der „gesloten causaliteit" niet, hij ging eenvoudig van haar werkelijkheid uit. Ook zijn mythen spreken ervan. Zijn materialistische psychologie (zie ons derde en vierde hoofdstuk), in samenwerking met zijn leer van den voortdurenden terugkeer der zielen binnen eenzelfde ruimtelijkheid, leidt noodzakelijk tot het aannemen van een eens voorgoed vaststaand aantal zielen (Staat 611 A). Bovendien geldt wat KANT zegt van de natuurwetenschappelijke ervaring bij PLATO — dat deze n.l. een hecht fundament miste omdat hij in zijn vlucht naar de wereld der ideeën de zinnenwereld verliet [2]) — in niet mindere mate van diens zedelijke

1) Vooral in zijn artikel „Filosofie als bloote kenniscritiek" heeft OVINK hierop gewezen (bl. 182 sq.). Verg. ook J. C. FRANKEN, Der Begriff der reinen Vernunft bei ARISTOTELES. S. 10.

2) Kr. d. r. V. Einleitung § 3 S. 54. (Ten onrechte polemiseert STEWART a.w. p. 72 hiertegen.)

ervaring. Door de verantwoordelijkheid in een (oncontroleerbaar) voormaals te verleggen, wordt juist dat waarvoor men verantwoordelijk is, van ondergeschikte beteekenis. Maar hoe zou dan nog van „ware" verantwoordelijkheid en „ware" vergelding gesproken kunnen worden, nu het „zelf" gedacht wordt zichzelf te handhaven door een eindelooze reeks van telkens weer „andere" wijzen van bestaan [1]). De spontane opbloei uit het onnaspeurbare mysterie van het leven is onmogelijk geworden. De *schroom* voortkomende uit de erkenning dat aan ons inzicht grenzen gesteld zijn heeft aan kracht grootendeels ingeboet.

Het is evenwel zijns ondanks. Dit blijkt wellicht het meest overtuigend uit zijn meer theologische mythen, waar het vraagstuk van de schepping, de zonde en de wereldregeering aan de orde zijn (Staatsman, Timaeus, Wetten).

Scheppen is daad van vrijheid en goedheid. Volkomen mysterie wegens de volkomen afwezigheid van iedere noodzaak. Scheppen is de eenige waarachtige zedelijke (en dus godsdienstige) handeling die denkbaar is. Alle overige handelingen zijn gebonden. Scheppen is de absolute onherhaalbaarheid, de meest volmaakte en feitelijk eenige „eenmaligheid" [2]), grond van de onherhaalbaarheid van het (telkens weer in individueele menschenzielen „verschijnende") bewustzijn.

PLATO heeft de schepping van den demiurg zoo niet gezien. Deze is gebonden (Staatsman 269 E, Tim. 28 A B) en deelt zijn scheppingswerkzaamheid met anderen (Tim. 41 A, Staatsman 271 D E, Wetten 903 B). Zijn vurige begeerte om Gods majesteit te vrijwaren voor schennis van den kant der menschenwereld, heeft hem niet kunnen weerhouden Gods verhevenheid aan te randen. Polytheisme sluit

---

1) Over de zielsverhuizingsleer zegt OBBINK, Godsdienstwetenschap bl. 235: „Het zwakke punt der Reinkarnatieleer is wel dat zij den enkeling *isoleert*, dat ze door alles, ook het zedelijk leven, mechanisch-noodwendig op te vatten, de persoonlijkheid en den wil doodt, geen plaats heeft voor barmhartigheid met misdeelden en ongelukkigen, (die immers zijn wat ze „verdienen") en het verantwoordelijkheidsgevoel onderdrukt (het kàn immers niet anders gaan dan het gaat), en het goede alleen aandringt door egoistische motieven (het goede doen om zelf verlost te worden)".

2) Men vergelijke hierover het voortreffelijke opstel van EMIL BRUNNER in Blätter für deutsche Philosophie Band 3 (1929) Heft 3 S. 265 sq.: „Das Einmalige und der Existenzcharakter".

schepping uit. Wij wezen er reeds eerder op (in ons derde hoofdstuk), dat PLATO's monotheisme nog onvast is. Dat blijkt ook in zijn mythen. De leer van een soort tweede ik (δαίμων) in de Phaedomythe en de mythe van de Staat (620 D) zijn rudimenten uit een mythisch stadium, die hun kracht nog niet ingeboet hebben [1]). Hierin gaan een onklare psychologie (veelheid van zieledeelen) en een vage (naturalistische) godsopvatting (veelheid van goden) hand in hand.

Dat PLATO al deze voorstellingen in zijn mythen zou hebben opgenomen zonder ze ernstig te bedoelen, is volkomen onaannemelijk.

