



Wijsgeerige studie over Plato's Charmides

<https://hdl.handle.net/1874/292938>

1929

WIJSGEERIGE STUDIE OVER
PLATO'S CHARMIDES

DOOR

L. J. BOERSMA

23

A. qu.

192

WIJSGEERIGE STUDIE OVER PLATO'S CHARMIDES

UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK UTRECHT



3969 4264

H. gje. 192, 1929

WIJSGEERIGE STUDIE OVER PLATO'S CHARMIDES

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN
DOCTOR IN DE LETTEREN EN WIJSBEGEERTE AAN DE
RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT, OP GEZAG VAN DEN
RECTOR-MAGNIFICUS DR. A. A. PULLE, HOOGLEERAAR IN
DE FACULTEIT DER WIS- EN NATUURKUNDE, VOLGENS
BESLUIT VAN DEN SENAAAT DIER RIJKS-UNIVERSITEIT
TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT DER LET-
TEREN EN WIJSBEGEERTE TE VERDEDIGEN OP VRIJDAG
1 NOVEMBER 1929, DES NAMIDDAGS TEN VIER URE DOOR

LEFFERT JOHAN BOERSMA
GEBOREN TE HOLLANDSCHEVELD

N.V. DRUKKERIJ G. J. THIEME NIJMEGEN



N.V. DRUKKERIJ G. J. THIEME, NIJMEGEN

Na het voltooien van mijn proefschrift betuig ik U, hooggeleerde OVINK, hooggeachte promotor, mijn diepe erkentelijkheid voor al hetgeen ik aan U heb te danken.

Slechts twee jaar, al te kort, was het mij voor het aanvaarden van mijn betrekking vergund Uw colleges te volgen en onder Uw leiding aan de Universiteit de Wijsbegeerte te bestudeeren. Gij hebt dien tijd een groote beteekenis voor mijn wetenschappelijke opleiding gegeven. En daarna hebt Gij met de meeste welwillendheid Uw steun en voorlichting bij het vervaardigen van deze dissertatie aan mij geschonken.

Ook tegenover U, hooggeleerde VOLLGRAFF, spreek ik mijn dankbaarheid uit voor het vele, dat ik tot mijn vorming van U mocht ontvangen.

INHOUD.

	Pag.
Inleiding	1
Hoofdstuk I — Charm. 153 —159 B	7
Hoofdstuk II — Charm. 159 B—161 B	13
Hoofdstuk III — Charm. 161 B—166 E	21
Hoofdstuk IV — Charm. 166 E—169 D	41
Hoofdstuk V — Charm. 169 D—171 D	54
Hoofdstuk VI — Charm. 171 D—176 D	65
Hoofdstuk VII.	82

INLEIDING.

In talrijke verhandelingen zijn over dezen dialoog reeds de meest verschillende opvattingen verdedigd. Een consensus sapientium ontbreekt geheel. Voorwaarde hiervan zou zijn een volkomen begripen van de beteekenis van den dialoog en dit zou slechts mogelijk zijn bij een volkomen begripen van Plato's geheele geestesontwikkeling en het weten hoever hij in den Charmides daarin is gekomen. Maar zelfs hierover bestaat de grootste oneenigheid, hoe zijn fundamenteele denkbeelden in moderne begrippen benaderd en uitgedrukt moeten worden. De vraag dringt zich op: hoe is het mogelijk, dat zoovele deskundigen in al die jaren van Plato-onderzoek niet hebben kunnen uitmaken, wat Plato *bedoeld* heeft. Dat er uiteenloopende oordeelen zijn over de belangrijkheid en geldigheid van zijn gedachten verbaast ons minder; maar getuigt het niet tegen Plato als schrijver, dat er geen eenheid van opvatting te bereiken is over den *inhoud* van de in zijn werken uitgedrukte gedachten? Hoe meer men zich echter in Plato's werken en in de wijsbegeerte in het algemeen verdiept, des te begrijpelijker worden de geschillen. De uitlegging van een Platonisch geschrift heeft zijn weg te vinden door een waar warnet van philologische problemen. De volgorde der werken is onzeker en in ieder werk zijn onzekerheden, met betrekking tot welk geschrift of tot welke persoon bepaalde uitingen gedaan worden. Door het verloren zijn van zooveel werken der oude wijsbegeerte moet ons wel allerlei in de door Plato beschreven disputen onklaar blijven. Daarbij komt de onvergelykelijke eigenaardigheid waarmede Plato zelf schrijft. In de dialogen der eerste periode ontbreken diep-wijsgeerige gedachten niet, maar

wel klare, wetenschappelijke uiteenzettingen. Het uitbeelden der persoonlijkheden, vooral het apologetisch voor oogen stellen van Sokrates is hem zoo gewichtig, dat men in dit spel van ironie en ernst, van scherpzinnigheid en bewust en onbewust begane sophismen naar de werkelijke overtuiging van den schrijver moet zoeken, dikwijls moet raden.

In de latere perioden wordt de gecompliceerdheid anders, maar zeker niet geringer. De beteekenis van metaphoren en mythen is dubbelzinnig. Dat Plato gangbare woorden en begrippen gebruikt als wijsgeerige, de taal moet dwingen zijn gedachten te dragen, scheidt onophoudelijk mogelijkheden tot misverstand. Hij spreekt het in den Phaedrus zelf uit, hoezeer hij overtuigd is van de zwakheid van het geschrevene als zoodanig.

Maar zelfs al stonden ons de college's en discussie's van de Academie ter beschikking, er zou niet mee zijn geweerd, dat op velerlei wijze Plato's bedoelingen werden opgevat. Reeds Aristoteles, voor wien zoovele van onze moeilijkheden bij de Plato-interpretatie niet bestonden, heeft volledig misgetast. In latere jaren verzwakt dan ook bij Plato de overtuiging, dat voor alle wijsbegeerte het woord een even onmisbaar als steeds ontoereikend blijvend denkinstrument is (Ep. VII 342), zelfs de gestrengheid waarmede het *λόγον διδόναι* was geëischt. Wat toch de oorsprong van de Ideeënleer is geweest! Inderdaad is het aan niemand zoozeer als aan Plato bewaarheid, dat de absolute onaanschouwelijkheid van het doel der filosofie in het woord, dat den stempel der aanschouwelijkheid draagt, een te onwillig materiaal vindt, dan dat een zekerheid van uitdrukking, een ongestoord verduidelijken van bedoeling zou kunnen bereikt worden. Hij, die het eerst de noodwendigheid inzag van de fundeering van het empirische in het transcendentale, moet ook in zijn eenzaamheid het pijnlijkst ervaren hebben, dat de filosoof bij al zijn oordeelen uit het woord moet wegdringen, wat er aanvankelijk in lag en er in moet denken, wat er nooit in zal kunnen bevat worden.

Zoo geldt dan hier bij uitstek: „Du gleichst dem Geist den du begreifst." Plato volkomen begripen vereischt een volkomen

gelijkenis van geest, een vermogen om bij het geschreven woord een besef te krijgen van die philosophische inzichten, die hem waren geschonken. Dat Plato's geest nu de philosophische *κατ' ἐξοχήν* is geweest, wordt hoe langer hoe zekerder. Waar zou dan die volkomen gelijkenis zijn te vinden? Uit het ten deele gelijken volgt onmiddellijk het ten deele begrijpen en daaruit de gegeven geschillen.

Om naar den *ὑπερουράνιος τόπος* der Ideeën zich te verheffen voor zoover het een menschegeest vergund is, dààrom is het een origineel en geniaal denker als Plato vanaf zijn eerste ontwaken tot zelfstandig, geestelijk leven te doen geweest. Dit betoogt hij, dat hoe hoog verheven het rijk der Ideeën ook moge zijn, het toch bestaat uit onze Ideeën en dat klaarheid aangaande de Ideeën beteekent klaarheid aangaande ons zelf. Daaruit is allereerst voor ons te leeren, dat het begrijpen van Plato bemoeienis vooronderstelt om den *ὑπερουράνιος τόπος*... die het doel is van alle kritische wijsbegeerte. De wijsgeerige *λόγοι* veranderen en wisselen, de *ὑπερουράνιος τόπος* is onveranderlijk en eeuwig. Wijsgeerig inzicht is voor ons niet te verkrijgen dan door een denken in moderne begrippen. Van de helderheid, die hier bereikt is, hangt in de eerste plaats af de helderheid, waarmede wij Plato zullen verstaan. Want Plato begrijpen wij, wanneer wij begrijpen datgene, waarheen zijn eigen blik gericht was en waarheen hij onzen blik richten wil. Ook Plato zelf staat met de genialiteit, waarin hij na hem komenden overtreft, in een ontwikkelingsproces van wijsgeerige begrippen, waarin wij verder zijn dan hij. Bedenkende dat kennis van ontwikkeling onmogelijk is zonder kennis van het ontwikkelde, zullen wij om Plato naar vermogen te verstaan, hem in zekere opzichten beter moeten verstaan, dan hij zichzelf verstand. En, wat dit betreft, is de zelfde verhouding, die tusschen Plato en ons bestaat, ook tusschen Plato's jeugd-werken en die der latere perioden. Een nog in uiterste vaagheid en tegenstrijdigheid bevangen jeugddialog laat zich slechts tot begrip brengen aan de scherper gefixeerde en in onderlinge harmonie gebrachte grondbegrippen en grondproblemen. Eerst als de nevels zijn opgetrokken is met zekerheid te onderscheiden, waarop de blik

heeft gerust. Zoo is dan als principe voor het wijsgeerig bestudeeren van een Platonischen jeugdialoog vast te stellen, dat men, steunende op moderne transcendentale philosophie, tot het inzicht tracht te komen, dat Plato bereikt heeft en dat men aan dit inzicht, voor zoover het benaderd is, zijn aanvankelijk wijsgeerig worstelen in zin en bedoeling poogt te doorgronden.

De volgende verhandeling wil dus beproeven vast te stellen, wat Plato bij het schrijven van den Charmides moet voor den geest gezweefd hebben, hoe de problemen, die hem hier vaag bewust worden, later door hem zijn gezien en hoe ze in moderne begrippen behooren gesteld te worden.

Aldus vastgelegd zijn het voornamelijk twee onderwerpen waarover de Charmides handelt: de mogelijkheid (en het wezen) der wijsbegeerte en het begrip persoonlijkheid (als Selbstzweck tegenover de zaak als Mittel zum Zweck).

Beide worden hier in den nauwsten samenhang gebracht, zoodat men ook kan zeggen de eigenlijke problemen van den Charmides zijn: I. de mogelijkheid van de theoretisch-speculatieve Rede, en II. haar verhouding tot de praktische Rede.

Plato gevoelt nu reeds, dat door het, tot op zekere hoogte, voorhanden zijn der vele *ἐπιστήμαι*, noodzakelijkerwijs de eisch wordt gesteld van één algemeenste wetenschap (*μία τις ἐπιστήμη* Ch. 167 C) die tegenover alle bijzondere wetenschappen een eigenaardige functie heeft. Deze wetenschap als een afzonderlijk vak en wel als een centralere en fundamenteelere wetenschap dan alle andere moet mogelijk zijn.

Maar hoe is zij mogelijk? Zij schijnt als wetenschap, die zich richt op alles, wat weten genoemd wil worden, ook op zichzelf te moeten richten, ja in die zelfbeschouwing haar laatste doel te vinden, daar zij eerst dan het zuivere zelfbewustzijn heeft bereikt. Is nu dit weten, dat zich zelf vindt niet op te vatten als een tot zich zelf komen van den kennenden geest? Maar in het kennende Ik moet noodwendig gescheiden: het kennende (subject) en het gekende (object). Is dit laatste dan niet eigenlijk een „niet-zelf”? En bovendien: de wetenschap van al het weten moet noodwendig ook overzien het weten van het goede (het absoluut goede). Kan

dan het zich zelf kennende Ik als 't ware een standplaats innemen nog boven het absoluut goede?

Van die wonderlijke ééne wetenschap wordt nu ook verlangd, dat zij goed is voor het menschelijk geestesleven. Wat is nu anders goed voor ons geestesleven, dan wat ons goed maakt? Vermag het weten van het weten, vermag het kennen van zichzelf dat? Kan het bloot theoretische, zelfs al treedt het op als kritiek van het praktische, zelf praktisch worden?

Het is nu voor het waardeeren van den Charmides van het grootste belang ervan doordrongen te blijven, dat het voor Plato in dit stadium van zijn ontwikkeling volstrekt onmogelijk is geweest, deze vragen zuiver te stellen en te behandelen, alleen reeds, omdat gedifferentieerde termen en onderscheidingen hem ontbraken. Zijn *φύσις*-begrip was tegenover dat van den „geest” nog niet scherp afgepaald. Termen voor bewustzijn en zelfbewustzijn en persoonlijkheid ontbraken. Adjectieven voor subjectief en objectief, physisch en psychisch had Plato nog niet tot zijn beschikking. Bij hem moesten onklaar ineenvloeien al die beschouwingen over het zelf, die in onzen tijd van verschillend standpunt, dus streng gescheiden, gegeven worden in de Psychologie (als de wetenschap van het feitelijk zieleven), in de Ethiek (als de wetenschap van het ideale zieleven) in de Kenkritische Logika, die het kennen, en in de Wijsbegeerte van den Godsdienst, die het gelooven van den mensch op hun wijze behandelen. Ook die begrippen, *ιδέα*, *ἀνάμνησις*, *ἔρως*, *διαλεκτική*, waarin Plato zelf de wijsgeerige bespiegeling over de *ψυχή* tot op zulk een hoogte gebracht heeft, waren thans door hem nog niet geschapen. Maar op eigenaardige wijze belicht deze dialoog het begin van den ontdekkingsgang, die tot hen zou voeren.

HOOFDSTUK I.

De Charmides behoort met den Lysis en Staat I tot het dialoog-type, waarin Sokrates aan een niet genoemde een vroeger gehouden gesprek vertelt. Het is duidelijk, dat hiermee, veel meer, dan bij eenvoudige beschrijving van een dialoog, gelegenheid ontstaat tot uitbeelding van personen en omgeving. Inderdaad bezit de Charmides een uitvoerige inleiding van groote schoonheid. Over haar loopen de opvattingen trouwens reeds geheel uiteen. Bij AST, SCHAAARSCHMIDT en later bij RICK vormt zij één der gronden, waarop de onechtheid van den dialoog betoogd wordt. Hetzelfde, wat hun een steen des aanstoets is, nl. de schildering van Sokrates' zinlijk geroerd zijn door lichamelijke schoonheid en de lof die Charmides' en daarmee Plato's eigen familie wordt toegezwaid, vormt voor anderen een hoofd-bestanddeel van den dialoog, aan wiens echtheid in 't geheel geen twijfel meer wordt gevoeld. Zoo zegt v. WILAMOWITZ: „Weil S. sinnliche Hitze empfindet ist es seine seltsterworbene Tugend, dasz er seiner Herr bleibt... Das Ganze wird die falschen Anschuldigungen gegen S. um so sicherer zerstreuen, da sich die Verteidigung nicht geflissentlich vordrängt. Diese Wirkung zu üben war dem Schriftsteller die Hauptsache" ¹⁾. Over het prijzen van Charmides zegt POHLENZ: „Wenn dabei Plato so stark hervorhebt, dasz Ch.' Haus von jeher Athens Stolz gewesen ist... hören wir den Aristokraten Plato, der den Radikalen seiner Zeit vor Augen führt, was sein geschmähtes Haus für Athen bedeutet" ²⁾. Terwijl MUTSCHMANN zoo

¹⁾ Platon I p. 197.

²⁾ Aus Platos Werdezeit p. 45.

ver gaat, dat hij den Charmides een *ἐγκάμιον*, liever nog *ἐπιτάφιος* noemt, dien Plato geschreven heeft na het zware verlies, dat zijn familie en het vaderland geleden hadden in den val van Charmides en Kritias ¹⁾).

Daar het mijn voornemen is den Charmides zooveel mogelijk wijsgeerig te behandelen, zal ik op een bespreking der inleidende gesprekken niet verder ingaan dan voor hun beteekenis voor het volgende begripsonderzoek noodig is. Het is mij niet mogelijk mede te gaan met opvattingen als van ZELLER „die Masse des mimischen Beiwerks steht mit der Magerkeit des philosophischen Inhalts in keinem Verhältniss” ²⁾ of met het oordeel van hen, die de kern van den dialoog in het apologetische zoeken. Zijn wijsgeerige disputen worden daarbij geheel onderschat. En ook voor het dialectisch deel heeft de inleiding haar beteekenis.

Dialoog
153-159B.

Sokrates, den vorigen dag van Potidaea teruggekeerd, begeeft zich naar de palaistra, waar voor allen Chaerephon op hem afkomt, vol vreugde hem gered uit den slag weer te zien. S. wordt naast Kritias geplaatst en uitgevraagd over den veldtocht. Dan stelt hij zelf vragen. Hij informeert, hoe het met de filosofie staat en naar jonge menschen, uitmuntend in aanleg of schoonheid. Kritias noemt hem als den schoonste, Charmides, die juist binnentreedt. Allen zien naar hem als naar een godenbeeld; ook S. is overweldigd. Hij geeft toe, dat Ch. onweerstaanbaar is, mits ook zijn ziel schoon is. Dit zal onderzocht worden. Ch. wordt met S. in gesprek gebracht, onder voorwendsel, dat deze een geneesmiddel voor zijn hoofdpijn heeft.

Met Ch.s wonderbaarlijke schoonheid in zijn onmiddellijke nabijheid, verliest S. zijn bezinning. Eerst na bange worsteling met zich zelf — zoo vertelt hij — kan hij op de hem gestelde vraag antwoorden. Van een Thracischen arts kreeg S. het middel en de daarbij behoorende tooverspreuk. Hij moest zweren, geen lichaamsdeel met het middel te zullen behandelen, voordat ook

¹⁾ Hermes 41 1916 p. 473.

²⁾ Die Philosophie der Griechen II p. 526.

de ziel van den kranke tot beterschap geholpen was. Zooals voor genezing van een lichaamsdeel herstel van het geheele lichaam noodig is, zoo kan het lichaam niet gezond zijn, als de ziel ziek is. De behandeling der ziel geschiedt door tooverspreuken. Tooverspreuken zijn de *καλοὶ λόγοι*. De ziel ontvangt daardoor de *σωφροσύνη*. Bezit zij die, dan is het geringe moeite ook het lichaam te helpen.

Kritias prijst Ch. gelukkig, daar hij nu wegens zijn hoofdpijn ook geestelijk verder gebracht zal worden. Volgens hem bezit Ch. de *σωφροσύνη*, de eigenschap, waartoe de tooverspreuk dienstig is, reeds in hooge mate. S. zou zich daarover niet verwonderen. Ch. stamt immers af van de edelste voorouders. Bezit Ch. werkelijk de *σωφροσύνη*, dan heeft hij geen tooverspreuken meer noodig, maar kan dadelijk het geneesmiddel ontvangen. Als Ch. nu rechtstreeks door S. gevraagd is, hoe het met de *σωφροσύνη* bij hem staat, kan hij daarop niet zonder meer antwoorden. S. stelt dan voor dit gezamenlijk aldus te onderzoeken: indien Ch. de *σ.* heeft, moet hij haar bij zich zelf kunnen waarnemen, op grond van die waarneming een voorstelling hebben wat *σ.* is en deze voorstelling in zijn moedertaal kunnen uitdrukken. Om tot zekerheid te geraken heeft Ch. de vraag te beantwoorden *τί φῆς εἶναι σωφροσύνην*. — Hiermee heeft de inleiding het thema van den dialoog gegeven en is daarmee beëindigd.

Van Plato's bewondering voor de geneeskunde getuigen vele dialogen. Het principieele, waarin het werk der artsen met dat van Sokrates en zijn navolgers overeenkomt, is, dat uit de tallooze feitelijk voorkomende en als mogelijk te denken toestanden, hier op lichamelijk, daar op geestelijk gebied, diegene gezocht wordt, die als de goede behoort bestendig of nagestreefd te worden ¹⁾.

Maar er is tusschen het lichamelijk en geestelijk welzijn (het *εὖ πρῶττειν*) van den mensch toch ook een ingrijpend onderscheid. Het lichamelijk welzijn is bijna geheel een gave der natuur. Zelf kan de mensch hier maar op beperkte wijze iets doen. Is hier

Beschou-
wing
153-159B.

¹⁾ Vgl. Ernst Hoffmann, Platon und die Medizin. Anhang Zeller II p. 1070 e. v.

iets in wanorde geraakt, dan kan de zaak in den regel alleen door de kennis van een ander (den *ιατρός*) weer in orde gebracht worden. Het geestelijk welzijn daarentegen is niet van nature, maar heeft tot voorwaarde, dat het door de natuur gegeven, individueel psychische, aan welk al of niet gegeven zijn men zelf niets kan doen, door den mensch zelf op de juiste wijze als middel, als stof gebruikt wordt. Daar men hier zelf tot stand moet brengen, door het eigen Ik en diens zelfbewustzijn, kan er ook eigenlijk niets *van buiten* veranderd worden. Is hier iets verkeerd ontstaan, dan kan dit ook alleen door het eigen Ik weer in orde worden gebracht, doordat dit feitelijk verkeerde in het ééne deel van het Zelf als zoodanig wordt ingezien door een ander, hooger deel van het Zelf. Toch spreekt Sokrates over een behandeling van de ziel door *καλοὶ λόγοι*, welke aan die van het lichaam behoort vooraf te gaan — een zeer modern klinkende opvatting, dat genezing van lichamelijke afwijkingen afhangt van de geestelijke gesteldheid! De medicus critiseert het lichaam en stelt vast of dit aan de eischen voldoet. Hetgeen hij vermag door zijn kennis van het lichamenlijk sein-sollende. Maar wie is degene, — wat is zijn weten en hoe heet zijn *τέχνη* — die datzelfde doet ten aanzien van de ziel van den individueelen mensch? Deze criticus zal in de eerste plaats meer van het zedelijk goede moeten weten dan de gecritiseerde en zou om hem geheel naar waarheid te kunnen beoordeelen eigenlijk boven dien menschengeest moeten staan. In geen geval kan zijn behandeling — zooals die van het lichamenlijke alleen — buiten het zelf van den behandelde omgaan. Maar juist daarin moet gebracht worden, wat er van buiten niet in te brengen is, n.l. inzicht. Zoo zal de behandeling moeten bestaan in een wekken van het inzicht-zoeken, in een aansporing tot zelfbezinning. En daarover handelt de Meno.

Charmides heeft een gezond en mooi lichaam en leeft somatisch, behalve een beetje hoofdpijn, gelukkig en in harmonie met de ruimtelijke natuur. Gevraagd wordt: heeft hij ook een gezonde en mooie ziel, leeft hij ook in harmonie met de geestelijke werkelijkheid? Zijn lichamenlijk leven is in orde. Hoe is 't met zijn Ik, zijn

geestelijk *οικεῖον* gesteld? Heerscht ook daar een feitelijke kosmos? En deze vragen worden beantwoord, als beantwoord wordt: bezit Charmides de *σωφροσύνη*? Dit begrip is hier dus in algemeensten zin van rechtschapenheid, rechtgezindheid, goeddenkendheid op te vatten. Nu komt, zooals gezegd, bij de geestelijke kosmos op bewustzijn alles aan. Hier heeft, als er werkelijk in strengen zin redelijk geordend is, het Ik zelf geordend en dat wel met het bewustzijn de ordening daarom te voltrekken, omdat zij aldus behoorde voltrokken te worden. Dat aan iemand de rechte gezindheid eigen zijn zou, zonder dat hij weten zou, dat zij hem eigen is — is dus kortweg een ongerijmdheid. Als men bewust zelf iets in zich tot stand brengt, zal men toch moeten weten, dat men het doet. Om van het gegeven individueel psychische als van een stof het rechte gebruik te kunnen maken, moet men van deze stof een zekere theoretische kennis hebben, en van datgene, waartoe de stof behoort gevormd te worden nog een andere, nl. ethische kennis. Hier doen zich de grootste moeilijkheden voor. Het komt blijkbaar in beide gevallen aan op zelfkennis. Eerst op een kennis van het feitelijk gegeven zelf, dan op die van wat het zelf behoort te worden.

Wat het eerste betreft: hoe heeft men zich deze kennis, die toch een subject en een object schijnt te vooronderstellen, nader te denken? De natuurkennis heeft aan de zinlijke aanschouwing in ruimte en tijd een soort houvast. Deze ontbreekt hier ten eenenmale.

En wat het tweede betreft: het is niet te begrijpen hoe het „hooger” Ik criteria van goed-zijn in zich kan hebben, aan welke het toch zelf niet beantwoordt. Want deed het dit wel, hoe zou het dan zijn „lager” Zelf nog een oogenblik in zulk een toestand laten, dat er een hemelsbreed verschil is tusschen wat het is en wat het behoort te zijn?

Wij weten van Sokrates' eisch der zelfkennis, der zelfbezinning, maar niet, dat hem het door en door problematische van deze begrippen helder bewust is geworden. Plato is daarover in den Charmides, in de eerste periode van zijn litteraire loopbaan reeds verontrust.... „er woltte dem Sokrates so unsokratisch

nicht folgen, wie andre es vielleicht getan haben." 1) Horneffer kan in den Charmides zelfs niets anders zien dan een bestrijding van Sokrates! 2) Maar in het begin van onzen dialoog worden in ieder geval alle moeilijkheden, die het kennen en vormen van het zelf medebrengen, genegeerd. Het gevormde zelf schijnt als gegevenheid beschouwd te worden en de innerlijke waarneming komt geheel op één lijn met het ruimtelijk zien. De functie van het woord is bij beide volkomen gelijk. Immers, als moet uitgemaakt worden of Charmides in het gelukkige bezit der σωφροσύνη is, dan geeft Sokrates te bedenken: wanneer iets innerlijk aanwezig is, dan moet het zich toch aan de waarneming (αἴσθησις) opdringen en dit zal een voorstelling (δόξα) ten gevolge hebben, die in woorden is weer te geven.