Wij moeten ons hier een oordeel vormen volgens de methode van HARTMANN [2]), die bij de vraag naar het metaphorisch karakter van τὸ τρίτον γένος (Tim. 52 A, verg. ook ons tweede hoofdstuk) en wat in verband daarmee over „goud" en „olie" gezegd werd, zich liet leiden door de gedachte dat indien de zuiver geometrische beoordeeling van τὸ τρίτον γένος juist is, men gerechtigd is ook „goud" en „olie" of τὸ ἐκμαγεῖον als *gelijkenis* te verstaan. Hadden wij in PLATO's overige philosophie onafwijsbaar het zuiverste geluid meenen te moeten hooren van onvervalscht monotheisme, zijn daemonologie enz. zou niet meer geweest zijn dan dichterlijke inkleeding van diepzinnige gedachten. Thans is dat evenwel niet zoo. Hier kan men van *allegorie* noch van *beelden* spreken [3]).

De grens der beeld*mogelijkheid* heeft PLATO ook overschreden. Had hij een zuiver omschreven begrip gehad van ziel en bewustzijn, hij zou den *grond* van het bewustzijn (die moet aangenomen, doch niet kan gedacht worden) nooit verward hebben met het bewustzijn zelf. Thans loopen zij voortdurend dooreen. Alle bewustzijnscategorieën (ruimte, tijd, causaliteit) worden zonder bezwaar aangewend op den *grond* van het bewustzijn. Dit neemt zulk een omvang aan, dat de verscheurdheid van het bewustzijn (zedelijke verdorvenheid) zich niet beperkt tot het menschelijke, doch zich uitstrekt ook in het bovenmenschelijke. Hoe kan hij anders spreken van een ziel die de waarheid *niet* heeft gezien (Phaedrus 249 B), en van

---

1) Men vergelijke hierover CASSIRER, das Mythische Denken S. 165 sq., die te ver gaat in zijn conclusie dat in de Mythe van de Staat „der sittliche Wille Zeit und Schicksal überwunden" heeft (S. 166).

2) a. w. S. 430, 433.

3) GOEDEWAAGEN-SLIJPER vertalen Staat 617 E δαίμων daarom ten onrechte door „lot", verg. ook Staat 620 D.

een op den hemelschen tocht zelve mogelijk *verzet*? [1]). De correlatie bewustzijn-idee wordt plotseling verbroken, het bewustzijn wordt losgemaakt van zijn grond. Indien wij hier met een *beeld* te doen zouden hebben, dan is het een troebel beeld, welks troebelheid voortkomt uit troebelheid van denken. Een beeld moet, om werkelijk beeld te zijn, zuiver zijn d.w.z. zijn eigen beeldkarakter doorzichtig maken. Bij PLATO is hiervan geen sprake.

De samenhang tusschen PLATO's mythen en zijn kennis- en zijnsleer moet aangenomen worden omdat wat de logos leert in zekeren zin de mythe openbaart, er is een gemeenschappelijke bron waaruit beide stroomen [2]). De uitspraken evenwel die wijzen in de richting van een opvatting als zou de mythe slechts een „grensstelling" zijn (verg. ons vijfde hoofdstuk), zijn ten slotte meer *mystische* vermoedens dan *critisch* gefundeerde oordeelen. Vandaar dat zijn denken zich toch voortzet waar het feitelijk op moest houden.

Een psychologisch-aesthetische beoordeeling van PLATO's mythen [3]) moeten wij uiteraard afwijzen. Doch evenzeer is het oordeel dat zij een bewijs ervan zijn dat PLATO *nog niet* geheel philosooph zijn kan omdat er nog te veel van den dichter in hem is [4]), te eenzijdig. Omdat hij bewust de aan het methodisch denken gestelde grenzen heeft erkend en geaccepteerd, moest zijn godsdienstig geloof komen met een „eigen taal". Maar hij was te veel door zijn tijd en door zijn persoonlijken aanleg „bedingt", om in staat te zijn ons zuivere godsdienstige symbolen te geven. Zou PLATO gekund hebben waar onze eigen tijd niet eens toe in staat is? [5])

---

1) POHLENZ, a. w. S. 330 wees o.a. op het feit dat de drie-indeeling van de ziel reeds vóór de πρώτη γένεσις gedacht is, en zegt o.i. terecht: „Man kann das auch nicht einfach als mythischen Zug ansprechen".

2) REINHARDT a. w. S. 112.

3) OLDEWELT, Instrospectieve Platostudie bl. 108.

4) ZELLER, a. w. II 1 S. 581, 582.

5) Bij GOEDEWAAGEN-SLIJPER a. w. bl. 3 vinden wij de bewering: „Hij (PLATO) herschept de mythe tot symbool. Want al lijken de platonische mythen op het eerste gezicht op godenverhalen, ... zij treden niet meer op als weergaven van *in tijd en ruimte voorgevallen gebeurtenissen* (curs. v. o.), doch fungeeren slechts als religieuse symbolen." Na het bovenstaande zal het onnoodig zijn op het al te simplistische hiervan te wijzen.

Ook RHODE's oordeel (a. w. II S. 280) dat PLATO „keine andere als sym-

Het is zelfs zeer onwaarschijnlijk dat PLATO ons probleem gekend heeft. Een stap in die richting kan men zijn allegoriseeringen noemen. Hierbij liet hij zich niet door een van te voren gegeven stof leiden, doch leidde door zijn denken zelf de keuze van zijn stof. Juist het karakter van *willekeur* van de *allegorie* tegenover het *noodwendig* karakter van het *symbool* [1]) onderscheidt allegorie van symbool. Het symbool heeft een *objectief* karakter afhangende van een bepaalde objectiveeringsrichting (wetenschap, kunst, zedelijkheid) en het wordt gedragen door een bepaalde cultureele groep (beleefdheidssymbolen!) Men kan een symbool niet ongestraft verwaarloozen. De *allegorie* evenwel hangt af van de *persoonlijke visie* van den denker of dichter, en haar begrijpbaarheid is niet (zooals bij het symbool) vanzelfsprekend. Zij vraagt niet om erkenning en aanvaardt het verwaarloosd te worden. Vooral de godsdienstige allegorieën zijn een poging tot verzoening tusschen traditie en wijsbegeerte, geïnspireerd door den wil van een enkeling. Zij worden slechts verstaan door volkomen gelijkgestemden en handhaven zich slechts door het „toeval" langer dan hun schepper.

Het objectief karakter van PLATO's allegorieën leeren wij kennen uit zijn uitleg en door zijn bewuste keus. Doch het karakter van symbolen hebben zij niet gekregen. Allereerst zou PLATO dan zich daarbij niet voornamelijk beperkt hebben tot de Phaedrus- en de Symposionmythe. Wat echter vooral ertegen getuigt, is heel het duistere apparaat van zijn mythen — combinatie van „beelden" en „beschrijvingen" —: hij zou, indien hij begrepen had wat het godsdienstig symbool vraagt, deze achterwege hebben gelaten.

Het religieuze symbool ‚hoe men er verder ook over moge denken' eischt allereerst *eenvoud* en *samenhang*. Bij PLATO missen wij die maar al te zeer. Het religieuze symbool kan als zoodanig pas ontdekt worden na een lange diepgaande critiek van alle bewustzijnsfuncties (gericht op de verhouding „Unbedingt-bedingt") en het feitelijke zieleleven (zedel. verdorvenheid).

---

bolische Wahrheit in Anspruch" neemt, houdt te weinig rekening met het systematische probleem. Hetzelfde geldt van WINDELBAND, die met zijn „bildlicher Einkleidung" (a. w. S. 135) de kern niet raakt.

1) BRUNNER heeft te veel de „willekeur" in het symbool naar voren gebracht, vgl. Das Symbolische S. 22 over het teeken π.

* * *

Twee problemen (hinderpalen voor alle denken) hebben PLATO blijvend gemarteld: 1° dat van een hoogste, niets en niemand noodig hebbende en van niets en niemand afhangende werkelijkheid; 2° dat van een bewust zich tegen die werkelijkheid als eisch verzettende (zondige) wil [1]).

Wij moeten om te kunnen denken, denken wat wij toch niet denken kunnen, wij zijn als onttroonde koningen die altijd koningen blijven en het nooit meer worden zullen. Onze eros theoretikos is zonder de hoogste idee ondenkbaar en kan die idee toch niet denken (laat staan voorstellen). Het suprarationeele blijft omdat het bovenredelijk is altijd voor de rede ontoegankelijk, maar blijft tevens als bovenredelijk met het redelijke nauw verbonden.

De diepe problematiek van die alles te boven gaande werkelijkheid, die den mensch met huiver vervult, heeft PLATO somtijds bijna tot op den grond doorvoeld, om haar terstond daarna (echt mensch als hij was) weer los te laten. Intuitief gegrepen waarheden verstuiven als het zand der zee. De glorie van den mensch werd bijna een blaam voor den denker, die vast moet houden, omdat hij uit-een-zetten moet.

Wat hij had kunnen vast-houden, het infra-rationeele of de stof voor het denken, ontviel hem en werd als wezenloos prijsgegeven, en het voor het denken wezen-looze (immers onverklaarbare) tot waarlijk wezen-lijk verheven.

Het probleem van het zelf dat tegen het zelf (het hoogste zelf) zonder hetwelk het geen zelf kan zijn, zich verzet, wordt verklaard (en daardoor verduisterd) door een identificeering met het niet-zelf dat als anti-redelijk verworpen was.