Het is typeerend voor de ironische manier, waarop de jeugd-dialogen geschreven zijn, dat naderhand op problemen in de zelfkennis gewezen wordt als onontkoombare moeilijkheden, terwijl aanvankelijk wendingen gebruikt waren, die een naïveteit schenen te verraden, waarbij dergelijke vragen niet licht zouden opkomen. Hier heeft men den historischen Sokrates, die het optreden van den Platonischen bepaalt. Ook de overschatting van de mogelijkheid het innerlijk doorleefde in woorden uit te drukken, kan een reminiscentie zijn aan hem, die niettegenstaande zijn δαιμόνιον, het onuitsprekelijke niet ten volle in rekening gebracht zal hebben bij zijn methode van vragen en antwoorden.

1) Natorp, Platons Ideenlehre p. 21.

2) Horneffer, Platon gegen Sokrates p. 52 e. v.

HOOFDSTUK II.

Dialogo
59B-161B.

Na eenige aarzeling geeft Charmides als eerste definitie τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῆ, ἐν τε ταῖς ὁδοῖς βαδίζειν καὶ διαλέγεσθαι, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὡσαύτως ποιεῖν... συλλήβδην ἡσυχιότης τις. De kritiek van Sokrates daarop luidt: de σωφροσύνη behoort onder τὰ καλὰ. Blijft de qualiteit van het schrift gelijk, dan heeft het snelle tegenover het bedaarde recht op het praedicaat κάλλιον. Evenzoo bij het lezen, cither spelen en alle gymnastiek: het levendige en snelle, niet het rustige is het schoonst. Wat het lichamelijke betreft zou dus, als het καλόν als criterium wordt genomen, de snelheid meer recht hebben σωφροσύνη te heetten, dan de rustigheid. En hetzelfde is te zeggen van geestelijke functie's als b.v. leeren, zich herinneren, begrijpen, willen enz. Daar nu gesteld was: de σωφροσύνη is een καλόν, en gebleken is, dat altijd of bijna altijd de snelle en krachtige verrichtingen in schoonheid boven de rustige staan, kan ook de σωφροσύνη niet in rustigheid bestaan, want het is niet de rustigheid die de schoonheid bewerkt. — Als Charmides zich door deze weerlegging gewonnen geeft, wordt hem op 't hart gedrukt zich zelf nogmaals te onderzoeken en nauwkeurig waar te nemen, wie hij door de σωφροσύνη wordt. Dan moet hij vaststellen hoedanig de σωφροσύνη moet zijn om dat gevolg te kunnen hebben. Het antwoord is: δοκεῖ μοι αἰσχύνεσθαι ποιεῖν ἢ σωφροσύνη καὶ αἰσχυντηλὸν τὸν ἄνθρωπον, καὶ εἶναι ὅπερ αἰδῶς ἢ σωφροσύνη. Waartegen Sokrates inbrengt: De σωφροσύνη is een καλόν en verder zijn de σώφρονες ἀγαθοί. Wat niet tot goede mensen maakt is zelf geen goed. Dus is de σωφροσύνη behalve een καλόν ook een ἀγαθόν. Is dan niet waar, wat Homerus zegt: αἰδῶς δ'οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ

παρεῖναι? Indien wel, dan zou de αἰδώς zoowel een ἀγαθόν als een οὐκ ἀγαθόν zijn. En de σωφροσύνη is nooit anders dan een ἀγαθόν, daar zij menschen tot goede en nooit tot slechte maakt. — Weer is Charmides bereid zijn definitie op te geven.

Beschou-
wing
159B-161B

Sokrates had Charmides uitgenoodigd zijn meening over de σωφροσύνη te uiten, zeggende: dit moet toch mogelijk zijn, als gij van haar een voorstelling bezit, ἐπειδὴπερ ἑλληνίζειν ἐπίστασαι.

In zijn editie merkt Croiset hierbij op: „Puisque tu sais le grec” dit Socrate; il s’agit moins encore en effet, d’une définition vraiment philosophique que de l’explication d’un mot pris dans le sens que lui attribue l’usage ordinaire.” — Het is overigens ook uiterst moeilijk een definitie van het gangbare begrip σωφροσύνη te geven. In onzen dialoog is in het begrip aldoor te voelen de etymologische beteekenis van het woord, gezondheid van geest; als zoodanig kwam zij reeds in de inleiding ter sprake. Het woord op zich zelf is een crux interpretum; een Hollandsch woord, dat al de schakeeringen van het Grieksche zou hebben, is er niet. De eerste definitie van Charmides toont eenerzijds, hoe mat en verbleekt het gangbare begrip kan worden opgevat. Pohlenz vergelijkt er mee Wolken 671, waar het oude opvoedingsideaal in brave burgerlijkheid wordt geteekend. Psychologisch is het zeer aannemelijk, dat Charmides eerst dit er over zegt. De inleiding geeft een bekoorlijk beeld van zijn jeugdige ongereptheid en bescheidenheid. Maar ook de tijd van diepgaanden geestelijken strijd moet voor hem nog komen. Dat de „geestelijke gezondheid” een bovenmenschelijk zware eisch uitdrukt is hem verborgen. Hij gaat op het voorstel in, om te beproeven de σωφροσύνη, als nu al kant en klaar in hem aanwezig, te beschrijven. En dus vertelt hij van haar, wat van een jongmensch, als hij is, door de fatsoenlijkheid wordt geëischt, en meent daarbij in overeenstemming te wezen met de uiterst algemeene beteekenis der σωφροσύνη: geestelijk zijn, zooals men moet zijn. De σωφροσύνη is, wat men van een jongen, welopgevoeden aristocraat mag verwachten: goede, ingetogen manieren, rust in het spreken, enz. Anderzijds is toch ook in deze definitie een onbedorvenheid van Charmides’

zedelijke intuïtie en in de *σωφροσύνη* een neerslag der overtuiging van een volk met hoog geestelijk leven nog te vinden. Van welk een ethische diepzinnigheid het begrip *κόσμος* uitdrukking kan worden, daarvan getuigt de Gorgias (504).

Bij de eerste definitie krijgt men een voorstelling van zelfbeheersching. Dat is het, wat voor den geest zweeft; de oppervlakkigheid ligt daarin, dat alleen de uiterlijke verschijningsvorm in het oog wordt gevat. Het begrip zelfbeheersching zou onmogelijk in het gesprek door den dialectisch nog geheel ongevormden Charmides ter sprake gebracht kunnen worden, omdat daarmee ook meteen gestooten zou zijn op de moeilijkheid der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* n.l., dat men tegelijkertijd een „zelf” is en toch boven dat zelf staat. Waar men in de litteratuur over dezen dialoog herhaaldelijk de bewering aantreft, dat de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* nu letterlijk niets meer met de *σωφροσύνη* te maken heeft, moet wel opgemerkt worden, dat het juist de reflexiviteit is, die Plato in de *σωφροσύνη* problematisch acht en onderzoekt, en daarmee ernst makende komt hij tot de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*, waarin de reflexiviteit zoo duidelijk mogelijk is uitgedrukt. Latent is de moeilijkheid al aanwezig in Charmides' woorden — een meesterlijke trek van Plato's dialogen is het geleidelijk helderder voor oogen stellen der tegenstrijdigheden — voorzoover onuitgesproken de zelfbeheersching bedoeld wordt. Is het Ik dat beheerscht wordt al of niet hetzelfde als het Ik dat beheerscht? Beide opvattingen voeren tot moeilijkheden. Is in het ééne Ik oorspronkelijk een wil niet gelijk aan dien van het andere? Hoe is het recht van den eenen wil om over den anderen te heerschen te bewijzen? Het begrip zelfbeheersching brengt onmiddellijk in aanraking met het doelbegrip ¹⁾, dat aan het einde van den dialoog eveneens duidelijker aan den dag komt. Eerst aan de waarde van het doel is de waarde der zelfbeheersching te meten. Het is consequent, en van het begin af aan in den dialoog voorbereid, dat de

¹⁾ Vgl. Herrmann, Ethik p. 19. „Diese Herrschaft des in einem Zweckgedanken gesammelten Bewusstseins über die Gefühle nennen wir Selbstbeherrschung”.

beschouwing over het zelf in een beschouwing over een absolute waarde eindigt.

Bij Sokrates komt het natuurlijk niet op, dergelijke overwegingen al in het gesprek met Charmides te ontwikkelen. Hem wordt in zijn eigen taal geantwoord. Sokrates bemerkt, dat Charmides bij zijn definitie aan het uiterlijke blijft hangen. En dat fixeert hij scherp, door het ἡσυχῆ gelijk te stellen aan βραδέως, waarbij het κοσμίως heelemaal wordt verdonkeremaand. Dat dit op zich zelf een sophistische begripsverschuiving is, doet niets ter zake, want het gaat er niet om of objectief beschouwd de definitie zich zou laten handhaven, maar, daar de bedoeling is Charmides geestelijk te onderzoeken, is de vraag wat hij met zijn woorden vóór heeft. En dan bewijst ook het feit, dat de weerlegging argeloos wordt geaccepteerd, dat, wat Sokrates van de woorden maakt, beantwoordt aan den zin, waarin Charmides ze bedoeld had.

De uiterlijkheid in de eerste definitie verwijt Sokrates Charmides door hem te zeggen, dat zijn aandacht op zijn innerlijk wezen gericht moet worden; op grond van wat daar bevonden wordt, moet hij zijn definitie stellen. Charmides blijkt nu de les, die de eerste weerlegging bevatte, verstaan te hebben en in vage bewoordingen spreekt hij van de gevoelens, waarin hij de werking der σωφροσύνη meent waar te nemen. „Im Charmides dient es zur Charakteristik der dialektischen Unsicherheit des Jünglings... dass er in seiner... Definition... von dem Begriffe der Aischyne zu dem der Aidos unvermittelt hinüberspringt”¹⁾. In de begrippen αἰσχύνη en αἰσχύνεσθαι is n.l., volgens SCHMIDT²⁾ de vrees voor berisping en afkeuring uitgedrukt, die niet noodzakelijk uit hoogachting voor de zedelijke grootheid van bepaalde personen behoeft voort te komen, maar ook heel andere niet-ethische motieven kan hebben³⁾. Het begrip αἰδώς daarentegen zou

¹⁾ L. Schmidt, Ethik der alten Griechen p. 180.

²⁾ p. 165 en 179.

³⁾ Zoo oordeelt Schultz in zijn dissertatie (*Aidώς* p. 7), dat Irus (Od. XVIII 12) door zijn woorden ἐγὼ δ' αἰσχύνομαι ἔμπης te kennen geeft: se non vera religione commotum Ulixi seni parcere, omnino se non ipsum sentire, quid rectum et turpe sit, sed ex ceterorum iudicio pendere.

insluiten het streven om anderen, wien men, om welke reden dan ook, ontzag schuldig is, niet te kwetsen, en met de beteekenis van eerbied voor bepaalde personen ook die van eerbied voor zedelijke wetmatigheid gekregen hebben. Plato zelf echter blijkt de begrippen *αἰσχύνη* (*αἰσχύνεσθαι*) en *αἰδώς* (*αἰδέεσθαι*) niet altijd uit elkaar te houden (b.v. Euthyphro 12 B. C. Nomoi 640 E. 647 A.), zoodat Schmidt's conclusie van het gebruik der twee woorden in één definitie op de dialektische onrijpheid van Charmides wel cum grano salis is te nemen. Meer wijst daarop *αἰσχυντηλός* „schaamachtig” „beschroomd”, dat niet allereerst in de ethische sfeer thuis hoort. Zeker is in elk geval, dat de definitie zeer dienstig is voor de psychologische karakteristiek van Charmides, die in hem welbekende gevoelens van bedeesdheid en schroom, zonder dat nog ethische overtuiging en natuurlijke aanleg streng gescheiden worden, het wezen der *σωφροσύνη* meent te vatten.

De weerlegging van de tweede definitie valt alleen het begrip *αἰδώς* aan. De gelijkstelling ¹⁾ hiermede beteekent voor het onderzoek weinig vooruitgang, daar *αἰδώς* evenals *σωφροσύνη*, door haar diepe worteling in het Grieksche geestesleven, zooveel beteekenissen heeft, dat de zin duister en het begrip problematisch wordt. En een onderzoek naar de *αἰδώς* wenschte Plato hier niet te geven. Hij heeft dat trouwens nooit gegeven en in zijn systeem van ethische begrippen dit begrip niet opgenomen, al noemt en bespreekt hij het herhaaldelijk terloops. Voor zijn diepzinnigheid en veelzijdigheid heeft hij een open oog gehad. ²⁾

¹⁾ Merkwaardig is overigens, dat Plato later zelf de *αἰδώς* in een beteekenis gebruikt, waarin hij ook de *σωφροσύνη* neemt. Schultz merkt op: ... pudorem Plato comparare potest cum arte musica; vinum enim defendit, cum furorem illum excitet, ex quo ad rythmum et harmoniam progrediamur. Itaque judicat vinum *φάρμακον* ... *αἰδοῦς μὲν ψυχῆς κτήσεως ἔνεκα δεδύσθαι, σώματος δὲ ὑγιείας τε καὶ ἰσχύος* (Leg. II 672 D); a rythmo carminum (cf. Rep. 401 D sqq.) ad concentum (saepissime ita *σωφροσύνης* notio a Platone explicatur) illum animae pervenimus ... *Αἰδώς* ita pertinet ad animum, ut sanitas ad corpus. (p. 74.) Juist in die verhouding was in de inleiding van den Charmides de *σωφροσύνη* gesteld! Cum *σωφροσύνη* notio Platonica (sc. *αἰδοῦς*) optime comparatur. (p. 102).

²⁾ Schmidt. Die Ethik der alten Griechen p. 177 e. v. Schultz, *Αἰδώς* p. 71 e. v.

Gevoeld als eerbiedige schroom voor de objectieve machten, als vrees de gedachte wetmatigheid in subjectieve willekeur te doorbreken, heeft het begrip natuurlijk een eminent ethische beteekenis. Ook in zijn zin van ontzag voor de persoonlijkheid. Zoo komt het overeen met Kants „Achtung”, die van groot belang is voor zijn tweede formule van den „kategorischen Imperativ”.¹⁾ En daar deze schroom en dit ontzag toch associatie’s zijn, die de denkende Griek bij het woord *αἰδώς* moet gehad hebben, schijnt de oogenblikkelijke verwerping hier ter plaatse weinig zakelijk. Er valt echter te bedenken dat uit Charmides’ woorden is op te maken, dat hij *αἰδώς* in vervlakte beteekenis neemt. Dat deze zoowel „goed” als „slecht” kan zijn wordt in de litteratuur dikwijls vermeld.²⁾ Door terstond te constateeren, dat Charmides de zuivere *αἰδώς* niet in het oog heeft gevat, kan Sokrates hem weerleggen. Het is Sokrates nu eenmaal niet mogelijk den jeugdigen Charmides tot partner te nemen in een dieper gaand dialektisch onderzoek. Had hij hier een oogenblik ernst willen maken met het begrip *αἰδώς*, dan zou daarmee ook terstond het te behandelen probleem der reflexiviteit te voorschijn zijn gekomen. Want *αἰδώς* in ethischen zin is achtung van een menschelijk zelf òf voor zich zelf òf voor een mede-zelf òf voor het boven-menschelijk zelf van de zedewet en het goddelijke. In Charmides’ definitie is ook ditmaal een praeludeeren te hooren op de eigenlijk nader te beschouwen definitie’s van Kritias, voor zoover weer het zelfbegrip voor den geest zweeft zonder nog uitdrukkelijk ter sprake gebracht te worden.

Aanvankelijk staat Sokrates’ bespreking van de tweede definitie logisch hooger, dan het afdoen der eerste. Ook thans is het geen volledig syllogisme, waarmee dit geschiedt, maar er is tenminste meer streven logisch te werk te gaan. Deze definitie wordt korter, doch niet met zulk een sophistische begripsverschuiving afgedaan.

1) Handle so, dasz du die Würde der Menschheit sowohl in deiner Person als auch in der Person jedes andern jederzeit achttest und die Person immer zugleich als Zweck, nie blosz als Mittel gebrauchst.

2) Vgl. Schmidt, Eth. d. a. Gr. p. 176.

Wat voorondersteld wordt is: 1. de *σωφροσύνη* is een *καλόν*. 2. de *σώφρονες* zijn *ἀγαθοί*. 3. wat niet *ἀγαθόν* maakt is geen *ἀγαθόν*. Waaruit de conclusie is: de *σωφροσύνη* is zoowel een *καλόν* als een *ἀγαθόν*. Zodoende wordt, dat de *σωφροσύνη* een *ἀγαθόν* is, geconcludeerd uit 2 en 3. Dus 2 staat kortweg voor: door *σωφροσύνη* worden menschen *ἀγαθοί*; en bij 3 is te denken (wat daaruit strikt genomen niet volgt): dat, waardoor men *ἀγαθός* wordt, is zelf een *ἀγαθόν*. Bovendien geeft de toekenning van het praedicaat *ἀγαθός* zoowel aan personen als aan eigenschappen in één gevolgtrekking een onzuiverheid. Maar Charmides maakt geen bezwaar en dan wordt met een citaat uit Homerus, die hier zonder meer als autoriteit geldt, de definitie *ἔστιν ὅπερ αἰδώς ἡ σωφροσύνη* afgewezen.

Daarmee heeft nu Sokrates de beide definitie's van Charmides gewogen en te licht bevonden in een onderzoek, dat zich geheel naar den partner in den dialoog regelde. Er is geen uitgaan geweest boven Charmides' gedachtenwereld. Met zijn eigen vage begrippen en denkmethode, met behulp van autoriteitsgeloof is hem aangetoond, dat zijn opvattingen niet zijn te handhaven. Daarbij is ons, behalve zijn jeugdige naïveteit, zijn onbevangen ethische intuïtie voor oogen gesteld. Want de heele weerlegging berust daarop, dat Sokrates onmiddellijk zijn instemming ontvangt, wanneer hij de hooge eischen, die de *σωφροσύνη* stelt, aanroert. De *σωφροσύνη* behoort immers te zijn een *καλόν*, een *ἀγαθόν*.... en de definities zijn niet zóó bedoeld, dat ze van die hooge eischen zouden getuigen. — Aldus wordt gewezen op een tegenstrijdigheid in Charmides' geestelijk leven, waarin enerzijds met een bepaalde verzekerdheid oppervlakkig over de deugd gedacht wordt en anderzijds een bewustzijn van de zedelijke eischen, hoe vaag ook, is aan te treffen. En daarmee is ook een beeld gegeven van Sokrates' paedagogie, die, wat als rustig geestelijk bezit beschouwd wordt, nietig bewijst, door het te toetsen aan geestelijke eischen, wier geldigheid axiomatisch wordt aangenomen. Dit is, wat hij beoogt: den behandelde te bezielen met het bewustzijn van een eisch, en aan dit bewustzijn zijn naïeve zelfvoldaanheid te breken. Want, daarvan is Sokrates overtuigd, als het geloof

in de toereikendheid van eigen geestelijk bezit verstoord is, dan zal gezocht worden naar een ander, dat betrouwbaarder is. Dan is het zelfstandig nadenken gewekt en daarmee heeft Sokrates, die een onwankelbaar vertrouwen heeft in de reinigende kracht der rede, zijn doel bereikt.

HOOFDSTUK III.

Nu herinnert Charmides zich eens gehoord te hebben, dat de *σωφροσύνη* zou zijn *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*. Wat zou Sokrates daarvan denken? Sokrates stelt eerst de vraag, van wien Charmides deze definitie hoorde, van Kritias of van een anderen wijze? Van mij niet, roept Kritias. De zegsman mag dan onzeker blijven, waar het op aan komt is: bevat de definitie waarheid? De definitie is raadselachtig, merkt Sokrates op. Letterlijk is zij in elk geval niet bedoeld. Het schrijven is een *πράττειν*. Door niet alleen zijn eigen naam, maar ook die van anderen te schrijven verlaat men niet het *σωφρονεῖν* om zich schuldig te maken aan *πολυπραγμανεῖν*. Het genezen, bouwen, weven enz. is een *πράττειν*. Zou een stad goed georganiseerd zijn bij een wetgeving die een ieder beval zijn eigen kleet te weven, zijn eigen huis te bouwen enz.? Daar dit niet het geval is en een organisatie door de *σωφροσύνη* geleid toch zeker goed zou zijn, kan het *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* in dezen zin opgevat de *σωφροσύνη* niet zijn.

Charmides geeft dit toe. Blijkbaar is de definitie anders bedoeld, want zijn zegsman was niet de eerste de beste. Maar misschien heeft toch ook hij zelf niet goed geweten, wat die woorden te beteekenen hadden. Glimlachend ziet hij daarbij Kritias aan. Deze heeft al lang groote moeite zich te beheerschen en valt nu uit, dat Charmides van zijn eigen gebrek aan begrip niet heeft te concludeeren op dat van zijn zegsman. Sokrates tracht hem te kalmeeren: Charmides zal niet begrijpen door zijn jeugd, Kritias wel door zijn rijperen leeftijd en zijn studie. Als hij de definitie voor zijn rekening wil nemen zal Sokrates gaarne met hem het onderzoek voortzetten. Kritias geeft toe, dat men van vaklieden

kan zeggen: σωφροσύνη οὐ τὰ ἑαυτῶν μόνον ποιοῦντες. Maar wel te onderscheiden is ποιεῖν van πράττειν en ἐργάζεσθαι. Hesiodus' spreuk ἔργον οὐδὲν ὄνειδος wil niet zeggen, dat leerlooien, vischverkoopen, prostitutie voor niemand schandelijk is. Maar ook hij onderscheidde ποιήσεις van πράξεις en ἐργασία. Het ποίημα gaat niet noodwendig samen met het καλόν en kan ὄνειδος worden. Het ἔργον nooit; τὰ γὰρ καλῶς τε καὶ ὠφελίμως ποιούμενα ἔργα ἐκάλει, καὶ ἐργασίας τε καὶ πράξεις τὰς τοιαύτας ποιήσεις. Dergelijke hield hij voor οἰκεία, de tegenovergestelde voor ἀλλότρια, waarmee hij ook de definitie accepteerde, die welbeschouwd neerkomt op de gelijkstelling van σωφροσύνη en τῶν ἀγαθῶν πράξεις. Sokrates' vraag of men van zijn eigen σωφροσύνη onbewust kan zijn, wordt ontkennend beantwoord. Kritias geeft toe, dat een arts, iemand genezende, nuttig werk verricht voor zich zelf en zijn patiënt. Ook dat hij τὰ δέοντα πράττει en aldus σωφρονεῖ. De vraag (die ook uitgebreid wordt tot alle vaklieden) of de arts noodzakelijkerwijs weet, wanneer hij ὠφελίμως zijn genezing verricht, beantwoordt hij met ἴσως οὐ. Waaruit Sokrates concludeert, dat een arts soms niet weet of hij ὠφελίμως of βλαβερώς handelde. In het eerste geval geschiedde het, volgens Kritias, σωφρόνως en dan is dus de arts van zijn eigen σωφροσύνη onbewust geweest. Kritias wil liever al zijn vroegere beweringen terug nemen dan dit laten gelden. Want de σωφροσύνη is juist τὸ γινώσκειν ἑαυτόν. Het opschrift in Delphi is bedoeld als πρόσρησις van den god aan de binnentredenden, daar men het χαίρειν niet behoort aan te bevelen maar het σωφρονεῖν. Lateren hebben ten onrechte het γινῶσι σαυτόν voor een συμβουλή gehouden en andere συμβουλαί er aan toegevoegd. — Sokrates merkt op: als dan de σωφροσύνη een γινώσκειν is, is zij een ἐπιστήμη en moet als zoodanig een object hebben en een ἔργον. Zooals de geneeskunde b.v. het object heeft het ὑγιεινόν ¹⁾ en tot ἔργον de ὑγίεια. Hoe staat dat bij de σωφροσύνη? Kritias maakt, wat het ἔργον aangaat, onderscheid tusschen de andere ἐπιστήμαι en de σωφροσύνη, trouwens ook de andere hebben niet allen een ἔργον. Sokrates zelf kan bij de mathematica niet een dergelijk ἔργον noemen als bij

¹⁾ d. w. z. die causaliteiten, die tot gezondheid leiden.

technisch weten, maar wel een object, dat van de wetenschap zelf te onderscheiden is. Wat is dan het object van de *σωφροσύνη* — vraagt Sokrates —, dat van haar zelf te onderscheiden is. Nu be- toogt Kritias, dat juist daarin de *σωφροσύνη* afwijkt van alle andere *ἐπιστήμαι*: αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι ἄλλου εἰσὶν ἐπιστήμαι, ἑαυτῶν δ' οὐ, ἡ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστήμων ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς. En dat weet Sokrates zelf ook heel goed. Maar hij is er op uit om zijn partner schaakmat te zetten en om te onderzoeken is het hem eigenlijk heelemaal niet te doen. Tegen deze insinuatie komt Sokrates nadrukkelijk op. Hij onderzoekt in de eerste plaats ter- wille van zichzelf en dan misschien ook van zijn vrienden. Is het niet van het grootste belang voor alle menschen, dat de waar- heid aan het licht komt? Of Kritias of Sokrates weerlegd zal worden is van geen beteekenis. Alle aandacht moet geconcen- treerd op den uitslag van de zakelijke redeneering. Daarmee be- tuigt Kritias zijn instemming en het onderzoek gaat voort.