De verschrikking van de zonde, die veel van haar afschuwelijkheid verliest door haar „buiten" het zelf te plaatsen, verkrijgt haar wezenlijk karakter (van diepste problematiek) eerst door haar volkomen wezen-loosheid (d.i. onverklaarbaarheid) te kunnen inzien. Mocht PLATO al diep doordrongen geweest zijn van de weerbarstigheid der zonde tegen de rede, de zin d.i. de noodzakelijkheid ervan moest hem ontgaan, omdat hij den vorm der rede niet aan zichzelf in zijn ver-strekkendheid ontdekt heeft.

De eros theoreticos leeft in zekeren zin bij de gratie Gods. De

1) Vgl. OVINKS Der Meno und Hippias Minor. S. 129 sq. en 190 sq.

grenzen die zij zelf stelt, zijn *aan haar* gestelde grenzen, zij is actief en passief tegelijk, doch de aanvaarding van haar afhankelijkheid kan haar roem worden, in haar zwakheid ligt haar kracht mits door haar zelf erkend.

Dat de redelijk-denkende mensch beperkt is, wij moeten het wel aannemen. Doch een zondig, in strikten zin, zichzelf vernietigend zelf is onaannemelijk. En toch stooten wij door onze „ervaring" altijd weer op deze absurditeit.

Alle aposteriori („ervaring") is een aposteriori voor een apriori, de inhoud is inhoud van een vorm. Nu heeft het apriori altijd slechts met het *bereikte* (of nog-niet-bereikte) te maken, wat nooit anders dan „goed" kan zijn (of nog-niet-goed). Een opzettelijk verkeerde booze wil [1]) kàn in het apriori niet gegrond (d.i. verklaard) worden. Het individueel concrete zieleleven plaatst ons voor een volslagen mysterie.

Het empirisch bewustzijn is bewustzijn krachtens het transcendentaal bewustzijn (of de idee), doch het blijft empirisch d. i. beperkt (door de veelheid voor de eenheid), gebonden (door de „zinnelijke" aanschouwing), tegen zichzelf verdeeld (door een „zondige" wil). Dit bedenkend zien wij in dat persoon-zijn tot de onmogelijkheden behoort. Persoon-zijn veronderstelt eenheid, den eisch dier eenheid mogen wij niet opgeven, doch zij is noch in de „idee" noch in de „ervaring" gegeven.

Zijn wij dan tòch „personen" dan is het *genade*, willen wij „personen" zijn dan is het *geloofsdaad* [2]). De eenheid die bij alle kultuurstreven „slechts" idee blijft, wordt hier ineens gegrepen. De functie van het „Unbedingte" wordt hier van geheel eenigen aard.

Over het waardevolle van de persoonlijkheid heeft PLATO diepe gedachten neergeschreven (Phaedrus 276 A sq., Staatsman 297 A, 300 A sq.). De ware staatsman leeft uit het ideaal van goedheid, schoonheid, waarheid. Maar een onomwonden erkenning van het bovenmenschelijke hiervan vinden wij bij hem ter nauwernood. De ὁμοίωσις θεῷ is toch altijd nog mogelijk. Hier heeft PLATO den omvang en diepte van het „radical Böse" niet gepeild.

---

1) W. HERRMANN a. w. S. 85: „Die vermeintlich tiefgrabende Spekulation, die das Böse zu erklären unternimmt löst in Wahrheit das Böse auf."

2) Slechts in correlatie met geloof is „openbaring" mogelijk.

Ook daarom is zijn spreken meer dan stamelen, zijn „symbool" meer dan louter symbool.

De symbolen, die spreken van de „ziel" of „God" zijn op geheel andere wijze „teekens" dan de symbolen der theoretische, ethische en aesthetische kennis. Wij blijven hier altijd nog binnen het „Bedingte" [1]). Het *geloof* „kent" een onmiddellijke aanschouwing [2]) (van het „Unbedingte") waar het onmogelijke mogelijk is geworden. Het *doel* van alle denken is hier bereikt [3]). De godsdienstige mensch juicht in een *bezit*.

Hier naderen mythe en symbool elkaar, want beiden „weten". Doch de mythe weet te veel, haar overladenheid vertroebelt de zuiverheid van het aanschouwde. Het symbool kent haar grenzen èn haar onmisbaarheid. Met nadruk heeft CASSIRER terecht vooropgesteld dat het teeken niet is een toevallig omhulsel van onze gedachten, doch haar noodwendig en wezenlijk orgaan [4]). Dit geldt ook van het godsdienstig symbool. Het is beeld*ordening* (van de dichtkunst kan dit ook gezegd worden) haar „begrippen" (die feitelijk geen begrippen zijn) zijn even streng als die der natuurwetenschap. Doch haar problematiek is dieper, de onmiddellijkheid der hoogste werkelijkheid, die haar „oorsprong" is, geeft „slechts" houvast in het *geloof*.

Bij de mythe vallen „teeken" en het „door het teeken aangeduide" samen, het teeken *is* werkelijkheid. Het symbool doorziet haar eigen wezen-loosheid, en durft het hiermee aan. Bij de mythe is de steun een onbegrepen (immers de verschillende objectiveeringen niet analyseerend) concreet-„einmaliges" [5]), Ook het symbool heeft in het „einmalige" haar voedingsbodem, d.w.z. in het als genade aanvaarde concrete leven. Onze spontane levenszekerheid gaat er van

---

1) APELT, Metaphysik S. 694: „In aller profanen Dichtung steht die *Sache Selbst* zur Vergleichung neben dem *Bilde*. Die religiöse Dichtung aber zeigt die Sache nur im Bilde."

2) BRUNNER, Die Mystik und das Wort S. 150: Der Glaube ist .... auf Gott hinschauen.

3) OVINK, Zekerheid bl. 503.

4) Die Sprache S. 18.

5) Over het „einmalige" in tweeërlei zin (als „persoon" en als het „individueel-natuurlijke", het enkele concrete), vgl. BRUNNER, Der Mittler S. 339 noot 2. Over dit „tweeërlei" is SNETHLAGE in zijn „Een nieuw Pleidooi voor mythische Religie", N. T. T. jrg. 18 afl. 1 bl. 33 sq. al te luchthartig heen geloopen.

uit dat het „Unbedingte" aanwezig is in al ons doen en laten (in ons gebrekkig theoretisch, ethisch, aesthetisch kennen, dat in ieder concreet moment samenvalt). Inder*daad* is ons woord een roof. Wij mogen *anticipeeren* omdat wij *gelooven*. Het concreet-aanschouwelijke lost zich op in het concreet-persoonlijke.

Ook het symbool is ideaal. Het dreigt altijd weer een prooi te worden van de zinnelijke aanschouwing. Haar beelden zijn beelden ontleend aan die zinnelijke aanschouwing, en er is een krachtig *zelf*bewustzijn, een diepe *zelf*kennis voor noodig om het beeldkarakter als zoodanig te onderkennen.

Langs twee wegen is dit mogelijk: 1° langs kennistheoretischen (in strengen zin methodischen) weg en 2° langs den weg van diepe ethische en godsdienstige intuïtie.

Hoever PLATO ook reeds op weg was, hij is onderweg gebleven. Hij moet het zelf min of meer gevoeld hebben. Zou hij anders van de ἀλήθεια van den μῦθος hebben behoeven te spreken? Het klinkt als een excuus.

Men kan PLATO's mythen het karakter van willekeur niet ontzeggen. Zijn voorzichtigheid (Phaedo 108 D) is niet voldoende. Wat hij wilde (Phaedrus 246 A) [1]) is hem in strengen zin niet gelukt.

Om de pretentie der metaphysica (naturalistische of ethische, en bij PLATO is het beide en nog wel vermengd) altijd weer af te wijzen, ook in het criticisme, is de religie de wake, die wijst op diepere problemen dan door de metaphysica verstaan kunnen worden. De godsdienst is volgens HEINRICH BARTH [2]) de *roepstem* om de diepte der psychologische vraagstukken niet over het hoofd te zien. Roepen veronderstelt echter hooren, en hooren is een gave.

Al is PLATO ook rijk begenadigd geweest met de gave van het luisteren, nòch zijn ethica en religie, noch zijn kennistheorie hebben hem in staat gesteld het *symbool* zuiver te houden.

---

1) APELT vertaalt: „eine bildliche Verauschaulichung jedoch mag Menschen in Kürzerer Ausführung gelingen".

2) Die Seele S. 106.

LITERATUURLIJST [1])

ADOLF ALLWOHN, Der Mythos bei Schelling 1927. Kant-studien, Ergänzungsheft 61.

ERNST FRIEDRICH APELT, Metaphysik. Leipzig 1857.

ERNST FR. APELT, Religionsphilosophie. Leipzig 1860.

OTTO APELT, Platons Dialoge übersetzt und erläutert. Philosophische Bibliothek, Leipzig 1906—1923.

HANS VON ARNIM, Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros. Leipzig-Berlin 1914. (geciteerd als: Jugenddialoge).

HEINRICH BARTH, Die Seele in der Philosophie Platons. Tübingen 1921 (geciteerd als: Die Seele).

HEINR. BARTH, Eidos und Psyche in der Lebensphilosophie Platons. Tübingen 1932 (geciteerd als: Eidos und Psyche).

J. L. BOERSMA, Wijsgeerige Studie over PLATO's Charmides. Utr diss. 1929. (geciteerd als: Charmides).

ARTHUR BONUS, Religiöse Spannungen. Die religiöse Krisis Bd. III. Jena 1911.