De vraag naar den oorsprong der definitie, *σωφροσύνη* is τὰ ἑαυτοῦ *πράττειν*, die Sokrates en Charmides open wilden laten, is door geleerden van voorheen en thans niet met rust gelaten, maar wordt nog steeds, en wel niet eenstemmig, beantwoord. Vooraan- staande onderzoekers hebben, soms met groote verzekerdheid, hun tegenstrijdige meeningen geuit. Volgens ZELLER ¹⁾ maakt Diog. 12 τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικὰ waarschijnlijk, dat de gelijkstelling van ἀγαθὸν en οἰκεῖον Antisthenes toebehoort; in dat geval zou ook τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (= τὰ ἀγαθὰ πράττειν) in ieder geval op Antisthenes teruggaan. JOËL ziet in de definitie stellig Antisthe- nisch eigendom. „Wirklich kann kein Zweifel sein, dasz Kritias den antisthenischen Sokratiker spielt” ²⁾. Evenzoo oordeelt RICK ³⁾ en MAIER, die er aan toevoegt: „Fragen wir darnach von wem Antisthenes jene ursprüngliche Formel (d. i.: τὰ ἑαυτοῦ καλῶς τε καὶ ὠφελίμως ποιούμενα πράττειν) hat... so wird die Antwort nur

Beschou-
wing
161B-166E

¹⁾ II p. 304, 1.

²⁾ Der echte und der Xenoph. Sokrates I p. 420.

³⁾ Archiv f. Gesch. d. Phil. XXII 1916.

lauten können: von Sokrates" ¹⁾). HORNEFFER betoogt ²⁾, dat Kritias hier spreekt als Sokrates' leerling, dat dus de definitie als door Sokrates gegeven beschouwd moet worden. v. WILAMOWITZ daarentegen schrijft haar Kritias zelf toe. Dat zij zijn gedachte is „wird so gut wie ausdrücklich gesagt" ³⁾).

De vraag voert in diepgaande philologische onderzoekingen, en zeker zou, als men hier volkomen klaar kon zien, veel in het gesprek van Sokrates met Kritias, dat nu psychologisch moeilijk te verklaren valt, doorzichtig worden. Maar tegenover de verdeeldheid van de coryphaeën heeft men toch geen uitzicht dan op een min of meer gewaagde hypothese. En een mogelijkheid van beschouwing blijft in ieder geval om den weg te gaan, dien Sokrates en Charmides aanwijzen, n.l. om in 't midden te laten wie de definitie opstelde, maar haar Kritias, die dat vurig verlangt, voor zijn rekening te laten nemen. Een beschouwing, die het om den wijsgeerigen inhoud van den dialoog te doen is kan daarbij abstraheeren van den historischen Kritias. Want hoe Plato hem beschouwd heeft is een nieuwe open vraag. De afkeer, uitgedrukt in de Apologie en den zevenden Brief zal altijd moeilijk te rijmen blijven met Kritias' optreden in den Timaeus en zijn drager zijn van Platonische gedachten in het naar hem genoemde werk. Ook in onzen dialoog is Kritias' beeld niet ongunstig geteekend en Sokrates' toon niet vijandig ⁴⁾. Of nu deze Kritias reminiscentie's heeft aan den historischen of slechts een masker is, waarachter een ongenoemde zijn opvattingen verdedigt, dat is voor de beteekenis, die de gedachtenontwikkeling voor Plato's filosofie heeft, niet bijzonder gewichtig. Het is in de jeugddialogen, zoodra ze dieper gaan, toch niet alleen om personen te doen. Men kan hen terecht noemen: dramatisch behandelde, logische overwegingen, waarin Plato's eigen tegenstrijdige gedachten door anderen worden uitgesproken. Ook al bestrijdt hij oordeelen van anderen —

¹⁾ Sokrates p. 395.

²⁾ Pl. gegen Sokr. p. 56.

³⁾ Platon II p. 63.

⁴⁾ Vgl. Bruns, Das litterarische Porträt p. 250.

waar dit in ernst gebeurt, zal hij ze toch ook doordacht en zoo in zekeren zin tot de zijne gemaakt moeten hebben. Maar worden nu eenmaal de gedachten in dramatischen vorm gegeven, dan vereischt ook deze vorm dat een persoon, voorzoover hij in den dialoog optreedt een bepaalde innerlijke gesteldheid heeft, dat zijn oordeelen een zekere eenheid vertoonen, omdat ze allen van éézelfde standpunt uit gedacht worden. Naar deze eenheid moet in ieder geval gezocht worden, omdat het zeer zeker van belang is, hoe Plato gemeend heeft, dat van bepaalde standpunten bepaalde oordeelen consequent moeten volgen.

De formule *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*, die als derde definitie ter sprake gebracht wordt, is voor Plato's ethiek van fundamenteele betekenis geworden. Voor een beoordeeling van de opmerkingen, die aangaande haar in den Charmides gemaakt worden, heeft men eerst te bedenken wat in ontwikkeldheid de definitie voor Plato beduid heeft ¹⁾. Aan haar wordt duidelijk de kritische wending, die Plato aan de ethiek heeft gegeven. Zooals hij in de ken-theorie de eerste geweest is, die zijn blik overtuigd afwendde van de zoogenaamde werkelijkheid der dingen en richtte op den systematischen bouw der mathematica, om daarmede het philosophieeren over de waarheid een geheel andere richting te geven, door niet meer te denken over het gegrepen worden van de „werkelijkheid” door den geest, maar te vragen naar de voorwaarden, waaronder een geheel van oordeelen, dat in zich zelf berust, op geldigheid kan aanspraak maken, — zoo heeft hij ook klaar gezien, dat bij handelingen alleen dan van een goed-zijn sprake kan wezen, wanneer zij den stempel der eenheid dragen, door een gehoorzaamheid aan algemeen geldende regels de innerlijke geslotenheid bezitten, die de waarheid van het karakter uitmaakt. Dit principe der eenheid drukt *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* in twee opzichten uit: ten eerste als eisch voor het gemeenschapsleven in den staat, ten tweede als eisch voor ieder menschelijk zelf. In beide gevallen is uitgedrukt, dat een empirische veelheid, die in den regel als tegenstrijdigheid is gegeven, eenheid behoort te

¹⁾ Vgl. Barth, Die Seele in der Philosophie Platons p. 38 e. v.

worden. Want onder τὰ ἑαυτοῦ πράττειν wordt verstaan, dat iedere factor van het staatkundig en persoonlijk geestelijk leven aldus functioneert, als het goed geordende bestaan, als de eenheid van dat leven vereischt.

Deze eenheid echter is Idee, haar functie hier daarin openbarend, dat al wat handelen kan, handelende zijn diepste wezen getrouw blijft. Eigenlijk vindt het eerst zijn wezen, door zich naar de Idee te richten.

Zoo involveert de formule, door Plato gesproken, reeds dadelijk de Ideeënleer en de betrekking tusschen ψυχή en ἰδέα, die hij daarin ontdekte.

De verschijnselen in het staatkundig en het geestelijk leven zullen zich, denkt Plato, naar drie gezichtspunten laten groepeeren. Maar met de drie groepeerings naast elkaar kan niet volstaan worden, waar het immers gaat om ik-heden, die zich zelf bewust zijn, die door hun bewustzijn te willen, aan hun geestelijk leven waarde toeschrijven. Want ook in het probleem van de staatkundige samenleving gaat het om geestelijk leven. In ieder van ons zijn de zelfde vormen en gezindheden als in den staat. In hem komen zij uit ons (Polit. 435 E). De vraag wordt: hoe kan dan het geestelijk leven bestaan, als het in drieën uitéenvalt? Toch slechts indien in de veelheid de eenheid gehandhaafd blijft. Dus niet als factoren zonder samenhang zijn in het geestelijk leven de vele richtingen te denken, maar onder hen behoort een eenheidsbetrekking te zijn, die de vele bewegingen in vele richtingen vereenigt tot één beweging in één richting. Iedere bewegende kracht heeft bestaansrecht, ja is onmisbaar, daar op beweging alles aankomt. En even onmisbaar is een stellig verdrag, welk deel recht heeft op bepaling van richting. Want iedere levensrichting heeft haar verdedigers, die een volgen van deze richting voorstaan, daar zij hierin den weg tot de hoogste waarde gelegen zien (581 C). Daar nu het bestand van het geestelijk leven een beslechting van deze geschillen eischt en een gevestigde overtuiging, welk van deze waardebepalingen geldigheid heeft, zal de scheidsrechterlijke uitspraak, omdat het καλῶς κρίνεσθαι geschiedt ἐμπειρίᾳ τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ (582 A), aan wat

daarover als „het zijne” beschikt, moeten worden opgedragen. Dat is, in het naar buiten geprojecteerde geestelijk leven van den staat, de groep van minnaars van wijsheid en woord (582 E) in het innerlijke van den enkelen mensch de rede (441 E). Hun streven echter is gericht op wat zuivere denkbaarheid, strengste objectiviteit is (490 B), waarvan het lichtendste punt de Idee van het goede is (518 C). Iedere geestelijke functie doet het zijne — dus van een zuivere subjectiviteit is sprake — als de zuivere objectiviteit bedacht wordt. De éénheid der persoonlijkheid is de tegenpool van de eenheid der Idee.

Maar aan de éénheid der persoonlijkheid openbaart zich nu ook de dubbelzinnigheid van het *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*. Blijkbaar kan wel van iederen factor worden verwacht, dat hij het zijne doet, maar niet, dat hij zich zelf kent en bepaalt, waarin het zijne te doen voor hem bestaat. Wat bij het geestelijk leven van het individu ook niet anders gedacht zou kunnen worden. Want hier is niet te scheiden, wat onderscheiden kan worden, en als individu zou het opgeheven zijn, als in hem driemaal een zelfbewustzijn plaats greep. Maar de staatkundige eenheid bestaat in een veelheid van persoonlijkheden, die niet zonder onderscheid onder het strenge persoonlijkheidsbegrip vallen, als zij niet allen in onmiddellijke betrekking tot de Idee gedacht worden, maar slechts medewerkende aan de eenheid van het staatslichaam. Iets anders is, dat het begrip persoonlijkheid het begrip gemeenschap meebrengt en dus ook vooronderstelt het innemen van een bepaalde plaats in de gemeenschap. Maar Plato's Staat is geen „Reich der Zwecke” van vrije persoonlijkheden. Dat bewijst alleen reeds het gebruik van den leugen, die in bepaalde gevallen wordt voorgeschreven. „Der Staat als der eine Uebermensch, die Individuen als seine Organe — darin kristallisiert sich der hierarchische Charakter platonischer Lehre. Die Individuen kraft ewiger Bestimmung in führender oder dienender Rolle, schlieszen sich zu natürlichen Einheiten des Berufes und Standes zusammen; auf ihnen ruht die alles überwölbende Einheit der Gemeinschaft. Das Individuum ist seiner Einheit und Geistlichkeit im Wesentlichen verlustig gegangen... Es ist hingegeben an eine Gemein-

schaftsseele; es hat nicht eine Seele, sondern ist als Glied jenes geheiligten Leibes nur mehr *beseelt*"¹⁾).

Zoo heeft men in het Platonische *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* eenerzijds een gebod *ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ* (443 D), waarin het wezenlijke van de persoonlijkheid, omdat de betrekking tot de Idee wordt ingesloten, is uitgedrukt — en anderzijds een *εἰδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης* (443 C), waarin de eenheid van den staat wordt afgebeeld, die het zelf van de persoonlijkheid en daarmee de persoonlijkheid zelf niet ten volle erkent.

In den naar hem genoemden dialoog wordt tegenover Charmides door Sokrates eerst een letterlijke, zeer naïeve interpretatie van de formule gegeven in den zin van: doen wat het eigen dierbaar ik onmiddellijk betreft. De opmerking past in het kader van het gesprek Sokrates-Charmides en heeft blijkbaar de bedoeling aan te wijzen, dat Charmides nog in 't geheel met deze woorden geen weg weet en verlegen staat tegenover de kinderlijkste tegenwerping. Ook laat zich hier de artistieke bouw van den dialoog gelden daar nu op natuurlijke en geestige wijze Kritias in het gesprek gemengd kan worden.

Het is merkwaardig, dat reeds hier de formule ter sprake komt als regel voor de wetgeving (161 E). Ook de bepaalde ondeugd, die het *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* als bepaalde deugd vooronderstelt, is zoowel in den Charmides als in de Politeia het *πολυπραγμανεῖν* (Ch. 161 D. Polit. 433 A; verder Gorgias 526 C).

Kritias onderscheidt in zijn verdediging *ποιεῖν* van *πράττειν*. Daarbij heeft hij vóór: een onderscheiding van het neutrale doen en het handelen *κατ' ἐξοχήν*. De vraag is, of zijn qualificatie op algemeen-geldigheid terecht aanspraak maakt, of hij een juist besef heeft van de zedelijk-goede handeling. Er is bij hem in ieder geval een stellige overtuiging van een groot waardeverschil tusschen het ééne handelen en het andere: het *πράττειν* is veel meer dan het *ποιεῖν*. Eerst geeft hij toe dat de uitdrukking *τὰ ἑαυτοῦ* dubbelzinnig is; van *δημιουργοί* geldt: *σωφρονούσιν οὐ τὰ ἑαυτῶν μόνον ποιῶντες*. Waaruit zou volgen: in die uitdrukking ligt voor hem de waarde-

¹⁾ Barth, Die S. i. d. Ph. Pl. p. 49.

bepaling niet. Eerst in verbinding met het *πράττειν* spreekt ook *τὰ ἑαυτοῦ* van het betere. Maar later zegt hij iets anders door *τὰ οἰκεία* gelijk te stellen aan *τὰ καλῶς τε καὶ ὠφελίμως ποιούμενα*, zoodat Sokrates kan opmerken *ἐμάνθανον . . . , ὅτι τὰ οἰκεία τε καὶ τὰ αὐτοῦ ἀγαθὰ καλοῖς, καὶ τὰς τῶν ἀγαθῶν ποιήσεις πράξεις* (163 D). Zoo opgevat is er dus in de uitdrukking *τὰ αὐτοῦ πράττειν* tusschen het laatste woord en de eerste een noodwendig verband. Het werkwoord op zichzelf beteekent reeds: het goede doen, maar de nadere verklaring, waarin het goede bestaat geeft *τὰ αὐτοῦ*. Bedenkt men nu, dat van deze woorden de dubbelzinnigheid 163 A was toegegeven, dan kunnen zij blijkbaar hun functie in de formule niet vervullen. Wat ook zonder meer duidelijk is. De formule regelt het handelen naar het zelf en blijft, zonder nadere omlijning van het zelf-begrip, vaag en zonder richtend vermogen. Waarom nu juist *τὰ οἰκεία* gelijk is aan *τὰ καλῶς τε καὶ ὠφελίμως ποιούμενα*, daarvan geeft Kritias in 't geheel geen verklaring. Het heeft dus den schijn, dat in de formule het „zelf” staat als bekende, zonder dat er een helder besef is van de vragen, die beantwoord zouden moeten zijn eer deze woorden als verheldering kunnen dienen. Toch gaat de strijd van wereldbeschouwingen steeds samen met tegenstrijdige opvattingen over het zelf. Daarom kan men zich de formule evengoed denken bij Kritias en Antisthenes als bij Sokrates en Plato. Dat zij voor den laatste zulk een eminente beteekenis kreeg, is een gevolg van de door hem gedachte betrekking tusschen *ψυχή* en *ἰδέα*. Wel blijkt ook Kritias zich goed bewust, dat het bij het zelf in deze formule om een bepaaldheid gaat. Als Sokrates' vragen hem onbehaaglijk worden, komt aan den dag, dat hij nog een andere formule voor de *σωφροσύνη* heeft, die hem nog belangrijker schijnt dan de eerste: *τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν*. Oorspronkelijk zullen dus beide voor hem zijn samengegaan, zooals in den *Timaeus* staat *εἶ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γινῶναι τὰ τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτόν σῶφρονι μόνῃ προσήκειν*. (72 A).

Het kennen moet dus ook zijns inziens de eerste formule aanvullen. Maar al schijnt nu deze toevoeging die fout uit te sluiten, het is toch mogelijk, dat, met de twee formule's samen, nog subjectivistische overwegingen niet verlaten worden. Juist het begrip

„zelf” kan, als niet de begrippen subject en object grondig door-
dacht zijn, zoodat de betrekking van het zelf tot elk van beide
is klaar geworden, daartoe allereerst aanleiding geven. De vraag
is: hoe staat dat bij Kritias? Richt hij in de formule het handelen
naar het empirische zelf, zoodat goed is, wat daaraan eigen is?
In ieder geval heeft hij met het *οἰκεῖον* niet dat voor, wat Lysis
222 C ter sprake komt τὸ μὲν κακὸν τῷ κακῷ οἰκεῖον, τῷ δὲ ἀγαθῷ
τὸ ἀγαθόν, want de σωφροσύνη is hem τῶν ἀγαθῶν πρᾶξις; maar een
utilitaristische relativeering ligt in zijn woorden τὰ αὐτοῦ en οἰκεῖον
toch opgesloten. Daarop wijst ten eerste zijn verachting voor de
ambachten. Zouden die voor niemand *ὄνειδος* zijn? is zijn vraag.
Nu maakt ook voor een wachter uit den Platonischen Staat de
regel van het τὰ αὐτοῦ πράττειν een zich inlaten met dergelijke
zaken tot *ὄνειδος*, maar aan de staatseenheid denkt Kritias niet:
de ambachten zijn hem met dezelfde smadelijkheid besmet als de
prostitutie. Hier spreekt het zelfbewustzijn van den vulgaireren
aristocraat, dat voor het τὰ αὐτοῦ πράττειν niet de beste bron van
objectieve wetmatigheid is!

Dat het *οἰκεῖον* voor Kritias een utiliteitsprincipe is bewijst ten
tweede zijn ingaan op Sokrates' voorstel om aan den geneesheer,
die iemand met succes behandelt en aldus nuttig te werk gaat
voor zich zelf en zijn patiënt, de σωφροσύνη toe te kennen (164 A. B.).
Want als Kritias dezen stap heeft gedaan is het Sokrates mogelijk
hem door vergelijking met het ethisch heilzame de ontoereikend-
heid van zijn formule te bewijzen. Zoo zal men zich het voorstel
van Sokrates moeten verklaren uit het streven om de opper-
vlakigheid in Kritias' zelfbegrip aan te toonen.

De passage is overigens zeer merkwaardig. De vraag δοκεῖ
τις σοι ἰατρός ὑγῖα τινὰ ποιῶν, ὠφέλιμα καὶ ἑαυτῷ ποιεῖν καὶ ἐκείνῳ ὃν
ἴψτο (164 B.) werd door Kritias bevestigend beantwoord. Terwijl
toch vlak daarop weer gevraagd wordt ἢ οὖν καὶ γιγνώσκεις
ἀνάγκη τῷ ἰατρῷ, ὅταν τε ὠφελίμως ἰᾶται καὶ ὅταν μὴ. In de be-
vestiging van de eerste vraag ligt opgesloten, dat een herstel
bewerkend geneesheer nuttig is voor zijn patiënt en zich zelf,
terwijl de tweede vooronderstelt, dat de genezing niet altijd
nuttig is, Croiset, in zijn vertaling, vindt er dezen uitweg op, dat

ἰᾶσθαι hier zou beteekenen „behandelen”, „een geneesmiddel toedienen”. Maar is daarvan een parallel aan te voeren? In verband met de woorden, die de tweede vraag aanvullen: *καὶ ἐκάστῳ τῶν δημιουργῶν, ὅταν τε μέλλῃ δυνῆσθαι ἀπὸ τοῦ ἔργου οὐ ἂν πράττει καὶ ὅταν μὴ* kan deze oplossing ook niet bevredigen. Wanneer de vraag, of zij wel baat zullen vinden bij hun werk, wordt uitgebreid tot alle *δημιουργοί*, kan dit niet meer beteekenen of zij wel zeker weten op deze wijze het beoogde doel te zullen bereiken. Maar het *ὠφέλιμον* heeft in de eerste vraag een andere beteekenis dan in de tweede. Eerst beteekent het: relatief nuttig voor den gezondheidstoestand van den patiënt en b.v. den goeden naam van den dokter. En vervolgens is het: absoluut nuttig in ethisch-religieuzen zin. Een soortgelijke ironie als in den Gorgias voorkomt, waar de stuurman zich niet bepaald laat voorstaan op zijn „mensenredder” zal steken in de woorden *δυνῆσθαι ἀπὸ τοῦ ἔργου οὐ ἂν πράττει καὶ ... μὴ*, waar *ἔργον* en *πράττειν*, zoo kort na Kritias' uitéénzetting, volgens zijn uitlegging, als het *ὠφέλιμον* insluitend, door den *μέγας εἴρων* kunnen zijn gebruikt. Het is dus nog zoo zeker niet, dat onze „nuttige” werken iets goeds zullen uitrichten. Hoe echter kan Kritias, die om het relatief nuttige al van *σωφρονεῖν*, dat toch een ethisch begrip is, wilde spreken, opeens inzien dat het *ὠφέλιμον* een zooveel diepere beteekenis kan hebben? En men moet dit inzicht wel aannemen om zijn antwoord *ἴσως οὐ* op de tweede vraag te kunnen verklaren. — De manier waarop Sokrates nu concludeert *ἐνίοτε ἄρα ... ὠφελίμως πράξας ἢ βλαβερώς ὁ ἰατρὸς οὐ γινώσκει ἑαυτὸν ὡς ἔπραξεν καίτοι ὠφελίμως πράξας, ὡς ὁ σὸς λόγος, σωφρόνως ἔπραξεν* laat hij passeeren, hoewel ze strikt genomen op een quaternio terminorum berust, daar het *ὠφελίμως* nu eerst absoluut en vervolgens — *ὡς ὁ σὸς λόγος* — relatief is genomen. Maar de conclusie zelf wil hij niet laten gelden. Hij poneert dan oogenblikkelijk zijn volgende formule *τὸ γινώσκειν ἑαυτὸν*. Deze is hem belangrijker. De eerste wil hij dadelijk laten vallen, als zij een bewering is, die met de tweede strijdt. Dus: overtuigd van de onverbreekelijke samenhoorigheid van *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* en *τὸ γινώσκειν ἑαυτὸν* is hij niet. Evenmin van die van het goede doen, wat nadere uitleg van *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* was, en het zich-

zelf kennen. Wat hem betreft kan het handelen uit de definitie wegblijven; in het *γινώσκειν ἑαυτὸν* denkt hij dat niet meer mee: dit *γινώσκειν* heeft geen *ἔργον*. In zijn geestdrift over deze definitie brengt hij haar in verband met het opschrift te Delphi. *Γινῶσι σαυτὸν* is niet als menselijke raadgeving, maar als goddelijke groet bedoeld.

Wat bij het antwoord *ἴσως οὐ* al doorschemerde, blijkt nu duidelijk: Kritias heeft gevoeld, dat hem een oppervlakkig utilitarisme is verweten; hij laat dat verwijt zonder bewijs gelden en geeft zich moeite den gemaakten indruk uit te wisschen door de manier waarop hij nu de *σωφροσύνη* interpreteert. Met een *συμβουλή χρησίμος* heeft zij niets te maken. Een hogere wijsheid openbaart zich in deze vermaning tot zelfkennis. Scherp is hier de verregaande onzelfstandigheid van Kritias' denken geteekend.

Drukt hij met zijn definitie nu het belang der *σωφροσύνη* voor het menselijk geestesleven uit? Dit onderzoekende treedt Sokrates nog weer in Kritias' vroegeren gedachtengang. De *σωφροσύνη* is als een kennen gedefinieerd. Komt het daarmee niet te staan op één lijn met al het technische weten? In deze sfeer heeft alles zijn *ὠφέλεια*, zijn *καλὸν ἔργον* (Kritias' eigen termen!). Hoe staat dat bij de *σωφροσύνη*? Maar van de nivelleering met het technische wil Kritias thans niet meer weten. Hij antwoordt: zulk een *καλὸν ἔργον* als de bouw- en weefkunst heeft de *σωφροσύνη* niet. Waarmee hij kan bedoelen: zulk een zinlijk waarneembaar resultaat. Maar de vraag was heel algemeen geweest: *τί καλὸν ἡμῖν ἔργον ἀπεργάζεται*. Zijn antwoord is slechts negatief, één bepaald soort van *ἔργον* uitsluitend. Daar nu de verdediging van zijn definitie stellig een positieve beantwoording eischte, kan geconcludeerd worden, dat Kritias in 't geheel geen *ἔργον* van de *σωφροσύνη* weet te noemen. De *ὠφέλεια* waarmee hij vroeger opereerde scheen hem geen steek te houden, over een andere kan hij niet spreken. Waarmee dan zijn in den grond onethisch denken is gekarakteriseerd. — De bewering, dat ook de mathematica niet een „zoodanig” *ἔργον* heeft, kan Sokrates natuurlijk slechts beamen. Wat niet wil zeggen, dat Plato het *ἔργον* der mathematica niet zou kennen! De eisch, dat de *σωφροσύνη* een *ἔργον* hebben moet, wordt aan het

eind van den dialoog met den meesten nadruk gesteld en toegelicht. Hoe zou het ook mogelijk zijn, dat die eisch niet reeds bewust was aan een geest, die de kiemen der Ideeënleer in zich droeg: „die Idee richtet”. Van dit *ἔργον* der *σωφροσύνη* zou de Gorgias later een meesterlijke schildering geven. Nu wordt eerst gevraagd naar het object, dat tegenover de *σωφροσύνη* moet staan, daar zij als een kennen is gedefinieerd. Aan het onderzoek van het antwoord, dat Kritias daarop geeft, is de dialoog verder gewijd.