A. BONUS, Vom neuen Mythos. Die religiöse Krisis Bd. IV.

ANDRÉ BOULANGER, Orphée, rapports de l'orphisme et du christianisme. Serie „Christianisme", Paris 1925.

P. BOVET, Le Dieu de Platon. Thèse de Genève 1902.

EMIL BRUNNER, Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis, Beiträge zu einer Theorie des religiösen Erkennens. Tübingen 1914 (geciteerd als: Das Symbolische).

EMIL BRUNNER, Erlebnis, Erkenntnis, Glaube. Tübingen 1921.

EMIL BRUNNER, Die Mystik und das Wort, der Gegensatz zwischen moderner Religions auffassung und christlichen Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Tübingen 1924.

EMIL BRUNNER, Der Mittler, zur Besinnung über den Christusglauben. Tübingen 1927.

EMIL BRUNNER, Das Einmalige und der Existenzcharakter. Blätter für deutsche Philosophie. Bd. 3 Heft 3 1929. S. 265—282.

J. C. BRUYN, Plato van Dr. H. Oldewelt. Hermeneus 4de jrg. 1932, afl. 6, bl. 94 sq.

J. R. BUISMAN, Helikia. Nieuw Theolog. Tijdschrift (geciteerd als: N. T. T.) 1930, 19de jrg. afl. 2, bl. 139 sq.

---

1) Aangezien wij den laatsten druk van werken van BRUNNER, GOMPERZ, COHEN e. a. moeilijk konden machtig worden, citeerden wij naar den druk die in ons bezit is.

J. R. Buisman, Homerus als primitief dichter. Hermeneus 4de jrg. 1932, afl. 5, bl. 71 sq.
John Burnet, Early Greek Philosophy. 2nd ed. London 1918.
John Burnet, Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, with notes. Oxford 1924.
Ernst Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken. Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig 1922.
Ernst Cassirer, Die Sprache. Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Berlin 1923.
E. Cassirer, Sprache und Mythos. Studien der Bibliothek Warburg. Leipzig 1925.
E. Cassirer, Das mythische Denken. Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Berlin 1925.
Hermann Cohen, Plato's Ideenlehre und die Mathematik. Marburg 1878.
H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2e Aufl. Berlin 1885.
H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis. System der Philosophie I. Teil. Berlin 1902—1912.
Ludovicus Couturat, De Platonicis Mythis. Thèse de Paris, 1896.
Cron-Deuschle, Platons ausgewählte Schriften. Zweiter Teil. Gorgias. 5e Aufl. von Wilhelm Nestle, Berlin 1909.
Gerbrand Dekker, Die Rückwendung zum Mythos. München und Berlin 1930.
J. C. Franken, Kritische Philosophie und dialektische Theologie. Utr.diss. Amsterdam 1932.
J. C. Franken, Der Begriff der reinen Vernunft bei Aristoteles. Amsterdam 1932.
Paul Friedländer, Platon I: Eidos, Paideia, Dialogos. Berlin 1928.
Perceval Frutiger, Les Mythes de Platon. Paris 1930.
Theodor Gomperz, Griechische Denker, eine Geschichte der antiken Philosophie. 2 Bde Leipzig 1896 en 1902.
T. Goedewaagen en E. Slijper, Plato de mythendichter. Groningen-den Haag 1930.
Jane Harrison, Prolegomena to the study of Greek Religion. Third edition Cambridge 1922 (geciteerd als: Prolegomena).
Nicolai Hartmann, Platos Logik des Seins. Giessen 1909 (geciteerd als: Logik).
Wilhelm Hermann, Ethik. 5e Aufl. Tübingen 1921.
Ernst Howald, Platons Leben. Zürich 1923.
E. Howald, Ethik des Altertums. Handbuch der Philosophie herausgegeben von A. Bäumler und U. Schröter, Abt. III Beitrag B. München-Berlin 1926.
E. Howald, Mythos und Tragödie. Serie „Philosophie und Geschichte". Tübingen 1927.
J. Huizinga, Cultuurhistorische Verkenningen. Haarlem 1929.
J. Huizinga, De Immoralist die God vond. De Gids, jrg. 95 (1931) bl. 124 sq.

KARL JOEL, Geschichte der antiken Philosophie I. Tübingen 1921 (geciteerd als: Geschichte).

B. JOWETT, The Dialogues of Plato, translated into English with analyses and introductions IIId ed., Oxford 1892 Vol. II.

ADOLF JÜLICHER, Gleichnisreden Jesu. Sammlung Theol. Lehrbücher, Freiburg-Leipzig 2e aufl. 1899.

IMMANUEL KANT's Sämtliche Werke, herausgegeben von Karl Vorländer. Philosophische Bibliothek, Leipzig 1913—1922 („Kritik der reinen Vernunft" nog geciteerd naar den (10den) druk van Valentiner).

W. B. KRISTENSEN, Symboliek en Werkelijkheid. De Gids, jrg. 95 (1931) bl. 79 sq.

HERMANN KUTTER, Im Aufang war die Tat. Basel 1924. (geciteerd als: Im Anfang).

HERMANN KUTTER, Plato und Wir. München 1927.

K. KUIPER, Vier Voordrachten over Plato. Haarlem 1919.

ARTHUR LIEBERT, Mythus und Kultur. Kantstudien Bd. XXVII (1922) Heft 3—4, S. 399 sq.

RENÉ MUGNIER, Le sens du mot *ΘΕΙΟΣ* chez Platon. Paris 1930.

J. A. DÈR MOUW, Absoluut Idealisme. Leiden 1905.

PAUL NATORP, Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. Zweite verbesserte Auflage, Marburg 1910 (geciteerd als: Psychologie in Leitsätzen).

PAUL NATORP, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie. Tübingen 1912 (geciteerd als: Allgemeine Psychologie).

PAUL NATORP, Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme, Einführung in den Kritischen Idealismus. Dritte verbesserte Aufl. Göttingen 1921 (Wege zur Philosophie) (geciteerd als: Philosophie).

PAUL NATORP, Plato's Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus. Zweite durchgesehene und um einen metakritischen Anhang vermehrte Ausgabe. Leipzig 1921. (geciteerd als: Ideenlehre).

MARTIN P. NILSSON, Primitive Religion. Tübingen 1911. (Religionsgeschichtliche Volksbücher).

M. P. NILSSON, Die Griechen. Lehrbuch der Religionsgeschichte, begründet von Chantepie de la Saussaye, vierte vollständig neubearbeitete Auflage Bd. II S. 280 sq. Tübingen 1925.

H. M. J. OLDEWELT, Proeve eener introspectieve Plato-studie. Leidsche diss. 1927 (geciteerd als: Introspectieve Plato-studie).

H. M. J. OLDEWELT, Plato (Serie: Helden van den Geest). Den Haag 1931.

B. J. H. OVINK, Wijsgeerige en Taalkundige Verklaring van Plato's Gorgias. Leiden 1909 (geciteerd als: Gorgias).

B. J. H. OVINK, Verkeerde Metaphysika. De Gids jrg. 74 (1910) II bl. 32 sq.

B. J. H. OVINK, De Beteekenis van het Woord voor het Geestesleven. Rectorale rede, Amsterdam 1928 (geciteerd als: De Beteekenis van het Woord).

B. J. H. OVINK, De Zekerheid der menschelijke kennis. Zutphen 1928 (geciteerd als: Zekerheid).

B. J. H. Ovink, Filosofie als bloote kenniskritiek. De Gids, jrg. 94 (1930) bl. 177 sq.

B. J. H. Ovink, Philosophische Erklärung der Platonischen Dialoge Meno und Hippias Minor. Amsterdam 1931. (geciteerd als: Meno und Hippias Minor).

H. Th. Obbink, Godsdienstwetenschap. Bijbelsch-Kerkelijk Woordenboek deel IV. Groningen-den Haag 1920.

Max Pohlenz, Aus Platos Werdezeit, philologische Untersuchungen. Berlin 1913.

Hermann Pongs, Das Bild in der Dichtung. Band I: Versuch einer Morphologie der metaphorischen Formen. Marburg 1927.

K. Th. Preuss, Die geistige Kultur der Naturvölker (Aus Natur und Geisteswelt). Zweite Aufl. Leipzig-Berlin 1923.

Anton Reichling, S. J., Het platonische denken bij P. C. Boutens, poging tot verklaring van Boutens' wijsgeerig dichten. Maastricht 1925.

Karl Reinhardt, Platons Mythen. Bonn 1927.

Erwin Rohde, Psyche; Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. II Bde 7e und 8e Aufl. Tübingen 1921. (geciteerd als: Psyche).

Constantin Ritter, Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. Zweiter Band, München 1923.

Leo Schestow, Potestas Clavium oder die Schlüsselgewalt. München 1926.

H. Schmidt Degener, Proeve eener vergelijkende studie over Plato en Husserl. Utr. diss. 1924.

J. L. Snethlage, Kritische Philosophie, Theologie en Psychologie. Arnhem, 1927.

J. L. Snethlage, Een nieuw Pleidooi voor mythische Religie. Nieuw Theol. Tijdschr. (geciteerd als: N. T. T.) jrg. 18 (1929) afl. 1 blz. 33 sq.

Julius Stenzel, Metaphysik des Altertums. Handbuch der Philosophie herausgeg. von A. Bäumler und M. Schröter III, München-Berlin 1929.

J. A. Stewart, The Myths of Plato. London 1905.

J. Suys, Leo Schestow's protest tegen de rede. Leidsche diss. 1931.

Hermann Usener, Mythologie. Archiv für Religionswissenschaft (geciteerd als A. f. R.) 7ter Band (1904) S. 6 sq.