Aangaande dit gedeelte zijn de meest uitéénlopende mogelijkheden bedacht en verdedigd. Uit de overrijke litteratuur mogen hier eenige beschouwingen vermeld worden.

SCHLEIERMACHER ¹⁾ ziet in de beide laatste definitie's een eenheid. Zelfkennis is de kennis van volkomenheid en onvolkomenheid, van deugd en slechtheid. En deugd (dat wilde Plato niet steeds weer herhalen) is kennis, dus zelfkennis het weten van het weten en het niet-weten.

Dat Plato de verklaring der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* van het hoogste belang acht, betoogt SUSEMIHL ²⁾. Het onderzoek wordt door Sokrates ingeleid met *τὸ τρίτον τῷ σωτήρι*. Zooals de derde plenging de laatste is, zoo brengt deze 6de definitie de beslissing. Het goede is het hoogste object der philosophie, maar men komt tot zijn kennis slechts aan de hand der juiste methode. Eerst als het weten rekenschap geeft van zich zelf (*ἐπιστήμη ἐπιστήμης*) wordt het echt weten. De overgang van *ἐπιστήμη ἑαυτοῦ* op *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* is, wat vorm betreft, een sophistiche verwarring van Kritias; in waarheid is deze definitie de nadere verklaring der vorige, voorzoover men het weten als het ware zelf van den mensch mag beschouwen.

Volgens BONITZ ³⁾ daarentegen is dit gedeelte van geen belang voor den dialoog. Alle bedenkingen, die Sokrates tegen de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* uit, zijn voor Plato geldig en motiveeren de totale verwerping. Hiermee besliste hij een vraag der toenmalige

¹⁾ Platons Werke, übers. von Schl. I² p. 6.

²⁾ Die genet. Entwicklung d. pl. Phil. I p. 27 e. v.

³⁾ Platonische Studien p. 250.

philosophie, waartoe de vermelding der zelfkennis in Kritias' tweede definitie hem de gelegenheid bood. De overgang van *ἐπιστήμη ἑαυτοῦ* op *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* geschiedt door Kritias geheel afwijkend van de door Sokrates zelf aangeduide richting.

SCHIRLITZ¹⁾ is van meening, dat de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* in de *ἐπιστήμη ἑαυτοῦ* is bevat, maar de zelfkennis gaat in de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* niet op, want object der zelfkennis is niet alleen het kennen, maar het geheele persoonlijke zijn. Niet voorondersteld is: deugd is kennen, maar gevraagd wordt: welk object moet het kennen hebben om tot *σωφροσύνη* te leiden. De tot object gemaakte *ἐπιστήμη* is niet de totaliteit van het zedelijk subject, maar alleen zijn kennen. Daar de *ἐπιστήμη τινος* is, moet ook dat weten een object hebben, waarvan het weten als definitie der *σωφροσύνη* is gegeven. Dit moet, daar het weten van den *σώφρων* geen van zich zelf verschillend object heeft, bestaan in de algemeene vormen van het denken. Hiermee stemmen Kritias' woorden *ἀλλ' αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι ἄλλου εἰσὶν ἐπιστήμαι, ἑαυτῶν δ' οὐ, ἢ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτῆ ἑαυτῆς* niet overeen. De *σωφροσύνη* als weten van het weten zou geven *ἐπιστήμη ἑαυτῆς*, als weten van ieder afzonderlijk weten *τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη*. Te verklaren is dit, daar hij het verschil tusschen al het andere weten en de *σωφροσύνη* als leerling der sophisten in een zuiver gevormde tegenstelling wil uitdrukken. In het eerste lid worden *αἱ ἄλλαι πᾶσαι ἐπιστήμαι* hun object, dat een eenheid is (*τοῦ ἄλλου*) tegenovergesteld, en op grond daarvan hun verhouding tot zichzelf bepaald (*ἑαυτῶν δ' οὐ*). Nu moet ook in het tweede lid het weten zijn object, dat als eenheid beschouwd wordt (*τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν*), tegenoverstaan en op grond daarvan de verhouding van het weten tot zich zelf worden bepaald. Kritias bedoelt dus: daar de *σωφροσύνη* het weten van ieder willekeurig weten is, is zij ook het weten van zich zelf, maar *niet*: de *σωφροσύνη* is het weten van ieder afzonderlijk weten *en ook* van het weten. Plato's bedoeling was, de beide uitleggingen van de definitie mogelijk te maken, om de breedst mogelijke basis voor het onderzoek der zelfkennis te krijgen.

¹⁾ Jahrb. f. class. Philol. 155 (1897) p. 461 e. v.

HORN ¹⁾ komt tot de overtuiging dat de beide laatste definitie's overeenstemmen door de overweging, dat weliswaar met het kennen van het eigen kennen het begrip der zelfkennis niet is uitgeput, maar dat het kennen toch de voornaamste en de ons hier alleen interesseerende verrichting van het zelf is, daar van het handelen naar den innerlijken grond er van is teruggegaan, dus het weten gezocht wordt, waaruit bij Plato willen en doen volgt. Vanzelfsprekend is, dat het kennen van het eigen kennen samenvalt met het kennen van het kennen in 't algemeen. Voor het onderzoek naar de *σωφροσύνη* heeft de heele verhandeling over de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* geen waarde. Sokrates duidt zelf aan, dat op dezen weg het gezochte niet te vinden is, door plotseling af te breken en te zeggen: *οὐδὲν χρηστόν ἐζητήσαμεν*.

KOHN ²⁾ is van oordeel, dat Sokrates Kritias na zijn definitie van het *γινώσκειν ἑαυτὸν* op τὰ ἀγαθὰ als vereischt object van het *γινώσκειν* wil terugvoeren. Het karakter van τὰ ἀγαθὰ zal dan tevens onderzocht worden. Maar Kritias kan met zijn *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* geen uitweg vinden, want dit begrip is een nonsens. Het is mogelijk, dat Plato in de door Kritias gemodificeerde definitie der zelfkennis een opvatting der sophisten bestrijdt.

HORNEFFER, ³⁾ die in den Charmides een strijd van Plato tegen Sokrates ziet, wijst er op, hoe met de zelfkennis, en vooral met den door Kritias gegeven uitleg ervan, een fundamenteele gedachte van den historischen Sokrates ter sprake is gekomen, daar diens zelfkennis in niets anders bestond, dan in inzicht in omvang en grenzen van ons weten. Met nadruk wordt deze zelfkennis weerlegd. Plato wil hier juist aantoonen het onlogische en onuitvoerbare van een grondgedachte der Sokratische philosophie.

In een kritiek op Horneffers werk prijst H. GOMPERZ ⁴⁾ zijn analyse. Terecht is gezegd: de verwerping der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* moet letterlijk worden opgevat. Maar hoewel hier feitelijk Plato tegenover Sokrates staat, toch is er geen sprake van een tegen

¹⁾ Platonstudien p. 135.

²⁾ Festschr. f. Th. Gomperz p. 42 e. v.

³⁾ Platon gegen Sokrates p. 64.

⁴⁾ Archiv f. Gesch. d. Philosophie XII (1906) p. 524 e. v.

Sokrates gerichte polemiek. 't Postulaat der zelfkennis is hier transformatie van τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, wat verhelderd was door τὰ ἑαυτοῦ gelijk te stellen aan τὰ οικεῖα = τὰ ἀγαθά. Dit duidt op Antisthenes. Van hem had Charmides de definitie. Antisthenes verklaarde die door den Sokratischen eisch der zelfkennis. Bij de critiek dezer definitie laat Plato zich meesleepen tot een aanval ook op 't Sokratisch deel van Antisthenes' gedachten. Hij bestrijdt den eisch der zelfkennis, omdat Antisthenes daarmee werkt. Maar Plato's standpunt is niet anti-Sokratisch, want tegenover 't weten van het weten stelt hij ten slotte geen wils-habitus maar de ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ.

RITTER ¹⁾ is van oordeel, dat de ἐπιστήμη ἐπιστήμης moet weten, waardoor 't weten zich van het schijnweten onderscheidt. Maar het γινῶσι σαυτόν, waarin Kritias den eisch van de ἐπιστήμη ἑαυτοῦ ziet uitgesproken, verlangt heel iets anders. Kritias verduistert in zijn verdere verklaringen den zin van γινῶσι σαυτόν, zoodat Sokrates ἐπιστήμη ἑαυτοῦ aan ἐπιστήμη ἐπιστήμης gelijk moet stellen.

POHLENZ ²⁾ noemt τῶν τε ἄλλῶν ἐπιστημῶν ἐπιστήμη καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς een verschuiving van de definitie door Kritias. Hij gaat daarbij de fout die 169 E te lezen is. Trots alle concessie's aan de ἐπιστήμη ἐπιστήμης blijkt de definitie onbruikbaar. Plato komt slechts daarom tot een negatief resultaat, daar hij er zich bewust toe beperkt een verkeerde leer op te heffen. Voor een positieve oplossing geeft hij aanwijzingen. De definitie τὰ ἑαυτοῦ πράττειν was Kritias' eigendom, met het ἑαυτὸν γινῶσκειν werd Sokratische bodem betreden. Maar de formule ἐπιστήμη ἑαυτῆς is noch van Sokrates, voor wien het een veel te gekunsteld begrip is, noch van Plato, die haar voor geheel onmogelijk verklaart, maar van een anderen leerling van Sokrates, die deze definitie had opgesteld om aan te toonen, waarin Sokrates' vermogen om zijn medemenschen te onderzoeken bestond. Wie deze leerling is kan Pohlenz niet vaststellen.

V. ARNIM ³⁾ vereenigt zich met deze opvatting. Hij noemt Kritias'

¹⁾ Platon I p. 353.

²⁾ Aus Platos Werkezeit p. 46 e. v.

³⁾ Platos Jugenddialoge p. 111.

gelijkstelling van *ἐπιστήμη ἑαυτοῦ* en *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* een „befremdliche Identification zweier ganz verschiedener Dinge.”

v. WILAMOWITZ ¹⁾ stelt de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* geheel buiten de *σωφροσύνη*. Met geweld slechts kon zij met Kritias' vorige beweringen in verbinding gebracht worden. Een vreemde leer bestrijdt Plato er niet in. Om logica is het hem ook niet te doen, maar om aan te toonen, dat, ook al was al het weten door den bezitter van het weten van het weten op de juiste plaats gesteld, zoodat alles volkomen geordend was, de *εὐδαιμονία* niet zou zijn bereikt, daar het weten van het goede zou ontbreken. Plato wordt van Socraticus langzamerhand Plato. Hij voelt wat hem ontbreekt, maar weet zijn weg nog niet.

APELT ²⁾ ziet in het weten van het weten het eigenlijke raadsel, aan welks oplossing de dialoog gewijd is. Schijnbaar onopgemerkt kwam in plaats van *ἐπιστήμη ἑαυτοῦ, ἐπιστήμη ἑαυτῆς*. Dit is geen slordigheid, — want waardoor kan ik mij van het laatste doel van al mijn weten rekenschap geven, dan door zelfkennis — en bovendien zegt Kritias 169E met instemming van Sokrates *ὅταν γινώσκῃ αὐτὴν αὐτῆς τις ἔχῃ, γινώσκων που αὐτὸς ἑαυτὸν ἔσται*.

Volgens HIESTAND ³⁾ is de bewering, dat ieder kennen een buiten zich zelf liggend object heeft, een axioma van Sokrates. Kritias stelt zich tegenover hem door te verdedigen „sophrosune is kennis van alle andere kennis en van zich zelf”, zonder dat er nadrukkelijk op gewezen wordt, hoe zeer daardoor van de definitie als zelfkennis wordt afgeweken.

Beschouwt men den dialoog, dan is vast te stellen: Sokrates' vraag *λέγε δὴ, καὶ ἡ σωφροσύνη τίς ἐστιν ἐπιστήμη, ἢ τυγχάνει ἕτερον ὢν αὐτῆς τῆς σωφροσύνης* is niet zonder verraderlijkheid. Want hij trekt daarmee het ethische kennen op hetzelfde niveau als het theoretische en technische. Waar is, dat alle weten en kennen bewustzijn der ééne, alles omvattende werkelijkheid is, dat het zich openbaart in oordeelen van algemeene geldigheid, die aldus een objectiviteit bevatten, waarvan een gevolg is, dat men bij

¹⁾ Platon II p. 65 e. v.

²⁾ Platons Dialoge, Charmides etc. p. 6 e. v.

³⁾ Das Sokratische Nichtwissen p. 46.

alle kennis terecht kan vragen *τινος ἐστὶν ἐπιστήμη*. Maar misleidend is, dat alle kennen in zoover op één lijn wordt gesteld, dat het object voorondersteld wordt steeds een *ἕτερον* te zijn. Het theoretische en technische kennen is gericht op abstracte relatie's. Het eerste volgt bepaalde objectiveeringsrichtingen, het tweede een bepaald *ᾠφέλιμον*, dat in de denkbaar algemeenste samenhang gebracht moet worden, voordat het de persoonlijkheid betreft. Van de kern der persoonlijkheid abstraheeren theorie en techniek krachtens hun wezen. Van een „zelf”, het voor ons geestelijk leven bij uitstek gewichtige, komt in wat door hen gevormd is niets voor en kan er niets in voorkomen. Maar hoe zou juist van het gewichtige zelf het geestelijk leven de *ἐπιστήμη* kunnen missen? Dus is boven het *ἕτερον* het *αὐτό* als ken-object te postuleeren.

En dat is iets wat Kritias inziet en waarvan hij ook wel zeker weet, dat het aan Sokrates niet onbekend is, zoodat hij dezen kan verwijten, dat hij hem schaakmat wil zetten en niet het probleem onderzoekt. Er is nog een reden voor Kritias' wrevel: hij waagt zich met zijn laatste definitie in bespiegelingen, waar het hem, als gebrekkig dialecticus, zeer onbehaaglijk wordt. Als mede-onderzoeker heeft hij nu feitelijk afgedaan. Hij wordt een willoos werktuig in de hand van Sokrates, die hem brengt waar hij wil. Kritias blijkt, dat bewijst het volgend gedeelte van den dialoog, noch van de diepzinnigheid, noch van het problematische en, naar Plato's maatstaf, ontoereikende der definitie besef te hebben. De *σωφροσύνη* wordt gesteld tegenover alle andere wetenschappen, wat betreft het object der kennis. Zij alle hebben een *ἄλλο* tot object, dus de *σωφροσύνη* geen *ἄλλο*. Toch is zij niet alleen haar eigen object, maar ook alle andere kennis behoort daartoe. In Kritias' mond beteekent dat een intellectualistische hoogmoedigheid, die overeenkomt met zijn vroeger uitgesproken verachting voor het canaille.

Maar in Plato's jeugddialogen ziet men telkens één speciale deugd optreden als representante van de algemeene zedelijke wetmatigheid. Voor haar is niet de steeds wisselende, causaal bepaalde, psychische verschijning het zuivere „zelf.” Niet wat de

mensch heden is, — om datzelfde morgen geweest te zijn — maar wat hij, onafhankelijk van het zijn in heden en toekomst, behoort te zijn, is de door haar bepaalde wezenlijkheid. Er is een onophefbare eenheidsbetrekking tusschen het zelf en de wetmatigheid, dus tusschen het zelf en de redelijkheid, tusschen het zelf en het kennen. Als men bedenkt, dat het gaat om de finieering van een deugd, kan er in zoover geen bezwaar worden gemaakt tegen de verandering van ἐπιστήμη ἑαυτοῦ in ἐπιστήμη ἑαυτῆς. Ook dat in het protest tegen den eisch om een ἕτερον als object voor de σωφροσύνη te stellen toch de andere ἐπιστήμαι mede als object worden opgegeven heeft zijn goeden zin. Wel komt wat door hen gevormd is als geïsoleerd andersoortig object tegenover het zelf te staan, maar voor de wetmatigheid, waarmede de vorming verricht wordt, is niets anders dan het zelf verantwoordelijk te maken. Zoo is het — al kan men natuurlijk onder zelfkennis iets geheel anders verstaan — wel gemotiveerd, dat Sokrates de verandering van de zelfkennis in het op zich zelf betrokken kennen accepteert. Dat dit tot thema voor een gedeelte van den dialoog wordt genomen, daarover behoeft men zich toch waarlijk niet te verbazen. Alsof voor alle door éenheidstendentie gerichte wijsbegeerte de onderzoeking van dit begrip niet een onafwijsbare plicht was! Als wij den Charmides niet bezaten, zouden toch dergelijke overwegingen in Plato's geest moeten gepostuleerd worden. Kritias' denken houdt op waar de vraag naar de eenheid der kennis inzet, maar daar vangt Plato's wijsgeerig denken eerst aan. Behalve nu dat de definitie aldus raadsels bevat, die niet dadelijk te ontwarren zijn, is zij voor Plato toch vooral bedenkelijk, omdat in haar niet is uitgedrukt, wat later de kern van zijn praktische filosofie zou vormen, n.l. dat de Idee, als eenheid, niet gegeven menschelijk bezit, maar opgegeven taak, doel is van absolute waarde en met haar dientengevolge correspondeert ἔρως, menschelijk streven, en μέθεξις, menschelijk deelhebben. Door de opzettelijke verdringing van het ἔργον wordt niet getroffen de geheele eenige functie, die het kennend Ik in het praktische kennen heeft. Ook de logica in algemeensten zin blijft theoretisch kennen. Maar de functie van

het goed-bewustzijn is niet den mensch te leeren beter zich zelf te beoordeelen, maar zich zelf en menschheid goed te maken. Men kan, zoo is Plato's overtuiging, het absoluut goede als zoodanig niet kennen, zonder het als zoodanig te willen.

HOOFDSTUK IV.

Op grond van zijn weten van het weten bezit de *σώφρων* ook Dialog 166E-169D.
het weten aangaande het niet-weten. Hij alleen zal zich zelf kennen en in staat zijn te onderzoeken, wat hij weet en wat niet en evenzoo bij anderen kunnen vaststellen, wat iemand weet en wat hij maar meent te weten. De *σωφροσύνη* en de zelfkennis zijn: weten wat men weet en wat men niet weet. Twee vragen: Is dit weten mogelijk? Zoo ja, is het nuttig? — Is in andere gevallen iets dergelijks mogelijk? Een zien, dat geen kleur ziet, maar zich zelf en andere wijzen van zien en ook het niet-zien? Is een gehoor, is eenige waarneming aldus bestaanbaar? Neen, zegt Kritias. Dan een begeeren, dat geen genot begeert, maar zichzelf en andere begeerten? Een willen, dat niet het goede wil, maar zich zelf en andere wilsuitingen? Is van liefde, vrees en meening iets dergelijks mogelijk? Kritias ontkent het. Maar zulk een weten is *νὲλ* bestaanbaar? Als het bestaat, dan is het in ieder geval iets wonderbaarlijks, zegt Sokrates. Te bedenken is ook: dit weten heeft betrekking op iets. Zooals het grootere, dat steeds grooter is dan iets, dat kleiner is. Als er iets was, grooter dan zichzelf, dan zou het ook kleiner dan zichzelf zijn. Wat zijn eigen tweevoud was, moest ook zijn eigen helft zijn. Zoo algemeen: *ὁ τί περ ἄν τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν πρὸς ἑαυτὸ ἔχη, καὶ ἐκείνην ἔξει τὴν οὐσίαν, πρὸς ἣν ἡ δύναμις αὐτοῦ ἦν*. In sommige gevallen, bij de grootheden en hoeveelheden e. d., is dat onmogelijk, in andere b.v. bij het zien, het hooren, de beweging en de warmte heerscht er onzekerheid. Een groote geest slechts kan uitmaken of er iets is, dat zijn *δύναμις* in betrekking op zich zelf heeft en verder of het weten, dat *σωφροσύνη* werd genoemd, een dergelijke bestaanbaarheid is.

Sokrates kan de eerste vraag niet beslissen en de tweede niet, voordat uitgemaakt is of zulk een weten van nut zou zijn. Want nuttig en goed zal toch de *σωφροσύνη* zijn. Daar ook Kritias de mogelijkheid niet kan bewijzen, zal deze, opdat 't onderzoek vordere, voorondersteld worden.

Beschou-
wing
166E-169D.

Er is gezegd, dat wel duidelijk is, dat geen serieus onderzoek der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* in den Charmides bedoeld is, maar dat deze geheele episode als een hors d'oeuvre moet beschouwd worden, daar anders toch met het onderzoek der *ἐπιστήμη* had moeten begonnen worden. Daartegen is in te brengen, dat men de *ἐπιστήμη* niet kan onderzoeken, zonder de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* te vooronderstellen, daar het onderzoek toch wel zal bedoelen tot een kennis van het weten te geraken en men deze in ieder geval als denkbaar moet beschouwen, voor men in allen ernst het onderzoek kan beginnen. Stelselmatig wordt er niet gefaald door een verhandeling over de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* te laten voorafgaan aan de vraag *τί ἐστὶν ἐπιστήμη*. Overigens zullen beide vragen steeds uit elkaar voortkomen. Tastende naar wat kennen is, zal men stooten op de moeilijkheid, hoe een menschegeest zekerheid aangaande zijn weten kan hebben en wordt dit als uitgangspunt genomen dan is het eerstvolgende: wat moet het kennen zijn, opdat er zekerheid van bestaan kan.

Maar in beide gevallen is noodwendig, dat aangaande de *ἐπιστήμη* eenige bepaling althans voorloopig is getroffen. Geen gedachtengang kan uit het niets en aan een niets beginnen en een *x*, die niet een bepaalde betrekking op een bekende zou hebben is geen *x*, maar voor het kennen een niets.

Wat bij het thans te beschouwen betoog voorondersteld is, wordt duidelijk gemaakt in de rhetorische vragen, die Sokrates, als Kritias nogmaals de definitie geponeerd heeft, stelt: moet de *σωφροσύνη* als weten van het weten niet ook het weten van het niet-weten zijn, en: moet niet hij, die zich zelf aangaande zijn weten en niet-weten kan onderzoeken ook bij ieder ander ditzelfde onderzoek kunnen verrichten?

De eerste vraag zegt: het bewustzijn van het weten gaat samen met een bewustzijn van een niet-weten. Maar het begrip *ἀνεπιστημοσύνη*

is uiterst vaag en hier wordt een dubbelzinnigheid er in blijvend gelaten. De *σώφρων* kan uitmaken wat hij zelf weet en wat niet, en wat anderen weten en . . . zich inbeelden te weten. „Bij anderen” is de *ἀνεπιστημοσύνη* het schijnweten, dat de *σώφρων* als zoodanig kan ontmaskeren. Maar bij hem zelf moet zij iets anders zijn, want de *σώφρων* is zich zijn *ἀνεπιστημοσύνη* als zoodanig bewust, terwijl bij het ingebeelde weten voor weten wordt gehouden, wat onwetendheid is. Dit is op zich zelf een probleem, dat Plato veel heeft beziggehouden: de mogelijkheid der theoretische en vooral der ethische dwaling. Aan de bestrijding der *ἀνεπιστημοσύνη* in dezen zin had Sokrates zijn leven gewijd ¹⁾. Maar in den Charmides staat dit probleem toch geheel op den achtergrond. En in dit gedeelte komt het aan op het bewustzijn, dat de *σώφρων* van zijn eigen *ἀνεπιστημοσύνη* heeft, want samenvattend zegt Sokrates: *ἔστι δὴ τοῦτο τὸ σωφρονεῖν τε καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γινώσκειν, τὸ εἰδέναι ἃ τε οἶδε καὶ ἃ μὴ οἶδεν*. Hoe is dan een bewustzijn van een niet-weten mogelijk? Onmogelijk is in ieder geval een bewustzijn van het volledig onbewuste. Het niet-gewetene is dus hier voor Plato niet het volledig onbewuste. Het weten van het niet weten is slechts dan mogelijk, als het niet-gewetene als zoodanig, d. w. z. als vraag bewust is. Zonder nadere beschouwing, bij vooronderstelling wijst Plato af een bewustzijn van het weten, dat zich zelf volkomen genoeg zou zijn, dat al het zijnde omspannen zou, of een gedeelte daarvan, zonder eenig vermoeden, dat het slechts een gedeelte is. Als het wezen van het menschelijk kennen wordt geponeerd de beweging, want wie zich zijn weten bewust is, is zich ook zijn niet-weten bewust en beide gaan niet vreedzaam samen, maar voor het weten is het niet-weten onverdragelijk. Het zal steeds trachten gebied te veroveren ten koste van het niet-weten, maar dit veroveren vindt geen einde, want, vooronderstelt Plato, het bewustzijn van het weten is van dat van het niet-weten onafscheidelijk.

¹⁾ Vgl. Ovink, Zekerheid der Menschelijke Kennis p. 410. „Het Sokratisch begrip „ingebeld weten” hangt ten nauwste samen met het christelijk begrip „zonde”.

De taak der kennis dus acht hij oneindig. Zoo is reeds in dezen jeugdialoog Plato geteekend als een denker, die in ieder geval niet op dien doolweg zal geraken de taak der wijsbegeerte ooit vervulbaar te achten in een kennis van de zuivere wezenlijkheid der dingen. Ook deze kritische gedachte is bij Sokrates en Plato een schakeering in de beteekenis der *ἐπιστήμη ἀνεπιστημοσύνης*. De wijsgeer kent zijn kennen als menschelijk kennen, heeft een helder besef van zijn perken. Een dogmatische metaphysica wordt hier reeds afgewezen. Wanneer wordt ingezien: een klaar bewustzijn van het weten gaat gepaard met dat van het niet-weten, dan is het gevaar niet groot meer, dat er heil verwacht wordt van laatste, het diepste an-sich zijn der werkelijkheid treffende, vaststellingen. Maar iedere bereikte en iedere te bereiken stand der kennis is objectief slechts, vergeleken bij den vorigen, overwonnenen; subjectief daarentegen vergeleken bij den volgenden, die, nog te veroveren is. „We can only describe and classify different stages of cognition”, wordt, zooals Shorey het zegt¹⁾, in den Theaetetus betoogd.