Sam Wide, Griechische Religion. Einleitung in die Altertumswissenschaft, herausgeg. von Alfred Gercke und Eduard Norden Bd. II S. 214 sq. Leipzig-Berlin 1922.

Ottomar Wichmann, Platon und Kant; eine vergleichende Studie. Berlin 1920.

Ulrich von Wilamowitz Moellendorff, Platon I: Leben und Werke. Berlin 1919.

Walter Willi, Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie. Zürich-Leipzig-Berlin 1925.

Wilhelm Windelband, Platon, 6te Aufl. Stuttgart 1920. (Frommans Klassiker der Philosophie).

Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen, zweiter Teil, erste Abteilung, 4e Aufl. Leipzig 1889.

j 7895

STELLINGEN

I

BURNETS bewering (PLATO's Phaedo Oxford 1931 notes p. 18) dat het onderscheid tusschen μῦθος en λόγος „is almost the same as ours between „fiction" and „fact"" is onjuist.

II

Wie met WINDELBAND (Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum 4e Aufl. bearbeitet von ALBERT GOEDECKEMEYER S. 129 aanm. 3) den term μετέχειν noemt een „ganz trivialen Ausdruck", heeft de spanning tusschen begrip en Idee in PLATO's wijsbegeerte niet verstaan.

III

STENZELS waardeering van PLATO's leven, zooals dat tot uiting komt in zijn bewering „Dass der Gute zugleich glücklich ist hat PLATON durch Lehre *und Leben* (curs. v.o.) bewiesen" (Metaph. des Altertums 1929 S. 122), is in strijd met de feiten.

IV

Ten onrechte beweert FRIEDRICH KUNTZE (Erkenntnistheorie, Handbuch der Philosophie I, B. 1927 S. 31): „Das scharfe Auseinanderrücken von PLATON und ARISTOTELES dürfte nach den Forschungen *Jägers* und *Stenzels* nicht mehr statthaft sein."

V

Wanneer KARL VORLÄNDER (Geschichte der Philosophie Bd. I Altertum 7e Aufl. 1927 S. 36) spreekt van een „kritische oder gar skeptische Stimmung" bij XENOPHANES, dan miskent hij hierin XENOPHANES' wijsgeerige en godsdienstige overtuiging.

J. R. BUISMAN

VI

CASSIRERS waardeering van de mythe staat nog te zeer onder invloed van zijn zuiver intellectualistische kennistheorie.

VII

HUSSERLS phaenomenologie is een terugval in de Aristotelische ontologie (scholastiek).

VIII

Eine personalistische Philosophie kann es nicht geben, ohne dass der Personbegriff so weit gedehnt wird, dass er seinen eigentlichen Sinn verliert (Fr. DELEKAT, Von Sinn und Grenzen bewusster Erziehung, Leipzig 1927 S. 106).

IX

Het is onjuist om met ADOLF DEISSMANN (Licht vom Osten 4e Aufl. 1923 S. 51) aan te nemen dat „griechische Sprache und griechische Kultur herrschten bis hinab in die unteren Schichten besonders der Städte".

X

Het onsterfelijkheidsgeloof is vermoedelijk in den tijd van PLATO beperkt geweest tot enkele (Orphisch-Pythagoreische) groepen.

XI

Ten onrechte wordt TAC. Hist. IV 71, 23 dum missilia hostium praevehuntur door HERAEUS vertaald met: „Während sie die feindliche Schusslinie im Trabe passieren".

XII

TAC. Ann. II cap. 37 en 38 zijn te beschouwen als een tendentieus bericht van TACITUS, waardoor hij blijkbaar opzettelijk TIBERIUS in een ongunstig daglicht wil stellen.

XIII

HORATIUS Oden I, carm. 38 is te beschouwen als een allegorisch slot van het eerste boek.

XIV

ὁππότε θυμὸς ἄνωγε· διώκω δ' οὔ τιν ἐγώγε
Od. 18, 409.
wordt ten onrechte door VON WILAMOWITZ (Hom. Untersuchungen 1884 S. 37 aanm. 6) voor onecht gehouden.

XV

De lezing der handschriften HEROD. IV, 111 *ἐδόκεον δ' αὐτὰς εἶναι ἄνδρας τήν αὐτὴν ἡλικίην ἔχοντας* dient hersteld te worden.

XVI

APELT's vertaling van PLATO, Policita 448 A *ἵν' ἔτι μᾶλλον ἴδῃς ὡς γλίσχρως εἰκάζω* door „damit du doch besser erkennst, wie gierig ich nach Gleichnisse bin" is onjuist.

XVII

Het is zoowel uit didactisch als uit paedagogisch oogpunt wenschelijk het huiswerk voor oude talen (in het bijzonder op de Lycea) tot een minimum te beperken.