Hoe is nu dat veroveren op te vatten? Dit zal Plato bevinden: weten is een bewustzijn van een onlosmakelijke verbinding in een oordeel. En bewustzijn van niet-weten is het bewustzijn van de vraag: geldt deze verbinding in het oordeel? Verdrijving van niet-weten door weten is vaststelling: deze verbinding geldt of geldt niet; is dus beslechting van vragen. Een weten is op te vatten als een beantwoorde vraag. En een ontwikkeling van weten is niet te bereiken zonder het stellen van vragen. Wie of wat stelt nu de vragen? Te bedenken is: de buiten ons zich bevindende natuur kan ons niet naderen en vragen naar de geldigheid van oordeelen. Vragen vooronderstelt denken, denken een denkenden geest, vragen en antwoorden doet de denkende geest zichzelf. Misschien naar aanleiding van het waargenomene. Maar is de waarneming niet evenzoo een antwoord op een gestelde vraag? En de natuur, sprakeloos zijnde, kan noch vragen noch antwoorden. Dit heele proces van vragen en ant-

¹⁾ Unity of Platos thought p. 66.

woorden geschiedt in het denken door de eigen functie's van het denken.

Als nu weten beantwoord vragen is, wat stelt ons dan in staat tot vragen? Dit moet weer een soort weten zijn. Maar wat tot vragen in het algemeen in staat stelt, zal een ander weten zijn dan iedere beantwoorde vraag. Naar dit in staat stellen, naar deze voorwaarden van alle weten zal Plato zoeken. Voor ons kan weten, kan ieder bewustzijn eener objectiviteit slechts uit den geest geboren worden. Hoe is dat mogelijk, dat alle objectiviteit in subjectiviteit is gegrond? Het weten, dat door het subject gedacht wordt, zal gelden onafhankelijk van dit subject. Want — zoo luidt Plato's tweede vooronderstelling — wie zich zelf kent en in staat is te onderzoeken wat hij weet en wat niet, zal bij anderen weten en schijn-weten kunnen vaststellen. Er is op deze tweede bepaling wel acht te geven. Er heerscht groote onklarheid bij het geheele onderzoek. Maar voorop gaat: *ἐπιστήμη* wordt verstaan in Sokratischen zin als algemeengeldigheid. Het sophistische *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*, dat met zelfverzekerdheid zich als de waarheid voorstelt, maar van algemeengeldigheid niet wil weten, zal ter zijner tijd ontleed worden. Hier wordt het niet bestreden, maar op zij geschoven. De vraag is: gesteld, dat het Sokratische wetensbegrip geldt, kan het dan op zichzelf betrokken worden?

Waarlijk Plato is er nog ver vandaan een methode voor het onderzoek naar de mogelijkheid der wetenschappelijke kennis te ontdekken. Van het licht, dat de mathematica hem schenken zal, is nog niets te bespeuren. Plato voelt aan en duidt aan; aanvoelingen laten zich slechts begrijpen aan gedachten, aanduidingen aan uiteenzettingen. Die hij trouwens geven zal. In den Meno zal aan een mathematisch voorbeeld de beteekenis der vraag voor de kennis in een klaar daglicht gesteld worden. Daarmede dan ook de noodwendigheid, deze door rekenschap te geven te fundeeren in de boventijdelijke wetmatigheid, die mythisch gekleed voor-tijdelijk aanschouwen genoemd wordt. De Theaetetus stelt alle mogelijkheid van het oordeel en daarmee der kennis afhankelijk van de eenheidsfunctie eener Idee, psyche of hoe dan ook

te noemen. Het is het bewustzijn zelf, dat door iets identisch van zichzelf alle fundamenteele bepalingen treft, alle grondfunctie's van het oordeel voltrekt, waaraan alles, dat voor ons als zijnde geldt, het zijn dankt.

Wat den Charmides betreft: in de formule τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς wordt tegenover elkaar gesteld het meervoud der enkele kennis en zijn eenheid. Op welk een fundamenteel wijsgeerig probleem daarmede gestooten is, mag niet miskend worden. Er zal toch zijn: één bijzondere inhoud van iedere kennis, in zijn eigen recht en waardigheid onaantastbaar, en daarbij een algemeenheid, een totaliteit der kennis. Waarin bestaat het totaal? De additie van het enkele kan uit zich zelf geen nieuwe eenheid geven. De vraag is naar de eenheid der vele kennis. Dit is nu trouwens de nooit rustende vraag van alle kritische filosofie. Men kan zich verbazen over de wonderlijke omgeving, waarin zij opduikt, over de grillige behandeling, die zij hier ondervindt. Maar het grandioze in Plato's denkwijze is te erkennen, die na in den Protagoras de eenheid van alle deugden in het kennen gegrond te hebben, nu de vraag naar de eenheid van alle kennis laat hooren.

Sokrates tracht het onderzoek eerst te verrichten op een wijze, die van transcendentiaal standpunt ongetwijfeld radicaal foutief is. In plaats van de ἐπιστήμη naar haar inhoud te beschouwen, leidt hij de vraag over op het begrip εἰδέναι, en het εἰδέναι wordt als psychische verrichting beschouwd. De mogelijkheid van de eenheid der kennis, een logische vraag, wordt verward met de psychologische vraag naar de éénheid van het kenproces. De groote moeilijkheid logisch en psychologisch onderzoek grondig te scheiden, waar het uitéén gehouden moet worden en te vereenigen, waar het een het ander niet missen kan, wordt hier ervaren. Om zonder nadere bepaling der ἐπιστήμη dan de boven vermelde, vóór alle verdere objectief-logische beschouwing, de subjectief-psychologische te beproeven, is een geheel averechts te werk gaan. De vraag naar de eenheid der kennis ligt, als wordt uitgegaan van de enkele kennis, niet in de richting van het subjectieve maar van het objectieve. Zij eischt een verdere

fundeering in hogere algemeene wetten tot in de hoogst algemeene. Kennis is objectiveering, is bepaling door streng identisch vast te houden begripseenheden. Het kennen van het kennen is slechts mogelijk door objectiveering van alle objectiveeringsrichtingen, door hun gezamenlijke bepaling in het begrip, in de wet van alle objectiveering. Weliswaar zal deze transcendentale logica een verdiepte transcendentale psychologie ten gevolge kunnen en moeten hebben. Het zijn der kennis is toch het zijn voor ons, de objectiveering geschiedt in het bewustzijn. En ieder oordeel, iedere kennis is slechts mogelijk door de betrekking op de ééne Idee, die de psyche, het Ik, te noemen is. Maar dit is het Ik van het zuivere transcendentale bewustzijn, terwijl in onzen dialoog getracht wordt door vergelijking met empirische functie's, door te beproeven hen in hun eigen wezen tot eenheid samen te vatten, de vraag naar de boven-empirische eenheid der kennis zijn oplossing nader te brengen. Trouwens ook deze poging is niet onvruchtbaar. In zekeren zin komt de vraag zijn oplossing nader. Dat empirisch-psychologisch de eenheid der kennis niet te voorschijn kan komen is Plato wel zeer duidelijk geworden. Iets dergelijks vindt men bij hem niet herhaald. Terwijl hij er toch ook niet toe verleid is, om de eenheid van alle kennend bewustzijn elders dan weer in een kennend bewustzijn te zoeken. En niet in een hemel en aarde omvattend en te boven gaand object. Maar de Idee van het goede als hoogste eisch en laatste eenheid, waarheen alle kennen zich uitstrekt, waardoor het dus geleid wordt en op weg waarheen al het zijn wordt om tot steeds hoger zijn verheven te worden, deze Idee is als diepste verlangen van het kennende zelf tegelijk ook zijn diepste wezen.

Wat nu bij de hier gegeven vergelijking voor den geest zweeft zal zijn: in ieder bewustzijn is drieërlei te onderscheiden ¹⁾: 1. Wat aan iemand bewust is (bewustzijnsinhoud); 2. wat het bewustzijn heeft (het Ik); 3. de betrekking tusschen beiden. De betrekking van den bewustzijnsinhoud op het Ik kan niet zelf bewust-

¹⁾ Vgl. Natorp, Allgemeine Psychologie pag. 24 e. v.

zijnsinhoud worden, zonder zijn eigen wezenlijkheid, n.l. om juist de betrekking van den inhoud op het Ik te zijn, te verliezen. Zoo beteekent in de eerste plaats zien, dat een Ik tot gewaarwordingsinhoud b.v. de kleur blauw heeft. Het zien is op geenerlei andere wijze mogelijk, dan dat het subject de gewaarwordingsinhoud, in dit geval, blauw heeft. Indien het wil vaststellen of het werkelijk de kleur blauw ziet, kan het dit slechts door op de kleur als zijn bewustzijnsinhoud te letten. Daarin bestaat zijn zien, in het gegeven zijn van dezen bepaalden bewustzijnsinhoud voor hem. Het is onmogelijk, dat het Ik, dat in deze betrekking gebonden is, onder het voortduren der betrekking, zich daar buiten zou plaatsen, en tot de eerst gegeven betrekking een tweede zou aangaan, laat staan, dat de eerste en tweede gelijk zouden zijn, dat hij zijn zien zou zien. Gelijkelijk, zegt Plato, is het gesteld met het hooren en de verdere gewaarwordingen. Daarna worden andere psychische functie's beschouwd en van hen wordt hetzelfde betoogd. Dit vooronderstelt dus, dat evenals het gewaarworden een betrekking is van den gewaarwordingsinhoud op het subject zoo ook het begeeren, willen, liefhebben, vreezen en meenen een betrekking is van het begeerde, gewilde, etc. op het subject, die ook van betrekking onmogelijk inhoud zou kunnen worden.

Is dit juist? Is het begeeren niets anders, dan dat het begeerde aan het subject gegeven inhoud van het bewustzijn is? Aangaande mijn gewaarworden kan ik mij slechts, maar dan ook volledig, overtuigen, door de gewaarwording als bewustzijnsinhoud te constateeren. Het gewaarworden is identisch met de gewaarwording tot bewustzijnsinhoud hebben. Mijn begeeren daarentegen is niet gegeven alleen door dat het begeerde inhoud van mijn bewustzijn is, maar doordat het als inhoud op een heel bijzondere wijze zich verhoudt tot alles, wat verder mijn bewustzijnsinhoud uitmaakt; het begeeren behoort dus tot den bewustzijnsinhoud als verhouding, als streving van het eene gedeelte naar het andere. Van mijn begeeren moet ik mij overtuigen, door iets als begeerde bewustzijnsinhoud te constateeren en op geen andere wijze is mij dat mogelijk, daar het onmogelijk is

anders zekerheid aangaande het bewustzijn te krijgen, dan door zekerheid aangaande den inhoud te zoeken. Het is volstrekt onmogelijk, dat de betrekking van den inhoud op het Ik, zelf als zoodanig inhoud zou worden; daarmee zou ook het „Ik” in den inhoud opgaan en het begrip bewustzijn eischt noodwendig een iets, dat zich iets bewust is. Het begrip Ik is juist daardoor bepaald, dat het datgene is, waaraan iets bewust is. En waarvan in strengen zin geen bewustzijn mogelijk is. Zoo stuit men ook in dezen gedachtengang op het problematische van het zelfbewustzijn en de zelfkennis, die toch iets dergelijks vereischen.

Maar het is zeer wel mogelijk, dat een bewustzijnsinhoud, een beperkte bewustzijnsinhoud, wederom inhoud van een anderen inhoud wordt. Zoo laat zich het begeeren, als voorwaarde tot de lust der bevrediging, tot inhoud van het begeeren, het vreezen, als onlust brengende angst, tot inhoud van het vreezen maken. Een willen kan zich op het willen richten. Het goede bestaat toch slechts aan en in den wil. Zoo zegt Kant: „es ist überall nichts in der Welt ja auch ausser derselben zu denken möglich was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille.” En elders: „wenn es einen kategorischen Imperativ gibt.... so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstand haben könnte.” — De liefde is op de schoonheid gericht, maar ook de liefde kan object van liefde worden, en aangaande een meening kan een meening gekoesterd worden.

Overigens tracht Sokrates de definitie geheel ad absurdum te voeren hierdoor, dat hij steeds het genoemde weten vergelijkt met b.v. een begeeren, dat zichzelf begeert en andere begeerten, iets wat stellig ondenkbaar is, daar het begeeren als streven niet tegelijk het object van dit zelfde identische begeeren kan zijn. In dezelfde richting gaat ook de vergelijking met de relatie-begrippen grooter en dubbel. Zij zijn een betrekking tusschen steeds twee termini. Deze tweevoudigheid sluit de identiteit volstrekt uit, want waar de twee is, is ook steeds het ééne en het andere.

In hoeverre raakt nu deze vergelijking het problematische weten?

De Grieksche genitivus veroorzaakt onzuiverheid. Vastgesteld wordt een betrekking tusschen a en b en opgemerkt wordt, dat dus a en b niet identisch kunnen zijn; a en b echter zijn daarbij op zich zelf bestaanbaar. Maar het weten en zijn inhoud zijn dit niet, daar het weten steeds een weten van iets is.

Zooveel is natuurlijk zeker: één en hetzelfde weten kan zijn eigen object niet zijn. Maar zoo kan het denken zich niet van de vraag naar de eenheid van het weten afmaken, hoewel op deze bedenking acht te geven is. De vele wetenschappen zijn te beschouwen als vele objectiveeringsrichtingen. In iedere richting wordt voortgeschreden met behulp van een bepaald begripstelsel en bepaalde methode's, van welke geen verdere rekenschap gevraagd en gegeven wordt, dan aangaande hun bruikbaarheid en doeltreffendheid in juist deze richting. Dat zij behalve dat nog problemen bevatten komt hier niet tot bewustzijn. Dit wordt anders, zoodra naar de eenheid der vele grondbegrippen en methodes gevraagd wordt. En de vraag naar deze eenheid is in redelijkheid onafwijsbaar. Redelijkheid wil krachtens zijn wezen eenheid. Voor een redelijken geest is het onverdragelijk verschillende bewustzijnsgebieden in zich te hebben, waarvan hij de hoogere eenheid niet kan inzien, ja, die hij zelfs dikwijls met elkaar in strijd vermoedt. Maar waar anders zou deze eenheid te vinden zijn, dan in zijn zelf? Waar anders zijn de vele gebieden vereenigd dan in zijn rijk? De vraag naar de eenheid der kennis vraagt naar de eenheid, zoomede naar het wezen van den menschelijken geest. En hier schuilt o. a. een moeilijkheid waarop Sokrates' betoog duidt. Als één en hetzelfde zelf sluit het de tweevoudigheid met zijn onderlinge betrekking, die voor een bewustzijn noodwendig is, uit. En toch eischen wij een zelfbewustzijn. Er moet dan zijn een spiegeling, een onmiddellijke uitstraling van het Ik in zijn bewustzijnsinhoud, waardoor het zichzelf als beeld, als uitgedrukte eenheid toch tegenover komt te staan, noodwendig wel eenerzijds als niet-zelf maar anderzijds als zijn allereigenste werking. De eenheid is dus in den inhoud te zoeken als eenheid der vele vormingen van den inhoud. De eenheid echter is niet alleen te zoeken, maar blijft ook steeds te zoeken. Als Idee richt zij en

wordt niet aangetroffen. Maar niettemin is toch de Idee de hoogste bekroning van het a priori, *ἡ ἡμετέρα οὐσία* zal Plato later zeggen.

Stelt men zich evenwel de voltooiing van al het oneindig nagestreefde voor, dan zou ook daarmee het weten dat zich zelf en al het andere weten weet, bereikt zijn. De geest zou zijn eigen wezen volledig kennen en zichzelf als eenheid van alle veelheid. Nu treedt echter ook de paradox van het gewilde in een helder licht. Want deze geest zou ten stelligste geen menschegeest meer zijn. En dit is ook juist het kwellende aan den eisch der zelfkennis. Het menschelijk zelf, dat zich als zoodanig opvat moet zich daarvan rekenschap geven en zal het nooit vermogen. Want het stoot daarbij op het Absolute, waarvan het geen kennis hebben kan en waarvan anderzijds een weten in hem zijn moet.

Ook Plato's grooten voorganger Heraclitus laat de zelfkennis, het betrokken zijn van het denken op zichzelf, niet met rust. „Was all unser Wissen wert und nütze sei, diese Faustische Frage bewegte seit Heraclit die naive Griechenwelt“, aldus Hermann Cohen ¹⁾. . . „Schon bei Heraclit empfang der Logos logischen Nebengeschmack, gemäsz dem selbstgenügsamen Interesse, mit welchem Heraclit der Reflexion über das Denken der Dinge sich hingab und nicht schlechthin bei der Aufnahme und Beobachtung der Dinge stehen blieb“. En Natorp ziet Heraclitus' „entscheidende geschichtliche Tat . . . in der Entdeckung nicht der Variabilität oder der Relativität, sondern der Subjectivität, oder um es zugleich schärfer und strenger im eignen Sinn des Philosophen auszudrücken: der Reflexivität.“ ²⁾

Ook Heraclitus wil wel eenerzijds spreken: „het is allen menschen gegeven zich zelf te kennen en redelijk te zijn,“ (Fr. 116) ³⁾, maar moet anderzijds getuigen: „ik heb mij zelven *gezocht*“ (Fr. 101), en „de grenzen der ziel zoudt gij, indien gij dat wildet, niet kunnen vinden, welken weg gij ook bewandelt, zoo diep ligt haar grond.“ (Fr. 45).

¹⁾ Kants Theorie der Erfahrung p. 10.

²⁾ Pl. Ideenl. p. 465.

³⁾ bij Diels, Vorsokratiker.

Parmenides legt zijn reflectie over het denken vast in zijn beroemde formule der identiteit van denken en zijn: *ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα*, die dan ook reeds soortgelijke raadsels bevat als waarmee Plato zich in den Charmides het hoofd breekt. Zij bewijst juist door haar gelijkstelling, dat Parmenides niet een zichzelf vergetend, steeds over het object filosofeerend denker is geweest, maar in het loochenen van alle veelheid en worden, in den eisch van de eenheid van het zijn spreekt zich uit de eisch van een volstrekte eenheid van het zelf. En deze eisch, deze eenheid is hem tegelijk de absolute waarheid, waarbij alles wat met de grootste evidentie door de menschen als waarheid verkondigd wordt, leugen blijkt. Parmenides, die het empirische met verachting gewoonweg loochent, kan niet berusten in een kennis van het absolute, die tegelijk een niet-kennen is en slechts bestaat in een besef van de richting daarheen. Zoo trekt hij toch weer, bij al zijn streven naar afscheiding van het empirische, het absolute daarin neer. Hij *beleeft* het einde van zijn tocht naar de woning der waarheid.

In het algemeen is bij de oudste filosofen het gevoel voor de beteekenis der persoonlijkheid buitengewoon sterk geweest. Karl Joël ontvouwt dat voortreffelijk in zijn schoon werk: „Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik”. „Das erste ist das ungeheure Selbstgefühl und der ganz persönliche Ton dieser Naturphilosophen. Sie verstecken sich nicht hinter dem Gegenstande... Sie sagen: „Ich” und sagen es so laut, wie nur noch der Lyriker” (p. 43). Behalve hun lyrisch-mystische ik-stijl moet treffen hun boven alles waardeeren van ziel en leven. „Ihre Weisheit... sollte man, so fordert Empedocles... tief einprägen, dasz sie ewig gegenwärtig ist, aber nicht nur für den Intellect; denn die Lehren wachsen von selbst in den Character hinein, wo eines jeden Wesenskern ruht, und was sonst bei Menschen gelte, versinke dagegen” (p. 59). Ja zelfs vindt men bij hen, daar zij tot oerstof kiezen diegene, waarin ieder op zijn beurt het wezen van de ziel ziet uitgedrukt „die Erhebung des Menschen zum Weltsymbol, zum Schlüssel der Welt” (p. 66).

Doch dit alles getuigt bij de natuurphilosophen vóór Heraclitus,

bij wien het welbewuste reflecteeren over het eigen zelf is aangetoond, wel van een tot het uiterste verheven gevoel voor de waarde van het zelf, echter nog niet van een trachten om het mysterie van den geest theoretisch te peilen. En hoezeer Heraclitus' leer ethisch getint moge zijn, de ethiek als wetenschap, schiep eerst Sokrates' leerling, Plato. Dus ontdekte hij den wil. En als ontwerper van de Ideeënleer der zuivere kennis, had hij het denken nog op heel andere wijze dan zijn voorgangers te scheiden van waarneming en voorstelling. Zoo is toch Plato de eerste psycholoog van de oudheid geweest. En van psychologische diepzinnigheid getuigt reeds de Charmides, als Sokrates daar in het nu behandelde gedeelte duidt op het onvergelykelyk wonder van de zelfkennis, op de volledige heterogeniteit van al het empirische. Dat het empirische niet de toets kan en mag zijn van het transcendentale, wordt, als de Ideeënleer geheel is geconcipieerd, natuurlijk in alle klaarheid bedacht. Wanneer in den Phaedrus de Idee is gekarakteriseerd als éénheid, die niet van de dingen is af te lezen, maar door synopsis in hen gebracht moet worden, dan is de psychologische wending daarvan, dat in de ziel het wonder der zelfbeweging plaats grijpt (245 C), waarvan het begrip in den Charmides ter sprake wordt gebracht om het problematische van de reflexiviteit der *ἐπιστήμη* te doen gevoelen.

Na de thans behandelde bezwaren zullen andere mogelijkheden en moeilijkheden aan haar besproken worden.

HOOFDSTUK V.

Dialogo 169D-171D. Gesteld nu dat de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* mogelijk is, zal zij dan vermogen, wat haar was toegekend? zal er door haar een weten zijn, wat men weet en wat niet? Zeker, zegt Kritias, indien iemand de kennis bezit, die zich zelf kent, zal hij ook zijn als dat, wat hij bezit, n.l. zich zelf kennend, evenals iemand, die de snelheid bezit, snel, en die de kennis bezit, kennend is. Sokrates betwijfelt niet, dat hij, die het zich zelf kennende bezit, zichzelf zal kennen, maar is het noodwendig, dat hij door dat bezit weet, wat hij weet en wat niet? De *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* zal toch slechts kunnen beslissen: dat is weten, dat niet. *Ἐπιστήμη τε καὶ ἀνεπιστημοσύνη ὑγεινοῦ* en *ἐπιστήμη τε καὶ ἀνεπιστημοσύνη δικαίου* zijn wel te onderscheiden, het eerste is *ιατρική*, het tweede *πολιτική*, wat nù onderzocht wordt is niets dan *ἐπιστήμη*. Als iemand alleen kennis aangaande de *ἐπιστήμη* heeft en niet ook aangaande het *ὑγιεινὸν* en *δίκαιον*, zal hij ook alleen weten, dat hij weet, maar niet wat hij weet, en ook van anderen alleen het *dat* kunnen constateeren. Want het *ὑγιεινὸν* kent hij door de *ιατρική*, maar niet door de *σωφροσύνη*, het *ἀρμονικόν* door de *μουσική* en niet door de *σωφροσύνη*, en zoo is 't met alles gesteld. Indien dus iemand iets pretendeert te weten, zal de *σώφρων* niet kunnen onderzoeken of hij weet, wat hij beweert te weten. Gesteld, dat iemand wil vaststellen of een ander inderdaad geneesheer is, dan zal hij met hem niet spreken over de geneeskunde (n.l. als een weten), daar de arts alleen het *ὑγιεινὸν* en het *νοσῶδες* kent. Slechts het weten ligt in het gebied der *σωφροσύνη*. Zoo zal de *σώφρων* ook alleen kunnen vaststellen, dat de dokter een weten heeft. Als hij moet onderzoeken welk weten dat is, zal hij moeten vragen naar datgene,

waarvan dit weten het weten is, in het gestelde geval naar het *ὑγιεινόν* en *νοσῶδες*. Hij zal moeten uitmaken, of wat dienaangaande gesproken wordt waar is, en of goed wordt uitgevoerd, wat de arts met het oog daarop verricht. Dat zal echter alleen een geneesheer vermogen en niet de *σώφρων*, tenzij hij bij zijn *σωφροσύνη* ook nog de geneeskunde bezit. Als dus de *σωφροσύνη* slechts is het weten van het weten en niet-weten, zal de *σώφρων* noch den werkelijk kundigen arts kunnen scheiden van den onkundigen, die zich aanmatigt kundig te zijn, noch op eenig ander gebied den deskundige kunnen waardeeren, behalve op datgene, dat hem zelf toebehoort.

De formule *τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς*, de aanvankelijke uitdrukking voor de eenheid der kennis, was in het vorige gedeelte beschouwd naar de bezwaren, die de reflexiviteit, het betrokken zijn op zichzelf, meebrachten; wat was voorbereid door in plaats van de gegeven formule te stellen: *τὸ εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδε*. Nu het dispuut daarover, naar het schijnt, gestaakt is, wordt ook deze uitdrukking teruggenomen. Nu wordt de voorstelling kortweg afgewezen dat de eenheid van het weten zou bestaan in een bezitten van al het, door de menschheid bereikte, weten. Er is geen sprake van, zegt Sokrates, dat de gelukkige eigenaar der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* daardoor een alles omvattende kennis zou bezitten. Daaraan helpt hem zijn kennis van het weten van het weten niet. Want die wordt hem gelaten. Hij kan het echte weten van het onechte scheiden. Maar laat hem vooral niet vragen naar den inhoud van het weten. Hij vermag hier noch de vraag te stellen, noch het antwoord te beoordeelen. — Verschijnt ons hier het schrikbeeld der formeele logica? Hier schijnt dan toch wel het kennen in de grootst mogelijke abstractheid als denkbaarheid voorgehouden. Te beoordeelen is, of weten weten is, zelfs zonder dat bepaald kan worden, waarvan het het weten is. En inderdaad de formeele logica heeft wel een dergelijke abstractie gewenscht. Hoezeer ook andere wendingen bij hem te vinden zijn, toch geeft Aristoteles een afzonderlijke leer van het zijn en een afzonderlijke van de

Beschou-
wing
169D-171D.

methodologie der kennis. Deze laatste is hem een *ἔργον*, waarmee de gegeven ruwe ken-stof moet verwerkt worden. Zoo laat zich denken: als nu iemand het *ἔργον* maar kent, dan kan hij ook uitmaken of een ander het aanwendt en als hij deze vraag beslist heeft, dan kan hij uitmaken, of er kennis bereikt wordt of schijn-weten. Op een dergelijke wijze heeft de Stoa er genoeg in gevonden de logische regels en onderscheidingen in *finesses* uit te werken en het kunststuk om van allen inhoud te abstraheeren met groote volharding beproefd. Maar reeds de sophisten hadden in onmiddellijk verband met hun grammaticale studiën formeel logische opmerkingen gemaakt. En later in onzen dialoog geeft Plato over dit weten van het weten weifelend een uitlating, zooals men ze ook kan aantreffen in de inleidingen onzer hedendaagsche leerboeken der formeele logica. Indien haar kennis komt bij het bestudeeren van een bepaald kennis-object, zal dit misschien makkelijker en vlugger gaan en het onderzoeken der betoogen van anderen zou wel met grooter zekerheid kunnen geschieden. Het is mogelijk, dat hier Plato iets voor den geest zweeft, wat later de formeele logica zou worden. Zelfs Kant heeft haar immers zonder eenig bezwaar laten gelden. In de voorrede van de tweede uitgave der *Vernunftkritik* schrijft hij: „die Grenze der Logik aber ist dadurch ganz genau bestimmt, dasz sie eine Wissenschaft ist, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens.... ausführlich darlegt und streng beweiset. Dasz es der Logik so gut gelungen ist, diesen Vorteil hat sie blosz ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, dadurch sie berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objecten der Erkenntnis und ihren Unterschieden zu abstrahieren, und in ihr also der Verstand es mit nichts weiter, als sich selbst und seiner Form, zu tun hat.” Later noemt hij deze wetenschap „allgemeine Logik” en zegt van haar in de inleiding (II), der transzendente Logik: „Die allgemeine Logik abstrahiert, wie wir gewiesen, von allem Inhalt der Erkenntnis, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Object, und betrachtet nur die logische Form in Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander d. i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber sowohl reine als empirische An-

schauungen gibt.... so könnte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken der Gegenstände angetroffen werden. In diesem Falle würde es eine Logik geben in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahiert; denn diejenige, welke bloz die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthielte, würde alle diejenige Erkenntnisse ausschlieszen, welke von empirischen Inhalte wären." Deze logica noemt hij de transcendentale, die de elementen der zuivere verstandskennis en de principe's, zonder welke in 't geheel geen object gedacht kan worden, heeft voor te dragen. Voor haar dus is de betrekking op het object een fundamenteel probleem. En het is gebleken, dat de vragen der formeele logica, voor zoover ze werkelijk doorgedacht worden in de problemen der transcendentale logica uitmonden. — In zijn „Erkenntnistheoretische Logik" (§ 4) toont Schuppe als 't ware experimenteel aan, dat het abstraheren van allen inhoud door de formeele logica een volledige fictie is. Maar ook bij Kant is het niet opgekomen, dat zonder eenige kennis van den inhoud over de waarheid van oordeelen iets te zeggen zou zijn. In het derde hoofdstuk der transcendentale logica bespreekt hij de vraag, waarmee men logici in het nauw meent te kunnen brengen „wat is Waarheid." De verklaring van het woord, dat zij n.l. de overeenstemming der kennis met haar object is, wordt voorondersteld, maar wat is nu wel het algemeene en zekere criterium van iedere kennis? De ijdelheid van deze vraag wordt duidelijk, als men bedenkt, dat, wanneer waarheid bestaat in overeenstemming eener kennis met haar object, daardoor dit object ook van andere onderscheiden moet worden. En een algemeen criterium der waarheid zou dat zijn, wat van alle kennis, zonder onderscheid van het object, geldig was. Daarbij zou dus van de betrekking op het object geabstraheerd worden, en daar juist dit het is, waarmede de waarheid te maken heeft is het ongerijmd naar een algemeen en toch voldoende criterium der waarheid te vragen. Meer dan criteriën, die slechts den vorm der waarheid betreffen kan de logica niet geven en dus ook niet anders dan een negatieve voorwaarde van alle kennis opstellen.

En dit is ook te zeggen van den gedachtengang in den Charmides. De mogelijkheid der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* zal gesteld worden. Maar zij wordt zóó gesteld, dat de ééne hand neemt, wat de andere geeft. Want de eerste *ἐπιστήμη* wordt als denkbaarheid vastgehouden, maar de tweede niet, daar haar ontnomen wordt, wat haar wezen is n.l. de waarheid. De *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*, zegt Sokrates, zou toch alleen in staat zijn te beslissen: dit is weten, dat niet, dus dit oordeel is waar, dat is onwaar, zonder van den inhoud iets te kennen. Wat nu juist de onzin is van het aanwenden der formeele logica als organon, van het een toereikend criterium der waarheid aan haar toekennen. Zóó heeft het zeker den schijn of Plato aan een vorm denkt, die wel het wezen van het weten zou bepalen, maar toch van de kennis volledig te scheiden is.

Als Plato dit werkelijk liet gelden, zou behalve een geheel verkeerde waardeering der formeele logica, ook van dezen kant een verwarring van psychologische en transcendentale beschouwingen onvermijdelijk zijn. Want de vorm is hier niet de vorm van de wetenschappelijke kennis. De *σώφρων* kent immers den vorm en niet de wetenschap. En als niet gevraagd wordt, waarop de objectiviteit van het algemeen geldige oordeel berust, dan moet een onderzoek naar het weten verlopen in psychologische analyse van het denken, dat met het bewustzijn van noodwendigheid verbonden is. De geheele vraag naar de zekerheid, waarvoor Plato niet minder dan Kant zijn leven lang gestreden heeft, komt dan op den achtergrond; want richt men zich niet tot de wetenschap, dan zal, om het weten te beschouwen, niets anders overblijven, dan het individueele bewustzijn en de vraag wordt nu: uit welke elementen en onder welke voorwaarden ontstaat het bewustzijn, dat oordeelen objectief geldig zijn.

Met de vraag naar de elementen geraakt de psychologie zoo zij nog eenig kritisch besef heeft, in groote verlegenheid¹⁾. De sensualistische psychologie van Plato's tijd — getuige de vergelijking met de wasafdrukken in den Theaetetus — heeft daarbij even weinig bezinning getoond als later de Engelsche ten tijde

¹⁾ Vgl. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung p. 70 e. v.

van Locke en Hume. Elementen zijn de gewaarwordingen. En de gewaarwordingen zijn de „impressions” der dingen. Dit gaat wonderschoon samen met het denken, dat zijn vorm en zijn gegeven stof heeft. De tegenwerping moet helaas gemaakt worden, dat dingen en hun indrukken niet in de psychologie hooren. Hier maakt de beschrijving van den subjectieven kennisvorm en het subjectieve kenproces vooronderstellingen over een objectief bestaan en zijn causaliteit. En dan wel zonneklaar juist die dogmatische, die het kritisch bezinnen in zelfs den meest verkaptten vorm onschadelijk tracht te maken. Als de psychologie haar elementen op een object betreft, hetzij dit dan het zenuwstelsel of impressionneerende dingen mogen zijn, dan behoort de vraag vooraf te gaan naar de rechtsgronden van het denken, dat zijn oordeelen op een object betreft. De strenge betrekking op het object wordt, indien ergens, in dat denken betracht, dat het wetenschappelijke genoemd wordt. Zoo zal ook juist dat onderzocht moeten worden naar zijn kenniswaarde, d.w.z. kenkritisch beschouwd moeten worden. En de elementen, die deze beschouwing ontdekt als de principe's zonder welke in het geheel geen object gedacht worden kan, zullen ook de elementen zijn, die de psychologie als zoodanig heeft te erkennen, zal zij niet in een onwetenschappelijke metaphysica willen vervallen.

Doch gesteld, dat het aan de logica gelukt haar zelfstandigheid tegenover de psychologie te bewaren, het weten van het weten is met het „blosz logische Kriterium der Wahrheit” als slechts „negative Bedingung aller Wahrheit” niet tevreden. Inzicht in de mogelijkheid der kennis is daarmee niet te bereiken. De vraag moet niet de „Form des Denkens überhaupt” betreffen, maar de „Form des Denkens der Gegenstände überhaupt”. Niet als negatieve, maar als positieve „Bedingung” wordt de vorm gezocht.

„Die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes”, kondigt Kant aan als inhoud van zijn transcendentale logica. En dat is het wat Plato voor zijn *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* behoeft. Om de Sokratische, om de strenge *ἐπιστήμη* gaat het. Voor de noodwendigheid en algemeengeldigheid is de abstractie van het empirische nood-

zakelijk. „Erfahrung lehrt uns nur, dasz etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dasz es nicht anders sein könne.... Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit”, be-
 toogt Kant ¹⁾. De regels van het zuivere denken echter sluiten al het empirische uit en als principe's zonder welke in het geheel geen object gedacht worden kan bepalen zij op positieve wijze alle kennis. Hier openbaart zich een geheel andere vorm dan die der formeele logica. En dat deze het doel van Plato's bespiegeling is geweest, bewijst de *ἀνάμνησις*-leer in den Meno. „Dasz man aus sich selbst die Erkenntnis hervorhole hätte keinen Sinn, wenn nicht in dem Selbst etwas mehr gedacht wäre als Bewusstsein überhaupt; wenn nicht darin mitgedacht wäre die Gesetzlichkeit des Bewusstseins gemäsz welcher er das Object, nämlich das reine Object des Begriffs selber gestaltet. Die Form der Erkenntnis überhaupt ist Gesetzlichkeit, diese Form aber ist es, welche den Inhalt, den reinen Inhalt der Erkenntnis konstituiert” ²⁾. Zoo bewijst ook juist de Meno, dat Plato door zijn peinzen over ethica en mathematica nooit aan Parmenides' vermaning *οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστὶν εὐρήσεις τὸ νοεῖν* voorbij heeft gezien. Naast allerlei waardevolle formeel-logische vaststellingen is zijn logica toch Ideeënleer, dus een logica der zuivere kennis en niet van het bloote denken. In het begrip ziet Plato als Sokrates de vraag naar het zijn. Zonder het zijn verliest het begrip onmiddellijk allen zin. En iets anders dan een getuigenis van het zijn is ook het oordeel niet. Sokrates leerde langs den weg der inductie de definitie zoeken. En bij Plato voerde de eisch van het ten strengste rekenschap geven over de begrippen en oordeelen tot de Ideeënleer, tot de diepzinnigheid der alleen in het denken berustende hypothesen van alle zijn.

Zoo is dan ook in den Charmides bij de voorgestelde volledige scheiding van vorm en inhoud de ironie onmiskenbaar. Bij de vraag, hoe de *σώφρων* den *ἰατρός* nu eigenlijk onderzoeken moet,

¹⁾ Kritik der reinen Vernunft. Einleitung I.

²⁾ Natorp, Pl. Ideenl. p. 29.

wordt geconstateerd: over de geneeskunde als een soort weten zal de *σώφρων* niet spreken, want dan verstaat de *ιατρός* hem niet, maar begint de *ιατρός* over het *νοσῶδες* en *ὑγιεινόν*, dan kan de *σώφρων* niet volgen. Men moet zich toch wel afvragen: hoe kan de *σώφρων* dan de *ἐπιστήμη* constateeren? En hoe kan hij de algemeene *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* bezitten zonder bijzondere kennis? Is een eenheid zonder veelheid dan niet even ondenkbaar als een veelheid zonder eenheid? Als de *σώφρων* nu niet al-onwetend aangaande de veelheid kan zijn, hoever moet dan zijn kennis daarvan gaan, opdat hij de eenheid in haar zin kan vatten? Zoo woelt Plato ook hier bedenkingen op, die onvermijdelijk en hinderlijk zijn voor de philosophie. Hij zegt op zijn wijze niet minder nadrukkelijk dan Kant het deed: „es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen ineinander laufen lässt.” De philosophie wil toch een wetenschap zijn, niet de wetenschap. Als een wetenschap is zij alleen bestaanbaar door een haar eigene methode, een afgesloten systeem van begrippen, waarin slechts zij te gebieden heeft. Maar haar methode en begrippen hebben geen andere bedoeling, dan een beschouwing en geldigheidswaardeering van alle andere wetenschappen en oordeelen, die objectief willen gelden. Dat er een dergelijke tot eenheid samenvattende beschouwingswijze moet zijn, volgt uit de redelijkheid van den menschegeest. Ook uit de geschiedenis van het menschelijk denken kan men concludeeren: „es wird, je mehr Wissenschaft, nicht desto weniger, sondern nur desto mehr auch Philosophie geben” ¹⁾. Maar hoe durft zich een gegeven mensch als beoefenaar van, laat staan als gezaghebbende in, deze wetenschap voor te stellen? Het is eenvoudig aan niemand gegeven alle takken van wetenschap te overzien. Men kan de verhouding van de wijsbegeerte tot de wetenschappen op verschillende wijzen aanschouwelijk voorstellen. Natorp geeft het beeld, dat ideaal genomen, beide zich verhouden als de weg tot het centrum, de eenheid der kennis, en de weg tot de peripherie, de onbegrensde menig-

¹⁾ Natorp, Philosophie p. 6.

vuldigheid der bijzondere kennis. De wegen zijn tegenovergesteld wat richting betreft, maar daarbij toch één, daar al dezelfde punten in de ééne en in de andere richting doorlopen worden. Dus ideaal genomen zou de filosofie allen wetenschappelijken arbeid op den voet moeten volgen om daarbij steeds den blik op het centrum gericht te houden, zoodat iedere stap steeds klaar bewust is als slechts een uitgang van het centrum en in dit ééne uitgaan ook de eenheid van alle vordering besloten ligt. Maar wat is dat voor een waanzinnig ideaal? Slechts bij de eminentste begaafdheid, en dan nog kost het de ingespannen arbeid van een geheel menschenleven, is het mogelijk, het voortschrijden van één enkele wetenschap op den voet te volgen. Nog daargelaten, dat het centrum in deze vergelijking een vast punt gelijkt, waarheen te zien een eenvoudige zaak is. Doch ook hier is slechts sprake van een uiterst moeitevol arbeiden in een richting, die als zoodanig geen einde heeft, waarvoor de filosofie juist de haar alleen eigene methoden en begrippen moet gebruiken. Natorp troost zich (pag. 5) met het streven naar eenheid, dat in de wetenschappen zelf steeds machtiger zich openbaart. „Von der Logik zur Arithmetik, von der Arithmetik zur Geometrie, von der Geometrie zur Mechanik, von der Mechanik zur Physik, von der Physik zur Chemie, und von beiden wiederum zur Biologie, von der Biologie zur Psychologie, Sprach- und Sozialwissenschaft, also auch zur Geschichte, und so fort, gibt es nirgends mehr starre Grenzen sondern überall ist ein stetiger Uebergang, wenn nicht schon erreicht, doch mit wachsendem Erfolg angestrebt.“ De filosofie moet zich in den arbeid der wetenschappen zoo diep mogelijk inwortelen. Dit eischt van haar een steeds grootere kracht. Maar deze kracht wordt door de ontwikkeling der wetenschappen, zooals wij die aanschouwen, ook steeds meer gewekt en gevoed.

De moeilijkheden worden echter nog veel grooter, wanneer bedacht wordt, dat de filosofie het niet alleen met theoretische wetenschappen te doen heeft. Voor het natuurkennis is een onmisbaar kenmiddel het causaliteitsprincipe. Met het aan het determinisme gebonden kennen is echter ons geheele kennen niet

uitgeput. Onweerlegbaar zijn Natorps woorden: „Alles, was geschieht, ist aus seinen bestimmenden Faktoren eben bestimmt; nichts kann gewisser sein. Aber alle solche Bestimmtheit gilt ja nur bedingter Weise; unbedingter Weise ist somit garnichts bestimmt. Wir haben die bestimmende Faktoren, nämlich die, aus denen irgend eine Tatsache restlos bestimmt wäre, nicht nur nicht in Händen, sondern es gibt sie gar nicht. Denn jede noch so scharfe und genaue Bestimmung gilt nur unter Voraussetzung der jeweiligen Erfahrungsstufe. Ueber jede gegebene Stufe Erfahrung hinaus aber gibt es eine höhere, und für jede höhere gilt wieder das Gleiche. Also sind wir frei, den seinsollenden Gegenstand so zu setzen, wie das eigene Gesetz des Sollens (d. i. der Idee) es vorschreibt” (p. 69). Hiermede is bewezen het goed recht van een door de causaliteit niet bepaalde wetmatigheid, dus ook: kenbaarheid. Is hier eenmaal de mogelijkheid van algemeen geldige oordeelen in een gebied, dat het natuurkennens niet beheerscht, aangetoond, dan kan daaraan ook niet meer het recht toegekend worden, om de aanspraak op objectiviteit te beoordeelen van het aesthetisch-artistieke oordeel en van het godsdienstig geloof, die beide de vrijheid veronderstellen. Maar aan de philosophie, die naar de eenheid van al het vele kennen vraagt, baren deze vormen van objectiviteit niet minder problemen, dan de objectiviteit der theoretische wetenschap. En zou men ook hier aan de vergelijking van de verschillende richtingen van een en denzelfden weg denken, wat een eisch wordt er dan aan den filosoof gesteld! Hij heeft ook den strijd om de deugd, het zoeken naar schoonheid en het worstelen om God op den voet te volgen en dat wil hier zeggen mede te doorleven, voorzoover het maar ooit in menschengeesten doorleefd is. „Nu wordt wel beweerd, dat men niet met alle theoretische wetenschappen in de kleinste bijzonderheden volkomen vertrouwd behoefte te zijn en ook niet de diepste, ethische, aesthetisch-artistieke en religieuze ervaringen zelf behoefte doorgemaakt te hebben om aangaande de gebieden van het theoretische, ethische, aesthetische en religieuze de juiste filosofische begrippen te kunnen vormen, om al die verschillende zijnswijzen als filosoof op de rechte wijze te kunnen beoordeelen. De filosoof

zou met al het bijzondere kennen slechts tot op zekere hoogte vertrouwd behoeven te zijn. Maar men raakt dan toch in groote verlegenheid als men tracht te bepalen, hoever de onwetendheid, het dilettantisme en het verkeerde willen dan wel bij iemand gaan mogen, opdat hij zich nog met eenig recht den naam filosoof zal mogen toekennen" ¹⁾). Hiermede is ook reeds gewezen op de moeilijkheid, waarop de onderzoeking in den Charmides zal uitloopen. De *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* is resultaat van een theoretischen geestesarbeid. Maar om volledig te zijn vooronderstelt zij onder meer een practische geesteshouding, die op haar beurt weer onafscheidelijk verbonden is met een kennen, n.l. met dat van het zedelijk goede. Als deze practische houding en haar kennen ontbreekt, zou dan de nu gebrekkige *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* haar plaats kunnen innemen? En als deze houding en haar kennen niet ontbreekt, is dan voor de ethische gesteldheid de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* nog vereischt of zelfs nog maar van eenig nut?

¹⁾ Ovink, Zekerh. d. M. K. p. 60.

HOOFDSTUK VI.

Als de *σώφρων* kon vaststellen, wát hij en anderen weten en wát niet, zou de *σωφροσύνη* van groot nut voor ons zijn. Bezaten wij haar, dan zouden noch wij noch de door ons geregeerden iets doen, waarvoor de vereischte kennis ontbrak. Dan zouden geen misslagen meer voorkomen, een algemeen *εὖ πράττειν* zou 't gevolg zijn en noodzakelijk zijn de *εὖ πράττοντες εὐδαίμονες*. Helaas is deze wetenschap niet gevonden. Als de *σωφροσύνη* nu slechts weten van niet-weten leert scheiden, zou haar bezit dan misschien in staat stellen met meer gemak en klaarheid te leeren, en aangaande het geleerde met grooter zekerheid anderen te onderzoeken? Misschien is dat haar nut en verlangden wij eerst te veel van haar. Maar gesteld al, dat het *ἐπίστασθαι ἐπιστήμην* mogelijk is, en dat daardoor te bepalen is, wat men weet en wat niet, zou dan nog op die wijze de *σωφροσύνη* van nut zijn? Gesteld dat de *σωφροσύνη* in dien vorm regeerde, dan zou overal de deskundige de leiding hebben. Geen dokter of stuurman of fabrikant zou ons aangaande zijn bekwaamheid kunnen misleiden en aldus zouden we gezonder en veiliger zijn en de beste artikelen tot onze beschikking hebben. Zelfs echte profeten zouden met zekerheid van leugenaars te scheiden zijn. Verstandig zou ons handelen en leven zijn, daarmede ook goed en gelukkig? Een ander ideaal van het *εὖ πράττειν* dan het *ἐπιστημόνως πράττειν* kan Kritias niet bedenken. Sokrates zou gaarne vernemen door welke deskundigheid de eudaimonie dan bereikt wordt. De schoenmaker, de smid e. a. bezitten haar door hun vakkennis niet, volgens Kritias, maar b.v. wel een wonderman, die alles zou weten. Maar niet alle weten is van beteekenis voor zijn eudaimonie. Zonder dat weten,

Dialog
171D-176D.

waardoor hij het goed en het kwaad kent, zouden wel alle vakken deskundig door ons kunnen uitgeoefend worden, maar tot ons nut niet. Als nu de *σωφροσύνη* over alle weten heerscht, zou zij ook op dit heilbrengende weten toezicht houden en ons aldus van nut zijn. Maar dan is weer te bedenken: zij is alleen maar het weten van het weten en niet-weten. Evenmin als zij ons de gezondheid verschaft, die het werk is van een andere wetenschap, de geneeskunde, evenmin heeft zij met het nut iets te maken, daar dit was toegekend aan het kennen van het goede. Sokrates erkent, dat de *σωφροσύνη*, het schoonste van alles, niet onnut zou zijn gebleken, als zijn manier van onderzoeken de juiste was. Nu zijn vele, logisch zeer bedenkelijke, concessies gedaan: dat een *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* mogelijk is en dat daardoor de praestaties der andere wetenschappen te kennen zijn, opdat de *σώφρων* toch zou weten, dat hij weet, wat hij weet, en niet weet, wat hij niet weet. Vooral dat laatste was een nobele inschikkelijkheid, dat hem een zeker weten werd toegekend van wat hij heelemaal niet wist. En toch heeft de onderzoeking het onnut zijn van dat, wat als het wezen der *σωφροσύνη* was vastgesteld, bewezen. Met Charmides zou Sokrates medelijden hebben als zijn *σωφροσύνη* hem niets in het leven zou baten en ook met zich zelf, als hij met zoo veel moeite een nietswaardige bezwering van den Thraciër leerde. Maar zoo staan de zaken niet. Sokrates is een slecht onderzoeker. Want de *σωφροσύνη* is een groot goed en die haar bezit is gelukkig te prijzen. Charmides moet toezien of de *σωφροσύνη* zijn eigendom is en hij wel dan niet de bezwering noodig heeft. Charmides vraagt, hoe hij nu nog zou weten of de *σωφροσύνη* in hem is, iets waarvan het wezen niet kon bepaald worden. Maar aan Sokrates' behandeling heeft hij behoefte en verlangt zich daaraan te onderwerpen. Die wensch is voor Kritias het bewijs van *σωφροσύνη*. En Sokrates, dien geen keus wordt gelaten, eerbiedigt den wil van den onweerstaanbaren Charmides als zijn wet.

Beschou-
 wing
 71D-176D.

De voorafgaande strenge indeeling der wetenschappen had aan de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* niets, dan de bloote vorm van het kennen, toegewezen. Als nu die onaangename bezwaren eens niet gerezen

waren en de *σώφρων* in het ongestoorde bezit gebleven was van het weten, wat hij zelf en anderen weten en wat niet! Welk een zegen zou dan de *σωφροσύνη* zijn voor ons en de door ons geregeerden! — Dit is een verrassende opmerking. Er is van een regeeren nog geen sprake geweest. En dat nu toch plotseling de *σωφροσύνη* wordt beschouwd naar haar waarde voor den staatsbestuurder is een bewijs, hoezeer Plato wordt beziggehouden door gedachten aan een juiste ordening der samenleving in den staat. In den zevenden brief (324 B—326 B) verhaalt hij zelf, hoe van jongsaf aan zijn vurige begeerte was staatsman te worden. Maar de gruwelen der dertig tyrannen, Sokrates' terechtstelling door de daarop volgende democratie, het steeds voortwoekerende bederf van politiek, van wetten en zeden deden hem duizelen. De vraag hoe dit alles ten goede gekeerd zou kunnen worden, liet hem geen rust en hij hield niet op uit te zien naar een gunstige gelegenheid om zelf handelend op te treden, totdat tenslotte zich de overtuiging bij hem vestigde, dat alle staten een onzalig bewind hadden en de ellende der menschheid geen einde zou vinden, voordat de filosofen zich in de regeering zouden begeven of de machthebbenden zouden gaan filosofeeren. Zoo is het dan te verklaren, dat reeds in den Charmides de *σωφροσύνη* met het oog op een regeeringskunst beschouwd wordt.

Er is sprake van een *ἐπιστήμη*, die ieder mensch onvoorwaardelijk juist zijn werkkring kan aanwijzen. In technisch opzicht zou het *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* bereikt zijn. Plato wijdt hierover uit, er den nadruk op leggende, wat daarmee allemaal zou zijn gegeven, om deze *ἐπιστήμη* dan toch ten stelligste de hoogste beteekenis te ontzeggen, daar zij 's menschen heil niet bewerkt.

Ik heb beproefd ieder persoonlijk de grootst mogelijke weldaad te bewijzen, zegt Plato's Sokrates in de Apologie, door te trachten één voor één u te overreden om eerder voor zich zelf zorg te hebben dan voor het zijne (36 C). In alle jeugddialogen is dan ook de brandende vraag naar het hoogste goed voor het menschelijk zelf.

Hier dulden goden noch menschen de leugen — aldus de

Staat (382 A) — hier wil niemand meening, doch iedereen weten verwerven, hier kan geen mensch den schijn, maar hier moet elk mensch het zijn najagen. Twee groepen worden onderscheiden, die ieder hun eigen denkbeeld als het hoogste verdedigen. Voor die der hedonisten echter gaat het onderscheid tusschen goed en kwaad verloren en daarmede alle mogelijkheid de handeling van een physisch gebeuren te onderscheiden, en de aanhangers der *Φρόνησις* zien zich gedwongen als inhoud van het inzicht, dat het hoogste goed zal zijn, wederom het goede te stellen.

Over de pretenties der *ἡδονή* handelt onze dialoog rechtstreeks niet. In hun niet behandeld worden ligt hun afwijzing. Iedere *τέχνη* mag haar doel bereiken — en, kan men daarbij denken, op haar wijze een bron van lust zijn — het goede wordt daarmee niet bereikt. Ter sprake komt het inzicht. Is het gerechtvaardigd, dat alleen door de formeele vaststelling, dat iedere *ἐπιστήμη* bepaald wordt door één homogeen kerngebied, aan het geheele reusachtige complex der *ἐπιστήμαι* het vermogen ontzegd wordt iets tot 's menschen nut bij te dragen, als de kennis van goed en kwaad ontbreekt? Er is een frappante tegenstrijdigheid met het eerste boek der *Politeia* (341 D.E.): iedere *τέχνη* heeft als zoodanig geen ander streven, dan het nut van de personen en zaken, waarover zij als *τέχνη* gebiedt. En zichzelf en haar taak getrouw blijvende, behoeft zij niet een andere *τέχνη*, die wederom voor haar nut zorgt, want als *τέχνη* is zij zonder fout en zonder gebrek, zich zelf genoegzaam en volmaakt.

Voor al in dit gedeelte van den Charmides zijn de gedachten onklaar samengedrongen en is de uitdrukking onvolledig. Er is geen duidelijk onderscheid aangegeven tusschen het nut, dat het doel van elke *τέχνη* is en dat, waarvoor die afzonderlijke *ἐπιστήμη* noodig is, zonder welke alle anderen tot onze eudaimonie niet kunnen bijdragen. Maar het bespiegelende gedeelte van den dialoog nam zijn uitgang van de formule: *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* en *τὸ γινώσκειν ἑαυτόν*. Juist om het zelf gaat het hier. De eminente gewichtigheid van dit begrip is het, die alle debatten bezielt. Het zekere geloof in het geestelijk leven en het inzicht dat het van alle niet-persoonlijk leven te scheiden is als waardigheid van ieder,

voor een doel aan te wenden, middel, wordt in het laatste gedeelte van den dialoog uitgesproken. Er is één van alle anderen streng te scheiden *ἐπιστήμη*, die de goede gesteldheid van het zelf bepaalt. Het heil hangt van geen andere af. Ja, alle andere te samen kunnen daartoe ook niet het minste of geringste bijdragen. Deze, die toch ook functie-wijzen van het zelf zijn, dienen de vorming van het niet-zelf. Indien zij nu volmaakt was verricht, toch zou het zelf zijn eigen, daarboven uitgaand, belang hebben d. i. zijn eigen vorming, die zijn eudaimonie, zijn diepste wezenlijkheid en zijn laatste heil is, waartoe al het gevormde niet-zelf niets is dan bloot machteloos middel, dat zijn bruikbaarheid dankt aan de macht van die *ἐπιστήμη*, die haar inhoud vindt in het *ἀγαθόν*, het objectieve correlaat van de subjectieve eudaimonie, waarvan deze uitsluitend afhangt, dat door deze onophefbare correlatie ook in eenheidsbetrekking tot het zelf verkeert, terwijl de betrekking juist weer niets anders dan *ἐπιστήμη* is. Alwat als gevormd niet-zelf tegenover den geest komt te staan heeft te dienen. De geest wordt ontrouw aan zijn hoogste belangen, dus aan zijn eigen zelf, als hij vergeet, dat het resultaat van een op het niet-zelf gerichte vorming noodwendig, daar het vorming door een zelf behoeft heeft, een beneden-zelf is. Het is een omkeering der verhoudingen, een ontaarding van den geest als hij het beneden-zelf zich tot doel stelt, maar hij behoort te zoeken het van het andere weten fundamenteel verschillende weten, dat zijn eigen diepste wezen betreft. De kennende geest heeft al het gevormde te gebruiken door één kennen, dus in één richting — niet geleid, want als kennende geest is hij ook heerschende geest, maar — gaande, handelende. Het begrip vrijheid kondigt zich aan: „die Freiheit ist.... doch nicht gar gesetzlos, sondern musz vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding”¹⁾.

Alle doeleinden der gegeven *τέχναι* worden, daar zij niet het laatste doel vormen, als in zich zelf waardeloos gekenmerkt.

¹⁾ Kant, Grundl. z. Metaph. d. Sitten p. 305 (ed. Cassirer).

Geeischt wordt het besef van het laatste doel, dat juist, omdat het het laatste is, er recht op heeft, dat zijn richting-bepaling onvoorwaardelijk wordt gehoorzaamd. Wat heeft dan nu gehoorzaamheid met vrijheid te maken?

Bedacht moet worden: het is niet, dan negatief, door uitsluiting van relativiteiten, dat Plato hier dat hoogste doel bepaalt. Onder de relativiteiten zal hij steeds meer, schijnbaar waardevol, bezit opnemen. Nu is daarbij reeds alle technische en theoretische kennis gerangschikt. En geheel terecht zegt Wichmann, naar aanleiding van de vraag, wat is vrijheid: „Die Frage kommt darauf hinaus ob der Bestimmungsgrund unseres Handelns in einer äusserlichen Einwirkung oder ob er in uns liegt. Doch was heiszt „in uns“? Lässt nicht jeder Bestimmungsgrund sich wieder als äusserlich betrachten, lässt nicht jeder sich wieder zurückführen auf irgend welche Einwirkung.... Was ist nun Freiheit? Steht es nicht so, dass es sich lediglich um die Verneinung irgendwelcher Bedingtheiten handelt, dass aber die Durchführung solcher Verneinung stets wieder neue Bedingtheiten und Abhängigkeiten schafft? Worin kan... solche Freiheit noch einen Inhalt haben?.... Wir wissen nichts...., das nicht eine neue Bedingtheit bedeuten würde. Aber eins weisz ich, dass wenn es einen solchen.... unbedingten Bestimmungsgrund für mich geben soll.... er für jedes andere Wesen in gleicher Weise gelten musz, das, wie ich, sich über alle Bedingtheit erheben will. Wenn dieses Unbedingte.... einen Sinn hat.... so musz dieser Sinn für jedes Freie und denkende Wesen genau so gelten, wie für mich, denn es ist ja doch eben sein Merkmal, dass es über allem, was an mir zufällig und bedingt ist, stehen musz...., gibt dieses Unbedingte eine Regel für mein Handeln, so darf diese nicht anders sein als so, dass sie für jedes frei denkende und handelnde Wesen in gleicher Weise gilt...., will ich daher frei sein, so musz ich solcher Regel entsprechend handeln”¹⁾.

Evenzoo is in het gehoorzamen aan de *ἐπιστήμη ἀγαθοῦ*, waarin

¹⁾ Platon und Kant p. 78 e. v.

het *ἀγαθόν* niets relatiefs aan zich heeft, de vrijheid besloten.

Een onomstootelijke wetmatigheid en kennen verlangt Plato, zal er van een „goed” sprake kunnen zijn, naast alle andere *ἐπιστήμαι*. Hen alle kleeft de relativiteit aan, het gebonden zijn aan hypothetische geboden, het bepaald zijn als middel. „Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke) sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehungsvermögen der Subjecte gibt ihnen den Wert.... daher sind alle diese relativen Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.... Also ist der Wert aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen.... haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert als Mittel, und heissen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst.... auszeichnet.”¹⁾ Zoo zijn het naast het begrip vrijheid de begrippen persoonlijkheid en absolute waarde, waarin alleen Plato’s gedachtengang tot klaarheid had kunnen komen. Op het begrip absolute waarde concentreert zich in het laatste gedeelte alle denkkraft. De onklarheid ligt juist daarin, dat niet duidelijk is uitgedrukt, dat voor ons absoluut slechts als negatie van betrekkelijk te vatten is. In den Charmides wil Plato in ’t geheel geen andere waarde dan juist de absolute zien. Dat iedere vorming zijn nut heeft, maar alleen haar al te beperkt nut in de bereiking van haar in eindigheid bevangen doel negeert hij opzettelijk. De volledige samenvoeging van al het bereikte Bedingte is hem bij het Unbedingte vergeleken een volledig niets. Niet een betrekkelijke waarde, maar heelemaal geen waarde. Zonder de ééne *ἐπιστήμη* van het ééne *ἀγαθόν* is er van een *εὖ* en *ὠφελίμως* voor ons bij alle andere *ἐπιστήμαι* in de verste verte geen sprake. Plato stelt den eisch van zekerheid aangaande de hoogste waarde, erkent dus een waarde, maar daarbij loochent hij, dat het bereiken van een eindig doel een waarde voor ons zou

¹⁾ Kant, Grundl. z. Metaph. d. Sitten p. 285.

zijn. Er is geen spoor van sceptische gezindheid bij het opheffen van alle relatieve waarde. De opheffing heeft niet plaats om de waarde te vernietigen, maar om van de relativiteit verlost te worden. Terwijl wie bij waardebepaling niets dan relativiteit wil laten gelden noodwendig alle waarde opheft, om daarmee ook zijn eigen wezen op te heffen. Om een mensch te zijn, zal hij zich toch als mensch moeten uiten, moeten handelen. Maar tot handelen kan hij niet komen zonder een zin, een beteekenis voor zijn handeling. Hij moet een doel als doel laten gelden, hij moet er dus een waarde aan toekennen. Een betrekkelijke! Dus in betrekking op iets anders. Het andere wijst op weer iets anders en zoo mogen de betrekkingen voortgaan. Maar als niet ten slotte één betrekking op een absolute waarde gedacht kan worden, dan is het in redelijkheid ook niet mogelijk een betrekkelijke waarde toe te kennen. Want als het ééne zijn waarde ontleent aan het andere, — dus aan een doel, waarvoor het als middel gebruikt kan worden, — en zoo voort, dan moet aan het einde der reeks iets staan, dat zonder meer waarde heeft, dat dus absoluut waardevol is, daar anders niet is in te zien, waaraan de andere doeleinden hun waarde ontleenden. Dit is de zin van het *πρῶτον Φίλον* in den Lysis.

Het begrip absolute waarde voert bij Kant, zooals reeds werd aangewezen, tot het begrip „die Person”. Het is niet mogelijk een ding de absolute waarde toe te kennen, daar de rede onmiddellijk naar den grond van dit waarde-oordeel zou vragen. En het zou niet mogelijk zijn deze vraag te beantwoorden, zonder als grond een waarde aan te voeren, waaraan het eerst gestelde zijn waarde had ontleend. De aanvankelijk gepretendeerde absolute waarde zou daarmee een fictie zijn gebleken. Gezocht wordt een waarde naar wier grond in redelijkheid niet gevraagd kan worden. Nu is er slechts één mogelijkheid om aan den eisch van dit steeds weer *λόγον δίδουαι* te ontkomen, n.l. wanneer den eischer — hier de rede — met een beroep op zijn eigen wezen geantwoord wordt. De hoogste waarde is de redelijkheid, de binding aan het ééne principe der rede, dus de volstreckte wetmatigheid. De vraag naar het waarom kan hier in redelijkheid niet gesteld worden.

Wie vraagt, waarom de eenheid te stellen is boven de wanorde, trekt eenerzijds de waarde der redelijkheid in twijfel, maar anderzijds bewijst hij door zijn vraag, die, oprecht gemeend, toch niet anders bedoelt dan eenheid van inzicht, dat hij de redelijkheid als doel laat gelden. Hier kan het begrip vrije persoonlijkheid klaar worden; een met rede begaafd wezen kan inzien, dat het behoort zich zelf de wet te stellen zóó, dat al zijn handelingen het stempel der redelijkheid, der volstrekte wetmatigheid dragen. „In der Selbstbestimmung des Willens weisz und begreift die Vernunft erst sich selbst; und dieses ihr Wissen ist es, was ihren eigentlichen und tiefsten Wesensgehalt ausmacht” ¹⁾. Zoo is hier de slotsom een *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*, die zoowel *ἐπιστήμη ἑαυτοῦ* als *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* is.

Door een dergelijken Kantiaanschen gedachtengang tracht NATORP de debatten in den Charmides tot eenheid te brengen ²⁾. De door Plato bedoelde oplossing zou zijn, dat de zelfkennis met die van het goede samenvalt. Dit kan als het goede één is met het ware zelf van den mensch. Bij Sokrates beteekende het goede: heerschappij van het bewustzijn. Geëischt werd: zorg voor het zelf, en dit was gelijk aan: zorg voor de goedheid der ziel. De reenschap van ons doen is reenschap van en voor ons zelf, is practisch zelfbewustzijn, daar het criterium van het goede alleen ligt in de overeenstemming met de eigen wet van het bewustzijn. Anders gezegd: de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* is het bewustzijn van den kennisvorm, den vorm der wetmatigheid überhaupt. Dit bewustzijn hangt met de kennis van het goede ten nauwste samen. Het is juist de wetmatigheid, die een handeling tot een goede maakt. — Aangeduid is dit alles niet, erkent Natorp, maar uit de Sokratische begrippen, die voorondersteld zijn, volgt het.

Het betoog wekt bedenkingen. Vernietiging van het begrip der zelfkennis kan, zegt hij, niet bedoeld zijn, want aan den eisch der zelfkennis wordt tot aan het einde toe vastgehouden. Dit bewijst hij niet aan den tekst. Daarin wordt aan het heilbrengende der

¹⁾ Cassirer, Kants Leben und Lehre p. 265.

²⁾ Pl. Ideën. p. 26 e. v.

σωφροσύνη tot aan het laatst toe geloofd. Natorps opmerking is dus slechts mogelijk doordat hij σωφροσύνη door „Selbsterkenntnis” vertaalt, wat in dit verband ongetwijfeld een petitio principii is. Het was juist de vraag, of de σωφροσύνη als zelfkennis kon worden opgevat. Verder luidt het: „Eine Selbsterkenntnis dagegen, die von der Erkenntnis des Objects, nämlich des Guten, nicht getrennt, sondern mit ihr eins wäre, wird nicht angefochten, und das hohe Lob, welches der Selbsterkenntnis gezollt wird, wenn sie nicht unter den aufgezeigten Schwierigkeiten litte, soll offenbar gelten von dieser richtiger definierten Selbsterkenntnis, die in der Tat den dargelegten Schwierigkeiten nicht unterliegt.”

Toe te geven is in ieder geval, dat een zelfkennis, die met het weten van het goede samenvalt, niet wordt bestreden. Maar hoe had Plato duidelijker dan hij het hier doet kunnen zeggen, dat, volgens zijn thans bereikte inzichten, de zelfkennis met de kennis van het goede niet samenvalt? Met „Das hohe Lob, welches der Selbsterkenntnis gezollt wird, wenn sie nicht unter den aufgezeigten Schwierigkeiten litte” zal toch bedoeld moeten zijn 171 D 172 B. Een andere plaats, waar de σωφροσύνη geprezen wordt, met de spijtige opmerking er bij: maar nu ziet ge, dat zij in dien vorm nergens aan ons is verschenen, is in den Charmides niet te vinden. En die geheele verheerlijking gaat vooraf aan een soort tragische peripetie. Ook al was de σωφροσύνη wel in dien vorm verschenen, dat ze namelijk een εἰδέναι ἃ τε οἶδε καὶ ἃ μὴ οἶδε zijn zou, dan nog zou de lof, die gezongen is, haar niet toekomen. Welbeschouwd zou ze ook in dien vorm van niet de minste waarde voor ons zijn. Als later nogmaals een poging wordt gedaan de waarde der ἐπιστήμη ἐπιστήμης te redden, door aan te wijzen, dat onder haar kengebied toch ook de ἐπιστήμη ἀγαθοῦ valt, weerlegt Sokrates deze nadrukkelijk. Het is weer diezelfde eisch der ééne absolute waarde, waarop de weerlegging steunt. Het volstrekt eenige waardevolle is het ἀγαθόν; is dit eenmaal gegrepen, dan is er verder niets waardevols meer te grijpen.

Iets anders is om in den schijn van het door Kant ontstoken licht te zien op welke wijze de in den Charmides in aporie verloopende gedachtengangen hun verlangde oplossing zouden kun-

nen vinden, en iets anders om te laten gelden „die von Plato gewollte und gemeinte Lösung der Frage sei eben diese”.

Natorps opvatting van den Charmides wordt bepaald door zijn interpretatie der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* als „Gesetz des Gesetzes” ¹⁾. Van zijn daarmede corresponderende stelling, dat de idee van het schoone „das Gesetz der Gesetzlichkeit” beteekent zegt Hoffmann: „Diesen Satz wird heutzutage niemand mehr unterschreiben” ²⁾. Dit buiten beschouwing gelaten — is het aannemelijk te maken, dat de in de diepzinnige bespiegelingen van den Staat neergelegde inzichten in een jeugdialoog als de Charmides reeds tot op zulk een hoogte bereikt zouden zijn? Zelfs niet de geringste aanduiding zou Plato noodig geacht hebben, dat de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* met de *ἐπιστήμη ἀγαθοῦ* samenvalt. Wordt maar het oog op de Sokratische grondbegrippen geslagen, dan is oogenblikkelijk in te zien, dat alles, wat negatief gezegd is, positief is bedoeld. Alsof dan die Sokratische grondbegrippen zoozeer van tegenstrijdigheid en vaagheid gereinigd waren, dat Plato een daarop baseerend zuiver redeneeren wel bij zijn lezers kon veronderstellen zonder vrees, dat een in ironie verborgen inzicht onopgemerkt zou blijven. Is dan niet de felle strijd juist om de Sokratische grondbegrippen reeds dadelijk na den dood van den meester ontbrand? Volgt soms uit de gelijkstelling der eischen: zorg voor het zelf, en zorg voor de goedheid der ziel, de gelijkstelling van het zelf en de goedheid der ziel? Het zelfbegrip, dat Natorp in den Charmides vindt, is vergeleken bij dat van Sokrates, dien het toch te doen is geweest om den inhoud van ethische begrippen, op een geenszins van zelf sprekende wijze verdiept. Het resultaat van Sokrates' inkeer tot zich zelf was: weten van het niet-weten. Het is niet wel te begrijpen, wat deze belijdenis nog voor zin zou hebben als met de wending tot het zelf en het onwrikbare geloof (niet het gegronde weten) van zijn eenige waarde de ontdekking der redelijke wetmatigheid als eenige inhoud van het goede gegeven was.

¹⁾ Pl. Ideenl. p. 194.

²⁾ Zeller II. Anhang p. 1089.

Hetzelfde rationalisme van Natorp, dat hem bij de behandeling van het probleem der philosophie (vgl. p. 62) de moeilijkheid toch nog deed onderschatten, is het ook, die hem bij de beoordeeling van den Charmides belemmert. Dat met de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* het probleem der wijsbegeerte ter sprake komt, kan niet wel betwijfeld worden. Maar in dezen term is alleen een theoretisch beschouwen uitgedrukt. Met betrekking tot het *ἀγαθόν* daarentegen kan zich Plato de geesteshouding niet anders denken dan als tegelijk kennend en willend.

Aan Natorps rationalistische uitleg is diametraal tegenovergesteld de opvatting van v. WILAMOWITZ, die eveneens bepaald is door de opvatting van de *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*. Den Charmides besprekende zegt hij: „Tugend is Wissen. Aber da ist die bange Frage aufgestiegen: und wenn ich alles Wissen besäße, wenn ich die ganze Welt gewönne, wäre ich dann glücklich?“¹⁾ Hij wijst dan zelf op den Staat, waar Plato de Idee van het goede noemt en gaat voort: „als er das tut, weisz er genau, wie weit das Wissen reichen kann, weit sehr weit, aber das Ziel liegt jenseits . . . Hier (n.l. in den Charm.) sehen wir ihn an dem Glaube irre werden, dasz Wissen die letzte beste Weisheit verleihen kann.“

v. Wilamowitz' opvatting van den Charmides kan men zich evenmin als die van Natorp anders verklaren dan als ingegeven door zijn algemeene Plato-beschouwing. Want waar staat in den Charmides de vraag: zou ik gelukkig zijn, als ik al het weten bezat; waar staat een woord, waaruit twijfel aan de macht van het weten om het hoogste te geven kan worden afgeleid? Er is wel sprake van een alwetende (174 A) maar over zijn eudaimonie bestaat geen onzekerheid. Het eenige, dat Sokrates bepaald wenscht is: welke van zijn vele *ἐπιστήμαι* is het nu eigenlijk, waaraan hij haar dankt? En het antwoord wordt gegeven en door Sokrates onderstreept en toegelicht: uitsluitend de ééne *ἐπιστήμη ἀγαθοῦ*. Omdat zij eenig is houdt zij toch zeker niet op *ἐπιστήμη* te zijn. Maar daardoor wordt zij eerst recht *ἐπιστήμη κατ'*

¹⁾ Platon I p. 202.

ἐξοχήν. Iets anders is, dat zij door haar betrekking op het ἀγαθόν (getuige b.v. de Protagoras) niet alleen, daar door haar de mensch immers kennend en willend is, de theoretische houding bepaalt. Maar v. Wilamowitz bedoelt, dat Plato hier zich van het rationalisme gaat los maken en dat zijn hoop nu op de openbaring gericht zal worden, gelijk hij met betrekking tot den Staat zegt: „... eben von dieser (sc. Vernunft)... muss die Abkehr zum Ewigen erfolgen und das Letzte... ist überhaupt nicht mehr Erkenntnis sondern Erleuchtung. Dieses letzte Geständnis... hat er dies einzige Mal hier im Staate abgelegt” (p. 404).

Ook deze uiting wordt trouwens moeilijk te begrijpen, als men daarbij vergelijkt Politeia 534 B. C., zooals Wichmann reeds opmerkte ¹⁾. Maar afgezien daarvan: de algemeene beschouwing suggereert zoowel v. Wilamowitz als Natorp een beschouwing over den Charmides, die niet in staat is het τὰ φαινόμενα σφάζειν te volbrengen. Zoo is dan ook met betrekking tot de vraag, die de kern van dezen dialoog raakt, het ontmoedigende feit te constateeren, dat coryphaeën der betrokken wetenschap tegen elkaar uitgespeeld kunnen worden.

NICOLAI HARTMANN, die de beteekenis van de formule τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς juist heeft gewaardeerd en uitvoerig besproken ²⁾, miskent het verdere verloop van den dialoog, dat wel den indruk kan geven de in de formule uitgesproken gedachte te herroepen. „Denn die Schlussfolgerungen, die aus ihm gezogen werden, führen alle ad absurdum und schliesslich verläuft der ganze Dialog scheinbar im Sande. Das ist aber wohl nur als die beliebte Platonische Einkleidung in aporetische Form zu verstehen. Denn... diese Schlussfolgerungen... sind... alle nicht stichhaltig, weil sie sich gar nicht mehr auf das reine Selbst des Wissen, also des Denkens beziehen, sondern vielmehr ins Sinnliche zurück verschoben sind. Wir können daher wohl diese Scheinschwierigkeiten übergehen” (p. 134).

Inderdaad werd de onderzoeking bij de vergelijking met empi-

¹⁾ Platon und Kant p. 43.

²⁾ Platons Logik des Seins p. 182 e. v.

risch-psychologische functie's „ins sinnliche zurück verschoben". Het is echter voor de wijsbegeerte allesbehalve een schijnmoeilijkheid om den terugval in het zinlijke te vermijden, maar één der meest reële. En Plato's behandeling van de vraag naar de mogelijkheid der reflexiviteit bleef daar ook niet in steken. Hoe het zelfbewustzijn te denken is, dat eenerzijds een betrokken zijn van het zelf op het zelf vooronderstelt en anderzijds een zelf en een niet-zelf, dat is een echt wijsgeerig probleem, dat de begrippen *ἰδέα* en *μέθεξις* behoeft, als de eenheidsgrond en het deelhebben daaraan van het tot eenheid verbondene. Van alle verdenking eener onwijsgeerige probleemstelling is de volgende aporie vrij, die, modern uitgedrukt, boven de formeele logica een kenkritische verlangt. Hoe weinig denkbeeldig overigens deze moeilijkheid is, daarvan kan de kimmervolle toestand der philosophie vóór Kant getuigen, die aan een overschatten der formeele logica dreigde te bezwijken. Maar met het negeeren van de onafwijsbare moeilijkheden van het aporetisch slot van den Charmides is aan Hartmann de volle inhoud van den dialoog zeker ontgaan, waarvan de kracht ligt in het opmerken van tegenstrijdigheden. Wat met den meesten nadruk, zonder terugval in het zinlijke, maar uit ethische overwegingen aan het eind geschiedt. — Wil men zich grondig overtuigen van het bestaan der moeilijkheden, die in den Charmides ter sprake komen, dan raadplege men § 3 van Prof. Ovink's „Zekerheid der Menschelijke Kennis".

Ook APELT, die den Charmides eerst besprak ¹⁾ in een kritiek op Schirlitz' verhandeling, en vervolgens in zijn inleiding tot den vertaalden dialoog, heeft het conflict van de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* en de *ἐπιστήμη ἀγαθοῦ* niet in allen ernst opgevat. „Wenn.... schliesslich die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* reduziert wird auf die *ἐπιστήμη ἀγαθοῦ*, so wird sie damit gekennzeichnet als die wissenschaftliche Erkenntnis der höchsten Ziele des menschlichen Tuns und Handelns überhaupt, die eben darum auch überall mitzusprechen hat" ²⁾).

Het is echter door niets in den tekst gerechtvaardigd, dat

¹⁾ Arch. f. Gesch., d. Phil. 14 1901.

²⁾ Platons Dialoge Charmides etc. p. 9.

Apelt van een „reduziert” spreekt. Von Arnim, die den dialoog wijsgeerig overigens niet benadert, heeft dit goed ingezien: de beide *ἐπιστήμαι* worden tegenover elkaar geplaatst. Zij strijden om den voorrang¹⁾. Apelt daarentegen oordeelt: „Die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* ist ein.... Ausdruck für das Verhältnis des *λόγος* zu unserm übrigen Seelenleben. Sie zielt auf den Gedanken.... der Besitzergreifung unseres eigenen Innern durch die Kraft des ausgebildeten Verstandes. Das ganze philosophische Denken im strengen.... Sinne ist.... die Verdeutlichung der dunkel allen unsern Auffassungen zugrunde liegenden Vernunftregeln.... so auch bei den sittlichen Maximen.... Es handelt sich also tatsächlich um ein Erkennen des Erkennens, um eine *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* und damit zugleich auch um eine *ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*, denn diese *ἐπιστήμη* ist es, die auch über alles Fachwissen erst jenes höhere Licht verbreitet, das uns die Orientierung über den Endzweck all unseres Schaffens und Tuns ermöglicht.”

Dit is het nu juist wat Plato p. 174 nadrukkelijk bestrijdt. Die functie heeft de *ἐπιστήμη ἀγαθοῦ*. Bij de *ἐπιστήμη ἐπιστημῶν* moet het dus om iets anders gaan. In Apelts beschouwing is de overgang van de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* op de *ἐπιστήμη ἀγαθοῦ* werkelijk een reductie. De eerste is hem eigenlijk zoowel de *ἐπιστήμη ἀγαθοῦ* als het klare bewustzijn der theoretische „Vernunftregeln”. Maar in den Charmides is de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* in ieder geval niet de *ἐπιστήμη ἀγαθοῦ* (getuige de afwijzing van Kritias' tegenwerping p. 174 E) en hun verhouding is Plato een raadsel.

Dat de onvergelijkelijke meerderwaardigheid der *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ* ter sprake komt betoogt HEINRICH BARTH. „Im Charmides wird neben der Frage nach der *σωφροσύνη* das.... zentrale Problem verhandelt, in welchem Wissen die Eudaimonie beschlossen sei. Sie wird nicht erlangt durch ein „Wissen des Wissens und Unwissens” d. h. ein Wissen, das im materialen Sinne alles Berufswissen umspannt und beherrscht.... Sondern das Wissen um das Gute und Böse ist es, das die Eudaimonie bewirkt.... Scheinbar würde alle Berufsarbeit unentwegt ihre Zwecke ver-

¹⁾ Platons Jugenddialoge p. 111.

folgen, auch wenn es kein Wissen des Guten geben sollte.... Nur dasz diese Arbeit gut geschieht und uns zur Hilfe, das würden wir bei seinem Fehlen eingebüsst haben. Denn die „Hilfe“ ist ja eine eigentümliche Leistung. Das Wissen des Guten vollzieht offenbar eine höhere Synthese jener vereinzeltten Zwecksetzungen; in ihm werden sie auf die Einheit der ethischen Lebensrichtung bezogen” 1).

Zooals echter uit het citaat blijkt, heeft Barth weer in 't geheel geen oog voor de verstrekkende beteekenis der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*, die hij omschrijft door „ein Wissen, das im materialen Sinne alles Berufswissen umspannt und beherrscht”. De *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* omspannt *alle ἐπιστήμαι*. Op haar wijze ook die van het goede (174 E). En bovendien kent zij zich zelf (*αὐτὴ ἐαυτῆς*). Het gaat niet om „die Summiering aller Einzelwissenschaften des praktischen Lebens” (p. 34), het gaat om de samenvatting tot éénheid — wat heel iets anders is, dan bloot summeeren — van *alle* weten. De voorafgaande onderzoekingen over de reflexiviteit en den vorm zouden anders geheel zinloos zijn.

Maar nu getuigt de dialoog van een rijkdom aan problemen; overigens wordt de preciseering der vragen niet bereikt noch hun systematisch verband, hoewel de samenhang der vragen hierin aan het licht komt, dat ze alle om het problematische begrip van het zelf zich bewegen. Een bloot handelend op het zelf zich betrekken bleek, als niet dit begrip nauwkeurig bepaald was, dus buiten het kennen om, niets zeggend. Het onderzoek van de zelfkennis deed tasten naar de eenheid van het vele kennen, wat in nieuwe moeilijkheden verwickelde, waaraan een einde werd gemaakt door de poging de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*, als *gegeven* eenheid, te beschouwen als regeeringskunst. Toen bleek zij op de regeering geen recht te hebben, daar zij over wezens te regeeren zou hebben, die naar een waarde vragen. Aangevoerd werd, dat alleen de *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ* waarde heeft.

Het zelf wordt dus in het laatste gedeelte nader bepaald als krachtens zijn wezen op de *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ* onvoorwaardelijk

1) Die S. i. d. Ph. Pl. p. 93.

aangewezen. Zoo zegt het nogmaals nadrukkelijk de Gorgias: de ziel heeft een *κόσμος ἑαυτῆς*, waarvan al haar heil afhangt. De kosmos echter vooronderstelt kennis van een *εἶδος*, met het oog waarop de ordening geschiedt (503 E). Het menschelijk zelf kan het niet stellen buiten het kennen van iets, wat het zelf niet is, maar wat het worden moet. Het zelf hangt daarvan af: dit iets moet een boven-menschelijk-zelf zijn. De Charmides brengt niet verder. Open vragen blijven: die naar de mogelijkheid der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*, die naar het wezen van het boven-zelf, dat τὸ ἀγαθόν wordt genoemd, die naar de verhouding van de *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ* tot de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*.

HOOFDSTUK VII.

Bij een raadplegen van Plato's latere werken treft allereerst, dat de term *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* slechts één keer weer verschijnt. En wel in den Theaetetus, waar hij gebonden is aan een naïeve opvatting der *ἐπιστήμη*. Ter sprake komt een *ἐπιστήμη*, die vergeleken wordt met afdrukken in was, en met gevangen vogels. Voorondersteld is dus een werkelijkheid an sich, die zich in den geest weerspiegelt of op geheimzinnige wijze door den geest gegrepen en opgenomen wordt. Maar er zijn onware oordeelen. Niet altijd wordt de weerspiegeling of het bemachtigde op de juiste wijze op de werkelijkheid betrokken. En iets dergelijks schijnt het weten toch te vereischen: een juist betrekken van den bewustzijnsinhoud op de objectieve werkelijkheid. Er is dan iets noodig, dat boven deze *ἐπιστήμη* staat: een *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*. Helaas leidt dit tot een regressus in infinitum. Want waar is het afdoende criterium te vinden? De geest kan niet uit zich zelf in de absolute werkelijkheid treden om daar zijn inhoud met wat buiten hem bestaat te vergelijken.

Dat van de verwerping der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* bij de ironisering van een naïeveteit niet geconcludeerd kan worden op de verwerping in den Charmides, waar zij als één *ἐπιστήμη* optreedt tegenover de veelheid der andere *ἐπιστήμαι*, behoeft geen nader betoog.

De Phaedrus vermeldt onder de Ideeën de *ἐπιστήμη*. Waar nu het schouwen der Ideeën een functie is van den kennenden *νοῦς*, zoo is daarmee in ieder geval een geldigheid van de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* bij Plato bewezen. Maar in den Phaedrus is de Idee *ἐπιστήμη* geen hoogste of laatste; zoo ontbreekt daar niet alleen de term, maar ook de bedoeling van den Charmides.

Het probleem, dat met de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* begonnen is door-
dacht te worden, is aan deze uitdrukking niet tot zijn volle ont-
plooiing gekomen. Een vraag is, welke overweging het was, die
Plato er toe heeft gebracht om den aangevangen gedachtengang
met dit begrip niet voort te zetten. In ontwikkelingen met andere
termen zijn de draden voortgesponnen, die toch over kenkritische
beschouwingen leiden naar een laatste eenheid van weten, die
in den Charmides reeds voor den geest zweeft.

Maar het begrip van het zelf heeft tot op het hoogtepunt van
Plato's wijsgeerige ontdekking zijn onmisbare diensten bewezen.
Daaruit is ontstaan en daarop blijft aangewezen de *ἀνάμνησις*,
voorzoover zij de vorming van meening tot kennis, de objecti-
veering van het subjectieve, tegen den oogenschijn in naar het
zelf verwijst, hierin de bron vindt voor alle weten, dat met de
ervaring mag beginnen, maar zijn oorsprong elders heeft.

En zijn stempel draagt de Idee. Inhameren doet Plato de
gedachte, dat de Idee een zelf is: *αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ*
(Symp. 211 B). Het *αὐτὸ καθ' αὐτὸ* drukt de volle waardigheid
van de Idee uit: al het empirische vindt in een *ἕτερον* zijn be-
paling, maar de Idee bepaalt uit zich zelf *τὰ ἕτερα*. Op haar
beurt ontvouwt de Idee den rijkdom van het zelfbegrip. Niet
alleen het subject, maar de zuiverste denkbaarheid, de volledigste
objectiviteit omspant het. De wijsbegeerte, zegt Sokrates in den
Phaedo, zal de ziel aanzetten om van het vreemde en onwezenlijke
zich te reinigen. Tot zichzelf komt zij door te bedenken dat,
wat in zichzelf waarheid heeft. Gelden laten mag zij onverbiddelijk
niets behalve *ὅτι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὐτὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶν ὄντων*.
(Phaedo 83 B). Onvergelijkelijk praegnant is hier het zelf ge-
steld als de tegenstelling subject-object omspannend. Hun be-
trekking wordt uitgedrukt door het *νοεῖν*. In deze betrekking zijn
beide *καθ'αυτὸς*, zuiver zich zelf. Zoo is het zelf der *ψυχὴ* gebonden
aan dat der Idee, wat alle subjectieveering der waarheid uitsluit en
anderzijds is het *αὐτὸ καθ' αὐτὸ* der Idee gebonden aan het zuivere,
niet-empirische zelf der *ψυχὴ*, daar deze in de spontaneïteit van het
νοεῖν, dat het vele verstrooide door schouwen tot de eenheid der
Idee brengt, (Phaedo 265 D), dat grondslagen legt (Phaedo 109)

haar wezen openbaart. En dit sluit weer uit een objectiviteit van een metaphysisch bestaan an sich.

Het waarlijk kritische aan Plato's filosofie, dat het begrip der subjectiviteit orienteert aan dat der zuivere objectiviteit zal daarop van beslissenden invloed geweest zijn, dat de in den Charmides uit de *ἐπιστήμη ἐαυτοῦ* zich ontwikkelende eenheid van het kennen in de Politeia zijn laatste uitdrukking vindt in de *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ*. De eenheid van het kennen blijft een laatste taak van het denken en hangt ongetwijfeld af van het zelf. Maar het menschelijk zelf is als eenheid niet gegeven. Het behoort eenheid te worden. De in eenheid zich openbarende natuur van de rede is Idee, d. w. z. een bovenmenschelijke wezenlijkheid (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), en daarbij treedt zij op als kategorische Imperatief nl. dat onafwijsbaar haar vorm in de werkelijkheid behoort in te treden. Geen grieksch woord is zoozeer geschikt om uit te drukken, dat van een objectiviteit sprake is en dat het alles waard is haar te verkrijgen als het woord *ἀγαθόν*.

Niet binnen de grenzen van het theoretisch kennen vindt Plato het vermogen van het zelf besloten, maar de kritiek van het theoretisch kennen overtuigde hem van zijn onvolledigheid zonder het practische, wat zijn meesterhand beschreef in de ontwikkeling der kennis uit de mathematische in de dialektische (Polit. 511B).

Zoo is de achterstelling van de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* bij de *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ* mede een getuigen van het „Primat der Praktischen Vernunft." Hoewel de *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* als *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* meer is dan praktische Vernunft alleen.

Het inzien van de „Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens, des theoretischen sowohl als des praktischen" noemt Kant een „unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft" ¹⁾. Kant zag resigneerend van het bereiken dezer laatste eenheid af. Maar Plato heeft zij niet opgehouden te folteren. Dit is zijn hoogste Idee, die bron is van kennen en kenbaarheid, die *ἀνυπόθετον* is en *ἀγαθόν*. Onomwonden spreekt hij het uit, dat alleen in deze absolute eenheid absolute zekerheid te vinden is, waarbij zelfs

¹⁾ Kritik der praktischen Vernunft p. 100 (ed. Cassirer).

de zekerheid der mathematici tot droombeeld verbleekt. Zij gaan van vooronderstellingen uit, die gelden latende, hoewel zij er geen rekenschap van kunnen geven. Hoe zou, wanneer men van het begin geen rekenschap kan geven en voortgang en einde daarmee verbonden wordt, een dergelijke overeenkomst recht hebben op den naam weten? Maar de dialecticus neemt zijn weg vanuit de hypothesen in omgekeerde richting tot wat zelf oorsprong is. Dialecticus is hij, die rekenschap kan geven over het wezen. Daarvan hangt het weten, ook dat van het goede af. „Wie het niet vermag, de Idee van het goede in begrippen te bepalen, haar scheidende van al het andere en, als in een gevecht, zijn weg te vinden door alle aanvallen, bereid niet volgens meening, maar volgens de wezenlijkheid te onderzoeken, en door dit alles met onomstootelijke bewijzen voortgaat — van hem, die dat niet vermag, zult ge niet zeggen, dat hij het goede zelf kent, noch eenig ander goed, maar, als hij een schaduwbeeld daarvan treft, dat hij het met zijn meenen en niet met zijn kennen treft, dat hij in dit leven droomt en sluimert en alvorens hier te ontwaken de Hades binnengaat om daar in slaap te verzinken” (Polit. 534 B. C.). Maar in het voorafgaande boek had Plato door Sokrates' mond verklaard, dat hem het hier onontbeerlijk verklaarde weten ontbrak (505A). En al het andere wordt slechts kennis genoemd, maar is het niet, daar de absolute zekerheid ontbreekt (533D).

In de jeugddialogen spreekt in zoover Sokrates door Plato's mond, dat de themata alleen door ethische vragen gevormd worden. Maar daarbij is vast te stellen, hoe Plato's zelfstandigheid aan het licht treedt, doordat steeds helderder bewust wordt, dat de uitsluiting van het theoretische kennen van het praktische een Sokratische eenzijdigheid is. Zoo wendt en keert Plato in den Charmides de gedachte, dat de zelfkennis een eenheid van al het weten vooronderstelt. Maar moet dan niet het ethisch kennen onderdoen voor deze eenheid, die toch noodwendig een centraler en hooger standpunt inneemt dan het vele verspreide? Dat is den Socraticus een absurdum. En om dat aan te toonen beroept hij zich op het waardebegrip. Zoo is dan de slot-aporie van den dialoog, dat de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* het hoogste niet kan

zijn en de *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ* niet de eenheid van het weten is.

Iets anders is, dat tusschen de regels het recht van de *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ* om de leiding op zich te nemen te lezen staat en wel om dezelfde reden, waarom zij aan de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* ontzegd werd. Maar als de leidende wetenschap in den Euthydemus nogmaals behandeld wordt, is weer de aporie het einde. Daar wordt betoogd: op zichzelf is geen bezit een goed of kwaad, ook niet deugden als bezonnenheid en dapperheid, maar het wordt òf 't een òf 't ander, wanneer het goed of slecht gebruikt wordt. Het goede gebruik kan alleen de wijsheid leeren, wijsheid is dus het eenige ware goed, zij is de echte koningskunst. Wat is nu het oogmerk van de koningskunst? Zij leert het goede gebruik van wat door alle andere *τέχναι* wordt gevonden en voortgebracht. Het gebruik vooronderstelt een doel. Wat is het doel van deze kunst? Als zij werkelijk de gezochte is, dan moet ze heilbrengend zijn, ons het goede verschaffen. Vroeger was echter geconstateerd, dat goed alleen die wetenschap was, die het juiste gebruik leerde. Haar schepping moet dus, daar ze het goede is, weer een soortgelijke wetenschap zijn. Dan moet een open vraag blijven, wat nu eigenlijk dat weten is, waarvan ons heil afhangt. Zijn inhoud kan niet bepaald worden, want deze kunst kan geen ander weten mededeelen dan zichzelf; zij kan slechts anderen wetend maken — om weer anderen wetend te maken enzovoort.

De Euthydemus zet aldus het laatste gedeelte van den Charmides voort. Hier luidde het: geen wetenschap is ons van waarde, buiten die van het goede om. De Euthydemus betoogt nadrukkelijk, dat die waarde-verleenende kennis niet voorhanden is. Zoo wordt de Charmides als praeludium voor de Ideeënleer begrijpelijker als men den Euthydemus er na hoort, waarin het thema reeds zooveel duidelijker klinkt. Niet als werkelijkheid gegeven is het laatste absolute doel, ook niet als absolute zekerheid in het denken, maar het is een absoluut noodwendige denkeisch. Dat is kritisch Idealisme, dat aan den noodwendigen denkeisch een hooger zijn wordt toegekend, dan aan de gegevenheid, die slechts in zoover aan het zijn deel heeft als zij aan den denkeisch gehoorzaamt.

De denkeisch vooronderstelt denken en eischen. En beide zijn

voor elkander onmisbaar. Met zijn eigen methoden stuwt het denken als technisch en theoretisch denken zijn eigen gebied uit. Het dringt naar het ethische. Bewezen wordt dat in den Staat. Bedacht wordt het ook in den Charmides. Als alle *ἐπιστήμαι* de *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ* behoeven, dan moet in hun probleemstelling iets liggen, dat op het *ἀγαθόν* heenwijst. Maar daarbij is de *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ* als *ἐπιστήμη* van het theoretisch kennen niet te scheiden. Zoo schijnt zij wel door de *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* omvat te moeten worden.

De aldus ontstane tegenstrijdigheid is voor Plato opgeheven door het inzicht, dat het *ἀγαθόν* Idee en wel hoogste eenheid der Idee is, die de eenheid van het kennen mogelijk maakt. Het inzicht in de verwantschap der wetenschappen behoort, zegt hij, tot de ware geestelijke vorming (Polit. 537 C). Dit is toch niet anders dan het bewustzijn hunner eenheid. Zoo is dan de dialecticus synopticus. Zijn taak zou voltooid zijn in de *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ*. (532 A. B.) In het *ἀγαθόν* is met de eenheid van zedelijk doel ook de eenheid van het kennen gegeven. Gegeven echter is het als eisch, het is opgegeven als een eeuwige taak.

Voor het zekere besef van dezen eisch, dat hij een opgegeven taak is, die voor alles behoort vervuld te worden, is het theoretisch denken niet toereikend. De ethische grondtoon van Plato's wijsbegeerte klinkt, als hij betoogt, dat voor de kennis van het goede een omwenteling van de geheele ziel vereischt wordt (518 C). Wel kan haar goddelijk denkvermogen zijn kracht niet verliezen (518E), maar van de geestelijke houding hangt af of de mensch tot slavernij gebracht zal worden, of de eenheid van zijn zelf zal redden, als hij, het zijne doende, zich richt naar het hoogste zelf van de hoogste Idee. „Der Gedanke der Umwendung... befreit die Seele von einem falsch verstandenen Anspruch auf Autonomie, indem er klar macht, dasz das Subject nur für ein Object gedacht werden darf; denn diese Umwendung ist Wendung zu einem ruhenden Orte hin, der für sie richtunggebend ist. Die Seele wendet sich hin zum wahrhaft Objectiven, das sich in der Idee darstellt; gerade dadurch aber gewinnt sie die wahrhafte Subjectivität" ¹⁾.

¹⁾ Barth, Die S. i. d. Ph. Pl. p. 102.

Van iets anders, dan wat zelf hoogste objectiviteit, hoogste waarheid is, kan het menselijk zelf de bij hem behorende richting niet ontvangen. Was het anders, dan zou zijn aanspraak op de zelfheid een ijdele pretentie zijn. Bij Plato echter hangt alle mogelijkheid, dat de mensch zich zelf wordt, het zijne doet en zelfkennis gewint, daarvan af, dat hij zijn richting neemt op wat met Kant's „Abgrund der menschlichen Vernunft" te vergelijken is. De gedachte eraan is zoowel onontbeerlijk als onverdraaglijk.

Het is de *σωφροσύνη*, waaraan in den Charmides alle verhandelingen over de laatste eenheid en het laatste doel gehecht worden. De juiste keuze, door Plato in bescheidenheid en bezonnenheid gedaan, valt daaraan te bewonderen. Want waarlijk niet alleen de Charmides moet met deze vragen in aporie eindigen. Het is de verlegenheid van iedere wijsbegeerte, die kritisch te werk gaat. Ook hier blijkt hoe Plato en Kant „over de eeuwen heen elkaar de hand reiken". In dezen dialoog beschouwde Plato den filosoof niet slechts als „Vernunftkünstler", maar door de regeeringskunst en het goede in de onderzoeking te betrekken ook als „Gesetzgeber der menschlichen Vernunft". „In solcher Bedeutung wäre es sehr ruhmredig sich selbst einen Philosophen zu nennen, und sich anzumaszen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein" ¹⁾. Juist dit kan men zich niet nadrukkelijker betoogd denken dan in Sokrates' redevoering van het Symposion en zijn beschouwingen in de Politeia.

Een positieve getuigenis van het „Urbild" kan de Charmides nog niet geven, maar in de erkenning van de vergeefscheit der pogingen kondigt op eigenaardige wijze de conceptie van de Idee zich aan. Plato's wijsgeerige houding daartegenover belichten in den Charmides de negatieve resultaten beter, dan een positieve definitie dat zou vermocht hebben. En daarmede is ook een echte *σωφροσύνη* voor oogen gesteld.

¹⁾ Kant, Kritik der reinen Vernunft p. 867 (Originalausgabe).

J 7825
2207

STELLINGEN.

I.

Plato Charm. 158 B οὐδὲν ἔστι σοι ἔδει. Ten onrechte verandert COBET ἔδει in δεῖ.

II.

Plato Charm. 167 A καὶ τί αὐτὸς οἴεται μὲν εἶδέναι. Terecht verwerpt GOLDBACHER de conjecturen van BUTTMANN en BEKKER en handhaaft hij de lezing der HSS. αὐτός.

III.

De woorden καὶ ἄπειρα in Plato's Philebus 16 D hebben goeden zin en zijn onmisbaar (anders BADHAM.)

IV.

Het feit, dat SENECA in „De Providentia”, niettegenstaande dit geschrift als theodicee is bedoeld, aan de godheid een anthropomorphe arglistigheid toeschrijft tegenover de dwazen (eos, quibus indulgere videtur . . . molles venturis malis servat. IV 7, en: aliis bona falsa circumdedi et animos inanes velut longo fallacique somnio lusi. VI 3), bewijst hoe de schrijver zelf hun gezind is geweest.

V.

De Antinomie der Reinen Vernunft is onder de door KANT gestelde voorwaarden noodwendig en haar oplossing van het standpunt der kritische methode niet te weerleggen.

VI.

De bewering „Um Erkenntnis zu gewinnen, müssen.... nicht nur die Tatsachen der Wirklichkeit in logisch widerspruchslosen Zusammenhang gebracht werden, sondern es ist auch aufzudecken, wie das Subject mit psychologische Notwendigkeit dazu gelangt, jene Einordnung vorzunehmen” in het, de logische fundamente der onderzoeking bevattende, tweede hoofdstuk van PFISTER'S „Die psychanalytische Methode” is kenmerkend voor de gebrekkigheid der kentheoretische beschouwing in genoemd hoofdstuk gegeven.

VII.

Het begrip „onbewuste voorstelling” is onhoudbaar.

VIII.

HIESTAND'S conclusie (Das Sokratische Nichtwissen p. 82) „Das Streben nach Einheit in den Wertbegriffen ist sachlich ungerrechtvaardigt, widerspricht der täglichen Redeweise und den Erfahrungssätzen, widerspricht allen subjectiven Werturteilen und psychologische Tatsachen. Hier liegt also eine onwetenschappelijke.... Anschauung zugrunde” berust op een foutief begrip van wetenschap.

IX.

NESTLE'S beoordeeling van KRITIAS' beteekenis als mensch (N. Jahrb. f. d. kl. Alt. XI 1903 p. 81 e. v., 178 e. v.) is juist dan die van v. WILAMOWITZ. (Aristoteles und Athen I p. 131 e. v., p. 165, p. 174 e. v.).

X.

Bij de tegenwoordige verdeeling der lesuren is de geestelijke vorming en verrijking, die B-leerlingen door het onderricht in de oude talen op het gymnasium ontvangen, in verhouding tot de inspanning en den tijd, welke daarvoor van hen gevraagd worden, in het algemeen zeer gering.

